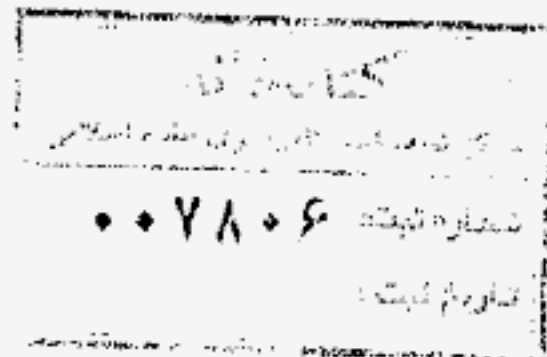


الشیخ محمد رضا المظفر

اصول الفقہ

مؤلفہ مطہر علیہ السلام علیہ السلام

ایران، قسن ۱۳۱۲



اصول الفقه



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

الشيخ محمد رضا المظفر

مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان

ایران - قم تلفن ۲۵۲۱۲



مركز تحقيقات علوم اسلامي

اصول الفقه

الشيخ محمد رضا المظفر

مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان تليفون ٢٥٢١٢

اسماعيليان

الخامسة

دوره ٣٠٠٠

● الكتاب

● المؤلف

● الناشر

● الفيلم و الزينگ و المطبعه

● الطبعة

● عدد النسخ

الجزء الثالث
مباحث العجة



اصول الفقه

الشيخ

محمد رضا المظفر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد الثالث

مباحث الحجة



تمهيد

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

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا ، فذلك هو الغاية القصوى وإن أخطأناه ، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع .
والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى ، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أن هذا الدليل المعين ، كخبر الواحد مثلاً ، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجة عليها .
فالبخطأ الذي تقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا ، لا من قبلنا .
وسيأتي بيان كيف نكون معذورين ، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجة ، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة .

ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه ، وهو العمدة فيها ، لانه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الاول والثاني) فانه لما كان يبحث في المقصد الاول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية ^(١) فانه في هذا المقصد يبحث عن حجة مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم ، فتألف الصغرى من نتيجة المقصد الاول . والكبرى من نتيجة هذا المقصد ، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي . فيقال مثلاً .

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب (الصغرى)
وكل ظاهر حجة (الكبرى)
فينتج : صيغة افعل حجة في الوجوب (النتيجة)
فاذا وردت صيغة افعل في آية او حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها .
وهكذا يقال في المقصد الثاني ، اذا بحث فيه عن تشخيص صغريات احكام العقل ، وفي هذا المقصد يبحث عن حجة حكم العقل ، فتألف منهما صغرى وكبرى .

وقد أوضحنا كل ذلك في تهديد المقصدين (فراجع) .
وعليه ، فلا بد ان نستقصي في بحثنا عن كل ما قيل او يمكن ان يقال باعتباره وحجته ، لنستوفي البحث . ولنعذر عند الله تعالى في اتباع ما يصح اتباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره .

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

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



مركز تحقيقات علوم إسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقدمة

وفيها مباحث :

١ - موضوع المقصد الثالث

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

« كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به ، لا يكون دليلا وحجة عليه » .

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي^(١) أن هذا الطريق مثلا حجة ، أخذنا به ورجعنا إليه لاثبات الأحكام الشرعية ، والا طرحناه وأهملناه وبصرح العبارة نقول :

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

وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لاثباتها له ، فهي كون ذلك الشيء دليلا وحجة ، فاما أن ثبت ذلك أو نفيه .

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

ولا يصح أن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل ، أو الحجة بما هي حجة ، أي بصفة كونه دليلا وحجة ؛ كما نسب ذلك الى المحقق القمي أعلى الله مقامه في قوانينه ، اذ جعل موضوع أصل علم الاصول الادلة الاربعة بما هي أدلة .

ولو كان الامر كما ذهب اليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الاصول ، لانها تكون حينئذ من مبادئ التصورية لامن مسائله . وذلك واضح ، لأن البحث عن حجة الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة ، لا بحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة . والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد ابوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصورية ، لامن مسائله . ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد ، وهي :

إن تخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل . كما فعل صاحب القوانين ، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الاربعة فانما خصصوه بها لانها معلومة الحجية عندهم ، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هي أدلة ، لا بما هي هي ، والا لجعلوا الموضوع شاملا لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما . وما كان وجه لتخصيصها بالادلة الاربعة .

وحينئذ لا مخرج لهم من الاشكال المتقدم ؛ وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه .

وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها ، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع

خصوص الادلة الاربعة ، وان لزم عليه اشكال خروج اهم المسائل عنه .
ولو كان الموضوع هي الادلة بما هي هي في كمالها ذهب اليه صاحب
الفصول لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الاربعة ، ولوجب تعميمه لكل
ما يصلح ان يبحث عن دليته وان ثبت بعد البحث انه ليس بدليل .

والخلاصة : انه اما ان نخصص الموضوع بالادلة الاربعة فيجب ان نلتزم
بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم
الاصول . واما ان نعسم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح ان
يدعى انه دليل : فلا يختص بالاربعة . وحينئذ يصح ان نلتزم بما التزم به
صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم .

فالالتزام بأن الموضوع هي الاربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي
لا يجتمعان .

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الادلة
الاربعة ، وهو الذي نريد اثباته هنا . وقد سبقت الاشارة الى ذلك ص ٦
من الجزء الاول .

والنتيجة : ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو :

« كل شيء يصلح ان يدعى انه دليل وحجة » .

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة ، فيدخل فيه البحث عن حجة خبر
الواحد والظواهر والشهرة والاجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو
ذلك ، بالاضافة الى البحث عن أصل الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

فما ثبت انه حجة من هذه الامور أخذنا به ، وما لم يثبت طرحناه .
كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجع ، لأن البحث
فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين ، فتكوز
المسألة من مسائل مباحث الحجة .

ونحن جعلناها في الجزء الاول ص ٨ خاتمة لعلم الاصول اتباعا لمنهج القوم ، ورأينا الآن المدول عن ذلك رعاية لواقعها وللإختصار .

٢ - معنى الحجة

١ - الحجة لغة : كل شيء يصلح ان يحتج به على الغير .
وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه ، والظفر على الغير على نحوين :

أما باسكاته وقطع عذره وابطاله .
وأما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير .

٢ - وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان او اصطلاحان :
أ - ما عند المناطقة . ومعناها : « كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا »
أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وتربطها الى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد ام لم يكن . وقد يطلقون الحجة أيضا على نفس (الحد الاوسط) في القياس .

ب - ما عند الاصوليين ، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها :
« كل شيء ثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع » .
أي لا يكون سببا للقطع بمتعلقه ، والا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي . او قل بتعبير آخر :
« الحجة : كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكمي عنه على وجه يكون مثبتا له » .

ولعني بكونه مثبتا له : ان اثباته يكون بحسب الجمل من الشارع .

المكلف بعنوان أنه هو الواقع لا وإنما يصح ذلك ويكون مثبتا له ، فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع . وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجة وكيف يثبت الحكم بالحجة .

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

وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة « الامارة » . كما أن كلمة « الدليل » وكلمة « الطريق » تستعملان في هذا المعنى ، فيكونان مرادفتين لكلمة الامارة والحجة أو كالترادفتين .

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

(مباحث الامارات) .

أو (مباحث الادلة) .

أو (مباحث الطرق) وكلها تؤدي معنى واحدا .

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد ان استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي تؤديه كلمة (الامارة) مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام ، نظرا الى أن الامارة ما يصح أن يحتج المكلف بها اذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له ، كما انه ما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف اذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة .

٢ - مدلول كلمة الامارة والظن المعتبر

بعد أن قلنا : أن الامارة مرادفة لكلمة الحجّة باصطلاح الاصوليين .
ينبغي أن نثقل الكلام الى كلمة « الامارة » لنستقط بعض استعمالاتها ،
كما سنتعاملها بدل كلمة الحجّة في المباحث الآتية فنقول :

إنه كثيرا ما يجرى على ألسنة الاصوليين إطلاق كلمة الامارة على معنى
ما تؤديه كلمة (الظن) . ويقصدون من الظن (الظن المعتبر) ، أي الذي
اعتبره الشارع وجعله حجة ، ويوهم ذلك أن الامارة والظن المعتبر لفظان
مترادفان يؤديان معنى واحدا ، مع أنها ليس كذلك .

وفي الحقيقة ان هذا التسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال
لا أنه وضع آخر لكلمة الامارة . وإنما مدلول الامارة الحقيقي هو كل شيء
اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن كخبر الواحد والظواهر .
والمجاز هنا :

أما من جهة اطلاق السبب على مسببه ، فيسمى الظن المسبب «امارة» .
وأما من جهة اطلاق المسبب على سببه ، فتسمى الامارة التي هي سبب للظن
« ظنا » فيقولون :

الظن المعتبر والظن الخاص . والاعتبار والخصوصية انما هما
لسبب الظن .

ومنشأ هذا التسامح في الاطلاق هو أن السر في اعتبار الامارة وجعلها
حجة وطريقا هو افادتها للظن دائما او على الاغلب ، ويقولون للثاني الذي
يفيد الظن على الاغلب : (الظن النوعي) على ما سيأتي بيانه .

٤ - الظن النوعي

ومعنى (الظن النوعي) : ان الامارة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم ، واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة ، فلا يضر في اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الامارة ، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً حيث ان دليل اعتبارها دل على أن الشارع انما اعتبرها حجة ورضي بها طريقاً لأن من شأنها ان تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الاشخاص . ثم لا يخفى عليك انا قد نبر فيما يأتي تبعاً للاصوليين فنقول : الظن الخاص او الظن المعتبر او الظن الحجة ، وامثال هذه التعبيرات ، والمقصود منها دائماً سبب الظن ، أعني الامارة المعتبرة وان لم تفد ظناً فعلياً فلا يشبه عليك الحال .

٥ - الامارة والاصل العملي

واصطلاح الامارة لا يشمل (الاصل العملي) كالبراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب ، بل هذه الاصول تقع في جانب والامارة في جانب آخر مقابل له فان المكلف انما يرجع الى الاصول اذا افتقد الامارة ، أي اذا لم تهم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي . على ما سيأتي توضيحه وبيان السرفيه .

ولا ينافي ذلك ان هذه الاصول أيضاً قد يطلق عليها انها حجة ، فان اطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الإمارات ، بل بالمعنى اللغوي باعتبار انها معذرة للمكلف اذا عمل بها وأخطأ الواقع ، ويحتج بها المولى

على المكلف اذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب .
ولاجل هذا جعلنا باب (الاصول العملية) بابا آخر مقابل باب
(مباحث الحجة) .

وقد أشير في تعريف الامارة الى خروج الاصول العملية بقولهم :
«ثبت متعلقه» ، لان الاصول العملية لا تثبت متعلقاتها ؛ لانه ليس لسانها
لسان إثبات الواقع والحكاية عنه ، وانما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في
مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه . وغاية
شأنها انها تكون معذرة للمكلف .

ومن هنا اختلفوا في (الاستصحاب) انه إمارة او أصل ، باعتبار ان
له شأن الحكاية عن الواقع واحرازه في الجملة ، لأن اليقين السابق غالباً
ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق ، ولأن حقيقته - كما سيأتي
في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل
ولم يشك في بقاءه . ولاجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً :
(أصلاً محرزاً) .

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من احراز وأنه يوجب الظن
واعتر حجيته من هذه الجهة عده من الامارات . ومن لاحظ فيه ان الشارع
انما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة
الاخبار عليه عدة من جملة الاصول . وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك
في محله مع بيان الحق فيه .

٦ - المناط في إثبات حجية الامارة

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

إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح ان يكون هو المناط في حجية الامارة ولا يجوز ان يعول عليه في اثبات الواقع ، لقوله تعالى : (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) ، وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله : « ان يتبعون الا الظن وان هم إلا يخرسون » . وقال تعالى : « قل الله اذن لكم أم على الله تفترون ؟ » .

وفي هذه الآية الاخيرة بالخصوص قد جعل ما اذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه ، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراءا بحكم المقابلة بينهما ، فلو نسبنا الحكم الى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءا محرماً مذموماً يستتضي الآية . ولا شك في ان العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم اليه من دون إذن منه ، فيدخل في قسم الافتراء المحرم .

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

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن يستتضي هذه الآيات الكريمة ، ولكن لو ثبت بدليل قطعي وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من

سبب مخصوص طريقاً لاحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه إمارة يرجع اليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن — فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الاولى ، إذ لا يكون خرساً وتخميناً ولا افتراءً .

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة الى آية النهي عن اتباع الظن ، ويكون تخصصاً بالنسبة الى آية الافتراء لانه يكون حينئذ من قسم ما اذن الله تعالى به ، وما اذن به ليس افتراءً .

وفي الحقيقة إن الأخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بانه حجة لا يكون أخذاً بالظن بما هو ظن وان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً ، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن ، وسيأتي ان القطع حجة بذاته لا يحتاج الى جعل من احد .

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

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

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

الى هنا يتضح ما أردنا أن نرمي اليه ، وهو أن المناط في إثبات حجية الامارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو ؟

— انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها ، فاذا لم يحصل العلم

بحجيتها واليقين باذن الشارع بالتعويل عليها والاخذ بها ، لا يجوز الاخذ بها وإن افادت ظنا غالباً لأن الاخذ بها يكون حينئذ خرصاً وافتراء على الله تعالى .

ولأجل هذا قالوا : يكفي في طرح الامارة أن يقع الشك في اعتبارها ، أو قفل على الاصح : يكفي ألا يحصل العلم باعتبارها ، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها ، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد اليها . وذلك كالقياس والاستحسان وما اليهما وإن افادت ظنا قويا .

ولا نحتاج في مثل هذه الامور الى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها ، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد اليه في مقام العمل ، وبعدم صحة التعويل عليه ، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجية الامارة .

ويتحصل من ذلك كله أن امارية الامارة وحجية الحجة انما تحصل وتتحقق بوصول علمها الى المكلف ، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء امارة وحجة ، ولذا قلنا :

إن مناط اثبات الحجة وقوامها (العلم) . فهو مأخوذ في موضوع الحجة فإن العلم تنتهي اليه حجة كل حجة .

ولزيادة الايضاح لهذا الامر ، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية ، نقول من طريق آخر لاثباتها :

اولاً - ان الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته .

وهذه مقدمة واضحة قطعية ، والا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية ،

لان ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الاخذ به ، كما سيأتي في حجية القطع (المبحث الآتي) ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعة الاسلامية المطهرة ، ويكفي في اثبات ذلك قوله تعالى :
(إن يتبعون الا الظن ..)

ثانياً — اذا لم يكن الظن حجة بذاته ، فحجيته تكون عرضية ، أي انها تكون مستفادة من الغير .

• فننقل الكلام الى ذلك الغير المستفادة منه حجة الظن .

• فان كان هو القطع ، فذلك هو (المطلوب) .

• وان لم يكن قطعاً ، فما هو ؟

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن ، فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجته .

ولكن الظن الثاني القائم على حجة الظن الاول أيضاً ليس حجة بذاته ، اذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحية .

• فننقل الكلام الى هذا (الظن الثاني) ، ولا بد ان تكون حجته ايضاً مستفادة من الغير ، فما هو ذلك الغير ؟

• فان كان هو القطع ، فذلك هو (المطلوب) .

• وان لم يكن قطعاً ، فظن ثالث .

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

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

ثالثاً — فاتهى الامر بالأخير الى (العلم) . فتم المطلوب .

وبمباراة أسد وأخضر ، قول :

إن الظن لما كانت حجته ليست ذاتية ، فلا تكون الا بالعرض ؛ وكل

ما بالعرض لا بد أن ينتهي الى ما هو بالذات ، ولا مجاز بلا حقيقة .
وما هو حجة بالذات ليس الا (العلم) .
فاتمى الامر بالأخير الى (العلم) .
وهذا ما أردنا إثباته ، وهو أن قوام الامارة والمناط في اثبات حجتها
هو (العلم) فانه تنتهي اليه حجة كل حجة ، لان حجته ذاتية .

٧ - حجة العلم ذاتية

كررنا في البحث السابق القول بأن « حجة العلم ذاتية » ووعدنا ببيانها ،
وقد حل هنا الوفاء بالوعد : فنقول :
قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجته ذاتية ، فان معناه ان حجته
منبعثة من نفس طبيعة ذاته ، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج الى جعل
من الشارع ولا الى صدور أمر منه باتباعه لا بل العقل هو الذي يكون
حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء .
وما هذا شأنه ليس هو الا العلم .

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصاري (قده) مجلى هذه الابحاث في
تعليل وجوب متابعة القطع^(١) فانه بعد أن ذكر أنه « لا اشكال في وجوب
متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا » لعل ذلك بقوله : « لانه بنفسه
طريق الى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع اثباتاً او نفيًا » .

(١) مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو « القطع » اي الجزم
الذي لا يحتمل الخلاف ، ولا يعتبر فيه ان يكون مطابقاً للواقع في نفسه ، وان
كان في نظر القاطع لا يراه الا مطابقاً للواقع ، فالقطع الذي هو الحجة تجب متابعتها
اعم من اليقين والجهل المركب . يعني ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه
جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع .

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

إن هنا شيئين أو تعبيرين :

(أحدهما) ، وجوب متابعة القطع والاخذ به .

(ثانيهما) طريقة القطع للواقع ،

فما المراد من كون القطع حجة بذاته ؟

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

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

١ - (جهة طريقته للواقع) فحينما نقول : إن حجيتة مجعولة ، نقصد أن طريقته مجعولة ، لأنها ليست ذاتية له ، لوجود احتمال الخلاف ، فالشارع يجعله طريقاً الى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف ، كأنه لم يكن قسم بذلك طريقته الناقصة ليكون كالقطع في الايصال الى الواقع . وهذا المعنى هو المجمول للشارع .

٢ - (جهة وجوب متابعتة) فحينما نقول : إنه حجة ، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والاخذ به أمراً مولوياً . فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل الى الواقع ومنجز له . فيكون المجمول هذا الوجوب ، ويكون هذا معنى حجية الظن . وإذا كان هذا حال الظن ، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان ، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً : إن حجيتة ذاتية أما من جهة كونه طريقاً بذاته وأما من جهة وجوب متابعتة لذاته . ولكن - في الحقيقة - إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة ، منشأها ضيق العبارة عن المقصود ، إذ يقاس على الظن ، والسري في ذلك واضح ، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الاخذ بالواقع

المقطوع به ، فضلا عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الاخذ بالواقع المقطوع به ، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع^١ من وجوب أو حرمة أو نحوهما . إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان ، فاذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به .

وهذه اللابدية لا بدية عقلية (١) منشأها إن القطع بنفسه طريق الى الواقع وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع الى معنى كون القطع بنفسه طريقا الى الواقع ، وان نفسه نفس انكشاف الواقع . فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة .

وهذا هو السر في تعليل الشيخ الانصاري رحمه الله لوجوب متابعتة بكونه طريقا بذاته^٢ ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب . ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتية .
ويظهر لنا . حينئذ - أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجته الذاتية : أن وجوب متابعتة امر ذاتي له .

واذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا ، وهو كل البحث عن حجة القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول ، وعليه فنقول :

تقدم إن القطع حقيقته انكشاف الواقع ، لانه حقيقة نورية محضة لا غش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها . فالعلم نور لذاته نور لغيره ، فذاته نفس الانكشاف لا انه شيء له الانكشاف .

وقد عرفت في مباحث الفلسفة إن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليني ، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكير

(١) هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوبه الطاعة الذي هو وجوب عقلي .

لانه داخل في الآراء المحموده التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ، كما شرحناه في الجزء الثاني .

بين المجمعول والمجمعول له ، وواضح إنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته
أي بين الشيء ونفسه ، ولا بينه وبين ذاتياته .

وهذا معنى قولهم المشهور : « الذاتي لا يعلل »
وانما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه
وايجاده .

وعليه ، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تأليفاً بأي نحو
فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً ، فان ذلك مساوق
لجعل القطع لنفس القطع ، وجعل الطريق لذات الطريق ٧

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال : ان القطع شيء له
الطريقة والكاشفية عن الواقع ، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين
المتأخرين عن الشيخ ، فعلى الأقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا
تنفك عنه ، كالزوجة بالنسبة الى الأربعة . ولوازم الذات كالذات
يستحيل ايضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق ، وانما يكون جعلها
بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات ٧ وقد
أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة .

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

بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات
بالجعل التأليفي لانا نعرف اولا امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع
انفكاك لوازمها عنها ، كما تقدم بيانه .

على ان نفي الطريقة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة الى القاطع
وفي نظره فانه — مثلاً — حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه
أن يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً الى الواقع ، فان معنى هذا

ان يقطع ثانيا بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الاول على حاله .

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل أن يقع منه لاحتمال لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الاول ولا يصح هذا إلا اذا تبدل قطعه وزال . وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدد .

والحاصل أن اجتماع القطعين بالنفي والاثبات محال كاجتماع النفي والاثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقا الى الواقع . فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده ، وانقلابه الى الظن . فما فرض انه قطع لا يكون قطعاً ، وهو خلف محال .

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الانسان أو يقطع أن بعض علومه على الاجمال . المعين في نوع خاص ولا في زمن من الازمنة كان على خطأ ، فانه بالنسبة الى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق اليه الاحتمال بخطأه . والا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعاً جازماً .

نعم لو احتمل خطأ احد علوم محصورة ومعيّنة في وقت واحد فانه لا بد ان تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً ، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان .

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



وعليه . فلا يعقل التصرف بأسبابه ، كما نسب ذلك الى بعض الاخباريين من حكمهم بعدم تجويز الاخذ بالقطع اذا كان سببه من مقدمات

عقلية ، وقد أشرنا الى ذلك في الجزء الثاني ص ٢١٤ .
وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الاشخاص بأن يعتبر قطع شخص
ولا يعتبر قطع آخر ، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياسا على كثير
الشك الذي حكم شرعا بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك .
وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الازمنة ولا من جهة متعلقه بأن
يفرق في اعتباره بين ما اذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر ، وبين ما اذا كان
متعلقه موضوع الحكم او متعلقه فيعتبر .

فان القطع في كل ذلك طريقته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من
الوجوه ، وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيا وإثباتا . وانما الذي يصح ويمكن
ان يقع في الباب هو الفات نظر الخاطيء في قطعه الى الخلل في مقدمات
قطعه ، فاذا تنبه الى الخلل في سبب قطعه فلا محالة ان قطعه يستبدل اما
الى احتمال الخلاف او الى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك . وهذا واضح .

٨ - موطن حجية الامارات

قد أشرنا في مبحث الاجزاء (الجزء الثاني ص ٢٥٢ س ١٩) الى ان
جعل الطرق والامارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم . وأحلنا
بيانه الى محله . وهذا هو محله ، فنقول :

ان غرضنا من ذلك القول هو أننا اذ نقول : ان امانة حجة كخبر
الواحد . مثلا - فانما نعى أن تلك الامارة مجعولة حجة مطلقا ، أي انها
في نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك
الامارة متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز
الرجوع اليها لتحصيل الاحكام مطلقا حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل

القطع بالحكم لمن قامت عنده الامارة ، اي كان باب العلم بالنسبة اليه مفتوحا .
فمثلا ، اذا قلنا بحجية خبر الواحد فانا نقول انه حجة حتى في زمان
يسع المكلف أن يرجع الى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل
اليقين ، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة ، يجوز للمكلف أن
يرجع اليه ، ولا يجب عليه أن يرجع الى المعصوم .

وعلى هذا ، فلا يكون موطن حجية الامارات في خصوص مورد تعذر
حصول العلم أو امتناعه ، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم ،
بل الاعم من ذلك . فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم واقتتاح بابيه .
نعم ، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع الى الامارة
بل لا معنى لحجيتها حينئذ ، لاسيما مع مخالفتها للعلم ، لأن معنى ذلك
انكشاف خطأها .

ومن هنا كان هذا الامر موضع حيرة الاصوليين وبعضهم ، اذ للسائل
- كما سيأتي - ان يسأل : كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع الى
الامارات الظنية مع اقتتاح باب العلم بالاحكام ، اذ قد يوجب سلوكهما
تقويت الواقع عند خطأها ، ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتقويت الواقع
مع التمكن من تحصيله . بل ذلك قبيح يستحيل في حقه .

ولأجل هذا السؤال المخرج سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه
وتصحيح جعل حجية الامارات . وسيأتي بيان هذه الطرق والتصحيح منها
في البحث (١٢) ص ٣٦ .

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا
الاشارة اليه هنا : من أن موطن حجية الامارات وموردها ما هو أعم من
فرض التمكن من تحصيل العلم واقتتاح بابيه ومن فرض انسداد بابيه .
ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر

الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم . كما صنع صاحب المعالم .
فانه لما كان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض افتتاح
باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد .

على أن دليل الانسداد انما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو
ظن كما سيأتي بيانه ، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص .

نعم ، استدل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير
ولا يبعد صحة ذلك ، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الاخبار
التي بأيدينا التي نعلم على الاجمال بأن بعضها موصل الى الواقع ومحصل
له لا ولا يتميز الموصل الى الواقع من غيره ، مع انحصار السنة في هذه
الاخبار التي بأيدينا .

وحينئذ نلتجئ الى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الاخبار
وهذا ما نعنيه بخبر الواحد .

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير : ان الكبير هو انسداد
باب العلم في جميع الاحكام من جهة السنة وغيرها ، والصغير هو انسداد
باب العلم بالسنة مع افتتاح باب العلم في الطرق الاخرى ، والمفروض انه
ليس لدينا الا هذه الاخبار التي لا يفيد اكثرها العلم ، وبعضها حججة
قطعا وموصل الى الواقع .

٩ - الظن الخاص والظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق وهو اصطلاح للاصوليين
المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما ، فنقول :

١ - يراد من (الظن الخاص) : كل ظن قام دلائل قطعي على حجيته
واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير .

وعليه فيكون المراد منه الامارة التي هي حجة مطلقا حتى مع افتتاح باب العلم ، ويسمى أيضا (الطريق العلمي) نسبة الى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم .

٢ - يراد من (الظن المطلق) : كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره .

فيكون المراد منه الامارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي ، أي انسداد باب نفس العلم بالاحكام وباب الطرق العلمية المؤدية اليها .

ونحن في هذا المختصر لا نبحث الا عن الظنون الخاصة فقط ، اما الظنون المطلقة فلا تتعرض لها ، لثبوت حجة جملة من الامارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي ، فلا تصل النوبة الى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لاثبات حجة مطلق الظن .

ولكن بعد أن انتهينا الى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة الى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب ، فنقول :

١٠ - مقدمات دليل الانسداد

إن الدليل المعروف بـ (دليل الانسداد) يتألف من مقدمات أربع اذا تستلزم على حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الاحكام أي ظن كان ، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالقياس مثلا .

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات :

١ - (المقدمة الاولى) دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم

أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام . وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة ، وهي دعوى قد ثبتت عندنا عدم صحتها ، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه . فانهار هذا الدليل من أساسه .

٢ — (المقدمة الثانية) انه لا يجوز اهمال امتثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالاً ، ولا يجوز طرحها في مقام العمل .
واهمالها وطرحها يقع بفرضين :

أما بأن نعتبر انفسنا كالبهائم والاطفال لانكليف علينا .
وأما بأن نرجع الى اصالة البراءة واصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة . وكلا الفرضين ضروريان البطلان .

٣ — (المقدمة الثالثة) انه بعد فرض وجوب التعرض للاحكام المعلومة اجمالاً فان الامر لتحصيل فراغ الدعة منها يدور بين حالات أربع لاختصاصها :

- أ — تقليد من يرى انفتاح باب العلم .
- ب — الاخذ بالاحتياط في كل مسألة .
- ج — الرجوع الى الاصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب ، حسبما يقتضيه حال المسألة .
- د — الرجوع الى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم ، وفيما عداها يرجع الى الاصول العملية .

ولا يصح الاخذ بالحالات الثلاث الاولى ، فتتعين الرابعة .
أما (الاولى) وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز ، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع الى من يعتقد بخطأه وانه على جهل .

وأما (الثانية) وهي الاخذ بالاحتياط ، فانه يلزم منه العسر والخرج

الشديدان ، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك .
وأما (الثالثة) وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضا لوجود العلم الاجمالي بالتكاليف ، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منظمة الى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم . والحاصل ان وجود العلم الاجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء اصل البراءة والاستصحاب ، ولو في بعضها .

٤ - (المقدمة الرابعة) انه بعد أن أبطنا الرجوع الى الحالات الثلاث ينحصر الامر في الرجوع الى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن ، وفيها يدور الامر بين الرجوع الى الطرف الراجع في الظن وبين الرجوع الى الطرف المرجوح أي الموهوم . ولا شك في أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجع ، وهو قبيح عقلا .
وعليه ، فيتمين الأخذ بالظن مالم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالتقاييس .
(وهو المطلوب) .

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجتيه يرجع الى الاصول العملية ، كما يرجع اليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلا .
ولا ضير حينئذ بالرجوع الى الاصول العملية لانحلال العلم الاجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية الى علم تفصيلي بالاحكام التي قامت عليها الحجة ، وشك بدوي في الموارد الاخرى ، فتجرى فيها الاصول .
هذه خلاصة (مقدمات دليل الانداد) ، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها ، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار .

١١ - اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل

قام اجماع الامامية على أن احكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها ، أي ان حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم ، فانه مكلف به على كل حال .

فالصلاة - مثلاً - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه ، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً .

وغاية ما تقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي ، بمعنى أنه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الا اذا علم به . سواء كان العلم تفصيلياً او اجمالياً ^(١) . او قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم .

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطاً لتنجز التكليف لاعلة تامة ، خلافاً للشيخ الآخذ صاحب الكفاية قدس سره . فاذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص والياس لا يتنجز عليه التكليف الواقعي ، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل ، والا لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان ، وهو قبيح عقلاً ، (وسيأتي ان شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك) .

وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الاحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة ، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لاحكام في حقه حقيقة وفي الواقع .

(١) سيأتي في الجزء الرابع ان شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالي في

ومن هؤلاء من يذهب الى تصويب المجتهد ، اذ يقول : ان كل مجتهد مصيب وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى في هذا الجزء .
وعن الشيخ الانصاري — أعلى الله مقامه — وعن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله ، ان أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك .

و (الدليل على هذا الاشتراك) — مع قطع النظر عن الاجماع وتواتر الاخبار — واضح ، وهو ان نقول :

١ — ان الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به اذ لا يجوز ان يكون مختصا بالجاهل به ، وهو واضح .

٢ — واذا ثبت انه مختص بالعالم ، فان معناه تعليق الحكم على العلم به .

٣ — ولكن تعليق الحكم على العلم به محال ، لانه يلزم منه الخلف .

٤ — اذن يتعين ان يكون مشتركا بين العالم والجاهل .

(بيان لزوم الخلف) : انه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا ، فانه يلزمه — بل هو نفس معنى التعليق — عدم الوجوب لطبيعي الصلاة ، اذ الوجوب يكون حسب القرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب ، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه الا اذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة . فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها ، بل بخصوص معلوم الوجوب .
وهذا هو الخلف المحال .

وبيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول :
ان تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال ، وهو استحالة العلم بالحكم ، والذي يستلزم منه المحال محال ، فيستحيل نفس الحكم .
وذلك لانه قبل حصول العلم لاحكم — حسب القرض — ، فاذا اراد

أن يعلم يعلم بماذا ؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول .
وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه ، لاستحالة
ثبوت الحكم بدون موضوعه . وهو واضح .
وعلى هذا ، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به . وإذا استحال ذلك تعين
أن يكون الحكم مشتركا بين العالم والجاهل ، أي بثبوته واقعا في صورتَي
العلم والجهل ، وإن كان الجاهل القاصر معذورا أي أنه لا يعاقب على المخالفة .
وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه .

ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما
تقدم منا في الجزء الأول « ص ٧٣ و ١٧٣ » ، من أن الإطلاق والتقييد
متلازمان في مقام الإثبات لأنها من قبيل العدم والملكية ، فإذا استحال التقييد
في مورد استحال معه الإطلاق أيضا لا فكيف — إذن — نستكشف اشتراك
الأحكام من إطلاق ادلتها لامتناع تقييدها بالعلم . والإطلاق كالتقييد محال
بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام .

وقد أصر شيخنا النائي أعلى الله مقامه على امتناع الإطلاق في ذلك ،
وقال بما محصله : أنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام ،
بل لابد لإثباته من دليل آخر سماه « متمم الجعل » ، على أن يكون الاشتراك
من باب « نتيجة الإطلاق » ، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال
من دليل ثان « متمم للجعل » على أن يكون ذلك من باب « نتيجة التقييد »
وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والاختفات والقصر والاتمام بالعلم بالوجوب
من دليل آخر متمم للجعل ، على أن يكون ذلك أيضا من باب نتيجة التقييد .
وقال بما خلاصته : يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التي

ادعى الشيخ الانصاري تواترها ، فتكون هي المتسمة للجعل .
أقول : ويسكن الجواب عن الاشكال المذكور بما محصله :
ان هذا الكلام صحيح ، او كانت استفادة اشتراك الاحكام متوقعة على
اثبات اطلاق أدلتها بالنسبة الى العالم بها ، غير أن المطلوب الذي ينبغي هو
نقص عدم اختصاص الاحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة . فيكون
التقابل بين اشتراك الاحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب
والايجاب ، لا من باب تقابل العدم والملكية ، لأن المراد من الاشتراك نفس
عدم الاختصاص بالعالم .

وهذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الاحكام من نفس اثبات امتناع
الاختصاص ، ولا يحتاج الى مؤنة زائدة لإثباته الاطلاق أو اثبات نتيجة
الاطلاق بمشتم الجعل من اجزاء او أدلة أخرى ، لانه من نفس امتناع التقييد
نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم .

نعم يتم ذلك الاشكال ، أو كان امتناع التقييد ليس الا من جهة بيانية
وفي مرحلة الانشاء في دليل نفس الحكم ، وان كان واقعه يسكن أن يكون
مقيدا او مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ ، فانه حينئذ لا يمكن بيانه
بنفس دليله الاول فنحتاج الى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسيه
بمشم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتسم للجعل ، فتحصل لنا نتيجة الاطلاق
أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد او اطلاق المفروض انها مستحيلان
كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدى .

أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت
— كما فيما نحن فيه — يستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد او بيانين
او بالف بيان ، فان واقعه لامحالة ينحصر في حالة واحدة ، وهو أن يكون
في نفسه شاملا لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه .

وعليه ، فلا حاجة في مثله الى استكشاف الاشتراك من نفس اطلاق دليله الاول ولا من دليل ثانٍ متم للجعل . ولا نمانع أن نسمى ذلك « نتيجة الاطلاق » اذا حلا لكم هذا التعبير .

ويبقى الكلام حينئذ في وجه تقييد وجوب الجهر والاختفات والقصر والاتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى يتمم الجعل ، والمفروض ان هذا التقييد ثابت في الشريعة ، فكيف تصححون ذلك ؟ - فنقول :

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتزم توجيهها لهذا الظاهر من الادلة . وينحصر التوجيه في ان تفرض أن يكون هذا التقييد من باب اعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الاعداد والقضاء واسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كاعفاء الناسي ، وان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم . والاعداد والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما .

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الاعداد عنه ، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً : « ان كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد ، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة » .

١٢ - تصحيح جعل الامارة

بعدما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض افتتاح باب العلم به مع ما ثبت من اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل به تسمى « شبهة عويصة » في صحة جعل الامارة قد أشرنا اليها فيما سبق ص ٢٧ ، وهي : -

أنه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول اليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الامارة الظنية ، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ

المفوت للواقع ، والاذن في تفويته قبيح عقلا ، لأن الامارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلاً - وكان الواقع هو الوجوب او الحرمة ، فان الاذن باتباع الامارة في هذا الفرض يكون اذا بترك الواجب او فعل الحرام ، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي او حرمة الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول الى معرفة الواقع حسب الفرض ، ولا شك في قبح ذلك من الحكيم .

وهذه الشبهة هي التي جاءت بعض الاصوليين الى القول بأن الامارة مجعولة على نحو « السببية » ، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الامارة على نحو « الطريقة » التي هي الأصل في الامارة على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً .
والحق معهم اذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقة ، لأن المفروض أن الامارة قد ثبتت حجتها قطعاً فلا بد أن يفرض - حينئذ - في قيام الامارة او في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون اذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً ، ما دام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى او مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الامارة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع ، إما ان يكون مماثلاً للواقع عند الاصابة أو مخالفاً له عند الخطأ .

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقة ، فلا حاجة الى فرض السببية .

والوجه في دفع الشبهة : انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على ان الامارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمسك من تحصيل العلم فلا بد أن يكون الاذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لامر علم به وغاب عنا علمه . ولا يخرج هذا الامر عن احد شيئين لا ثالث لهما ، وكل منهما جائز عقلا لا مانع منه :

١ - ان يكون قد علم بان اصابة الامارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي تنفق للمكلفين أو اكثر منها ، بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بان خطأها سيكون مساويا لخطأ الامارة المجمولة أو اكثر خطأ منها .

٢ - ان يكون قد علم بان في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الاحكام والاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين ومشقة عليهم ، لا سيما بعد ان كانت تلك الامارات قد اعتادوا سلوكها والاخذ بها في شؤونهم الخاصة وامورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها .

وهذا الاحتمال الثاني قريب الى التصديق جدا ، فانه لا شك في ان تكليف كل واحد من الناس بالرجوع الى المعصوم أو الاخبار المتواترة في تحصيل جميع الاحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة ، لا سيما ان ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقته في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية . وعليه ، فمن القريب جدا ان الشارع انما رخص في اتباع الامارات الخاصة فلغرض تسهيل الاخذ باحكامه والوصول اليها . ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد نفوت احيانا على بعض المكلفين عند العمل بالامارة لو أخطأت . وهذا امر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل .

وعلى التقديرين والاحتمالين فان الشارع في اذنه باتباع الامارة طريقا الى الوصول الى الواقع من احكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الامارة ، أي ان الامارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع ، لا انه بقيام الامارة يحدث حكم آخر ثانوي ، بل شأنها في هذه

الجهة شأن القطع بلا فرق .

ولذا إن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها ، وذلك كموارد الدماء والفروج .

١٢ - الامارة طريق او سبب

قد أشرنا في البحث السابق الى مذهبي السببية والطريقة في الامارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف .

فإن ذلك من الامور التي وقعت اخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الاصوليين ، فاختلفوا في ان الامارة هل هي حجة مجمولة على نحو (الطريقة) ، او انها حجة مجمولة على نحو (السببية) ، أي انها طريق او سبب .

والمقصود من كونها (طريقاً) : انها مجمولة لتكون موصلة فقط الى الواقع للكشف عنه ، فان أصابته فانه يكون منجزاً بها وهي متجزة له ، وان أخطأته فانها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع .

والمقصود من كونها (سبباً) : انها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الاحكام الواقعية على تقدير الخطأ ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت اليه الامارة .

والحق انها مأخوذة على نحو (الطريقة) .

والسر في ذلك واضح بعدما تقدم ، فان القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة ، يعني إن منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة ، فيلتجئ الى فرض السببية . أما اذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون

الامارة طريقا محضا ، لان الطريقة هي الأصل فيها .
ومعنى إن الطريقة هي الأصل : ان طبع الامارة لو خلت ونفسها
يقتضي أن تكون طريقا محضا الى مؤداها ، لان لسانها التعبير عن الواقع
والحكاية والكشف عنه . على ان العقلاء انما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها
فلاجل كشفها عن الواقع ، ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو
السببية ، وبناء العقلاء هو الأساس الاول في حجية الامارة كما سيأتي .
نعم اذا منع مانع عقلي من فرض الامارة طريقا من جهة الشبهة المتقدمة
او نحوها ، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها وتلتجئ الى فرض السببية .
ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل النوبة الى
التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها ، إذ لا موضع للترديد والاحتمال
لنحتاج الى الدليل .

هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الامارة بأن
يقال : ان دليل الحجية - لاشك - يدل على وجوب اتباع الامارة . ولما
كانت الاحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها ، فلا بد أن يكون في اتباع
الامارة مصلحة تقتضي وجوب اتباعها وإن كانت على خطأ في الواقع .
وهذه هي السببية بعينها .

اقول : والجواب عن ذلك واضح فائنا نسلم إن الاحكام تابعة للمصالح
والمفاسد ، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة ،
بل يكفي ان ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع ، فيكون جعل وجوب
اتباع الامارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع . بل يجب ان يكون الحال
يفها كذلك ، لانه - لاشك - ان الغرض من جعل الامارة هي الوصول بها الى
الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول اليه هو الباعث على جعل الامارة
لغرض تنجيذه وتحصيله ، فيكون الأمر باتباع الامارة طريقا الى تحصيل

الواقع .

ولذا نقول : اذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع ، وما هي الا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة ، لا اكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الامارة التي قد تخطيء . وعلى هذا ، فليس لهذا الامر الطريقي المتعلق باتباع الامارة بما هو امر طريقي مخالفة ولا موافقة ، لانه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي الى الفعل الذي هو مؤدى الامارة مستقلاً عن الامر الواقعي وانما هو جعل للامارة منجزة للامر الواقعي ، فهو موجب لدعوة الامر الواقعي ، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع ، ولا طاعة غير طاعة الواقع ، اذ لا بعث فيه الا بعث الواقع .

١٤ - المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الانصاري قدس سره الى فرض المصلحة السلوكية في الامارات لتصحيح جعلها - كما تقدمت الاشارة الى ذلك في مبحث الاجزاء الجزء الثاني ص ٢٥٢ - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية .

وانما ذهب الى هذا الفرض لانه لم يتم عنده تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقة المحضة ، ووجد أيضاً ان القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب به الى الطريقة المحضة ولا الى السببية المحضة وهو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الامارة وتطبيق العمل على ما ادت اليه ، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ . فتكون الامارة من ناحية

لها شأن الطريقة الى الواقع ، ومن ناحية اخرى لها شأن السببية .
وغرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الامارة
والاستناد اليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك
بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ ، من دون أن يحدث في نفس
المؤدي كأي في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم
آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت اليه الامارة الذي هو نوع من
التصويب^(١) .

قال رحمه الله في رسائله فيما قال : « ومعنى وجوب العمل على طبق
الامارة وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل
مصلحة على تقدير مخالفة الواقع » .
ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه
في احد وجهي تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل ، لان الغرض
من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الامارة تعود تلك
المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع ، بينما ان

(١) ان التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين : (الاول) ما
ينسب الى الاشاعرة وهو ان يفرض ان لا حكم ثابتا في نفسه يشترك فيه العالم
والجاهل ، بل الشارع ينشيء احكامه على طبق ما تؤدي اليه آراء المجتهدين .
(الثاني) ما ينسب الى المعتزلة وهو ان تكون هناك احكام واقعية ثابتة في نفسها
يشترك فيها العالم والجاهل . ولكن لراي المجتهد اثرا في تبدل عنوان موضوع
الحكم او متعلقه ، فتحدث على وفق ما ادى اليه رايه مصلحة غالبية على
مصلحة الواقع ، فينشيء الشارع احكاما ظاهرية ثانوية غير الاحكام الواقعية .
وهذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببية المحضة . وانما كان هذا تصويبا
باطلا لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الامارة على خلافه .

غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الامارة ، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاوجة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف .

واذا اتضح الفرق بينهما نقول : ان القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للمقول بمصلحة التسهيل . يعنى انه اذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل ، او قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية ، ولم يصح عندنا ايضا احتمال مساواة خطأ الامارات للعلوم — فانا نلتجئ الى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية اذا استطعنا تصحيحها ، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل .

وأما نحن فاذا ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل في جعل الامارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع ، اصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية .

على ان المصلحة السلوكية الى الآن لم تتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها ، فان في عبارته شيئا من الاضطراب والايهام ، وكفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الامر) على قوله : « الا ان العمل على طبق تلك الامارة » فتصير العبارة هكذا « الا ان الامر بالعمل » فلا يدري مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية او في الامر به . وقيل : ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته اذ أوكل اليه امر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث .

وعلى كل حال ، فان الظاهر أن الفارق عنده بين السببية المعضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الاول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تزاخم مصطلحه مصلحة الفعل .

ولكننا لم تتعلل هذا الفارق المذكور ، لانه انما يتم اذا استطعنا ان تتعلل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل ، وتصوير هذا في غاية الاشكال . ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة (الامر) ، ليجعل المصلحة تعود الى نفس الامر لا الى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين .

وجه الاشكال : (اولا) اننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد الى الامارة الا عنوانا للفعل الذي تؤدي اليه الامارة بأي معنى فسرنا السلوك والاستناد ، اذ ليس للسلوك ومتابعة الامارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند الى الامارة .

نعم ، اذا أردنا من الاستناد الى الامارة معنى آخر ، وهو الفعل القصدي من النفس ، فان له وجودا آخر غير وجود الفعل لانه فعل قلبي جوانحي لا وجود له الا وجودا قصديا . ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك ، لان هذا الفعل القلبي انما يصح أن يفرض وجوبه ففي خصوص الامور العبادية . ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع افعال الانسان المستند فعلها الى الامارة .

(ثانيا) على تقدير تسليم اختلافهما وجودا فان قيام المصلحة بشيء انما يدعو الى تعلق الامر به لا بشيء آخر غيره وجودا وان كانا متلازمين في الوجود . ففهما فرضنا من معنى للسلوك وان كان بمعنى الفعل القلبي فانه اذا كانت المصلحة المقتضية للامر قائمة به فكيف يصح توجيه الامر الى ذات الفعل والمفروض ان له وجودا آخر لم تقم به المصلحة .

واما اضافة كلمة (الامر) على عبارة الشيخ فهي بعيدة جدا عن مراده وعباراته الاخرى .

١٥ - الحجية أمر اعتباري او انتزاعي

من الامور التي وقعت موضع البحث ايضا عند المتأخرين مسألة ان الحجية هل هي من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها ، او انها من الانتزاعات التي تنتزع من المجعولات .

وهذا النزاع في الحجية فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الاحكام الوضعية . وهذا النزاع في خصوص الحجية - على الأقل - لم أجد له ثمرة عملية في الاصول .

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لأن لكلتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة ، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين ، وفي البعض الآخر متداخلتين . وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة . ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار :

إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة ان المراد من الامر الانتزاعي هو المجعول ثانيا وبالعرض في مقابل المجعول أولا وبالذات ، بمعنى ان الایجاد والجعل الاعتباري ينسب أولا وبالذات الى شيء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض الى شيء آخر . فالمجعول الاول هو الامر الاعتباري والثاني هو الامر الانتزاعي .

فيكون هناك جعل واحد ينسب الى الاول بالذات والى الثاني بالعرض ، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب احدهما الى شيء ابتداء وينسب ثانيهما الى آخر يتبع الاول ، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعا .

فيقال في الملكية - مثلا - التي هي من جملة موارد النزاع ان المجعول أولا وبالذات هو اباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك ، فينتزع منها أنه

مالك / أي ان الجعل ينسب ثانيا وبالعرض الى الملكية . فالملكية يقال لها : انها مجمولة بالعرض ويقال لها : انها منتزعة من الاباحة . هذا إذا قيل ان الملكية اقتزاعية ، أما اذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجمولة اولا وبالذات للشارع . او العرف .

وعلى هذا ، فاذا أريد من الاقتزاعي هذا المعنى - فالحق ان الحجية أمر اعتباري ، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الاحكام الوضعية . وشأنها في ذلك شأن الاحكام التكليفية المسام فيها انها من الاعتباريات الشرعية .

توضيح ذلك : ان حقيقة الجعل هو الایجاد . والایجاد على نحوين : ١ - ما يراد منه ایجاد الشيء حقيقة في الخارج . ويسمى : الجعل التكويني . او الخلق .

٢ - ما يراد منه ایجاد الشيء اعتبارا وتنزيلا ، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الامر الواقعي . ويسمى : الجعل الاعتباري . أو التنزيلي . وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل ، وان كان نفس الاعتبار امرا واقعا حقيقيا لا اعتباريا .

مثلا حينما يقال : زيد أسد ، فان الاسد مطابقه الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص ، وهو طبعا مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني . ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا . فزيد اسد اعتبارا وتنزيلا من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي .

ومن هذا المثل يظهر كيف ان الاحكام التكليفية اعتبارات شرعية ، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبدلا أن يدفعه بيده مثلا ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور . فيكون

هذا الانشاء للأمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلا له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلا . وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلا له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلا .

وكذلك يقال في حجية الامارة المجعولة ، فان اقطع لما كان موصلا الى الواقع حقيقة وطريقا بنفسه اليه ، فالشارع يعتبر الامارة الظنية طريقا الى الواقع تنزيلا لها منزلة القمع بالواقع بالعاء احتمال الخلاف ، فتكون الامارة قطعيا اعتباريا وطريقا تنزيليا .

ومتى صح وأمكن ان تكون الحجية هي المعتبرة أولا وبالذات فما الذي يدعو الى فرضها مجعولة ثانيا وبالعرض . حتى تكون أمرا اقتزاعيا ، الا ان يريدوا من الاقتزاعي معنى آخر . وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كان تستفاد الحجية للامارة من الأمر باتباعها مثل ما اسو قال الامام (ع) : « صدق العادل » السني يدل بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع .

وهذا المعنى للاقتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية انها أمر اقتزاعي بهذا المعنى ، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الاقتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه .

وعلى كل حال فدعوى اقتزاعية الحجية بأي معنى للاقتزاعي لا موجب لها ، لاسيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع اماره من الامارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض ان الحجية منتزعة من ذلك الأمر .

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود . والآن نشرع في البحث عن المقصود ، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الاحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس . ونضعها في ابواب .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد :

ان القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد (ص) ، والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل الى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة « وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله » .

فهو - اذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى . التي لا شك ولا ريب فيها ، وهو المصدر الأول لاحكام الشريعة الاسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر ، وأما ما سواه من سنة أو اجماع أو عقل فاليه ينتهي ومن منبعه يستقي .

ولكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل . وأما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله ، لأن فيه متشابهات ومحكما .

ثم (المحكم) : منه ما هو نص . أي قطعي الدلالة .

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجتيه على القول بحجية الظواهر .

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة ، وان كانت الظواهر حجة .

ثم ان فيه ناسخا ومنسوخا ، وعاما وخاصا ، ومطلقا ومقيدا ، ومجملا

ومبينا . وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته .

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجتيه . وأهم

ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة :

١ - في حجية ظواهره . وهذا بحث ينبغي ان يلحق بمباحث الظواهر

الآتية ، فلنرجئه الى هناك .

٢ - في جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد ونحوه .

وقد تقدم البحث عنه في الجزء الاول ص ١٦٢ .
٣- في جواز نسخه . والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه ،
كما ستعرف ، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة اليه بالاختصار ،
فنقبول :

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ :

النسخ اصطلاحاً : رفع ما هو ثابت في الشريعة من الاحكام ونحوها .
والمراد من (الثبوت في الشريعة) : الثبوت الواقعي الحقيقي ، في
مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي . ولذلك ، فرفع الحكم
- الثابت بظهور العموم او الاطلاق - بالدليل المخصص او المقيد لا يسمى
نسخاً ، بل يقال له : تخصيص أو تقييد أو نحوهما ، باعتبار ان هذا الدليل
الثاني المقدم على ظهور الدليل الاول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد
الواقعي للشارع ، فلا يكون رافعاً للحكم الا ظاهراً ، ولا رفع فيه للحكم
حقيقة بخلاف النسخ .

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد .
وسأتي مزيد ايضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ .
وقولنا : (من الاحكام ونحوها) ، فليان تعميم النسخ للاحكام
التكليفية والوضعية ولكل أمر ييد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي
بما هو شارع .

وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحي المجموعات التكوينية التي ييده
رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات .

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجموعات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع، وإن كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، ولكن باختصار نقول: إن نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً، وإن كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر» ، وقوله تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل الآيات على إمكان وقوعه.

امكان نسخ القرآن : مركز تحقيقات فقهية إسلامية

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة . وتنويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها ، فنقول:
١ - قيل : إن المرفوع في النسخ إما حكم ثابت أو ما لا يثبت له .
والثابت يستحيل رفعه . وما لا يثبت له لا حاجة إلى رفعه . وعلى هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه ، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم .

والجواب : أنا نختار الشق الأول وهو أن المرفوع ماهو ثابت ، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلاً ، بل هو من باب اعدام الوجود وليس اعدام الوجود بمستحيل .

والاحكام لما كانت مجمولة على نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا ، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا ، فاذا انشيء الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبار بشبوت الموضوع فرضا ، ولا يرتفع الا برفعه تشريعا . وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت ، وهو النسخ .

٢ - وقيل : ان ما أثبتته الله من الاحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم . وماله مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة ، وكذلك العكس ، والا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا ، وهو محال . وحينئذ يستحيل النسخ ، لانه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل ، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة . والاخيران مستحيلان بالنسبة الى الشارع المقدس .

والجواب واضح ، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح ، فان المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقيامهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الاحوال والازمان . ولا يبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر ، وان كان لا يعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الاشياء . وهذا غير معنى الحسن والقبيح اللذين تقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب .

مضافا الى أن الاشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الاحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين ، كما تقدم هناك . واذا كان الامر كذلك فمن الجائز ان يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ ، او كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ .

فهذه هي الحكمة في النسخ .

٣ - وقيل : اذا كان النسخ - كما قلتم - لاجل انتهاء أمد المصلحة ، فينتهي أمد الحكم بانتهائها ، فانه - والحال هذه - اما ان يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الامر واما أن يكون جاهلا به . لامجال للثاني ، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى ، وهو الهداء الباطل المستحيل فيتعين الاول ، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقتا وان انشاء الناسخ مطلقا في الظاهر ، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ .

وهذا هو معنى التخصيص ، غاية الامر يكون تخصيصا بحسب الاوقات لا الاحوال ، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص الا بالتسمية . والجواب : نحن نسلم ان الحكم المنسوخ ينتهي امده في الواقع والله عالم بانتهائه ، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت أي مقيد اقضاء بالوقت ، بل هو قد انشيء على طبق المصلحة مطلقا على نحو القضايا الحقيقية ، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الاحكام المنشأة على طبق مصالحها ، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقى الحكم مستمرا ، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه .

وهذا نظير أن يخلق الله الشيء ، ثم يرفعه باعدامه ، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قيذا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وان علم به من الأول أن أمده ينتهي .

ومن هنا يظهر الفرق جليا بين النسخ والتخصيص ، فانه في (التخصيص) يكون الحكم من أول الامر انشيء مقيدا ومخصصا ، ولكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر ، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد ، لا انه

مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع . واما في (النسخ) فانه لما انشيء الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لولم يرفعه النسخ ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت (يمحو الله ما يشاء ويثبت ...) ، لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب اطلاقه وعمومه ، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت ، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الاول ويفسره . بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم او اطلاق^١ .

يعني ان الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر مالم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام .

٤ — وقيل : ان كلام الله تعالى قديم ، والقديم لا يتصور رفعه . والجواب : بعد تسليم هذا القرض وهو قدم كلام الله^(١) ، فان هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ . مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى : « واذا بدلنا آية مكان آية ... » ، فهو اما ان يدل على أن كلامه تعالى غير قديم او أن القديم يمكن رفعه . مضافاً الى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام ، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته .

(١) ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وان من صفات الله تعالى الدائمة انه متكلم . والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع . وهذا امر موكل اثباته الى الفلسفة وعلم الكلام .

وقوع نسخ القرآن واصالة عدم النسخ :

هذا هو الامر الذي يهنا اثباته من ناحية اصولية . ولاشك في انه قد اجمع علماء الامة الاسلامية على أنه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعي ، سواء كان النسخ بقرآن ايضا او بسنة او باجماع . كما انه مما اجمع عليه العلماء ايضا ان في القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا . وكل هذا قطعي لاشك فيه .

ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد النسخ والمنسوخ في القرآن . واذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالادلة الظنية للاجماع المتقدم .

واما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الحزم فهو موارد قليلة جدا . لانهما كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها .

وعلى هذا ، فالقاعدة الاصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي : ان النسخ ان كان قطعيا اخذنا به واتبعناه ، وان كان ظنيا فلا حجة فيه ولا يصح الاخذ به ، لما تقدم من الاجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ الا بدليل قطعي .

ولذا اجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على ان (الاصل عدم النسخ) عند الشك في النسخ ، واجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم الى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم ، بل حتى من لا يذهب الى حجية الاستصحاب يقول باصالة عدم النسخ ، وما ذلك الا من جهة هذا الاجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد :

السنة في اصطلاح الفقهاء : « قول النبي او فعله او تقريره »
ومنشأ هذا الاصطلاح امر النبي (ص) باتباع سنته فغلبت كلمة
« السنة » حينما تطلق مجردة عن نسبتها الى احد على خصوص ما يتضمن
بيان حكم من الاحكام من النبي (ص) سواء كان ذلك بقول او فعل او
تقرير ، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الاحكام .
اما فقهاء « الامامية » بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل
البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع
فقد توسعوا في اصطلاح السنة الى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين
او فعله او تقريره فان كانت السنة باصطلاحهم
« قول المعصوم او فعله او تقريره »

والسر في ذلك ان الائمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل
الرواية عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقة في
الرواية ، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الاحكام
الواقعة ، فلا يحكمون الا عن الاحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي ،
وذلك من طريق الالهام كالنبي من طريق الوحي ، او من طريق التلقي من
المعصوم قبله ، كما قال مولانا أمير المؤمنين (ع) : « علمني رسول الله (ص)
الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب » .

وعليه فليس بيانهم للاحكام من نوع رواية السنة وحكايتها ، ولا من
نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع ، بل هم أنفسهم
مصدر للتشريع ، فقولهم (سنة) لاحكاية السنة واما مايجيء على لسانهم

أحيانا من روايات واحاديث عن نفس النبي (ص) ، فهي إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في قائلهم لجوامع كلمه ، وإما لأجل إقامة الحجة على الغير ، وإما لغير ذلك من الدواعي .

وأما اثبات امامتهم وإن قائلهم يجري مجرى قول الرسول (ص) فهو بحث يتكفل به علم الكلام .

وإذا ثبت أن السنة بما لها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامي فإن حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الاصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند . كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الاكبر . والأئمة من آل البيت ثقله الاصغر .

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في المهود المتأخرة عن عصرهم - فإنه لا بد له في أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنة ، أما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد . وعلى هذا فالأحاديث ليست هي السنة بل هي الناقل لها والحاكية عنها

ولكن قد تسمى بالسنة توسعا من أجل كونها مثبتة لها . ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنة ، لأنه يتعلق ذلك بآبائنا . ونعقد الفصل في مباحث أربعة :

١- دلالة فعل المعصوم

لاشك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوما - يدل على إباحة الفعل ، على الأقل ، كما إن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل .

ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصيته .

ثم نقول بعد هذا : انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك ، وذلك فيما اذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يعزى إليه في مقام بيان حكم من الأحكام او عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما ، فانه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً او مستحباً او غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة .

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الالفاظ بمناط واحد ، وكم استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي او الامام في هذه الأمور .
كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه .

وانما وقع الكلام للقوم في توضيح فهمهم

١ — في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من اباحة الفعل ، فقد قال بعضهم : انه يدل بسجده على وجوب الفعل بالنسبة اليه . وقيل : يدل على استحبابه . وقيل لا دلالة له على شيء منهما ، أي انه لا يدل على أكثر من اباحة الفعل في حقنا .

والحق هو الأخير ، لعدم ما يصلح ان يجعل له مثل هذه الدلالة .
وقد يظن ظان ان قوله تعالى في سورة الاحزاب ٢١ : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » يدل على وجوب التأسى والاقتداء برسول الله (ص) في أفعاله . ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وان كان بالنسبة اليه لم يكن واجباً ، الا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا . وقيل : انه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء

به واستجابته .

وقد أجاب العلامة الحلبي عن هذا الوهم فأحسن ، كما نقل عنه ، اذ قال :
« ان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله ،
فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا ، وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا ،
وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته » .

وغرضه قدس سره من التعبد باعتقاد اباحته فيما اذا كان مباحا ، ليس
مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه — كما في الفصول — بان ذلك أسوة في الاعتقاد
لا الفعل ، بل يريد — كما هو الظاهر من صدر كلامه — ان معنى الاسوة
في المباح هو ان تتخير في الفعل أو الترك اي لا تلتزم بالفعل ولا بالترك ، اذ
الاسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم ، فلا تحقق الاسوة في المباح
بالنسبة الى الاتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالاباحة .

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فيقول : ان الآية الكريمة لا دلالة لها
على أكثر من رجحان الاسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسى .
مضافا الى ان الآية نزلت في واقعة الاحزاب فهي واردة مورد الحث على
التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله ، فلا عموم
لها بلزوم التأسي او حسنه في كل فعل حتى الافعال العادية . وليس معنى
هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق او يخصص العام ، بل انما نقول : انه
يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالاطلاق . فهو يضر بالاطلاق من
دون ان يكون له ظهور في التقييد ، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة .
والخلاصة : ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما
يفعله النبي مطلقا أو استجابته مطلقا بالنسبة الينا بعيدة كل البعد عن
التحقيق .

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بالطاعة الرسول او باتباعه على وجوب

كل ما يفعله في حقنا ، فانها اوهن من أن نذكرها لردّها .

٢ - في حجة فعل المعصوم بالنسبة إلينا ، فانه قد وقع كلام ناصولين في ان فعله اذا ظهر وجهه انه على نحو الاباحة او الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجة بالنسبة إلينا ؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له او واجبا علينا كما كان واجبا عليه ... وهكذا ؟

ومشأ الخلاف : ان النبي (ص) اختص باحكام لا تتعدى الى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين : مثل وجوب التهجّد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات . وكذلك له من الاحكام ما يختص بِنسب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي او الامام باعتبار انه اولى بالمؤمنين من أنفسهم . فان علم ان الفعل الذي وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعديه الى غيره ، وإن علم عدم اختصاصه به بأي نحو من انحاء الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا . هذا كله ليس موضع الكلام .

وانما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين احدهما ، فهل هذا بمجرد كافي للحكم بانه من مختصاته ، او للحكم بعمومه للجميع . او انه غير كاف فلا ظهور له اصلا في كل من النحويين ؟

وجوه ، بل اقوال . والاقرّب هو الوجه الثاني .

والوجه في ذلك : ان النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس ، الا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الاحكام : اما من جهة شخصه بذاته واما من جهة منصب الولاية ، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف . هذا مقتضى

عموم ادلة اشتراكه معنا في التكليف . فاذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس . فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا ، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به . ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الاعم الاغلب ، فانا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها . وانما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الاقل والاكثر .

٢ - دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم ان يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا ، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه اليه وعلمه بفعله ، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا . والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الارشاد والتنبيه ونحو ذلك .

فان سكوت المعصوم عن ردع الفاعل او عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل ، او اقرارا عليه ، او امضاء له . ما شئت فعبّر . وهذا التقرير - اذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما اذا كان محتمل الحرمة ، كما انه يكون ظاهرا في كون الفعل مشروعا صحيحا فيما اذا كان عبادة او معاملة ، لانه لو كان في الواقع محرما او كان فيه خلل لكان على المعصوم نهي عنه وردعه اذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل ، وذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل اذا كان الفاعل جاهلا بالحكم ، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل .

ويلحق بتقرير الفعل تقرير لبيان الحكم ، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملة ، وكان بوسع المعصوم البيان ، فإن سكوت الامام يكون ظاهراً في كونه اقراراً على قوله وتصحيحاً وامضاء له .

وهذا كله واضح ، ليس فيه موضع للخلاف .

٢ - الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين : خبر متواتر ، وخبر واحد .
و (المتواتر) : ما أفاد سكوت النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يستنع توافيقهم على الكذب . ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الاصوليين ، وإن كان المخير أكثر من واحد ، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر .

وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) فراجع .
والذي ينبغي ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل ، كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة ، فانه يجب — ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم — أن تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر ، وألا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة ، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات .

والسر في ذلك واضح ، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة ، إذ إن كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها ، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلاً ، فإن خبر الطبقة الأولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر

الطبقة الثانية عن الحادثة . وكذلك اذا تعددت الوسائط الى اكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي الى الواسطة الاخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة ، فلا بد ان تكون الجماعة الاولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا ، اذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه . ومتى اختلف شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من اخبار الآحاد .

وهكذا الحال في اخبار الآحاد ، فان الخبر الصحيح ذا الوسائط انما يكون صحيحا اذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه ، والا فالنتيجة تتبع احسن المقدمات .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

٤ - خبر الواحد

إن خبر الواحد - وهو مالا يبلغ حد التواتر من الاخبار - قد يفيد علما وان كان المخبر شخصا واحدا ، وذلك فيما اذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه ، ولا شك في ان مثل هذا الخبر حجة ، وهذا لا بحث لنا فيه ، لانه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى . اذ ليس وراء العلم غاية في الحجية واليه تنتهي حجة كل حجة كما تقدم .

واما اذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه . وان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان اليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجته . والخلاف في الحقيقة في مدى الامامية بالخصوص - يرجع الى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجة خبر الواحد وعدم قيامه ، والافس المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي او النوعي لا عبرة به لان الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعا فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالاته .

فن ينكر حجة خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعي . ومن يقول بحجته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع . ولأجل ان يتضح ما نقول لنقل نص أقوال الطرفين في ذلك :

قال الشيخ الطوسي في العدة (ج ١ ص ٤٤) : « من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دل دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او الاجماع ، فلا يكون قد عمل بغير علم » .

وشرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات حسبما نقله عنه الشيخ ابن ادريس في مقدمة كتابه السرائر فقال : « لابد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم » الى ان قال : « ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد ، لانها لا توجب علما ولا عملا ، وأوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم ، لأن خبر الواحد اذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا » .

وأصرح منه قوله بعد ذلك : « والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد » . ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لابد أن يكون العمل تابعا له » .

وعلى هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لانه لا يفيد الا الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا . وانما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجته .

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة :

فمنهم من أنكر حجته مطلقا ، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى والقاضى وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس وادعوا في ذلك الاجماع . ولكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن ادريس الى يومنا هذا .

ومنهم من قال : « ان الاخبار المدونة في الكتب المعروفة لاسيما الكتب الاربعة مقطوعة الصدق » وهذا ما ينسب الى جماعة من متأخري الاخباريين قال الشيخ الانصاري تعقيبا على ذلك : « وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم ، والا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه ... » .

واما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا ايضا : فبعضهم يرى ان
المعتبر من الاخبار هو كل ما في الكتب الاربعة بعد استثناء ما كان فيها
مخالفا للمشهور . وبعضهم يرى ان المعتبر بعضها والمناط في الاعتبار عمل
الاصحاب . كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج ، وقيل المناط
فيه عدالة الراوي او مطلق وثاقته ، او مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار
صفة في الراوي ... الى غير ذلك من التفصيلات .

والمقصود لنا الآن بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل
السلب الكلي ، ثم ننظر في مدى دلالة الادلة على ذلك . فالمسئلة ان ننظر
اولا في الادلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء . ثم
في مدى دلالتها :



أ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز -

تمهيد :

لا يخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى
بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب ، وانما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه .
واذا كان الامر كذلك فقد يشكل الخصم بان الدليل على حجية الحجة
يجب ان يكون قطعيا كما تقدم . فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية
الدلالة . لان ذلك استدلال بالظن على حجية الظن ، ولا ينفع كونها قطعية
الصدور .

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح ، لانه قد ثبت بالدليل القطعي
حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي ، فلا استدلال بها ينتهي بالاخير الى
العلم ، فلا يكون استدلالا بالظن على حجية الظن .

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجة خبر الواحد فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب :

(الآية الاولى) - آية النبا :

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦ : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصيبوا على ما فعلتم نادمين » .
وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط والذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب .

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح الفاظ الآية اولا ، فنقول :

١ - (التبين) . ان لهذه المادة معنيين :

(الاول) بمعنى الظهور ، فيكون فعلها لازما ، فنقول : تبين الشيء ، اذا ظهر وبان . ومنه قوله تعالى : « حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود » ، « حتى يتبين لهم انه الحق » .

و (الثاني) بمعنى الظهور عليه . يعني انعلم به واستكشافه ، او التصدي للعلم به وطلبه . فيكون فعلها متعديا . فنقول : تبينت الشيء . اذا علمته ، او اذا تصديت للعلم به وطلبته . وعلى المعنى الثاني وهو التصدي للعلم به يتضمن معنى التثبت فيه والتأني فيه لكشفه واظهاره والعلم به . ومنه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤ : « اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا » ومن اجل هذا قرئ بدل فتبينوا : (فتثبتوا) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصدددها « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » وكذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان .
٢ - (ان تصيبوا قوما بجهالة) . يظهر من كثير من التفاسير ان هذا

المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين • وتبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا •

ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولا ، فقالوا مثلا : « معناه فتبينوا صدقه من كذبه » ، كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه انقصة أن تكون تعليلا كلمة تدل على التعليل بأن قالوا : « معناها : خشية ان تصيوا قوما بجهالة ، او حذار ان تصيوا ، او لئلا تصيوا قوما ... » ونحو ذلك •

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لاتساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية • ومن العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل ارسال المسلمات • والذي أرجحه ان مقتضى سياق الكلام والاتساق مع اصول القواعد العربية أن يكون قوله : (ان تصيوا قوما ...) مفعولا لتبينوا ، فيكون معناه (فتثبتوا واحذروا اصابة قوم بجهالة) •

والظاهر أن قوله تعالى : (فتبينوا أن تصيوا قوما بجهالة) يكون كناية عن لازم معناه ، وهو عدم حجة خبر الفاسق ، لانه لو كان حجة لما دعا الى الحذر من اصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به •
٣ — (الجهالة) : اسم مأخوذ من الجهل او مصدر ثان له ، قال عنها أهل اللغة : « الجهالة : أن تفعل فعلا بغير العلم » ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للمسلم ، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض ، وإن كان الاصح في التعبير العلمي انه من تقابل العدم والملكة •

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية الى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الالفاظ وكسبها اطارا

يناسب الافكار الفلسفية . والا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية ، فهو يؤدي تقريبا معنى السفة أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلاً وحقاقة وعدم بصيرة وعلم .

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا عليا بعد ذلك . ولكنه ليس هو اياه . وعليه ، فيكون معنى (الجهالة) ان تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة اصابة عدم الواقع والحق .

اذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي اليه من دلالة على المقصود في المقام :
انها تعطي ان النبا من شأنه ان يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة ان ذلك من سيرتهم ، والا فلماذا نهي عن الاخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق ، فأراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين الى انه لا ينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان ، بل اذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو وانما يجب فيه أن يتثبتوا ان يصيخوا قوما بجهالة أي بفعل ما فيه سفة وعدم حكمة قد يضر بالقوم . والسر في ذلك ان المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي ان يصدق ويعمل بخبره .

فتدل الآية بحسب المفهوم على ان خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من اصابة قوم بجهالة . ولازم ذلك انه حجة .
والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية ، ان النبا في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الاخذ به بلا تثبت والا لما كانت حاجة للامر فيه بالتبين في خبر الفاسق ، اذا كان النبا من جهة

ما هو نبأ لا يعمل به الناس .

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن ، بل الناس لهم أن يقولوا فيه على حجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة . وطبعاً لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته . لأن المترقب منه الصدق ، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع والغاء احتمال الخلاف فيه .
والظاهر أن بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل في ذكرها وردّها .



(الآية الثانية) - آية النفر :

مركزية تكميلية علوم اسلامی

وهي قوله تعالى في سورة التوبة ١٢٣ : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » .

إن الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان :
١ - الكلام في صدر الآية : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) ، تمهيداً للاستدلال ، فإن الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة (١) والمراد من النفر بقرينة باقي الآية النفر الى الرسول للتفقه في الدين لا النفر الى الجهاد ، وإن كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد ، فإن

(١) يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر كافة . وهي استفادة بعيدة جداً وليست كلمة (ما) من ادوات النهي . إذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب .

ذلك وحده غير كاف ليكون قرينة مع ظهور باقي الآية في النفر الى التعلم والتفقه . ان الكلام الواحد يفسر بمضه بعضا .

وهذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة انشائية . واما جملة خبرية يراد بها الاخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالاته عادة او لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع . وعلى كلا الحالتين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد اما انشاء او اخبارا .

ولكن ليس من شأن الشارع بسما هو شارع ان ينفي وجوب شيء انشاء او اخبارا الا اذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء او اعتقاده . واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء ، لأن التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضا واجب عقلي . فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر الى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالاحكام .

ومن جهة أخرى ، فانه مما لا شبهة فيه ان نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الاسلام الى الرسول لآخذ الاحكام منه بلا واسطة كلما غنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس شليا من جهات كثيرة ، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة — والله العالم — أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين . ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستأنز رفع أصل وجوب التفقه ، بل الضرورات تقدر بقدرها . ولا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد ، فلا بد من علاج لهذا الامر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم ،

بشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول .
وقد ينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى : ﴿ فاولا
تقر من كل فرقة . . » والتفريع بالفاء شاهد على ان هذا علاج متفرع على
نفي وجوب النفر على الجميع .

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير
في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد .
وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب ، فسام يوجهوا
الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها ، على نحو ما يأتي .

٢ — الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد
المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع .

انه تعالى بعد أن يبين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا
عليهم حرصهم على اتباع طريقة أخرى بدلالة (لولا) التي هي للتخفيف ،
والطريقة هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا الى قومهم فيبلغونهم
الاحكام بعد أن يتفقهوا في الدين ويتعلموا الاحكام . وهو في الواقع خير
علاج لتحصيل التعليم بل الامر منحصر فيه .

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا وهو وجوب المعرفة والتعلم ،
واذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد الى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب ،
رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية — اعني التعلم — بأن ينفر طائفة
من كل فرقة ، والطائفة المتفهمة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم
بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وانما اوجب عليهم ان ينفر طائفة من
كل قوم ، ويستفاد الوجوب من (لولا) التخفيفية ومن الغاية من النفر
وهو التفقه لانذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب ، مضافا الى
أن اصل التعلم واجب عقلي كما قررنا .

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام . ويكون ذلك — طبعاً — وجوباً كفاًياً .
وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض انذار قومهم إذا رجعوا اليهم — فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للاحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين والا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفي وجوب النفر على الجميع . بل لو لم يكن نقل الاحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الاحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه .

والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بتجموعه دليل واضح على حجية نقل الاحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني ، لأن الآية من ناحية اشتراط الانذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الانذار والتعليم ، والا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا وبلا فائدة وغير محصل للمغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه .

هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب ، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للسلوب .

وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا ، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها ، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الاحكام من المتفقه . فلذلك لا تبقى حاجة الى التطويل في استفادة الوجوب .
كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند انذار النافرين المتفقهين واجبا واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر ، بل الامر بالعكس ، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون

دليلا على وجوب الحذر .

نعم يبقى شيء ، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقة طائفة ، والطائفة ثلاثة فأكثر ، أو أكثر من ثلاثة . وحينئذ لاتشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الاثنين . ولكن يسكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة أن يندروا قومهم إذا رجعوا اليهم مجتمعين بشرط الاجتماع ، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبقتضى اطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالاخبار حجة أيضا . يعني أن العموم فيها أفرادى لا مجسوعي .

(تنبيه)

أن هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة الى العامي ، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد ، وذلك ظاهر لأن كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني قدس سره كما في تقارير بعض الاساطين من تلامذته ، فانه قال : « ان التفقه في العصور المتأخرة ، وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث : الصدور وجهة الصدور والدلالة ، ومن المعلوم ان تنقيح الجهتين الاخيرتين مما يحتاج الى اعمال النظر والدقة ، إلا أن التفقه في الصدر الاول لم يكن محتاجا الا الى اثبات الصدور ليس الا ، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الازمنة لا يوجب اختلافا في مفهومه ، فكما أن العارف بالاحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة » .

وبقتضى عموم التفقه فإن الآية الكريمة - أيضا - تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفايا ، بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو

الاجتهاد لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ، كما تدل أيضا بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم .

الآية الثالثة (- آية حرمة الكتمان :

وهي قوله تعالى في سورة البقرة ١٥٩ : « ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله... » .
وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر ، فانه لما حرم الله تعالى كتمان بينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر بينات والهدى ويبينه للناس وان كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم ، والا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقاً .

والحاصل ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الاظهار ووجوب القبول ، والا لكان وجوب الاظهار لغوا وبلا فائدة . ولما كان وجوب الاظهار لم يشترط فيه ان يكون الاظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشروط فيه بما يوجب العلم . وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد .

ولكن الانصاف ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة ، بل هي اجنبية جدا عما نحن فيه ، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - ان يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من احكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر . فاذا وجب التعليم والاظهار وجب قبوله على الآخرين والا كان وجوب التعليم والاظهار لغوا ، واما هذه الآية فهي واردة

في مورد كتمان ما هو ظاهر وبّين للناس جميعاً . بدليل قوله تعالى : « من بعد ما بيناه للناس في الكتاب » لا اظهار ما هو خفي على الآخرين .
والغرض : ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بيّن واجب القبول سواء كتم أم اظهر ، لا في مورد يكون قبوله من جهة الاظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال : لو لم يقبل لما حرم الكتمان .
وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر .
ويتسق على هذه الآية باقي الآيات الاخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل بذكرها .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة

من البديهي انه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر ، بل لابد ان تكون الاخبار المستدل بها على حجية معلومة الصدور من المعصومين ، اما بتواتر أو قرينة قطعية .

ولا شك في انه ليس في ايدينا من الاخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون ، وانما كل ما قيل هو تواتر الاخبار معنى في حجية خبر الواحد اذا كان ثقة مؤتمنا في الرواية ، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل . وهذه دعوى غير بعيدة : فان المتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الاخبار في هذا المعنى ، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي ان يعتري فيها الريب للنصف (١) .

وقد ذكر الشيخ الانصاري قدس الله نفسه طوائف من الاخبار ، يحصل بانضمام بعضها الى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة ، وان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام . ونحن نشير الى هذه الطوائف على الاجمال وعلى الطالب ان يرجع الى الوسائل (كتاب القضاء) والى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها :

(الطائفة الاولى) - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الاخذ بالمرجحات كالأعدل والاصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوي . وسيأتي

(١) ان الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الاخبار معنى ، وانما اقصى ما اعترف به « انها متواترة اجمالا » وغرضه من التواتر الاجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقينا . وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة .

ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح . ولولا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للتراجيح بالمرجحات المذكورة والتخير عند عدم المرجح كما هو واضح .

(الطائفة الثانية) — ما ورد في ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحاب الائمة عليهم السلام ، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الارجاع بين الفتوى والرواية ، مثل ارجاعه عليه السلام الى زرارة بقوله : « اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس » يشير بذلك الى زرارة ، ومثل قوله عليه السلام ، لما قال له عبدالعزيز بن المهدي : ربما احتاج ولست القالك في كل وقت : أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني ؟ — قال : نعم .

قال الشيخ الاعظم : « وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه » .

الى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضنون ونحوه .
(الطائفة الثالثة) — ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء ، مثل قوله عليه السلام : « واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم » . . . الى ما شاء الله من الروايات في امثال هذا المعنى .

(الطائفة الرابعة) — ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها وابلاغها ، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر : « من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة » الذي لاجله صنف كثير من العلماء الاربعينيات ، ومثل قوله عليه السلام للراوي : « اكتب وبث علمك في بني عمك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم » الى غير ذلك من الاحاديث .

(الطائفة الخامسة) : ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم ، فإنه لو لم يكن الاخذ باخبار الآحاد امرا معروفا بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم ، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين ، لانه لا أثر للكذب او كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين .

قال الشيخ الاعظم " بعد نقله لهذه الطوائف من الاخبار — وهو على حق فيما قال — : « الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الائمة بالعمل بالخبر ، وان لم يفد القطع ، وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة ، الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ، ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال ، كما دل عليه الفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق غيرها » .

واضاف : « واما العدالة فأكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها ، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه » .



ج - دليل حجية خبر الواحد من الاجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويعاً للاجماع من قبل علماء الامامية^٤ على حجية خبر الواحد اذا كان ثقة مأموناً في قلبه وان لم يفد خبره العلم . وعلى رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسي اعلى الله مقامه في كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الاجماع ان يكون خبر الواحد وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبي او عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في قلبه . وتبعه على ذلك في التصريح بالاجماع السيد رضى الدين بن طاوس ، والعلامة الحلي في النهاية ، والمحدث المجلسي في بعض رسائله ، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الاعظم في الرسائل . وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى اجماع الامامية على عدم الحجية . وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى اعلى الله درجته ، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة . وتبعه على ذلك الشيخ ابن ادريس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة ، وانتقد في اكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد ، وكرر تبعاً للسيد قوله : « ان خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً » وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الاجماع على عدم العمل بخبر الواحد .

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن اجماع الامامية ، مع انها متعاصران بل الاول تلمذ على الثاني ، وهما الخياران العالمان بمذهب الامامية . وليس من شأنهما ان يحكما مثل هذا

الامر بدون تثبيت وخبرة كاملة .

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من اجل التوفيق بين قلبيهما .
وقد حكى الشيخ الاعظم في الرسائل وجوها للجمع : مثل ان يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكى الاجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك . وقيل : يجوز ان يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الاجماع وقيل : يجوز ان يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ قله مع نقل السيد . وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الانصاري منها الاول ثم الثاني . ولكنه يرى ان الارجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه^(١) وأكد عليه اكثر من مرة ، فقال : « ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن ، وهو ان مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان ، فان المحكى عنه في تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس) ، وهو الذي ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى ، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا . فمراد الشيخ من مجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولاً ، وهي موافقة الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي . و مراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة^(٢) احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة

(١) ذكر المحقق الاشثياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض افاضل المتأخرين وهو المحقق النراقي صاحب المناهج ، ونقل نص عبارته .

(٢) غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الاعظم في الرسائل .

للوثوق بالراوي أو بالرواية بسعنى سكون النفس بهما وركونها اليهما .
ثم قال : « ولعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ
والسيد خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بان اكثر الاخبار متواترة
أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بأنكار ذلك » .

هذا ما أفاده الشيخ الانصاري في توجيه كلام هذين العلمين ، ولكني
لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع ، لانه صرح في عبارته
المنقولة في مقدمة السرائر بان مراده من العلم القطع الجازم ، قال :

« اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها .
لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة يجوزنا كونه مفسدة » .
وأصرح منه^(١) قوله بعد ذلك : « ولذلك ابطنا في الشريعة العمل
بأخبار الآحاد لانها لا توجب علما ولا عملا وتوجبنا ان يكون العمل تابعا
للعلم لان خبر الواحد اذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه ، ومن
ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذبا وان ظننت به الصدق ، فان الظن لا يمنع
من التجوز فعاد الامر في العمل بأخبار الآحاد الى انه اقدام على ما لا تأمن
من كونه فسادا او غير صلاح » .

هذا ، ويحتمل احتمالا بعيدا ان السيد لم يرد من التجوز - الذي
قال عنه انه لا يمنع منه الظن - كل تجوز حتى الضعيف الذي لا يمتنى به
العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس ، بل اراد منه التجوز الذي لا يجتمع
مع اطمئنان النفس ويرفع الامان بصدق الخبر ، وانما قلنا ان هذا الاحتمال

(١) انما قلت اصرح منه . لانه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من
العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق اليه وان كان الطريق في
نفسه ظنيا . وهذا الاحتمال لا يتطرق الى عبارته الثانية .

بعيد لانه يدفعه : ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الاحكام عند من نأى عن المعصومين او وجد بعدهم ، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضي الى العلم واجماع الفرقة المحقة لا غيرهما .

واما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العدة . والظاهر انهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين .

نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا ، وكذلك ابن ادريس الذي تابعه في هذا القول ، لانه كان كثيرا ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب اصحابنا ، ومن العسير عليه وعلى غيره ان يدعى تواترها جميعا او احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها . وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابن ادريس في السرائر ، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الانصاري .

وعلى كل حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ او لم نستطع ، فان دعوى الشيخ اجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وان لم يكن عادلا بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع — دعوى مقبولة ومؤيدة ، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الاول الى اليوم حتى نفس السيد وابن ادريس كما ذكرنا ، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعى انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالاخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس

فلا بد من غسل موارد عملهم على الاخبار المحفوظة بالقرائن، قائلا : « ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالامور المعلومة عدم عملهم بالظنون - الى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الآحاد - وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الآحاد » .

ونحن نقول للسيد المرتضى : صحيح ان المعلوم من طريقة الشيعة الامامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون لا ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر اذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها الا لانها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجيتها . فلم يكن العمل بها عملا بالظن ، بل يكون - بالآخر - عملا بالعلم . وعليه ، فنحن نقول معه : « انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها ، لانه متى لم نعلم الحكم وتقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة » . وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل الى العلم بالاحكام ، وتقطع بالعلم - على حد تعبيره - على انه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة .

ويؤيد ايضا دعوى الشيخ للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصاري في الرسائل : (منها) ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة ، فانه من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به ، لا القطع بصدوره ، اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة . و (منها) دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب ، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة

سريعة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور ، بل لعلمهم انه لا يروى او لا يرسل الا عن ثقة . الى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل .

وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث احسن استيفاء ، واجاد فيها الشيخ فيما افاد ، وأملت بالموضوع من جميع اطرافه . كعادته في جميع ابحاثه . وقد ختم البحث بقوله السيد : « والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشبهة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة ، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب » .

واضاف : « لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المقيّد للامتنان لا مطلق الظن » . ونحن له من المؤيدين ، جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين

د - دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعا الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طورا
واتفاق سيرتهم العملية ، على اختلاف مشاربهم واذواقهم ، على الاخذ بخبر
من يثقون بقوله ويؤمنون الى صدقه ويأمنون كذبه ، وعلى اعتمادهم في
تبليغ مقاصدهم على الثقات ، وهذه السيرة العملية جارية حتى في الاوامر
الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الامر منهم .
وسر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا
يعتنون بها ، فلا يلتفتون الى احتمال تعدد الكذب من الثقة ، كما لا يلتفتون
الى احتمال خطاه واشتباهه او غفلته .
وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الافعال ، فان بناءهم العملي
على الغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة ، وذلك من كل ملة وفحلة .
وعلى هذه السيرة العملية قامت معاش الناس وانتظمت حياة البشر ،
ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم
القطعي من الاخبار المتعارفة سندا ومتنا .
والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل
ذلك في استفادة الاحكام الشرعية من القديم الى يوم الناس هذا ، لانهم
متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر ، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء
على ذلك في غير الاحكام الشرعية .
ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من اخذ احكامهم الدينية من اصحاب
النبي (ص) أو من اصحاب الائمة عليهم السلام الموثوقين عندهم ؟
وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم

الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون اليه ؟

وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئن الى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلا ؟
واذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الاخذ بخبر الواحد الثقة - فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لانه منهم بل هو رئيسهم ، فلا بد ان نعلم بانه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس ما دام انه لم يثبت لنا ان له في تبليغ الاحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء ، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لاذاءه وبيئته للناس ولظهور واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر .



وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك، لانه مركب من مقدمتين قطعيتين:

- ١ - ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والاخذ به .
- ٢ - كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم ، لانه متحد المسلك معهم .

قال شيخنا النائيني (قده) كما في تقارير تلميذه الكاظمي (قده) (ج ٣ ص ٦٩) : « واما طريقة العقلاء فهي عدة ادلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل الى المناقشة في بقية الادلة فلا سبيل الى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم » .
واقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو : ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم اذا لم يثبت الردع منه عنها .

ويكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراء العلم التي

ذكرناها سابقا في البحث السادس من المقدمة ، لانها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم .

وقد عالجنا هذا الامر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب ، فقلنا : ان هذه الآيات غير سالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الاخذ به ، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه اذ يراد به اثبات الواقع ، كقوله تعالى : « ان الظن لا يغني من الحق شيئا » بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع والحق ، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع اليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق . فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا .

وهذا العلاج - طبعا - لا يجري في مثل خبر الواحد ، لان المقصود به كسائر الامارات الاخرى اثبات الواقع وتحصيل الحق .

ولكن مع ذلك نقول : ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصا كالظواهر التي ايضا حجيتها مستندة الى بناء العقلاء على ما سيأتي . وذلك بان يقال - حسبما افاده استاذنا المحقق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية ج ٣ ص ١٤ - قال : « ان لسان النهي عن اتباع الظن وانه لا يغني من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية ، بل من باب ايكال الامر الى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون اليه . فلا نظر في الآيات الناهية الى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة . ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته » .

أو يقال - حسبما افاده شيخنا النائيني قدس سره على ما في تقارير

الكاظمي قدس سره ج ٣ ص ٦٩ - قال : « ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة : لان العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم . بل هو من افراد العلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الخبر للواقع ، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم . فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا . فلا تصلح ان تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة ، بل الردع يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص » .

وعلى كل حال ، لو كانت هذه الآيات سالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما اطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه .

فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي اشكلوا به في المقام والجواب عنه . وان شئت الاطلاع فراجع الرسائل وكفاية الاصول .

كتاب الثالث
الأجتماع



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاجماع

- الاجماع احد معانيه في اللغة : الاتفاق .
- والمراد منه في الاصطلاح : اتفاق خاص .
- وهو : اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي .
- او اتفاق اهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم .
- او اتفاق أمة محمد على الحكم .
- على اختلاف التعريفات عندهم .

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها تدل على ما يظهر - ترمي الى معنى جامع بينها ، وهو : اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في اثبات الحكم الشرعي . ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لانهم لاشأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي ، وانما هم تبع للعلماء ولاهل الحل والعقد . وعلى كل حال ، فان هذا (الاجماع) بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من اهل السنة احد الادلة الاربعة او الثلاثة على الحكم الشرعي ، في مقابل الكتاب والسنة .

اما الامامية فقد جعلوه ايضا أحد الادلة على الحكم الشرعي ، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط . مجازاة للنهج الدراسي في اصول الفقه عند السنين أي انهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة ، بل انما يعتبرونه اذا كان كاشفا عن السنة ، أي عن قول المعصوم ، فالحجة والمعصية ليستا للاجماع ، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف .

ولذا توسع الامامية في اطلاق كلمة الاجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح اجماعا ، باعتبار ان اتفاقهم يكشف كشا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الاجماع ، بينما لا يعتبرون الاجماع

الذي لا يكشف عن قول المعصوم وان سمي اجماعا بالاصطلاح . وهذه نقطة خلاف جوهرية في الاجماع ، ينبغي أن نجليها ونلتبس الحق فيها ، فان لها كل الاثر في تقييم الاجماع من جهة حجيته .

ولاجل أن نتوصل الى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئلة لانفسنا لنلتبس الجواب عليها .

أولا - من اين انبثق للاصوليين القول بالاجماع ، فجعلوه حجة ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي : في مقابل الكتاب والسنة .

ثانيا - هل المعتبر عند من يقول بالاجماع اتفاق جميع الامة ، او اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور ، او بعض منهم يعتد به ؟ ومن هم الذين يعتد باقوالهم ؟



اما السؤال الاول :

فان الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه ان اجماع الناس جميعا على شيء او اجماع أمة من الامم بما هو اجماع واتفاق لقيمة علمية له في استكشاف حكم الله ، لانه لاملزمة بينه وبين حكم الله . فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة .

نعم الشيء الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب انا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسيأتي : ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحمودة والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعي ، لأن الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد ان يحكم بحكمهم .

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الاجماع المقصود ، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والاجماع . وهو من باب التحسين والتقيح العقلين الذي ينكره هؤلاء المذهبون الى حجة

الاجماع .

اما اجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بسا هم عقلاء - فلا سبيل الى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعي . لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة او العقيدة او الانفعال النفسي او الشبهة او نحو ذلك . وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها . فاذا حكسوا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب ان يحكم الشارع بحكمهم ؛ فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق ان هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع .

ولو ان اجماع الناس بما هو اجماع كيفما كان وبأي دافع كان ، هو حجة ودليل - اوجب ان يكون اجماع الامم الاخرى غير المسلمة ايضا حجة ودليلا . ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجة الاجماع .

اذن ! كيف اتخذ الاصوليون اجماع المسلمين بالخصوص حجة ؟ وما الدليل لهم على ذلك ؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا ان نرجع القهقري الى اول اجماع اتخذ دليلا في تاريخ المسلمين . انه الاجماع المدعي على بيعة ابي بكر خليفة للمسلمين . فانه اذ وقعت البيعة له - والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية - اضطروا الى تصحيح شرعيتها من طريق الاجماع فقالوا :

اولا - ان المسلمين من اهل المدينة او اهل الحل والعقد منهم اجسعوا

على بيعته .

وثانيا - ان الامامة من الفروع لا من الاصول .

وثالثا - ان الاجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة ، أي انه دليل

ثالث غير الكتاب والسنة .

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلا في جميع المسائل الشرعية الفرعية .

وسلكوا لاثبات حجته ثلاثة مسالك : الكتاب والسنة والعقل . ومن الطبيعي ألا يجعلوا الاجماع من مسالكه لانه يؤدي الى اثبات الشيء بنفسه ، وهو دور باطل .

اما (مسلك الكتاب) فأيات استدلو بها لانهض دليلا على مقصودهم ، واولاها بالذكر آية سبيل المؤمن : وهي قوله تعالى (سورة النساء ١١٤) : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » . فانها توجب اتباع سبيل المؤمنين ، فاذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه . وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه .

ويكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها اذ قال (١) : « الظاهر أن المراد بها ان من يقابل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه فوله ما تولى . فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والالتقياد له فيما يأمر وينهى » .

ثم قال : « وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم » وهو كذلك كما استظهره اما الآيات الاخرى فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجية الاجماع ، فلا نطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها .

واما (مسلك السنة) فهي احاديث رواها بما يؤدي مضمون الحديث (لا تجتمع أمتي على الخطأ) ، وقد ادعوا تواترها معنى ، فاستنبطوا منها عصمة الامة الاسلامية من الخطأ والضلالة ، فيكون اجماعها كقول المعصوم حجة ومصدرا مستقلا لمعرفة حكم الله .

وهذه الاحاديث - على تقدير التسليم بصحتها وانها توجب العلم

لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم ، لأن المفهوم من اجتماع الامة كل الامة ، لا بعضها فلا يثبت بهذه الاحاديث عصمة البعض من الامة ، بينما ان مقصودهم من الاجماع اجماع خصوص الفقهاء او اهل الحل والعقد في عصر من العصور ، بل خصوص الفقهاء المعروفين ، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهي طائفة اهل السنة ، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمنون اليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة .

فأني لنا أن نحصل على اجماع جميع الامة بجميع طوائفها واشخاصها في جميع العصور الا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما . وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الاجماع المبحوث عنه . ولا تحتاج في اثبات الحكم بها الى القول بحجية الاجماع .

واما (مسلك العقل) الذي عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوي - فغاية ما يقال في توجيهه : ان الصحابة اذا قضوا بقضية وادعوا انهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع ، واذا كثروا كثرة تنتهي الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط ، فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة . والتابعون وتابعوا التابعين اذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم .

ومثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه :

بان اجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في ان هذا علم قطعي بالحكم الواقعي ، فيكون حجة لانه قطع بالنسبة ، ولا كلام لاحد فيه ، لأن هذا الاجماع يكون من طرق اثبات السنة .

واما اذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الاجماع حجة مستقلة ودليلا في مقابل الكتاب والسنة - فان قطع المجمين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصد الكذب في ادعاء القطع كما

في الخبر المتواتر فانه لا يستحيل في حقهم الغفلة او الاشتباه او الغلط ، كما لا يستحيل ان يكون اجماعهم بدافع العادة او العقيدة ، او أي دافع من الدوافع الاخرى التي أشرنا اليها سابقا .

ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا يتطرق اليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق الجزء الثالث ص ١٠ .

ولاعجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي ، بل تطرق الاحتمال الى ذلك اكثر من تطرقه الى الاتفاق في النقل ، لان اسباب الاشتباه والغلط فيه اكثر .

ثم ان هذا الطريق العقلي او المعنوي لو تم ، فأى شيء يخصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقي الناس وسائر الامم ، الا اذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين او بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى وهي العصمة من الخطأ . فاذا - على التقدير - لا يكون الدليل على الاجماع الا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للامة المسلمة او بعضها ، لا الطريق العقلي المدعى . وهذا رجوع الى المسلك الاول والثاني وليس هو مسلكا مستقلا عنها .

وبالختام نقول : اذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا ادلة على حجية الاجماع من اصله من جهة انه اجماع ، فلا يظهر للاجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدرا للتشريع الاسلامي مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه . وانما يصح الاعتماد عليه اذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذي ثبت به السنة . وسيأتي البحث عن ذلك .

واما السؤال الثاني :

فالذي يشير ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة انما هو اجماع الامة كلها او جميع المؤمنين بدون استثناء ، فمضى ما شذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الاجماع الذي قام الدليل على حجته ، فانه مع وجود المخالف وان كان واحدا لا يحصل القطع بحجية اجماع من عداه مهما كان شأنهم ، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما ثبتت لجميع الامة لا لبعضها .

ولكن ما توقعوه من ذهابهم الى حجية الاجماع - هو اثبات شرعية بيعة أبي بكر - لم يحصل لهم ، لانه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علي عليه السلام وجماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين ، ولئن التجأ اكثرهم بعد ذلك الى البيعة فانه بقي منهم من لم يتابع حتى مات مثل سعد بن عباد (قتل الجن !) .

ولاجل هذه المفارقة بين ادلة الاجماع وواقعه الذي ارادوا تصحيحه كثرت الاقوال في هذا الباب لتوجيهها : فقال مالك - علي ما نسب اليه - : ان الحجة هو اجماع اهل المدينة فقط . وقال قوم : الحجة اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة . وقال قوم : الاعتبار اجماع اهل الحل والعقد . وقال : بعض : الاعتبار اجماع الفقهاء الاصوليين خاصة . وقال بعض : الاعتبار باجماع اكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين ان يحققوا عدد التواتر . وقال آخرون : الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك الى داود وشيعته . . الى غير ذلك من الاقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول .

وكل هذه الاقوال تحكّمت لاسند لها ولا دليل ، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة . والذي دفع اولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها ارادوا تصحيحها بالاجماع . هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي اوقعت القائلين بحجية الاجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه ، والا فتلك المسالك الثلاثة — ان سلمت — لاتدل على اكثر من حجية اجماع الكل بدون استثناء ، فتخصيص حجيته ببعض الامة دون بعض بلا مخصص . نعم المخصص هو الرغبة في اصلاح اصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الاجماع عند الامامية

ان الاجماع بما هو اجماع لاقيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم ، كما تقدم وجهه . فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف ، فيدخل حينئذ في السنة ، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها .

وقد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ ، وانما اقصى ما ثبت عندنا من اتفاق الامة انه يكشف عن رأي من له العصمة . فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف .

وعلى هذا ، فيكون الاجماع منزلة منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم . فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم ، فكذلك الاجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل .

غاية الامر ان هناك فرقاً بين الاجماع والخبر المتواتر : ان الخبر دليل لفظي على قول المعصوم اي انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما اذا كان التواتر للفظ . اما الاجماع فهو دليل قطعي على نفس رأي المعصوم لاعلى لفظ خاص له ، لانه لا يثبت به - في اي حال - ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم .

ولاجل هذا يسمى الاجماع بالدليل اللبي ، نظير الدليل العقلي . يعني انه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة الى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له .

والشرة بين الدليل اللفظي واللبي تظهر في المخصص اذا كان لبياً او

لفظيا ، على ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم (في الجزء الاول ص ١٥٢)
لذهابه الى جواز التسلك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص لبيان
دون ما اذا كان لفظيا .

واذا كان الاجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه
اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم ، بل يكفي
اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا اذا كان العلم
باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم ، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا .
قال المحقق في المعتبر ص ٦ ، بعد ان أفاض حجة الاجماع بدخول
المعصوم : « فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة ، ولو حصل في
اثنين كان قولهما حجة » .

وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه : « اذا كان علة كون الاجماع
حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في اقوالها
فاجماعها حجة » .

الى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا .
ولكن سيأتي انه على بعض المسالك في الاجماع لا بد من أحرار اتفاق الجميع .
وعلى هذا ، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالاجماع
مسامحة ظاهرة ، فان الاجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين
على حكم شرعي . ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن
يصح تسميتها بالاجماع . ولكن قد شاع هذا التامح في لسان الخاصة من
علماء الامامية على وجه اصبح لهم اصطلاح آخر فيه ، فيراد من الاجماع
عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو
البعض ، فيعم القسمين .

والخلاصة التي نريد ان ننص عليها وتعنيها من البحث : ان الاجماع انما

يكون حجة اذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم . فما لم يحصل العلم بقوله وان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا ، ولا دليل على حجية مثله .

أما كيف يستكشف من الاجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه . وقد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في المواسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - الى اثني عشرة طريقا . ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل اربع :
١ - (طريقة الحص) ، وبها يسمى الاجماع : الاجماع الدخولي ، وتسمى (الطريقة التضمنية) . وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه .

وحاصلها : ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجيعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم . وهذه الطريقة انما تتصور اذا استقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه وتبع اقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها اقوالا متميزة معلومة لاشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بان الامام من جملة اولئك المتفقين . او يتواتر لديه النقل عن اهل بلد او عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الاجماع المنقول بالتواتر . ومن الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الامام . أما بالنسبة الى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لا سيما في الصورة الاولى وهي السماع من نفس الامام .

وقد ذكروا انه لا يضر في حجة الاجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب وان كثروا ممن يعلم انه غير الامام ، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل انه الامام . فانه في هذه الصورة لا يتحقق العلم

بدخول الامام في المجمعين .

٢ - (طريقة قاعدة اللطف) . وهي ان يستكشف عقلا رأي المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة او في المصنوع المتأخرة ، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة أما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة . فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام وعصمته تقتضي ايضا ان يظهر الامام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق ، والا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو اخلال الامام بأعظم ما وجب عليه ونصب لاجله ، وهو تبليغ الاحكام المنزلة .

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه ، بل يرى انحصار استكشاف قول الامام من الاجماع فيها . وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ ايضا .

ولازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقا سواء كانت من معلوم النسب او مجهولة مع العلم بعدم كونه الامام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه .

ولازم هذه الطريقة ايضا عدم كشف الاجماع اذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين وان لم يفهموا دلالتها على الخلاف . اذ يجوز ان يكون الامام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق .

٣ - (طريقة الحدس) وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الامامية وصل اليهم من رئيسهم وامامهم يدا بيد ، فان اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في اكثر المسائل يعلم من ان الاتفاق كان مستندا الى رأي امامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء انفسهم اتباعا للاهواء او استقلالا بانفسهم .

كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوي الاراء والمذاهب فانه لا نشك فيها انها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون اليه .
والذي يظهر انه قد ذهب الى هذه الطريقة اكثر المتأخرين . ولازمها ان الاتفاق ينبغي ان يقع في جميع العصور من عصر الائمة الى العصر الذي نحن فيه . لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدم في حصول القطع . بل يقدم فيه مخالفة معلوم النسب من يعتد بقوله . فضلا عن مجهول النسب .

٤ — (طريقة التقرير) ، وهي ان يتحقق الاجماع برأى ومسمع من المعصوم ما مع امكان ردهم ببيان الحق لهم ولو بالقاء الخلاف بينهم . فان اتفاق الفقهاء على حكم — والحال هذه — يكشف عن اقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا اليه . فيكون ذلك دليلا على ان ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا .

وهذه الطريقة لا تتم الا مع احراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في بحث السنة . ومع احراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم . بل بيان الحكم من شخص واحد برأى ومسمع من المعصوم مع امكان رده . وسكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته . ولكن المهم ان يثبت لنا ان الاجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه امكان الردع من الامام ولو بالقاء الخلاف ، أو هل يجب على الامام بيان الحكم الواقعي والحال هذه ؟ وسيأتي ما ينفع في المقام .

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الامام من الاجماع وقد يحصل للانسان المتبع لا قوال العلماء المحصل لاجماعهم بعض

الوجوه دون البعض ، أي لا يجب في كل اجماع ان يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه وان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الاولى « الطريقة التضمنية » أي الاجماع الدخولي ، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية « طريقة قاعدة اللطف » .

وعلى كل حال . فان الاجماع انما يكون حجة اذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى اية طريقة حصل . فليس من الضروري ان تفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق او نحوها ، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم .



والتحقيق انه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الاجماع المحصل ندرة لا تبقى معها قيسة لاكثر الاجماع التي نحصلها ، بل لجميعها بالنسبة الى تصور الغيبة . وتفصيل ذلك ان تقول (ببرهان السبر والتقسيم) : ان المجسعين اما ان يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل .

— لا يصح الفرض الاول ، لان ذلك مستحيل عادة في حقهم . ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيسة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق .
— فيتعين الفرض الثاني ، وهو أن يكون لهم مدرك خفي علينا وظهر لهم .

ومدارك الاحكام منحصرة عند الامامية في اربعة : الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي . ولا يصح أن يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الاربعة :

اما (الكتاب) فانما لا يصح ان يكون مدركهم فلأجل ان القرآن

الكريم بين ايدينا مقروء ومفهوم ، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم . ولو فرض انهم فهموا من آية شيئا خفي علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند الى ذلك لا يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعي أو موجبا لقيام الحجة علينا . فلا ينفع مثل هذا الاجماع .

وأما (الاجماع) فواضح انه لا يصح ان يكون مدركا لهم ، لان هذا الاجماع الذي صار مدركا للاجماع تنقل الكلام اليه ايضا ، فنسأل عن مدركه ، فلا بد ان ينتهي الى غيره من المدارك الاخرى .

وأما (الدليل العقلي) فأوضح ، لانه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها الى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم ، ضرورة انه لا بد في القضية العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعي ان تتطابق عليها جميع آراء العقلاء ، والا فلا يصح التوصل بها الى الحكم الشرعي . فلو ان المجسمين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيسة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الامام ، لانهم يكونون كمن لا مدرك لهم .

فانحصر مدركهم في جميع الاحوال في (السنة) .

والاستناد الى السنة يتصور على وجهين :

١ - ان يسمع المجسمون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره . وهذا بالنسبة الى عصرنا لا سبيل فيه حتى الى الظن به فضلا عن القطع ، وان احتمل امكان مشافهة بعض الابدال من العلماء للامام . بل الحال كذلك حتى بالنسبة الى من هم في عصر المعصومين ، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بشافهتهم للمعصوم ، لاحتمال انهم استندوا الى رواية وثقوا بها ، وان كان احتمال المشافهة قريبا جدا . بل هي مظنونة . على انه لا مجال - بالنسبة اليه - لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودين

في تلك المصور ، اذ ليست آراؤهم مدونة ، وكل ما دونوه هي الاحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالاصول الاربعمائة .

٢ - ان يستند المجمعون الى رواية عن المعصوم . ولا مجال في هذا الاجماع لافادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معا :

اما من (جهة السند) فلاحتمال ان المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن ، فمن لا يرى حجيتها لا مجال له في الاستناد الى مثله . فمن أين يحصل لنا العلم بانهم استندوا الى ما هو حجة باتفاق الجميع . وأما من (جهة الدلالة) فلاحتمال ان يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض انه حجة من جهة السند - ليس نصا في الحكم . ولا ينفع ان يكون ظاهرا عندهم في الحكم ، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم ان يكون ظاهراً لدى كل أحد ، وفهم قوم ليس حجة على غيرهم . الا ترى ان المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من اخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي . فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه .

اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الاجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الاجماع الدخولي وهو بالنسبة اليها غير عملي .

وأما القول بأن (قاعدة اللطف) تقتضي ان يكون الامام موافقا لرأي المجمعين وان استند المجمعون الى خبر الواحد الذي ربما لا ثبت لنا حجته من جهة السند او الدلالة لو اطلعنا عليه - فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب اليه الشيخ الانصاري وغيره ، بالرغم من تعسول الشيخ الطوسي واتباعه عليها ، لان السبب الذي يدعو الى اختفاء الامام واحتجاب نفسه مع ما فيه من تفويت لاعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه

قد يدعو الى احتجاب حكم الله عند اجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما اذا كان الاجماع من أهل عصر واحد . ولا يلزم من ذلك اخلاق الامام بالواجب عليه وهو تبليغ الاحكام ، لان الاحتجاب ليس من سببه . وعلى هذا فمن اين يحصل لنا القطع بانه لا بد للامام من اظهار الحق في حال غيبته عند حصول اجماع مخالف للواقع ؟

وللمشكك ان يزيد على ذلك فيقول : لماذا لا تقتضي هذه القاعدة ان يظهر الامام الحق حتى في صورة الخلاف ، لا سيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها اكثر الناس في مخالفة الواقع ؟ بل لو احصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الاكثر من مسائله لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع ، فلماذا لا يجب على الامام هنا تبليغ الاحكام ليقل الخلاف او ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع .
واذا جاء الاحتسار لا يبقى مجال لاستلزام الاجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف .

واما (مسلك الحدس) فان عهدة دعواه على مدعيها وليس من السهل حصول القطع للانسان في ذلك ، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب ، أو قريبا من ذلك عندما يعمرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء ، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام وان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الاصل .
وكذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل .
وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالاجماع فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع واليقين .

الاجماع المنقول

إن الاجماع - في الاصطلاح - ينقسم الى قسمين :

١ - (الاجماع المحصل) . والمقصود به الاجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع اقوال أهل الفتوى . وهو الذي تقدم البحث عنه .

٢ - (الاجماع المنقول) . والمقصود به الاجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء ، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط .

ثم النقل (تارة) يقع على نحو التواتر . وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية .

و (اخرى) يقع على نحو خبر الواحد ، وإذا أطلق قول (الاجماع المنقول) في لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الاخير .

وقد وقع الخلاف بينهم في حجته على اقوال .

ولكن الذي يظهر انهم متفقون على حجية نقل الاجماع الدخولي ، وهو الاجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم ، فيدخل المعصوم في جملة المجتعيين . وينبغي ان يتفقوا على ذلك ، لانه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه ، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل .

غير ان الاجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله ، لا سيما في العصور المتأخرة عن عصر الائمة ، بل لم يعمد من الناقلين للاجماع من ينقله على

هذا الوجه ويدعى ذلك .

وعليه ، فموضع الخلاف منحصر في حجية الاجماع المنقول غير الاجماع الدخولي ، وهو كما قلنا على اقوال :

١ — إنه حجة مطلقا ، لأنه خبر واحد .

٢ — أنه ليس بحجة مطلقا ، لأنه لا يدخل في افراد خبر الواحد من جهة كونه حجة .

٣ — التفصيل بين نقل اجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة ، وبين غيره من الاجماع المنقولة الذي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة كما وائى هذا التفصيل مال الشيخ الانصاري الاعظم .

وسر الخلاف في المسألة يكمن في أن أدلة خبر الواحد من جهة أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أي شيء كان ، بل مختصة بالخبر الحاكي عن حكم شرعي أو عن ذي أثر شرعي ، ليصح أن يتعبدنا الشارع به . والا فالحكمي بالخبر إذا لم يكن حكما شرعيا أو ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به ، فلا يكون مشمولا لأدلة حجية خبر الواحد .

ومن المعلوم أن الاجماع المنقول — غير الاجماع الدخولي — إنما المحكى به بالمطابقة نفس اقوال العلماء ، واقوال العلماء في انفسها بما هي أقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات أثر شرعي .

وعليه ، فنقل اقوال العلماء من جهة كونها اقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولا لأدلة خبر الواحد . وإنما يصح أن يكون مشمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به .

إذا عرفت ذلك ، فنقول :

أن ثبت لدينا : أنه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه — على أي نحو كان من الكشف — عن الحكم الصادر من المعصوم ، ولو باعتبار الناقل ، نظرا إلى أنه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص الفاظ المعصوم ، لأن المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى — فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجة مطلقا ، لأنه كاشف وحال عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشسولا لأدلة حجية الخبر .

وأما أن ثبت لدينا : أن المناط في صحة التعبد بالخبر أن يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحسن ، أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم ، ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعا بالحكم مع أن فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده — فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقا .

وأما لو ثبت أن الأخبار عن الحسن اللازم للأخبار عن حسن يصح التعبد به لأن حكمه حكم الأخبار عن حسن بلا فرق — فإن التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو اللاحق .

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة ، بقي علينا أن نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق واللاحق بالاعتماد ، فنقول :
أولا — إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء ، أقصى دلالتها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل . ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده .

بيان ذلك : أن معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله ، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول ، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول ، فالقطع

بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول . وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول .

وعليه . فإذا كان المنقول حكما أو ذا أثر شرعي مسح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر الى هذا المنقول : أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل ، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق ثقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول : والاعتقاد في نفسه ليس حكما ولا ذا أثر شرعي . أما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر اجنبي عنه ، لأن واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به . يعني أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في أن هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية .

ومن هنا نقول : إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبنى على واقعية ثقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر . لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم ، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول . أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر ؛ لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده . فيجوز التفكيك بينهما .

فتحصل إن أدلة خبر الواحد إنما تدل على أن الثقة مصدق ويجب تصويبه في ثقله ، ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحده . وليس هناك أصل عقلائي يقول : إن الأصل في الانسان أو الثقة خاصة أن يكون مصيبا في رأيه وحده واعتقاده .

ثانياً - بعد أن ثبت أن أدلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه وحده ، فنقول : لو أن ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم في نظر

المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك — فقول هذا أيضا غير مشمول لادلة حجية الخبر ؟
الحق إنه ينبغي ان يكون مشسولا لها ، لأن الاخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في روايته . وربما كان الناقل لا يرى الالتزام ، بل لا يكون الاخذ به الا من جهة تصديقه في نقله ، لانه لما كان المنقول — وهو الاجماع — يستلزم في نظر المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم ، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه النجاة .

بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول اليه ملزوما للخبر عن رأي المعصوم . وحينئذ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الاول هو المشمول لادلة حجية الخبر . لاسيما اذا كان في نظر الناقل أيضا مستلزما . ولا نحتاج بعدئذ الى تصحيح شمولها للخبر الاول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم . يعني ان الخبر عن الاجماع يكون دالا بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم ، فيكون من ناحية المدلول الالتزامي وهو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشسولا لادلة حجية الخبر ، وان لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشسولا لها ، لأن الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقة من ناحية الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتا اذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقة ولكن لا تلازم بينهما في الحجية .

واذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الاولى التفصيل في الاجماع المنقول بين ما اذا كان كاشفا عن الحكم في نظر المنقول اليه او كان هو المحصل له فيكون حجة ، وبين ما اذا كان كاشفا عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول اليه . فلا يكون حجة ، لما تقدم ان ادلة خبر الواحد لاتدل على تصديق الناقل في نظره ورأيه .

ولعله الى هذا التفصيل يرمي الشيخ الاعظم في تفصيله الذي أشرنا اليه سابقا .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية .
لتشخيص صغريات حجية العقل ، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها
الى الحكم الشرعي وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة .
وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين : « الاول » حكم العقل بالحسن
والقبح وهو قسم المستقلات العقلية : « والثاني » حكمه بالملازمة بين حكم
الشرع وحكم آخر ، وهو قسم غير المستقلات العقلية .
ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي ، والآن قد حل الوفاء
بالوعد . ولكن قبل بيان وجه الحجية لابد من الكرة بأسلوب جديد الى
البحث عن تلك القضايا العقلية ، لفرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها
وتعيينها فيما ذكرناه ، فنقول :

ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الادلة على الاحكام
الشرعية في الاربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي) ، بينما إن بعض
علماء أهل السنة أضافوا الى الاربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف
آرائهم . ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلي مالا يشمل مثل القياس ،
فسنظن من الاخباريين في الاصوليين انهم يريدون منه ما يشمل القياس
ليس في موضعه ، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه .
ومع ذلك فانه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا
بالدليل العقلي ، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الادلة ، أو لم يفسره ،
أو فسر به بما لا يصلح أن يكون دليلا في قبال الكتاب والسنة .

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي ^(١) . فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الاحكام . وانما ذكر ان أصول الاحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الانسنة عليهم السلام ، ثم ذكر ان الطرق الموصلة الى ما في هذه الاصول ثلاثة : اللسان ، والاخبار ، وأولها العقل ، وقال عنه : « وهو سبيل الى معرفة حجية القرآن ودلائل الاخبار » . وهذا التصريح كما ترى اجنبي عما نحن في صدده .

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الضوسي المتوفى سنة ٤٦٠ في كتابه « العدة » الذي هو أول كتاب مبسط في الاصول . فلم يصرح بالدليل العقلي فضلا عن ان يشرحه او يفرد له بحثا . وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد ان قسم المعلومات الى ضرورية ومكتسبة والمكتسب الى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة القيروزي العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب . ثم ذكر في معرض كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريره . وذكر أيضا ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك .

وأول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن ادریس المتوفى ٥٩٨ . فقال في السرائر ص ٢ : « فاذا فقدت الثلاثة — يعني الكتاب والسنة والاجماع — فالمعتمد عند المحققين التمسك بدلائل العقل فيها » . ولكنه لم يذكر المراد منه .

ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦ . فيشرح المراد منه فيقول في كتابه « المتبر » ص ٦ بما ملخصه :

(١) راجع تأليفه كنز الفوائد ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في ايران سنة ١٣٢٢ هـ .

وأما الدليل العقلي فقسمان : أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب : وهو ثلاثة : لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب ، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ، ويحصره في وجوه الحسن والقبح : بما لا يخلو من المناقشة في أمثله .

يزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه (الذكرى) . فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق . وثلاثة أخرى وهي : مقدمة الواجب . ومسألة الضد . وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار . ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي : البراءة الأصلية . وما لا دليل عليه . والاختصاص بالآقل عند التردد بينه وبين الأكثر . والاستصحاب . وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين . في حين أن الكتب الدراسية المتداولة . مثل المعالم والرسائل والكفاية لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي . ولم تذكر مصاديقه . إلا إشارات عابرة في ثنايا الكلام .

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر أنه لم "تجمل" فكرة الدليل العقلي في تلك العصور . فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية: مثل لحن الخطاب . وهو أن تدل قرينة عقلية على حذف لفظ . وفحوى الخطاب . ويعنون به مفهوم الموافقة . ودليل الخطاب . ويعنون به مفهوم المخالفة . وهذه كلها تدخل في حجية الظهور . ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة .

وكذلك الاستصحاب ، فإنه أصل عملي قائم برأسه ، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل .

والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ نسق

على مثل هذا التفسير الدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم ، بينما هو نفسه عرفه بأنه « حكم عقلي يوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي » (١) .

وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول) ، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الاصفهاني الذي نسج على منواله ، وان كان فيما ذكره بعض الملاحظات لامجال لذكرها ومناقشتها هنا .

وعلى كل حال ، فان ادخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لايناسب جعله دليلا في مقابل الكتاب والسنة ، ولايناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي . وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي اتحن الاخباريون باللائمة على الاصوليين اذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي . ولكنهم انفسهم أيضا لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل ، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول ؟

ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حقائقه ، وهذا نص عبارته (٢) : « المقام الثالث في دليل العقل . وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب . وآخرون قصره على الثاني . وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب . ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكيم المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، والدلالة الالتزامية » .

(١) راجع اول الجزء الثاني من كتاب القوانين .

(٢) الجزء الاول ص ٤٠ طبع النجف .

ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكيمين لم يتحدث عنه .
ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح ، بينما أن حكم
العقل المقصود الذي ينبغي أن يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكيمين
وحكم العقل في الحسن والقبح . وما قلناه من الأقوال لم يكن دقيقا كما
سبق بيان بعضها .

وكيفما كان ، فالذي يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلي المقابل
للكتاب والسنة هو : كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي . وبعبارة
ثانية هو : كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي .
وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين .
وهذا أمر طبيعي ، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلا للكتاب والسنة
لا بد ألا يعتبر حجة إلا إذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته . فلذلك
لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات
العقلية .

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا ، وقد وقع خلط وخطب
عظيمان في فهم هذا الأمر . ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات
والأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط ، لوضع النقاط على
الحروف كما يقولون ، فنقول :

١ - إنه قد تقدم (ج ٢ ص ٢٢٢) : أن العقل ينقسم إلى عقل نظري
وعقل عملي . وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك :
فالمراد من (العقل النظري) : إدراك ما ينبغي أن يعلم ، أي إدراك
الأمور التي لها واقع ، والمراد من (العقل العملي) : إدراك ما ينبغي أن

يعمل ، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أولا ينبغي فعله .

٢ — انه ما المراد من العقل الذي تقول انه حجة من هذين القسمين ؟

— ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بادراك الاحكام

الشرعية ابتداء ، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان

هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع . والسري في ذلك واضح ، لأن احكام

الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام المنصوب

من قبله تعالى لتبليغها ، ضرورة ان احكام الله ليست من القضايا الاولى

وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة ،

وليست أيضا مما تنالها التجربة والحدس . واذا كانت كذلك فكيف يمكن

العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها ! وشأنها في ذلك شأن سائر

المجموعات التي يضمها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها .

وكذلك ملاكات الاحكام ، كنفى الاحكام ، لا يمكن العلم بها الا من

طريق السماع من مبلغ الاحكام ، لانه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها

أسرار احكام الله وملاكاتنا التي انيطت بها الاحكام عنده (١) والظن لا يغني

من الحق شيئا .

وعلى هذا ، فمن نفى حجية العقل ، وقال : إن الاحكام سمعية لا تدرك

بالعقول — فهو على حق اذا أراد من ذلك ما أشرنا اليه ، وهو نفى استقلال

العقل النظري من إدراك الاحكام وملاكاتنا . ولعل بعض منكري الملازمة

بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من

الاخباريين ، ولكن خافه التعبير عن مقصوده . واذا كان هذا مرادهم فهو

أجنبي عما نحن بصدد من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به الى الحكم

الشرعي :

(١) راجع ما تقدم (ج ٢ ص ٢٣٩) .

— اننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعا او عقلا وبين حكم شرعي آخر ، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما ، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة ، وكحكمه بتقديم الالهم في مورد التزام بين الحكيم المستنتج منه فعلية حكم الالهم عند الله ، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة .

فان هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة او بالكسب ، لكونها من الاوليات والفطريات التي قياساتها معها ، او لكونها تنتهي اليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم .
واذا قطع العقل بالملازمة — والمفروض انه قاطع بثبوت الملازم — فانه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو — أي اللازم — حكم الشارع . ومع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل التمسك به بل به حجة كل حجة كما سبق بيانه ص ١٦ .

وعليه ، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بعضها الى صغرياتها يتوصل بها الى الحكم الشرعي . ولا أظن أحدا بعد التوجه اليها والالتفات الى حقيقتها يستطيع انكارها الا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات .

ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجتها من الاخباريين وغيرهم ، وان اوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث .

واذا عرفت ذلك تعرف ان الخطأ في المقصود من ادراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الاحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها

بعضهم اذ نفى مطلقا ادراك العقل لحكم الشارع وحجته . قائلا : ان احكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها ، وغفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفي ادراكه للحكم ابتداء وبلاستقلال . ولا يصلح لنفي ادراكه للملازمة المستتبع لعله بثبوت اللازم وهو الحكم .

٣ — هذا كله اذا اريد من العقل (العقل النظري) .
واما لو اريد به (العقل العملي) . فذلك لا يمكن ان يستقل في ادراك ان هذا ينبغي فعله عند الشارع او لا ينبغي . بل لامعنى لذلك . لأن هذا الادراك وظيفة العقل النظري ، باعتبار ان كونه هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص او لا ينبغي من الامور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي . وانما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله او لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبتة الى الشارع المقدس او الى أي حاكم آخر . يعني ان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل : لاحاكيا عن حاكم آخر .

واذا حصل للعقل العملي هذا الادراك جاء العقل النظري عقبيه . فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم . ولا يحكم بالملازمة الا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقييح العقليين ، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء .

وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع ، لانه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العملي الى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها

العقل النظري - يحصل للعقل النظري العلم بان الشارع له هذا الحكم .
لانه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة .
ومن هنا قلنا سابقا : ان المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة .
وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، لانه لا يشارك الشارع حكم العقل
العقلي الا فيها ، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد
خاصة (١) .

وجه حجية العقل :

٤ - اذا عرفت ما شرحناه . وهو ان العقل النظري يقطع باللازم . اعني
حكم الشارع بما بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع او العقل ،
وبعد فرض قطعه بالملازمة - نشرع في بيان وجه حجية العقل ، فنقول :
لقد انتهى الامر بنا في البحث السابق الى ان الدليل العقلي ما اوجب
القطع بحكم الشارع ، واذا كان الامر كذلك فليس ما وراء القطع حجة ،
فانه تنتهي اليه حجة كل حجة ، لانه - كما تقدم ص ٢١ - هو حجة
بذاته . ولا يعقل سلخ الحجة عنه .

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل ؟ وهل ثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل ؟
واذا سلخنا انفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة ؟ وكيف
نؤمن بشريعة ؟ بل كيف نؤمن بانفسنا واعتقاداتها ؟ وهل العقل الا ما عبد
به الرحمن ؟ وهل يعبد الديان الا به ؟

ان التشكيك في حكم العقل منفسطة ليس وراءها منفسطة ، نعم كل

(١) راجع البحث الرابع في اسباب حكم العقل العملي ج ٢ ص ٢٢٢ فما

بعدها لتعرف السر في التخصيص بالاراء المحموده .

ما يمكن الشك فيه هو الصغريات ، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية . ونحن انما نتكلم في حجية العقل لاثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات . وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات ، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية ، وتبيننا بعضها آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد . أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت المازوم فأني معنى للشك في حجية العقل . أو الشك في ثبوت اللازم . وهو حكم الشارع .

ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الاخباريين في هذا الموضوع ، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة ، فنقول :

قد اشرنا في الجزء الثاني ص ٢١٤ الى هذا النزاع ، وقلنا : ان مرجع هذا النزاع الى ثلاث نواح ، وذلك حسب اختلاف عباراتهم :

« الاولى » : في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع . وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية ص ٢١ من هذا الجزء فارجع اليه . لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع .

« الثانية » : بعد فرض امكان حجية القطع هل نهى الشارع عن الاخذ بحكم العقل ؟ وقد ادعى ذلك جلسة من الاخباريين الذين وصل اليها كلامهم مدعين ان الحكم الشرعي لا ينتجز ولا يجوز الاخذ به الا اذا ثبت من طريق الكتاب والسنة .

اقول : ومرد هذه الدنوى في الحقيقة الى دنوى تقييد الاحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة . وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلا في مسألة اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ص ٣٣ من هذا الجزء ، فقلنا : انه يستحيل تعلق الاحكام على العلم بها مطلقا ، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص ، وهذه الاستحالة

ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجية القطع . لما قلناه من لزوم الخلف ، كما شرحناه هناك .

واما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم : « ان دين الله لا يصاب بالعقول » فقد ورد في قبالة مثل قولهم : « ان الله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول » (١) .

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين ، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل في ادراك الاحكام ومداركها ، في قبالة الاعتماد على القياس والاستحسان ، لانها واردة في هذا المقام ، أي ان الاحكام ومدارك الاحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال . وهو حق كما شرحناه سابقا . ومن المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى ان للعقل ان يدرك الاحكام مستقلا ويدرك ملاكاتها ، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الاحكام في المقيس عليه . لاستنتاج الحكم في المقيس . وهذا معنى الاجتهاد بالرأي . وقد سبق ان هذه الادراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي ، لان هذه امور لا تصاب الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام . وعليه فهذه الطائفة من الاخبار لا مانع من الاخذ بها على ظواهرها ، لانها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي ، ولكنها اجنبية عما نحن بصددده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعي . كما انها اجنبية عن الطائفة الثانية من الاخبار التي تشي على العقل وتنص على انه حجة الله الباطنة ، لانها تشي على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه ، لا على الظنون والاهام ، ولا على ادعاءات ادراك ما لا يدركه العقل

(١) راجع كتاب العقل من اصول الكافي . وهو اول كتبه .

بطبيعته .

« الناحية الثالثة » - بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه ، يجب ان تتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟ والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال : ان معناه ادراك الشارع وعلمه بان هذا الفعل ينبغي فعله او تركه لدى العقلاء . وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه ، والنافع هو ان نستكشف أمره ونهيه ، فيحتاج اثبات أمره ونهيه الى دليل آخر سمي ، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء ، او انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء ، فلا يكون منه أمر مولوي أو نهي مولوي . أقول : وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجية العقل ، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية . ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن ان تنظلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة . وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين :

- ١ - دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وقد تقدم تفنيدها في الجزء الثاني ص ٢٣٦ ، فلا نعيد .
- ٢ - الدعوى التي اشرنا اليها هناك في آخر ص ٢٣٧ من الجزء الثاني . وتوضيحها :

ان ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط ، والمدح والذم غير الثواب والعقاب ، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى . والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولا يكفي الاول .

ولو فرضنا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب ، فان ذلك لا يدركه كل أحد . ولو فرض انه ادركه كل احد فان ذلك ليس كافيا للدعوة الى

الفعل الا عند الفذ من الناس . وعلى أي تقدير فرض فلا يستغني اكثر الناس عن توجيه الامر من المولى أو النهي منه في مقام الدعوة الى الفعل أو الزجر عنه .

وإذا كان نفس ادراك الحسن والقبح غير كاف في الدعوة - والمفروض لم يقم دليل سمعي على الحكم - فلا نستطيع ان نحكم بان الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على ادراك العقل ، ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه . لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق حكم العقل حينئذ . وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، لان المدار على القطع في المقام .

والجواب : إنه قد اشرنا في الحاشية (ج ٢ ص ٢٣٨) الى ما يفند الشق الاول من هذه الدعوة الثانية ، اذ قلنا : الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب ، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب ، لا انها شيان احدهما يستلزم الآخر ، لان حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان . وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان . وهذا المعنى هو الذي يحكم به العقل ، ولذا قال المحققون من الفلاسفة : « ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه » . واراوا هذا المعنى .

بل بالنسبة الى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده ، بل ليست مجازاته بالخير الا الثواب وليست مجازاته بالشر الا العقاب .

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه : إنه لما كان المفروض أن المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه ان يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس . ومن

هنا نقول : انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد ولفت النظر . ولذا ذهبنا هناك الى ان الاوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية) ، بل هي أوامر تأكيدية (أي ارشادية) . وأما ان هذا الادراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا ولكن لا يضر في مقصودنا ، لانه لا تقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد ، بل انما تقصد - وهو النافع لنا - انه صالح للدعوة .

وهذا شأن كل داع حتى الاوامر المولوية ، فانه لا يترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة ، لانه ليس قوام كون الامر امرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين ، بل الامر في حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعيا ، يعنى ليس المجمعول في الامر فعلية الدعوة . وعليه ، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال اكثر الناس .

الباب الخامس
محبة الظواهر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيدات :

١ - تقدم في الجزء الاول ص ٤٥ : إن الغرض من المقصد الاول تشخيص ظواهر بعض الالفاظ من ناحية عامة والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور . وطبعا انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس .

وقلنا : إننا سنبحث عن الكبرى ، وهي حجية (أصالة الظهور) ، في المقصد الثالث . وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها .

٢ - إن البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة ، اعني ان الظواهر ليست دليلا قائما بنفسه في مقابل الكتاب والسنة ، بل انما تحتاج الى اثبات حجيتها لعارض الأخذ بالكتاب والسنة ، فهي من متممات حجيتها ، إذ من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة . والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما .

٣ - تقدم إن الاصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته ، والظواهر من جملة الظنون ، فلا بد من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والاحبار . وسيأتي بيان هذا الدليل .

٤ - إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين :

(الاولى) - في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر . والمقصد الاول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الالفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها ، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد .. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور .

(الثانية) — في ان اللفظ الذي قد احرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى ، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون ؟

والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من اجله هذا الباب ، وهو الكبرى التي اذا ضمناها الى صغرياتها يتم لنا الاخذ بظواهر الآيات والروايات .

٥ — ان المرحلة الاولى — وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور — تقع بصورة عامة في موردين :

(الاول) — في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه ، فانه اذا احرز وضعه له لا محالة يكون ظاهرا فيه ، نحو وضع صيغة افعل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم . . الى غير ذلك .

(الثاني) — في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ . والحاجة الى القرينة أما في مورد ارادة غير ما وضع له اللفظ ، واما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى . ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهرا فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة او منفصلة . واذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب :

(طرق اثبات اللوازم)

إذا وقع الشك في الموردين السابقين ، فهناك طرق لمعرفة وضع الالفاظ
ومعرفة القرائن العامة :

(منها) - أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأييه
واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية . ونظير
ذلك ما استنبطناه (ج ١ ص ٦٠) من أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد
معنى الشيء والطلب ، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين
واختلاف الجمع فيها بحسبهما .

و (منها) - أن يرجع الى علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر واخواته .
وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٢٣-٢٧) .

و (منها) - أن يرجع الى اقوال علماء اللغة . وسيأتي بيان قيمة
أقوالهم .

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الالفاظ أو ظهوراتها ،
في موارد تعارض احوال اللفظ . والحق إنه لا أصل لها مطلقا ، لانه لا
دليل على اعتبارها . وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم (ج ١ ص ٢٨) .

وهي مثل ما ذهبوا اليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين
الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز ، ومثل أصالة الحقيقة لاثبات وضع اللفظ
عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازا .

أما انه لا دليل على اعتبارها ، فلان حجة مثل هذه الأصول لا بد من استنادها الى بناء العقلاء . والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي تجري لاثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الالفاظ والقرائن . ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(حجية قول اللغوي)

إن (اقوال اللغويين) لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الالفاظ، لأن أكثر المدونين للغة همهم ان يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية إلا قادرا ، هذا الزمخشري في كتابه (اساس اللغة) ، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة . وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي ، فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو ، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم . وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الادلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها :

أولا - قيل : الدليل الاجماع .

وذلك لانه قائم على الاخذ بقول اللغوي بلاكثير من أحدا وان كان

اللغوي واحدا .

اقول : وأنى لنا بتحصيل هذا الاجماع العملي المدعى بالنسبة الى جميع الفقهاء ؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى لنا من اثبت حجية مثله ؟ وقد تقدم البحث منفصلا عن منشأ حجية الاجماع ، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة ، لأن المعصوم لا يرجع الى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الاجماع موافقته في هذه المسألة ، أي رجوعه الى أهل اللغة عملا .

ثانياً — قيل : الدليل بناء العقلاء .

لأن من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع الى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها الى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد ، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها ، ومن المعلوم ان اللغوي محدود من أهل الخبرة في فنه . والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية ، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها .

اقول : ان بناء العقلاء انما يكون حجة اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم . وهذا بديهي . ولكن نحن نناقش اطلاق المقدمة المتقدمة القائلة :

ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقته ، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام :

١ — ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة ، فانه في هذا الفرض لا بد أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لانه من العقلاء بل رئيسهم . ولو كان له مسلك ثان لبيته ولعرفناه ، وليس هذا مما يخفى .

ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد ، فان الاخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم ، مما جرت عليها سيرة العقلاء ، والشارع لا بد ان يكون متحد المسلك معهم لانه لا مانع من ذلك بالنسبة اليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع . وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فانه لا مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الاحكام ولم يثبت منه الردع .

أما الرجوع الى أهل الخبرة فلا معنى لفرض ان يكون الشارع متحد

المسلك مع العقلاء في ذلك لانه لا معنى لفرض حاجته الى اهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض ان تكون له سيرة عملية في ذلك لاسيما في اللغة العربية .

٢ - اذا كان هناك مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية برأى ومسبح من الشارع . فاذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء . وهذا مثل الاستصحاب فانه لما كان مورد الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالاخذ بالحالة السابقة ، ان لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه . ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الامور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فانه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم .

اما الرجوع الى اهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلية في الاخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعية ، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاد بهذه السيرة في الامور الشرعية .

٣ - اذا اتفق الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وامضائه للسيرة العملية عند العقلاء . وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل . بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية .

ثالثا - قيل : الدليل حكم العقل .

لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل الى العالم ، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك ايضا ، اذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء المحموده التي تطاقت عليها آراء العقلاء ، والشارع منهم ، بل رئيسهم . وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي الى المجتهد في التقليد ، غاية الامر أنا اشتربنا

في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص . وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع الى قول اللغوي ، لانه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة او نحوها كالرجوع الى الاطباء والمهندسين . وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة او نحوها في اللغوي ، كما ورد في المجتهد .
أقول : وهذا الوجه اقرب الوجوه في اثبات حجية قول اللغوي ، ولم أجد الآن ما يقدر به .



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

الظهور التصوري والتصديقي

١ - قيل : ان الظهور على قسمين : تصوري وتصديقي .

١ - (الظهور التصوري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص . وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية . وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام او في خارجه قرينة على خلافه ، او لم تكن .

٢ - (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجسوع الكلام . وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتفسيه من المعنى ، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما اذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات . والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان لكل متكلم ان يتحقق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاعلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي .

ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي ، وهو الظهور بان هذا هو مراد المتكلم ، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الامر . فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة ، لان القرينة مطلقا تهدم هذا الظهور ، بخلاف الظهور التصديقي الاول فانه لا تهدمه القرينة المنفصلة . اقول : ونحن لا نتعلل هذا التقسيم ، بل الظهور قسم واحد ، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم . وهذه الدلالة هي التي نسميها

الدلالة التصديقية . وهي ان يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم
براده من اللفظ ، او يلزم منه الظن براده . والاول يسمى (النص) ،
ويختص الثاني باسم (الظهور) .

ولا معنى للقول بان اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا في معناه الموضوع
له ، وقد سبق في الجزء الاول ص ٢١ بيان حقيقة الدلالة ، وان ما يسمونه
بالدلالة التصورية ليست بدلالة ، وانما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير
بل هي من باب تداعي المعاني ، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم ، فلا دلالة
فلا ظهور ، وانما كان خطور . والفرق بعيد بينهما .

واما تقسيم الظهور التصديقي الى قسمين فهو تسامح ايضا . لانه
لا يكون الظهور ظهورا الا اذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم اما على
نحو اليقين او الظن : فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقا . نعم
قبل العلم بها يحصل للسخاطب قطع بدوي او ظن بدوي يزولان عند العلم بها
فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة .
وهذا كلام شائع عند الاصوليين (راجع ج ١ ص ١٤٣) . وفي الحقيقة ان
غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة
المنفصلة ، لا انه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول
بها . ولا بأس ان يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور
مسامحة على كل حال .

وعلى كل حال . سواء سميت الدلالة التصورية ظهورا أم لم تسم ،
وسواء سمي الظن البدوي ظهورا ام لم يسم ، فان موضع الكلام في حجية
الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وان كان
كشفا نوعيا .

(وجه حجية الظهور)

ان الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء ، والدليل يتألف من مقدمتين قطعيتين: على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء ، وتفصيلهما هنا أن نقول :

(المقدمة الاولى) - انه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب ان أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده ، ولا يفرضون عليه ان يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف ، وكذلك - تبعا لسيرتهم الاولى - تباثوا ايضا على العمل بظواهر كلام المتكلم والاخذ بها في فهم مقاصده ، ولا يحتاجون في ذلك الى ان يكون كلامه نصا في مطلوبه لا يحتمل الخلاف .

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حصله على خلاف الظاهر ، ويكون أيضا حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر . ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر اقراره ويدان به وان لم يكن نصا في المراد .

(المقدمة الثانية) - ان من المقطوع به ايضا ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للالفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم ، فهو متحد المسلك معهم ، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك ، ولم يثبت من

قبله ما يخالفه .

واذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع : حجة له على المكلفين ، وحجة معذرة للمكلفين . هذا ، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين ، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها .

اما (المقدمة الاولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها :

١ — في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد ؟

٢ — في أن تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر ؟

٣ — في أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة ؟

٤ — في أن تبانيهم هل هو مختص بين قصد أفهامه فقط ، أو يعم غيرهم

فيكون الظاهر حجة مطلقا ؟ *في تحقيق كفاية علوم أصول*

واما (المقدمة الثانية) فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب

العزير ، بل قيل : ان الشارع ردع عن الاخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء . وهذه المقالة منسوبة الى الاخباريين . وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور ، فنقول :

١ — اشتراط الظن الفعلي بالوفاء :

قيل : لا بد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم ، والا فهو ليس بظاهر . يعني ان المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه ، والا فلا يكون ظاهرا ، بل يكون مجملا .

اقول : من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ ، وهو كونه بحالة :

يكون كاشفا عن مراد المتكلم ودالا عليه ، والظن بما هو ظن امر قائم
بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا ، وانما اقصى ما
يقال انه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوما لظهوره .
وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاورة هو كشفه
الذاتي عن المراد ، أي كون الكلام من شأنه ان يثير الظن عند السامع
بالمراد منه ، وان لم يحصل ظن فعلي للسامع ، لان ذلك هو الصفة القائمة
بالكلام المقومة لكونه ظاهرا عند أهل المحاورة . والمدرك لحجية الظاهر ليس
الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها . الا ترى لا يصح
للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر اذا أراد
مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه ، ما دام ان اللفظ بحالة من شأنه
ان يثير المظن لدى عامة الناس .

وهذا ما يسمى بالظن النوعي ، فيكتفى به في حجية الظاهر ، كما يكتفى
به في حجية خبر الواحد كما تقدم ، والا لو كان الظن الفعلي معتبرا في
حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة الى شخص غير
حجة بالنسبة الى شخص آخر . وهذا ما لا يتوهمه أحد . ومن البديهي
انه لا يصح ادعاء ان الظاهر لكي يكون حجة لا بد ان يستلزم الظن الفعلي
عند جميع الناس بغير استثناء ، والا فلا يكون حجة بالنسبة الى كل احد .

٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف :

قيل ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الاقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف .
قال الشيخ صاحب الكفاية في رده : « والظاهر ان سيرتهم على اتباعها
— أي الظواهر — من غير تقييد بافادتها الظن فعلا ، ولا بعدم الظن كذلك

على خلافها ، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوافق ولا بوجود الظن بالخلاف » .

اقول : ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم ، فانه لا ينبغي الشك في ان مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء . لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الامر المعتمد عليه في التفهيم ، حتى لو فرض ان ذلك الامر ليس بامارة معتبرة عند الشارع ، لان الملاك في ذلك بناء العقلاء .

وأما اذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر ، لأن الظهور قائم في خلافه ، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور . والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الاول .

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الاول فقط ، لا ما يعم القسم الثاني ، فيقع التصالح بين الطرفين .

٣ - أصالة عدم القرينة :

ذهب الشيخ الاعظم في رسائله الى أن الاصول الوجودية - مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الاطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور - ترجع كلها الى أصالة عدم القرينة ، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع الى أصالة عدم قرينة المجاز ، وأصالة العموم الى أصالة عدم المخصص

... وهكذا ، والظاهر ان غرضه من الرجوع : أن حجية أصالة الظهور إنما

هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة .

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك ، أي انه يرى أن

أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور . يعني ان العقلاء ليس

لهم الا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور ، وهو نفسه بناء على أصالة

عدم القرينة ، لا أنه هناك بناء ان عندهم : بناء على أصالة عدم القرينة وبناء

آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الاول ومتوقف عليه ، ولا

أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجته أو معناه إلى البناء على أصالة عدم

القرينة .

أقول : الحق ان الامر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب

الكفاية ، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال

له : (أصالة عدم القرينة) ، فضلاً عن أن يكون هو المرجع لأصالة الظهور

او أن أصالة الظهور هي المرجع له .

بيان ذلك : انه عند الحاجة إلى اجراء أصالة الظهور لابد أن يحتتمل

ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه . وهذا الاحتمال لا يخرج عن

احدى صورتين لاثالثة لهما :

(الاولى) أن يحتتمل ارادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من

قبله لامتصلة ولا منفصلة . وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن

نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام ، او احتمال الخطأ ، او احتمال قصد

الهزل ، او لغير ذلك . فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه ،

فيكون حجة عليه ، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين . ولا تسمع منه

دعوى الغفلة ونحوها ، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة

ونحوها ، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء ، أي ان الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات .

ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بإتفاء الموضوع ، لانه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج الى تقيها بالأصل . فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور الى هذا الأصل ، ولا للقول برجوعه الى أصالة الظهور .

(الثانية) - ان يحتل ارادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا - فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة ، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف ، أي احتمال كان . ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة . وحكمه حكم احتمال النفي ونحوها من جهة انه احتمال ملغى ومنفي لدى العقلاء .

وعليه ، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال ، لا ان المنفي وجود القرينة الواقعية ، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج الى تقيها بالأصل ، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة ، لا البناء على نفي احتمالها ، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئا آخر .

واذا لتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضا اصل يقال له (أصالة عدم القرينة) ، حتى يقال برجوعه الى أصالة الظهور او برجوعها اليه ، سالبة بإتفاء الموضوع .
والخلاصة : انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد ، هو أصالة الظهور ،

وليس لهم الا بناء واحد ، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور :
من نحو احتمال الغفلة ، أو الخطأ ، أو تعمد الايهام ، أو نصب القرينة على
الخلاف أو غير ذلك . فكل هذه الاحتمالات — ان وجدت — ملغية في نظر
العقلاء ، وليس معنى الغائها الا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه
بالخلاف . لا انه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة ،
كما ربما يتوهم ، حتى يكون بعضها متقدما على بعض ، أو بعضها يساند
بعضا .

نعم ، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة باصالة عدم الغفلة من باب
المسامحة ، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة باصالة عدمها ... وهكذا
في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك إلا تمهيدا آخر عن اصالة الظهور .
ولعل من يقول برجوع أصالة الظهور الى أصالة عدم القرينة أو بالعكس
أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة . وحينئذ لو كان هذا مرادهم لكان
كل من القولين صحيحا وكان ما لكما واحدا ، فلا خلاف ..

{ - حجية الظهور بالنسبة الى غير المتصويدين بالافهام :

ذهب المحقق القمي في قوائمه الى عدم حجية الظهور بالنسبة الى من لم يقصد افهامه بالكلام ، ومثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وامثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنة ، نظرا الى ان الكتاب العزيز ليست خطابه موجهة لغير المشافهين ، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها افهام كل قارئ لها . واما السنة فبالنسبة الى الاخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها الا افهام السائلين دون سواهم .

أقول : ان هذا القول لا يستقيم ، وقد ناقشه كل من جاء بعده من

المحققين ، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به ان يقال : ان هذا كلام مجمل غير واضح ، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة الى غير المقصود افهامه ؟
١ - ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة الى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان .

٢ - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه - دعوى انه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة الى غير المقصود بالافهام ، فهي دعوى بلا دليل ، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك ، قال الشيخ الاقصابي في مقام رده : « انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر : بين من قصد افهامه ومن لم يقصد » .
٣ - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه ايضا - انه لما كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد افهامه ، فهو احتمال لا ينفيه العقل ، لانه لا يفتح من الحكيم ولا يلزم قهر غرضه اذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالافهام . ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالافهام ان يشر عليها بعد الفحص .

فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه ، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء .

وتوضيح ذلك : ان الذي يقوم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل ، ولا ملازمة بينهما ، أي انه اذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور . بل الأمر أكثر من ان يقال انه لا ملازمة بينهما ، فان الظهور لا يكون ظهورا الا اذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل ، والا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهرا .

وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعي في المقصود إلا إذا كان مقترناً باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ التكلم، أو غفلته، أو تعمدته للإيهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى. ثم لا يكون الظاهر حجة إلا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

وعليه فالنفي الادعائي العملي للاحتتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا بقي الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصاً لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات. وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لانه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينة بعد الفحص - لو كانت - أم لا يمكن.

٤ - ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصود بالافهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة:

أما (الكتاب العزيز) فإنه من المعلوم لنا أن التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين، وبمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين، بل لا شك في أن المشافهين ليسوا

وحدهم المقصودين بالافهام بخطابات القرآن الكريم .
وأما (السنة) ، فان الاحاديث الحاكية لها على الاكثر تتضمن تكاليف
عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها افهام الجميع حتى غير المشافهين ، وقلما
يقصد بها افهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئلة خاصة .
واذا قصد ذلك فان التكليف فيها لا بد ان يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك .
ومقتضى الامانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك ان ينبه
على كل قرينة دخيلة في الظهور ، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها .

٥ - حجية ظواهر الكتاب :

نسب الى جماعة من الاخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز ،
وأكدوا : انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق
آل البيت عليهم السلام .
أقول : ان القائمين بحجية ظواهر الكتاب :

١ - لا يقصدون حجة كل ما في الكتاب ، وفيه آيات محكمات
وأخر متشابهات . بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي . ولكن التمييز
بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر ، اذا كان هذا
ما يمنع من الاخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم .

٢ - لا يقصدون - ايضا - بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع
بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في
الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز ...

٣ - لا يقصدون - ايضا - انه يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره
وان لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته .
فالعلمي وشبه العلمي ليس له ان يدعي فهم ظواهر الكتاب والاخذ بها .

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم ، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والامور العلمية وهو يتوخى الدقة في التعبير . ألا ترى ان لكل علم اهلاً يرجع اليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم ، وان له اصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات . مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة ، وسنن أهل المحاورة هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها ، ولكن لا يكفي للعامة ان يرجع اليها ليكون عالماً بها يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة على احد أهلها ، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام . وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها ، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها .

وعلى هذا ، فالقرآن الكريم اذ نقول انه حجة على العباد ، فليس معنى ذلك ان ظواهره كلها هي حجة بالنسبة الى كل احد حتى بالنسبة الى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة .

وحينئذ نقول لمن ينكر حجة ظواهر الكتاب: ماذا تعني من هذا الافكار؟
١ - ان كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره ، وهو عدم جواز التسرع بالاخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالاخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح . وهو امر طبيعي في كل كلام عال رفيع ، وفي كل مؤلف في المعارف العالية . ولكن قلنا : انه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقاً ليست بحجة بالنسبة الى كل أحد .

٢ - وان كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام ، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والاخذ بها مطلقاً فيما

لم يرد فيه بيان من قبلهم . حتى بالنسبة الى من يستطيع فهمه من العارفين بسواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الاحوال ، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه — فانه أمر لا يثبت ما ذكروه له من أدلة .

كيف ، وقد ورد عنهم عليهم السلام ارجاع الناس الى القرآن الكريم . مثل ما ورد من الأمر بعرض الاخبار المتعارضة عليه ، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم . كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود ، ووردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزراعة لما قال له : « من ابن علمت ان المسح بعض الرأس ؟ » فقال عليه السلام : (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم » . فعرف زراعة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب .

ثم اذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الاخذ بظواهر اقوالهم لا بظواهر الكتاب . وحينئذ ننقل الكلام الى نفس اخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب ، فنقول : هل يكفي لكل أحد ان يرجع الى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة ، ومن دون فحص عن القرائن واطلاع على كل ماله دخل في مضامينها ؟

بل هذه الاخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب ، بل الامر فيها اعظم لأن سندها يحتاج الى تصحيح وتنقيح وفحص ، ولأن جملة منها منقول بالمعنى ، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته . ولا يحرز في أكثرها ان النقل كان لنص الالفاظ .

واما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي ، مثل النبوي المشهور :

« من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » — فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والاخذ بالظاهر لا يسى تفسيراً . على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع اليه لحل التفسير بالرأي — اذا سلمنا انه يشل الأخذ بالظاهر — على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بان فيه تاسخاً ومنسوخاً ، وعاماً وخاصاً . مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلا أهل الذكر . وفيه ما يقصر عن الوصول الى ادراكه أكثر الناس . ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية .

والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاءً ، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة الى أكثر الناس ، وكذلك كل كلام . ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله . بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد . وظهور آخر يحتاج الى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس .

ولنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى : « إنا اعطيناك الكوثر » . فان هذه الآية الكريسة ظاهرة في ان الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله بأعطائه الكوثر . وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد . ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقليل : المراد به نهر في الجنة وقيل : المراد القرآن والنبوة . وقيل : المراد به ابنة فاطمة عليها السلام . وقيل غير ذلك . ولكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه ، وهي الآية التي بعدها (إن شئت لك هو الأبر) والأبتر : الذي لا

عقب له ، فإنه يستتضي المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب والذرية ، وكلمة (الكوثر) لا تأبى عن ذلك : فان (فوعل) تأتي للمبالغة ، فيراد بها المبالغة في الكثرة . والكثرة : نماء العدد . فيكون المعنى : انا اعطيناك الكثير من الذرية والنسل . وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر . وحينئذ ينكشف صحة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها : لا على ان تكون الكلمة من اسمائها .







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشيء ووضوحه • ومنه قولهم :
شهر فلان سيفه ، وسيف مشهور •

وقد اطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه
على وجه لا يبلغ حد التواتر • والخبر يقال له حينئذ : (مشهور) ، كما
قد يقال له : (مستفيض) •

وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء أعلى ما لا يبلغ درجة
الاجماع من الاقوال في المسألة الفقهية • فهي عندهم لكل قول كثر القائل
به في مقابل القول النادر • والقول يقال له : (مشهور) ، كما ان المفتين
الكثيرين انفسهم يقال لهم : (مشهور) ، فيقولون : ذهب المشهور الى كذا ،
وقال المشهور بكذا ... وهكذا •

وعلى هذا ، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين :

- ١ — (الشهرة في الرواية) ، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل
الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر • ولا يشترط في تسميتها
بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء ايضا ، فقد يشتهر وقد لا يشتهر •
وسياتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح
الخبر على ما يعارضه من الاخبار • فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة •
- ٢ — (الشهرة في الفتوى) ، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى
عند الفقهاء بحكم شرعي ، وذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة
درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم •

فالمقصود بالشهرة — اذن — ذبوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها

للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع .
وهذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها
والنزاع فيها :

(الاول) - ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا .
وتسمى حينئذ (الشهرة العلية) . وسيأتي في باب التعادل والتراجيح البحث
عما اذا كانت هذه الشهرة العلية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة
السند ، والبحث ايضا عما اذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة
الدلالة .

(الثاني) - ألا يعلم فيها ان مستندها أي شيء هو ، فتكون شهرة في
الفتوى مجردة ، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند
اليها المشهور أو لم يعلم استنادهم اليه . أم لم يكن خبر اصلا . وينبغي
ان تسمى هذه بـ (الشهرة الفتوائية) .

وهي - اعني الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هذا الذي لاجله
عقدنا هذا الباب . فقد قيل (١) : ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذي
وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر
الواحد . وقيل : لا دليل على حجيتها . وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على
ان فتوى مجتهد واحد أو اكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد
آخر ولا يجوز التعويل عليها . وهذا معنى ما ذهبوا اليه من عدم جواز
التقليد أي بالنسبة الى من يتمكن من الاستنباط .

(١) نسب الى الشهيد الاول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الاصحاب
من دون ان يذكر اسمه . ونسب أيضا الى المحقق الخوانساري اختيار هذا
القول وعزي كذلك الى صاحب المعالم . ولكن الشهرة على خلافهم .

والحق انه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة ، مهما بلغ من القوة ، وإن كان من المسلم به ان الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفا من ناحية السند ، كما سيأتي بيانه في محله . وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة :

الدليل الاول - اولويتها من خبر العادل

قيل : ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة ، نظرا الى ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل . فالشهرة اولى بالحجية من خبر العادل .
والجواب : ان هذا المفهوم انما يتم اذا احرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو افادته الظن ليكون ما هو اقوى ظنا أولى بالحجية . ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد اذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي .

الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبا

وقيل : ان عموم التعليل في آية النبا (ان تصيبوا قوما بجهالة) يدل على اعتبار مثل الشهرة : لأن الذي يفهم من التعليل ان الاسباب من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين . فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الاسباب بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به . والشهرة كذلك .

والجواب : ان هذا ليس تسكيا بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية اوردت مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تسك بعموم تقيض التعليل . ولا دلالة في الآية على تقيض التعليل بالضرورة ، لان هذه الآية نظير نهي الطبيب عن بعض الطعام لانه حامض مثلا ، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل

ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله . وكذلك هنا : فإن حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الاصابة بجهالة لا تدل على وجوب الاخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الاصابة بجهالة . واما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر : وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه . لا من طريق عموم تقيض التعليل . وبعبارة اخرى : ان أكثر ما تدل الآية في تعليلها على ان الاصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضي لحجية الخبر ، ولا تدل على وجود المقتضي للحجية في كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقودة فيها المانع . أو نقول : ان فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضي فيها للحجية ، ولا تدل الآية على ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضي موجود .

الدليل الثالث - دلالة بعض الاخبار

قيل : ان بعض الاخبار دالة على اعتبار الشهرة مثل مرفوعة زرارة : قال زرارة :

قلت : جعلت فداك ! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان ، فبأيهما نعمل ؟ قال عليه السلام : خذ بما اشتهر بين اصحابك . ودع الشاذ النادر .

قلت : ياسيدي هما معا مشهوران ماثوران عنكم .

قال : خذ بما يقوله أعدلهما ... الى آخر الخبر .

والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين :

(الاول) - ان المراد من الموصول في قوله : (بما اشتهر) مطلق

المشهور بما هو مشهور ، لا خصوص الخبر ، فيعم المشهور بالفتوى ، لأن

الموصول من الاسماء المبهمة التي تحتاج الى ما يعين مدلولها . والمعين لمدلول الموصول هي الصلة ، وهنا وهي قوله (اشتهر) تشمل كل شيء . اشتهر حتى الفتوى . (الثاني) — انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر ، فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة . فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر . فيدور الحكم معها حيثما دارت ، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور .
والجواب :

أما عن (الوجه الاول) فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به . والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه ، اذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لا بد أن يطابق السؤال . وهذا نظير ما لو سئلت : أي اخوتك احب اليك ؟ فأجبت : من كان أكبر مني ، فانه لا ينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم في هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير اخوتك .

وأما عن (الوجه الثاني) . فبأنه بعد وضوح ارادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر ، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر ، لا الشهرة بما هي وان كانت منسوبة لشيء آخر .

وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتراجيح .

تنبيه :

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجرأون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوي ومستند جلي يصرفهم عن المشهور . بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى

بالاخذ وأقوى في نفسه ؟ وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجة الشهرة . وانما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء لاسيما اذا كانوا من أهل التحقيق والنظر .

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون ، فان مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لاتسهل الا مع حجة واضحة وباعث قوي ، لأن المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ ، ويخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لاسيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط .



مركز تحقيقات علوم اسلامی



کتابخانه ملی
اسناد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصود من « السيرة » — كما هو واضح — استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء ، أو ترك شيء .
والمقصود بالناس :

إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة : فيعم المسلمين وغيرهم . وتسمى السيرة حينئذ « السيرة العقلانية » ، والتعبير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها بـ « بناء العقلاء » .
وإما جميع المسلمين بناهم مسلمون ، أو خصوص أهل فحلة خاصة منهم كالامامية مثلا . وتسمى السيرة حينئذ « سيرة المشرعة » أو « السيرة الشرعية » أو « السيرة الإسلامية » .

وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة ، وعلى مدى دلالة السيرة ، فنقول :

١ — حجية بناء العقلاء

أقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن « بناء العقلاء » ، واستدللنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر . وقد أشبعنا الموضوع بحثا في مسألة « حجية قول اللغوي » ص ١٤١ من هذا الجزء .
وهناك قلنا : أن بناء العقلاء لا يكون دليلا إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامتضاؤه لطريقة العقلاء ، لأن اليقين تنتهي إليه حجية كل حجة .

وقلنا هناك : أن موافقة الشارع لاستكشاف على نحو اليقين إلا بأحد

شروط ثلاثة • ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان ، فنقول :
ان السيرة أما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع
العقلاء ، اذ لا مانع من ذلك •
وأما ألا ينتظر ذلك ، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك ، كما
في الاستصحاب •

فان كان (الاول) •

فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجة فيها قطعا •
وان لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم ، لانه
أحد العقلاء ، بل رئيسهم ، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكا له كسائر
العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلا عنها ،
لا سيما في الامارات المصولة بها عند العقلاء ، كخبر الواحد الثقة والظواهر •

وان كان (الثاني) •

فأما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية ، كما
في الاستصحاب •

وأما ألا يعلم ذلك كما في الرجوع الى أهل الخبرة في اثبات اللغات •
فان كان (الاول) فنفس علم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته
لهم ، لأن ذلك مما يعنيه ويهتبه ، فلو لم يرتضها - وهي برأى ومسبح
منه - لردعهم عنها ، ولبلغهم بالردع ، بأي نحو من انحاء التبليغ ، فبمجرد
عدم ثبوت الردع منه فعلم بموافقته ، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل
لا يحتمل ان يكون ردعا فعليا وحجة •

وبهذا ثبت حجة مثل الاستصحاب ببناء العقلاء ، لانه لما كان مما بني
على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الامور الشرعية برأى
ومسبح من الامام ، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون الظهار

الردع وتبليغه من تقية ونحوها - فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاء طريقة في الامور الشرعية .

وان كان (الثاني) - اي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية - فانه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه ، اذ لعله ردعهم عن اجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها ، او لعلمهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات . وعليه ، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقة على اجرائها في الشرعيات لا بد من اقامة دليل خاص قطعي على ذلك .

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها ، مثل الرجوع الى اهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الاشياء ومقاديرها ، نظير القيمات المضسومة بالتلف ونحوه ، وتقدير قدر الكفاية في فقة الاقارب ونحو ذلك .

اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع الى اهل الخبرة في اللغات ، فلا عبرة بها ، وان حصل الظن منها ، لان الظن لا يفتى عن الحق شيئا . كما تقدم ذلك هناك .

٢ - حجية سيرة المشرعة

ان السيرة عند المشرعة من المسلمين على فعل شيء او تركه هي في الحقيقة من نوع الاجماع ، بل هي ارقى أنواع الاجماع ، لانها اجماع عملي ، من العلماء وغيرهم . والاجماع في الفتوى اجماع قولي ؛ ومن العلماء خاصة .

والسيرة على نحوين : تارة يعلم فيها انها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام ، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها او يكون مقررًا لها ، واخرى لا يعلم ذلك او يعلم حدوثها بعد عصورهم . فان كانت على (النحو الاول) - فلا شك في انها حجة قطعية على موافقة الشارع ، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كلاجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم . وبهذا تختلف ^(١) عن (سيرة العقلاء) فانها انما تكون حجة اذا ثبت من دليل آخر امضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق .

وان كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالاً للاعتداد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين . كما قلنا في الاجماع ، وهي نوع منه . بل هي دون الاجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه . قال الشيخ الاعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاة ^(٢) : « واما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث - يقصد توريث ما يباع معاطاة - فهي كسائر

(١) راجع حاشية شيخنا الاصفهاني على مكاسب الشيخ ص ٢٥ .

(٢) المكاسب ص ٨٢ طبع تبريز سنة ١٣٧٥ .

سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين ، مما لا يحصى في عباداتهم ، ومعاملاتهم ، كما لا يخفى .

ومن الواضح انه يعني من السيرة هذا النحو الثاني . والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة ، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس : ان بعض الناس المتنفذين او المغامرين قد يعمل شيئا . استجابة لعادة غير اسلامية او لهوى في نفسه . او لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار ، او لبواعث افعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم او اظهار عظمة شخصه او دينه او نحو ذلك . ويأتي آخر فيقلد الاول في عمله ، ويستمر العمل ، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك ، لفتة ، او لتسامح ، او لخوف . اولئك العاملين فلا يصغون الى من ينصحهم ، او لعير ذلك .

واذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل . فيصبح سيرة المسلمين ، وينسى تاريخ تلك العادة . واذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجا على العادات المستحكمة التي من شأنها ان تنكروا لها قدسية واحترام لدى الجمهور . فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة . وحينئذ يترأى أنها عادة شرعية وسيرة اسلامية ، وأن المخالف لها مخالف لقانون الاسلام وخارج على الشرع .

ويشبه ان يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد ، والقيام احتراماً للقادم . والاحتفاء بيوم النوروز ، وزخرفة المساجد والمقابر . . . وما الى ذلك من عادات اجتماعية حادثة .

وكل من يفتر بهذه السيرات وأمثالها ، فانه لم يتوصل الى ما توصل اليه الشيخ الانصاري الاعظم من ادراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن ، وان لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات

والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر .
هذا بالنسبة الى شعب واحد وقطر واحد ، فضلا عن الشعوب والاقطار
بعضها مع بعض . والتبدل في العادات غالبا يحدث بالتدريج في زمن طويل
قد لا يحس به من جرى على ايديهم التبدل .

ولأجل هذا لا تثق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة
في العصور الاسلامية الاولى . ومع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجة
لأن الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجته ، اذ لا حجة الا بعلم .

٢ - مدى دلالة السيرة

ان السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية
الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل ؛ او تدل على مشروعية
الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك .

أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل ، والحرمة من سيرة الترك -
فأمر لا تقتضيه نفس السيرة ، بل كذلك الاستحباب والكراهة ، لأن العمل
في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل او الترك .

نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المشرعين قد
يستظهر منها استحبابه ، لانه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل .
ولكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عادة لهم،
والعادات من شأنها أن يكون فاعلها مدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور وتاركها
مذموما عندهم . فلا يوثق - اذن - فيما جرت عليه السيرة بأن المدح
للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية .

والغرض إن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا
امتنعابه ، في سيرة الفعل ، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في

سيرة الترك •

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها . والا لم تكن مشروعة • وذلك مثل الامارة كخبر الواحد والظواهر . فان السيرة على العمل بالامارة لما دلت على مشروعية العمل بها فان لازمه ان يكون واجبا ، لانه لا يشرع العمل بها ولا يصلح الا اذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الاحكام واستكشافها • واذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الاحكام وتعلمها • فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه •



مركز تحقيقات فقهية إسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد :

ان القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الامارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء .
وعلماء الامامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - بطلوا العمل به .
ومن الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) اصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر . وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً .
وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيين) ،
وقد نشط في عصره ، وأخذ به الشافعية والمالكية . ولقد بالغ به جماعة
فقدموه على الاجماع ، بل غلا آخرون فردوا الاحاديث بالقياس ، وربما
صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس .
ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام انهم لا يجوزون العمل به ،
وقد شاع عنهم : « ان دين الله لا يصاب بالمقول » و « ان السنة اذا قيست
محق الدين » . بل شنوا حرباً شموا لاهوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم
ما وجدوا للكلام متسماً . ومناظرات الامام الصادق (ع) معهم معروفة ،
لا سيما مع أبي حنيفة ، وقد رواها حتى أهل السنة اذ قال له فيما رواه
ابن حزم (١) « اتق الله ولا تقس ، فانا قف غدا بين يدي الله فنقول : (قال
الله وقال رسوله) وتقول أنت واصحابك : سمعنا ورأينا » .
والذي يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم
يمعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به

(١) ابطال القياس ص ٧١ مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ .

الرسول (ص) ، فالتجأوا الى ان يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس ، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص ، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص ، كما في قصة تبرير الخليفة الاول انعم الله عليه خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجه ليلة قتله ، فقال عنه : « انه اجتهد فأخطأ » ، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد (٢) .

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين ، حتى بدأ البحث فيه لتكريزه وتوسعة الاخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة واصحابه . ثم بعد ان اخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له ، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع ابحاثه ، ووضع القيود والاستدراكات له ، حتى صار فنا قائما بنفسه . ونحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجته ، فنقول :

(٢) راجع كتاب « السقيفة » للمؤلف ص ١٧ ، الطبعة الثالثة .

١ - تعريف القياس

إن خير التعريفات للقياس - في رأينا - أن يقال : « هو إثبات حكم في محل بعلّة لثبوته في محل آخر بتلك العلة » . والمحل الاول ، وهو المقيس ، يسمى (فرعا) ، والمحل الثاني . وهو المقيس عليه ، يسمى (أصلا) . والعلّة المشتركة تسمى (جامعا) .

وفي الحقيقة أن القياس عملية من المستبدل (أي القاييس) لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي . إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع .

والعملية القياسية هي نفس الحمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً ، فيعطى القاييس حكماً للفرع مثل حكم الأصل . فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب ، وإن كان الحرمة فالحرمة ... وهكذا .

ومعنى هذا الاعطاء أن يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلّة المشتركة بينهما . وهذا الاعطاء أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع ، ويكون هذا الاعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل - ما شئت فسم - دليلاً عنده على حكم الله في الفرع .

وعليه :

(فالدليل) : هو الإثبات الذي هو نفس عملية الحمل أو اعطاء الحكم

للفرع من قبل القاييس .

و (نتيجة الدليل) : هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلاً على هذا

الفرع بمثل حكم الاصل .

فتكون هذه العملية من القياس دليلا على حكم الشارع ، لانها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم .
وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل — وهو الاثبات — نفسه نتيجة الدليل ، بينما انه يجب ان يكون الدليل معيارا للمستدل عليه .

وجه الدفع ، انه اتضح بذلك البيان ان الاثبات في الحقيقة — وهو عملية الحصول — عمل القياس وحكمه (لاحكم الشارع) وهو الدليل .
وأما المستدل عليه ، فهو حكم الشارع على الفرع ، وانما حصل للقياس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها .

ومن هنا يظهر ان هذا التعريف افضل التعريفات وابعدها عن المناقشات .
واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والاصل في العلة او نحو ذلك ، فانه تعريف بمورد القياس ، وليست المساواة قياسا .
وعلى كل حال ، لا يستحق الموضوع الاطالة ، بعد ان كان المقصود من القياس واضحا .

٢ — اركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس اربعة اركان :

- ١ — (الاصل) ، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا .
- ٢ — (الفرع) ، وهو المقيس ، المطلوب اثبات الحكم له شرعا .
- ٣ — (العلة) ، وهي الجهة المشتركة بين الاصل والفرع التي اقتضت

ثبوت الحكم • وتسمى «جامعا» •

٤ - (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد اثباته للفرع •
وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهنا التعرض لها
إلا فيما يتعلق بأصل حجته وما يرتبط بذلك • وبهذا الكفاية •



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

٣ - حجية القياس

ان حجية كل اماره تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء ، أكثر من مرة - فالقياس ، كباقي الامارات ، لا يكون حجة الا في صورتين لا ثالث لهما :

- ١ - ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي .
- ٢ - ان يقوم دليل قاطع على حجيته . اذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم وحينئذ لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين ، فنقول :

١ - هل القياس يوجب العلم ؟

ان القياس نوع من « التمثيل » المصطلح عليه في المنطق - راجع (المنطق) للمؤلف ١٤٧/٢ - ١٤٩ - . وقلنا هناك : ان التمثيل من الادلة التي لا تفيد الا الاحتمال ، لانه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر ، بل في عدة أمور ، ان يتشابه من جميع الوجوه والخصوصيات .

نعم ، اذا قويت وجوه الشبه بين الاصل والفرع وتمددت - يقوى في النفس الاحتمال حتى يكون ظنا ويقرب من اليقين . والقيافة من هذا الباب . ولكن كل ذلك لا يفني عن الحق شيئا .

غير انه اذا علمنا - بطريقة من الطرق - ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الاصل عند الشارع ، ثم علمنا ايضا بان هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع - فانه لا محالة يحصل لنا ، على نحو اليقين ، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الاصل ،

لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة . ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين .

ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا الى العلم بان الجامع علة تامة للحكم الشرعي . وقد سبق ص ١٢٦ من هذا الجزء ان ملاكات الاحكام لا مسرح للعقول ، أو لا مجال للنظر العقلي فيها . فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغا وهاديا . والعرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لانه أمر توقيفي . أما نص وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه . لكن لا بما هو علة وملاك ، كالاسكار فان كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالادلة السمعية ، أما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان . ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم . فانه ليس هذا من الوجدانيات .

وعلى كل حال ، فان السر في ان الاحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول في معرفتها واضح ، لانها امور توقيفية من وضع الشارع ، كاللغات والعلامات والاشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعها ، ولا تدرك بالنظر العقلي ، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني . وفي دليل العقل من هذا الجزء . والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس .

نعم اذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم الى المقيس بشرطين : (الاول) ان نعلم بان العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم اينما دارت ، و (الثاني) ان نعلم بوجودها في المقيس .

والخلاصة: ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم ، لانه لا يتكفل
ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس . ويستثنى منه منصوص
العلة بالشرطين المذنين تقدما . وفي الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع
القياس كما سيأتي بيانه . وكذلك قياس الأولوية .

ولأجل ان يتضح الموضوع أكثر نقول : ان الاحتمالات الموجودة في
كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الاصل
وحكم الفرع . ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع ؛
والاحتمالات هي :

١ - احتمال ان يكون الحكم في الاصل معللا عند الله بعلة أخرى غير
ما ظنه القاييس . بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند
الله بشيء أصلا . لانهم لا يرون الاحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد
وهذا من مفارقات آرائهم فانهم اذا كانوا لا يرون تبعية الاحكام للمصالح
والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي
يظنونها ، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل ؟

٢ - احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم الى ما ظنه القاييس علة بان
يكون المجموع منهما هو العلة للحكم ، لو فرض ان القاييس أصاب في
أصل التعليل .

٣ - احتمال ان يكون القاييس قد اضاف شيئا اجنبيا الى العلة
الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه .

٤ - احتمال ان يكون ما ظنه القاييس علة - ان كان مصيبا في ظنه -
ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف الى موضوعه « اعني الاصل »

لخصوصية فيه . مثال ذلك :

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع ، و اراد ان يقيس على البيع عقد النكاح اذا كان المهر فيه مجهولا . فانه يحتمل ان يكون الجهل بالم عوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص الم عوض في البيع ، لا مطلق الجهل بالم عوض من حيث هو جهل بالم عوض ليسري الحكم الى كل معاوضة ، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح لا باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع .

هـ - احتمال ان تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس .
وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة . ولا يدفعها الا الادلة السمية الواردة عن الشارع .

مركز تحقيق التراث

وقيل : من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق برهان السبر والتقسيم . وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة . ثم يقام الدليل على بقي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها . فيتبين : فيقال مثلا :

حرمة الربا في البر : أما ان تكون معللة بالطعم ، او بالقسوت ، او بالكيل ، والكل باطل ما عدا الكيل . فيتبين التعليل به .
اقول : من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهانا حقيقيا ، ان تحصر المحتملات حضرا عقليا من طريق القسمة الثنائية^(١) التي تتردد بين

(١) كتاب المنطق للمؤلف ١/١٠٦ - ١٠٨ الطبعة الثانية .

النفي والاثبات

وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو ان تكون احتمالات استطاع القاييس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها ، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي والاثبات .

واذا كان الامر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً . ومن الاحتمالات ان تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القاييس . ومن الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن اوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدى اليه القاييس ، مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء ١٦٠) : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » : فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء .

بل من الاحتمالات عند هذا القاييس الذي لا يرى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ان الحكم لا ملاك ولا علة له ، فكيف يمكن ان يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له علة .

وعلى كل حال ، فلا يسكن ان يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال . واذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن .

فرجع الأمر بالاخير الى الظن (وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً) . وفي الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون افادته العلم ، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن ، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة . وفي البحث الآتي نبحث عن ادلة حجتيه :

٢ - الدليل على حجية القياس الظني :

بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لا يفيد العلم ، بقي علينا ان نبحث عن الادلة على حجية الظن الحاصل منه ، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن ، كما صنعنا في خبر الواحد ، والظواهر ، فنقول :

أما نحن - الامامية - ففي غنى عن هذا البحث ، لانه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس : فقد تواتر عنهم النهي عن الاخذ بالقياس ، وان دين الله لا يصاب بالعقول ، فلا الاحكام في اتصافها تصحيحها العقول ، ولا ملاكاتها وعللها .

على انه يكفي في ابطال القياس ان نبطل ما تمسكوا به لاثبات حجته من الأدلة ، انرجع الى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم .
اما غيرنا - من اهل السنة الذين ذهبوا الى حجته - فقد تمسكوا بالأدلة الاربعة : الكتاب والسنة والاجماع والعقل . ولا بأس ان نشير الى نماذج من استدلالاتهم لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لاثبات مقصودهم ، فنقول :

الدليل من الآيات القرآنية :

(منها) - قوله تعالى - (الحشر ٥٩) : «فاعتبروا يا اولي الابصار» ، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجازة ، والقياس عبور ومجازة من

الاصل الى الفرع .

و (فيه) إن الاعتبار هو الاتعاضة ؛ وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب ، اذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . وأين هي من القياس الذي نحن فيه ؟ وقال ابن حزم في كتابه ابطال القياس ص ٣٠ : « ومحال ان يقول لنا : فاعتبروا يا اولي الابصار ، ويريد القياس ، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث : أي شيء نقيس ؟ ولا (متى نقيس ؟) ولا (على أي نقيس ؟) . ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا ، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة ، ولا تتعدى حدوده » .

و (منها) — قوله تعالى (يس ٣٦) : « قال من يحيي العظام وهي رميم قال يحييها الذي انشاها اول مرة » ، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظر للنظر ، بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر احياء العظام وهي رميم . ولولا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها .

و (فيه) إن الآية لا تدل على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أية جهة كانت ، كما انها ليست استدلالا بالقياس ، وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث ، اذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم ، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على إحيائها من جديد ، بل القدرة على الثاني أولى ، واذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على انشائها أول مرة) موجود مسلم ، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدرة على إحيائها وهي رميم) . وأين هذا من القياس ؟

ولو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعة ، وأين هذا من قياس المساواة المطلوب اثبات حجته ، وهو الذي

يبتنى على ظن المساواة في العلة ؟

وقد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى : (فجزاء مثل ما قتل من النعم) ، (يأمر بالعدل والإحسان) . والتثبت بشل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحاب - كما يقولون - .

الدليل من السنة :

رووا عن النبي صلى الله عليه وآله احاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم . ولا بأس ان نذكر بعضها كنسودج عنها : فنقول :
(منها) - الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضيا الى اليمن وقال له فيسا قال : بماذا تقضي اذا لم تجد في كتاب الله/ولا في سنة رسول الله ؟ قال معاذ : (اجتهد رأيي ولا آلو) ، فقال صلى الله عليه وآله : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله » .

قالوا : قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي . واجتهاد الرأي لا بد من رده الى أصل . والا كان رأيا مرسلًا ، والرأي المرسل غير معتبر . فانحصر الامر بالقياس .

و (الجواب) : ان الحديث مرسل لا حجة فيه ، لأن راويه - وهو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة - رواد عن اناس من أهل حصص ! . ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري احد من هو ؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث .

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر^(١) في نفس الواقعة : اذ جاء فيه : « لا تقضين ولا تفضلن إلا بما تعلم . وان اشكل عليك أمر فقف حتى تبينه او تكتب الي » . فأجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعا على

(١) راجع تعليقة الناشر لكتاب ابطال القياس لابن حزم ص ١٥ .

الحارث أو منه .

مضافا الى انه لا حصر فيما ذكروا . فقد يراد من الاجتهاد بالرأي است فراغ الوسع في الفحص عن الحكم . ولو بالرجوع الى العسومات أو الاصول . ولعله يشير الى ذلك قوله (ولا آلو) .

و (منها) — حديث الخشعية التي سألت رسول الله (ص) عن قضاء الحج عن ايها الذي فاتته فريضة الحج : اينفعه ذلك ؟ فقال صلى الله عليه وآله اها : « أرأيت لو كان على ايك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟ » قالت : نعم . قال : « فدين الله أحق بالقضاء » .

قالوا : فألحق الرسول دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء . وهو نين القياس .

و (الجواب) : انه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج ، وهو المشرع المتلقي بالأحكام من الله تعالى بالوحي ، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس ؟ ما لكم كيف تحكون !

وانما المقصود من الحديث — على تقدير صحته — تنبيه الخشعية على تطبيق العام على ما سألت عنه . وهو — اعني العام — وجوب قضاء كل دين اذ خفي عليها أن الحج مسا يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت ، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله .

ولا شك في اذ تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج الى تشريع جديد غير تشريع نفس العام ، لأن الانطباق قهري . وليس هو من نوع القياس .

ولا ينقضي العجب من يذهب الى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية ، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث

على حجة القياس ؟

و (منها) حديث بيع الرطب بالتمر ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله سأل : أينقص الرطب اذا يبس ؟ فلما اجيب بنعم ، قال : (فلا، اذن) .
والجواب : ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخشمية ، فان المقصود منه انتبيه على تطبيق العام على احد مصاديقه الخفية .
وليس هو من القياس في شيء .

وكذلك يقال في أكثر الاحاديث المروية في الباب .
على انها بجملتها معارضة باحاديث آخر يفهم منها النهي عن الاخذ بالرأي من دون الرجوع الى الكتاب والسنة .



الدليل من الاجماع :

والاجماع هو أهم دليل عندهم ، وعليه معولهم في هذه المسألة . والفرض منه اجماع الصحابة .

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا، بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم . والانصاف ان ذلك لا ينبغي ان ينكر من طريقتهم ، ولكن - كما سبق ان اوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس او الاستحسان او المصالح المرسلة ، ولم يعرف عنهم على أي اساس كانت اجتهاداتهم ، أكانت تأويلاً للنصوص او جهلاً بها او استهانة بها ؟ ربما كان بعض هذا او كله من بعضهم .

وفي الحقيقة الماتطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه ، فميزوا بين القياس والاستحسان

والمصالح المرسلة .

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب : « متعتان كاتتا على عهد رسول الله انا محرمهما ومعاقب عليهما » ومنها : جمعه الناس لصلاة التراويح ، ومنها : إلغاؤه في الاذان (حي على خير العمل) . فهل كان ذلك من القياس او من الاستمسان المحض ؟

لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء . وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم .

وعليه فابن حزم على حق اذا كان يقصد انكار ان يكون القياس سابقا معروفا بحدوده في اجتهادات الصحابة ، حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ٥ : « ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرعوا منه » وقال في كتابه الاحكام ١٧٧/٢ : « انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث » اما اذا اود انكار اصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة - وهو لا يريد ذلك قطعا - فهو انكار لأمر ضروري متواتر عنهم .

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى ٥٨/٢ - ٦٢ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم ، ولكن لم يستطع أن يثبت انها على نحو القياس الا لانه لم ير وجها لتصحيحها الا بالقياس وتعليل النص . وليس هو منه الا من باب حسن الظن ، لا أكثر . وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس . وعلى كل حال ، فالشأن كل الشأن في تحقيق اجماع الأمة والصحابة على الاخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع .

اما (اولا) فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك ، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف ، ونحو ذلك .

واما (ثانيا) - فان استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنيا على القياس او على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع ، كما قال ابن حزم^(١) فأنصف :

« اين وجدتم هذا الاجماع ؟ وقد علمتم ان الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في اشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا : منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر قصا متوسطون ، والباقون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسألان حاشا المسائل التي تيقن اجماعهم عليها^(٢) كالصلوات وصوم رمضان . فاین الاجماع على القول بالرأي ؟ » .

والفرض الذي نرمي اليه انه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كابي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت ، بل ربما من غيرهم . وانما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققا لاجماع الامة او الصحابة واتفاق الثلاثة او العشرة بل العشرين ليس اجماعا مهما كانوا .

نعم اقصى ما يقال في هذا الصدد ان الباقيين سكتوا وسكوتهم اقرار ، فيتحقق الاجماع .

ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لانسلم انه يحقق الاجماع ، لانه لا يدل على الاقرار الا من المعصوم بشروط الاقرار . والسري ذلك ان السكوت في حد ذاته مجمل ، فيه عند غير المعصوم اكثر من وجه واحد واحتمال: اذ قد ينشأ من الخوف ، او الجبن او الخجل ، او المداينة ، او عدم العناية ببيان الحق ، او الجهل بالحكم الشرعي ، او وجهه ، او عدم وصولها للفتيا اليهم ... الى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة

(١) ابطال القياس ص ١٩ .

(٢) هذه ليست من المسائل الاجتماعية بل هذه من ضروريات الدين . وقد

تقدم ان الاخذ بها ليس اخذا بالاجماع .

الى غير المعصوم . وقد يجتمع في شخص واحد اكثر من سبب واحد
للسكوت عن الحق . ومن الاحتمالات ايضا أن يكون قد انكر بعض الناس
ولكن لم يصل نبأ الانكار اليها . ودواعي اخفاء الانكار وخفائه كثيرة
لاتحد ولا تحصر .

وأما (ثالثا) - فان سكوت الباقيين غير مسلم . ويكفي لابطال الاجماع
انكار شخص واحد له شأن في الفتيا اذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع ، فكيف
اذا كان المنكرون أكثر من واحد ، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن
عباس وابن مسعود واضرابهما ، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (١) :
« اياكم واصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيثهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » وإن كنت اظن أن هذه الرواية موضوعة
عليه لثبوت أنه في مقدمة اصحاب اهل الرأي ، مع أن أسلوب بيان الرواية
بعيد عن النسبة اليه والى عظمته وكبره وعظمته .

وعلى كل حال : لاشيء ابلغ في الانكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى
بالضد ، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا ، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن
مسعود ان انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى . وهل شيء
ابلغ في الانكار من هذا ؟ فإين الاجماع ؟

ونحن يكفينا إنكار علي بن ابي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي
يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف . وانكاره
معلوم من طريقته ، وقد رووا عنه قوله : « لو كان الدين بالرأي لكان
المسح على باطن الخف اولى من ظاهره » . وهو يريد بذلك ابطال القول
بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس او الاستحسان .

الدليل من العقل :

لم يذكر اكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته ^(١) ، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها احسنها فيما أحسب ما سنذكره ، مع انه من أوهم الاستدلالات •

الدليل : انا نعلم قطعا بان الحوادث لا نهاية لها •
ونعلم قطعا انه لم يرد النص في جميع الحوادث ، لتناهي النصوص ، ويستحيل أن يستوعب المتناهي مالا يتناهي •
اذن ، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس •
والجواب : صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية ، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها ، بل يكفي ان تدخل في احد العمومات • والامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها •
على ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها •

٤ - منصوص العلة وقياس الاولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلبي الى انه يستثنى من القياس الباطل ، ما كان منصوص العلة وقياس الاولوية ، فان القياس فيهما حجة • وبعض قال : لا ! ان الدليل الدال على حرمة الاخذ بالقياس شامل للقسمين ، وليس

(١) قال الشيخ الطوسي في العدة ٢ / ٨٤ : « فاما من أثبتته فاختلفوا

فمنهم من أثبتته عقلا وهم شذاذ غير محصلين » .

هناك ما يوجب استثناءهما .

والصحيح أن يقال : ان منصوص العلة وقياس الاولوية هما حجة ، ولكن لا استثناء من القياس : لأنها في الحقيقة ليسا من نوع القياس . بل هما من نوع الظواهر ، فحجيتها من باب حجية الظهور . وهذا ما يحتاج الى البيان ، فنقول :

منصوص العلة :

اما (منصوص العلة) . فان فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه الاختصاص لها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شك في ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع ، مثل ما لو قال : حرم الخمر لانه مسكر ، فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضا . واما اذا لم يفهم منه ذلك ، فلا وجه لتعديده الحكم الى الفرع الا بنوع من القياس الباطل . مثل ما لو قيل : هذا العنب حلو لان لونه أسود . فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه أسود حلو ، بل العنب الاسود خاصة حلو .

وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل الى كون موضوعه كل ما فيه العلة ، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره ، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة . لا ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة ، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس . كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة .

ولاجل هذا نقول : ان الاخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الاخذ بظاهر العموم ، وليس هو من القياس في شيء . ليكون

القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس .

مثال ذلك قوله (ع) في صحيحة ابن بزيع : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء . . . لأن له مادة » ، فإن المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء ، وأما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة ، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة . . . وغيرها ، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس ، بل هو أخذ بظهور العموم ، والظهور حجه .

هذا ، وفي عين الوقت لما كنا لانستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ما له مادة وان لم يكن ماء مطلقا ، فإن الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لانتمديه الى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس ، وهو ليس بحجة .

ومن هنا يتضح الفرق بين الاخذ بالعموم في منصوص العلة والاخذ بالقياس ، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما . ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعريف الموضوع للحكم . وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة ، فمن يراه حجة يراه فيما اذا كان له ظهور في عموم العلة ، ومن لا يرى حجته يراه فيما اذا كان الاخذ به أخذاً به على نهج القياس .

والخلاصة : إن المدار في منصوص العلة ان يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ماله الحكم (أي المعلن الاصل) ، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة . ولا بد حينئذ ان تكون حجته على مقدار ماله من الظهور في العموم ، فاذا أردنا تعديته الى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعدية

لامحالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لادليل عليه ، بل قام الدليل على بطلانه .

قياس الاولوية :

أما (قياس الاولوية) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت الإشارة اليه ١٠٩/١ وقلنا هناك : انه يسمى (فحوى الخطاب) ، كمثل الآية الكريمة (ولا تفل لها أف) الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما .

وتقدم في هذا الجزء ص ١٢٣ أن هذا من الظواهر . فهو حجة من أجل كونه ظاهرا من اللفظ ، لامن أجل كونه قياسا ، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس ، وإن أشبه القياس ، ولذلك سمي بقياس الاولوية والقياس الجلى .

ومن هنا لايفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم الى ما هو أولى في علة الحكم ، كآية التأفيف المتقدمة . ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى . ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء : (اذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة (ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) الدالة بالاولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير . وبالجمله انما تأخذ بقياس الاولوية اذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب ، اذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم ، فيكون حجة من باب الظواهر . ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه مفهوم الموافقة .

أما اذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما

بالاصطلاح ، ولا تكفى مجرد الاولوية وحدها في تعدية الحكم ، اذ يكون من القياس الباطل .

ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق (ع) ^(١) . قال أبان :

قلت له : ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة ؟ كم فيها ؟

قال : عشر من الابل .

قلت : قطع اثنتين ^(٢) .

قال : عشرون .

قلت : قطع ثلاثاً ؟

قال : ثلاثون .

قلت : قطع أربعاً ؟

قال : عشرون .

قلت : سبحان الله ! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ! ؟ ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبأ من قاله ، وقول : الذي جاء به شيطان .

فقال : مهلاً يا أبان ! هذا حكم رسول الله (ص) ان المرأة تعاقب ^(٣) الرجل الى ثلث الدية ، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف . يا أبان ! انك أخذتني بالقياس . والسنة اذا قيست بحق الدين .

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من

(١) الكافي ٧ / ٢٩٩ طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩ .

(٢) في النسخة المطبوعة : اثنتين .

(٣) تعاقب : توازن . وفي النسخة المطبوعة : تقابل) — وأحسبه من

تصحیح الناشر اشتباها .

جهة الاولوية تعدية الحكم الى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة . وانما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الالوية ، اذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع ، فاذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلا بد أن يكون في قطع الاربع اربعون ، لأن قطع الاربع قطع للثلاث وزيادة . ولكن أبان كان لا يدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد ، وهي مائة من الابل .

والخلاصة : انا نقول بطلان قياس الاولوية اذا كان الاخذ به لمجرد الاولوية ، اما اذا كان مفهوما من الخطاب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر ، فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل .

تنبيه

الاستحسان والمصالح المرسله وسد الذرائع

بقى من الادلة المختبرة عند جملة من علماء السنة : (الاستحسان) ،
و (المصالح المرسله) و (سد الذرائع) .

وهي — ان لم ترجع الى ظواهر الادلة السمعية او الملازمات العقلية —
لادليل على حجيتها ، بل هي أظهر أفراد الظن المنهى عنه . وهي دون القياس
من ناحية الاعتبار .

ولو أردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لايبقى عندنا ما يصلح
لانطباق هذه العمومات عليه ما يستحق الذكر ، فيبقى النهى عن الظن بلا
موضوع . ومن البديهي عدم جواز تخصيص الاكثر .

على انه قد اوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الاحكام وملاكاتنا
لايستقل العقل بادراكها ابتداء . أي ليس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء
من دون السماع من مبلغ الاحكام او بالملازمة العقلية . وشأنها في ذلك
شأن جميع المجمولات كاللغات والاشارات والعلامات ونحوها ، فانه لا معنى
للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد ، سواء كان من طريق بديهي ام
نظري .

ولو صح للعقل هذا الامر لما كان هناك حاجة لبثه الرسل ونصب
الائمة ، اذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكنا بنفسه من معرفة احكام الله
تعالى ، ويصبح كل مجتهد نبيا او اماما . ومن هنا تعرف السر في اصرار

اصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب ، وقد اعترف الامام الغزالي ^(١) بأنه لا يمكن اثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن في حقه .

ومن أجل ما ذكرناه من عدم امكان اثبات حجية مثل هذه الادلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الادلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم ، ونحيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن) التي ألقاها استاذ المادة في كلية الفقه الاخ السيد محمد تقي الحكيم ، فان فيها الكفاية .



مركز تحقيقات علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد :

عنون الاصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور .
ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء ،
يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر .

ومرادهم من كلمة (التراجيح) : جمع ترجيح على خلاف القياس في
جمع المصدر ، اذ جمعه ترجيحات . والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل ،
أي المرجح .

وانما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل) ، لأن المرجحات بين
الدليلين المتعارضين متعددة ، والتعادل لا يكون الا في فرض واحد ، وهو
فرض فقدان كل المرجحات .

والفرض من هذا البحث : بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين ،
وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر .

ومن هنا نعرف أن الأنسب ان تعنون المسألة بعنوان (التعارض بين
الادلة) ، لأن التعادل والتراجيح بين الادلة انما يفرض في مورد التعارض
بينهما ، غير انه لما كان هم الاصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية
العمل بالادلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه .

وهذه المسألة — كما ذكرناه سابقا — ألقى شيء بها مباحث الحجة ،
لأن تبيحها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الادلة .
وقبل الشروع في بيان احكام التعارض ينبغي في :

- المقدمة -

بيان أمور يحتاج اليها : مثل حقيقة التعارض وشروطه ، وقياسه بالتزاحم ، والحكومة والورود ، ومثل القواعد العامة في الباب : فنقول :

١ - حقيقة التعارض :

التعارض : مصدر من باب « التفاعل » الذي يقتضى فاعلين ، ولا يقع الا من جانبين ، فيقال : تعارض الدليلان . ولا تقول : « تعارض الدليل » ، وتسكت .

وعليه ، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر . ومعنى المعارضة : ان كلا منهما اذا تمت مقومات حجته - يبطل الآخر ويكذبه . والتكاذب اما ان يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما ، وأما في بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجة كل منهما مع فرض بقاء حجة الآخر ولا يصح العمل بها معا . فمرجع التعارض في الحقيقة الى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما ، أي ان كلا منهما يكذب الآخر ، ولا يجتمعان على الصدق . هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض . وهو مأخوذ من عارضه ، أي جانبه وعدل عنه .

٢ - شروط التعارض :

ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض ، نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقفه :

١ - ألا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً ، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فانه يعلم منه كذب الآخر ، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره . واما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع .

٢ - ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتهما معا ، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالتكاذبين كاستحالة القطع بهما . نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر .

٣ - ان يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي ، ليحصل التكاذب بينهما . سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمّني أو الالتزامي . والجامع في ذلك ان يؤديا الى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الامر ، ولو كان هذا الامتناع لأمراً خارج عن نفس مدلولهما ، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ، فان الدليلين في نفسيهما لا تكاذبان إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد ، ولكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما .

وعلى هذا ، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال :

الضابط في التعارض : امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما

أما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية .

أو يقال بعبارة جامعة :

الضابط في التعارض : تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق

أحدهما مع صدق الآخر .

ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل ، بل

المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان • وإنما التعارض وصف
للدليلين بما هما دليلان على امرين متنافيين لا يجتمعان ، لأن امتناع صدق
الدليلين معا وتكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين •
ولأجل هذا قال صاحب الكفاية : « التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة
بحسب الدلالة ومقام الاثبات » • فحصر التعارض في مقام الاثبات ومرحلة
الدلالة •

٤ - إن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية ، بمعنى أن
كلا منهما لو خلى وتقصه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل
بموجبه ، وإن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن
الحجية بالفعل •

والسر في ذلك واضح ، فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية
في نفسه لا يصلح أن يكون مكذبا لما هو حجة وإن كان منافيا له في مدلوله ،
فلا يكون معارضا له ، لما قلنا من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان
في مقام الاثبات ، وإذا لا اثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الاثبات •
اذن ، لا تعارض بين الحجية واللا حجة ، كما لا تعارض بين اللاحقين •
ومن هنا يتضح أنه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط
الحجة واشتبه بما هو واجد لها ، فإن الخبرين لا يدخلان في باب التعارض ،
فلا تجري عليهما أحكامه وقواعده ، وإن كان من جهة العلم بكنب أحدهما
حالهما حال المتعارضين • نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم
الاجمالي •

٥ - ألا يكون الدليلان متزاحمين ، فإن للتعارض قواعد غير قواعد
التزاحم على ما يأتي ، وإن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة

واحدة ، وهي امتناع اجتماع الحكّمين في التحقيق في موردهما ، ولكن الفرق في جهة الامتناع : فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان ، وفي التزامهم من جهة الامتثال فلا يتكاذبان . ولا بد من افراد بحث مستقل في بيان الفرق ، كما سيأتي .

٦ - ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر .

٧ - ألا يكون أحدهما واردا على الآخر .

وسيأتي ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين . ولا بد من افراد بحث عنها أيضا ، فانه امر اساسي في تحقيق التعارض وفهمه :



٢ - الفرق بين التعارض والتزام

تقدم في ٣٢١/٢ بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين باي التعارض والتزام ، ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي . وخلاصته : ان التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على تقي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما ، فيتكاذبان من هذه الجهة . واما اذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما ، اذ لا تكاذب بينهما في مقام الجمل والتشريع .

وحينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من الاسباب ، فان الامر في مقام الامتثال يدور بينهما ، بان يمثل اما هذا أو ذاك . وهنا يقع التزام بين الحكّمين . وطبعاً انما يفرض ذلك فيما اذا كان الحكمان الزاميين .

ومن اجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض : ان امتناع اجتماع الحكمين في التحقق اذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لانهما حينئذ يتكاذبان . أما اذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزامهم اذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين .

وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزامهم في أي مورد يفرض .

وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين — كما تقدم في الجزء الثاني — لم نذكره لاجل اختصاص البابين بالعامين من وجه ، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي . وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع .

وعليه ، فالضابط في التفرقة بين البابين — كما اشرنا اليه اكثر من مرقة — هو ان الدليلين يكونان متعارضين اذا تكاذبا في مقام التشريع ، ويكونان متزامنين اذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع .

وفي تعارض الادلة قواعد للترجيح ستأتي ، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند او الدلالة .

واما التزامهم فله قواعد أخرى تنصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند او الدلالة . ولا ينبغي ان يخلو كتابنا من الاشارة اليها . وهذه خير مناسبة لذكرها ، فنقول :

٤ — تعادل وتراجع المتزامنين :

لا شك في انه اذا تعادل المتزامنان في جميع جهات الترجيح الآتية ، فان الحكم فيهما هو التخيير . وهذا أمر محل اتفاق ، وان وقع الخلاف

في تعادل المتعارضين انه يقتضي التسايط أو التخير على ما سيأتي .
وفي الحقيقة ان هذا التخير انما يحكم به العقل ، والمراد به العقل
العملي . بيان ذلك :

إنه بعد فرض عدم امكان الجمع في الامتثال بين الحكامين المتزاحمين
وعدم جواز تركهما معا ، ولا مرجح لاحدهما على الآخر حسب الفرض
ويستحيل الترجيح بلا مرجح - فلا مناص من أن يترك الامر الى اختيار
المكلف نفسه اذ يستحيل بقاء التكليف العملي في كل منهما ، ولا موجب
لسقوط التكليف فيهما معا . وهذا الحكم العقلي ما تطابقت عليه آراء
العقلاء .

ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم
العقلي كسائر الاحكام العقلية القطعية ، لأن هذا من باب المستقلات العقلية
التي تبني على الملازمات العقلية المحضة .

مثاله : اذا دار الأمر بين ائقاد غريقين متساويين من جميع الجهات لا
ترجح لاحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الاقاز - فانه لا مناص
للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر ، فهو على التخير عقلا بينهما
المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخير .

اذا عرفت ذلك ، فيكون من المهم جداً أن نعرف ما هي المرجحات في
باب التزام . ومن الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها الى أهمية احد
الحكمين عند الشارع ، فالأهم عنده هو الأرجح في التقديم . ولما كانت
الأهمية تختلف جهتها ومنشأها ، فلا بد من بيان تلك الجهات وهي تستكشف
بأمور نذكرها على الاختصار :

١ - ان يكون أحد الواجبين لا يدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم

له ذا بدل ؛ سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفارة ، او اضطراريا كالتييم بالنسبة الى الوضوء ، وكالجلوس بالنسبة الى القيام في الصلاة .
ولا شك في ان ما لا بدل له أهم - مما له البدل قطعاً عند المزاخرة وان كان البدل اضطراريا ، لأن الشارع قد رخص في ترك ذي البدل الى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما لا بدل له ، ولا شك في ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البدل ؛ فان فيه تفويتا للأول بلا تدارك .

٢ - أن يكون أحد الواجبين مضيئاً أو فوريا ، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا ، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً ، كدوران الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واقامة الصلاة في سعة وقتها . وهذا الثاني ينسق على الأول ، لأن الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري ؛ فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك .

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري كدوران الامر بين الصلاة في آخر وقتها وازالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة اذ لا تدارك لها .
٣ - أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر ، وكان كل منهما مضيئاً ، كما لو دار الامر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها ، لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه . ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات اذا تضييق وقتها مع امر اجماعي متفق عليه ، ولا

منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات .
٤ - ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدرة الشرعية دون
الآخر ، والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطا
للوجوب ، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه .

ومع فرض المزاخمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة
لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب ، لاحتمال أن مزاحمته
لِلواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب . ومع عدم اليقين
بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف ، فلا يزاحم ما
كان وجوبه منجزا معلوما .

ولو قال قائل : إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلا ، إذن ،
فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدرة ، فأي فرق بينهما ؟

فالجواب : نحن نسلم بأشترط كل واجب بالقدرة عقلا ، لكنه لما لم
تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل ، فهو من ناحية الدلالة
اللفظية مطلق وانما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة . ويكفي في حصول
شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاخمة ،
اذ لا شك في ان المكلف في فرض المزاخمة قادر . ومتمكن من فعل هذا
الواجب المفروض ، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية .
والخلاصة : إن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلي لحصول شرطه وهو
القدرة العقلية ، بخلاف مزاحمه المشروط ، لما ذكرنا من احتمال ان ما أخذ
في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاخمة . فلا
يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته .

وعليه ، فيرتفع النزاع بين الوجوبين من رأس ، ويخلو الجو للواجب

المطلق ، وإن كان مشروطا بالقدرة العقلية .

٥ — أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر ، كما لو دار الامر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها ، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من احدهما فقط . فانه — في هذا الفرض — يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة اليه . فاذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة الى المتأخر فلا يبقى له مجال .

ولا فرق في هذا الفرض بين ما اذا كافا معا مشروطين بالقدرة الشرعية او مطلقين معا ، اما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وإن كان زمان فعله متأخرا .

٦ — أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة .

والأولوية تعرف اما من الأدلة ، وأما من مناسبة الحكم للموضوع ، واما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الأدلة السعية . ومن اجل ذلك فإن الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور ، ولا ضابط عام يمكن الرجوع اليه عند الشك :

فمن تلك الاولوية ما اذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام ، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاخمة .

و (منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس ، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة ، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها .

و (منها) ما كان من قبيل الدماء والفروج ، فانه يحافظ عليه اكثر من غيره ، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الامر بالاحتياط الشديد في أمرها . فلو دار الامر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله ، فإن حفظ نفسه

مقدم على حفظ ماله قطعاً .

و (منها) ما كان ركناً في العبادة ، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاينة . كما لو وقع التراحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع ، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امثاله متأخراً عن القراءة . وعلى مثل هذه فقس . وامثالها كثير لا يحصى ، كما لو دار الامر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم ، فان الصلح مقدم على الصدق . وهذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامي .

ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتل اهمية احد المتراحمين فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الوهية . وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الامر بين التعيين والتخير في الواجبات . وعليه ، فلا يجب احراز اهمية احد المتراحمين ، بل يكفي الاحتصال . وهذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهية ، فاحفظ به .

هـ - الحكومة والورود :

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمه الله ، وقد فتح به باباً جديداً في الاسلوب الاستدلالي ، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره ، كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام — فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى اليهما الشيخ .

وكان رحمه الله — على ما ينقل عنه — يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى اليه ، وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح .

واللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة ، اذ وجد ان

من حقها أن تقدم على أدلة أخرى ، في حين انها ليست بالنسبة اليها من قبيل الخاص والعام ، بل قد يكون بينهما العموم من وجه ، ولا يوجب هذا التقديم سقوط الادلة الاخرى عن الحجية ، ولا تجري بينهما قواعد التعارض ، لانه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة ، يعني ان لسان احدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله ، بل احدهما المعين من حقه بحسب لسانه وادائه لمعناه وعنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقديمًا لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره .

وهذا هو المعجيب في الأمر والجديد على الباحثين ، وذلك مثل تقديم أدلة الامارة على ادلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها .

والمعروف ان احد اللامعين من علامته (١) التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل ان يتعرف عليه وقيل ان يعرف الشيخ بين الناس ، وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور ، فقال له : إنه حاكم عليه ، قال : وما الحكومة ؟ فقال له : يحتاج الى ان تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة . ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ باستاذة .

إن موضوعا يحتاج الى درس ستة أشهر - وان كان فيه نوع من المبالغة - كم يحتاج الى البسط في البيان في التأليف ، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان ، الا بعض الشيء في التعادل والتراجع ، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه . ولذا بقي الموضوع متأرجحا في

(١) قيل هو مرزا حبيب الله الرشتي .

كتب الاصوليين من بعده ، وان كان مقصودهم ومقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة .

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الامر شرحا كافيا ، وانما نكتفي بالإشارة الى خلاصة ما توصلنا اليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى اخيها (الورود) قدر الامكان ، فنقول :

١ - الحكومة

ان الذي تفهمه من مقصودهم في الحكومة هو : أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية ، ولذا سميت بالحكومة . فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية ، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم ، أي انهما بحسب لسانهما وادائهما لا يتكاذبان في مدلولهما ، فلا يتعارضان . وانما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانهما ، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه .

فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة) . وهذا في الحقيقة هو الضابط لها ، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة ، ثم بينها وبين الورود من جهة أخرى ، ليتضح معناها بعض الوضوح :

أما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول : إن التخصيص ليكون تخصيصا لا بد ان يفرض فيه الدليل الخاص منافيا في مدلوله للعام . ولاجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة الى موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص ، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام

وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول ، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء .

وعليه ، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وأخراج الخاص عن عموم العام ، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي .

اما الحكومة (في بعض مواردھا) هي كالتخصيص بالنتيجة ، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر ، ولكن الفرق في كيفية الاخراج ، فانه في التخصيص اخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله ، وفي الحكومة اخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول ، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله ، تنزيلا وادعاء ، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم .

ونستعين على بيان الفرق بالمثال ، فنقول : لو قال الأمر عقيب أمره باكرام العلماء : (لا تكرم الفاسق) ، فان القول الثاني يكون مخصصا للاول ، لانه ليس مفاده الا عدم وجوب اكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له . اما لو قال عقيب أمره : (الفاسق ليس بعالم) فانه يكون حاكما على الاول ، لان مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلا ، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم . وهذا تصرف في عقد الوضع ، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل . وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه .

ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام : « لا شك لكثير الشك » ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الامام وبالعكس ، فان هذا ونحوه يكون

حاكما على أدلة حكم الشك ، لان لسانه اخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلا ، فمن حقه حينئذ ألا يعطى له احكام الشك من نحو ابطال الصلاة أو البناء على الاكثر أو الاقل أو غير ذلك .

وانما قلنا : (الحكومة في بعض موارد كالتخصيص) ، فلأن بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص ، لان الحكومة على قسمين : قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالامثلة المتقدمة ، وقسم بتوسعته : مثل مالو . قال عقيب الامر باكرام العلماء : (المتقي عالم) ، فان هذا يكون حاكما على الاول وليس فيه اخراج ، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء الى ما يشمل المتقي ، تنزيلا للتقوى منزلة العلم ، فيعطي للمتقى حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه .

ومثاله في الشرعيات : (الطواف صلاة) ، فان هذا التنزيل يعطي للطواف الاحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو احكام الشكوك . ومثله : « لحة الرضاع كلحة النسب » الموسع لموضوع احكام النسب .

٢ - الورود

وأما الفرق بين الحكومة وبين الورود ، فنقول :
كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة ، كذلك الورود كالتخصيص في النتيجة . لأن كلا من الورود والتخصيص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا ، ولكن الفرق ان الخروج في التخصيص خروج بالكوين بلا عناية التعمد من الشارع ، كخروج الجاهل عن موضوع دليل « أكرم العلماء » فيقال : ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصا ، وأما في الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعمد من الشارع بلا خروج

تكويني ، فيكون الدليل الدال على التعبد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه .

مثاله دليل الامارة الوارد على ادلة الاصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير ، فان البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه ، فالدليل الدال على حجية الامارة يعتبر الامارة بيانا تعبدا ، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان كما وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فان موضوع الاولى عدم المؤمن من العقاب ، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه ، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين ، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين ، فترتفع الحيرة .

وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة ، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقة ولكن بعناية التعبد ، فيكون الاول واردا على الثاني ، أما الحكومة فانها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقة ، بل الخروج فيها انما يكون حكما وتنزيلا وبعناية ثبوت التعبد به اعتبارا .

٦ - القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير :

أشرفا فيما تقدم (ص ٢١٤) الى ان القاعدة في التعادل بين المتعارضين هو التخيير بحكم العقل ، وذلك محل وفاق ، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في ان القاعدة هي التساقط او التخيير ؟
والحق ان القاعدة الاولى هي التساقط وعليه استأذتنا المحققون ، وان دل الدليل من الاخبار على التخيير كما سيأتي ، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من ان الامارات مجعولة على نحو الطريقة ، ولا حاجة للبحث عنها بناءً على السببية ، فنقول :

ان الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو : ان التعارض لا يقع بين الدليلين الا اذا كان كل منهما واجداً لشروط الحجية . كما تقدم في شروط التعارض (ص ٢١٦) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما . فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً ، ولما لم يسكن تعيينه والمفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها ، فلا بد من التخيير بينهما .

والجواب : ان التخيير المقصود أما ان يراد به التخيير من جهة الحجية او من جهة الواقع :

فان كان الاول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين ، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما انما مفاده حجة أفرادهم على نحو التعيين لاحجية هذا أو ذاك من أفرادهم لاعلى التعيين ، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً ، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما .

وبعبارة أخرى : إن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه انما يدل على وجود المقتضى للحجية في كل منهما لولا المانع . لافعلية الحجية . ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية ، أي يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجة الآخر . وإذا كان الامر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به ، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الاخذ به فعلا ، حتى يجب التخيير ، بل حينئذ يتساقطان ، أي أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية الفعلية وخارجا عن دليل الحجية .

وان كان الثاني فنقول :

(أولا) - لا يصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا اذا علم باصابة أحدهما للواقع ، ولكن ليس ذلك أمرا لازما في الحجتين المتعارضتين ، اذ يجوز فيهما ان يكونا معا كاذبتين . وانما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع . وعلى هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله .

و (ثانيا) - على تقدير حصول العلم باصابة أحدهما غير المعين للواقع ، فانه أيضا لاوجه للتخيير بينهما . اذ لاوجه للتخيير بين الواقع وغيره . وهذا واضح .

وغاية ما يقال : انه اذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الاجمالي ، وحينئذ يجب اجراء قواعد العلم الاجمالي فيه . ولكن لا يرتبط حينئذ بسألتنا - وهي مسألة : ان القاعدة في المتعارضين هو التساقط او التخيير - لان قواعد العلم الاجمالي تجري حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معا . وقد يقتضي العلم الاجمالي في بعض الموارد التخيير وقد

يقتضي الاحتياط في البعض الآخر ، على اختلاف الموارد .

إذا عرفت ذلك فيتحصل : ان القاعدة الاولى بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح .

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتها في نفي الثالث ؟

الحق انه لا يقتضي ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتها في دالتهما فيسا هما متعارضان فيه ، فيقيان في دالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية . اذ لامانع من شمول ادلة الحجية لهما معا في ذلك ، وقد سبق أن قلنا ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من ان يكون الدليل حجة في دلالة الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقة ، هذا فيسا اذا كانت إحدى الدالتين تابعة للآخرى في الوجود فكيف الحال في الدالتين اللتين لاتبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجة احدهما يسقط الاخرى أولى .

٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح :

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح ، وقد نقل عن « غوالي اللآلي » دعوى الاجماع على هذه القاعدة .
وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة ، فانه اذا كان الجمع بينهما في الدلالة مسكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان .

وتشكل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند .
وصورة ما اذا كانت لاحدها مزية تقتضي ترجيحه في السند ، لانه في
الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض امكان الجمع .
وعليه ، فسقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على
القول بالتساقط ، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير ، وعدم
طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح .
ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين ،
فيجب البحث عنها من ناحية مدركها ، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى
الجمع التبرعي .

١ - أما من (الناحية الاولى) فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم
العقل بأولوية الجمع ، لأن التعارض لا يقع الا مع فرض تسامية مقومات
الحجة في كل منها من ناحية السند والدلالة ، كما تقدم في الشرط الرابع
من شروط التعارض (ص ٢١٢) ومع فرض وجود مقومات الحجة أي وجود
المقتضي للحجة ، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من
تأثير المقتضي ، وما المانع في فرض التعارض الا تكاذبهما . ومع فرض امكان
الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى
الحجة فيهما ، فكيف يصح ان نحكم بتساقطهما او سقوط أحدهما .

٢ - وأما من (الناحية الثانية) فانا نقول : ان المراد من الجمع
التبرعي ما يرجع الى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرفه أهل المحاورة
ولا شاهد عليه من دليل ثالث .

وقد يظن الظان ان امكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي
أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم في مدركها ، اذ لا يحرز

المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ ، فيكون الجمع اولى .
ولكن يجب ان يذكر ان لو كان مضمون هذه القاعدة المجع عليها
ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلان متعارضان وللزم طرح كل
ما ورد في باب التعارض من الاخبار العلاجية الا فيسا هو نادر ندرة لا يصح
حمل الاخبار عليها ، وهو صورة كون كل من المتعارضين نصا في دلالة
لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه . بل ربما يقال : لا وجود لهذه الصورة
في المتعارضين .

وبيان آخر برهاني نقول : ان المتعارضين لا يخلوان عن حالات اربع :
اما ان يكونا مقطوعي الدلالة مضموني السند ، او بالعكس أي يكونان
مضموني الدلالة مقطوعي السند ، او يكون أحدهما مقطوع الدلالة مضمون
السند والآخر بالعكس ، او يكونان مضموني الدلالة والسند معا . اما فرض
أحدهما او كل منهما مقطوع الدلالة والسند معا فان ذلك يخرجهما عن كونهما
متعارضين ، بل الفرض الثاني مستحيل كما تقدم (ص ٢١٩) . وعليه
فلمتعارضين اربع حالات ممكنة لاغيرها :

فان كانت (الاولى) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقا للقطع
بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا كما أشرنا اليه ، بل
هما في هذه الحالة اما ان يرجع فيهما الى الترجيحات السندية او يتساقطان
حيث لا مرجح او يتخير بينهما .

وان كانت (الثانية) ، فانه مع القطع بسندهما كالمتواترين او الآتين
القرآنيين لا يعقل طرحهما او طرح أحدهما من ناحية السند ، فلم يبق الا
التصرف فيهما من ناحية الدلالة . ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا
لتكاذبهما في الظهور . وحينئذ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون

أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي ، فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخل بحسبه في باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور . وإن لم يكن هنا جمع عرفي فإن الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعاً لبناء العقلاء . ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر ، فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي ويكون دليلاً على حجته ؟

وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم أرادة ظهور كل منهما ، ولا يقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجتيهما فيه . ولا دليل حسب الفرض ؟

وإن كانت (الثالثة) فانه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مpton السند وبين التصرف في ظهور مpton الدلالة أو طرحهما معا ، فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك ، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة . وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فإن تأويل الظاهر تبرعاً لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة لبناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية . ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين : طرح مقطوع الدلالة من فاحية السند ، وطرح مقطوع السند من فاحية الدلالة . فلا يكون الجمع أولى ، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور ، وكذلك العكس ، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح .

وإن كانت (الرابعة) ، فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة

السند في أحدهما والتصرفه في أصالة الظهور في الآخر ، لا أن الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين ، والسري في هذا الدوران : أن دليل حجية السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ، وكذلك دليل حجية الظهور . ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما ، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا ، لا بد أن نحكم بكذب ظهور أحدهما ، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر ، وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما ، فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر . فيرجع الأمر في هذه الحالة الى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر .

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر ، كما تقدم . نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حد سواء ، بل التبع في بناء العقل ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما ، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر . ومن هنا نقول : أن الجمع العرفي أولى من الطرح . بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين ، كما سيأتي . فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا .

أما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي ، فإن الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما ، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما ، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض ، فاما أن يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان .

فتحصل من ذلك كله أنه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للتعارضين .

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في (المقدمة) فلنشرع في المقصود،
والأمور التي ينبغي أن نبحثها ثلاثة : الجمع العربي ، والقاعدة الثانوية في
المتعادلين ، والمرجحات السندية وما يتعلق بها .



مركز تحقيقات كتب وعلوم إسلامي

الامر الاول

الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الاخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة اولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو « الجمع العرفي » الذي سماه الشيخ الاعظم بـ « الجمع المقبول » ، وغرضه المقبول عند العرف . ويسمى الجمع الدلالي .

وفي الحقيقة — كما تقدمت الاشارة الى ذلك — انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض . والوجه في ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع الى العلاجات السنية حيث تكون هناك حيرة في الاخذ بهما معا . وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد .

وبعبارة أخرى ، انه لما كان التعبد بالمتأنيين مستحيلا ، فلا بد من العلاج أما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع الى المرجحات السنية وغيرها ، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين ، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج الى العلاج .

ويتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا تعارض ، وفي موارد التعارض لا جمع . وللجمع العرفي موارد لا بأس بالاشارة الى بعضها للتدريب :

(فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر ، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه ، لانه بمنزلة القرينة عليه . وقد جرى البحث في أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام ، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى فاهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم ، ومال الشيخ

الاعظم الى الثاني . كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاکمة ، أو واردة على أصالة الظهور في العام ، أو أن في ذلك تفصيلا . ولا يهنا التعرض الى هذا البحث ، فإن المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم .

ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر ، والظاهر على الظاهر ، فافها من باب واحد .

و (منها) ما اذا كان لاحد المتعارضين قدر متيقن في الارادة او لكل منهما قدر متيقن ، ولكن لا على ان يكون قدرا متيقنا من اللفظ ، بل من الخارج ، لانه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من اول الامر غير متعارضين ، اذ لا إطلاق حينئذ ولا عموم للفظ ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع ، اذ لا تعارض . مثال القدر المتيقن من الخارج ما اذا ورد (ثمن العذرة مسحت) وورد ايضا (لا بأس ببيع العذرة) ، فإن عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الاول ، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني ، فهما من ناحية لفظية متبائن متعارضان ، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة الى غير القدر المتيقن ، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن ، فيرتفع التكاذب بينهما ، ويتلاءمان عرفا .

و (منها) ما اذا كان احد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن اذ يكون الباقي من القلة لا يحسن ان يراد من العموم ، فإن مثل هذا العام يقال عنه : انه يأبى عن التخصيص . فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني .

و (منها) ما اذا كان احد العامين من وجه واردا مورد التحديدات

كالأوزان والمقادير والمسافات ، فإن مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص ، اذ يكون ذلك العام ايضا مما يقال فيه : انه يأبى عن التخصيص .

وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدّها من موارد الجمع العرفي ، مثل ما اذا كان لكل من الدليلين مجاز هو اقرب مجازاته ، ومثل ما اذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة الى المعنى الحقيقي ، ومثل ما اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الاول ص ١٦٤ ، فراجع . ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الابحاث .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الامر الثاني

القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولى في المتعادلين هي التساقط ، ولكن استفاضت الاخبار بل تواترت في عدم التساقط ، غير ان آراء الاصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة اقوال :

١ - التخيير في الاخذ باحدهما . وهو مختار المشهور . بل نقل الاجماع عليه .

٢ - التوقف بما يرجع الى الاحتياط في العمل . ولو كان الاحتياط مخالفا لهما كالجمع بين القصر والاتمام في مورد تعارض الادلة بالنسبة اليهما . وانما كان التوقف يرجع الى الاحتياط ، لان التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق احدهما ، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل . كما في المورد 'الفاقد للنص' . مع العلم الاجمالي بالحكم .

٣ - وجوب الاخذ بما يطابق منهما الاحتياط . فان لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما .

ولا بد من النظر في الاخبار لاستظهار الاصح من الاقوال . وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن امكان صحة هذه الاقوال جملة ، بعد ما سبق من تحقيق ان القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط ، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ ؟ واكثرها اشكالا هو القول بالتخيير بينهما ، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير .

نقول في الجواب عن هذا السؤال : انه اذا فرضت قيام الاجماع

ونهوض الاخبار على عدم تساقط المتعارضين . فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية احد الخبرين بالفعل لا على التعيين . وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقة ، لانه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الامارة عن شمولها للمتعارضين او لاحدهما لا على التعيين . ولكن لا يقدح في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية احدهما غير المعين بجعل جديد . لا بنفس الجعل الاول الذي تتضمنه الادلة العامة .

ولا يلزم من ذلك — كما قيل — ان تكون الامارة حينئذ مجمولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الاول . وبعبارة اخرى أوضح : انه لو خطينا نحن والادلة العامة الدالة على حجية الامارة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين . لقصور تلك الادلة عن شمولها لهما ، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا . اما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية احدهما فلا بد من الاخذ به ويدل على حجية احدهما بجعل جديد . ولا مانع عقلي من ذلك .

وعلى هذا ، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجمولة من قبل الشارع ، بعد أن كانت القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط .

بقي علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به ، بعد ان بينا سابقا انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية ، ولا من جهة الواقع فنقول :

إن معنى التخيير يقتضي هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين

منجز للواقع على تقدير اصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ : وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه ، فالمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان اصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور . وهذا بخلاف ما او كنا نحن والادلة العامة ، فانه لا منجزية لاحدهما غير المعين ولا معذرية له . والشاهد على ذلك انه يستتضي هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العسل بهما معا ، لانه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع ، بينما انه معذور في مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما . وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص ، موجودا فانه يجوز له ترك العسل بهما معا وان استلزم مخالفة الواقع اذ لا منجز للواقع بالمتعارضين يستتضي الادلة العامة .



مركزية شورى

اذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك اخبار الباب ليتضح الحق في المسألة : فان منها ما يدل على التخيير مطلقا ، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل ، ومنها ما يدل على التوقف ، ثم نعقب عليها بما يقتضي : فنقول : ان الذي عثرنا عليه من الاخبار هو كما يلي :

١ - خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام^(١) :

قلت : يجيئنا الرجال وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، فلا نعلم ايها

الحق ؟

قال : فاذا لم تعلم ، فوسع عليك بأيهما اخذت .

(١) الوسائل ، كتاب القضاء الباب ٩ من ابواب صفات القاضي ، عن

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا. ولكن صدره — الذي لم نذكره — مقيد بالعرض على الكتاب والسنة ، فهو يدل على ان التخيير إنما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجساة .

٢ — خبر الحارث بن المغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام (١) « اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه » .

وهذا الخبر ايضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة (فموسع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية .

ولكن يسكن ان يناقش في استظهار التخيير منه :
(اولا) — بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والاخذ منه ، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهتأ اثباته ، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدا ولا تدل عليها .

(ثانيا) بان الخبر غير ظاهر في فرض التعارض ، بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الاصحاب . ومعنى (موسع عليك) الرخصة بالاخذ به كناية عن حجيته ، غاية الامر انه يدل على ان الرخصة مغيية برؤية الامام يأخذ منه الحكم على سبيل اليقين . وهذا امر لا بد منه في كل حجة ظنية ، وان كانت عامة حتى لزمان حضور الامام الا انه مع حصول اليقين بشفافته لا بد ان ينتهي امد جواز العمل بها .

وعليه ، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه .

٣ — مكتابة عبدالله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام (٢)

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر .

« اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي
الفجر في السفر : فروى بعضهم أن صلتهما في المحمل ، وروى بعضهم أن
لا تصلهما إلا على الأرض ، فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك ! »
فوقع عليه السلام : « موسع عليك بأية عملت » .

وهذه ايضا استظهروا منها التخيير مطلقا وتحمل على المقيدات كالثانية .
ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من
التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي
هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معا : لا ان
المراد التخيير بين الروايتين ، فيكون الغرض تغطية الروايتين .

وهو احتمال قريب جدا ، لا سيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل
بالمعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقندي به ، أي انه سؤال عن
حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المعارضين ، والجواب ينبغي ان يطابق
السؤال ، فكيف صح ان يحصل على بيان كيفية العمل بالمعارضين ، وعليه
فلا يكون في هذا الخبر ايضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني .
٤ - جواب مكتابة الحميري الى الحجة عجل الله فرجه (١) .

« في ذلك حديثان : أما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة الى أخرى
فعليه التكبير ، وأما الحديث الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة
الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير .
وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى . وبأيهما أخذت من باب التسليم
كان صوابا » .

وهذا الجواب ايضا استظهروا منه التخيير مطلقا ويحمل على المقيدات .

ولكنه ايضا يناقش في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه ، لا انتخير بين المتعارضين . ويشهد لذلك التعبير بقوله : « كان صوابا » ، لأن المتعارضين لا يمكن ان يكون كل واحد منهما صوابا ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما ، إلا لبيان خطأ الروايتين وان الحكم الواقعي على خلافهما .

٥ - مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللآلي : وقد جاء في آخرها : « إذن فتخير احدهما : فتأخذ به وتدع الآخر » .

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه بعد فرض التعادل ، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها ، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له . وهي من أهم اخبار الباب من جهة مضمونها .

٦ - خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام (١) .

قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في امر ، كلاهما يرويه ، احدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟

فقال : يرجئه حتى يلقي من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه . وقد استظهروا من قوله عليه السلام : « فهو في سعة » التخيير مطلقا . وفيه (اولا) - ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا او عموما . فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة .

و (ثانيا) - ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف ، لا التخيير ،

(١) الكافي ج ١ ص ٦٦ الطبعة الثانية بطهران سنة ١٣٨٠ .

وذلك لكلمة (يرجئه) . واما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك ، باعتبار ان الامر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة . اذن ، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين ، لا سيما ان ذلك لا يلتئم مع الامر بالارجاء ، لان العمل باحدهما تخييرا ليس ارجاء ، بل الارجاء ترك العمل بهما معا .

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين .

٧ — وقال الكليني بعد تلك الرواية : « وفي رواية اخرى : بأيهما

اخذت من باب التسليم وسعك » .

ويظهر منه انها رواية اخرى ، لا انها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة ، والا لكان المناسب ان يقول (بأيهما اخذ) لتضمير الغائب ، لا (بأيهما اخذت) بنحو الخطاب .

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا ، ويحمل على المقيدات .

٨ — ما في عيون اخبار الرضا (١) للصدوق في خبر طويل جاء في آخره :

« فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا ، او بأيهما شئت وسعك الاختيار

من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله » .

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين ، الا انه بملاحظة

صدرها وذيلها يمكن ان يستظهر منها ارادة التخيير في العمل بالنسبة الى ما

اُخبر عن حكمه انه على نحو الكراهة . ولذا انها فيما يتعلق بالاخبار عن

الحكم الالزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة ، لا سيما وقد

اعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام : « وما لم تجدوه في شيء

من هذه الوجوه فردوا اليها علمه فنحن اولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بأرائكم ،

(١) راجع عنه تعليقة الكافي ج ١ ص ٦٦ .

وعليكم بالكف والتثبت والوقوف واتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا » .

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث . وعليه فالاجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف ، لا التخير .

٩ — مقبولة عبر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات . وقد جاء في آخرها : « اذا كان ذلك — أي فقدت المرجحات — فارجئه حتى تلقى امامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » .
وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل .

١٠ — خبر ساعه عن ابي عبد الله عليه السلام (١) :
قلت : يرد علينا حديثان : واحد يأمرنا بالعمل به ، والآخر ينهانا عن العمل به ؟

قال : لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك ، فتسأل عنه .

قلت : لا بد ان يعمل باحدهما .

قال : اعمل بما فيه خلاف العامة .

١١ — مرسله صاحب غوالي اللالي ، على ما نقل عنه ، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال : « وفي رواية انه قال عليه السلام : اذن فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله » .

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخير او التوقف . والظاهر منها — بعد ملاحظة اخبار الترجيح الآتية ، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة

(١) الوسائل . كتاب القضاء ، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي .

فقدان المرجح ولو في الجملة — ان الرجوع الى التخيير او التوقف بعد
فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها .

والخلاصة ان المتحصل منها جميعا انه يجب اولا ملاحظة المرجحات
بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير او التوقف على
حسب استفادتنا من الاخبار ؛ لا ان القاعدة التخيير او التوقف في كل
متعارضين وان كان فيهما ما يرجح احدهما على الآخر .

نعم المستفاد من الرواية العاشرة فقط — وهي خبر سماعه — ان التوقف
هو الحكم الاولي ، إذ أرجعه الى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة
العمل بأحدهما بحسب فرض السائل .

ولكن التأمل فيها يعطي انما لا ثنائي ادلة تقديم ترجيح ، فان الظاهر
ان المراد منها ترك العمل رأيا انتظارا لملاقاة الامام ، لا التوقف والعمل
بالاحتياط .

وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار
التوقف فيما ذكرناه من الاخبار المتقدمة . وقد ذكرنا وجوها للجمع لا يعني
أكثرها . راجع الحقائق (ج ١ ص ١٠٠) .

وأفت — بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الاخبار التي استظهروا
منها التخيير — تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولية ، وأن
التخيير لا مستند له ، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له الا الرواية الاولي ،
وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف
والرد الى الامام .

اما (الخامسة) . وهي مرفوعة ذرارة فهي ضعيفة السند جدا ، وقد
اشرنا فيما سبق الى ذلك وسيأتي بيانه ، على ان راويها نفسه عقبها بالمرسلة

المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والارجاء .

واما (السابعة) رسالة الكليني ، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات ، لا انها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب . ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من رسالة اخرى بهذا المضمون : « بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعحكم » ، لانه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك الرسالة التي نحن بصدددها وهي بخطاب المفرد ، وهذه بخطاب الجمع . وعليه فيظهر ان المرسلتين معا هما من مستنباطاته ، فلا يصح الاعتماد عليهما .

اذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخير لا مستند له يصلح لمعارضة اخبار التوقف ، ولا للخروج عن القاعدة الاولى للمتعارضين وهي التساقط ، وان كان التخير مذهب المشهور .

واما اخبار التوقف فانها مضافا الى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لاتنافي قاعدة التساقط في الحقيقة ، لان الارجاء والتوقف لا يزيد على التساقط ، بل هو من لوازمه ، فاحبار التوقف تكون على القاعدة .

وقيل في وجه تقديم اخبار التخير : ان أدلة التخير مطلقة بالنسبة الى زمن الحضور ، بينما ان اخبار التوقف مقيدة به . وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد . ونتيجة ذلك التخير في زمان الغيبة كما عليه المشهور .

اقول : ان اخبار التوقف كلها بلسان الارجاء الى ملاقة الامام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور ، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغاية مفهوم . وقد تقدم (ج ١ ص ١٢٥) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية ، فقلنا : « ان الغاية اذا كانت قيما للموضوع او

المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم ، ولا تدل على المفهوم الا اذا كان التقييد بالغاية راجعا الى الحكم » .

والغاية هنا غاية لنفس الارضاء لا لحكمه وهو الوجوب ، يعني ان المستفاد من هذه الاخبار ان نفس الارضاء مغنى بملاقاة الامام ، لا وجوبه . والحاصل : انه لا يفهم من اخبار التوقف ، الا انه لا يجوز الاخذ بالاخبار المتعارضة المتكافئة ، ولا العمل بواحد منها ، وانما يحال الامر في شأنها الى الامام ويؤجل البت فيها الى ملاقاته ، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه . فهي تقول بما يؤل الى ان الاخبار المتعارضة المتكافئة لاتصلح لاثبات الحكم ، فلا تجوز الفتوى ولا العمل باحدها . وينحصر الامر حينئذ بملاقاة الامام والسؤال منه . فاذا لم تحصل الملاقاة ولو لفية الامام فلا يجوز الاقدام على العمل باحد المتعارضين . وعلى هذا ، فتكون هذه الاخبار مبينة لاخبار التخيير لا اخص منها .

الامر الثالث :

المرجحات

تقدم ص ٢١٢ ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية في حد نفسه ، لانه لا تعارض بين الحجة واللاحجة ، فاذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه ان نبحث عما يرجع الحجة على الاخرى ، بعد فرض حجيتها معا في انفسهما ، لا عما يقوم اصل الحجة ويميزها عن اللاحجة . وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض ، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة .

ومن اجل هذا يجب ان تنسب الى الروايات المذكورة في باب الترجيحات الى انها واردة في صدد أي شيء من ذلك . في صدد الترجيح او التمييز . فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه ، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي . اذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي قصدتها في بيان المرجحات ، فنقول :

ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الاخبار خمسة اصناف : الترجيح بالاحداث تاريخا ، وبصفات الراوي ، وبالشهرة ، وبموافقة الكتاب ، وبمخالفة العامة .

فينبغي اولا البحث عنها واحدة واحدة ، ثم بيان أية منها اولى بالتقديم لو تعارضت ، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى الى غيرها . فهنا ثلاثة مقامات :

المقام الاول - المرجحات الخمسة

١ - الترجيح بالاحد :

في هذا الترجيح روايات أربع ، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده الى
ابي عبد الله عليه السلام ^(١) قال عليه السلام : أرأيت لو حدثتك بحديث
- العام - ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه ، بأيهما كنت تأخذ .
قلت : آخذ بالآخر .

فقال اي : رحمك الله !

اقول : ان الذي يستظهره بعض اجلة مشايخنا قدس سره ان هذه
الروايات لاشاهد بها على ما نحن فيه ، أي انها لا تدل على ترجيح الاحد
من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة الى كل مكلف وبالنسبة الى جميع العصور ،
لانه لا تدل على ذلك الا اذا فهم منها ان الاحد هو الحكم الواقعي وان الاول
واقع موقع التقية او نحوها ، مع انه لا يفهم منها اكثر من ان من ألقى
اليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الاخير . وليست ناظرة
الى انه هو الحكم الواقعي ، فربما كان حكما ظاهريا بالنسبة اليه من
باب التقية . كما انه ليست ناظرة الى ان هذا الحكم الفعلي هو حكم كل
أحد وفي كل زمان .

والحاصل ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على ان البيان الاخير
يتضمن الحكم الواقعي ، وان ذلك بالنسبة الى جميع المكلفين في جميع الازمنة ،
حتى يكون الاخذ بالاحد وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الازمان حتى
زمن الغيبة ولو كان من باب التقية ، ولا شك ان الازمان
والاشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية او لزومها

٢ - الترجيح بالصفات :

ان الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار اليهما سابقا . والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جدا ، لانها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي) ، وقد طعن صاحب (الحدائق) في التأليف والمؤلف اذ قال ج ١ ص ٩٩ : « فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي ، مع ما هي عليه من الرفع والارسال ، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخطئ غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها » .

اذن ، الكلام فيها فضول ، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لان راويها صفوان بن يحيى الذي هو من اصحاب الاجماع ، أي الذين اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم^(١) . واليك نصها بعد حذف مقدمتها :

قالت : فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما ، واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم ؟ قال : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما واصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر .

قلت : فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على

الآخر ؟

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ ، والفقيه المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ ص ٢١٨

والتهذيب في باب الزيادات من كتاب القضاء .

قال : ينظر الى ما كان من روايتهم منا في ذلك الذي به حكما المجمع عليه من أصحابك ، فيؤخذ به من حكمنا ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه . وانما الامور ثلاثة : أمر بين رصده فيتبع ، وأمر بين غيبه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله . قال رسول الله (ص) : « حلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات فجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم » .

قلت : فان كان الخبران عنكما ^(١) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال : ينظر : فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة . قلت : جعلت فداك ! أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم ، بأي الخبرين يؤخذ ؟

قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد . قلت : جعلت فداك ! فان وافقهم الخبران جميعا ؟ قال : انظر الى ما هم اليه أميل — حكاهم وقضاتهم — فيترك ويؤخذ بالآخر .

قلت : فان وافق حكاهم الخبرين جميعا ؟ قال : اذا كان ذلك فأرجه (وفي بعض النسخ : فأرجئه) حتى تلقى إمامك ، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات . انتهت المقبولة .

(١) يقصد الباقر والصادق عليهما السلام .

أقول : من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين ، لابين الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الاول يقعان بنص الاحاديث ، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم او المفتي كالعصور المتأخرة استنباطا من الاحاديث — تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم . ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة .

غير انه — مع ذلك — لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه . والسر في ذلك واضح لأن اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو . ومحدث ، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الأعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه ، لا في مقام قبول روايته .

ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث . ولا ربط للأفقية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية .

نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك الى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة ، وان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم ، فان هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه . وعليه ، فالمقبولة لادليل فيها على الترجيح بالصفات . وأما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه . ويؤيد هذا الاستنتاج أن أصحاب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي .

٢ — الترجيح بالشهرة :

تقدم ص ١٦٤ ان الشهرة ليست حجة في نفسها ، وأما اذا كانت مرجحة للرواية — على القول به — فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها . والشهرة المرجحة على نحوين : شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية

المطابقة للرواية ، وشهرة في الرواية وان لم يكن العمل على طبقها مشهورا .
أما (الاولى) فلم يرد فيها من الاخبار ما يدل على الترجيح بها ، فاذا
قلنا بالترجيح بها ، فلا بد أن يكون بنات وجوب الترجيح بكل ما يوجب
الاقربى الى الواقع ، على ما سيأتي وجهه ، غاية الامر ان تقوية الرواية
بالعمل بها يشترط فيها أمران :

١ - ان يعرف استناد الفتوى اليها ، اذ لا يكتفى بمجرد مطابقة فتوى
المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها الى الواقع .

٢ - أن تكون الشهرة العملية قديمة ، أي واقعة في عصر الائمة او
العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الاخبار وتحقيقها . أما الشهرة في العصور
المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها .

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض ، أما من جهة
جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع
نزاع للعلماء فيه . والحق انها جائرة له اذا كانت قديمة أيضا ، لأن العمل
بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره . والوثوق هو
المناط في حجية الخبر كما تقدم . وبالعكس من ذلك اعراض الاصحاب عن
الخبر فانه يوجب وهنه وان كان راويه ثقة وكان قوي السند ، بل كلما قوي
سند الخبر فأعرض عنه الاصحاب كان ذلك اكثر دلالة على وهنه .

وأما (الثانية) ، وهي الشهرة في الرواية - فان اجماع المحققين قائم
على الترجيح بها ، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة ، وقد جاء فيها (فان المجمع
عليه لا ريب فيه) . والمقصود من (المجمع عليه) المشهور ، بدليل فهم
السائل ذلك ، اذ عقبه بالسؤال : « فان كان الخبران عنكما مشهورين » .
ولا معنى لأن يراد من الشهرة الاجماع .

وقد يقال : ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور ، وعلى الاقل يوجب كونه موثوقا بصدوره . واذا كان كذلك فالشاذ المعارض له ، اما مقطوع العدم او موثوق بعدمه ، فلا تصح أدلة حجية الخبر . وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدي الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة .

والجواب : ان الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعا ، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه ، فلا يضر ذلك في كونه مشمولا لأدلة حجية الخبر ، لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون انطاة بالموثوق الفعلي بخبره . وقد تقدم في حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه .

٤ - الترجيح بموافقة الكتاب

في ذلك روايات كثيرة : (منها) مقبولة ابن حنظلة المتقدمة .
و (منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره :

قلت له : تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة ؟

قال : ما جاءك عنا فقه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا : فان كان يشبههما فهو منا ، وان لم يكن يشبههما فليس منا .

قال في الكفاية : « ان في كون اخبار موافقة الكتاب او مخالفة القوم من اخبار الباب نظرا : وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة ، بشهادة ما ورد في انه زخرف وباطل وليس بشيء او انه لم

نقله أو أمر بطرحه على الجدار صم » •

أقول : في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الاخبار :

(الاولى) — في بيان مقياس أصل حجية الخبر ، لا في مقام المعارضة بغيره ، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية : انه زخرف وباطل •• الى آخره • فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب : لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما •

(والثانية) في بيان ترجيح أحد المتعارضين • وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات ، وقد قرأت بعضها • وينبغي ان تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه ، لاسيما ان مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به وانما المانع من الأخذ به وجود المعارض ، اذ الامر بالاخذ بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات ، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك اذ قال : « فان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة » • ولا يكون ذلك الا الموافقة لظاهرة والا لزم وجود نصين متبائنين في الكتاب • كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص • ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم : « فان كان يشبههما فهو منا » ، فان التعبير بكلمة (يشبههما) يشير الى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر •

هـ — مخالفة العامة :

إن الاخبار المطلقة الآمرة بالاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي ، وقد نقل عن الفاضل النراقي انه قال :

افها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شايعاً فلا حجة فيما نقل عنه .
وهناك رواية مرسلّة عن الاحتجاج تقدّمت في رقم (١٠) لاحجة فيها
لضعفها بالارسال . فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة . وظهرها كما
سبق قريباً أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بمدّ فرض حجّة
الخبرين في اقصاهما ، فتدل على الترجيح لاعلى التمييز كما قيل .
والنتيجة : ان الاستفادة من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة :
الشهرة ، وموافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة . وهذا ما استفاد
الشيخ الكليني في مقدمة الكافي .



مركز تحقيقات علوم اسلامی



المقام الثاني

في المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات في جملتها ترجع الى ثلاث نواح لاتخرج عنها :

١ - ما يكون مرجحا للصدور ، ويسمى (المرجح الصدوري) ، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر . وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي .

٢ - ما يكون مرجحا لجهة الصدور ، ويسمى (المرجح الجهتي) ، فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة او تعبدا - قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع . وذلك مثل ما اذا كان الخبر مخالفا للعامة ، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي ، لانه لايحتمل فيه اظهار خلاف الواقع ، بخلاف الآخر .

٣ - ما يكون مرجحا للمضمون ، ويسمى (المرجح المضموني) . وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة ، اذ يكون مضمون الخبر موافق أقرب الى الواقع في النظر .

وقد وقع الكلام في هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في عرض واحد ، على أقوال :

(الاول) — انها في عرض واحد كما فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين ، فيقدم الأقوى مناهما ، فان لم يكن احدهما أقوى مناهما تخير بينهما . وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية . . .

(الثاني) — انها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره ، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهورا . وهذا هو المنسوب الى الوحيد البهبهاني .

(الثالث) — انها مترتبة ، ولكن على العكس من الاول ، أي انه يقدم المرجح الصدوري على غيره ، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم . وهذا هو مذهب اليه شيخنا النائيني .

(الرابع) — انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الاخرى ، بأن يقدم — مثلا حسبما يظهر من المقبولة — المشهور فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة ، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة . وهناك أقوال أخرى لافائدة في نقلها .

وفي الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد ، بل يتنى على اشياء منها) — انه يتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، فان مقتضى ذلك ان يرجع الى مدى دلالة أخبار الباب ، والى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه ، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الاعلام يحتاج استقصاؤه الى كثير من الوقت .

والذي قبوله — على نحو الاختصار — انه يبدو من تتبع الاخبار انه لاتفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها . ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها ، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة

على تقدير . لاعتماد عليها لم تذكرها كلها ؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها .
نعم ان (المقبولة) — التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها
الترجيح بالصفات كما تقدم — ذكرت الشهرة اولا ، ويظهر منها أن الشهرة
اكثر أهمية من كل مرجح . واما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة
الترتيب بينها ، كيف وقد جمعت بينها في الجواب ؛ عندما فرض السائل
الخبرين متساويين في الشهرة .

وعلى كل حال ، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الاخبار مشكل
جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها .

و (منها) انه يتنى — بعد فرض القول بالتعدى الى غير المرجحات
المنصوصة — على ان القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على
المرجح الجهتي ، او بالعكس ، أو لا تقتضي شيئا منهما ؟ . وعلى التقدير
الثالث لابد ان يرجع الى اقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع ،
فكل مرجح يكون اقوى من هذه الجهة أيا كان فهو اولى بالتقديم .

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الاول ؛ اي انه يرى
ان القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي . وبني ذلك
على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعي لا لفرض آخر يتفرع على فرض
صدوره حقيقة او تعبدا ؛ لان جهة الصدور من شؤون الصادر ، فما لاصدور
له لا معنى للكلام عنه ، انه صادر لبيان الحكم الواقعي او لبيان غيره . وعليه
فاذا كان الخبر الموافق للعامة مشهورا ، وكان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان
الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة ، لان مقتضى الحكم بحجة المشهور
عدم حجية الشاذ فلامعنى لحمله على بيان الحكم الواقعي ، ليحمل المشهور على
التقية ؛ اذ لا تعبد بصدور الشاذ حيثئذ .

أقول : إن المسلم إنما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبداً وتوقف الأول على الثاني ، ولكن ذلك غير المدعى ، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثاني ، فإنه ليس المسلم نفس المدعى ، ولا يلزمه .

أما أنه ليس نفسه فواضح لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثاني وهو بالبدية غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى .
وأما أنه لا يستلزمه فكذلك واضح ، فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين :

١ - مشهوراً موافقاً للعامة .

٢ - شاذاً مخالفاً لهم .

فإن الترجيح للشاذ بالمخالفة إنما يتوقف على حجته الاقتضائية الثابتة له في نفسه ، لا على فعلية حجته ، ولا على عدم فعلية حجة المشهور في قبالة ، بل فعلية حجة الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجة المشهور .

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنما يتوقف على حجته الاقتضائية الثابتة له في نفسه ، لا على فعلية حجته ، ولا على عدم فعلية حجة الشاذ في قبالة ، بل فعلية حجة المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجة الشاذ .

وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له ، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له ، ومن ذلك يتضح أنه كما يقتضي الحكم بحجة المشهور عدم حجة الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي ، كذلك يقتضي الحكم بحجة

الشاذ لعدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي . وليس
الاول اولى بالتقديم من الثاني .
نعم اذا دل دليل خاص مثل (المقبولة) على اولوية الشهرة بالتقديم من
المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل ، لا انه مقتضى القاعدة .
والنتيجة : إنه لا قاعدة هناك تقتضى تقديم احد المرجحات على الآخر ،
ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها ، وما عدا ذلك فالمقدم هو
الاقوى مناطاً أي ما هو الاقرب الى الواقع في نظر المجتهد ؛ فان لم يحصل
التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير . ومع التساقط
يرجع الى الاصول العلية التي يقتضيها المورد .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی



المقام الثالث

في التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلفت انظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على اقوال :

- ١ - وجوب التعدي الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع نوعاً ، وهو القول المشهور ، ومال اليه الشيخ الاعظم وجماعة من محققي اساتذتنا . وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية ، وان لم تعد الاقربية الى الواقع او انصدور ، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة .
- ٢ - وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني في مقدمة الكافي ، ومال اليه الشيخ صاحب الكفاية . وهو لازم طريقة الاخباريين في الاقتصار على نصوص الاخبار والجمود عليها .
- ٣ - التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز .

ولما كانت المباني في الاصل في المتعارضين مختلفة ، فلا بد ان تختلف الاقوال في هذه المسألة على حسبها ، فنقول :

- اولاً - اذا قلنا بأن الاصل في المتعارضين هو التساقط - وهو المختار - فان الاصل يقتضي عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شيء مرجحاً ، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الامارة ، أو يحتاج الى دليل خاص جديد ؟ فان قلنا ان دليل الامارة كاف في الترجيح ، فلا شك في اعتبار كل

مزية توجب الاقربيه الى الواقع نوعاً . والظاهر ان الدليل كاف في ذلك ، لا سيما اذا كان دليلها بناء العقلاء الذي هو أقوى ادلة حجيتها ، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو اقرب الى الواقع من الخبرين المتعارضين أي ان العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو اقرب الى الواقع في نظرهم ولا يقعون في حيرة من ذلك ، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض . واذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فانه يستكشف منه رضى الشارع وامضاءه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر .

وان قلنا : ان دليل الامارة غير كاف ولا بد من دليل جديد ، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، الا اذا استفدنا من ادلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب اقربية الامارة الى الواقع ، كما ذهب اليه الشيخ الاعظم ، فانه أكد في الرسائل على ان الاستفادة من الاخبار ان المناط في الترجيح هو الاقربيه الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين ، من جهة انه اقرب من دون مدخلة خصوصية سبب ومزية . وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع .

ثانياً — اذا قلنا بان القاعدة الاولى في المتعارضين هو التخير ، فان الترجيح على كل حال لا يحتاج الى دليل جديد ، فان احتمال تعين الراجح كاف في ازوم الترجيح ، لانه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخير ، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا ، وذلك لانه بناء على القول بالتخير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع اما تعيينا واما تخيرا وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع . واما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا ولا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان

مخالفا للواقع .

وعليه ، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شك ، لانه معذر
قطعا على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه ، ولا يجوز الاقتصار على
العمل بالمرجوح لعدم احراز كونه معذرا .

ثالثا - اذا قلنا بان القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير
كما هو المشهور وان كانت القاعدة الاولى العقلية هي التسايط - فلا بد
ان نرجع الى مقدار دلالة اخبار الباب ؛ فان استفدنا منها التخيير مطلقا ؛
حتى مع وجود المرجحات ؛ فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأي
مرجح كان ؛ وان استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط ،
فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الاخبار ، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا
المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الاعظم يستفيد منها العموم .

مرزوقية كونه مشهورا

اذا عرفت ما شرحناه فافك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب اليه
الشيخ الاعظم الذي هو مذهب المشهور ، وهو الترجيح بكل مزية ؛ توجب
اقربية الامارة الى الواقع نوعا ، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي
التسايط فانها مخصوصة بما اذا كان المتعارضان متكافئين . واما ما فيه
المزية الموجبة لاقربية الامارة الى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر
على العمل بنبي المزية الموجبة للاقربية الى الواقع كما تقدم . ولا نحتاج
بناء على هذا الى استفادة عموم الترجيح من الاخبار ؛ وان كان الحق ان

الاخبار تشعر بذلك ، فهي تؤيد ما قول ، ولا حاجة الى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها .

هَذَا آخِرُ مَا اردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجع ، وبقيت هناك ابحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها الى المطولات .
والحمد لله رب العالمين .



مركز تحقيقات كليات علوم إيسدي

الجزء الرابع
مباحث الاصول العمليه



الشيخ
محمد رضا المظفر

كان كل ما عثرنا عليه من « مباحث الاصول العملية » التي تشكل الجزء الرابع والاخير من الكتاب بين اوراق آية الله المؤلف طاب مثواه : هو « مبحث الاستصحاب » الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب والحقناه في الجزء الثالث . . ونأمل بعون الله تعالى ان نعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها في الطبقات اللاحقة .

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع

— مباحث الاصول العملية —

تمهيد :

لاشك في أن كل متشرع يعلم علماً أجمالياً بأن الله تعالى احكاماً الزامية^١ من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها .

وهذا « العلم الاجمالي » منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية ، فيجب على المكلف — بسقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف — ان يسعى الى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها .

ومن أجل هذا فذهب الى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الادلة والحجج المثبتة لتلك الاحكام ، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفذ مجهوده الممكن له (١) .

(١) لو فرض ان مكلفاً لايسعه فحص ادلة الاحكام لسبب ما ، ولو من جهة لزوم العسر والخرج — فانه يجوز له ان يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الادلة وتحصيل الحجة ، وذلك بمقتضى ادلة جواز التقليد

وحينئذ ، اذا فحص المكلف وتمت له اقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها ، فذاك هو كمال المطاوع^١ وهو أقصى ما يرمى اليه المجتهد انباحث ويطلب منه. ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين^٢ بأن تحصل له الادلة على الاحكام الالزامية كلها ، لعدم توفر الادلة على الجميع .

وأما اذا فحص ولم تتم له اقامة الحجة الا على جملة من الموارد ، وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها اقامة الحجة لأي سبب كان^(١) — فان المكلف يقع لامحالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه .

فماذا تراه صانعا ؟

هل هناك حكم عقلي يركن اليه ويضمن بالرجوع الى مقتضاه ؟
او أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعل به وقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع اليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب ؟

ورجوع الجاهل الى العالم ، كما يجوز له ان يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف الى مجتهد ومقلد ومحتاط .
ونحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط ، وهو المناسب لعلم الاصول .

(١) ان تعذر اقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل ، وقد يحصل من جهة اجماله ، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لاحدهما على الآخر .

هذه اسئلة يجب الجواب عنها ،
وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها ، ليحصل للمكلف اليقين
بوظيفته انني يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة .

وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالاصل العملي ،
او القاعدة الاصولية ، او الدليل الفقاهتي .
وقد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه
من غير اختصاص بباب دوز باب هي على اربعة أنواع :

- ١ - أصالة البراءة .
- ٢ - أصالة الاحتياط .
- ٣ - أصالة التخيير .
- ٤ - أصالة الاستصحاب .



ومن جميع ما تقدم يتضح لنا :
أولاً - ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم (١) ،
ثانياً - ان هذه الاصول الاربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً .

ثم اعلم ان الحصر في هذه الاصول الاربعة حصر استقرائي ، لانها هي

(١) المقصود بالشك ما هو اعم من الشك الحقيقي (وهو تساوي الطرفين) ،
ومن الظن غير المعبر ، نظرا الى ان حكمه حكم الشك ، بل باعتبار آخر يدخل
الظن غير المعبر في الشك حقيقة ، من ناحية انه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه
فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته .

التي وجدوا انها تجري في جميع أبواب الفقه ، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه . وبالفعل هناك جملة من الاصول في الموارد الخاصة يرجع اليها الشك في الحكم مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكيمة والموضوعية .

وانما تعددت هذه الاصول الاربعة فلتعدد مجاريها أي موارد التي تختلف باختلاف حالات الشك ، اذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجري فيها غيره من باقي الاصول .

غير انه مما يجب علمه ان مجاري هذه الاصول لا تعرف ، كما لا يعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الاصل مثلاً الا من طريق أدلة جريان.

هذه الاصول واعتبارها . وفي بعضها اختلاف باختلاف الاقوال فيها . وقد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات . وأحسنها — فيما يبدو — ما أقاده شيخنا النائيني أعلى الله مقامه .

وخلاصته :

ان الشك على نحوين :

١ — أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها . وهذا هو مجرى (الاستصحاب) .

٢ — الا تكون له حالة سابقة او كانت ولكن لم يلاحظها الشارع . وهذه الحالة لا تخلو عن احدى صور ثلاث :

أ — ان يكون التكليف مجهولاً مطلقاً ، أي لم يعلم حتى بجنسه . وهذه هي مجرى (أصالة البراءة) .

ب — أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع امكان الاحتياط . وهذه

مجرى (أصالة الاحتياط) .

ج - أن يكون التكليف معلوما كذلك ولا يمكن الاحتياط . وهذه

مجرى (قاعدة التخيير) .

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الأصول لابد من بيان أمور من

باب المقدمة تنويرا للاذهان .

وهي :

(الأول) - أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه

على نحوين :

١ - أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعي ، كالشك في عدد

ركعات الصلاة ، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي الى الركعات المنفصلة .

٢ - أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهري . وهذا النحو هو

المقصود بالبحث في المقام ، وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه .

(الثاني) - أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أي الشيء

المشكوك فيه على نحوين :

١ - أن يكون المتعلق موضوعا خارجيا ، كالشك في طهارة ماء معين

أو في أن هذا المائع المعين خل أو خمر ، وتسمى الشبهة حينئذ (موضوعية) .

٢ - أن يكون المتعلق حكما كليا ، كالشك في حرمة التدخين ، أو أنه

من المفطرات للصوم ، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه .

وتسمى الشبهة حينئذ (حكمية) .

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع ، وإذا

جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادي قد تقتضيه

طبيعة البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها، والا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه .

(الثالث) — انه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه ان الرجوع الى الأصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة . ومنه يعلم انه مع الامل بوجود المجال للفحص لاوجه لاجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل ، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس ، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم ، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لاسيما مثل أصل البراءة .



مركز تحقيقات علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تعريفه :

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقا — فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل : هل يعمل على وفق ما كان متيقنا به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع ، أو لا يعمل على وفقه فينقض ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقا ولكنه ربما كان المتيقن باقيا على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع ؟

مركز تحقيقات كميته بر علوم رسدي

اذن ماذا تراه صانعا ؟

— لاشك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج الى ما يرفعها من مستند شرعي ، فان ثبت بالدليل ان القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الاخذ بها ويكون معذورا لو وقع في المخالفة ، والا فلا بد ان يرجع الى مستند يطمئه من التحلل مما تيقن به سابقا ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط .

وقد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه ، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي .

وسمّوا هذه القاعدة بـ (الاستصحاب) .

وكلمة (الاستصحاب) مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحبة) من باب الاستفعال ، فتقول : استصحب هذا الشخص ، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك . وتقول : استصحب هذا الشيء ، أي حملته معك .
وانما صح إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين ، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما يثق به سابقاً صحبياً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل .

وعليه ، فكما يصح أن تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي ، لأن القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً .
إذا عرفت ذلك ، فينبغي أن يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة ، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة ، لأن المكلف يقال له : عامل بالاستصحاب ومجرى له ، وإن صح أن يقال له : أنه استصحب ، كما يقال له : أجرى الاستصحاب .

وعلى كل ، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة ، والمقصود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها ، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات .

والى تعريف القاعدة نظر من عرف الاستصحاب بأنه :
(إبقاء ما كان) .

فإن القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً ، وكذلك من عرفه بأنه

(الحكم ببقاء ما كان) ؛ ولذا قال الشيخ الانصاري عن ذلك التعريف :
« والمراد بالابقاء : الحكم بالبقاء » بعد أن قال : انه أسد التعاريف
واخصرها لم

ولقد أحسن وأجاد في تفسير الابقاء بالحكم بالبقاء ؛ ليدلنا على ان
المراد من الابقاء الابقاء حكماً الذي هو القاعدة ، لا الابقاء عملاً الذي هو
فعل العامل بها .

وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنته الشيخ بعدة أمور نذكر
أهمها ونجيب عنها :

(منها) ، لاجماع الاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني
الثلاثة الآتية في حجته ، وهي : الاخبار ، وبناء العقلاء ، وحكم العقل .
فلا يصح ان يعبر عنه بالابقاء على جميع هذه المباني ؛ وذلك لأن
المراد منه ان كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم
العقل ؛ لأن المراد من حكم العقل هنا ادعائه كما سيأتي . وادعائه انما هو
بقاء الحكم لا بابقائه العملي من المكلف ؛ وان كان المراد منه الابقاء غير
المنسوب الى المكلف ؛ فمن الواضح انه لاجهة جامعة بين الالتزام الشرعي
الذي هو متعلق بالابقاء وبين البناء العقلائي والادراك العقلي .

والجواب يظهر مما سبق : فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في
العمل المجعولة من قبل الشارع ؛ وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع
المباني ؛ غاية الامر ان الدليل عليها تارة يكون الاخبار ، واخرى بناء العقلاء ،
وثالثة ادعائ العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع ؛ .

و (منها) ، ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان اركان الاستصحاب

من نحو اليقين السابق والشك اللاحق .

والجواب : ان التعبير بابقاء ما كان مشعر بالركنين معا ؛ اما الاول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان) ، لأنه — كما أفاده الشيخ الانصاري — « دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم ، فعلة الابقاء انه كان ، فيخرج من التعريف ابقاء الحكم لاجل وجود علة او دليله » .
وحيث لا يفرض انه كان الا اذا كان متيقنا ؛ وأما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الابقاء) الذي معناه الابقاء حكما وتنزيلا وتعبدًا ، ولا يكون الحكم التعبدى التنزيلى الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقى ، بل مع عدم الشك بالبقاء لامعنى لفرض الابقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان .



مقومات الاستصحاب :

بعد أن أشرنا الى ان لقاعدة الاستصحاب اركاناً نقول تعقياً على ذلك : ان هذه القاعدة تقوم بعدة أمور اذا لم تتوفر فيها فأما الا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلة الآتية : ويمكن ان ترتقي هذه المقومات الى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين :

١ — (اليقين) . والمقصود به اليقين بالحالة السابقة ، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى . وقد قلنا سابقاً ان ذلك ركن في الاستصحاب ، لان المفهوم من الاخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين علية في القاعدة . ولا فرق في ذلك بين ان نقول بان اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقاً وكاشفاً . وسيأتى بيان وجه الحق من القولين .

٢ - (الفك) . والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن . وقد قلنا سابقا انه ركن في الاستصحاب ، لانه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة اليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر ، ولا يصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا . فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذا في موضوعها .

ولكن ينبغي ألا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أهم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين ، ومن الظن غير المعبر . فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقا ، وسيأتي الإشارة الى سر ذلك .

٣ - (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد) ؛ بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك ، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد ، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب . وقد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعة — مثلا — بظاهرة ثوبه يوم الخميس وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة الى يوم الجمعة . وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك ، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك الى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهرا يوم الخميس ، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب .

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح ، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان ، اذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فانه لا يفرض ذلك الا فيما اذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان ، بل

هذا مورد قاعدة اليقين المبينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب وسيأتي الإشارة إليها .

٤ - (تعدد زمان المتيقن والمشكوك) . ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم ، لانه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضا . وذلك لان معناه اجتماع اليقين والشك بشيء واحد وهو محال . والحقيقة ان وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما ، وبالعكس ، أي ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين .

وعليه ، فلا يفرض الاستصحاب الا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما . واما في فرض العكس بان يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بان يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما تيقنه سابقا بوصف وجوده السابق ، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين ، والعمل باليقين لا يكون ابقاء لما كان :

مثلا : اذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك الى يوم الجمعة ، أي انه تبدل يقينه السابق الى الشك ، فان العمل على اليقين لا يكون ابقاء لما كان لانه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به انه كان . ومن اجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري .

وهذا هو الفرق الاساسي بين القاعدتين . وسيأتي ان اخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها .

٥ - (وحدة متعلق اليقين والشك) . أي ان الشك يتعلق بنفس ما

تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان ؛ وهذا هو المقصود لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته ابقاء ما كان .

وبهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي مرورها ما لو حصل اليقين بالمقتضي والشك في الرافع أي المانع في تأثيره ؛ فيكون المشكوك فيها غير المتيقن . فان من يذهب الى صحة هذه القاعدة يقول : انه يجب البناء على تحقق المقتضي (بافتح) اذا تيقن بوجود المقتضي (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة الى احراز عدم المانع من تأثيره ، أي ان مجرد احراز المقتضي كاف في ترتيب آثار مقتضاه ؛ وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها .

٦ - (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك) ، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا ، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب ؛ فلو انعكس الامر بأن كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر — فان هذا يرجع الى الاستصحاب الفهري الذي لا دليل عليه .

مثاله : ما لو علم بأن صيغة افعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى ؛ هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلي الى هذا المعنى في العصور الاسلامية ؟ — فانه يقال هنا ان الاصل عدم النقل ؛ لفرض اثبات انها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة . ومعنى ذلك في الحقيقة جرء اليقين اللاحق الى الزمن المتقدم . ومثل هذا الاستصحاب يحتاج الى دليل خاص ولا تكفي فيه اخبار الاستصحاب ولا أدلته الاخرى ، لانه ليس من باب عدم قهض اليقين بالشك ؛ بل يرجع أمره الى قهض الشك المتقدم باليقين

• المتأخر •

٧ - (فعلية الشك واليقين) ، بمعنى انه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري • واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه ، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في اخبار الاستصحاب ، فانهما ظاهران في كونهما فعلين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها •

وانما يعتبر هذا الشرط في قبيل من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري ، ومثاله - كما ذكره بعضهم - ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى ، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة - فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله • ولا نقول بجريان استصحاب الحدث الى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة • واما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ • أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة - فان المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقينا ، فلا تصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولا تصحها قاعدة الفراغ لانها لا تكون حاکمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة •

• معنى حجية الاستصحاب •

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (ابقاء ما كان) ونحوه : ما قاله بعضهم / انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية / مع انه لو اريد منه ما يؤدي معنى الابقاء لا يصح وصفه

بالحجة ، لانه ان اريد منه الابقاء العسلي المنسوب الى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة ، لانه ليس الابقاء العسلي يصح ان يكون دليلا على شيء وحجة فيه . وان اريد منه الالتزام الشرعي فانه مدلول الدليل ، لانه دليل على نفسه وحجة على نفسه ، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجة على نفسه . فهو من هذه الجهة شأنه شأن الاحكام التكليفية المدلولة للادلة .

قلت : نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع الى ما ذكرناه من معنى الابقاء الذي هو مؤدي الاستصحاب ، وهو ان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل ، فليس المراد منه الابقاء العسلي المنسوب الى المكلف ولا الالتزام الشرعي ، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الامارات بل بالمعنى اللغوي لها ، لانه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلا على شيء مثبتة له ، بل هي الامر المجعول من قبل الشارع فتحتاج الى اثبات ودليل كسائر الاحكام التكليفية من هذه الجهة ، ولكنه نظرا الى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف اذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف اذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة - صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي . وبهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العسلية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع ، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم ، ولا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الامارات ، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة .

وبهذه الجهة تفرق القواعد والاصول الموضوعية للشاك عن سائر الاحكام التكليفية ، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي .

غير انه يجب ألا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والاصول
الموضوعة للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت معموليتها من قبل الشارع بالدليل
المدال عليها . فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المفعولة للشاك بما انها مفعولة
من قبله . والا اذا لم تثبت معموليتها لا يصح ان تسمى قاعدة فضلا عن
توصيفها بالحجة .

وعليه . فيكون المقوم لحجية القاعدة المفعولة للشاك — آية قاعدة
كانت — هو الدليل المدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي .
واذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي
لم تبق حاجة الى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة — كما
صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه — اذ جعل الموصوف بالحجة فيه على
اختلاف المباني احد امور ثلاثة :
١ — (اليقين السابق) ، باعتبار انه يكون منجزا للحكم حاموئا عقلا
والحكم بقاء بجعل الشارع .

٢ — (الظن بالبقاء اللاحق) ، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب
حكم العقل .

٣ — (مجرد الكون السابق) فان الوجود السابق يكون حجة في
نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق ، لا من جهة وثاقة اليقين
السابق ، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق ، بل من جهة الاهتمام
بالمقتضيات والتحفظ على الاغراض الواقعية .

فان كل هذه التأويلات انما نلتجئ اليها اذا عجزنا عن تصحيح
توصيف نفس الاستصحاب بالحجة ، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة
بمعناها اللغوي ، ثم لا شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين

نفس الاستصحاب ، لا اليقين المقوم لتحقيقه ، ولا الظن بالبقاء ، ولا مجرد الكون السابق ، وان كان ذلك كله ما يصح توصيفه بالحجة .

هل الاستصحاب اشارة او اصل ؟

بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك - اية قاعدة كانت - بالحجة في باب الامارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالامارة ، فانه تكون اشارة على أي شيء وعلى أي حكم . ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الاصول العملية والقواعد الفقهية .

اذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع اليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الاخبار أو غيرها من الادلة كبناء العقلاء ، وحكم العقل ، والاجماع .

ونكن الشيخ الانصاري أعلى الله مقامه فرق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الاخبار فيكون اصلاً ، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون اشارة . قال ما نصه :

« ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوضف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار . واما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهذا » .

اقول : وكأن من تأخر عنه اخذ هذا الرأي ارسال المسلمات ، والذي يظهر من التقديم انه معدود عندهم من الامارات كالقياس اذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل ، غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس

مضمونها الا حكما ظاهريا مجعولا للشاك . واما الظن ببقاء المتيقن — على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن — لا يكون الا مستندا للقاعدة ودليلا عليها وشأنه في ذلك شأن الاخبار وبناء العقلاء ، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون اماره ، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لاجل العمل بها عند الشك والحيرة .
والحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب ، وهو من هذه الجهة كالاخبار وبناء العقلاء ، فكما ان الاخبار يصح ان توصف بانها اماره على الاستصحاب اذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب اماره ، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بانه اماره اذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب اماره +
فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بانه اماره على جميع المباني فيه ، وانما هو اصل عملي لا غير +

الاقوال في الاستصحاب :

قد تشعب في الاستصحاب اقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو/ ونحن نحيل خلاستها الى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاري ثقة بتحقيقه وهو خريت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة اقوال العلماء وتبعضهم . قال رحمه الله بعد ان توسع في نقل الاقوال والتعقيب عليها ما نصه :—
« هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب ، والمتحصل منها في بادي النظر احد عشر قولاً :

١ — القول بالحجية مطلقاً (١) .

(١) ذهب الى هذا القول من المتأخرين الشيخ الاخذ صاحب الكفاية ره .

- ٢ — عدمها مطلقا .
 - ٣ — التفصيل بين العدمي والوجودي .
 - ٤ — التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا ، فلا يعتبر في الاول .
 - ٥ — التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ .
 - ٦ — التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول . وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية .
 - ٧ — التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني قص الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها ، وبين غيرها من الاحكام الشرعية فتجري في الاول دون الثاني . *مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر*
 - ٨ — التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول .
 - ٩ — التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له ، وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني ، كما هو ظاهر المعارج .
 - ١٠ — هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري .
 - ١١ — زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي ، كما هو ظاهر ما سيحيي من المحقق الخونساري .
- ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير ، بل يحصل

لعالم واحد قولان أو ازيد في المسألة ، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي .

والاقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق « انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشيخ الاعظم .

وينبغي ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في قتل الاقوال ، وهو رأي خاص به ، اذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب ، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه . ولعله انما لم يذكره في ضمن الاقوال لانه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن ان يتطرق اليه الشك . بل اما ان يعلم بقاءه او يعلم زواله ، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك . فلا يكون ذلك تفصيلا في حجية الاستصحاب .

وقبل ان ندخل في مناقشة الاقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الادلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجته لنناقشها ونذكر مدى دلالتها :

أدلة الاستصحاب

الدليل الاول — بناء العقلاء :

لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم واذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبافوا في سلوكهم العملي على الاخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه . وعلى ذلك قامت معاش العباد ، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة .

وقيل : ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات : فالطيور ترجع الى اوكارها والماشية تعود الى مراتبها ، ولكن هذا التعميم للحيوانات محل فطر ، بل ينبغي ان يعد من المهازيل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا ، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري . وعلى كل حال ، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقاءها ، في جميع احوالهم وشؤونهم ، مع الالتفات الى ذلك والتوجه اليه .

واذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل الى مقدمة اخرى فنقول : ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم ، فاذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع انه ليس له ملك آخر غير مسلكهم والا لظهر وبان وبلغه الناس . وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد .

وهذا الدليل — كما ترى — يتكون من مقدمتين قطعتين :

١ - ثبوت بناء العقلاء على اجراء الاستصحاب .

٢ - كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم .

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معاً ، ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال . لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطالب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة .
أما (الاولى) فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائي رحمه الله : بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما اذا كان الشك في الرفع . اما اذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى والرافع المدين يقصدهما الشيخ الانصاري) . فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له وهو القول التاسع .
ولا يبعد صحة ما افاد من التفصيل في بناء العقلاء . بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرفع فموقع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق .

وأما (المقدمة الثانية) فقد ناقش فيها شيخنا الأخند في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما :

(اولا) - ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا اذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العسلي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم ، أي انهم يأخذون بالحالة السابقة من اجل انها سابقة . نستكشف منه تعبد الشارع . ولكن ليس هذا بسحرز منهم اذا لم يكن مقطوع العدم ، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لاجل انها حالة سابقة بل لاجل رجاء تحصيل الواقع مرة . أو لاجل الاحتياط اخرى ، أو لاجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثلثة ، أو لاجل ظنهم بالبقاء ولو نوعا رابعة ، أو لاجل غفلتهم عن الشك احيانا خامسة . واذا كان الامر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود .

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العملي على الاخذ بالحالة السابقة ، وهذا ثابت عندهم من غير شك ، أي ان لهم قاعدة عملية تبانوا عليها ويتبعونها ابدا مع الالتفات والتوجه الى ذلك ، أما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباني منهم دائما مع الالتفات . ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف اسباب التباني عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لاجل الغلبة أو لاي شيء آخر من هذا القبيل ، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة ايضا عند الشارع ولا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها . واذا ثبتت عند الشارع ان ليس ثبوتها عندهم إلا التعبد بها من قبله فتمكن حجة على المكلف وله ما

نعم احتمال كون السبب في تبانيهم ولو أحيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لا تكون عندهم كقاعدة لاجل الحالة السابقة ، ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة ، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء ، وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء . فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سببا لتباني العقلاء ولو أحيانا .

(ثانيا) — بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول : ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا اذا أحرزنا رضاه بينائهم وثبت لدينا انه ماض عنده . ولكن لادليل على هذا الرضا والامضاء ، بل

ان عمومات الآيات والاخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء . وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات ، بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة . فلا وجه لاتباع هذا البناء ، اذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على انه ممضي من قبل الشارع . ولا دليل .

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه ، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع احراز امضائه من دليل آخر ، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم ، فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة الى دليل آخر على اثبات رضاه وامضائه .

وعليه ، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والاخبار الناهية عن اتباع غير العلم في انها صالحة للردع في المقام او غير صالحة ؟ والحق انها غير صالحة ، لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لاثبات الواقع به ، وليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع ، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع اليها عند الشك ، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهى عنه الآيات والاخبار حتى تكون شاملة لمثله ، اي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والاخبار تخصصا .

واما ما دل على البراءة والاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلا منهما موضوعه الشك ، بل ادلة الاستصحاب مقدمة على ادلة هذه الاصول كما سيأتي .

الدليل الثاني - حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي ، اذ يدعى بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه .

أي انه اذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه وبانه مضمون البقاء .
واذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء .
والى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب « بأن معناه ان الحكم الغلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مضمون البقاء » .

أقول : وهذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه ، والظاهر ان القدماء القائلين بحجتيه لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل . كما يظهر جليا من تعريف العضدي المتقدم ، اذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا ، ولمله لأجل هذا أفكره من أنكره من قدماء أصحابنا اذ لم ينتبهوا الى ادلته الاخرى على ما يظهر ، فانه اول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية ، واول من تمسك بالاخبار الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم ، كما حقق ذلك الشيخ الانصاري في رسائله في الامر الاول من مقدمات الاستصحاب ، ثم قال : « نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد

زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باتيقين . وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الاخبار .

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للنفاضة من وجهين :
(الاول) في أصل الملازمة العقلية المدعاة . ويكفى في تكذيبها الوجدان ، فأنا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك مجرد ثبوتها سابقا .

(الثاني) — على تقدير تسليم هذه الملازمة ، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء ، وهذا الظن لا يثبت بحكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن . وان شأن كل الشأن في اثبات هذا الدليل . فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلا بنفسها على الحكم الشرعي . ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب للملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه .

ثم ما المراد من قولهم : ان الشارع يحكم برجحان البقاء على منطبق حكم العقلاء ، فانه على إطلاقه موجب للايهام والمغالطة ، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له . وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج اثبات ذلك الى دليل آخر كما ذكرنا . وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجع عند الناس أي يعلم بذلك . فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في اثبات المطلوب ، اذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به . والنافع في الباب اثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لاحكامه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس .

الدليل الثالث - الاجماع

نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه ، اذ قال : « الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولاً » .

أقول : ان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل جداً ، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الاجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الاجماع بهذا المقدار قطعي . ألا ترى ان الفقهاء في مسألة من يقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله الى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم ، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك ، ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري ، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين ، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع .

والحاصل ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي ، وهو قطعي بهذا المقدار . ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على انكار حجتيه من طريق الظن لامن أي طريق كان ، في مقابل من قال بحجتيه لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة . نعم دعوى الاجماع على حجة مطلق الاستصحاب او في خصوص ما اذا كان الشك في الرافع في غاية الاشكال ، بعدما عرفت من تلك الاقوال .

الدليل الرابع - الاخبار

وهي العملة في اثبات الاستصحاب وعليها التعويل ، واذا كانت اخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد ، مضافا الى انها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية . واذا كان الشيخ الانصاري قد شك فيها بقوله : « هذه جملة ما وقعت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب » ، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها » ، فانها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره ، وقد عقب هذا الكلام بقوله : « فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجارب والتعاضد » ، ثم أيدعها بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة .

وعلى كل حال ، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها ، ولنذكرها واحدة واحدة ، فنقول :

١ - صحيحة زدارة الاولى

وهي مضمرة لعدم ذكر الامام المسؤول فيها ، ولكنه كما قال الشيخ الانصاري لا يضرها الاضمار ، والوجه في ذلك ان زرارة لا يروى عن غير الامام لاسيما مثل هذا الحكم بهذا البيان ، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الامام الباقر عليه السلام .
« قال زرارة :

قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟

قال : يازرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء •

قلت : فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ؟

قال : لا ! حتى يستيقظ انه قد نام • حتى يجيء من ذلك أمر يثن • والا فإنه على يقين من وضوئه • ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكنه ينقضه بيقين آخر •

ونذكر في هذه الصحيحة بحثين :

(الاول) — في فقهها •

ولا يخفى ان فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء ، اذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة او الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم • فينحصر ان يكون مراده — والجواب قرينة على ذلك ايضا — هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفقتين ، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفاً ومنه الخفقة والخفقتان ، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة ، فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والاذن معا • اما ما تنام فيه العين دون القلب والاذن كما في الخفقة والخفقتين فليس ناقضاً •

وأما السؤال (الثاني) فهو — لا شك — عن شبهة الموضوعية بقرينة الجواب ، لانه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك فيه جنبه ، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض • ولو كانت شبهة السائل شبهته

مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب
الامام ثم اجراء الاستصحاب ، ولما صح ان يفرض الامام استيقان السائل
بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى : لان الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان
السائل عالما بان هذه المرتبة هي من النوم ولكن يجهل حكمها كالسؤال الاول .
واذا كان الامر كذلك فالجواب الاخير اذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب
كما سيأتي فسوردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية . فيقال حينئذ :
لا يستكشف من اطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهنا بالدرجة
الاولى اثباته ، اذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب ، وقد
تقدم في الجزء الاول ان ذلك يمنع من التمسك بالاطلاق وان لم يكن
صالحا للقرينية ، لما هو المعروف ان المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق .
نعم قد يقال في الجواب : ان كلمة (ابدا) لها من قوة الدلالة على العموم
والاطلاق مالا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فهي تعطي في ظهورها
القوى ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبدا .
(الثاني) في دلالتها على الاستصحاب .

وتقريب الاستدلال بها ان قوله (ع) : « فانه على يقين من وضوئه »
جملة خبرية هي جواب الشرط (١) ومعنى هذه الجملة الشرطية : انه ان لم

(١) بنى الشيخ الانصاري ومن حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على
ان جواب الشرط محذوف وان قوله « فانه على يقين من وضوئه » علة
للجواب قامت مقامه . وقال : « وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف » .
فيكون معنى الرواية على قوله ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء
لانه على يقين من وضوئه في السابق ، فمحذوف « فلا يجب عليه الوضوء »
واقام العلة مقامه . وهذا الوجه الذي ذكره وان كان وجيها ولكن الحذف

يستيقن بأنه قد نام فإنه باق على يقين من وضوئه ، أي أنه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم . وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان أن الشك ليس رافعا لليقين وإنما الذي يرفعه اليقين بالنوم ، وليس الغرض منها ، لا بيان أنه على يقين من وضوئه ، ليقول ثانياً أنه لا ينبغي أن يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا موجب لافحاله ورفع اليد عنه إلا الشك الموجود ، والشك بما هو شك لا يصلح أن يكون رافعا وناقضا لليقين ، وإنما ينقض اليقين اليقين لا غير .

فقوله : (وإلا فإنه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى ، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) بمنزلة الكبرى . وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب ، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق . فيفهم منها أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق .

هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه : (منها) بما أفاده الشيخ الأنصاري إذ قال : « ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس ، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء » إلى آخر ما أفاده ، ولكنه استظهر أخيراً كون اللام للجنس .

أقول : أن كون اللام للعهد يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فإن هذا هو معنى العهد ، وعليه فلا تفيد

خلاف الأصل ولا موجب له ولا تكلف في جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيناه في المتن . ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أي وجه آخر ذكره . فإن المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه .

قاعدة كلية حتى في باب الوضوء . ومنه يتضح غرابة احتمال ارادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا ، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لاسيما مع اضافة كلمة (أبدا) .

فيتعين ان تكون اللام للجنس . ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء ، لا يمكن ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فيمنع من التمسك بالاطلاق ، كما سبق نظيره . وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الامر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء .

فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة . ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد ، ومقصوده تقدم القرينة ، فكان ذلك تسامحا في التعبير .

وعلى كل حال ، فالظاهر من الصحيحة ظهورا قويا : ارادة مطلق اليقين لخصوص اليقين بالوضوء ، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع ، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين ، لا بما هو يقين بالوضوء ، لأن المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض الى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء .

ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب ، لأن طبيعة الصغرى ان تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره .

وعليه ، فلا يبعد ان مؤدي الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلسة (من وضوئه) قيدا لليقين ، يعني ان الحد الاوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه) .

و (منها) - ان الوضوء أمر آني متصرم ليس له استمرار في الوجود وانما الذي اذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة ، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة ، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة اثر المتيقن ، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه . وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك ، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب ، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضي والمانع . فتكون الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب .

و (فيه) ان الجسود على لفظ الوضوء يوهم ذلك ، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الاخبار ارادة الطهارة التي هي أثر له باطلاق السبب وارادة المسبب ، ونفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك . فالمتبادر والظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها ، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع . فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك كما فما ابعدها عن قاعدة المقتضي والمانع .

و (منها) - ما افاده الشيخ الانصاري في مناقشة جميع الاخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب ، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرافع ، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط ، قال رحمه الله : « فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد ، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونساري في شرح الدروس » . وسيأتي ان شاء الله تعالى في آخر الاخبار بيان هذه المناقشة وقدها .

٢ - صحيحة زُرارة الثانية .

وهي مضمرة ايضاً كالسابقة .

» قال زُرارة :

قلت له : اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره الى ان اصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟

قال : تعيد الصلاة وتغسله .

قلت : فان لم اكن رأيت موضعهُ وعلمت انه اصابه فطلبت ولم اقدر عليه ، فلما صليت وجدته ؟

قال : تغسله وتعيد . *مركز تحقيق مكتبة العلوم*

قلت : فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ، فنظرت ولم أَرَ شيئاً ، فصليت فيه ، فرأيت فيه ؟

قال : تغسله ولا تعيد الصلاة .

قلت : لم ذلك ؟

قال : لآنك كنت على يقين من طهارتك فشككت . وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً .

قلت : فاني قد علمت انه قد اصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟

قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها ، حتى تكون

على يقين من طهارتك .

قلت : فهل عليّ ان شككت انه اصابه شيء أن انظر فيه ؟

قال : لا ! ولكنك افما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك .
قلت : ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة ؟
قال : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وان
لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ،
لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك » الحديث .

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها ، بل قيل في
ثلاث :

(الاولى) - قوله : «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ..» الخ
بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن
الاصابة بالنجاسة . وهذا المعنى هو الظاهر منها . ويحتمل بعيدا ان يراد
منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الاصابة وبعد الفحص عن النجاسة ، اذ
قال : « فنظرت ولم أر شيئا » ، على أن يكون قوله (ولم أر شيئا) عبارة
اخرى عن اليقين بالطهارة . وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة
اليقين لا الاستصحاب ، لانه يكون حينئذ مفاد قوله « فرأيت فيه » تبدل
اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة . ووجه شمد هذا الاحتمال أن قوله « ولم
أر شيئا » ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص .
(الثانية) - قوله اخيرا : «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»
ودلالاتها كالفقرة الاولى لظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الاولى من ظهور
كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين . وهذا المعنى هنا اظهر مما
هو في الصحيحة الاولى .

(الثالثة) — قوله : « حتى تكون على يقين من طهارتك » ، فانه عليه السلام اذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته ، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها .

ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على ان احراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة ، والا لو كان الاحراز شرطاً فيحتمل ان يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لاجل احراز الشرط المذكور ، لا لاجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة . فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب .

٣ — صحيحة زرارة الثالثة

« قال زرارة :

قلت له (أي الباقر أو الصادق عليه السلام) : من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين ؟

قال : يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفتح الكتاب ، ويتشهد ، ولا شيء عليه . وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث — قام فأنضاف إليها أخرى ، ولا شيء عليه . ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين . ولا يخلط أحدهما بالآخر . ولكن ينقض الشك باليقين . ويتم على اليقين فينبى عليه . ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » .

وجه الاستدلال بها — على ما قيل — انه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الاتيان بالرابعة ، فيستصحب . ولذلك وجب عليه ان يضيف إليها رابعة ، لانه لا يجوز قرض

اليقين بالشك ، بل لا بد ان ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين . وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب . وقد تأمل الشيخ الانصاري في هذا الاستدلال ، لانه انما يتم اذا كان المراد بقوله (قام فأضاف اليها اخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الاقل . ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى وهي قوله (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في ارادة ركعتين منفصلتين ، اعني صلاة الاحتياط .

وعليه ، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة منفصلة . واذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة . فتكون الفقرات الستواردية لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة . وهذا اجنبي عن قاعدة الاستصحاب .

أقول : هذا خلاصة ما افاده الشيخ ، ولكن حمل الفقرة الاولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على ارادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الاخذ بالاحتياط بعيد جداً عن مساقها ، بل أبعد من البعيد ، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النوي عن نقضه في فرض حصوله ، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل ، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الامر بتحصيله . فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة .

وعليه ، فمن القريب جداً ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحتها

كما هو مفروض المسألة بقوله : « وقد احرز الثلاث » — لا اليقين بعدم الاتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما افاده الشيخ — وحينئذ فلو اراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك ، واعتداده بشكه بأحد امور ثلاثة : أما بإبطال الصلاة واعادتها رأسا ، وأما بالاخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة ، وأما بالاخذ باحتمال كمالها بالبناء على الاكثر فيسلم على المشكوكة من دون اتيان برابعة متصلة وخطط احدهما بالآخر .

ولاجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لاجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك ، وذلك بأن أمره بالقيام واطافة ركعة اخرى ، ولا بد انها مفصلة ، وفيهم كونها مفصلة من صدر الرواية (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا في الفرضين ، مضافا الى ان ذلك ينهم من تأكيد الامام بان لا يدخل الشك في اليقين ولا يخطط احدهما بالآخر لانه باضافة ركعة متصلة يقع الخلط وادخال الشك في اليقين .

وعليه ، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة ، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة ، كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى ، وذلك بأمره بالقيام واطافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعة وان كانت اربعا تكون الركعة المنفصلة نفلا . ومنه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة « ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبنى عليه » غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة ، لانه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة

الذمة فيكون ذلك قضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط . ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله (ولكنه) فانه بعد ان نهى عن قضا اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو امر بنقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه ، ولا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة ، ولا يجب — كما قيل — ان يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه ، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذي ينقضه الشك .

والحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الابطال والنهي على الركوز الى ما تذهب اليه العامة من البناء على الاقل والنهي عن البناء على الاكثر مع عدم الاتيان بركعة منفصلة . ثم تضمنت الامر بعد ذلك كما يؤدي معنى الاخذ بالاحتياط بالاتيان بركعة منفصلة لانه بهذا يتحقق قضا الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه .

وعلى هذا ، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق ايضا على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة ، وان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة ، ولكن صدرها يفسرها . ويظهر ان الامام عليه السلام اوكل الحكم وتفصيله الى معروفة هذا الحكم عند السائل والى فهمه وذوقه ، واقما اراد ان يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه قضا لليقين بالشك وعدم الاخذ باليقين .

٤ — رواية محمد بن مسلم :

محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال :
قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : « من كان على يقين فشك ، فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين » .
وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون : « من كان على

يقين فأصابه شك فليمض على يقينه : فان اليقين لا يدفع بالشك » .
استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه .
ولكن الذي نراه انها غير ظاهرة فيه ، فان القدر المسلم منها انها
صريحة في ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من اجل كلمة الفاء
التي تدل على الترتيب . غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه
قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب : اذ يجوز ان يراد ان
اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة
الاولى ، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقى الى زمان الشك فيختلف زمان
متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس في الرواية ظهور في احدهما
بالخصوص^(١) ، وان قال الشيخ الانصاري : انها ظاهرة في وحدة زمان
متعلقهما ، ولذلك قرئ ان تكون دالة على قاعدة اليقين ، وقال الشيخ
الآخند : انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما ، فقرئ ان تكون دالة على
الاستصحاب . وقد ذكر كل منهما تقرّبات لما استظهره لا نراها ناهضة
على مطلوبهما .

وعليه ، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية ، الا اذا جوزنا الجمع
في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معا ، يعني انها تدل على ان

(١) لا يخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبيه لها ، وهي ان تجرد
كلمة اليقين والشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق ، يعني
ان هذا التجرد يدل على ان ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك ،
والا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأي شيء كان والشك بأي شيء
كان لا يرتبط بالمتقين . ولكن كونها دالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة في
كوز واحد في جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة في قاعدة
اليقين كما قيل .

اليقين بما هو يقين لا يجوز تفضيه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك او غير المجامع له ، وقيل : انه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو مستحيل .
وسياتي ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام .

نعم يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص ، بان يقال — كما قرره بعض اساتذتنا — : ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري ، فقوله عليه السلام : « فليمض على يقينه » يكون ظاهرا في ان زمان نسبه وجوب المضي على اليقين نفس زمان حصول اليقين . ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا الى زمان العمل به . واما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما . ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب .

هـ — مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال : كتبت اليه — وانا بالمدينة — عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟

فكتب : اليقين لا يدخله الشك . صم للرؤية وافطر للرؤية .
قال الشيخ الانصاري : « والانصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا الباب ، الا ان سندها غير سليم » . وذكر في وجه دلالتها : « ان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق منخولا بالشك ، أي مزاحما به » .
وقد اورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضيح منا : إنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهريتها ، نظرنا الى ان

دلالتها عليه تتوقف على ان يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال ، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار . ومعنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطى حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته ، بل المدار في وجوب الصوم والافطار على اليقين فقط ، فانه وحده هو المناط في وجوبهما ، أي ان الصوم والافطار يدوران مداره . ولذا قال بعده : « صم للرؤية وافطر للرؤية » مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم والافطار باليقين .

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الاخبار بقرب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية ويؤكد . ولا بأس في ذكر بعض هذه الاخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية .

(منها) قول ابي جعفر عليه السلام : « اذا رأيتم الهلال فصوموا ، واذا رأيتموه فافطروا » . وليس بالرأي ولا بالتظني ، ولكن بالرؤية .

و (منها) : صم للرؤية وافطر للرؤية . واياك والشك والظن . فان خفي عليكم فأتوا الشهر الاول ثلاثين .

و (منها) : صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن .

مدى دلالة الاخبار

ان تلك الاخبار العامة المتقدمة هي اهم ما استدل به الاستصحاب .
وهناك اخبار خاصة تؤيدها . . ذكر بعضها الشيخ الانصاري ، ونحن نذكر
واحدة منها للاستئناس ، وهي رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه
الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير .
قال : فهل علي أن اغسله ؟

فقال : لا ! لانك أعرتة اياه وهو ظاهر ، ولم تستيقن انه نجسه .
قال الشيخ : « وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة
وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها » .
والمهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الاخبار من جهة بعض
التفصيلات المهمة في الاستصحاب ، فنقول :
١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية :

ان المنسوب الى الاخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة
الموضوعية ، وأما الشبهات الحكمية مطلقا فعلى القاعدة عندهم من وجوب
الرجوع الى قاعدة الاحتياط . وعلى ذلك بعضهم بان اخبار الاستصحاب
لاعموم لها ولا اطلاق يشمل الشبهة الحكمية ، لان القدر المتيقن منها
خصوص الشبهة الموضوعية ، لاسيما ان بعضها وارد في خصوصها ، فلا
تعارض ادلة الاحتياط .

ولكن الانصاف ان لاخبار الاستصحاب من قوة الاطلاق والشمول

ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكيمة ، ولا سيما ان اكثرها وارد
مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين ، كما سبق بيان ذلك
في الصحيحة الاولى . فيكون شمولها للشبهة الحكيمة حينئذ من باب التمسك
بالعلة المنصوصة . على ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في
خصوص الشبهة الموضوعية . فالحق شمول الاخبار للشبهتين .
واما ادلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة
ادلة الاستصحاب .

٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع :

هذا هو القول التاسع المتقدم ، والاصل فيه المحقق الحلبي ، ثم المحقق
الخوانساري ، وأيده كل التأييد الشيخ الاعظم ، وقد دعمه جملة من تأخر
عنه . وخالفهم في ذلك الشيخ الاخذ فذهب الى اعتبار الاستصحاب مطلقا
وهو الحق ولكن بطريقة اخرى غير التي ملكها الشيخ الاخذ .
ومن اجل هذا اصبح هذا التفصيل من اهم الاقوال التي عندها مدار
المناقشات العلمية في عصرنا ، ويلزمنا النظر فيه من جهتين : من جهة
المقصود من المقتضى والمانع ، ومن جهة مدى دلالة الاخبار عليه .

١ - المقصود من المقتضى والمانع

ونحيل ذلك الى تصريح الشيخ نفسه فقد قال : « المراد بالشك من
جهة المقتضى : الشك من حيث استعداد وقابليته في ذاته للبقاء ، كالشك
في بقاء الليل والنهار وخيار العبن بعد الزمان الاول » .
فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من
اطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم اي الملاك والمصلحة فيه ، ولا المقتضى
لوجود الشيء في باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي ، مثل

أن يقال : ان الوضوء مقتضى للطهارة وعقد النكاح مقتضى للزوجة . بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل او من الخارج . ويختلف ذلك باختلاف المستصحابات وأحوالها ، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد ، كما صرح بذلك الشيخ .

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضي فيه نوع من الماسحة توجب الإيهام . وينبغي ان يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضي ، ولكن بعد وضوح المقصود فالامر سهل .

واما الشك في الرفع ، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع ، كما صرح به الشيخ ، وذكر انه على اقسام ، والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم الى قسمين رئيسين : الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الوجود . وهذا القسم الثاني انكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الاتية وهو القول العاشر في تعداد الاقوال . ونحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ .

١ - (الشك في وجود الرفع) . ومثل له بالشك في حدوث البون مع العلم بسبق الطهارة . وهو رحمه الله لا يعني به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة ، واما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمه كلامه ، لان الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لانه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه . واجراء الاستصحاب في عدم النسخ كما قال - اجسامي بل ضروري . والسري في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان اجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل

قطعي كافع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه ، أي
ان الاصل عدم النسخ لاجل هذا الاجماع ، لا لاجل حجية الاستصحاب .
٢ - (الشك في رافعية الوجود) . وذلك بأن يحصل شيء معلوم

الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم . وهو على اقسام ثلاثة :
(الاول) - فيما اذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون
الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون . ومثل له بما اذا علم بأنه مشغول الذمة
بصلاة ما ، في ظهر يوم الجمعة ، ولا يعلم انها صلاة الجمعة او صلاة الظهر
فاذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في ان هذه الصلاة الموجودة
التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور او غير رافعة .

(الثاني) - فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود في
كونه رافعاً مستقلاً في الشرع ، كالذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة ،
مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول .

(الثالث) - فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود في
كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه او من أجل الجهل به في كونه مصداقاً
للمجهول مفهومه . مثال الاول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها
بولاً ، او مذياً مع معلومية مفهوم البول والمذي وحكمهما . ومثال الثاني
الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط
مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط .

ورأي الشيخ ان الاستصحاب يجري في جميع هذه الاقسام ، سواء
كان شكاً في وجود الرافع او في رافعية الوجود باقسامه الثلاثة ، خلافاً
للمحقق السبزواري اذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط
دون الشك في رافعية الوجود كما تقدمت الاشارة الى ذلك .

٢ - مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الاعظم : « ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل . والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت »
اني ان قال : « فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار » .
وعليه ، فلا يشل اليقين المنهي عن نقضه بالشك في الاخبار اليقين اذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار او المشكوك استمراره .
توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الامكان : ان النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل ، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعا ، لان المفروض في موارد طروء الشك في استمرار المتيقن ، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعدم الشك في بقاءه واستمراره .
فيتعين ان يكون اسناد النقض الى اليقين على نحو المجاز ، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الامر بينهما ، واذا تعددت المعاني المجازية فلا بد ان يحمل اللفظ على اقربها الى المعنى الحقيقي . وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي . وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر ، وهما :
١ - ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الاثر عليه ولو لعدم المقتضي له ، فيكون المنقوض عاما شاملا لكل يقين .

٢ - ان يراد منه رفع الامر الثابت .

وهذا المعنى الثاني هو الاقرب الى المعنى الحقيقي ، فهو الظاهر من اسناد النقض .

وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي

يوجد فيها هذا المعنى .

والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الاول ، لان الفصل الخاص بصير مخصصا لمثقله اذا كان متعلقه عاما ، كما في قول القائل : « لاتضرب احدا » ، فان الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء ، ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب .

هذه خلاصة ما افاده الشيخ ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق ان شاء الله تعالى :

١ - (المناقشة الاولى) - ان النقض يقابل الابرام . والنقض - كما فسروه في اللغة - : افساد ما أبرمت من عقد أو بناء او جبل او نحو ذلك . وعليه ، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا ، اذ ان مقابل الاتصال الاتصالي ، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل . وهو بعيد جدا عن معنى نقض العهد والعقد .

اقول : ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الافحلال وان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير ، لا ما يقابل الانفصال . فلا اشكال .

٢ - (المناقشة الثانية) ، وهي أهم مناقشة عليها يستني صحة استدلاله على التفصيل او بطلانه ، وحاصلها :

ان هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه ، كما به عليه نفسه ، لانه لو كان النقض مستندا الى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقض اليه ولو لم يكن متعلقه في ذاته استعداد البقاء ، ضرورة انه

لا يحتاج فرض الابرام في المنقوض الى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا ومبرما في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الرافع .

ولكن لا يصح ارادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن ، لانه انما يصح ذلك اذا كان على نحو المجاز في الكلمة او على نحو حذف المضاف ، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد اذ لاعلاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال احدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة ، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط . واما تقدير المضاف بأن تقدر متعلق اليقين او نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج الى قرينة لفظية مفقودة .

ومن اجل هذا استظهر المحقق الآخذ عموم الاخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع ، لان النقض اذا كان مسندا الى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقض اليه الى فرض ان يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء . اقول : ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من اساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة ، فالجدير بنا ان نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الاشارة الى خصوصيات الآراء والاقوال فيها حد الامكان .

وعليه فنقول : ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار ، وهي :

(اولا) - انه لا شك في ان النقض المنهي عنه مسند الى اليقين في لفظ الاخبار ، وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل ، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام : « لا ينبغي » ، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله

عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » ، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك ، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك .

وعلى هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على ارادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي الى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة او بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعارض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الاعظم من المجاز المجاز في الكلمة ، وهو استبعاد في محله وابعده منه ارادة حذف المضاف .

(ثانيا) — انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه ايضا ان النهي عن تقض اليقين في الاخبار ليس على حقيقته . والسر واضح ، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه .

وحينئذ ، فلا معنى للنهي عنه الا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كانه لم يكن ، لغرض ترتيب احكام اليقين عند الشك ، ولكن لا يصح ان يقصد احكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع احكامه بارتفاعه قطعا ، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملا تقضاه بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعا .

وعليه ، فالمراد من الاحكام الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به ، فهو تعبير آخر عن الامر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق . . . بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن ، فكأنه قال : اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقيك ولا تعتني بالشك .

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيرا عن ذلك المعنى ، فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة :

١ — أن يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة .

٢ — أن يكون النقض أيضا متعلقا في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن

على حذف المضاف .

٣ — أن يكون النقض المنهي عنه مسندا إلى اليقين على نحو المجاز

في الاسناد ويكون في الحقيقة مسندا إلى نفس المتيقن ، والمصحح لذلك

اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقا إلى المتيقن .

٤ — أن يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن

وأجراء أحكامه ، لأن ذلك لازم معناه : باعتبار أن اليقين بالشيء مقتضى

للعمل به ، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه ، إذ لا يبقى

حينئذ ما يقتضي العمل به ، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه ،

اعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه .

وقد عرفت في (المقدمة الاولى) وفي مناقشة الشيخ بعد ارادة الوجهين

الاولين ، فيدور الامر بين الثالث والرابع ، والرابع هو الاوجه والاقرّب ،

ولعله هو مراد الشيخ الاعظم ، وإن كان الذي يبدو من بعض تعبيراته ارادة

الوجه الاول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يكون مقصوده ذلك

كما تقدم . أما هو — اعني شيخنا النائيني — فلم يصرح بارادة أي من

الوجهين الآخرين ، واللائب في عبارة بعض المقررين لبحثه ارادة الوجه

الثالث إذ قال : « انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن » .

وعلى كل حال فالوجه الرابع اعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه

وأولاهما ، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره ، كما ان فيه المحافظة على ظهور الاخبار وسياقها في اسناد النقض الى نفس اليقين ، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الاولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به . وفي الكناية — كما هو المعروف — بيان للمراد مع اقامة الدليل عليه ، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الاصلي في البيان ، والمراد انجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين .

(ثالثا) — بعدما تقدم ينبغي ان نسأل عن المراد من النقض في الاخبار هل المراد النقض الحقيقي او النقض العملي ؟ المعروف ان ارادة النقض الحقيقي محال فلا بد أن يراد النقض العملي ، لأن نقض اليقين — كما تقدم — ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه . وعلى هذا بنى الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية وغيرهما . ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مرادا جديا ، أما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية ، فانه — كما ذكرنا — يكون مرادا استعماليا فقط ، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي — في الكناية — محالا او كاذبا في نفسه ، انما المحذور اذا كان المراد الجدي المكنى عنه كذلك .

وعليه ، فحمل النقض على معناه الحقيقي اولى ما دام ان ذلك يصح

بلا محذور .

النتيجة :

انه اذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين ، وان كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية — فافا نقول : ان اليقين لما كان في نفسه مبرما ومحكما فلا يحتاج

في صحة اسناد النقض اليه الى فرض ان يكون متعلقه مما لا استعداد في ذاته للبقاء ، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن وانو على نحو المجاز . وأما كون ان المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن ، فان ذلك مراد لبني وليس فيه اسناد للنقض الى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن . والسري في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه على ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن ، فلا نقض مسند الى المتيقن لالفاظا ولالبا ، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما يصح اسناد النقض اليه .

الخلاصة :

وخلاصة ما توصلنا اليه هو : ان الحق ان النقض مسند الى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف ، ولكن النهي عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه ، وهو لزوم الاخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه ، وهذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن . واذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان يفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لانه متحقق بدون ذلك .

وعليه فمقتضى الاخبار حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي والرافع معا .

ونحن اذا توصلنا الى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا في مقابل

التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الانصاري - لا نجد كثير حاجة في التعرض
للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك الى المطولات لاسيما رسالة
الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الفني والكفاية .



مركز تحقيقات علوم اسلامی



تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الانصاري من ذكر الاقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمراً ، واشتهرت باسم (تنبيهات الاستصحاب) ، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين ، وصارت موضع عنايتهم ، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الاصولية . وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت اربعة عشر تنبيهاً . ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الامكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدي .

(التنبيه الاول)

استصحاب الكلّي (١)

الفرض من استصحاب الكلّي : هو استصحابه فيما اذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفرادهِ ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلّي . وهذا الشك في بقاء الكلّي في ضمن أفرادهِ يتصور على افعاء ثلاثة عرفت باسم اقسام استصحاب الكلّي :

١ - ان يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده .

٢ - ان يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في تعيين ذلك

(١) هذا هو التنبيه الاول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية .

الفرد المتيقن سابقا بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً ، أي انه كان قد تيقن على الاجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتيقن بوجود الكلي في ضمنه ، ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزماً في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني . ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلي .

مثاله : ما اذا علم على الاجمال بخروج بلل مردد بين أن يكون بولاً أو منياً ، ثم توضأ فانه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد ، فان كان البلل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وان كان منياً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء ، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث ، فترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف ، أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا ترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم .

٣ — ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، أي ان الشك في بقاء الكلي مستند الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، لانه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعاً فان الكلي باق بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الاول .

أما (القسم الاول) — فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلي فيترتب عليه أثره الشرعي ، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية . وهذا لا خلاف فيه .

وأما (القسم الثاني) - فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلى ، وأما بالنسبة الى الفرد فلا يجري قطعاً بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد ، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له من المصحف ، أما بالنسبة الى خصوصية الفرد فالأصل عدمها ، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلاً لا يجب الأخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم .

ولاجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلى في هذا القسم الثاني وحصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه . وقد اشار الشيخ الى وجهين في المنع وأجاب عنهما وهما كل ما يمكن ان يقال في المنع :

(الاول) - قال : « وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل » .

توضيح التوهم : ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وفي المقام ان حصل الركن الاول وهو اليقين بالحدوث ، فان الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل . وجه ذلك ان الكلى لا وجود له الا بوجود أفرادها ، ومن الواضح ان وجود الكلى في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجدانا ، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الامر وهو منفي بالأصل فيكون الكلى مرتفعاً في الزمان الثاني أما وجدانا أو بالأصل تعبدًا ، فلا شك في بقاءه .

والجواب : ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده ، أو قفل فيه خلط بين ذات الحصّة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصّة منه بما لها من الخصوصية والتميّث الخاص ، فان الذي هو معلوم الارتفاع اما وجدانا أو تعبدا اما هو الحصّة بما لها من التعين الخاص ، وهي بالإضافة الى ذلك غير معلومة الحدوث أيضا ، فلم يتحقق فيها الركنان معاً لانه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فان الحصّة الموجودة به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوك الحدوث ، اذ لا يقين بوجود هذه الحصّة ولا يقين بوجود تلك الحصّة ، ولا موجود ثالث حسب الفرض . واما ذات الحصّة المتعينة واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما ، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء اذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لاجل القطع بزوال التعين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعيينها هو التعين الباقي أو هو التعين الزائل ، وارتفاع الفرد لا يقتضي الا ارتفاع الحصّة المتعينة به ، وهي كما قلنا غير معلومة الحدوث واما المعلوم ذات الحصّة أي القدر المشترك .

والحاصل : ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا وهو الحصّة بما لها من التعين الخاص ، وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصّة لا بما لها من التعين الخاص . وقد اشار الشيخ الى هذا الجواب بقوله : « انه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه » .

(الثاني) - قال الشيخ الاعظم : « توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث ، فاذا حكم باصالة عدم

حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من آثاره » .
والجواب الصحيح هو ما اشار اليه بقوله : « ان ارتفاع القدر
المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم
عدم حدوث الامر الآخر . نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما
هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك
بين الامرين . وبينهما فرق واضح » .

توضيح ما افاده من الجواب : إنا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر
المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه،
لان وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من اول الامر اما في
ضمن القصير او الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا الى
عدم الفرد الطويل من الاول والا لما وجد من الاول ، بل في الحقيقة ان
الشك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند
الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير
يعني يستند الى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل ، اذ
يحتمل بقاء وجوده الاول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود
لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال .

والحاصل : ان احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن
الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير ، لانه مسبب
عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالاصل موجبا لنفي
الشك في وجود الكلي في ثاني الحال ، فلا بد من نفي كل من الفردين
بالاصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك والاصلان معا لا
يجريان مع فرض العلم الاجمالي .

واما (القسم الثالث) — وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلى مستندا الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه — فهو على نحوين :

- ١ — ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الاول .
- ٢ — ان يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الاول ، وهو على نحوين : اما بتبدله اليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الاول وحدث الثاني . وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلى احتمالات أو أقوال ثلاثة :

أ — جريانه مطلقا .

ب — عدم جريانه مطلقا .

ج — التفصيل بين النحويين المذكورين ، فيجري في الاول دون الثاني مطلقا . وهذا التفصيل هو الذي مال اليه الشيخ الاعظم .

والسر في الخلاف يعود الى : ان الاركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة ، والشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس ، وهو اتحاد متطق اليقين والشك .

ولا شك في ان الكلى المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعا ، فينبغي ان يسأل :

اولا — هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المثيرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا يسد له من وحدة خارجية .

ثانيا — بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلى الطبيعي له وحدة خارجية بوجود افراده ، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية

معروضا لتعيناته أفراده المتبائنة ، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلّي الى افراده من باب نسبة الاب الواحد الى الابناء الكثيرة كما قيل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره ، أو ان الكلّي الطيّمي لا وجود له الا بوجود افراده بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر ، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة بل نسبته الى افراده من قبيل نسبة الآباء المتعددة الى الابناء المتعددة ، وهذا هو المعروف عند المحققين .

فلتأمل جريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بان الكلّي له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة ، والا فلا يجري الاستصحاب .
واذا اتضح هذا التحليل الدقيق لنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها ، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقا .
أما (أولا) ، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب ، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به . ونحن لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له كما بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب احكامها الفعلية .

وأما (ثانيا) ، فلاله من الواضح ايضا ان الحق ان نسبة الكلّي الى افراده من قبيل نسبة الآباء الى الابناء ، لانه من الضروري أن الكلّي لا وجود له الا بالعرض بوجود افراده .

وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلّي وقد ارتفعت هذه الحصة يقينا ، والحصة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الامر مشكوكة الحلوث ،

فلم يتحد المتيقن والمشكوك .

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلى ،
لانه في القسم الثاني — كما سبق — ذات الحصّة من الكلي المتعينة واقعا
المعلومة الحلوث على الاجمال هي نفسها مشكوك البقاء ، حيث لا يدري
انها الحصّة المضافة الى الفرد الطويل أو الفرد القصير .

وبهذا ايضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال اليه الشيخ
الاعظم ، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الاول لا يقدم
ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك الا اذا قلنا بمقالة
من يذهب الى ان نسبة الكلى الى أفرادها من قبيل نسبة الاب الواحد الى
ابنائه ، وحاشا الشيخ ان يرى هذا الرأي . ولا شك ان الحصّة الموجودة
في ضمن الفرد الثاني من أول الامر مشكوك الحلوث ، واما المتيقن حلوته
فهو حصّة اخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع . ويكون وزان هذا
القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره .

تنبيه

وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد
اللاحق المشكوك الحلوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد ، مثل ما لو
علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد
أضعف ، فافه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب . ومن هذا الباب
ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلا
أو تبدلها الى مرتبة من الشك دون الاولى .

قال الشيخ الاعظم في تحليل جريان الاستصحاب في هذا الباب : « العبرة
في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا الى اللاحق ، ولو كان

- الامر اللاحق على تقدير وجوده مفايرا بحسب الدقة للفرد اللاحق .
- يعني ان المبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفا وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام .



مركز تحقيقات علوم اسلامی



التنبيه الثاني (١)

(الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد)

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الاشرف ايام الشيخ المحقق الاخذ فآثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية .
وحاصلها : انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم أنه الطرف الاعلى او الاسفل ، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الاسفل مثلاً ، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع فينبغي ان يجري استصحابها ، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن — مثلاً — الملاقى لطرفي العباءة معا . مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة ، لان ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالاجماع كما تقدم في محله . وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الاعلى وأما الطرف الاسفل — وان لاقاه فانه قد خرج عن طرف الشبهة — حسب الفرض — بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه .

والنكتة في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكل من القسم الثاني ، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لا بد أن يحكم بنجاسة ملاقيه ، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقى ، فيكشف ذلك عن

(١) لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل ، ولا في الكفاية .

عدم صحة استصحاب الكلي القسم الثاني .

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على : ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلي ، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المردد) ، وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الاجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الاعظم ، اذ قال بما محمله : « بأن ترده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا ، والمفروض ان أثر انقدر المشترك اثر لكل من الفردين ، فيمكن ترتيب ذلك الاثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا ، كما في القسم الاول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده » .

أقول : ويجب ان يعلم - قبل كل شيء - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني او من باب استصحاب الفرد المردد ، فان عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة . اذن ما الضابط لهما ؟

ان الضابط في ذلك ان الاثر المراد ترتيبه أما أن يكون أثرا للكلي ، أي اثر لذات الحصة من الكلي لا بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة ، أو أثرا للفرد ، أي أثر للحصة بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة . فان كان (الاول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصة الموجودة أما في ضمن الفرد المقطوع الارتقاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني ، وقد تقدم اننا لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها . وان كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وانما الذي ينفع

استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد .

اذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني ، لان الموضوع للنجاسة المستصحة ليس أصل العبادة او الطرف الكلي منها ، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل .

وبعد هذا يبقى أن تسأل : لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد ؟ نقول : لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه ، فقد قيل : لانه لا يتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، وقيل : بل لا يتوفر الركن الاول وهو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني .

أما الوجه الاول فبيان انه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع ، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لانه اما مقطوع البقاء او مقطوع الارتفاع .

وأما الوجه الثاني — وهو الاصح — فبيان : ان اليقين بالحدوث ان اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب الفرض ، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين . وإن أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل قطلا لأن المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين ، فكيف تكون متيقنة في عين الحال ، اذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوما متعينا ، هذا خلف محال ،

وانما المعلوم هو القدر المشترك . وفي الحقيقة ان كل علم اجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته ، والا فلا معنى للاجمال في العلم وهو عين اليقين والاكتشاف . وانما سمي بالعلم الاجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات الى العلم بالجامع .

وعليه ، فان ما هو متيقن — وهو الكلي — لافائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه ، وماله الاثر المراد ترتيبه عليه — وهو الفرد بخصوصيته — غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين ، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة ، لا أن الفرد المردد متيقن ولكن لاشك في بقاءه .

والوجه الاصح هو الثاني كما ذكرنا . واما الوجه الاول — وهو انه لاشك في بقاء المتيقن — فغريب صدوره عن بعض اهل التحقيق ، فبان كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه ، لأن المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك ، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعا فعلا ، بل هو عين الشك .

وعلى كل حال ، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد ، ولا معنى لأن يقال — كما سبق عن بعض الاجلة — : « ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا » فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين ؟ وهل اليقين الا العلم ؟ الا لذا أراد من اليقين بوجوده سابقا اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد ، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر ،

فيتوفر ركننا الاستصحاب بالنسبة الى القدر المشترك لا بالنسبة الى الفرد
المراد استصحابه ، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير
متيقن على ما سبق بيانه .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

فهرس أصول الفقه

— الجزء الثالث

المقصد الثالث — مباحث الحجة

تمهيد

٥

(المقدمة)

وفيها مباحث

- ٩ ١ — موضوع المقصد الثالث
- ١٢ ٢ — معنى الحجة
- ١٤ ٣ — مدلول كلمة الامارة والظن المستبر
- ١٥ ٤ — الظن النوعي
- ١٥ ٥ — الامارة والاصل العملي
- ١٧ ٦ — المناط في اثبات حجة الامارة
- ٢١ ٧ — حجة العلم ذاتية
- ٢٦ ٨ — موطن حجة الامارات
- ٢٩ ٩ — الظن الخاص والظن المطلق
- ٣٠ ١٠ — مقدمات دليل الانسداد
- ٣٢ ١١ — اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل
- ٣٦ ١٢ — تصحيح جعل الامارة
- ٣٩ ١٣ — الامارة طريق او سبب
- ٤١ ١٤ — المصلحة السلوكية
- ٤٥ ١٥ — الحجة أمر اعتباري او اقتزاعي

(الباب الاول - الكتاب العزيز)

- ٥١ تمهيد
نسخ الكتاب العزيز :
٥٢ - حقيقة النسخ
٥٣ - امكان نسخ القرآن
٥٧ - وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ

(الباب الثاني - السنة)

- ٦١ تمهيد
٦٢ ١ - دلالة فعل المعصوم
٦٦ ٢ - دلالة تقرير المعصوم
٦٧ ٣ - الخبر المتواتر
٦٩ ٤ - خبر الواحد
(أ) أدلة حجية الخبر من الكتاب
٧٢ الآية الاولى - آية النبا
٧٥ الآية الثانية - آية النفر
٨٠ الآية الثالثة - آية حرمة الكتمان
٨٢ (ب) دليل حجية خبر الواحد من السنة
٨٥ (ج) دليل حجية خبر الواحد من الاجماع
٩١ (د) دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

(الباب الثالث - الاجماع)

- ٩٨ السؤال عن سبب القول بحجية الاجماع

- السؤال عن ضرورة اتفاق الجميع او كفاية البعض ١٠٣
الاجماع عند الامامية ١٠٥
الاجماع المنقول ١١٤

(الباب الرابع - الدليل العقلي)

- وجه حصر القضايا العقلية ، وتعيينها ، وما المراد
من الدليل العقلي ، ومدة حجته ، ودجها ١٢١ - ١٣٤

(الباب الخامس - حجية الظواهر)

- تمهيدات ١٣٧
طرق اثبات الظواهر ١٣٩
حجية قول اللغوي ١٤١
الظهور التصوري والتصديقي  ١٤٥
وجه حجية الظهور ١٤٧
١ - اشتراط الظن العقلي بالوفاق ١٤٨
٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف ١٤٩
٣ - أصالة عدم القرينة ١٥٠
٤ - حجية الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام ١٥٣
٥ - حجية ظواهر الكتاب ١٥٦

(الباب السادس - الشهرة)

- تقسيم الشهرة - وما هو موضوع البحث ، والادلة على حجيتها ، وقيلما
١٦٣ - ١٦٤
الدليل الاول - اولويتها من خبر العادل ١٦٥

- ١٦٥ الدليل الثاني — عموم تعليل آية النبأ
١٦٦ الدليل الثالث — دلالة بعض الاخبار

(الباب السابع — السيرة)

- ١٧١ ١ — حجية بناء العقلاء
١٧٤ ٢ — حجية سيرة المشرعة
١٧٦ ٣ — مدى دلالة السيرة

(الباب الثامن — القياس)

- ١٨١ تمهيد
١٨٣ تعريف القياس
١٨٤ أركان القياس
١٨٦ حجية القياس
١٨٦ (١) بحث حجيته من ناحية استلزامه العلم
١٩١ (٢) بحث حجية القياس الظني
١٩١ الدليل من الآيات القرآنية
١٩٣ الدليل من السنة
١٩٥ الدليل من الاجماع
١٩٩ الدليل من العقل
٢٠٠ منصوص العلة
٢٠٢ قياس الاولوية

(الباب التاسع - التعادل والتراجيح)

٢٠٩	تمهيد
٢١٠	المقدمة ، في بيان أمور يحتاج إليها
٢١٠	١ - حقيقة التعارض
٢١٠	٢ - شروط التعارض
٢١٣	٣ - الفرق بين التعارض والتزاحم
٢١٤	٤ - تعادل وتراجيح المتزاحمين
٢١٩	٥ - الحكومة والورود
٢٢٥	٦ - القاعدة في المتعارضين المتساطين أو التخييري
٢٢٧	٧ - الجمع بين المتعارضين اولى من الطرح (المقصود ، ويبحث عنه في ثلاثة أمور) :
٢٣٣	الامر الاول - الجمع العرفي
٢٣٦	الامر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين
٢٣٨	اخبار التخيير والتوقف
	الامر الثالث - المرجحات
	وفيها ثلاثة مقامات :
٢٤٨	المقام الاول - المرجحات المنصوصة الخمسة
٢٤٨	١ - الترجيح بالاحداث
٢٤٩	٢ - الترجيح بالصفات

- ٢٥١ ٣ — الترجيح بالشهرة
٢٥٣ ٤ — الترجيح بموافقة الكتاب
٢٥٤ ٥ — مخالفة العامة
٢٥٦ المقام الثاني — في المفاضلة بين المرجحات
٢٦١ المقام الثالث — في التعدي عن المرجحات المنصوصة

فهرس الجزء الرابع

(المقصد — مباحث الاصول العملية)

- تمهيد في موضوع المقصد الرابع الحصر في الاصول الاربعة حصر استقرائي
سبب تعدد هذه الاصول .
تقسيمات الشك في الشيء
٢٦٧ — ٢٧٢



(الاستصحاب)
مركز بحوث وتطوير الفقه الإسلامي

- تعريفه
٢٧٥
مقدمات الاستصحاب
٢٧٨
معنى حجة الاستصحاب
٢٨٢
هل الاستصحاب أمانة أو أصل
٢٨٥
الاقوال في الاستصحاب
٢٨٦
أدلة الاستصحاب :
الدال الاول — بناء العقلاء
٢٨٩
الدليل الثاني — حكم العقل
٢٩٣
الدليل الثالث — الاجماع
٢٩٥
الدليل الرابع — الاختيار
٢٩٦

- ٢٩٦ (١) صحيحة زرارة الاولى
٣٠٢ (٢) صحيحة زرارة الثانية
٣٠٤ (٣) صحيحة زرارة الثالثة
٣٠٧ (٤) رواية محمد بن مسلم
٣٠٩ (٥) مكاتبة علي بن محمد القاساني
٣١١ مدى دلالة الاخبار
٣١١ ١ — التفصيل بين الشبهة الحكيمة والموضوعية
٣١٢ ٢ — التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع
٣١٢ (١) المقصود من المقتضى والمانع
٣١٥ (٢) مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل
٣٢٣ تنبيهات الاستصحاب
٣٢٣ التنبيه الاول — استصحاب الكلّي كقوله علوم رسيدي
٣٢٢ التنبيه الثاني — الشبهة المبائية ، او استصحاب الفرد المردد