الشيخ محمد رضا المظفر

# أصول الفقه

مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان
ايران قم تلفن ٢٥٢١٢

۰۰۷۸۰۶

# اصول الفقه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الشیخ محمد رضا المظفر

مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
ایران - قم تلفن ۲۵۲۱۲

الجزء الثالث

مباحث الحجة

# اصول الفقه

الشيخ

محمد رضا المظفر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


- الکتاب: اصول الفقه
- المؤلف: الشیخ محمد رضا المظفر
- الناشر: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان تلیفون ۲۵۲۱۲
- الفیلم و الزینگ و المطبعه: اسماعیلیان
- الطبعه: الخامسة
- عدد النسخ: ۳۰۰۰ دوره

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

# المقصد الثالث

## مباحث الحجة

### تمهيد

إن مقصودنا من هذا البحث ، وهو ( مباحث الحجة ) ، تنقيح مايصلح أن يكون دليلا وحجة على الاحكام الشرعية ، لنتوصل الى الواقع من أحكام الله تعالى .

فان 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 الى الواقع من أحكام الله تعالى ، حتى ثبت لدينا ـ على سبيل القطع ـ أن هذا الدليل المعين ، كخبر الواحد مثلا ، قد ارتضاه الشارع لنا طريقا الى أحكامه وجعله حجة عليها . فالخطأ الذي نقع فيه انما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا،لا من قبلنا.

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

* * *

ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه ، وهو العمدة فيها ، لانه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين ( الاول والثاني ) فانه لما كان يبحث في المقصد الاول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية [1] فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم ، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الاول . والكبرى من نتيجة هـذا المقصد ، ليستنتج من ذلـك الحكم الشرعي . فيقال مثلا .

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

وكل ظاهر حجـة ... ... ... ... ( 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 ، اذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات احكام العقل ، وفي هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل ، فتتألف منهما صغرى وكبرى .

وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين ( فراجع ) .

وعليه ، فلابد ان نستقصي في بحثنا عن كل ما قيل او يمكن ان يقال باعتباره وحجيته ، لنستوفي البحث . ولنعذر عند الله تعالى في اتباع مايصح اتباعه وطرح مالا 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 مناطا في كون المسألة اصولية ، ووجه المسائل الاصولية على هذا النحو . وهو في الحقيقة لزوم مالايلزم وقد اوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق .

وينبغي لنا أيضا ــ من باب التمهيد والمقدمة ــ 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 :

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# المقـدمة

**وفيها مباحث :**

## ١ ـ موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من « مباحث الحجة » يتبين لنا أن الموضوع لهـذا المقصد الذي يبحث فيـه عن لواحق ذلـك الموضوع ومحمولاته هو :

« كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به ؛ ليكون دليلا وحجة عليه » .

فان استطعنا في هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعي[1] ان هذا الطريق مثلا حجة ، أخذنا به ورجعنا اليه لاثبات الاحكام الشرعية ، والا طرحنـاه وأهملناه وبصريح العبارة نقول :

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

وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لاثباتها له ؛ فهي كون ذلك الشيء دليلا وحجة ؛ فاما ان نثبت ذلك او ننفيه .

---

(١) سيأتي في المبحث السادس بيان انه لماذا يجب ان يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي ولايكفي الدليل الظني .

ولا يصح أن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل ، او 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 مباديه التصورية لامن مسائله . وذلك واضح ، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثا عن أصل وجودالموضوع وثبوته الذي هومفاد كان التامة لابحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة . والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع ـ أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم او موضوع أحد ابوابه ومسائله ـ معدود من مبادىء العلم التصورية ، لامن مسائله .

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

إن تخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة ـ كما فعل الكثير من مؤلفينا ـ 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 ، فلابد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هي أدلة ، لابما هي هي ، والا لجعلوا الموضوع شاملا لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما . وما كان وجه لتخصيصها بالادلة الاربعة .

وحينئذ لامخرج 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 لابد من الالتزام بها بعد الالتزام بان الموضوع

خصوص الادلة الاربعة ، وان لزم عليه اشكال خروج اهم المسائل عنه .

ولو كان الموضوع هي الادلة بما هي هي ـ كما ذهب اليه صاحب الفصول ـ لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الاربعة ، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليليته وان ثبت بعد البحث انه ليس بدليل .

والخلاصة : انه اما أن نخصص الموضوع بالادلة الاربعة فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول . واما ان نعمم الموضوع ـ كما هو الصحيح ـ لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل ، فلا يختص بالاربعة . وحينئذ يصح أن 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 .

وهـذا 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 أن يدعى انه دليل وحجة » .

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

فما ثبت أنه حجة من هذه الامور أخذنا به ، ومالم يثبت طرحناه .

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجيح ، لأن البحث فيها ـ في الحقيقة ـ عن تعيين ماهو حجة ودليل من بين المتعارضين ، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة .

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

## ٢ ـ معنى الحجة

١ ـ 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 :

اما باسكاته وقطع عذره وابطاله .

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

٢ ـ وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان او اصطلاحان :

أ ـ ما عند المناطقة .ومعناها : « كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها الى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد ام لم يكن . وقد يطلقون الحجة أيضا على نفس ( الحد الاوسط ) في القياس .

ب ـ ماعند الاصوليين ، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها :

« كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع » .

أي لايكون سببا للقطع بمتعلقه ،والا فمع القطع يكون القطع هوالحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي . او قل بتعبير آخر :

« الحجة : كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له » .

ونعني بكونه مثبتا له : ان اثباته يكون بحسب الجعل من الشارع

المكلف بعنوان أنه هو الواقع لا وانما 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 للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة .

وعلى هذا ، فالحجة بهذا الاصطلاح لاتشمل القطع ، أي أن القطع لايسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى ، لأن طريقية 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 او كالمترادفتين .

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

( مباحث الامارات ) .

او ( مباحث الادلة ) .

أو ( مباحث الطرق ) وكلها تؤدي معنىً 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 مما يصح أن يحتج المكلف بها اذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة لـه ، كما انه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف اذا لم يعمل بهـا ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة .

## ٣ ـ مدلول كلمة الامارة والظن المعتبر

بعد أن قلنا : ان الامارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الاصوليين . ينبغي أن ننقل الكلام الى كلمة « الامارة » لنتسقط بعض استعمالاتها ، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول :

إنه كثيرا ما يجرى على ألسنة الاصوليين اطلاق 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 أنهما ليسا كذلك .

وفي الحقيقة انهذاتسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لا أنه وضع آخر لكلمة الامارة . وانما 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 جهةاطلاق المسبب على سببه، فتسمى الامارة التي هي سببللظن « 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 ـ الظن النوعي

ومعنى ( الظن النوعي ) : ان الامارة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم ، واعتبارها عند الشارع انما يكون من هـذه الجهة ، فلا يضر في اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الامارة ، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث ان دليل اعتبارها دل على أن الشارع انما اعتبرها حجة ورضي بها طريقا لان من شأنها ان تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الاشخاص .

ثم لا يخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتي تبعا للاصوليين فنقول : الظـن الخاص او الظن المعتبر او الظن الحجة ، وامثال هذه التعبيرات ، والمقصود منها دائما سبب الظن ، أعني الامارة المعتبرة وان لم تفد ظنا فعليا ، فلا يشتبه عليك الحال .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## ٥ ـ الامارة والاصل العملي

واصطلاح الامارة لايشمل ( الاصل العملي ) كالبراءة والاحتيـاط والتخيير 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 تقم عنده الحجة على الحـكم الشرعي الواقعي . على مـا سيأتي توضيحه وبيان السر فيه .

ولاينافي ذلك ان هذه الاصول أيضا قد يطلق عليها انها حجة ، فـان اطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الإمارات ، بل بالمعنى اللغوي باعتبار انها معذرة للمكلف اذا عمل بها وأخطأ الواقع ، ويحتج بها المـولى

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 : «يثبت 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 غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق ، ولان حقيقته — كما سيأتي في موضعه — البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقائه . ولاجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلا : ( اصلاً محرزاً ) .

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من احراز وأنه يوجب الظن واعتبر 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 عده من جملة الاصول . وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه .

## ٦ ـ المناط في اثبات حجية الامارة

مما يجب ان نعرفه ـ قبل البحث والتفتيش عن الامارات التي هي حجة ـ المناط في إثبات حجية الامارة وأنه بأي شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها . وهذا هو أهم شيء تجب 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 يخرصون » . وقال تعالى : « قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ؟ » .

وفي هذه الآية الاخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن 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 مذموما بمقتضى 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 ، لانه لا يغني من الحق شيئا ، فيكون خرصا باطلا ، وافتراء محرما .

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

سبب مخصوص طريقا لاحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه إمارة يرجع اليها وجوّز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن — فان هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الاولية ، إذ لا يكون خرصا وتخمينا ولا افتراء .

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 أذن به ليس افتراء .

وفي الحقيقة إن الاخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بانه حجة لايكون أخذاً بالظن بما هو ظن وان كان اعتباره عندالشارع 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 من الحق شيئا .

وقد فاتهم أن الاصوليين 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 والخرص والتخمين .

ولأجل هذا سميت الامارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة الى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها ، لان 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 والأخذ بها ، لا يجوز الاخذ بها وإن افادت ظنا غالبا لان الاخذ بها يكون حينئذ خرصاً وافتراء على الله تعالى .

ولأجل هذا قالوا : يكفي في طرح الامارة أن يقع الشك في اعتبارها، أو فقل على الاصح : يكفي ألا يحصل العلم باعتبارها ، فان نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها ، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد اليها . وذلك كالقياس والاستحسان وما اليهما وان افادت ظناً 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 مأخوذا في موضوع حجية الامارة .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* * *

ويتحصل من ذلك كله ان 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 الحجية فان العلم تنتهي اليه حجية كل حجة .

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

اولا — 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 .. )

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

فننقل الكلام الى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن .

فان كان هو القطع ، فذلك هو ( المطلوب ) .

وان لم يكن قطعا ، فما هو ؟

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

ولكن الظن الثاني القائم على حجية الظن الاول أيضا ليس حجة بذاته، اذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية .

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

فان كان هو القطع ، فذلك هو ( المطلوب ) .

وان لم يكن قطعا ، 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 ) .

ثالثا — فانتهى الامر بالأخير الى ( العلم ) .. فتم المطلوب .

وبعبارة أسد وأخصر ، نقول :

إن الظن لما كانت حجيته 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) .

فانتهى الامر بالأخير الى (العلم ) .

وهذا ما أردنا إثباته ، وهو أن قوام الامارة والمناط في اثبات حجيتها هو (العلم) فانه تنتهي اليه حجية كل حجة ، لان حجيته ذاتية .

## ٧ ـ حجية العلم ذاتية

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

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

وما هذاشأنه ليس هو الا العلم .

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصاري (قده) مجلى هذه الابحاث في تعليل وجوب متابعة القطع[1] فانه بعد أن ذكر أنه «لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا» علل ذلك بقوله : « لانه بنفسه طريق الى الواقع وليست طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتاً او نفيا » .

---

(١) مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو « القطع » اي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف ؛ ولايعتبر فيه ان يكون مطابقا للواقع فى نفسه ؛ وان كان فى نظر القاطع لايراه الا مطابقا للواقع ؛ فالقطع الذي هو الحجة تجب متابعته اعم من اليقين والجهل المركب . يعني ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لايحتمل الخلاف عند القاطع .

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

إن هنا شيئين او تعبيرين :

( أحدهما ) ، وجوب متابعة القطع والاخذ به .

( ثانيهما ) طريقية القطع للواقع ،

فما المراد من كون القطع حجة بذاته ؟

هل المراد ان وجوب متابعته امر ذاتي له ، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين ، ام أن المراد أن طريقيته ذاتية ؟

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

١ — ( جهة طريقيته للواقع ) فحينما نقول : إن حجيته مجعولة ، نقصد أن طريقيته مجعولة ، لانها ليست ذاتية له ، لوجود احتمال الخلاف . فالشارع يجعله طريقاً الى الواقع بالغاء احتمال الخلاف ، كأنه لم يكن فنتم بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الايصال الى الواقع . وهذا المعنى هو المجعول للشارع .

٢ — ( جهة وجوب متابعته ) فحينما نقول : انه حجة ، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والاخذ به أمراً مولويا . فينتزع من هذا الامر أن هذا الظن موصل الى الواقع ومنجز له . فيكون المجعول هذا الوجوب ، ويكون هذا معنى حجية الظن . واذا كان هذا حال الظن،فالقطع ينبغي أن يكون له ايضا هاتان الجهتان ، فنلاحظهما حينما نقول مثلا : إن حجيته ذاتية اما من جهة كونه طريقاً بذاته واما من جهة وجوب متابعته لذاته.

ولكن — في الحقيقة — إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة ، منشأها ضيق العبارة عن المقصود ، إذ يقاس على الظن ، والسر في ذلك واضح ، لانه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الاخذ بالواقع

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

وهذه اللابدّية لابدّية 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 الانصاريّ رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقا بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب . ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقيته الذاتية .

ويظهر لنا . حينئذ ـ أنه لا معنى لان يقال في تعليل حجيته الذاتية : أن وجوب متابعته امر ذاتي له .

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

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

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة إن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي ، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكيك

---

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

بين المجعول والمجعول 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 الطريقية للقطع جعلاً تأليفيا ؛ بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينيا أم جعلا تشريعيا ؛ فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع ، وجعل الطريق لذات الطريق .

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال : ان القطع شيء له الطريقية والكاشفية عن الواقع ، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ ـ فعلى الاقل تكون الطريقية من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه ، كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ، ولوازم الذات كالذات يستحيل ايضا جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق ، وانما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلا بسيطا لا بجعل آخر وراء جعل الذات . وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة .

واذا استحال جعل الطريقية 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 الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة الى القاطع وفي نظره فانه ـ مثلا ـ حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانيا بأن هذا القطع ليس طريقا 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 لاحتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الاول ولا يصح هذا إلا اذا تبدل قطعه وزال . وهذ شيء آخر غير ما نحن في صدده .

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 قطعا ، وهو خلف محال .

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الانسان أو يقطع أن بعض علومه على الاجمال غير 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 قطعا جازما .

نعم لو احتمل خطأ احد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد فانه لابد ان تنسلخ كلها عن كونها اعتقادا جازما ، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان .

والخلاصة : ان القطع يستحيل جعل الطريقية له تكوينا وتشريعا ، 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 لايمكن 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 لايمكن 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 طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيا واثباتا . 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 سيتبدل اما الى احتمال الخلاف او الى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك . وهذا واضح .

## ٨ ـ 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 امارة حجة كخبر الواحد . مثلا ـ فانما نعني 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 وانفتاح بابه .

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 وبحثهم ، اذ للسائل — كما سيأتي — ان يسأل : كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع الى الامارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالاحكام ، اذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها ؟ ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله . بل ذلك قبيح يستحيل في حقه .

ولأجل هذا السؤال المحرج سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الامارات . وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح 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 وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه .

ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر

الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم . كما صنع صاحب المعالم . فانه لما كان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لايبقى 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 بايدينا التي نعلم على الاجمال بأن بعضها موصل الى الواقع ومحصل له ولا يتميز الموصل الى الواقع من غيره ، مع انحصار السنة في هذه الاخبار التي بأيدينا .

وحينئذ نلتجيء 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 انفتاح باب العلم في الطرق الاخرى ، والمفروض انه ليس لدينا الا هذه الاخبار التي لايفيد اكثرها العلم ، وبعضها حجة قطعا وموصل الى الواقع .

## ٩ ـ الظن الخاص والظن المطلق

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

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

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

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

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

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

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

## ١٠ ــ مقدمات دليل الانسداد

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

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات :

١ ــ ( 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 ثبت عندنا عدم صحتها ، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه . فانهار هذا الدليل من أساسه .

٢ ـ ( المقدمة الثانية ) انه لايجوز اهمال امتثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا ، ولا يجوز طرحها في مقام العمل .

واهمالها وطرحها يقع بفرضين :

أما بأن نعتبر انفسنا كالبهائم والاطفال لاتكليف علينا .

وأما بأن نرجع الى اصالة البراءة واصالة عدم التكليف في كل موضع لايعلم وجوبه وحرمته . وكلا الفرضين ضروري البطلان .

٣ ـ ( المقدمة الثالثة ) انه بعد فرض وجوب التعرض للاحكام المعلومة اجمالا فان الامر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لاخامسة لها:

أ ـ تقليد من يرى انفتاح باب العلم .

ب ـ الاخذ بالاحتياط في كل مسألة .

ج ـ الرجوع الى الاصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب ، حسبما يقتضيه حال المسألة .

د ـ الرجوع الى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم ، وفيما عداها يرجع الى الاصول العملية .

ولا يصح الأخذ 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 والحرج

الشديدان ، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك .

وأما ( الثالثة ) وهي الأخذ بالاصل الجاري فلا يصح أيضا لوجود العلم الاجمالي بالتكاليف ، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غيرمنظمة 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 ــ ( المقدمة الرابعة ) انه بعد أن أبطلنا الرجوع الى الحالات الثلاث ينحصر الامر في الرجوع الى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الامر بين الرجوع الى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع الى الطرف المرجوح أي الموهوم . ولاشك في أن الاخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح ، وهو قبيح عقلا .

وعليه ، فيتعين الاخذ بالظن مالم يقطع بعدم جواز الاخذ به كالقياس . ( وهو المطلوب ) .

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع الى الاصول العملية ، كما يرجع اليها في المسائل المشكوكة التي لايقوم 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 الانسداد ) ، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لاحاجة لنا بها ، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار .

## ١١ ـ 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 ـ مثلا ـ واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه ، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا .

وغاية ما تقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي ، بمعنى أنه لايتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الا اذا علم به . سواء كان العلم تفصيليا او اجماليا [1] . او قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم .

فالعلم وما يقوم مقامه يكون ـ على ما هو التحقيق ـ شرطا لتنجز التكليف لاعلة تامة ، خلافا للشيخ الآخند صاحب الكفاية قدس سره . فاذا لم يحصل العلم ولا مايقوم مقامه بعد الفحص واليأس لايتنجز عليه التكليف الواقعي ، يعني لايعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل ، والا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان ، وهو قبيح عقلا ، ( 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 لاحكم في حقه حقيقة وفي الواقع .

---

(١) سياتي فى الجزء الرابع انشاء الله تعالى مدى تاثير العلم الاجمالي فى تنجيز الاحكام الواقعية .

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 الانصاريّ ـ أعلى الله مقامه ـ وعن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله ، ان أخبارنا متواترة معنىً في اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك .

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

١ ـ ان الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به اذ لايجوز أن يكون مختصا بالجاهل به ، وهو واضح .

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

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

٤ ـ اذن يتعين ان يكون مشتركا بين العالم والجاهل .

( بيان لزوم الخلف ) : انه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا ، فانه يلزمه ـ بل هو نفس معنى التعليق ـ عدم الوجوب لطبيعي الصلاة ، اذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب ، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لايمكن 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 .

وببيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول :

إن 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 ـ حسب الفرض ـ ، فاذا أراد

أن يعلم يعلم بماذا ؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول .

واذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه ،لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه . وهو واضح .

وعلى هذا ، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به . واذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركا بين العالم والجاهل ، أي بثبوته واقعا في صورتي العلم والجهل ، وان كان الجاهل القاصر معذورا أي انه لايعاقب على المخالفة. وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه .

* * *

ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الاحكام في هذا الدليل بما تقدم منا في الجزء الاول « ص ٧٣ و ١٧٣ » ، من أن الاطلاق والتقييد متلازمان في مقام الاثبات لانهما من قبيل العدم والملكة ، فاذا استحال التقييد في مورد استحال معه الاطلاق أيضا ، فكيف نستكشف — اذن — اشتراك الاحكام من أطلاق ادلتها لامتناع تقييدها بالعلم . والاطلاق كالتقييد محال بالنسبة الى قيد العلم في أدلة الاحكام .

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الاطلاق في ذلك ، وقال بما محصله: انه لايمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الاحكام، بل لابد لاثباته من دليل آخر سماه«متمم الجعل »،على أن يكون الاشتراك من باب « نتيجة الاطلاق » ، كاستفادة تقييد الامر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان « متمم للجعل » على أن يكون ذلك من باب « نتيجة التقييد» وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والاخفات والقصر والاتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل ، على أن يكون ذلك أيضا من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته : يمكن استفادة الاطلاق في المقام من الادلة التي

أدعى الشيخ الانصاري تواترها ، فتكون هي المتممة للجعل .

أقول : ويمكن الجواب عن الاشكال المذكور بما محصله :

ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الاحكام متوقفة على اثبات اطلاق أدلتها بالنسبة الى العالم بها ، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الاحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة . فيكون التقابل بين اشتراك الاحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والايجاب ، لامن باب تقابل العدم والملكة ، 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 لاثبات الاطلاق أو اثبات نتيجة الاطلاق بمتمم الجعل من اجماع او أدلة اخرى ، لانه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لايختص بالعالم .

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

أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت — كما فيما نحن فيه — يستحيل تقييده سواء أدي ذلك ببيان واحد اوببيانين 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 متمم للجعل . ولا نمانع أن نسمي ذلك « نتيجة الاطلاق » اذا حلا لكم هذا التعبير .

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

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلابد أن نلتمس توجيها لهذا الظاهر من الادلة . وينحصر التوجيه في ان نفرض أن يكون هذا التقييد من باب اعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الاعادة والقضاء واسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كاعفاء الناسي ، وان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم . والاعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما .

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

## ١٢ — تصحيح جعل الامارة

بعدما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض انفتاح باب العلم — مع ما ثبت من اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل — أمكن « 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 — تحتمل الخطأ

المفوت للواقع ، والاذن في تفويته قبيح عقلا ، لأن الامارة لو كانت دالة على جواز الفعل — مثلا — وكان الواقع هو الوجوب او الحرمة ، فان الاذن باتباع الامارة في هذا الفرض يكون اذنا بترك الواجب او فعل الحرام، مع أن الفعل لايزال باقيا على وجوبه الواقعي او حرمته الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول الى معرفة الواقع حسب الفرض ، ولا شك في قبح ذلك من الحكيم .

وهذه الشبهة هي التي الجأت بعض الاصوليين الى القول بأن الامارة مجعولة على نحو « السببية »، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الامارة على نحو «الطريقية» التي هي الأصل في الامارة على ما سيأتي من شرح ذلك قريبا .

والحق معهم اذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقية، لان المفروض أن الامارة قد ثبتت حجيتها قطعا فلا بد أن يفرض — حينئذ — في قيام الامارة او في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لايكون اذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا ، 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 مماثلا للواقع عند الاصابة أو مخالفا له عند الخطأ .

ونحن — بحمد الله تعالى — نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية ، 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 التمكن من تحصيل العلم، فلابد 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 ــ ان يكون قد علم بان اصابة الامارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو اكثر منها . بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الامارة المجعولة او اكثر خطأ منها .

٢ ــ ان يكون قد علم بأن 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 نشك 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 طريقتهم في معرفة مايتعلق 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 تفوت 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 .

## ١٣ ـ الامارة طريق او سبب

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

فان ذلك من الامور التي وقعت اخيرا موضع البحث والرد والبدل عند الاصوليين ، فاختلفوا في ان الامارة هل هي حجة مجعولة على نحو ( الطريقية ) ، او انها حجة مجعولة على نحو ( السببية ) ، أي انها طريق او سبب .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

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

والمقصود من كونها ( سببا ) : انها تكون سببا لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الاحكام الواقعية على تقدير الخطأ ، فينشىء الشارع حكما ظاهريا على طبق ما أدت اليه الامارة .

والحق انها مأخوذة على نحو (الطريقية) .

والسر في ذلك واضح بعدما تقدم ، فان القول بالسببية ـ كما قلنا ـ مترتب على القول بالطريقية : يعني إن منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقية ، فيلتجيء الى فرض السببية .

أما اذا أمكن تصحيح الطريقية فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون

الامارة طريقا محضا ، لان الطريقية هي الأصل فيها .

ومعنى إن الطريقية هي الأصل : ان طبع الامارة لو خليت 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 وتلتجيء الى فرض السببية .

ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقية فلا تصل النوبة الى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها، اذ 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 فاننا 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 فيها كذلك ، لانه — لاشك — ان الغرض من جعل الامارة هي الوصول بها الى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول اليه هو الباعث على جعل الامارة لغرض تنجيزه وتحصيله ، فيكون الأمر باتباع الامارة طريقا الى تحصيل

الواقـــع .

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 قـــد تخطيء .

وعلى هذا ، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الامارة بما هو أمر طريقي مخالفة ولا موافقة ، لانه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي الى العمل 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 ـ المصلحة السلوكية

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

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

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

لها شأن الطريقية 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 المؤدى ـ أي في ذات الفعل والعمل ـ مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت اليه الامارة الذي هو نوع من التصويب[1] .

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 الطريقية 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 مابينه الشيخ على نحوين : (الاول ) ما ينسب الى الاشاعرة وهو ان يفرض ان لا حكم ثابتا فى نفسه يشترك فيه العالم والجاهل ، بل الشارع ينشيء احكامه على طبق ما تؤدي اليه آراء المجتهدين . (الثاني) ماينسب الى المعتزلة وهو ان تكون هناك احكام واقعية ثابتة فى نفسها يشترك فيها العالم والجاهل . ولكن لراي المجتهد اثرا فى تبدل عنوان موضوع الحكم او متعلقه ، فتحدث على وفق ما ادى اليه رايه مصلحة غالبة 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 المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف .

واذا اتضح الفرق بينهما نقول : ان القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل . يعني 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 نلتجيء الى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية اذا استطعنا تصحيحها ، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل .

وأما نحن فاذ ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل في جعل الامارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع ، اصبحنا في غنىً 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 المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الاول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل .

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور ، لانه انما يتم اذا استطعنا ان نتعقل 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 . فمهما 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 ـ 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 الانتزاعيات التي تنتزع من المجعولات .

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

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لان لكلمتي 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 اكثر كلمات المتنازعين في المسألة ان المراد من الامر الانتزاعي هو المجعول ثانيا وبالعرض في مقابل المجعول اولا وبالذات ، بمعنى ان الايجاد 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 بتبع الاول ، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعا .

فيقال في الملكية ـ مثلا ـ التي هي من جملة موارد النزاع ان المجعول اولا وبالذت هو اباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك ، فينتزع منها أنه

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

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

توضيح ذلك : إن حقيقة الجعل هو الايجاد . والايجاد على نحوين :

١ — ما يراد منه ايجاد الشيء حقيقة في الخارج . ويسمى : الجعل التكويني . او الخلق .

٢ — ما يراد منه ايجاد 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 واقعيا 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 المثال يظهر كيف ان الاحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لأن الآمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبدلا أن يدفعه بيده مثلا ليحركه نحو العمل/ ينشيء 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 القطع لما كان موصلا الى الواقع حقيقة وطريقا بنفسه اليه ، فالشارع يعتبر الامارة الظنية طريقا الى الواقع تنزيلا لها منزلة القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الامارة قطعا اعتباريا وطريقا تنزيليا .

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

وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية انها أمر انتزاعي بهذا المعنى ، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لايقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه .

وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لاموجب لها ، لاسيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع امارة من الامارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض ان الحجية منتزعة من ذلك الامر .

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 کامپیوتری علوم اسلامی

# الباب الأول

# الكتاب العزيز

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## تمهيـــد :

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

فهو — اذن — الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى . التي لاشك ولاريب 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 ،لأ ن فيه متشابهاومحكما .

ثم ( المحكم ) : منه ماهو نص . أي قطعي الدلالة .

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته 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 حجيته . 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 .

٣ــ في جواز نسخه . والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف ، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الاشارة اليه بالاختصار، فنقـول :

## نسخ الكتاب العزيز

**حقيقة النسخ :**

النسخ اصطلاحا : رفع ماهو ثابت في الشريعة من الاحكام ونحوها .

والمراد من ( الثبوت في الشريعة ) : الثبوت الواقعي الحقيقي ، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي . ولذلك ، فرفع الحـكم ــ الثابت بظهور العموم او الاطلاق ــ بالدليل المخصص او المقيد لايسمى نسخا ، بل يقال له : تخصيص أو تقييد أو نحوهما ، باعتبار ان هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الاول يكون قرينة عليه وكاشـفا عن المراد الواقعي للشارع ، فلا يكون رافعا للحـكم الا ظاهرا ، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ .

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد . وسيأتي مزيد ايضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ .

وقولنا : ( من الاحكام ونحوها ) ، فلبيان تعميم النسخ للاحـكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع .

وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحي المجعولات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات .

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول بـه، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هوشارع، وان كان لنـا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هـذا موضع تفصيله ، ولكن بالاختصار نقول : ان نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع الى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي ، سواء كان نسخا لاصل التلاوة او نسخا لها ولمـا تضـمنته من حكم معا ، وان كان في القرآن الكريم مايشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى«واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر » ، وقوله تعالى : « . ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها » ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين ، وانما اكثر ما تدل الآيتان على امكان وقوعه .

**امكان نسخ القرآن :**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في امكان أصل النسخ ثم في امكان نسخ القرآن خاصة . وتنويرا للاذهان نشير الى أهم الشبه ودفعها ، فنقول:

١ ـ قيل : ان المرفوع في النسخ اما حكم ثابت او ما لاثبات لـه . والثابت يستحيل رفعه . وما لاثبات له لا حاجة الى رفعه . وعلى هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه ، أو بمعنى انتهاء أمـد الحكم .

والجواب : انا نختار الشق الاول وهو أن المرفوع ماهو ثابت ، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا ، بل هـو من باب اعـدام الموجود وليس اعدام الموجود بمستحيل .

والاحكام لما كانت مجعولة 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 بثبوت الموضوع فرضا ، ولا يرتفع الا برفعه تشريعا . وهـذا هو معنى رفع الحكم الثابت ، وهو النسخ .

٢ً — وقيل : ان ما أثبته الله من الاحكام لابد 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 لقياسهما 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 لايعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الاشياء . وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول 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 ـ وقيل : اذا كان النسخ ـ كما قلتم ـ لاجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد الحكم بانتهائها ، فانه ـ والحال هذه ـ 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 البداء الباطل المستحيل فيتعين الاول ، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقتا وان انشأه الناسخ مطلقا في الظاهر ، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ .

وهذا هو معنى التخصيص ، غاية الأمر 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 انشاءه 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 لبقي 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 قيدا 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 .

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

٤ ـ وقيل : ان كلام الله تعالى قديم ، والقديم لايتصور رفعه .

والجواب : بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله [1] ، فان هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ . مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على أمكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحا في وقوعه كقوله تعالى :« واذا بدلنا آية مكان آية ... » ، فهو اما ان يدل على أن كلامه تعالى غير قديم او أن القديم يمكن رفعه.

مضافا الى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام ، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته .

(١) ان قدم الكلام فى الله يرتبط بمسالة الكلام النفسي وان من صفات الله تعالى الذاتية انه متكلم . والحق الثابت عندنا بطلان هذا الراي فى اصله وما يتفرع عليه من فروع . وهذا امر موكول اثباته الى الفلسفة وعلم الكلام.

## وقوع نسخ القرآن واصالة عدم النسخ :

هذا هو الامر الذي يهمنا اثباته من ناحية اصولية . ولاشك في انه قد أجمع علماء الامة الاسلامية على أنه لايصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعي ، سواء كان النسخ بقرآن ايضا او بسنة او باجماع.

كمانه مما اجمع عليه العلماء ايضا ان في القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا. وكل هذا قطعي لاشك فيه .

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

واما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لاتهمنا كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لكان القطع فيها .

وعلى هذا ، فالقاعدة الاصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي:

ان الناسخ 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 لايذهب الى حجية الاستصحاب يقول باصالة عدم النسخ ، وما ذلك الا من جهة هذا الاجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الباب الثاني
# السنة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## تمهيـــد :

السنة في اصطلاح الفقهاء : « قول النبي او فعله او تقريره »

ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي ( ص ) باتباع سنته فغلبت كلمـة « السنة » حينما تطلق مجردة عن نسبتها الى احد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الاحكام من النبي ( ص ) سواء كان ذلك بقول أو فعل أو 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 ، فكانت السنة باصطلاحهم :

« قول المعصوم او فعله او تقريره »

والسر في ذلك ان الائمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقاة 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 ينفتح لي من كل باب الف باب » .

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

احيانا من روايات واحاديث عن نفس النبي ( ص ) ، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه ، واما لأجل اقامة الحجة على الغير، واما لغير ذلك من الدواعي .

واما اثبات امامتهم وان قولهم يجري مجرى قول الرسول ( ص ) فهو بحث يتكفل به علم الكلام .

واذا ثبت ان السنة بمالها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامي فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الاصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند . كالاخذ من القرآن الكريم ثقل الله الاكبر، والأئمة من آل البيت ثقله الاصغر .

أما اذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي — كما في العهود المتأخرة عن عصرهم — فانه لابد له في أخذ الاحكام من ان يرجع — بعد القرآن الكريم — الى الاحاديث التي تنقل السنة ، اما من طريق التواتر او من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد.

وعلى هذا فالاحاديث ليست هي السنة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنة توسعا من أجل كونها مثبتة لها .

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الاخبار في باب السنة ، لانه يتعلق ذلك باثباتها . ونعقد الفصل في مباحث اربعة :

### ١ — دلالة فعل المعصوم

لاشك في أن فعل المعصوم — بحكم كونه معصوما — يدل على اباحة الفعل ، على الاقل ، كما ان تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الاقل .

ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعا للشبهة بعد ثبوت عصمته .

ثم تقول بعد هذا : انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ماهو أوسع من ذلك ، وذلك فيما اذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الاحكام او عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما ، فانه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا او مستحبا او غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة .

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الالفاظ بمناط واحد ، وكم استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي او الامام في هذه الامور .

كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه .

وانما وقع الكلام للقوم في موضعين :

١ — في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من اباحة الفعل ، فقد قال بعضهم : انه يدل بمجرده على وجوب الفعل بالنسبة الينا . وقيل : يدل على استحبابه . وقيل لا دلالة له على شيء منهما ، أي انه لايدل 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 التأسي والاقتداء برسول الله ( ص ) في افعاله . ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وان كان بالنسبة اليه لم يكن واجبا ، الا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا . وقيل : انه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الاقل تدل على حسن الاقتداء

بـه واستحبابه .

وقد أجاب العلامة الحلي 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 ـ كما في الفصول ـ بان ذلك أسوة في الاعتقاد لا الفعل ، بل يريد ـ كما هو الظاهر من صدر كلامه ـ ان معنى الاسوة في المباح هو ان تتخير في الفعل أوالترك اي لاتلتزم بالفعل ولا بالترك ، اذ الاسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم ، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة الى الاتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالاباحة .

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول : ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الاسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي، 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، فلاعموم 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 عقبةفي اتمـام مقدماتالحكمة للتمسك بالاطلاق،فهو يضر بالاطلاقمن دون ان يكون له ظهور في التقييد ، كما نبهنا على ذلك في أكثرمن مناسبة.

والخلاصة : ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل مـا يفعله النبي مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبة الينا بعيدة كل البعـد عن التحقيـق .

وكذلك دعوىدلالة الآيات الآمرة باطاعة الرسول او باتباعهعلى وجوب

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

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

ومنشأ الخلاف : ان النبي (ص) اختص باحكام لا تتعدى الى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين : مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على اكثر من اربع زوجات . وكذلك له من الاحكام ما يختص بمنصب 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 . وان 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 بمجرده كاف للحكم بانه من مختصاته ، او للحكم بعمومه للجميع . او انه غير كاف فلا ظهور له اصلا في كل من النحوين ؟

وجوه ، بل اقوال . والاقرب 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 يخرجه الدليل فهو كسائر الناس في التكليف . هذا مقتضى

عموم ادلة اشتراكه معنا في التكليف . فاذا صـــدر منه فعـــل 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 ـ 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 أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل ، او اقرارا عليه ، او امضاء له . ما شئت فعبر .

وهذا التقرير ـ اذا تحقق بشروطه المتقدمة ـ فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما اذا كان محتمل الحرمة ، كما انـــه 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 نهيه عنه وردعه اذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل ، وذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكان عليه بيان الحكم او وجه الفعل اذا كان الفاعل جاهـــلا بالحكم ، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل .

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم ، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما او كيفية عبادة او معاملة ، وكان بوسع المعصوم البيان ، فان سكوت الامام يكون ظاهرا في كونه اقرارا على قوله وتصحيحا وامضاء له .

وهذا كله واضح ، ليس فيه موضع للخلاف .

## ٢ ـ الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين : خبر متواتر . وخبر واحد .

و ( المتواتر ) : ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يستبع تواطؤهم على الكذب . ويقابله ( خبر الواحد ) في اصطلاح الاصوليين . وان كان المخبر 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 ، كالاخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة . فانه يجب ـ ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم ـ ان تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر ، وألا فلا يكون الخبر متواترا في الوسائط المتأخرة ، لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات .

والسر في ذلك واضح ، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة ، اذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها ، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلا ، فان خبر الطبقة الاولى 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 ، فلابد ان تكون الجماعة الاولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا ، اذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من أخبار 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 اخس المقدمات .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

# ٤ ـ خبر الواحد

إن خبر الواحد ـ وهو مالا يبلغ حد التواتر من الاخبار ـ 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 لابحث لنا فيه، لانه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى . اذ ليس وراء العلم غاية في الحجية واليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم .

واما اذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه . وان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان اليه دون مرتبة العلم ـ فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته . والخلاف في الحقيقة ـ عند الامامية بالخصوص ـ يرجع الى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه ، والا فمن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي او النوعي لاعبرة به لأن الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعا فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالته .

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

قال الشيخ الطوسي في العدة ( ج١ 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 » .

وصرح 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 لاتوجب 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 لايمنع 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 لايجوز الاعتماد عليه لانه لايفيد الا الظن الذي لايغني من الحق شيئا . وانما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته .

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة :

فمنهم من أنكر حجيته مطلقا ، وقد حكي هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي 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 ماينسب الى جماعة من متأخري الاخباريين قال الشيخ الانصاري تعقيبا على ذلك : « وهذا قول لافائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم ، والا فمدعي القطع لايلزم 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 أن 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 . فالعمدة ان ننظر اولا في الادلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء . ثم في مدى دلالتها :

## = أ ــ أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز =

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

**تمهيـــد :**

لايخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لايدعى 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 . لأن 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 ، فالاستدلال بها ينتهي بالاخير الى العلم ، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن .

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي باثبات ظهورها في المطلوب :

**الآية الاولى ) ـ آية النبأ :**

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦ : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا 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 ـ ( 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 أنه الحق » .

و ( الثاني ) بمعنى الظهور عليه . يعني العلم به واستكشافه ، او التصدي للعلم به وطلبه . فيكون فعلها متعديا . فتقول : 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 أجل هذا قرىء بدل فتبينوا : ( فتثبتوا ) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصددها « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » وكذلك قرىء فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين ( وهما التبين والتثبت ) متقاربان .

٢ ـ ( ان تصيبوا قوما بجهالة ) . يظهر من كثير من التفاسير أن 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 الفقرة أن تكون تعليلا كلمة تدل على التعليل بان قالوا : « معناها : خشية ان تصيبوا قوما بجهالة ، او حذار ان تصيبوا ، او لئلا تصيبوا 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 تصيبوا قوما ••• ) مفعولا لتبينوا ، فيكون معناه ( فتثبتوا واحذروا اصابة قوم بجهالة ) •

والظاهر أن قوله تعالى : ( فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ) يكون كناية عن لازم معناه ، وهو عدم حجية 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 بانه المقابل للعلم ، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض ، وان 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 السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلا وحماقة وعدم بصيرة وعلم .

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا 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 النبأ 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 لاينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان ، بل اذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا تروٍ وانما يجب فيه أن يتثبتوا ان يصيبوا قوما بجهالة أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم . والسر في ذلك ان المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن 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 النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الاخذ به بلاتثبت والا لما كانت حاجة للامر فيه بالتبين في خبر الفاسق ، اذا كان النبأ من جهة

ما هو نبأ لايعمل 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 ان يبقوا فيه على سجيتهم من الاخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة . وطبعا لايكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته ، لأن المترقب منه الصدق ، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع والغاء احتمال الخلاف فيه .

والظاهر ان بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل في ذكرها وردها .

* * *

( الآية الثانية ) ـ آية النفر :

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

ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

١ ـ الكلام في صدر الآية : ( وما كان المؤمنون لينفروا كافة )،تمهيدا للاستدلال ، فان الظاهر من هـذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة [1] والمراد من النفر بقرينة باقي الآية النفر الى الرسول للتفقه في الدين لا النفر الى الجهاد ، وان كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد ، فان

---

(١) يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر الكافة . وهي استفادة بعيدة جدا وليست كلمة ( ما ) من ادوات النهي . اذن ليس لهذه الآية اكثر من الدلالة على نفي الوجوب .

ذلك وحده غير كاف ليكون قرينة مع ظهور باقي الآية في النفر الى التعلم والتفقه . ان الكلام الواحد يفسر بعضه 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 لاستحالته عادة او لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع . وعلى كلا الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما انشاء او اخبارا .

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفي وجوب شيء انشاء أو 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 لاشبهة فيه ان نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الاسلام الى الرسول لاخذ الاحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عمليا من جهات كثيرة ، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لاتوصف بل هو مستحيل عادة .

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

بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى : « فلولا نفر 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 . فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها ، على نحو ما يأتي .

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

انه تعالى بعد أن بيّن عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرضهم على اتباع طريقة أخرى بدلالة ( لولا ) التي هي للتحضيض ، والطريقة هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا الى قومهم فيبلغونهم الاحكام بعد ان 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 ــ اعني التعلم ــ بأن ينفر طائفة من كل فرقة ، والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وانما اوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم ، ويستفاد الوجوب من ( لولا ) التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لانذار القوم الباقين 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 ــ طبعا ــ وجوبا كفائيا .

واذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم اوتشريع ذلك بالترخيص فيه على الاقل لغرض انذار قومهم اذا رجعوا اليهم ــ فلابد أن نستفيد من ذلك أن تفقهم للاحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين والا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب او الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفي وجوب النفر على الجميع . بل لولم يكن نقل الاحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الاحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له او عليه .

والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الاحكام في الجملة وان 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 للغرض 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 للمطلوب .

وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لايتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا ، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وان كان بنحو الترخيص بها ، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الاحكام من المتفقه . فلذلك لاتبقى حاجة الى التطويل في استفادة الوجوب .

كما أن الاستدلال بها لايتوقف على كون الحذر عند انذار النافرين المتفقهين واجبا واستفادة ذلك من لعل او من أصل حسن الحذر ، بل الامر بالعكس ، فان نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون

دليلا على وجوب الحذر .

نعم يبقى شيء : وهو أن الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة ،والطائفة ثلاثة فأكثر ، او اكثر من ثلاثة . وحينئذ لاتشمل الآية خبر الشخص الواحد او الاثنين . ولكن يمكن دفع ذلك بانه لا دلالة في الآية على انه يجب في الطائفة ان ينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم مجتمعين بشرط الاجتماع ، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى اطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالاخبار حجة أيضا . يعني ان العموم فيها أفرادي لامجموعي .

( تنبيـــه )

ان هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهـد 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 تقريرات بعض الاساطين من تلامذته ، فانه قال : « ان التفقه في العصور المتأخرة ، وان كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث :الصدور وجهة الصدور والدلالة ، ومن المعلوم ان تنقيح الجهتين الاخيرتين مما يحتاج الى اعمال النظر والدقة ، الا أن التفقه في الصدر الاول لم يكن محتاجا الا الى اثبات الصدور ليس الا ، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الازمنة لايوجب اختلافا في مفهومه ، فكما أن العارف بالاحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمـال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة » .

وبمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة ــ أيضا ــ تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفائيا ، بمعنى انه يجب على كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهـو

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 ) ـ آية حرمة الكتمان :**

وهي قوله تعالى في سورة البقرة ١٥٩ : « ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله...».

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر ، فانه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وان كان ذلك المظهر والمبين واحدا لايوجب 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 لابد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم.وعلى هـذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحـد وحجية فتوى المجتهد .

ولكن الانصاف ان الاستدلال لا يتم بهذه الآيـة الكريمة ، بل هي اجنبية جدا عما نحن فيه ، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد ـ ان يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلّم ما تعلّم من احـكام غير معلومـة للاخرين 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 وبيّن للناس جميعا . 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 نطيل بذكرها .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* * *

## ب ـ 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 المستدلُ 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 حجيةخبر الواحد اذا كان ثقة مؤتمنا في الرواية ، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل . وهذه دعوى غير بعيدة ؛ فان المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الاخبار في هذا المعنى؛ بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي ان يعتري فيها الريب للمنصف[1] .

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 ) ـ ما ورد في الخبرين المتعارضين في الاخذ بالمرجحات كالاعدل 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 للترجيح بالمرجحات المذكورة والتخيير 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 القاك في كل وقت ، أفيونس بن عبدالرحمن 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 المضمون 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 ، فانه 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 لو 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 فاكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها ، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه » .

## ج ـ دليل حجية خبر الواحد من الاجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحا وتلويحا الاجماع من قبل علماء الامامية على حجية خبر الواحد اذا كان ثقة مأمونا في نقله واذ لم يفد خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسي اعلى الله مقامه في كتابه العدة ( ج١ ص٤٧ ) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الاجماع، ان يكون خبر الواحد واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله . وتبعه على ذلك في التصريح بالاجماع السيد رضي 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 معروفا من مذهب الشيعة . وتبعه على ذلك الشيخ ابن ادريس في السرائر ونقل كلاما للسيد المرتضى في المقدمة ، وانتقد في اكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد ، وكرر تبعا للسيد قوله :« ان خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا » 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 انهما متعاصران بل الاول تلمذ على الثاني ، وهما الخبيران العالمان بمذهب الامامية . وليس من شأنهما ان يحكيا مثل هذا

الامر بدون تثبت وخبرة كاملة .

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من اجل التوفيق بين نقليهما . 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 المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ قوله 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[1] 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 تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولا ، وهي موافقة الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي . ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة[2] احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة

(١) ذكر المحقق الاشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض افاضل المتاخرين 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 بمعنى 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 بانكار ذلك » .

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

« اعلم انه لابد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها . لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة » .

وأصرح منه[1] قوله بعد ذلك : « ولذلك ابطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لانها لا توجب علما ولا عملا وأوجبنا 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 التجويز فعاد الامر في العمل باخبار الآحاد الى انه اقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا او غير صلاح » .

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

---

(١) انما قلت اصرح منه . لانه يحتمل فى العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق اليه وان كان الطريق فى نفسه ظنيا . وهذا الاحتمال لايتطرق 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 شايع 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 عمل موارد عملهم على الاخبار المحفوظة بالقرائن، قائلا : « ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها ـ ويقصد بالامور المعلومة عدم عملهم بالظنون ـ الى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل ـ ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الآحاد ـ 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، 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 ـ بالاخير ـ عملا بالعلم .

وعليه ، فنحن نقول معه :« انه لابد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها ، لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة » . وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل الى العلم بالاحكام ، ونقطع بالعلم ـ على حد تعبيره ـ على انه مصلحة لا نجوّز 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

صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من اجل 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 ، وألمت بالموضوع من جميع اطرافه. كعادته في جميع ابحاثه . وقد ختم البحث بقوله السديد : « والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة 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 المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن » . ونحن له من المؤيدين . جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين

## د ـ دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعا الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرا واتفاق سيرتهم العملية ، على اختلاف مشاربهم واذواقهم ، على الاخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون 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 تعمد الكذب من الثقة ، كما لا يلتفتون الى احتمال خطأه واشتباهه او غفلته .

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الافعال ، فان بناءهم العملي على الغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة ، وذلك من كل ملة ونحلة .

وعلى هذه السيرة العملية قامت معايش الناس وانتظمت حياة البشر ، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقلة 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 العقلائية 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 لاذاعه وبينه للناس ولظهر 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 تقريرات تلميذه الكاظمي (قده) (ج٣ ص٦٩) : « واما طريقة العقلاء فهي عمدة ادلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل الى المناقشة في بقية الادلة فلا سبيل الى المناقشة في الطريقة العقلائية 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 صالحة 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 لايغني 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 ج٣ ص١٤ — قال : « ان لسان النهي عن اتباع الظن وانه لا يغني من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائية ، بل من باب ايكال الامر الى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا موغ 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 تقريرات

الكاظمي قدس سره ج٣ ص٦٩ ـ 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 صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون ـ 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 .

# الباب الثالث

# الإجماع

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الاجمـــاع

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 محمدٍ على الحكم .

على اختلاف التعريفات عندهم .

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها — 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 . مجاراة للنهج الدراسي في اصول الفقه عند السنيين أي انهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة ، بل انما يعتبرونه اذا كان كاشفا عن السنة ، أي عن قول المعصوم . فالحجية والعصمة 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 لايسمى اتفاقهم في الاصطلاح اجماعا ، باعتبار ان اتفاقهم يكشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الاجماع ، بينما لا يعتبرون الاجماع

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

ولاجل أن نتوصل الى الغرض المقصود لابد من توجيه بعض الاسئلة لانفسنا لنلتمس الجواب عليها .

أولا — من اين انبثق للاصوليين القول بالاجماع ، فجعلوه حجـة ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي : في مقابل الكتاب والسـنة .

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 لاقيمة علمية له في استكشاف حكم الله ، لانه لاملازمة بينه وبين حكم الله . فالعلم به لايستلزم 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 فلابد 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 والتقبيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون الى حجية

الاجمـــاع •

اما اجماع الناس ـ الذي لايدخل في تطابق آراء العقلاء بماهم عقلاء ـ فلا سبيل الى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعي ـ لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة او العقيدة او الانفعال النفسي او الشبهة او نحو ذلك • وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لايشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها • فاذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لايجب 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 ـ لوجوب ان يكون اجماع الامم الاخرى غير المسلمة ايضا حجة ودليلا • ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجية الاجماع •

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

اولا ـ ان المسلمين من اهل المدينة او اهل الحل والعقد منهم اجمعوا على بيعته •

وثانيا ـ ان الامامة من الفروع لا من الاصول •

وثالثا ـ 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 حجيته ثلاثة مسالك :الكتاب والسنة والعقل • ومن الطبيعي ألا يجعلوا الاجماع من مسالكه لانه يؤدي الى اثبات الشيء بنفسه ، وهو دور باطل •

اما ( مسلك الكتاب )فآيات استدلوا بها لاتنهض دليلا علىمقصودهم، واولاها بالذكر آية سبيل المؤمن ، وهي قوله تعالى( سورة النساء ١١٤ ) : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » • فانها توجب اتباع سبيل المؤمنين ، فاذا أجمع المؤمنون علىحكمفهو سبيلهم فيجب اتباعه • وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه •

ويكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزاليمنها اذقال[1]: « الظاهر أن المراد بها ان من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيلالمؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الاعداء عنه نوله ما تولى • فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد 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 ( لاتجتمع 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

---

(1) المستصفى ج ١ ص ١١١ •

لتواترها معنى — لاتنفع في تصحيح دعواهم ، لان المفهوم من اجتماع الامة كل الامة ، لا بعضها فلا يثبت بهذه الاحاديث عصمة البعض من الأمة ،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 أهل السنة ، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمئنون اليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة .

فأني لنا أن نحصل على اجماع جميع الامة بجميع طوائفها واشخاصها فيجميع العصور الا فيضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاةونحوهما. 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 وزعموا 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 ، لان 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 المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم 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 ، فأي شيء يخصصه بخصوص الصحابة او المسلمين او 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 تثبت به السنة . وسيأتي البحث عن ذلك .

**واما السؤال الثاني :**

فالذي يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة انما هو اجماع الامة كلها او جميع المؤمنين بدون استثناء ، فمتى ماشذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الاجماع الذي قام الدليل على حجيته ، 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 ـ هو اثبات شرعية بيعة ابي بكر ـ 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 يبايع حتى مات مثل سعد بن عبادة ( قتيل الجن ! ) .

ولاجل هذه المفارقة بين ادلة الاجماع وواقعه الذي ارادوا تصحيحه كثرت الاقوال في هذا الباب لتوجيهها : فقال مالك ـ على ما نسب اليه ـ : ان الحجة هو اجماع اهل المدينة فقط . وقال قوم : الحجة اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة . وقال قوم : المعتبر اجماع أهل الحل والعقد . وقال : بعض : المعتبر 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 تحكمات لاسند لها ولا دليل ، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة . والذي دفع اولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تأريخ 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 ـ ان سلمت ـ 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 .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الاجماع عند الامامية

ان الاجماع بما هو اجماع لاقيمة علمية له عند الامامية مالم 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 دليلا مستقلا في مقابلها .

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

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

غاية الامر ان هناك فرقا 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 .

والثمرة بين الدليل اللفظي واللبي تظهر في المخصص اذا كان لبيا او

لفظيا ، على ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم ( في الجزء الاول ص ١٥٢) لذهابه الى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص لبيا 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 أناط حجية الاجماع بدخول المعصوم : « فلو خلا المائة من فقهائنا 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 لابد من أحراز 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 التسامح 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 وتغنينا من البحث : ان الاجماع انما

يكون حجة اذا علم بسببه ـ على سبيل القطع ـ 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 ـ على ما نقل عنه ـ الى اثنتي عشرة طريقا . ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل اربع :

١ ـ ( طريقة الحس ) ، وبها يسمى الاجماع : الاجماع الدخولي ، وتسمى ( الطريقة التضمنية ) . وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي أختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه .

وحاصلها : ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم .

وهذه الطريقة انما تتصور اذا استقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه وتتبع 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 إن 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 حجية الاجماع ـ على هذه الطريقة ـ مخالفة معاوم 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 رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة او في العصور 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 مجهوله 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 منه ان الاتفاق كان مستندا الى رأي امامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء انفسهم اتباعا للاهواء او استقلالا بالفهم .

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 يقدح في حصول القطع ، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله ، فضلا عن مجهول النسب .

٤ — ( طريقة التقرير ) ، وهي ان يتحقق الاجماع برأي ومسمع من المعصوم ، مع امكان ردعهم 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 مبحث السنة ، ومع احراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم . بل بيان الحكم من شخص واحد برأي ومسمع من المعصوم مع امكان ردعه 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 المتتبع لاقوال العلماء المحصل لاجماعهم بعض

الوجوه دون البعض ، أي لا يجب في كل اجماع ان يبتني 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 كشفا قطعيا 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 قيمة لاكثر الاجماعات التي نحصلها ، بل لجميعها بالنسبة الى عصور الغيبة . وتفصيل ذلك ان نقول ( ببرهان السبر والتقسيم ) :

ان المجمعين اما ان يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل .

ـ لا يصح الفرض الاول ، لان ذلك مستحيل عادة في حقهم . ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق .

ـ 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 ننقل 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 المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة 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 ــ ان يسمع المجمعون 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 بمشافهتهم للمعصوم ، لاحتمال انهم استندوا الى رواية وثقوا بها ، وان كان احتمال المشافهة قريبا جدا . بل هي مظنونة .

على انه لا مجال ــ بالنسبة الينا ــ لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودين

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

٢ ـ 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 حجيتهما 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 ـ لو فرض انه حجة من جهة السند ـ ليس نصا في الحكم . ولا ينفع ان يكون ظاهرا عندهم في الحكم ، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم ان يكون ظاهرا 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 الينا غير عملي .

وأما القول بأن ( قاعدة اللطف ) تقتضي ان يكون الامام موافقا لرأي المجمعين وان استند المجمعون الى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجيته من جهة السند او الدلالة لو اطلعنا عليه ـ فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب اليه الشيخ الانصاري وغيره ، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي واتباعه عليها ، لان السبب الذي يدعو الى اختفاء الامام واحتجاب نفعه 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 اخلال 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 فيصورة 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 الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الاجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

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 يحرز 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 وانما 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 . واذا اطلق قول ( الاجماع المنقول ) في لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الاخير .

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته 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 المجمعين . وينبغي ان يتفقوا على ذلك ، لانه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلا 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 يعهد 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 ــ إنه حجة مطلقا ، لانه خبر واحد .

٢ ــ انه ليس بحجة مطلقا ، لانه لا يدخل في افراد خبر الواحد من جهة كونه حجة .

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

***

وسر الخلاف في المسألة يكمن في ان ادلة خبر الواحد من جهة انها 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 ان يتعبدنا الشارع به . والا فالمحكي بالخبر اذا لم يكن حكما شرعيا او ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به ، فلا يكون مشمولا لادلة حجية خبر الواحد .

ومن المعلوم ان الاجماع المنقول ــ غير الاجماع الدخولي ــ انما المحكي به بالمطابقة نفس اقوال العلماء ، واقوال العلماء في انفسها بما هي أقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات اثر شرعي .

وعليه ، فنقل اقوال العلماء من جهة كونها اقوال علماء لا يصح ان يكون مشمولا لادلة خبر الواحد . وانما يصح ان يكون مشمولا لها اذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به .

اذا عرفت ذلك ، فنقول :

ان ثبت لدينا : انه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه ـ على أي نحو كان من الكشف ـ عن الحكم الصادر من المعصوم ، ولو باعتبار الناقل ، نظرا الى انه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص الفاظ المعصوم ، لان المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى ـ فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجة مطلقا ، لانه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولا لأدلة حجية الخبر .

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

واما لو ثبت ان الاخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حس يصح التعبد به لان حكمه حكم الاخبار عن حس بلا فرق ـ فان التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو الاحق .

* * *

واذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة ، بقي علينا ان نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الاولى بالتصديق والاحق بالاعتماد ، فنقول :

اولا ـ إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء ، أقصى دلالتها انها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل . ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده .

بيان ذلك : ان 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 . فاذا كان المنقول حكما او ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر الى هذا المنقول . اما اذا كان المنقول اعتقاد الناقل ، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول . والاعتقاد في نفسه ليس حكما ولا ذا أثر شرعي . اما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر اجنبي عنه ، لأن واقعية الاعتقاد لاتستلزم واقعية المعتقد به . يعني اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في ان هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية .

ومن هنا نقول : إنه اذا أخبر شخص بانه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبني على واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر . لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم ، اذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول . أما اذا أخبر عن اعتقاده بان المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى ادلة حجية الخبر ؛ لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقا لهلايستلزم البناء على واقعية معتقده . فيجوز التفكيك بينهما .

فتحصل إن أدلة خبر الواحد انما تدل على ان الثقة مصدق ويجب تصويبه في نقله . ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحدسه . وليس هناك أصل عقلائي يقول : إن الاصل في الانسان او الثقة خاصة ان يكون مصيبا في رأيه وحدسه واعتقاده .

ثانياً — بعد أن ثبت ان ادلة حجية الخبر لاتدل على تصويب الناقل في رأيه وحدسه ، 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 — فنزل هذا أيضا غير مشمول لادلة حجية الخبر ؟

الحق إنه ينبغي ان يكون مشمولا لها ، لأن الاخذ به حينئذ لايكون من جهة تصديق الناقل في رأيه . وربما كان الناقل لايرى الاستلزام ، بل لايكون 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 الجهة .

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 مشمولا لادلة حجية الخبر ، وان لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشمولا لها ، لأن الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتا اذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقية ولكن لاتلازم 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 .

# الباب الرابع

# الدليل العقلي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفىً 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 ، لغرض 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 ، فمن ظن 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 ماكان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي ، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الادلة ، أو لم يفسره ، او فسره بما لايصلح 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 الائمة 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 الطوسي 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 أن قسم المعلومات الى ضرورية ومكتسبة والمكتسب الى عقلي وسمعي ذكر من جملة امثلة الضروري العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب . ثم ذكر في معرض كلامه إن القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه . وذكر أيضا إن الادلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك .

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

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

---

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

وأما الدليل العقلي فقسمان : احدهما ما يتوقف فيه على الخطاب : وهو ثلاثة : لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب ، وثانيهما ماينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح : بما لايخلو من المناقشة في امثلته .

ويزيد عليه الشهيد الاول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه ( الذكرى ) . فيجعل القسم الاول ما يشمل الانواع الثلاثة التي ذكرها المحقق . وثلاثة أخرى وهي : مقدمة الواجب ، ومسألة الضد ، وأصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضار . ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق واربعة أخرى وهي : البراءة الاصلية ، وما لادليل عليه ، والاخذ بالاقل عند الترديد بينه وبين الاكثر ، والاستصحاب .

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين ، في حين ان الكتب الدراسية المتداولة ، مثل المعالم والرسائل والكفاية ، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي ، ولم تذكر مصاديقه ، الا اشارات عابرة في ثنايا الكلام .

ومن تصريحات المحقق والشهيد الاول يظهر انه لم تتجل فكرة الدليل العقلي في تلك العصور ، فوسعوا في مفهومه الى ما يشمل الظواهر اللفظية: مثل لحن الخطاب ، وهو ان 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 ، فانه أصل عملي قائم برأسه ، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل .

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

على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم ؛ بينما هو نفسه عرفه بانه « 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 انتحى 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 حدائقه ، وهذا نص عبارته [٢] : « المقام الثالث في دليل العقل . وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب . وآخرون قصروه على الثاني . وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب .ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين 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 الحكمين لم يتحدث عنه . ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح ، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح . وما نقله من الاقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها .

* * *

وكيفما كان ، فالذي يصلح ان يكون مرادا من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي . وبعبارة ثانية هو : كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعي بالحكم الشرعي . وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين .

وهذا أمر طبيعي ، لانه اذا كان الدليل العقلي مقابلا للكتاب والسنة لابد ألا يعتبر حجة الا اذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته . فلذلك لايصح أن يكون شاملا للظنون وما لايصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية .

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لايزال مجملا ، وقد وقع خلط وخبط عظيمان في فهم هذا الامر . ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والاوهام لابد لنا من توضيح الامر بشيء من البسط ، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون ، فنقول :

١ً ــ إنه قد تقدم ( ج٢ ص ٢٢٢ ) : ان العقل ينقسم الى عقل نظري وعقل عملي . وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الادراك :

فالمراد من ( العقل النظري ) : ادراك ما ينبغي ان يعلم ، أي إدراك الامور التي لها واقع ، والمراد من ( العقل العملي ) : ادراك ما ينبغي أن

يعمل ، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله اولا 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 لاطريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع . والسر في ذلك واضح ، لأن احكام الله توقيفية فلايمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها ، ضرورة ان احكام الله ليست من القضايا الاولية 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 المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها .

وكذلك ملاكات الاحكام ، كنفس الاحكام ، لايمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام ، لانه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار احكام الله وملاكاتها التي انيطت بها الاحكام عنده [1] والظن لايغني من الحق شيئا .

وعلى هذا ، فمن نفى حجية العقل ، وقال : إن الاحكام سمعية لاتدرك بالعقول — فهو على حق اذا أراد من ذلك ما أشرنا اليه ، وهو نفي استقلال العقل النظري من إدراك الاحكام وملاكاتها . ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الاخباريين ، ولكن خانه التعبير عن مقصوده . واذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به الى الحكم الشرعي :

---

(١) راجع ما تقدم ( ج٢ ص ٢٣٩ ) .

ـ انا 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 الاهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الاهم 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 ـ والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم ـ فانه لابد أن يقطع بثبوت اللازم وهو ـ أي اللازم ـ حكم الشارع . ومع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهي عنه ، بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه ص ١٦ .

وعليه ، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها 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 حجيتها من الاخباريين وغيرهم ، وان اوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث .

واذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط 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 مطلقاً ادراك العقل لحكم الشارع وحجيته . قائلا : ان احكام الله توقيفية لامسرح للعقول فيها ، وغفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفي ادراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال . ولا يصلح لنفي ادراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم .

* * *

٣ — هذا كله اذا أريد من العقل ( العقل النظري ) .

وأما لو أريد به ( العقل العملي ) . فكذلك لايمكن ان يستقل في ادراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع او لاينبغي . بل لامعنى لذلك . لأن هذا الادراك وظيفةالعقل النظري ، بأعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص او لاينبغي 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 لاينبغي مع قطع النظر عن نسبته 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 عقيبه . فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقدلايحكم . ولايحكم بالملازمة الا في خصوص مورد مسألةالتحسين والتقبيح العقليين ،أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بماهم 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 ـ 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 لايشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها ، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة[1] .

**وجه حجية العقل :**

٤ ـ اذا عرفت ما شرحناه . وهو ان العقل النظري يقطع باللازم . اعني حكم الشارع بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع او العقل ، وبعد فرض قطعه بالملازمة ـ 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 حجية كل حجة ، لانه ـ كما تقدم ص ٢١ ـ هو حجة بذاته . ولا يعقل سلخ الحجية عنه .

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل ؟ وهل يثبت 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 سفسطة ليس وراءها سفسطة : نعم كل

---

(١) راجع البحث الرابع في اسباب حكم العقل العملي ج٢ ص ٢٢٣ فما بعدها لتعرف السر في التخصيص بالاراء المحمودة .

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، ونفينا بعضا آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد . أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأي 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 ينهي 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 جملة من الاخباريين الذين وصل الينا كلامهم، مدعين ان الحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الاخذ به الا اذا ثبت من طريق الكتاب والسنة .

اقول : ومرد هذه الدعوى في الحقيقة الى دعوى 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 الناشىء من سبب خاص ، وهذه الاستحالة

ثابتة حتى لو قلنا بامكان 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 قباله مثل قولهم : « ان لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول »[1] .

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين ، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل في ادراك الاحكام ومداركها ، في قبال 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 صوره 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 بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعي . كما انها اجنبية عن الطائفة الثانية من الاخبار التي تثني على العقل وتنص على انه حجة الله الباطنة ، لانها تثني على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه ، لا على الظنون والاوهام ، ولا على ادعاءات ادراك ما لا يدركه العقل

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

بطبيعته .

« الناحية الثالثة » ـ بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه ، يجب ان نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال : ان معناه ادراك الشارع وعلمه بأن 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 سمعي ، 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 تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة . وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين :

١ ـ دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وقد تقدم تفنيدها في الجزء الثاني ص ٢٣٦ ، فلا نعيد .

٢ ـ 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 .

واذا كان نفس ادراك الحسن والقبح غير كاف في الدعوة ـ والمفروض لم يقم دليل سمعي على الحكم ـ 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 . واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، لان المدار على القطع في المقام .

والجواب : إنه قد اشرنا في الحاشية (ج٢ ص٢٣٨) 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 انهما شيئان 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 » . وارادوا 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 هـذا الادراك لا يدعو الا الفذ من النـاس فقـد يكون صحيحا ولكن لا يضر في مقصودنا ، لانه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد ، بل انما نقصد ـ وهو النافع لنا ـ انه صالح للدعوة .

وهذا شأن كل داع حتى الأوامر 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 ، يعني ليس المجعول في الامر فعلية الدعوة . وعليه ، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال اكثر الناس .

# الباب الخامس

# حجية الظواهر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

**تمهيدات :**

١ ــ تقدم في الجزء الاول ص ٤٥ : إن الغرض من المقصد الاول تشخيص ظواهر بعض الالفاظ من ناحية عامة والغاية منه ــ كما ذكرنا ــ 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 ــ 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 لغرض الاخذ بالكتاب والسنة ، فهي من متممات حجيتهما ، إذ من الواضح انه لا مجال للاخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة • والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما •

٣ ــ 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 والاخبار • وسيأتي بيان هذا الدليل•

٤ ــ إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين :

(الاولى) ــ 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 ، كالاوامر 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 ضممناها 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 الظواهر )

اذا وقع الشك في الموردين السابقين ، فهناك طرق لمعرفةوضع الالفاظ ومعرفة القرائن العامة :

( منها ) — أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده اذا كانمن أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية . ونظير ذلك ما استنبطناه ( ج١ ص٦٠) 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 ) — ان يرجع الى علامات الحقيقةوالمجاز كالتبادر واخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات ( ج١ ص٢٣—٢٧ ) .

و ( منها ) — ان 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 ( ج١ ص٢٨ ) .

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 حجية مثل هذه الأصول لا بد من استنادها الى بناء العقلاء . والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الاصول التي تجري لاثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الالفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## ( حجية قول اللغوي )

إن (اقوال اللغويين) لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الالفاظ، لأن أكثر المدوّنين للغة همهم ان يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية إلا نادرا ، عدا الزمخشري في كتابه ( اساس اللغة ) ، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة.

وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي ، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو ، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشيء من قولهم . وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الادلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها :

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أولا ــ قيل : الدليل الاجماع .

وذلك لانه قائم على الاخذ بقول اللغوي بلانكير من أحد وان كان اللغوي واحدا .

اقول : وأنى لنا بتحصيل هذا الاجماع العملي المدّعى بالنسبة الى جميع الفقهاء ؟ وعلى تقدير تحصيله فأنّى لنا من اثبات حجية مثله ؟ وقد تقدم البحث مفصلا 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 .

ثانيا ــ قيل : الدليل بناء العقلاء .

لأن من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع الى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الامور التي يحتاج في معرفتها الىخبرة وإعمال الرأي والاجتهاد ، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغاتودقائقها، ومن المعلوم ان اللغوي ممدود 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 طريقتهم ، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام :

١ ــ 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 لبيّنه ولعرفناه ، وليس هذا مما يخفي .

ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد ، فان الاخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم ، مما جرت عليها سيرة العقلاء ، والشارع لابد 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 الشؤن حتى يمكن فرض ان تكون له سيرة عملية في ذلك لاسيما في اللغة العربية .

٢ ــ اذا كان هناك مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع . فاذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء . وهذا مثل الاستصحاب فانه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالاخذ بالحالة السابقة ، اذ 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 العقلائية في الاخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعية ، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية .

٣ ــ اذا انتفى الشرطان المتقدمان فلابد 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 ــ قيل : الدليل حكم العقل .

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

في المجتهد شروطا خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص . وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع الى قول اللغوي ، لانه في الشؤن 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 يقدح به .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الظهور التصوري والتصديقي )

قيل : ان الظهور على قسمين : تصوري وتصديقي •

١ ـ ( 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 ـ ( الظهور التصديقي ) الذي ينشأ من مجموع الكلام • وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه 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 يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا 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 لانتعقل 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 بمراده من اللفظ ، او يلزم منه الظن بمراده . 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 مايسمونه 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 للمخاطب قطع بدوي او ظن بدوي يزولان عند العلم بها فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شايع عند الاصوليين ( راجع ج١ ص ١٤٣ ) .وفي الحقيقةان 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 بنـاء 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 ) ــ انه من المقطوع به الذي لايعتريه الريب ان أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتمـاد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده ؛ ولا يفرضون عليه ان يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف • وكذلك ــ تبعا لسيرتهم الاولى ــ تبانوا ايضا على العمل بظواهر كلام المتكلم والاخـذ بها في فهم مقاصده ؛ ولا يحتاجون في ذلك الى ان يكون كلامـه نصا في مطلوبه لا يحتمل الخلاف •

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر ؛ ويكون أيضا حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر • ومن أجـل هذا يؤخذ المرء بظاهر اقراره ويدان به وان لم يكن نصا في المراد •

( المقدمة الثانية ) ــ ان من المقطوع به ايضا انالشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للالفاظ عن مسلك اهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم ؛ فهو متحد المسلك معهم ؛ ولا مانـع من اتحاده معهم في هـذا 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، لابد 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 ان تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر ؟

٣ — في ان تبانيهم هل يشترط فيه جريان اصالة عدم القرينة ؟

٤ — في ان تبانيهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط ، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقا ؟

واما ( المقدمة الثانية) — فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز ، 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 بالوفاق :**

قيل : لابد 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 لايصح 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 الظن 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 لايصح ادعاء ان الظاهر لكي يكون حجة لابد ان يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء ، والا فلا يكون حجة بالنسبة الى كل احد.

**٢ ـ 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 ـ أي الظواهر ـ من غير تقييد بافادتها الظن فعلا ، ولا بعدم الظن كذلك

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

اقول : ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم ، فانه لاينبغي الشك في ان مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل — على التحقيق — لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعا 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 ، ولاينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور . والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا مايعم القسم الأول .

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

### ٣ — اصالة عدم القرينة :

ذهب الشيخ الاعظم في رسائله الى أن الاصول الوجودية — مثل أصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لاصالة 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 انما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة .

وذهب الشيخ صاحب الكفاية الى العكس من ذلك ، أي انه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع الى 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 بناءان عندهم : بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على اصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الاول ومتوقف عليه ، ولا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه الى البناء على أصالة عدم القرينة .

أقول : الحق ان الامر لاكما أفاده الشيخ الاعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية ، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له : ( اصالة عدم القرينة ) ، فضلا عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور او أن اصالة الظهور هي المرجع له .

بيان ذلك : انه عند الحاجة الى اجراء أصالة الظهور لابد أن يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه . وهذا الاحتمال لايخرج عن احدى صورتين لاثالثة لهما :

( الاولى ) أن يحتمل 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 أيضا على الآخرين . ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها ، وكذلك لاتسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة

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

ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لاصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع ، لانه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج الى نفيها بالاصل . فلا موقع اذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور الى هذا الاصل ، ولا للقول برجوعه إلى اصالة الظهور .

(الثانية) — ان يحتمل 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 اصالة الظهور — كما تقدم — انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بالغاء احتمال الخلاف ، أي احتمال كان . ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة . وحكمه حكم احتمال الغفلة 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 لهـا في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج الى نفيها بالاصل ، بينما ان معنى اصالة عدم القرينة — لو كانت — البناء على نفي وجود القرينة ، لا البناء على نفي احتمالها ، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على اصالة الظهـور ليس شيئا آخر .

واذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضا اصل يقال له ( اصالة عدم القرينة ) ، حتى يقال برجوعه الى اصالة الظهور او برجوعها اليه ، سالبة بانتفاء 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 أعتبار الظهور حجة كأنه نص لا أحتمال 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 الغاء احتمال القرينة باصالة عدمها ... وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك إلا تعبيرا 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 ولكان مآلهما واحدا ، فلا خلاف ..

**٤ — حجية الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام :**

ذهب المحقق القمي في قوانينه 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 خطاباته موجهة لغير المشافهين ، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها افهام كل قاريء 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 ــ ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة الى هــذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان .

٢ ــ وان كان الغرض ــ كما قيل في توجيه كلامه ــ 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 الانصاريّ في مقام رده : « انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر : بين من قصد افهامه ومن لم يقصد » .

٣ ــ وان كان الغرض ــ كما قيل في توجيه كلامه ايضا ــ انه لمــا كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهــودة ولا معروفة الا لدى من قصد افهامه ، فهو احتمال لا ينفيه العقل ، لانه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه اذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالافهام . ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالافهام ان يعثر عليها بعد الفحص .

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

وتوضيح ذلك : إن الذي يقوّم 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 بحــكم العقل ، والا لو كان احتمالها منفيا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهرا م

وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهرا ليس بنص قطعي في المقصود الا اذا كان مقترنا باحتمال عقلي او احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق ، مثل احتمال خطأ المتكلم ، أو غفلته ، او تعمده للايهام لحكمة ، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير او لا تخفى . ثم لا يكون الظاهر حجة الا اذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات ، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر .

وعليه فالنفي الادعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجية الظهور ، لا نفي الاحتمالات عقلا من جهة استحالة تحقق المحتمل ، فانه اذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصا لا نحتاج في الاخذ به الى فرض بناء العقلاء على الغاء الاحتمالات .

واذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له ، فانه اكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة الى من لم يقصد افهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق ، لانه لا يقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك ، فالقرينة محتملة عقلا ، ولكن هذا لا يمنع من ان يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال ، سواء امكن ان 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 الى الكتاب العزيز والسنة :

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

وحدهم المقصودين بالافهام بخطابات القرآن الكريم .

وأما ( السنة ) ، فان الاحاديث الحاكية لها على الاكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام 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 ـ حجية ظواهر الكتاب :**

نسب إلى 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 القائلين بحجية ظواهر الكتاب :

١ً ـ لا يقصدون حجية 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 .

٢ً ـ لا يقصدون ـ ايضا ـ 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 ...

٣ً ـ لا يقصدون ـ ايضا ـ انه يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره وان لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته . فالعلمي وشبه العامي 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 اصحابا 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 للعامي ان يرجع اليها ليكون عالما 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 حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعني من هذا الانكار؟

١ ـ 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 ـ 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 مطلقا ليست بحجة بالنسبة الى كل أحد .

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

لم يرد فيه بيان من قبلهم . حتى بالنسبة الى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الاحوال ؛ مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه — فانه أمر لا يثبته 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 الامر برد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود . ووردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزرارة لما قال له : « من ابن علمت ان المسح ببعض الرأس ؟ » فقال عليه السلام : ( لمكان الباء ) ويقصد الباء من قوله تعالى : « وامسحوا برؤسكم » . فعرّف زرارة 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 أعظم 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 اكثرها ان النقل كان لنص الالفاظ .

* * *

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

« من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار »ـ فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والاخذ بالظاهر لا يسمى تفسيرا . على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار المجوّزة للاخذ بالكتاب والرجوع اليه حمل التفسير بالرأي ـ اذا سلمنا انه يشمل الاخذ بالظاهر ـ على معنى التسرع بالاخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بان فيه ناسخا ومنسوخا ، وعاما وخاصا .

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 خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية .

والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهورا وخفاء ، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة الى اكثر الناس ، وكذلك كل كلام . ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا 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 مثلا قوله تعالى : « إنا اعطيناك الكوثر » . فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في ان الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله باعطائه الكوثر . وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل احد . ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقيل : المراد به نهر في الجنة وقيل : المراد القرآن والنبوة . وقيل : المراد به ابنته فاطمة عليها السلام . وقيل غير ذلك . ولكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه ، وهي الآية التي بعدها ( إنّ شانئك هو الابتر ) والابتر : الذي لا

عقب له ، فانه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب والذرية ، وكلمة ( الكوثر ) لا تأبى عن ذلك ، فان (فوعل) تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في المكثرة ، 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 کامپیوتری علوم اسلامی

# كتاب الساعين

# السُّخرة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذيوع 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 على 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. وسيأتي 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 — ذيوع 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 العملية) . وسيأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما اذا كانت هذه الشهرة العملية 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 هنا الذي لاجله عقدنا هذا الباب ، فقد قيل[1] : 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 الناشىء 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 ـ 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 : إن 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 .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

### الدليل الثاني ـ عموم تعليل آية النبا

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

والجواب : ان هذا ليس تمسكا بعموم التعليل ـ على تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد ـ بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل . ولا دلالة في الآية على نقيض 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 ؛ فان حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لانه 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 نقيض 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 المفقود فيها المانع . أو تقول : ان فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية ، ولا تدل الآية على ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود .

## الدليل الثالث ـ دلالة بعض الاخبار

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

قالَ 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 مأثوران عنكم .

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

والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين :

( الاول ) ـ ان المراد من الموصول في قوله : ( بما اشتهر ) مطلق المشهور بما هو مشهور ، لاخصوص 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 لابد أن يطابق السؤال . وهذا نظير مالو سئلت : أي اخوتك احب اليك ؟ فأجبت : من كان أكبر مني ، فانه لاينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم في هذا الجواب يعم كل من كان اكبر 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 .

**تنبيـــــه :**

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لايجرأون 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 للاكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة . وانما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء لاسيما اذا كانوا من أهل التحقيق والنظر .

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب السابع
السيرة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصود من « السيرة » ـ كما هو واضح ـ استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء ، او ترك شيء .

والمقصود بالناس :

إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة ، فيعم المسلمين وغيرهم . وتسمى السيرة حينئذ « السيرة العقلائية » ، والتعبير الشايع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ « بناء العقلاء » .

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون ، او خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالامامية مثلا . وتسمى السيرة حينئذ « السيرة المتشرعة » او « السيرة الشرعية » او « السيرة الاسلامية » .

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

### ١ ـ حجية بناء العقلاء

لقد 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 : ان بناء العقلاء لايكون دليلا الا اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء ، لأن اليقين تنتهي اليه حجية كل حجة .

وقلنا هناك : ان موافقة الشارع لاتستكشف على نحو اليقين الا 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 لامانع 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 حجية فيها قطعا .

وان لم يثبت الردع منه فلابد 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 ، لاسيما في الامارات المعمول 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 عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم ، لأن ذلك مما يعنيه ويهمه ، فلو لم يرتضها — وهي بمرأى ومسمع منه — لردعهم عنها ، ولبلغهم بالردع ، بأي نحو من انحاء التبليغ ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته ، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل لايعقل ان يكون ردعا فعليا وحجة .

وبهذا ثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء ، لانه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الامام ، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون اظهار

الردع وتبليغه من تقية ونحوها — فلابد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعية .

وان كان ( الثاني ) — اي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية — فانه لايكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه ؛ اذ لعله ردعهم عن اجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها ، او لعلهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لايرتضيها في الشرعيات . وعليه ، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على اجرائها في الشرعيات لابدمن اقامة دليل خاص قطعي على ذلك .

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

أما مالم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع الى أهل الخبرة في اللغات ، فلا عبرة بها ، وان حصل الظن منها ، لأن الظن لايغني عن الحق شيئا . كما تقدم ذلك هناك .

## ٢ ـ حجية سيرة المتشرعة

ان السيرة عند المتشرعة 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 مقرّرا لها ، واخرى لايعلم ذلك او يعلم حدوثها بعد عصورهم .

فان كانت على ( النحو الاول ) ـ فلا شك في انها حجة قطعية على موافقة الشارع ، فتكون بنفسها دليلا على الحكم كالاجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم . وبهذا تختلف [1] 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 ) ـ فلا نجد مجالا للاعتماد 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 [2] : « واما ثبوت السيرة وأستمرارها على التوريث ـ يقصد توريث ما يباع معاطاة ـ فهي كسائر

---

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

(٢) المكاسب ص ٨٣ طبع تبريز سنة ١٣٧٥ .

سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين ،مما لايحصى في عباداتهم، ومعاملاتهم ، كما لايخفى » .

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 انفعالات 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 ، لغفلة ، او لتسامح ، او لخوف . اولغلبة العاملين فلا يصغون الى من ينصحهم ، او لغير 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 تتكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور . فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة . وحينئذ يتراءى أنها عادة شرعية وسيرة اسلامية ، وأن المخالف لها مخالف لقانون الاسلام وخارج على الشرع .

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

وكل من يغتر 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 لايحس به من جرى على ايديهم التبديل .

ولأجل هذا لانثق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة في العصور الاسلامية الاولى . ومع الشك فيذلك فأجدر بها ألا تكونحجة لأن الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجيته ، اذ لاحجة الا بعلم .

### ٣ ـ مدى دلالة السيرة

ان السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمته 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 ـ فأمر لاتقتضيه نفس السيرة ، بل كذلك الاستحباب والكراهة ، لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على اكثر من مشروعية الفعل او الترك .

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

والغرض إن السيرة بما هي سيرة لايستكشف منها وجوب الفعل ولا لمستحبابه ، 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 أن يكون واجبا ، لانه لايشرع العمل بها ولا يصلح الا اذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الاحكام واستكشافها . واذا كانت حجةوجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الاحكام وتعلمها . فينتج من ذلك انه لايمكن فرض مشروعيةالعمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الباب الثامن

# القياس

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيـــد :

ان القياس — على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه — من الامارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء .

وعلماء الامامية — تبعا لآل البيت عليهم السلام — أبطلوا العمل به . ومن الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين بـ ( الظاهرية ) اصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر . وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزنا .

وأول من توسع فيه في القرن الثاني ابو 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 لايجوزون العمل به ، وقد شاع عنهم : « ان دين الله لايصاب بالعقول » و « ان السنة اذا قيست محق الدين » .بل شنوا حربا شعواء لاهوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعا . ومناظرات الامام الصادق ( ع ) معهم معروفة ، لاسيما مع أبي حنيفة ، وقد رواها حتى أهل السنة اذ قال له فيما رواه ابن حزم [1] « اتق الله ولا تقس ، فانا نقف 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 يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به

1) 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 لعملة خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجته 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 لتركيزه 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 وحجيته ، فنقول :

---

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

## ١ ـ تعريف القياس

إن خير التعريفات للقياس ـ في رأينا ـ ان يقال : « هو اثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة » . والمحل الاول ، وهو المقيس ، يسمى (فرعا ) ، والمحل الثاني . وهو المقيس عليه ، يسمى(أصلا). والعلة المشتركة تسمى ( جامعا ) .

وفي الحقيقة ان القياس عملية من المستدل ( أي القايس ) لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي ، اذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقينا او ظنا بحكم الشارع .

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الاصل في الحكم الثابت للاصل شرعا ، فيعطى القايس حكما للفرع مثل حكم الاصل ، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب ، وان كان الحرمة فالحرمة ... وهكذا .

ومعنى هذا الاعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الاصل للعلة المشتركة بينهما . وهذا الاعطاء او الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للاصل من الحكم عند الشارع ، ويكون هذا الاعطاء او الحكم او الاثبات او الحمل ـ ما شئت فعبر ـ دليلا عنده على حكم الله في الفرع .

وعليه :

( فالدليل ) : هو الاثبات الذي هو نفس عملية الحمل او اعطاء الحكم للفرع من قبل القايس .

و ( نتيجة الدليل ) : هو الحكم بان الشارع قد حكم فعلا على هذا

الفرع بمثل حكم الاصل .

فتكون هذه العملية من القايس دليلا على حكم الشارع ، لانها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم .

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بان الدليل — وهو الاثبات — نفسه نتيجة الدليل ، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه .

وجه الدفع ، انه اتضح بذلك البيان ان الاثبات في الحقيقة — وهو عملية الحمل — عمل القايس وحكمه ( لاحكم الشارع ) وهو الدليل . وأما المستدل عليه ، فهو حكم الشارع على الفرع ، وانما حصل للقايس 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 ـ (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للاصل ويراد اثباته للفرع •

وقد وقعت ابحاث عن كل من هذه الاركان مما لا يهمنا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك • وبهذا الكفاية •

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## ٣ ـ حجية القياس

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

١ ـ ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي .

٢ ـ ان يقوم دليل قاطع على حجيته . اذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم

وحينئذ لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين ، فنقول:

**١ ـ هل القياس يوجب العلم ؟**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

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

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

غير انه اذا علمنا ـ بطريقة من الطرق ـ ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الاصل عند الشارع ، ثم علمنا ايضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع ـ 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 . والفرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لانه أمر توقيفي . أما نفس 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 وملاكاتها لا مسرح للعقول في معرفتها واضح ، لانها امور توقيفية من وضع الشارع ، كاللغات والعلامات والاشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعيها ، 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 اللذين تقدما . وفي الحقيقة إن 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 ــ احتمال ان يكون الحكم في الاصل معللا عند الله بعلة أخرى غير ما ظنه القايس . بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشيء اصلا . 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 ــ احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم الى ما ظنه القايس علة بان يكون المجموع منهما هو العلة للحكم ، لو فرض ان القايس أصاب في أصل التعليل .

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

٤ ــ احتمال ان يكون ما ظنه القايس علة ــ ان كان مصيبا في ظنه ــ 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 ، واراد ان يقيس على البيع عقد النكاح اذا كان المهر فيه مجهولا . فانه يحتمل ان يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم الى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار انه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع .

٥ ــ 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 السمعية الواردة عن الشارع .

* * *

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

حرمة الربا في البر : اما ان تكون معللة بالطعم ، او بالقوت ، او بالكيل ، والكل باطل ما عدا الكيل ، فيتعين التعليل به .

اقول : من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهانا حقيقيا ، ان تحصر المحتملات حصرا عقليا من طريق القسمة الثنائية[1] التي تتردد بين

---

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

النفي والاثبات

وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو ان تكون احتمالات استطاع القايس 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 أصلا . ومن الاحتمالات ان تكون العلة اجتماع محتملين أو اكثر مما احتمله القايس . ومن الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئا آخر خارجا عن اوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدي اليه القايس ، 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 القايس 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 يمكن 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 يغني من الحق شيئا ) .

وفي الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون افادته العلم ، بل اقصى ما يتوقعونه إفادته للظن ، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة . وفي البحث الآتي نبحث عن ادلة حجيته :

## ٢ ـ 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 ـ الامامية ـ ففي غنىً 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 انفسها تصيبها العقول ، ولا ملاكاتها وعللها .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

على انه يكفينا في ابطال القياس ان نبطل ما تمسكوا به لاثبات حجيته من الأدلة ، لنرجع الى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم .

اما غيرنا ـ من اهل السنة الذين ذهبوا الى حجيته ـ 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 ) ـ قوله تعالى ـ (الحشر ٥٩) : «فاعتبروا يا اولي الابصار» ، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجاوزة ، والقياس عبور ومجاوزة من

الاصل الى الفرع .

و (فيه) إن الاعتبار هو الاتعاظ لغة ، 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 ص٣٠ : « 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 ، وحرم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة ، ولا نتعدى حدوده » .

و ( منها ) ــ قوله تعالى (يس ٣٦) : « قال من يحيي العظام وهي رميم قال يحييها الذي انشأها اول مرة » . باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظير للنظير ، 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 وايجادها لاول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على احيائها 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 احيائها وهي رميم ) . واين هذا من القياس ؟

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

يبتنى على ظن المساواة في العلة ؟

وقد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى : ( فجزاء مثل ما قتل من النعم ) ، ( يأمر بالعدل والاحسان ) . والتشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب — كما يقولون — .

**الدليل من السنة :**

رووا عن النبي صلى الله عليه وآله احاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم . ولا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها . فنقول :

(منها) — الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضيا الى اليمن وقال له فيما 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 مرسلا ، 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 — رواه عن اناس من أهل حمص !. ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري احد من هو ؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث .

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر[1] في نفس الواقعة ، اذ جاء فيه : « لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم . وان اشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه 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 استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم . ولو بالرجوع الى العمومات أو الاصول . ولعله يشير الى ذلك قوله ( ولا آلو ) .

و ( منهما ) ـ حديث الخثعمية التي سألت رسول الله ( ص ) عن قضاء الحج عن ابيها الذي فاتته فريضة الحج : اينفعه ذلك ؟ فقال صلى الله عليه وآله لها : « أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟» قالت : نعم . قال : « فدين الله أحق بالقضاء » .

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

و ( الجواب ) : انه لا معنى للقول بان الرسول اجرى القياس في حكمه بقضاء الحج . وهو المشرع المتلقي الاحكام من الله تعالى بالوحي ، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس ؟ ما لكم كيف تحكمون !

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

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

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

على حجية القياس ؟

و ( منها ) حديث بيع الرطب بالتمر ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله سأل : أينقص الرطب اذا يبس ؟ فلما اجيب بنعم ، قال : ( فلا اذن ) .

والجواب : ان هـذا الحديث ـ على تقدير صحته ـ يشبه حديث الخثعمية ، فان المقصود منه التنبيه 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 أخر يفهم منها النهي عن الاخـذ بالرأي من دون الرجوع الى الكتاب والسنة .

**الدليل من الاجماع :**

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

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

وفي الحقيقة انما تطور 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 كانتا 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 الاستحسان المحض ؟

لاينبغي 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 وتبرءوا منه » وقال في كتابه الاحكام ١٧٧/٧ : « انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث » اما اذا اراد 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 . واكثرها 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 ) ــ فان استعمال بعضهم للرأي ــ سواء كان مبنيا على القياس او على غيره ــ لايكشف عن موافقة الجميع ، كما قال ابن حزمٍ [١] فأنصف :

« اين وجدتم هذا الاجماع ؟ وقد علمتم ان الصحابة ألوف لاتحفظ الفتيا عنهم في اشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا : منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفسا متوسطون ، والباقون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسألتان حاشا المسائل التي تيقن اجماعهم عليها [٢] كالصلوات وصوم رمضان . فاين الاجماع على القول بالرأي ؟ » .

والغرض 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 بمجرده محققا لاجماع الامة او الصحابة واتفاق الثلاثة او العشرة بل العشرين ليس اجماعا مهما كانوا .

نعم اقصى ما يقال في هذا الصدد : ان الباقين 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 . والسر في ذلك ان السكوت في حد ذاته مجمل ، فيه عند غير المعصوم اكثر من وجه واحد واحتمال : اذقد ينشأ من الخوف ، او الجبن او الخجل ، او المداهنة ، اوعدم العناية ببيان الحق ، او الجهل بالحكم الشرعي ، او وجهه ، او عدم وصول نبأ الفتيا اليهم ... الى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة

---

(١) ابطال القياس ص ١٩ .

(٢) هذه ليست من المسائل الاجماعية 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 الينا . ودواعي اخفاء الانكار وخفائه كثيرة لاتحد ولا تحصر .

وأما ( ثالثا ) — فانسكوت الباقين 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 أعيتهم 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 عصره .

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 ؟ فاين 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 .

---

(١) ابطال القياس ص ٥٨ والمستصفى ٢ / ٦١ .

**الدليل من العقل :**

لم يذكر اكثر الباحثين عن القياس دليـلا عقليا على حجيته [١] ، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها احسنها فيمـا أحسب ما سنذكره ، مع انه من أوهن 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 يتناهى .

اذن ، فيعلم انه لابد من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس .

والجواب : صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهيـة ، ولكن لايجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها ، بـل يكفي ان تدخل في احد العمومات . والامورالعامة محدودة متناهية لايمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها .

على ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها .

**٤ ـ منصوص العلة وقياس الاولوية**

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلي 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 اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا وهم شذاذ غير محصلين » .

هناك ما يوجب استثناءهمـــا .

والصحيح أن يقال : ان منصوص العلة وقياس الاولوية همـا حجة ، ولكن لا استثناءاً من القياس ؛ لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس . بل هما من نوع الظواهر ؛ فحجيتهما 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 كالاصل في القياس ) — فلا شك في ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع ، مثل ما لو قال : حرم الخمر لانـه مسكر ، فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضا . واما اذا لم يفهم منه ذلك ، فلا وجه لتعدية الحكم الى الفرع الا بنوع من القياس الباطل؛ مثل مالو 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 (الاصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة.

لا ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل ( الاصل ) 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 لايفسده شيء .. . لأن له مادة » : فان المفهوم منه — أي الظاهر منه — أن كل ماء له مادة واسع لايفسده 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 ، فالاخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذا 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 ، فان الحكم ( وهو الاعتصام من التنجس ) لاتعديه الى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس ، وهو ليس بحجة .

ومن هنا يتضح الفرق بين الاخذ بالعموم في منصوص العلة والاخذ بالقياس ، فلابد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما . ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف 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 لايرى حجيته يراه فيما اذا كان الاخذ به آخذا به على نهج القياس .

والخلاصة : إن المدار في منصوص العلة ان يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ماله الحكم ( أي المعلل الاصل ) ، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة . ولابد حينئذ ان تكون حجيته على مقدار ماله من الظهور في العموم ، فاذا أردنا تعديته الى غير ما يشمله ظهور العموم فان 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 الاشارة اليه ١/١٠٩ وقلنا هناك : انه يسمى ( فحوى الخطاب ) ، كمثال الآية الكريمة ( ولا تقل لهما أفٍ ) 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 ، وان اشبه القياس ، ولذلك سمي بقياس الاولوية والقياس الجلي .

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 فيعرف الفقهاء : ( اذن الفحوى ) ومنه الآية الكريمة ( ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ) الدالة بالاولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير .

وبالجملة انما نأخذ 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 تكفي 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 اصبعا من أصابع المرأة ؟ كم فيها ؟

قال : عشر من الابل .

قلت : قطع اثنتين [٢] .

قال : عشرون .

قلت : قطع ثلاثا ؟

قال : ثلاثون .

قلت : قطع أربعا ؟

قال : عشرون .

قلت : سبحان الله ! يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون ! ؟ ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ، ونقول : الذي جاء به شيطان .

فقال : مهلا ياأبان ! هذا حكم رسول الله ( ص ) ان المرأة تعاقل [٣] الرجل الى ثلث الدية ، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف . يا أبان ! انك أخذتني بالقياس . والسنة اذا قيست محق 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 ( اثنين ) .

(٣) تعاقل : توازن . وفي النسخة المطبوعة ( تقابل ) — واحسبه من تصحيح 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 الا جهة الاولوية ، اذ تصور — بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية — أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع ، فاذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلابد أن يكون في قطع الاربع اربعون ، لأن قطع الاربع قطع للثلاث وزيادة . ولكن أبان كان لايدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد ، وهي مائة من الابل .

والخلاصة : انا نقول ببطلان قياس الاولوية اذا كان الاخذ به لمجرد الاولوية ، اما اذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر ، فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## تنبيـــــه

### الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرايع

بقى من الادلة المعتبرة عند جملة من علماء السنة : ( الاستحسان ) ، و ( المصالح المرسلة ) و ( سد الذرايع ) .

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 مايصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما 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 وملاكاتها 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 المجعولات كاللغات والاشارات والعلامات ونحوها ، فانه لامعنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد ، سواء كان من طريق بديهي ام نظري .

ولو صح للعقل هذا الامر لما كان هناك حاجة لبعثة 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 [1] بانه لايمكن 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 .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

(١) المستصفى ٢ / ٥٧ .

# الباب السابع

# التعادل والترجيح

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيـــد :

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 لايكون الا في فرض واحد ، وهو فرض فقدان كل المرجحات .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

والغرض من هذا البحث : بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، وبيان أحكام المرجحات لاحدهما على الآخر .

ومن هنا نعرف أن الأنسب ان تعنون المسألة بعنوان ( التعارض بين الادلة ) ، لأن التعادل والترجيح بين الادلة انما يفرض في مورد التعارض بينهما ، غير انه لما كان همّ الاصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالادلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونوها بما ذكرناه .

وهذه المسألة ــ كما ذكرناه سابقا ــ أليق شيء بها مباحث الحجة ، لأن نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الادلة .

وقبل الشروع في بيان احكام التعارض ينبغي في :

## ـ المقدمـــــة ـ

بيان أمور يحتاج اليها : مثل حقيقة التعارض وشروطه ، وقياسه بالتزاحم ؛ والحكومة والورود ، ومثل القواعد العامة في الباب ؛ فنقول :

### ١ ـ حقيقة التعارض :

التعارض : مصدر من باب « التفاعل » الذي يقتضى فاعلين ؛ ولايقع الا من جانبين ؛ فيقال : تعارض الدليلان • ولا تقول : « تعارض الدليل »، وتسكت •

وعليه ، فلابد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر •

ومعنى المعارضة : ان كلا منهما ـ اذا تمت مقومات حجيته ـ يبطل الآخر ويكذبه • والتكاذب اما ان يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما ؛ وأما في بعض النواحي على وجه لايصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية 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 ـ شروط التعارض :

ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض ، نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقعه :

١ ــ ألا يكون أحد الدليلين او كل منهما قطعيا ، لانه لو كان احدهما قطعيا فانه يعلم منه كذب الآخر ، والمعلوم كذبه لايعارض غيره • واما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لايقع •

٢ ــ ألا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجيتهما معا ، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما • نعم يجوز ان يعتبر في احدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر •

٣ ــ ان يتنافى مدلولاهمـــا ولو عرضا وفي بعض النواحي ، ليحصل التكاذب بينهما • سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي او التضمني او الالتزامي • والجامع في ذلك ان يؤديا الى ما لايمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الامر ، ولو كان هذا الامتناع لامر خارج عن نفس مدلولهما ، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين في نفسهما لاتكاذب بينهما اذ لايمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد ، ولكن لما علم من دليل خارج انه لاتجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهمـــا •

وعلى هذا ، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال :

الضابط في التعارض : امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما أما من ناحية تكوينية او من ناحية تشريعية •

أو يقال بعبارة جامعة :

الضابط في التعارض : تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق احدهما مع صدق الآخر •

ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفـــا للمدلولـــين كما قيل ، بل

المدلولان يوصفان بانهما متنافيان لا متعارضان . وانما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على امرين متنافيين لا يجتمعان ، لان امتناع صدق الدليلين معا وتكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين .

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية : « التعارض هو تنافي الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات » . فحصر التعارض في مقام الاثبات ومرحلة الدلالة .

٤ — ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية ، بمعنى ان كلا منهما لو خلي ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه ، وان كان احدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل .

والسر في ذلك واضح ، فانه لو كان احدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة وان كان منافيا له في مدلوله، فلا يكون معارضا له ، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الاثبات : واذ لا اثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الاثبات.

اذن ، لا تعارض بين الحجة واللا حجة، كما لا تعارض بين اللا حجتين.

ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر — مثلا — غير واجد لشرائط الحجة واشتبه بما هو واجد لها ، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجري عليهما احكامه وقواعده ، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين . نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الاجمالي .

٥ — ألا يكون الدليلان متزاحمين ، فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي ، وان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة

واحدة ، وهي امتناع اجتماع الحكمين فيالتحقيق في موردهما ، ولكنالفرق في جهة الامتناع : فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان ، وفي التزاحم من جهةالامتثال فلا يتكاذبان • ولا بد من إفراد بحث مستقل في بيان الفرق ، كما سيأتي •

٦ ــ ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر •

٧ ــ ألا يكون أحدهما واردا على الآخر •

وسيأتي ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين• ولا بد من افراد بحث عنهما أيضا ، فانه امر اساسي في تحقيق التعارض وفهمه :

### ٣ ــ الفرق بين التعارض والتزاحم :

تقدم في ٢/٣٢١ بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم ، ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي •

وخلاصته : إن التعارض ــ في خصوص مورد العامين من وجه ــ انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي 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 الجعل والتشريع •

وحينئذ ــ أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية ــ لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من الاسباب ، فان الامر في مقام الامتثال يدور بينهما ؛ بان يمتثل اما هذا أو ذاك • وهنا يقع التزاحم بين الحكمين • وطبعا 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 التزاحم اذ لاتكاذب حينئذ بين الدليلين .

وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم 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 مرة — هو ان الدليلين يكونان متعارضين اذا تكاذبا في مقام التشريع ، ويكونان متزاحمين 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 التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند او الدلالة . ولا ينبغي ان يخلو كتابنا من الاشارة اليها . وهذه خير مناسبة لذكرها ، فنقول :

**٤ — تعادل وتراجيح المتزاحمين :**

لا شك في انه اذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية ، فان الحكم فيهما هو التخيير . وهذا أمر محل اتفاق ، وان وقع الخلاف

في تعادل المتعارضين انه يقتضي التساقط أو التخيير على ما سيأتي .

وفي الحقيقة ان هذا التخيير انما يحكم به العقل ، والمراد به العقل العملي . بيان ذلك :

إنه بعد فرض عدم امكان الجمع في الامتثال بين الحكمين 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 الفعلي في كل منهما ، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا . وهذا الحكم العقلي مما 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 تبتني على الملازمات العقلية المحضة .

مثاله : اذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لاحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الانقاذ — فانه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر ، فهو على التخيير عقلا بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير .

اذا عرفت ذلك ، فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هي المرجحات في باب التزاحم . ومن الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها الى أهمية احد الحكمين عند الشارع ، فالاهم عنده هو الارجح في التقديم . ولما كانت الاهمية تختلف جهتها ومنشأها ، فلا بد من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمور نذكرها على الاختصار :

١ — ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم

له ذا بدل ؛ سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفارة ، او اضطراريا كالتيمم بالنسبة الى الوضوء ؛ وكالجلوس بالنسبة الى القيام في الصلاة .

ولا شك في ان ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعا عند المزاحمة 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 ــ أن يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا ، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا ، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعا ، كدوران الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واقامة الصلاة في سعة وقتها .

وهذا الثاني ينسق على الأول ، لان 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 وازالةالنجاسة عن المسجد فان الصلاةمقدمة اذ لا تدارك لها.

٣ ــ أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر ، وكان كل منهما مضيقا ، كما لو دار الامر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها ، لأن الوقت لما كان مختصا باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص لهفي أصل تشريعهبالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقتوتضيق وقت أدائه . ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات اذا تضيقوقتهما معا امر اجماعي متفق عليه ، ولا

منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات .

٤ ـ 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 المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقق ما هو شرط في الوجوب ، لاحتمال أن مزاحمته للواجب 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 ، اذن ، فالواجب الآخر ايضا مشروط بالقدرة ، فأي فرق بينهما ؟

فالجواب : نحن نسلم باشتراط 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 المزاحمة ، اذ لا شك في ان المكلف في فرض المزاحمة 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 المزاحمة . فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته .

وعليه ، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس ، ويخلو الجو للواجب

المطلق ، وان 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 احداهما 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 كانا معا مشروطين بالقدرة الشرعية او مطلقين معا ؛ اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وان 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 الادلة السمعية . ومن اجل ذلك فان 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 المزاحمة .

و (منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس ، فانه اولى 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 ، فان حفظ نفسه

مقدم على حفظ ماله قطعا .

و (منها) ما كان ركنا في العبادة ، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة . كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع ، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امتثاله متأخرا عن القراءة .

وعلى مثل هذه فقس . وامثالها كثير لايحصى . 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 احتمل اهمية احد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الاهمية . وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الامر بين التعيين والتخيير في الواجبات .

وعليه . فلا يجب احراز اهمية احد المتزاحمين . بل يكفي الاحتمال . وهذا أصل ينفع كثيرا في الفروع الفقهية ، فاحتفظ به .

### ٥ ـ الحكومة والورود :

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمه الله ، وقد فتح به بابا جديدا في الاسلوب الاستدلالي ، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره ، كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام ـ فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى اليهما الشيخ .

وكان رحمه الله ـ على ما ينقل عنه ـ 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 الادلة ، 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 تقديما لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره .

وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين ، وذلك مثل تقديم أدلة الامارة على ادلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورهـا .

والمعروف ان احد اللامعين من تلامذته[1] التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل ان يتعرف عليه وقبل أن 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 باستاذه .

إن موضوعا يحتاج الى درس ستة أشهر ـ وان كان فيـه نوع من المبالغة ـ كم يحتاج الى البسط في البيان في التأليف ؛ بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان ؛ الا بعض الشيء في التعـادل والتراجيح ، 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 كافيـاً ، وانما نكتفي بالاشارة الى خلاصة ما توصلنا اليه من فهم معنى الحكومة وفهـم معنى اخيها ( الورود ) قدر الامكان ، فنقول :

## ١ ـ الحكومـــة

ان الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو : أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية ادائية ، ولذا سميت بالحكومة . فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحيةالحجية ، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم ؛ أي انهما بحسب لسانهما وادائهما لا يتكاذبان في مدلولهما ، فلا يتعارضان . وانما التقديم ـ كما قلنا ـ 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 اخرى ، 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 مواردها) 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 وادعاءا ، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم .

ونستعين على بيان الفرق بالمثال ، فنقول : لو قال الآمر 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 مواردها كالتخصيص ) ، فلان 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 للمتقي حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه .

ومثاله في الشرعيات : ( الطواف صلاة ) ، فان هذا التنزيل يعطي للطواف الاحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك . ومثله : « لحمة الرضاع كلحمة النسب » الموسع لموضوع احكام النسب .

## ٢ ـ الورود :

وأما الفرق بين الحكومة وبين الورود ، فنقول :

كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة ، كذلك الورود كالتخصص في النتيجة . لأن كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا ، ولكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد 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 التعبد 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 علىحجية 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 بمقتضىدليل 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 لاتوجبخروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقة ، بل الخروج فيها انما يكون حكميا وتنزيليا وبعناية ثبوت المتعبد به اعتبارا .

## ٦ ـ القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير :

أشرنا فيما تقدم ( ص ٢١٤ ) الى ان القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل . وذلك محل وفاق ، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في ان القاعدة هي التساقط او التخيير ؟

والحق إن القاعدة الاولية هي التساقط وعليه أساتذتنا المحققون ، وان دل الدليل من الاخبار على التخيير كما سيأتي ، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من ان الامارات مجعولة على نحو الطريقية ، ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببية . فنقول :

إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو : ان التعارض لايقع بين الدليلين الا اذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية . كما تقدم في شروط التعارض ( ص ٢١٦ ) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لامكان التكاذب بينهما . فيبقى الثاني غير المعين على ماهو عليه من الحجية الفعلية واقعاً . ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها ، فلابد 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 حجية أفراده على نحو التعيين لاحجية هذا أو ذاك من أفراده لاعلى التعيين . حتى يصح أن يفرض أن احدهما غير المعين حجة يجب الاخذ به فعلا ، 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 المقتضي 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 حجية الآخر . واذا 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 ) — لايصح 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 احدهما للواقع . وعلى هذا فليس الواقع محرزا في احدهما 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 احدهما للواقع فان الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الاجمالي، وحينئذ يجب أجراء قواعد العلم الاجمالي فيه . ولكن لايرتبط حينئذ بمسألتنا — 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 .

* * *

اذا عرفت ذلك فيتحصل : ان القاعدة الاولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح .

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفي حكم ثالث فهل مقتضي تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث ؟

الحق انه لايقتضي ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دلالتهما فيما هما متعارضان فيه ، فيبقيان في دلالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية . اذ لامانع من شمول ادلة الحجية لهما معا في ذلك . وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من ان يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقية . هذا فيما اذا كانت أحدى الدلالتين تابعة للاخرى في الوجود ، فكيف الحال في الدلالتين اللتين لاتبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية احداهما بسقوط الاخرى أولى .

### ٧ ــ الجمع بين المتعارضين اولى 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 ممكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان .

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند . وصورة ما اذا كانت لاحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند ، لانه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض امكان الجمع .

وعليه . فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط . وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير ، 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 لامدرك لها الا حكم العقل باولوية الجمع . لأن التعارض لايقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة . كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض ( ص ٢١٢ ) ومع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضي للحجية ، 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 لايحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما . فكيف يصح ان نحكم بتساقطهما او سقوط أحدهما .

٢ — واما من ( الناحية الثانية ) فانا نقول : ان المراد من الجمع التبرعي ما يرجع الى التأويل الكيفي الذي لايساعد عليه عرف 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 لايحرز

المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ ، فيكون الجمع اولى .

ولكن يجاب عن ذلك : انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلان متعارضان وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الاخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لايصح حمل الاخبار عليها . وهو صورة كون كل من المتعارضين نصا في دلالته لايمكن تأويله بوجه من الوجوه . بل ربما يقال : لاوجود لهذه الصورة في المتعارضين .

وببيان آخر برهاني نقول : إن المتعارضين لايخلوان عن حالات اربع : اما ان يكونا مقطوعي الدلالة مظنوني السند ، او بالعكس أي يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند . او يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس . او يكونان مظنوني الدلالة والسند معا . أما فرض أحدهما اوكل منهما مقطوع الدلالة والسند معا فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين ، بل الفرض الثاني مستحيل كما تقدم ( ص ٢١٩ ) . وعليه فللمتعارضين اربع حالات مسكنة 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 الآيتين القرآنيتين لايعقل طرحهما او طرح احدهما من ناحية السند ، فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة . ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما مما لتكاذبهما في الظهور . وحينئذ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون

احدهما المعين قرينة على الآخر او كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالتي ، فان هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الاخذ بهذا الظهور . وان لم يكن هنا جمع عرفي فان الجمع التبرعي لايجعل لهما ظهورا فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء . ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الاخذ بالظواهر ، فما الذي يصحح الاخذ بهذا التأويل التبرعي ويكون دليلا على حجيته ؟

وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم أرادة ظهور كل منهما ، ولا يقتضي ان يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فان هذا يحتاج الى دليل يعينه ويدل على حجيتهما فيه . ولا دليل حسب الفرض ؟

وان كانت ( الثالثة ) فانه يدور الامر فيها بين التصرف في سند مظنون السند وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معا ، فان كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك ، اذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة . واما اذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فان تأويل الظاهر تبرعا لايدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة ببناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية . ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين : طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند ، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة . فلا يكون الجمع أولى ، اذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور ، وكذلك العكس ، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع الى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح .

وان كانت ( الرابعة )، فان الامر يدور فيها بين التصرف في أصالة

السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر ، لا أن الامر يدور بين السندين ولا بين الظهورين ، والسر في هذا الدوران : أن دليل حجية السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لاحدهما على الآخر حسب الفرض ، وكذلك دليل حجية الظهور • ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فاذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا ، لا بد ان نحكم بكذب ظهور احدهما ، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر ، وكذلك اذا أردنا ان نأخذ بظهورهما معا لا بد ان نحكم بكذب سند أحدهما ، فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر • فيرجع الامر في هذه الحالة الى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر •

واذا كان الامر كذلك فليس أحدهما اولى من الآخر ، كما تقدم •

نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فانه حينئذ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حد سواء ، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما ، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر •

ومن هنا نقول : ان الجمع العرفي أولى من الطرح • بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين ، كما سيأتي • فلا مقتضى لطرح أحدهما او طرحهما معا •

اما اذا لم يكن بينهما جمع عرفي ، فان الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما ، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما ، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض ، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان •

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين •

اذا عرفت ما ذكرناه من الامور في ( المقدمة ) ـ فلنشرع في المقصود، والامور التي ينبغي ان نبحثها ثلاثة : الجمع العرفي ؛ والقاعدة الثانوية في المتعادلين ؛ والمرجحات السندية وما يتعلق بها .

## 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 السندية حيث تكون هناك حيرة في الاخذ بهما معا . وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد .

وبعبارة أخرى : انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا ، فلا بد من العلاج أما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع الى المرجحات السندية 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 بوجب 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 ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم ، ومال الشيخ

الاعظم الى الثاني • كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاكمة، أو واردة على اصالة الظهور في العام ، او ان في ذلك تفصيلا • ولا يهمنا التعرض الى هذا البحث ، فان المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم •

ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر ، والاظهر على الظاهر ، فانها 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 فان 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 سحت) وورد ايضا ( لا بأس ببيع العذرة ) ، فان عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الاول ، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني ، فهما من ناحية لفظية متبائنان 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 ، فان 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

كالاوزان والمقادير والمسافات ، فان 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 عدها 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 .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الامر الثاني

# القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولية 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 ــ التخيير في الاخذ باحدهما . وهو مختار المشهور . بل نقل الاجماع عليه .

٢ ــ 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 ــ وجوب الاخذ بما طابق 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 الاولية 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 . وهـذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بنـاء على الطريقية ، لانه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصـور دلالة أدلة حجيـة الامارة عن شمولها للمتعارضين او لاحدهما لا على التعيين . ولكن لا يقدح في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية احدهما غير المعين بجعـل جديد . لا بنفس الجعل الاول الذي تتضمنه الادلة العامة .

ولا يلزم من ذلك — كما قيل — ان تكون الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الاول.

وبعبارة اخرى أوضح : انه لو خلينا نحن والادلة العامة الدالة على حجية الامارة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين . لقصـور تلك الادلة عن شمولها لهما ، فلا بد من الحكم بعدم حجيتهما 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 مانـع عقلي من ذلك .

وعلى هذا ، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع ، بعد أن كانت القاعدة الاولية بحكم العقـل هي التسـاقط .

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 بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين

منجز الواقع على تقدير اصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه ؛ فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور . وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والادلةالعامة ، فانه لا منجزية لاحدهما غير المعين ولا معذرية له .

والشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا ؛ لانه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع ، بينما انهمعذور في مخالفة الواقعلو اخذ باحدهما . وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص ، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا وان استلزم مخالفةالواقع اذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الادلة العامة .

* * *

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

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 ــ خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام[1] :

قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، فلا نعلم ايهما الحق ؟

قال : فاذا لم تعلم ، فموسع عليك بأيهما اخذت .

---

(١) الوسائل ، كتاب القضاء الباب ٩ من ابواب صفات القاضي ، عن الاحتجاج .

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 الجملة .

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 يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه :

(اولا) — بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والاخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمنا اثباته ، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدا ولا تدل عليها .

(ثانيا) بأن 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 مغياة برؤية الامام ليأخذ 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 بشافهته لا بد ان ينتهي امد جواز العمل بها .

وعليه ، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه .

٣ — مكاتبة 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 الارض ، 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 الارض معا ، لا ان المراد التخيير بين الروايتين ، فيكون الغرض تخطئة الروايتين .

وهو احتمال قريب جدا ، لا سيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقتدي به ، أي انه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين . والجواب ينبغي ان يطابق السؤال ، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين ، وعليه فلا يكون في هذا الخبر ايضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني .

٤ — جواب مكاتبة الحميري الى الحجة عجل الله فرجه [1].

« في ذلك حديثان : أما احدهما 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.

---

(١) نفس المصدر .

ولكنه ايضا يناقش في هذا الاستظهار بانه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه ، لا التخيير بين المتعارضين . ويشهد لذلك التعبير بقوله : «كان صوابا» ، لان 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 اللآلى . 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[1] .

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 يلقى 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 ج١ 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 ، لأن العمل باحدهما تخييرا ليس ارجاء ، بل الارجاء ترك العمل بهما معا .

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين .

٧ ــ 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 ( بايهما اخذ ) لضمير الغائب ، لا ( بأيهما اخذت ) بنحو الخطاب .

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا ، ويحمل على المقيدات .

٨ ــ ما في عيون اخبار الرضا[1] 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 اخبر 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 الينا علمه فنحن اولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بآرائكم ،

(١) راجع عنه تعليقة الكافي ج١ ص ٦٦ .

وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا » .

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث . وعليه فالاجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف ، لا التخيير .

٩ ـ مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات . وقد جاء في آخرها : « اذا كان ذلك ـ أي فقدت المرجحات ـ فارجئه حتى تلقى امامك ، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » .

وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل .

١٠ ـ خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام [1] :

قلت : يرد علينا حديثان : واحد يأمرنا بالعمل به ، والآخر ينهانا عن العمل به ؟

قال : لاتعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك ، فتسأل عنه .

قلت : لابد ان يعمل باحدهما .

قال : اعمل بما فيه خلاف العامة .

١١ ـ مرسلة صاحب غوالي اللآلي ، على ما نقل عنه ، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال : « وفي رواية انه قال عليه السلام : اذن فارجئه حتى تلقي امامك فتسأله » .

* * *

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير او التوقف . والظاهر منها ـ بعد ملاحظة اخبار الترجيح الآتية ، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة

(١) الوسائل . كتاب القضاء ، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي .

فقدان المرجح ولو في الجملة ـ 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 ـ وهي خبر سماعه ـ ان التوقف هو الحكم الاولي ، إذ أرجعه الى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل .

ولكن التأمل فيها يعطي انها لا تنافي ادلة تقديم الترجيح ، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا للاقاة الامام لا التوقف والعمل بالاحتياط .

وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير واخبار التوقف فيما ذكرناه من الاخبار المتقدمة . وقد ذكروا وجوها للجمع لايغني أكثرها . راجع الحدائق ( ج١ ص ١٠٠ ).

وأنت ـ بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الاخبار التي استظهروا منها التخيير ـ تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولية ، وأن التخيير لا مستند له ، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له الا الرواية الاولى ، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد الى الامام .

اما ( الخامسة ) . وهي مرفوعة زرارة 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 ) مرسلة الكليني ،فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات ، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي ( ص ٩ ) من مرسلة اخرى بهذا المضمون : « بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم » ، لانه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسلة التي نحن بصددها وهي بخطاب المفرد ، وهذه بخطاب الجمع . وعليه فيظهر ان المرسلتين معا هما من مستنبطاته ، فلا يصح الاعتماد عليهما .

اذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف ، ولا للخروج عن القاعدة الاولية للمتعارضين وهي التساقط ، وان كان التخيير مذهب المشهور .

واما اخبار التوقف فانها مضافا الى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لاتنافي قاعدة التساقط في الحقيقة ،لان الارجاء والتوقف لايزيد على التساقط، بل هو من لوازمه ، فاخبار التوقف تكون على القاعدة .

وقيل في وجه تقديم اخبار التخيير : ان أدلة التخيير مطلقة بالنسبة الى زمن الحضور، بينما ان اخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد . ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور .

اقول : ان اخبار التوقف كلها بلسان الارجاء الى ملاقاة الامام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور ، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغاية مفهوم . وقد تقدم ( ج١ ص ١٢٥ ) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية ، فقلنا : « ان الغاية اذا كانت قيداً للموضوع او

المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم ، ولا تدل على المفهوم الا اذا كان التقييد بالغاية راجعا الى الحكم » .

والغاية هنـــا غاية لنفس الارجاء لا لحكمه وهو الوجوب ، يعني ان المستفاد من هذه الاخبار ان نفس الارجاء مغيى بملاقاة الامام ، لاوجوبه.

والحاصل : انه لايفهم من اخبار التوقف الا انه لايجوز الاخذ بالاخبار المتعارضة المتكافئة ، ولا العمل بواحد منها ، وانمـــا يحال الامر في شأنها الى الامام ويؤجل البت فيها الى ملاقاته ، لتحصيل الحجة على الحكم بعـــد السؤال عنه . فهي تقول بما يؤل الى ان الاخبار المتعارضة المتكافئة لاتصلح لاثبات الحكم ، فلا تجوز الفتوى ولا العمل باحدها . وينحصر الامر حينئذ بمـــلاقاة الامام والسؤال منه . فاذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبة الامـــام فلا يجوز الاقدام على العمل باحد المتعارضين .

وعلى هذا ، فتكون هذه الاخبار مباينة لاخبار التخيير لااخص منها .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## الامر الثالث :

# المرجحـــــات

تقدم ص ٢١٢ ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية في حد نفسه ، لانه لاتعارض بين الحجة واللاحجة، فاذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه ان نبحث عما يرجح الحجة على الاخرى، بعد فرض حجيتهما معا في انفسهما ، لا عما يقوم اصل الحجة ويميزها عن اللاحجة . وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطـع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض ، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة .

ومن اجل هذا يجب ان نتنبه الى الروايات المذكورة في باب الترجيحات الى أنها واردة في صدد أي شيء من ذلك لا 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 نقصدها في بيان المرجحات ، فنقـول :

ان المرجحات المدعي انها منصوص عليها في الاخبار خمسة اصناف : الترجيح بالاحدث 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 ـ المرجحات الخمسة

### ١ ـ الترجيح بالاحدث :

في هذا الترجيح روايات أربع ، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده الى ابي عبد الله عليه السلام [1] قال عليه السلام : أرأيت لو حدثتك بحديث ـ العام ـ ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه ، بأيهما كنت تأخذ .

قلت : آخذ بالاخير .

فقال لي : رحمك الله !

اقول : ان الذي يستظهره بعض اجلة مشايخنا قدس سره ان هذه الروايات لاشاهد بها على ما نحن فيه ، أي انها لاتدل على ترجيح الاحدث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة الى كل مكلف وبالنسبة الى جميع العصور، لانه لاتدل على ذلك الا اذا فهم منها ان الاحدث هو الحكم الواقعي وان الاول واقع موقع التقية او نحوها ، مع انه لا يفهم منها اكثر من ان من ألقي اليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الاخير . وليست ناظرة الى انه هو الحكم الواقعي ، فلربما 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 بالاحدث 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

(١) الكافي ج١ ص ٦٧ .

## ٢ ـ 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 ج١ ص ٩٩ : « فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي ، مع ما هي عليه من الرفع والارسال ، وماعليه الكتاب من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط 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 مايصح عنهم .كما رواها المشايخ الثلاثةفي كتبهم[1] . واليك نصها بعد حذف مقدمتها :

قلت : 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 لايفضل واحد منهما على الآخر ؟

---

(١) الكافي ج١ ص ٦٧ ، والفقيه المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ ص ٣١٨ والتهذيب في باب الزيادات من كتاب القضاء .

قال : ينظر الى ماكان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما المجمع عليه من أصحابك ، فيؤخذ به‌من حكمنا ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه . وانما الامور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتبع ، وأمر بين غيه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله . قال رسول الله ( ص ) : « حلال بيّن ، وحرام بيّن ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لايعلم » .

قلت : فان كان الخبران عنكما [1] مشهورين قد رواهما الثقات‌عنكم؟

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 ، بأي‌الخبرين يؤخذ ؟

قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد .

قلت : جعلت فداك ! فان وافقهم الخبران جميعا ؟

قال : انظر الى‌ما هم اليه أميل — حكامهم وقضاتهم — فيترك ويؤخذ بالآخر .

قلت : فان وافق حكامهم الخبرين جميعا ؟

قال : اذا كان ذلك فأرجه ( وفي بعض النسخ : فارجئه ) 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 — لايجعلها 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 للافقهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية .

نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك الى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداءً من الترجيح بالشهرة ، وان كان ذلك من أجل كونها سندا 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 صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي .

### ٣ — 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 بمناط وجوب الترجيح بكل مايوجب الاقربية الى الواقع ، على ما سيأتي وجهه ، غاية الامر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران :

١ ــ ان يعرف استناد الفتوى اليها ، اذ لايكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها الى الواقع .

٢ ــ 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 جابرة 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 كلماقوي سند الخبر فأعرض عنه الاصحاب كان ذلك اكثر دلالة على وهنه .

وأما ( الثانية ) ، وهي الشهرة في الرواية ــ فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها ، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة ، وقد جاء فيها ( فان المجمع عليه لاريب 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 أما مقطوع العدم او موثوق بعدمه ، فلا تعمه أدلة حجية الخبر . وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة .

والجواب : إن الشاذ المقطوع العدم لايدخل 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 الناطة بالوثوق الفعلي بخبره . وقد تقدم في حجية خبر الثقة انه لايشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه .

## ٤ ـ 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 فقسه 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 أخبار 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 او أمر بطرحه على الجدار منه » .

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 ، فلابد 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 الاخذ 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 لظاهره 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 .

## ٥ — 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 :

انها غير ثابتة عن القطبّ ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه .

وهناك رواية مرسلة عن الاحتجاج تقدمت في رقم (١٠) لاحجة فيها لضعفها بالارسال . فينحصر الدليل في ( المقبولة ) المتقدمة . وظاهرها كما سبق قريبا أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في انفسهما ، فتدل على الترجيح لاعلى التمييز كما قيل .

والنتيجة : ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة : الشهرة ، وموافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة ، وهذا ما أستفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## المقام الثاني

# في المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات في جملتها ترجع الى ثلاث نواح لاتخرج عنها

١ ــ 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 ــ ما يكون مرجحا لجهة الصدور ، ويسمى ( المرجح الجهتي ) ، فان صدور الخبر ــ المعلوم الصدور حقيقة او تعبدا ــ 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 ــ ما يكون مرجحا للمضمون ، ويسمى ( المرجح المضموني ) • وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة ، اذ يكون مضمون الخبر الموافق 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 ، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين ، فيقدم الاقوى مناطا ، فان لم يكن احدهما أقوى مناطا 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 ماذهب 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 يبتنى على اشياء :

( منها ) — انه يبتنى 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 نقوله — على نحو الاختصار — : إنه يبدو من تتبع الاخبار إنه 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 لايظهر 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 يبتنى — بعد فرض القول بالتعدى الى غير المرجحات المنصوصة — على ان القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي ، او بالعكس ، أو لاتقتضي 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 . وبنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة او تعبدا ، لان جهة الصدور من شؤون الصادر ، فما لاصدور له لامعنى 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 الواقع ، ليحمل المشهور على التقية ، اذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ .

أقول : ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة او تعبدا وتوقف الاول على الثاني ، ولكن ذلك غير المدعى ، وهو توقف مرجح الاول على مرجح الثاني ! فانه ليس المسلم نفس المدعى ، ولا يلزمه .

أما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الاول على الثاني وهو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى .

واما انه لا يستلزمه فكذلك واضح ، فانه اذا تصورنا هناك خبرين متعارضين :

١ ـ مشهوراً موافقاً للعامة .

٢ ـ شاذاً مخالفاً لهم .

فان الترجيح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه ، لا على فعلية حجيته ، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قباله ، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية المشهور .

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه ، لا على فعلية حجيته ، ولا على عدم فعلية حجية الشاذ في قباله ، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية 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 انه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي ، كذلك يقتضي الحكم بحجية

الشاذ عدم 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 تقتضي 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 العملية التي يقتضيها المورد .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## المقام الثالث

# فى التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلفت انظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على اقوال :

١ ــ 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 تفد الاقربية الى الواقع او الصدور ، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة .

٢ ــ 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 ــ 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 :

اولا ــ اذا قلنا بأن الاصل في المتعارضين هو التساقط ــ وهو المختار ــ فان الاصل يقتضي عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شيء مرجحا ، 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 نوعا . 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 أقرب الى الواقع في نظرهم ولا يبقون 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 وامضاؤه 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 المستفاد من الاخبار ان المناط في الترجيح هو الاقربية الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين ، من جهة انه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب ومزية . وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع .

ثانيا — اذا قلنا بان القاعدة الاولية في المتعارضين هو التخيير ، فان الترجيح على كل حال لا يحتاج الى دليل جديد ؛ فان احتمال تعين الراجح كاف في لزوم الترجيح ؛ لانه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير ، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا ؛ وذلك لانه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع اما تعيينا واما تخييرا 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 الشرعيةفي المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وان كانت القاعدة الاولية العقلية هي التساقط — 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 ، فلابد من استفادة الترجيح من نفس الاخبار، اما بكلمزية أو بخصوص المزايا المنصوصة ، وقد عرفت ان الشيخ الاعظم يستفيد منها العموم .

* * *

اذا عرفت ما شرحناه ، فانك 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 التساقط ، فانها مخصوصة بما اذا كان المتعارضان متكافئين . واما ما فيه المزيةالموجبة لاقربية الامارةالى الواقع في نظر الناظر ، فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذي 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 نقول ، ولا حاجة الى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها •

هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح ، وبقيت هنـاك ابحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها الى المطولات •

والحمد لله رب العالمين •

* * *