

2272
6956
392
1966
V.3-4

DUE JUN 15, 1993

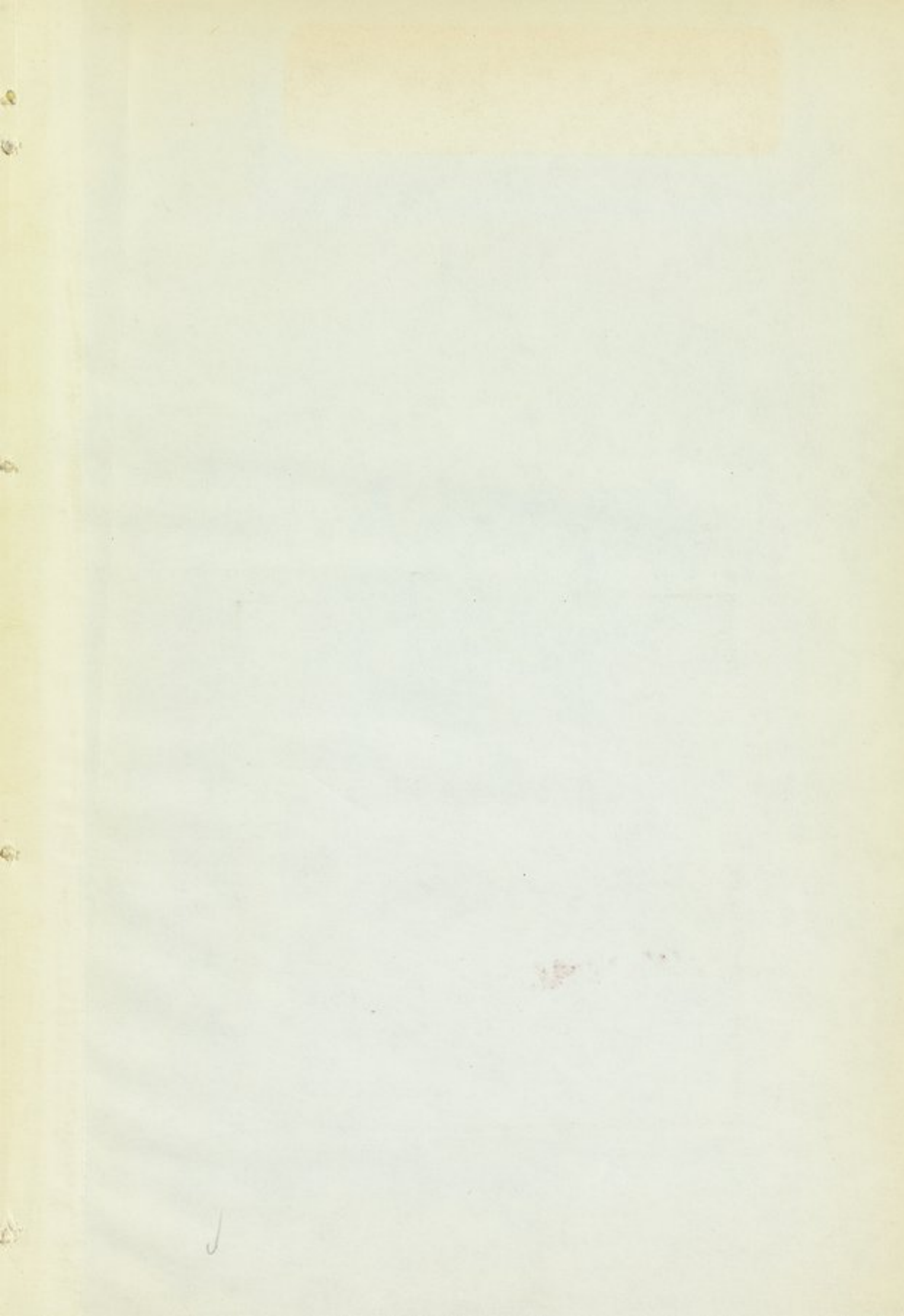
DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
[Redacted]	[Redacted]	JUN 15 1983	[Redacted]
[Redacted]	[Redacted]	JUN 15 2007	[Redacted]
XXXXXXXXXXXX	JUN 15 1983	JUN 15 2008	[Redacted]
	JAN 3 - 1983	JUN 15 2008	[Redacted]
	DUE JUN 15, 1994	JUN 15 2008	[Redacted]
	JUN 15 2005	JUN 15 2008	[Redacted]



a32101



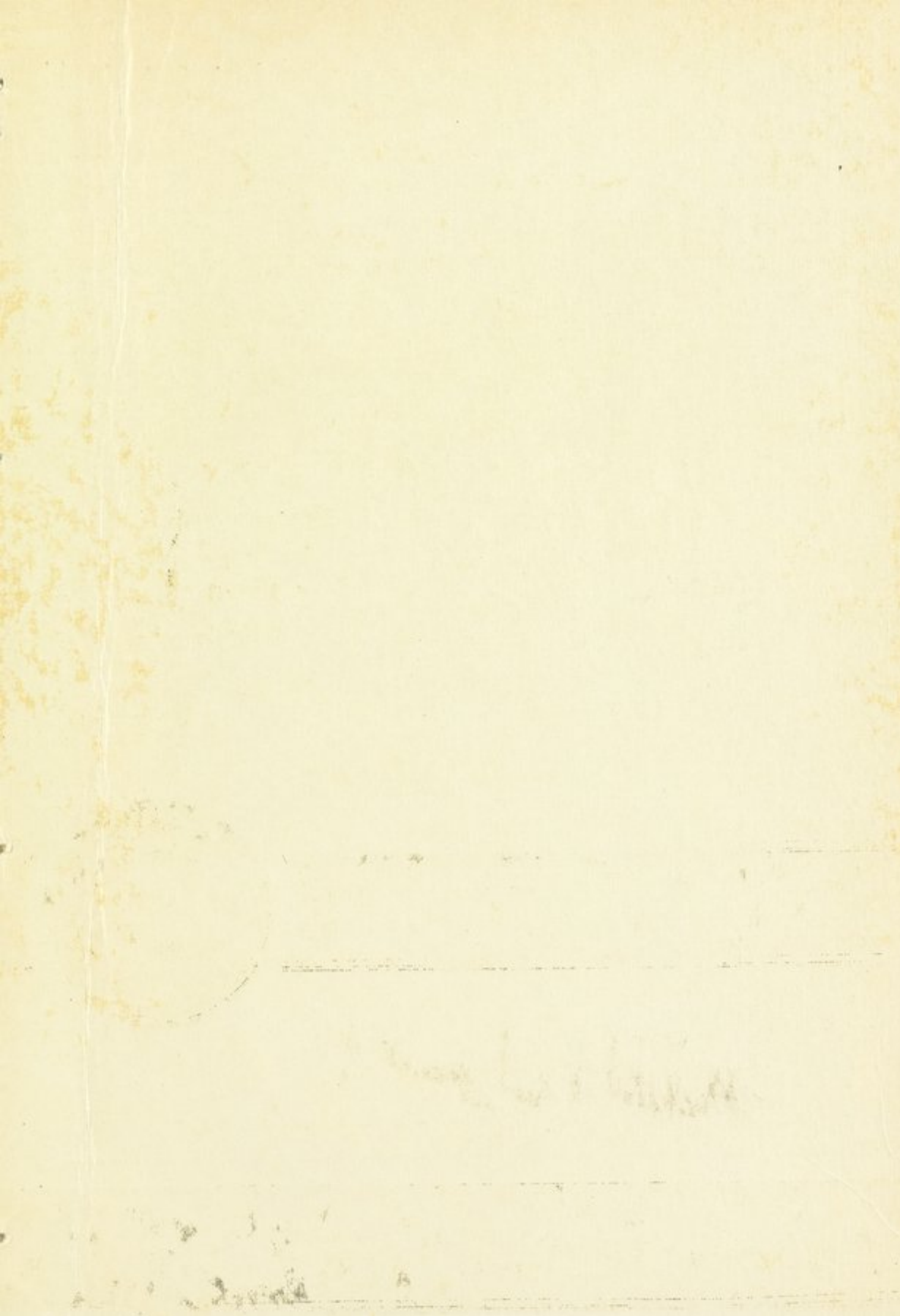
003212485b



الشيخ محمد رضا المظفر

اصول الفقه

الجزء
الثالث



اصول الفقه

* حقوق الطبع محفوظة
* الطبعة الثانية .
* طبع في مطابع دار النعمان بالنجف .
سنة ١٢٨٦ هـ - ١٩٦٧ م

مفتاح التام

Muzaffar, Muhammad Ridā

الجزء الثالث
مباحث الحجة

Uṣūl al-fiqh

أُصُولُ الْفِقْهِ

الشيخ محمد رضا المظفر

جمعية منتدى النشر
وكلية الفقه في النجف الاشرف

مؤسس

مكتبة جامعة

بغداد

2272

6956

392

1966

v.3-4

مَقَالَتَانِ فِي التَّوْحِيدِ

مَقَالَتَانِ فِي التَّوْحِيدِ

مجلد الثالث - العدد الثاني - سنة 1966

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد الثالث

مباحث الحجّة

تمهيد

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

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا ، فذلك هو الغاية القصوى وإن أخطأناه ، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع .
والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة الى الواقع من أحكام الله تعالى ، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أن هذا الدليل المعين ، كخبر الواحد مثلاً ، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً الى أحكامه وجعله حجة عليها . فالخطأ الذي تقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا ، لا من قبلنا . وسيأتي بيان كيف نكون معذورين ، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل 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 العسدة فيها ، لانه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين
السابقين (الاول والثاني) فانه لما كان يبحث في المقصد الاول عن تشخيص
صغريات الظواهر اللفظية ^(١) فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق
الظواهر اللفظية بنحو العموم ، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الاول ،
والكبرى من نتيجة هذا المقصد ، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي ،
فيقال مثلاً .

صيغة افعال ظاهرة في الوجوب (الصغرى)
وكل ظاهر حجة (الكبرى)
فينتج : صيغة افعال حجة في الوجوب (النتيجة)

فاذا وردت صيغة افعال 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 ، فلا بد ان نستقصي في بحثنا عن كل ما قيل او يمكن ان يقال
باعتباره وحجتيه ، لنستوفي البحث ، ولنعذر عند الله تعالى في اتباع ما يصح
اتباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره .

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

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

المقدمة

وفيها مباحث :

١ - موضوع المقصد الثالث

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

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

فان استطعنا في هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعي^(١) ان هذا الطريق مثلا حجة ، أخذنا به ورجعنا اليه لاثبات الاحكام الشرعية . والا طرحناه وأهملناه وبصريح العبارة نقول :

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

وأما محمولاته ولواحقه التي تفحصها ونبحث عنها لاثباتها له ، فهي كون ذلك الشيء دليلا وحجة ، فاما ان ثبت ذلك او تنفيه .

(١) سيأتي في المبحث السادس بيان انه لماذا يجب ان يكون ثبوت حجية

الدليل بالدليل القطعي ولا يكفي الدليل الظني .

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

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

إن تخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل ، كما فعل صاحب القوانين ، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الاربعة فانسا خصصوه بها لانها معلومة الحججة عندهم ، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هي أدلة ، لا بما هي هي ، والا لجعوا 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 ازوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه .

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

خصوص الادلة الاربعة ، وان لزم عليه اشكال خروج اهم المسائل عنه .
ولو كان الموضوع هي الادلة بسا هي هي - كما ذهب ايه صاحب
الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الاربعة ، ولوجب تعميمه لكل
ما يصلح أن يبحث عن دليته وان ثبت بعد البحث انه ليس بدليل .
والخلاصة : انه اما أن نخصص الموضوع بالادلة الاربعة فيجب ان نلتزم
بسا التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم
الاصول ، واما ان نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - 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 بسا هي هي
لا يجتمعان .

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الادلة
الاربعة ، وهو الذي يزيد اثباته هنا . وقد سمقت 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 ، وما لم يثبت طرحناه .
كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجيح ، لأن البحث
فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو 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 وللإختصار .

٢ - معنى الحججة

١ - الحججة 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 الحججة فتكون الحججة معذرة له لدى الغير .

٢ - وأما الحججة في الاصطلاح العلي فلها معنيان او اصطلاحان :

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

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

« كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع » .

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

« الحججة : كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكمي عنه على وجه يكون

مثبتا له » .

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

المكلف بعنوان أنه هو الواقع • وانما يصح ذلك ويكون مثبتا له ، فبضميمة
الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع •
وسياتي 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 اللغوي ، لأن طريقة القطع - كما
سيأتي - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد •

وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة « الامارة » •
كما أن كلمة « الدليل » وكلمة « الطريق » تستعملان في هذا المعنى ،
فيكونان مرادفتين لكلمة الامارة والحجة او كالمترادفتين •
وعليه ، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجة):

• (مباحث الامارات)

• او (مباحث الادلة)

• او (مباحث الطرق) وكلها تؤدي معنى واحدا •

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

٣ - مدلول كلمة الامارة والظن المعبر

بعد أن قلنا : ان الامارة مرادفة لكلمة الحجّة باصطلاح الاصوليين ، ينبغي أن نقل الكلام الى كلمة « الامارة » لتسقط بعض استعمالاتها ، كما سنستعملها بدل كلمة الحجّة في المباحث الآتية فنقول :

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

وفي الحقيقة ان هذا تسامح 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 جهة اطلاق المسبب على سببه ، فتسمى الامارة التي هي سبب للظن « ظنا » فيقولون :

الظن المعبر والظن الخاص ، والاعتبار والخصوصية انما هما لسبب الظن .

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

٤ - الظن النوعي

ومعنى (الظن النوعي) : ان الامارة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم ، واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة ، فلا يضر في اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الامارة ، بل تكون حجة عند هذا الشخص 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 : الظن الخاص او الظن المعتبر او الظن الحجة، وامثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائما سبب الظن ، أعني الامارة المعتبرة وان لم تعد ظناً فعلياً. فلا يشتبه عليك الحال .

٥ - الامارة والاصل العملي

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

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

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

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

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

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

٦ - المناط في اثبات حجية الامارة

مما يجب ان نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الامارات التي هي حجة - المناط في إثبات حجية الامارة وأنه بأي شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها . وهذا هو أهم شيء 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 افتراء يحكم المقابلة بينهما ، فلو نسبنا الحكم الى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراء محرماً مذموماً 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 تقتضى 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 ظناً خاصاً من

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

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

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

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الاخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الامارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه . إذ شنعوا عليهم بانهم أخذوا بالظن الذي لا يغنى من الحق شيئاً . وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط ، بل أخذوا بها من جهة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها ، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والحرص والتضمين .

ولأجل هذا سميت الامارات المعبرة 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 خرساً 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 ، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها ، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد اليها . وذلك كالقياس والاستحسان وما اليهما وان افادت ظنا قويا .

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

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 الحجة فان العلم تنتهي اليه حجة 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 حججة 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 ٠٠)

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

فننقل الكلام الى ذلك الغير المستفادة منه حججة الظن .

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

وان لم يكن قطعاً ، فما هو ؟

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

يمكن فرض حججته .

ولكن الظن الثاني القائم على حججة الظن الاول أيضا ليس حجة بذاته،

اذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحية .

فننقل الكلام الى هذا (الظن الثاني) ، ولا بد ان تكون حججته ايضا

مستفادة من الغير ، فما هو ذلك الغير ؟

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

وان لم يكن قطعاً ، فظن ثالث .

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

وهكذا الى غير النهاية ، ولا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء الى ما هو

حجة بذاته وليس هو الا (العلم) .

ثالثا - فاتته الامر بالأخير الى (العلم) . فتم المطلوب .

وبعبارة أسد وأخصر ، تقول :

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

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

٧ - 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 هذا شأنه ليس هو الا العلم .

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

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

وهذا الكلام فيه شيء من الغبوض بعد أن اختلفت تعبيرات الاصوليين
من بعده ، فنقول لبياناه :

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 متابعتة امر ذاتي له ، كما وقع في تعبيرات بعض

الاصوليين المتأخرين ، ام أن المراد أن طريقيته ذاتية ؟

وانما صرح ان يسأل هذا السؤال ، فمن أجل قياسه على الظن حينما

قول : إنه حجة ، فان فيه جهتين :

١ - (جهة طريقيته للواقع) فحينما تقول : إن حجيتة مجعولة ،

تقصد أن طريقيته مجعولة ، لانها ليست ذاتية له ، لوجود احتمال الخلاف .

فالشارع يجعله طريقاً الى الواقع بالغاء احتمال الخلاف ، كأنه لم يكن فتتم

بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الايصال الى الواقع . وهذا المعنى

هو المجعول للشارع .

٢ - (جهة وجوب متابعتة) فحينما تقول : انه حجة ، تقصد أن

الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والاخذ به أمراً مولوياً . 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 ايضاً هاتان الجهتان ، فنلاحظهما حينما تقول مثلاً : إن

حجيتة ذاتية اما من جهة كونه طريقاً بذاته واما من جهة وجوب متابعتة لذاته .

ولكن - في الحقيقة - إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن

مسامحة ظاهرة ، منشأها ضيق العبارة عن المقصود ، إذ يقاس على الظن ،

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 أو نحوهما . إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان ، فاذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به .

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

وهذا هو السر في تعليل الشيخ الانصاري رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقاً بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب . ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقتيه الذاتية .

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

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

تقدم إن القطع حقيقته انكشاف الواقع ، 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 في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ، كما شرحناه في الجزء الثاني .

بين المفعول والمفعول له • وواضح إنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته
أي بين الشيء ونفسه ، ولا بينه وبين ذاتياته •
وهذا معنى قولهم المشهور : « الذاتي لا يعقل »
وانما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه
وايجاده •

وعليه ، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تأليفاً ، بأي نحو
فرض للمجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً ، فان ذلك مساوق
لجعل القطع لنفس القطع ، وجعل الطريق لذات الطريق •
وعلى تقدير النزول عن هذا وقلنا مع من قال : ان القطع شيء له
الطريقة والكاشفة عن الواقع ، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين
المتأخرين عن الشيخ - فعلى الاقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا
تنفك عنه ، كالزوجة بالنسبة الى الاربعة • ولوازم الذات كالذات
يستحيل ايضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق ، وانما يكون جعلها
بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات • وقد
أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة •

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

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

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

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

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

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

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الانسان أو يقطع أن بعض علومه على
الاجمال 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 قطعاً جازماً .

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

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



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

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

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

٨ - موطن حجية الامارات

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

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

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

وعلى هذا ، فلا يكون موطن حجية الامارات في خصوص مورد تعذر
حصول العلم أو امتناعه ، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم ،
بل الاعم من ذلك . فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه .
نعم ، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع الرجوع الى الامارة
بل لامعنى 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 افتتاح 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 المخرج سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه
وتصحيح جعل حجية الامارات . وسيأتي بيان هذه الطرق والتصحيح منها
في البحث (١٢) ص ٣٦ .

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا
الاشارة اليه هنا : من أن موطن حجية الامارات وموردها ما هو أعم من
فرض التمكن من تحصيل العلم 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 لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد .

على أن دليل الانسداد انما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه ، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص . نعم ، استدل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولا يبعد صحة ذلك ، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الاخبار التي بأيدينا التي نعلم على الاجمال بأن بعضها موصل الى الواقع ومحصل له . ولا يتميز الموصل الى الواقع من غيره ، مع انحصار السنة في هذه الاخبار التي بأيدينا .

وحينئذ نلتجىء 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 لا يفيد اكثرها العلم ، وبعضها حجة قطعا وموصل الى الواقع .

٩ - الظن الخاص والظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما ، فنقول :
أ - 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 بأعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم .

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

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

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

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

١٠ - مقدمات دليل الانسداد

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

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات :

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

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

٢ — (المقدمة الثانية) انه لا يجوز اسهال امثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا ، ولا يجوز طرحها في مقام العسل .
واسهالها وطرحها يقع بفرضين :

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

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

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

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الاولى ، فتعين 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 والجرح

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

٤ — (المقدمة الرابعة) انه بعد أن 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 الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للرجوح على الراجح ، وهو قبيح عقلا .

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

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

١١ - اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل

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

فالصلاة - مثلا - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجودها أم جهلوه ، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا .

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

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطا لتنجز التكليف لاعلة تامة ، خلافا للشيخ الآخذ صاحب الكفاية قدس سره . فاذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا ينتجز عليه التكليف الواقعي ، يعني لا يعاقب 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) سيأتي في الجزء الرابع ان شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالي في

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 الانصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب لفصول رحمه الله ، ان أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك .

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

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

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

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

٤ - اذن يتعين ان يكون مشتركا بين العالم والجاهل .

(بيان لزوم الخلف) : انه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب

الصلاة مثلا ، فانه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي

الصلاة ، اذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي

معلومة الوجوب ، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه الا

اذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة . فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة

لم يكن متعلقا بطبيعيها ، بل بخصوص معلوم الوجوب .

وهذا هو الخلف المحال .

وبيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به تقول :

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 - حسب الفرض - ، فاذا أراد

أن يعلم يعلم بماذا ؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول .
وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه ، لاستحالة
ثبوت الحكم بدون موضوعه . وهو واضح .
وعلى هذا ، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به . وإذا استحال ذلك تعين
أن يكون الحكم مشتركا بين العالم والجاهل ، أي بشوته واقعا في صورتها
العلم والجهل ، وإن كان الجاهل القاصر معذورا أي انه لا يعاقب 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 والملكية ، فاذا استحال التقييد
في مورد استحال معه الاطلاق أيضا . فكيف — اذن — نستكشف اشتراك
الاحكام من اطلاق 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 لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الاحكام ،
بل لا بد 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 متوقعة 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 والملكية ، لأن المراد من الاشتراك نفس
عدم الاختصاص بالعالم •
وهذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الاحكام من نفس اثبات امتناع
الاختصاص ، ولا يحتاج الى مؤنة زائدة لاثبات الاطلاق أو اثبات نتيجة
الاطلاق بمتسم الجعل من اجماع او أدلة أخرى ، لانه من نفس امتناع التقييد
نعلم أن الحكم مشترك لا يختص 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 لايسكن بيانه
بنفس دليله الاول فنحتاج الى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه
متسم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتسم 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 بيان واحد او بيانين
او بالف بيان ، فان واقعه لامحالة ينحصر في حالة واحدة ، وهو أن يكون
في نفسه شاملا لحالتي وجود التقييد المفروض وعدمه •

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

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

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهها 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 أربعاً : « ان كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد ، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة » .

١٢ - تصحيح جعل الامارة

بعدما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض افتتاح باب العلم — مع ما ثبت من اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل — تنشأ « شبهة عويصة » في صحة جعل الامارة قد أشرنا اليها فيما سبق ص ٢٧ ، وهي : —
انه في فرض التمكّن من تحصيل الواقع والوصول اليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الامارة الظنية ، وهي — حسب الفرض — تحتل الخطأ

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

وهذه الشبهة هي التي جاءت بعض الاصوليين الى القول بأن الامارة مجعولة على نحو « السببية » ، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الامارة على نحو «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 لا يكون 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 التمكّن من تحصيل العلم، فلا بد أن يكون الاذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لامر علم به وغاب عنا علمه . ولا يخرج هذا الامر عن احد شيئين لا ثالث لهما ، وكل منهما جائز عقلا لا مانع منه :

١ - ان يكون قد علم بان اصابة الامارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي 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 - 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 ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية . وعليه ، فمن القريب جدا ان الشارع انما رخص في اتباع الامارات الخاصة فلغرض تسهيل الاخذ باحكامه والوصول اليها . ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد 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 •

١٢ - الامارة طريق او سبب

قد أشرنا في البحث اسابق الى مذهبي السببية والطريقة في الامارة
وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف •

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

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 ، فينشئ
الشارع حكما ظاهريا على طبق ما أدعت اليه الامارة •

والحق انها مأخوذة على نحو (الطريقة) •

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

الامارة طريقا محضا ، لان الطريقة هي الأصل فيها .
ومعنى إن الطريقة هي الأصل : ان طبع الامارة لو 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 ونتاجيها الى فرض السببية .
ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل النوبة الى
التماس دليل على سببيتها أو طريقتها، اذ لا موضع للترييد والاحتمال
لنحتاج الى الدليل .

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

اقول : والجواب عن ذلك واضح فائنا نسلم إن الاحكام تابعة للمصالح
والمفاسد ، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة ،
بل يكفي ان ينبعث الوجود 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 تنجيده وتحصيله ، فيكون الأمر باتباع الامارة طريقا الى تحصيل

الواقع .

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

١٤ - المصلحة السلوكية

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

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

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

قال رحمه الله في رسائله فيما قال : « ومعنى وجوب العمل على طبق
الامارة وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل
مصلحة على تقدير مخالفة الواقع » •

ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه
في احد وجهي تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل ، لان الغرض
من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الامارة تعود تلك
المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع ، بينما ان

(١) ان التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين : (الاول) ما
ينسب الى الاشاعرة وهو ان يفرض ان لا حكم ثابتا في نفسه يشترك فيه العالم
والجاهل ، بل الشارع ينشيء احكامه على طبق ما تؤدي اليه آراء المجتهدين .
(الثاني) ما ينسب الى المعتزلة وهو ان تكون هناك احكام واقعية ثابتة في نفسها
يشترك فيها العالم والجاهل . ولكن لرأي المجتهد اثرا في تبدل عنوان موضوع
الحكم او متعلقه ، فتحدث على وفق ما أدى اليه رايه مصلحة غالبية على
مصلحة الواقع ، فينشيء الشارع احكاما ظاهرة 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 المزاومة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تقوت على شخص المكلف .

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

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

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

وعلى كل حال ، فان الظاهر أن الفارق عنده بين السببية 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 مصطلحه مصلحة الفعل .

ولكننا لم تتعقل هذا الفارق المذكور ، لانه انما يتم اذا استطعنا ان تتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تتراحم 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 التتراحم 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 الفصل 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 . فهما فرضنا من معنى للسلوك وان كان بمعنى الفعل القلبي فانه اذا كانت المصلحة المقترضية للامر قائمة به فكيف يصح توجيه الامر الى ذات الفعل والمفروض ان له وجودا آخر لم تقم به المصلحة .

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

١٥ - الحجية امر اعتباري او انتزاعي

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

وهذا النزاع في الحجية فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الاحكام الوضعية . وهذا النزاع في خصوص الحجية - على الاقل - 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 اليجاد 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 تتبع الاول ، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعا .

فيقال في الملكية - مثلا - التي هي من جملة موارد النزاع ان المجعول اولا وبالذات 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 اتزاعية ، أما اذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة اولا وبالذات للشارع او العرف .

وعلى هذا ، فاذا أريد من الاتزاعي 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 اليجاد . واليجاد 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 واقعا حقيقيا لا اعتباريا .

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

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

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

وكذلك يقال في حجية الامارة المجعولة ، فان اقطع لما كان موصلا الى الواقع حقيقة وطريقا بنفسه اليه ، فالشارع يعتبر الامارة الظنية طريقا الى الواقع تنزيلا لها منزلة 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 اتزاعيا ، الا أن يريدوا من الاتزاعي 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 للاتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية انها أمر اتزاعي بهذا المعنى ، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الاتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه .

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

كتاب الأوقاف
والكتاب العزيز

تمهيد :

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

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

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

ثم (المحكم) : منه ما هو نص ، أي قطعي الدلالة .
ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجتيه على القول بحجية الظواهر .
ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة ، وان كانت الظواهر حجة .
ثم ان فيه ناسخًا ومنسوخًا ، وعامًا وخاصًا ، ومطلقًا ومقيداً ، ومجملاً ومبينًا . وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته .
ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجتيه . وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة :

١ - في حجية ظواهره . وهذا بحث ينبغي ان يلحق بمباحث الظواهر الآتية ، فلنرجئه الى هناك .

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

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

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ :

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

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

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

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

امكان نسخ القرآن :

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

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

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

والجواب واضح ، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح ، فان المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى 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 لا يعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الاشياء . وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين تقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب .

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

فهذه هي الحكمة في النسخ .

٣ - وقيل : اذا كان النسخ - كما قلتم - لاجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد الحكم باتتهائها ، فانه - والحال هذه - اما ان يكون الشارع الناسخ قد علم باتتهاء امد المصلحة من أول الامر واما أن يكون جاهلا به . لامجال للثاني ، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى ، وهو البدء 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 باتتهائه ، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت أي مقيد انشاءً بالوقت، بل هو قد انشيء على طبق المصلحة مطلقا على نحو القضايا الحقيقية ، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الاحكام المنشأة على طبق مصالحها ، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقى الحكم مستمرا ، غير أن الشارع لما علم باتتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه .

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

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

مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع . واما في (النسخ) فانه لما انشيء الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لولم يرفعه النسخ ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت (يحو الله ما يشاء ويثبت ٠٠٠) ، 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 خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدوام واستمراره ما يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام .

٤ - وقيل : ان كلام الله تعالى قديم ، والقديم لا يتصور رفعه .

والجواب : بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله (١) ، فان هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ . مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى : « واذا بدلنا آية مكان آية ٠٠٠ » ، فهو اما ان يدل على أن كلامه تعالى غير قديم او أن القديم يمكن رفعه .

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

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

وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ :

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

ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد 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 لانهما كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها •

وعلى هذا ، فالقاعدة الاصولية التي نتفع 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 لا يذهب الى حجية الاستصحاب يقول باصالة عدم النسخ ، وما ذلك الا من جهة هذا الاجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ •

الباب الثاني
الهيئة

تهديد :

السنة في اصطلاح الفقهاء : « قول النبي او فعله او تقريره »
ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي (ص) باتباع سنته فغلبت كلمة
« السنة » حينما تطلق مجردة عن نسبتها الى احد على خصوص ما يتضمن
بيان حكم من الاحكام من النبي (ص) سواء كان ذلك بقول 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 ثقة في
الرواية ، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الاحكام
الواقعة ، فلا يحكمون الا عن الاحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي ،
وذلك من طريق الالهام كالنبي من طريق الوحي ، او من طريق التلقي من
المعصوم قبله ، كما قال مولانا أمير المؤمنين (ع) : « علمني رسول الله (ص)
الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب » .

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

أحيانا من روايات واحاديث عن نفس النبي (ص) ، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في قائلهم لجوامع كلمه ، واما لأجل اقامة الحججة على الغير، واما لغير ذلك من الدواعي •

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

وإذا 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 لا بد 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 حججة أخبار الآحاد. وعلى هذا فالاحاديث ليست هي السنة بل هي الناقله 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 موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته .

ثم نقول بعد هذا : انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك ، وذلك فيما اذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن 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 واجباً او مستحباً او غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة .

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الالفاظ بمناط واحد ، وكم استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي او الامام في هذه 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 بسجده على وجوب الفعل بالنسبة اليه . وقيل : يدل على استحبابه . وقيل لا دلالة له على شيء منهما ، أي انه لا يدل على أكثر من اباحة الفعل في حقنا .

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

به واستجابته •

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

وغرضه قدس سره من التعبد باعتقاد اباحته فيما اذا كان مباحا ، ليس
مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه — كما في الفصول — بان ذلك أسوة في الاعتقاد
لا الفعل ، بل يريد — كما هو الظاهر من صدر كلامه — ان معنى الاسوة
في المباح هو ان تتخير في الفعل والترك اي لانتلزم 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 زيد على ما ذكره العلامة فنقول : ان الآية الكريمة لا دلالة لها
على أكثر من رجحان الاسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسّي •
مضافا الى ان الآية نزلت في واقعة الاحزاب فهي واردة مورد الحث على
التأسّي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله ، فلاعموم
لها بلزوم التأسّي او حسنه في كل فعل حتى الافعال العادية • وليس معنى
هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق او يخصص العام ، بل انما نقول : انه
يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالاطلاق • فهو يضر بالاطلاق من
دون ان يكون له ظهور في التقييد ، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة •
والخلاصة : ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما
يفعله النبي مطلقا أو استجابته مطلقا بالنسبة الينا بعيدة كل البعد عن
التحقيق •

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بالطاعة الرسول او باتباعه على وجوب

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

٢ - في حجية فعل المعصوم بالنسبة الينا ، فانه قد وقع كلام لاصوليين 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 التهجيد في الليل وجواز العقد على أكثر 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 بمجرد كاف للحكم بانه من مختصاته ، او للحكم بعومومه للجميع . او انه غير كاف فلا ظهور له اصلا في كل من النحويين ؟

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 يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف . هذا مقتضى

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

٢ - دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم : ان يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا ، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه اليه وعلمه بفعله ، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا • والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية والياس 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 فعبّر • وهذا التقرير - اذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما اذا كان محتمل الحرمة ، كما انه يكون ظاهرا في كون الفعل مشروعا صحيحا فيما اذا كان عبادة او معاملة ، لانه لو كان في الواقع محرما او كان فيه خلل لكان على المعصوم نهي عنه وردعه اذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل ، وذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل اذا كان الفاعل جاهلا بالحكم ، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل •

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم ، كما لو بين شخص بسخط
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 .

٣ - الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين : خبر متواتر ، وخبر واحد .
و (المتواتر) : ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل
العزم القاطع من أجل اخبار جماعة يمتنع 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 ،
كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة ، فانه يجب - ليكون الخبر
متواترا موجبا للعلم - ان تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط
الخبر ، وألا فلا يكون الخبر متواترا في الوسائط المتأخرة ، لأن النتيجة
تتبع أحسن 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 ، فلا بد ان تكون الجماعة الاولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا ، اذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه . ومتى 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 .



٤ - خبر الواحد

إن خبر الواحد - وهو مالا يبلغ حد التواتر من الاخبار - قد يفيد علما وان كان المخبر شخصا واحدا ، وذلك فيما اذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه ، ولا شك في ان مثل هذا الخبر حجة . وهذا لا يبحث 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 - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته . والخلاف في الحقيقة - عند الامامية بالخصوص - 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 دلالاته .

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 تقول تنقل نص أقوال الطرفين في ذلك :

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

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

وأصرح منه قوله بعد ذلك : « والعقل لا ينفع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد . ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعا له » . وعلى هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لانه لا يفيد الا الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا . وانما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته . وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة :

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

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

واما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا ايضا : فبعضهم يرى ان
المعتبر من الاخبار هو كل ما في الكتب الاربعة بعد استثناء ما كان فيها
مخالفا للمشهور . وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناطق في الاعتبار عمل
الاصحاب ، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج ، وقيل المناطق
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 - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد :

لا يخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى
بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب ، وانما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه .
واذا كان الامر كذلك فقد يشكل الخصم بان الدليل على حجية الحجة
يجب ان يكون قطعيا كما تقدم ، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية
الدلالة ، 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) — آية النبا :

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦ : « ان جاءكم فاسق نبأ فتيينوا ان 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 ألفاظ الآية اولا ، فنقول :

١ — (التبين) ، ان لهذه المادة معنيين :

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

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

المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين • وتبعمهم 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 لكلمة 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 والملكية •

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 نهى عن الاخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق . فأراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين الى انه لا ينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان ، بل اذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو وانما يجب فيه أن يتثبتوا ان 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 قوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية ، ان النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الاخذ به بلا تثبت والا لما كانت حاجة للامر فيه بالتبين في خبر الفاسق ، اذا كان النبأ من جهة

ما هو نبأ لا يعمل به الناس .

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن ، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سمجيتهم من الاخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة . وطبعاً لا يكون 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 وردّها .

* * *

(الآية الثانية) - آية النفر :

وهي قوله تعالى في سورة التوبة ١٢٣ : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فاولا 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 - الكلام في صدر الآية : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) ، تمهيدا للاستدلال ، فان الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة (١) والمراد من النفر بقريظة باقي الآية النفر الى الرسول للتفقه في الدين لا النفر الى الجهاد ، وان كانت الآيات التي قبلها وارادة في الجهاد ، فان

(١) يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر الكافة . وهي استفادة بعيدة جدا وليست كلمة (ما) من أدوات 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 لاستحالة عادة او لتعذره اللزم 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 لاختذ 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 - والله العالم - 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 ، فلا بد من علاج لهذا الامر اللزم تحقيقه على كل حال وهو التعلم ،

بشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول .
وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى : « فاولا
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 — 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 حرصهم على اتباع طريقة أخرى بدلالة (لولا) التي هي للتخفيف ،
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 — اعني التعلم — بأن ينفر طائفة
من كل فرقة . والطائفة المتفهمة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم
بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وانما اوجب عليهم ان ينفر طائفة من
كل قوم ، ويستفاد الوجوب من (لولا) التخفيفية ومن الغاية من النفر
وهو التفقه لانذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب ، مضافا الى
أن اصل التعلم واجب عقلي كما قررنا .

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

والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو 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 لا يتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً ، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وان كان بنحو الترخيص بها ، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجة نقل الاحكام من المتفقه . فلذلك لا تبقى حاجة الى التطويل في استفادة الوجوب .
كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند انذار الناقرين المتفقهين واجباً واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر ، بل الامر بالعكس ، فان نفس جعل حجة قول الناقرين 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 أكثر 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 يندروا 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 .

(تنبيه)

ان هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة الى العامي ، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد ، وذلك ظاهر لأن كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني قدس سره كما في 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 ألا ، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الازمنة لا يوجب اختلافا في مفهومه ، فكما أن العارف بالاحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة » .

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

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

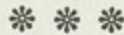
* * *

(الآية الثالثة) - آية حرمة الكتمان :

وهي قوله تعالى في سورة البقرة ١٥٩ : « ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في انكتاب 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 لا يوجب قوله العلم ، والا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا .
والحاصل ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الاظهار ووجوب القبول ، والا لكان وجوب الاظهار لغوا وبلا فائدة . ولما كان وجوب الاظهار لم يشترط فيه ان يكون الاظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم . وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد .

ولكن الانصاف ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة ، بل هي اجنبية جدا عما نحن فيه ، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - ان يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من احكام غير معلومة 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 وبّين 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 •



ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة

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

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

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

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

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

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

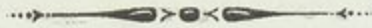
(الطائفة الثانية) - ما ورد في ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحاب الائمة عليهم السلام ، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الارجاع بين الفتوى والرواية ، مثل ارجاعه عليه السلام الى زرارة بقوله : « اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس » يشير بذلك الى زرارة • ومثل قوله عليه السلام ، لما قال له عبدالعزيز بن المهدي : 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 فلنهم 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 وابلانها ، 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 امراً معروفاً 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 فأكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها ، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه » •



ج - دليل حجية خبر الواحد من الاجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً للاجماع من قبل علماء الامامية على حجية خبر الواحد اذا كان ثقة مأموناً في قلبه وان لم يفد خبره العلم . وعلى رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسي اعلى الله مقامه في كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الاجماع ان يكون خبر الواحد وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبي او عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في قلبه . وتبعه على ذلك في التصريح بالاجماع السيد رضى الدين بن طاوس ، والعلامة الحلي في النهاية ، والمحدث المجلسي في بعض رسائله ، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الاعظم في الرسائل .

وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى اجماع الامامية على عدم الحجية . وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى اعلى الله درجته ، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة . وتبعه على ذلك الشيخ ابن ادريس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة ، وانتقد في اكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد ، وكرر تبعاً للسيد قوله : « ان خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً » وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الاجماع على عدم العمل بخبر الواحد .

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

الامر بدون تثبت وخبرة كاملة .

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

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

للوثوق بالراوي أو بالرواية 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 محفوظة 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 لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها ،
لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوّزا كونه مفسدة » .
وأصرح منه^(١) قوله بعد ذلك : « ولذلك ابطنا 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 اقدم على ما لا تأمن
من كونه فسادا او غير صلاح » .

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

(١) انما قلت اصرح منه ، لانه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من

العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق اليه وان كان الطريق في
نفسه ظنيا . وهذا الاحتمال لا يتطرق الى عبارته الثانية .

بعيد لانه يدفعه : ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الاحكام عند من فأى 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 شايح 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 مل موارد عملهم على الاخبار المحفوظة بالقرائن، قائلا : « ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها — ويقصد بالامور المعلومة عدم عملهم بالظنون — الى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل — ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الآحاد — وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك تقول 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 — بالاخير — عملا بالعلم .

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

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

صريحة على عمل الاصحاب 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 ابحائه . وقد ختم البحث بقوله السيد : « والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماع 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 - دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعا الذي لا يعتربه 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 خطاه 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 معاش الناس وانتظمت حياة البشر ،
ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم
القطعي من الاخبار المتعارفة سندا ومتنا .

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل
ذلك في استفادة الاحكام الشرعية منقديم 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 العقلية 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 وبيئته

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 تقارير تلميذه الكاظمي (قده) (ج ٣

ص ٦٩) : « واما طريقة العقلاء فهي عمدة ادلة الباب بحيث لو فرض انه

كان سبيل الى المناقشة في بقية الادلة فلا سبيل الى المناقشة في الطريقة

العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم » .

واقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو : ان الشارع لئن كان متحد

المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم اذا لم يثبت

الردع منه عنها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كتاب الثالث

الأجتماع

الاجماع

- الاجماع احد معانيه في اللغة : الاتفاق .
 - والمراد منه في الاصطلاح : اتفاق خاص .
 - وهو : اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي .
 - او اتفاق اهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم .
 - او اتفاق أمة محمد على الحكم .
 - على اختلاف التعريفات عندهم .
- ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها - 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 ، مجارة 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 كاشفا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الاجماع ، بينما لا يعتبرون الاجماع

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

ولاجل أن تتوصل الى الغرض المقصود لابد من توجيه بعض الاسئلة لانفسنا لنتس الجواب عليها .

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

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

اما السؤال الاول :

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

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

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

الاجماع *

اما اجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بماهم عقلاء - فلا سبيل الى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعي ، لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة او العقيدة او الانفعال النفسي او الشبهة او نحو ذلك * وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركونهم الشارع فيها لتنزهه عنها * فاذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب ان يحكم الشارع بحكمتهم ، 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 - 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 القهقري الى اول اجماع اتخذ دليلا في تأريخ المسلمين * انه الاجماع المدعي على بيعة ابي بكر خليفة للمسلمين * فانه اذ وقعت البيعة له - والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية - اضطروا الى تصحيح شرعيتها من طريق الاجماع فقالوا :

اولا - ان المسلمين من اهل المدينة او اهل الحل والعقد منهم اجتمعوا على بيعته *

وثانيا - ان الامامة من الفروع لا من الاصول *

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

ثالث غير الكتاب والسنة *

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلا في جميع المسائل الشرعية الفرعية *

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

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

ويكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها اذ قال^(١) : « الظاهر أن المراد بها ان من يقا تل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الاعداء عنه نوله ما تولى • فكأنه لم يكتف بترك المشاققة 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 (لانجتمع 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

(١) 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 الامة ، بينما ان مقصودهم من الاجماع اجماع خصوص الفقهاء او اهل الحل والعقد في عصر من العصور ، بل خصوص الفقهاء المعروفين ، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهي طائفة أهل السنة ، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمئنون اليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة .

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

واما (مسلك العقل) الذي عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوي - فغاية ما يقال في توجيهه : ان الصحابة اذا قضوا بقضية 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 وتابعو 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 المجعنين مهما كانوا الثمن 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 ، فأى شيء يخصه 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 ثبت به السنة . وسيأتي البحث عن ذلك .

وأما السؤال الثاني :

فالذي يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجّة انما هو اجماع الامة كلها او جميع المؤمنين بدون استثناء ، فمتى ما شذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الاجماع الذي قام الدليل على حجّيته ، فانه مع وجود المخالف وان كان واحدا لا يحصل القطع بحجّية 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 حجّية الاجماع - هو اثبات شرعية بيعة ابي بكر - لم يحصل لهم ، لانه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علي عليه السلام وجماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين ، ولئن التجأ اكثرهم بعد ذلك الى البيعة فانه بقي منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عباد (قتيل الجن !) .

ولاجل هذه المفارقة بين ادلة الاجماع وواقعه الذي ارادوا تصحيحه كثرت الاقوال في هذا الباب لتوجيهها : فقال مالك - على ما نسب اليه - : ان الحجّة هو اجماع اهل المدينة فقط . وقال قوم : الحجّة اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة . وقال قوم : المعتبر اجماع اهل 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 تحكّمت 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 ويص لتصحيحه وتوجيهه ، والا فتلك المسالك الثلاثة — ان سلمت — لاتدل على اكثر من حجية اجماع الكل بدون استثناء ، فتخصيص حجيته ببعض الامة دون بعض بلا مخصص • نعم المخصص هو الرغبة في اصلاح اصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال •



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 رأسا 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 كالتلب بالنسبة الى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالتقشر له .

والشمة 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 المصدقية اذا كان المخصص لبيها
دون ما اذا كان لفظيا .

وإذا 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 فقهاءنا من قوله لما كان حجة ، ولو حصل في
اثنين كان قولهما حجة » .

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

الى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا .
ولكن سيأتي انه على بعض المسالك في الاجماع لا بد من أحرار اتفاق الجميع .
وعلى هذا ، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالاجماع
مسامحة ظاهرة ، فان الاجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين
على حكم شرعي . ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن
يصح تسميتها بالاجماع . ولكن قد شاع هذا 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 وتعيننا من البحث : ان الاجماع انما

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

أما كيف يستكشف من الاجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه . وقد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - الى اثني عشرة طريقا . ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل اربع (٤) :
١ - (طريقة الحسن) ، وبها يسمى الاجماع : الاجماع الدخولي ، وتسمى (الطريقة التضمنية) . وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه .

وحاصلها : ان يعلم بدخول الامام في ضمن 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 اوضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الامام . أما بالنسبة الى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لا سيما في الصورة الاولى وهي السماع من نفس الامام .

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

2271
.509406
.K528
.753

عبد الحسين بن
أسد الله التستري

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 وعصيته 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 اتفقهم 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 استقلالاً 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 أن يتحقق الاجماع برأى 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 برأى 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 الوجود المعروفة في استنتاج قول الامام من الاجماع وقد يحصل للانسان المتبع لاقوال العلماء المحصل لاجماعهم بعض

الوجوه دون البعض ، أي لا يجب في كل اجماع ان يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه وان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الاولى « الطريقة التضمنية » أي الاجماع الدخولي ، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية « طريقة قاعدة اللطف » .
وعلى كل حال ، فان الاجماع انما يكون حجة اذا كشف كشفنا قطعيا عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى اية طريقة حصل . فليس من الضروري ان نفرض 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 تقول (ببرهان السبر والتقسيم) :
ان المجمعين اما ان يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل .

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

ومدارك الاحكام منحصرة عند الامامية في اربعة : الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي . ولا يصح ان 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 نقل 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 تسكوا 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 - 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 احتسنا مكان 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 - بالنسبة اليها - لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودين

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

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

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

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

وأما القول بأن (قاعدة اللطف) تقتضي ان يكون الامام موافقا لرأي المجمعين وان استند المجمعون الى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجيته من جهة السند او الدلالة لو اطلعنا عليه - فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب اليه الشيخ الانصاري وغيره ، بالرغم من 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 احتجاج 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 الاحتجاج ليس من سببه . وعلى هذا فمن اين يحصل لنا القطع بانه لا بد للامام من اظهار الحق

في حال غيبته عند حصول اجماع مخالف للواقع ؟

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

واما (مسلك الحدس) فان عهدة دعواه على مدعيها وليس من السهل حصول القطع للانسان في ذلك ، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب ، أو قريبا من ذلك عندما 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 ما 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 - إنه حجة مطلقا ، لانه خبر واحد •

٢ - انه ليس بحجة مطلقا ، لانه لا يدخل في افراد خبر الواحد من

جهة كونه حجة •

٣ - التفصيل بين نقل اجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي
يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة ، وبين غيره من
الاجماع المنقولة الذي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول
المعصوم فلا يكون حجة • والى 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 فالمحكى بالخبر اذا لم يكن حكما شرعيا او ذا أثر شرعي
لا معنى للتعبد به ، فلا يكون مشمولاً لادلة حجية خبر الواحد •

ومن المعلوم ان الاجماع المنقول - غير الاجماع الدخولي - انما
المحكى به بالمطابقة نفس اقوال العلماء ، واقوال العلماء في انفسها بما هي
اقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات اثر شرعي •

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

إذا عرفت ذلك ، فنقول :

ان ثبت لدينا : انه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه - على أي نحو كان من الكشف - 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 - 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 - 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 - فان التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو اللاحق •

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة ، بقي علينا ان نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الاولي بالتصديق واللاحق بالاعتماد ، فنقول :
اولا - 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 لا تستلزم 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 بأنه «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 له لا يستلزم 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 وحده • وليس هناك أصل عقلائي يقول : إن الاصل في الانسان او الثقة خاصة ان يكون مصيبا في رأيه وحده واعتقاده •

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

المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك — فهل هذا أيضا غير مشمول لادلة حجية الخبر ؟

الحق إنه ينبغي ان يكون مشمولا لها ، لأن الاخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه ، وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام ، بل لا يكون الاخذ به الا من جهة تصديقه في نقله ، لانه لما كان المنقول — وهو الاجماع — يستلزم في نظر المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم ، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه 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 لا تلازم بينهما في الحجية .

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الاولى التفصيل في الاجماع المنقول بين ما اذا كان كاشفا عن الحكم في نظر المنقول اليه لو 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 لا تدل على تصديق الناقل في نظره ورأيه .

ولعله الى هذا التفصيل يرمي الشيخ الاعظم في تفصيله الذي أشرنا

اليه سابقا .

الكتاب الرابع
الدليل العفاي

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 رئيسيين : « الاول » حكم العقل بالحسن
والقبح وهو قسم المستقلات العقلية ، « والثاني » حكمه بالملازمة بين حكم
الشرع وحكم آخر ، وهو قسم غير المستقلات العقلية •

وعدنا هناك بيان 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 ما لا 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 ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا
بالدليل العقلي ، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الادلة ، أو لم يفسره ،
او فسره بما لا يصلح أن يكون دليلا في قبال الكتاب والسنة •

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراچكي (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 وسعوي 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

وأما الدليل العقلي فقسمان : احدهما ما يتوقف فيه على الخطاب ، وهو ثلاثة : لحن الخطاب وفجوى الخطاب ودليل الخطاب ، وثانيهما ما يفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح ، بما لا يخلو من المناقشة في امثله .

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 لا دليل عليه ، والاخذ بالاقل عند التردد 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 تنجل 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 ، وفجوى 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 بأنه « حكم عقلي يوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي » (١) .

وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول) ، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية - الى 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 اتحى 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 قصره على الثاني . وثالث فسر به بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب . ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المدرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، والدلالة الالتزامية » .

(١) راجع اول الجزء الثاني من كتاب القونين .

(٢) الجزء الاول ص ٤٠ طبع النجف .

ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكيم لم يتحدث عنه .
ولم يذكر من الاقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح ، بينما أن حكم
العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكيم
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
لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات
العقلية .

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا ، وقد وقع خلط 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 :

١ - إنه قد تقدم (ج ٢ 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 لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان

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

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

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 ، لا يمكن 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 (١) والظن لا يغني

من الحق شيئا .

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

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

العقل النظري من إدراك الاحكام وملاكاتها . ولعل بعض منكري الملازمة

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

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

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

الشرعي :

(١) راجع ما تقدم (ج ٢ ص ٢٣٩) .

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

فان هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبدهة او بالكسب ، لكونها من الاوليات والفطريات التي قياساتها معها ، او لكونها تنتهي اليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم .

واذا قطع العقل بالملازمة — والمفروض انه قاطع بثبوت المزموم — فانه لا بد أن يقض بثبوت اللازم وهو — أي اللازم — حكم الشارع . ومع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهي عنه ، بل به حجة 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 مطلقا ادراك العقل لحكم الشارع وحجته ، 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 لا يمكن ان يستقل في ادراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع او لا ينبغي ، بل لامننى لذلك ، لأن هذا الادراك وظيفة العقل النظري ، بأعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص او لا ينبغي من الامور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي ، وانما كلما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله او لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبه الى الشارع المقدس او الى أي حاكم آخر ، يعني ان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل ، لاحاكيا عن حاكم آخر .

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

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

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

وجه حجية العقل :

٤ - اذا عرفت ما شرحناه ، وهو ان العقل النظري يقطع باللازم ، اعني
حكم الشارع ، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع او العقل ،
وبعد فرض قطعه بالملازمة - نشرع في بيان وجه حجية العقل ، فنقول :
لقد انتهى الامر بنا في البحث السابق الى ان الدليل العقلي ما اوجب
القطع بحكم الشارع ، واذا كان الامر كذلك فليس ما وراء القطع حجة ،
فانه تنتهي اليه حجية كل حجة ، لانه - كما تقدم ص ٢١ - 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 ج ٢ 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 ، ونقينا بعضا آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد . أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت المزوم فأى معنى للشك في حجية العقل ، أو الشك في ثبوت اللازم ، وهو حكم الشارع .

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

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

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

« الثانية » : بعد فرض امكان حجية القطع هل نهى الشارع عن الاخذ بحكم العقل ؟ وقد ادعى ذلك 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 الناشئ من سبب خاص ، وهذه الاستحالة

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

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

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

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

بطبيعته •

« الناحية الثالثة » - بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه ، يجب ان تتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟ والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال : ان معناه ادراك الشارع وعلمه بان هذا الفعل ينبغي فعله او تركه لدى العقلاء • وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه ، والنافع هو ان نستكشف أمره ونهيه ، فيحتاج اثبات أمره ونهيه الى دليل آخر 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 تنظلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة • وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين :

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

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

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

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

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

والجواب : إنه قد اشرنا في الحاشية (ج ٢ ص ٢٣٨) الى ما يفند الشق الاول من هذه الدعوة الثانية ، اذ قلنا : الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب ، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب ، لا انهما شيان احدهما يستلزم الآخر ، لان حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان • وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان • وهذا المعنى هو الذي يحكم به العقل ، ولذا قال المحققون من الفلاسفة : « ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه » • 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 هذا الادراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا ولكن لا يضر في مقصودنا ، لانه لا تقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد ، بل انما تقصد - وهو النافع لنا - انه صالح للدعوة .

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

الباب الخامس
حجة الظواهر

تمهيدات :

- ١ - تقدم في الجزء الاول ص ٤٥ : إن الغرض من المقصد الاول تشخيص ظواهر بعض الالفاظ من ناحية عامة والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور . وطبعا انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس .
وقلنا : إننا سنبحث عن الكبرى ، وهي حجية (أصالة الظهور) ، في المقصد الثالث . وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها .
- ٢ - إن البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة ، اعني ان الظواهر ليست دليلا قائما بنفسه في مقابل الكتاب والسنة ، بل انما تحتاج الى اثبات حجيتها لغرض الاخذ بالكتاب والسنة ، فهي من متمات حجيتها ، إذ من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة . والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما .
- ٣ - تقدم إن الاصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته ، والظواهر من جملة الظنون ، فلا بد من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والاحبار . وسيأتي بيان هذا الدليل .
- ٤ - إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين :
(الاولى) - في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر . والمقصد الاول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الالفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها ، 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 ؟

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

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

(الاول) — في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه ، فانه اذا احرز وضعه له لا محالة يكون ظاهرا فيه ، نحو وضع صيغة افعال 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 ﴾

إذا وقع الشك في الموردین السابقین ، فهناك طرق لمعرفة وضع الالفاظ
ومعرفة القرائن العامة :

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

و (منها) - ان يرجع الى علامات الحقيقة والمجاز كاللتبادر واخواته •
وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٢٣-٢٧) •

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 (ج ١ ص ٢٨) •

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

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

(حجية قول اللغوي)

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

أولا - قيل : الدليل الاجماع .

وذلك لانه قائم على الاخذ بقول اللغوي بلانكبر من أحد وان كان

اللغوي واحدا .

اقول : وأنى لنا بتحصيل هذا الاجماع العملي المدعى بالنسبة الى جميع الفقهاء ؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى 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 .

ثانياً - قيل : الدليل بناء العقلاء .

لأن من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع الى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الامور التي يحتاج في معرفتها الى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد ، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها ، ومن المعلوم ان اللغوي محدود من أهل الخبرة في فنه . والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية ، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها .
اقول : ان بناء العقلاء انما يكون حجة اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم . وهذا بديهي . ولكن نحن نناقش اطلاق المقدمة المتقدمة القائلة :

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

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

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

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

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

٢- اذا كان هناك مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية 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 العقلانية في الاخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعية ، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية .

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

ثالثا - قيل : الدليل حكم العقل .

لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل الى العالم ، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك ايضا ، اذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء 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 الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة او نحوها كالرجوع الى الاطباء والمهندسين . وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة او نحوها في اللغوي ، كما ورد في المجتهد .

أقول : وهذا الوجه اقرب الوجود في اثبات حجية قول اللغوي ، ولم أجد الآن ما يقدر به .

(الظهور التصوري والتصديقي)

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

٢ - (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من 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 ينحى 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 لا نتعلل هذا التقسيم ، بل الظهور قسم واحد ، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم . وهذه الدلالة هي التي نسميها

الدلالة التصديقية • وهي ان يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم
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 التصويرية ليست بدلالة ، وانما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير
بل هي من باب تداعى 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 شايخ عند الاصوليين (راجع ج ١ ص ١٤٣) • وفي الحقيقة ان
غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة
المنفصلة ، لانه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول
بها • ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور
مسامحة على كل حال •

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

(وجه حجية الظهور)

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

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

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

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

قبله ما يخالفه .

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

اما (المقدمة الاولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها :

١ - في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن

الفعلي بالمراد ؟

٢ - في 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

العزيم ، 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 : لا بد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، والا

فهو ليس بظاهر . يعني ان المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه ، والا فلا يكون ظاهرا ، بل يكون مجملا .

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

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

٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف :

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

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

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

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

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

٣ - أصالة 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 بناء ان عندهم : بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الاول ومتوقف عليه ، ولا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه الى البناء على أصالة عدم القرينة .

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

بيان ذلك : انه عند الحاجة الى اجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه . وهذا الاحتمال لا يخرج عن احدى صورتين لاثالثتهما :

(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 ، أو احتمال الخطأ ، أو احتمال قصد الهزل ، أو 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 لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة

ونحوها ، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء ، أي ان الظهور هو الحجة عندهم - كالتص - بالغاء كل تلك الاحتمالات •

ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة باتتفاء الموضوع ، لانه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج الى نفيها بالأصل • فلا موقع اذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور الى هذا الأصل ، ولا للقول برجوعه الى أصالة 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 أصالة الظهور - كما تقدم - انهم يعتبرون الظهور حجة كالتص 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 لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج الى نفيها بالأصل ، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة ، لا البناء على نفي احتمالها ، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر •

وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً اصل يقال له (أصالة عدم القرينة) ، حتى يقال برجوعه الى أصالة الظهور او برجوعها اليه ، سالبة باتتفاء الموضوع •
والخلاصة : انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد ، هو أصالة الظهور ،

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

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

٤ - حجية الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالفهام :

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

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

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

٢ - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه - دعوى انه ليس للعقل بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة الى غير المقصود بالافهام ، فهي دعوى بلا دليل ، بل المعروف في بناء العقل عكس ذلك ، قال الشيخ الانصاري في مقام رده : « انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر : بين من قصد افهامه ومن لم يقصد » •

٣ - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه ايضا - انه لما كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد افهامه ، فهو احتمال لا ينفيه العقل ، لانه لا يفتح من الحكيم ولا يلزم تقض 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 نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه ، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقل •

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

وعلى نحو العموم نقول : لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعي في المقصود الا اذا كان مقترناً باحتمال عقلي او احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق ، مثل احتمال خطأ المتكلم ، أو غفلته ، أو تعمدته للإيهام 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 عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل ، فانه اذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصاً لا نحتاج في الاخذ به الى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات .
وإذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للنقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له ، فانه اكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة الى من لم يقصد افهامه امر محتمل غير مستحيل التحقق ، لانه لا يقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك ، فالقرينة محتملة عقلاً . 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 افهام الجميع حتى غير المشافهين ، وقلما
يقصد بها افهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئلة خاصة .
وإذا قصد ذلك فان التكليف فيها لا بد ان يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك .
ومقتضى الامانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك ان ينبه
على كل قرينة دخيلة في الظهور ، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها .

٥ - حجية ظواهر الكتاب :

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

أقول : ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب :

١ - 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 .

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

٣ - لا يقصدون - ايضاً - انه يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره
وان لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته .
فالعامي 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 العالمية وهو يتوخى الدقة في التعبير . ألا ترى ان لكل علم اهلاً يرجع اليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم ، وان له اصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات . مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة ، وسنن أهل المحاوره هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها ، ولكن لا يكفي للعالمي ان يرجع اليها ليكون عالماً بها يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة على احد أهلها ، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام . وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها ، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها .

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

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

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

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

كيف ، وقد ورد عنهم عليهم السلام ارجاع الناس الى القرآن الكريم ، مثل ما ورد من الأمر بعرض الاخبار المتعارضة عليه ، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على اقرآن 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 لزراعة لما قال له : « من ابن علمت ان المسح ببعض الرأس ؟ » فقال عليه السلام : (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم » .
فعرّف زراة 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 نقل 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 » - فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والاخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً • على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع اليه حمل التفسير بالرأي - اذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بان فيه ناسخاً ومنسوخاً ، وعاماً وخاصاً • مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلا أهل الذكر ، وفيه ما يقصر عن الوصول الى ادراكه أكثر الناس • ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية •

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

ولنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى : « إنا اعطيناك الكوثر » ، فان هذه الآية 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 (إن شئت لك هو الابر) والابر : 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 الكثرة ، والكثرة : نماء العدد . فيكون المعنى : انا
اعطيناك الكثير من الذرية والنسل . وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى
الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر .
وحيث ينكشف صحة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانحصار ذريته الكثيرة
من طريقها ، لا على ان تكون الكلمة من اسمائها .

كتاب السنين
السنه

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

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

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

وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء 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 اتسهم يقال لهم : (مشهور) ، فيقولون : ذهب المشهور الى كذا ،
وقال المشهور بكذا ••• وهكذا •

وعلى هذا ، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين :

١ - (الشهرة في الرواية) ، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل
الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر • ولا يشترط في تسميتها
بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء ايضا ، فقد يشتهر وقد لا يشتهر •
وسياتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح
الخبر على ما يعارضه من الاخبار • فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة •

٢ - (الشهرة في الفتوى) ، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى
عند الفقهاء بحكم شرعي ، وذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة
درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم •

فالمقصود بالشهرة - اذن - ذبوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها

للوابع 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^(١) : ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذي
وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر
الواحد . وقيل : لا دليل على حجيتها . وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على
ان فتوى مجتهد واحد أو اكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد
آخر ولا يجوز التعويل عليها . وهذا معنى ما ذهبوا اليه من عدم جواز
التقليد ، أي بالنسبة الى من يتمكن من الاستنباط .

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

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

الدليل الأول - 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 .

الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبا

وقيل : ان عموم التعليل في آية النبا (ان تصيبوا قوما بجهالة) يدل على اعتبار مثل الشهرة : لأن الذي يفهم من التعليل ان 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 - على تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم تقيض التعليل . ولا دلالة في الآية على تقيض التعليل بالضرورة ، لان هذه الآية نظير نهي الطبيب عن بعض الطعام لانه حامض مثلا ، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل

ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله • وكذلك هنا ، 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 تقيض التعليل • وبعبارة اخرى : ان أكثر ما تدل الآية في تعليلها على ان الاصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضى لحجية الخبر ، ولا تدل على وجود المقتضى 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 - دلالة بعض الاخبار

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

قلت : جعلت فداك ! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان ، فبأيهما نعمل ؟ قال عليه السلام : خذ بما أشتهر 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) - ان المراد من الموصول في قوله : (بما اشتهر) مطلق

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

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

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

تنبيهه :

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

بالاخذ وأقوى في نفسه ، وما ذلك من جهة التقليد 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 فيجوز على نفسه الخطأ ، ويخشى ان يكون رأيه
عن جهل مركب لاسيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط •

الذئب السابع
الشيخة

المقصود من « السيرة » - كما هو واضح - 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 العقلانية » • والتعبير الشايح عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ « بناء العقلاء » •

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون ، او خصوص أهل فحلة خاصة منهم كالامامية مثلا • وتسمى السيرة حينئذ « سيرة المتشعبة » 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 - حجية بناء العقلاء

أقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن « بناء العقلاء » ، وأستدللنا 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 لا يكون 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 لا تستكشف 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 لا مانع من ذلك •

وأما ألا ينتظر ذلك ، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك ، كما
في الاستصحاب •
فان كان (الاول) •

فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعا •
وان لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم ، لانه
أحد العقلاء ، بل رئيسهم ، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكا له كسائر
العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلا عنها ،
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 بمراى ومسمع
منه - لردعهم عنها ، وبلغهم بالردع ، بأي نحو من انحاء التبليغ ، فبمجرد
عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته ، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل
لا يعقل 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 بمراى
ومسمع من الامام ، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون اظهار

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

وان كان (الثاني) - اي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية - فانه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه ، اذ لعله ردعهم عن اجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها ، او لعلهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات . وعليه ، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على اجرائها في الشرعيات لابد من 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 القسيات المضمونة بالتلف ونحوه ، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الاقارب ونحو ذلك .

أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع الى أهل الخبرة في اللغات ، فلا عبرة بها ، وان حصل الظن منها ، لأن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً . كما تقدم ذلك هناك .

٢ - حجية سيرة المشرعة

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

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

وان كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالاً للاعتداد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين ، كما قلنا في الاجماع ، وهي نوع منه . بل هي دون الاجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه . قال الشيخ الاعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطة (٢) : « واما ثبوت السيرة وأستمرارها على التوريث - يقصد توريث ما يباع معاطة - 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 لا يحصى في عباداتهم ،
ومعاملاتهم ، كما لا يخفى » .

ومن الواضح انه يعني من السيرة هذا النحو الثاني . والسر في عدم
الاعتماد على هذا النحو من السيرة ، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات
عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس : ان بعض الناس المتنفذين او
المغامرين قد يعمل شيئاً ، 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 .
ويأتى آخر فيقلد الاول في عمله ، ويستمر العمل ، فيشيع بين الناس من دون
ان يحصل من يردعهم عن ذلك ، لغفلة ، او لتسامح ، او لخوف ، او لغلبة
العاملين فلا يصغون الى من ينصحهم ، او لغير ذلك .

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

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

وكل من 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 لا يحس به من جرى على ايديهم التبديل .

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

٣ - مدى دلالة السيرة

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

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

نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المشرعين قد
يستظهر منها استحبابه ، لانه يدل ذلك على استحسانه عندهم على 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 - اذن - فيما جرت عليه السيرة بان المدح
للفاعل والذم للتارك كأننا من ناحية شرعية .

والغرض إن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا
استحبابه ، 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 كخبير الواحد والظواهر ، فان السيرة على العمل بالامارة لما دلت على مشروعية العمل بها فان لازمه أن يكون واجبا ، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح الا اذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الاحكام واستكشافها • واذا كانت حجة وجب العمل بها قطعا لوجوب تحصيل الاحكام وتعلمها • فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه •

کتاب الکشافین
القیاس

تمهيد :

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

وعلماء الامامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به • ومن الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) اصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر • وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً • وأول من توسع فيه في القرن الثاني 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 لا يجوزون العمل به ، وقد شاع عنهم : « ان دين الله لا يصاب بالعقول » و « ان السنة اذا قيست محق الدين » • بل شنوا حرباً 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 ^(١) « اتق الله ولا تقس ، فانا تقف 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

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

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

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين ، حتى بدأ البحث فيه لتركيهه 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 يهمننا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجتيه ، فنقول :

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

١ - تعريف القياس

إن خير التعريفات للقياس - في رأينا - 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 القاييس) لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي ، اذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً او ظنا بحكم الشارع .

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الاصل في الحكم الثابت للاصل شرعا ، فيعطى القاييس 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 - ما شئت فعبّر - دليلا عنده على حكم الله في الفرع .

وعليه :

(فالدليل) : هو الاثبات الذي هو نفس عملية الحمل واعطاء الحكم

للفرع من قبل القاييس .

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

الفرع بمثل حكم الاصل •

فتكون هذه العملية من القاييس 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 القاييس وحكمه (لاحكم الشارع) وهو الدليل •

وأما المستدل عليه ، فهو حكم الشارع على الفرع ، وانما حصل للقاييس

هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية

التي أجراها •

ومن هنا يظهر ان هذا التعريف افضل التعريفات وابعدها عن المناقشات •

واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والاصل في العلة او نحو ذلك ، فانه

تعريف بمورد القياس ، وليست المساواة قياسا •

وعلى كل حال ، لا يستحق الموضوع الاطالة ، بعد ان كان المقصود

من القياس واضحا •

٢ - اركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس اربعة اركان :

١ - (الاصل) ، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا •

٢ - (الفرع) ، وهو المقيس ، المطلوب اثبات الحكم له شرعا •

٣ - (العلة) ، وهي الجهة المشتركة بين الاصل والفرع التي اقتضت

• ثبوت الحكم • وتسمى «جامعا» •

٤ - (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للاصل ويراد اثباته للفرع •

وقد وقعت ابحاث عن كل من هذه الاركان مما لا يهمننا التعرض لها

الا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك • وبهذا الكفاية •

٣ - حجية القياس

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

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

١ - هل القياس يوجب العلم ؟

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

نعم ، اذا قويت وجوه الشبه بين الاصل والفرع وتعددت - 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 - بطريقة من الطرق - ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الاصل عند الشارع ، ثم علمنا ايضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع - فانه لا محالة يحصل لنا ، على نحو اليقين ، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوتة 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 • والغرض 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 وملاكاتهما 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 بثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس . ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقديما . 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 - احتمال ان يكون الحكم في الاصل معللا عند الله بعلة أخرى غير ما ظنه القاييس . بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشيء 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 - احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم الى ما ظنه القاييس علة بان يكون المجموع منهما هو العلة للحكم ، لو فرض ان القاييس أصاب في أصل التعليل .

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

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

لخصوصية فيه • مثال ذلك :

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع ، و اراد ان يقيس على البيع عقد النكاح اذا كان المهر فيه مجهولا ، فانه يحتمل ان يكون الجهل 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 أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع •

٥ - 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 السماعية 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 : أما ان تكون معللة بالطعم ، او بالقوت ، او

بالكيل • والكلي 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^(١) التي تتردد بين

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

النفي والاثبات

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

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

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

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

فرجع الأمر بالاخير الى الظن (وان الظن لا يعنى من الحق شيئاً) . 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 حجتيه :

٢ - الدليل على حجية القياس الظني :

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

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

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 - من اهل السنة الذين ذهبوا الى حجيته - فقد تمسكوا بالأدلة الاربعة : الكتاب والسنة والاجماع والعقل . ولا بأس ان نشير الى نماذج من استدلالاتهم لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لاثبات مقصودهم ، فنقول :

الدليل من الآيات القرآنية :

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

الاصل الى الفرع •

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

و (منها) - قوله تعالى (يس ٣٦) : « قال من يحيي العظام وهي رميم قال يحييها الذي انشأها اول مرة » ، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظر 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 كتنظيرين 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 لأول 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 حجته ، وهو الذي

يبتنى على ظن المساواة في العلة ؟

وقد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى : (فجزاء مثل ما قتل من النعم) ، (يأمر بالعدل والاحسان) • والتشبه بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبهت 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 تفتضي 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 أصله ، 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^(١) في نفس الواقعة ، اذ جاء فيه : « لا تقضين ولا تفضلن 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 (منها) - حديث الخثعمية التي سألت رسول الله (ص) عن قضاء الحج عن ايها الذي فاتته فريضة الحج : اينفعه ذلك ؟ فقال صلى الله عليه وآله لها : « أرأيت لو كان على اييك 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 - على تقدير صحته - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه ، وهو - اعني العام - 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 لا يحتاج 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 هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخشمية ، فان المقصود منه اتنبه على تطبيق العام على احد مصاديقه الخفية .
وليس هو من القياس في شيء .

وكذلك يقال في أكثر الاحاديث المروية في الباب .

على انها بجملتها معارضة باحاديث آخر يفهم منها النهي عن الاخذ بالرأي من دون الرجوع الى الكتاب والسنة .

الدليل من الاجماع :

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

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا ، بل حتى فيما خالف النص تصرفا في الشريعة باجتهاداتهم . والانصاف ان ذلك لا ينبغي ان ينكر من طريقتهم ، ولكن - كما سبق ان اوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس او الاستحسان او المصالح المرسلة ، ولم يعرف عنهم على أي اساس كانت اجتهاداتهم ، أكانت تأويلا للنصوص او جهلا بها او استهانة بها ؟ ربما 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 كاتتا على عهد رسول الله انا محرمهما ومعاقب عليهما » ومنها : جمعه الناس لصلاة التراويح ، ومنها : إغاؤه في الاذان (حي على خير العمل) • فهل كان ذلك من القياس او من الاستحسان المحض ؟

لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء • وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم •

وعليه فابن حزم على حق اذا كان يقصد انكار ان يكون القياس سابقا معروفا بحدوده في اجتهادات الصحابة ، حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ٥ : « ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم 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 نسعه أشد المنع •

اما (اولا) فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك ، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف ، ونحو ذلك •

واما (ثانيا) - فان استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنيا على القياس او على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع ، كما قال ابن حزم (١) فأنصف :

« اين وجدتم هذا الاجماع ؟ وقد علمتم ان الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في اشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين تقرا : 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 بمجرد محققا لاجماع الامة او الصحابة واتفاق الثلاثة او العشرة بل العشرين ليس اجماعا مهما كانوا .

نعم اقصى ما يقال في هذا الصدد : ان الباقيين سكتوا وسكوتهم اقرار ، فيتحقق الاجماع .

ولكن يجب عن ذلك ان السكوت لانسلم انه يحقق الاجماع ، لانه لا يدل على الاقرار الا من المعصوم بشروط الاقرار . والسري في ذلك ان السكوت في حد ذاته مجمل ، فيه عند غير المعصوم اكثر من وجه واحد واحتمال: ادقدينشأ من الخوف، او الجبن او الخجل ، او المداهنة ، او عدم 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 اليها • ودواعي اخفاء الانكار وخفائه كثيرة
لاتحد ولا تحصر •

وأما (ثالثا) - فانسكوت الباقيين غير مسلم • ويكفي لابطال الاجماع
انكار شخص واحد له شأن في الفتيا اذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع ، فكيف
اذا كان المنكرون أكثر من واحد ، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن
عباس وابن مسعود واضرابهما ، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (١) :
« اياكم واصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعتيمت 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 ؟ فإين الاجماع ؟

ونحن يكفينا إنكار علي بن ابي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي
يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف • وانكاره
معلوم من طريقته ، وقد رووا عنه قوله : « لو كان الدين بالرأي لكان
المسح على باطن الخف اولى من ظاهره » • وهو يريد بذلك ابطال القول
بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس او الاستحسان •

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

الدليل من العقل :

لم يذكر اكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته (١) ، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها احسنها فيما أحسب ما سنذكره ، مع انه من 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 يتناهي .

اذن ، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الاحكام لتتلافى النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس .

والجواب : صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية ، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها ، بل يكفي ان تدخل في احد العمومات . والامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها .
على ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها .

٤ - منصوص العلة وقياس الاولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلبي الى انه يستثنى من القياس الباطل ، ما كان منصوص العلة وقياس الاولوية ، فان القياس فيهما حجة . وبعض قال : لا ! ان الدليل الدال على حرمة الاخذ بالقياس شامل للمقسمين ، وليس

(١) قال الشيخ الطوسي في العدة ٢ / ٨٤ : « فاما من اثبته فاختلفوا

فمنهم من اثبته عقلا وهم شذاذ غير محصلين » .

هناك ما يوجب استثناءهما .

والصحيح أن يقال : ان منصوص العلة وقياس الاولوية هما حجة ، ولكن لا استثناء 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 كالأصل في القياس) - فلا شك في ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع ، مثل ما لو قال : حرم الخمر لانه مسكر ، فيفهم منه حرمة التبيذ لانه مسكر ايضا . واما اذا لم يفهم منه ذلك ، فلا وجه لتعدية الحكم الى الفرع الا بنوع من القياس الباطل ، مثل ما لو قيل : هذا العنب حلو لان لونه أسود ، فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه أسود حلو ، بل العنب الاسود خاصة حلو .

وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل الى كون موضوعه كل ما فيه العلة ، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره ، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة . لا ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة ، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس . كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة .

ولاجل هذا نقول : ان الاخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الاخذ بظاهر العموم ، وليس هو من القياس في شيء ليكون

القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس .
مثال ذلك قوله (ع) في صحيحة ابن بزيع : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء . . . لأن له مادة » ، فان المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء ، وأما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة ، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة . . . وغيرها ، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس ، بل هو أخذ بظهور العموم ، والظهور حجه .

هذا ، وفي عين الوقت لما كنا لانستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ما له مادة وان لم يكن ماء مطلقا ، فان الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لانعديّه الى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس ، وهو ليس بحجة .

ومن هنا يتضح الفرق بين الاخذ بالعموم في منصوص العلة والاخذ بالقياس ، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما . ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعريف الموضوع للحكم . وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة ، فمن يراه حجة يراه فيما اذا كان له ظهور في عموم العلة ، ومن لا يرى حجيته يراه فيما اذا كان الاخذ به أخذاً به على نهج القياس .

والخلاصة : إن المدار في منصوص العلة ان يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ماله الحكم (أي المعلن الاصل) ، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة . ولا بد حينئذ ان تكون 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 ١٠٩/١ وقلنا هناك : انه يسمى (فحوى الخطاب) ، كمثل 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 الجلى .

ومن هنا لايفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم الى ما هو أولى في علة الحكم ، كآية التأنيف المتقدمة . ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقتها بطريق أولى . ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء : (اذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة (ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) الدالة بالاولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير .

وبالجملة انما تأخذ بقياس الاولوية اذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب ، اذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم ، فيكون حجة من باب الظواهر . ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه مفهوم الموافقة .

أما اذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما

بالاصطلاح ، ولا تكفى مجرد الاولوية وحدها في تعدية الحكم ، اذ يكون من القياس الباطل .

ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق (ع) (١) . قال أبان :

قلت له : ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة ؟ كم فيها ؟

قال : عشر من الابل .

قلت : قطع اثنتين (٢) .

قال : عشرون .

قلت : قطع ثلاثاً ؟

قال : ثلاثون .

قلت : قطع أربعاً ؟

قال : عشرون .

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

فقال : مهلاً يا أبان ! هذا حكم رسول الله (ص) ان المرأة تعاقب (٣) الرجل الى ثلث الدية ، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف . يا أبان ! انك أخذتني بالقياس . والسنة اذا قيست 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) تعاقب : 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 الحسائية — أن الدية تنضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع ، فاذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلا بد أن يكون في قطع الاربع اربعون ، لأن قطع الاربع قطع للثلاث وزيادة • ولكن أبان كان لا يدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد ، وهي مائة من الابل •
والخلاصة : انا نقول ببطان 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 •

تنبيهه

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 السعية 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 لابقى عندنا ما يصلح
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 وملاكاتهما
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 (١) بانه لا يمكن اثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد وزاد
على ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير
ممکن 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 •

كتاب الناصح
والغافل والتملح

تمهيد :

- عنون الاصوليون من التقديم هذه المسألة بعنوانها المذكور .
- ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر .
- ومرادهم من كلمة (التراجيح) : جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر ، اذ جمعه ترجيحات . والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل ، أي المرجح .
- وانما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل) ، لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة ، والتعادل لا يكون الا في فرض واحد ، وهو فرض فقدان كل المرجحات .
- 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 عنونها بما ذكرناه .
- وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقا - أليق شيء بها مباحث الحجة ، لأن تبيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الادلة .
- وقبل الشروع في بيان احكام التعارض ينبغي في :

- المقدمة -

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

١ - حقيقة التعارض :

اتعارض : مصدر من باب « التفاعل » الذي يقتضى فاعلين ، ولا يقع الا من جانبيين ، فيقال : تعارض الدليلان • ولا تقول : « تعارض الدليل » ، وتسكت •

وعليه ، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر • ومعنى المعارضة : ان كلا منهما - اذا تمت مقومات حجيته - يبطل الآخر ويكذبه • والتكاذب اما ان يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما ، وأما في بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجة كل منهما مع فرض بقاء حجة الآخر ولا يصح العمل بها معا • فمرجع التعارض في الحقيقة الى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما ، أي ان كلا منهما يكذب الآخر ، ولا يجتمعان على الصدق • هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض • وهو مأخوذ من عارضه ، أي جانبه وعدل عنه •

٢ - شروط التعارض :

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

١ - ألا يكون أحد الدليلين 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 - ألا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجيتها معا ، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما . نعم يجوز ان يعتبر في احدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر .

٣ - ان يتنافى مدلولاهما 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 نفسيهما لا تكاذب بينهما اذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد ، ولكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما .

وعلى هذا ، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال :

الضابط في التعارض : امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما

أما من ناحية تكوينية 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 وصفا للمدلولين 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 فال 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 خلى 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 الحجية واللا حجة، كما لا تعارض بين اللا حجتين •
ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط
الحجة واثبت به بما هو واجد لها ، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض،
فلا تجري عليهما احكامه وقواعده ، وان كان من جهة العلم بكذب احدهما
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 الحكّمين في التحقيق في موردهما ، ولكن الفرق في جهة الامتناع : فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان ، وفي التزامهم من جهة الامتثال فلا يتكاذبان . ولا بد من افراد بحث مستقل في بيان الفرق ، كما سيأتي .

٦ - ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر .

٧ - ألا يكون أحدهما واردا على الآخر .

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

٢ - الفرق بين التعارض والتزام :

تقدم في ٣٢١/٢ بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرة بين بابي التعارض والتزام ، ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي . وخلاصته : إن التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - 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 - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من الاسباب ، فان الامر في مقام الامتثال يدور بينهما : بان يمثل اما هذا أو ذلك . وهنا يقع التزام بين الحكّمين . وطبعاً انما يفرض ذلك فيما اذا كان الحكمان إلزاميين .

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 التزاما اذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين . وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاما 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 متزاممين اذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع .

وفي تعارض الادلة قواعد لترجيح ستأتي ، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند او الدلالة . واما التزاما 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 المتزاممين :

لا شك في انه اذا تعادل المتزاممان 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 الحكيم المتزاحمين
وعدم جواز تركهما معا ، ولا مرجح لأحدهما 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 تبني على الملازمات العقلية المحضة •

مثاله : اذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا
ترجيح لأحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الاقذار - 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
الحكيم 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 كالتيسم بالنسبة الى الوضوء ، وكالجلوس بالنسبة الى القيام في الصلاة .
ولا شك في ان ما لا بدل له أهمّ مما له البدل قطعاً عند المزاخمة 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 التكليفيين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البدل ، فان فيه تفويتا للأول بلا تدارك .

٢ - أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فورياً ، مع كون الواجب الآخر المزاخم له موسعاً ، فان المضيّق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً ، كدوران الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واقامة الصلاة في سعة وقتها . وهذا الثاني ينسق على الأول ، لان الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيّق والفوري ، فتقديم المضيّق أو الفوري جمع بين التكليفيين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيّق أو الفوري بلا تدارك .

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيّق والفوري كدوران الامر بين الصلاة في آخر وقتها وازالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدّمة اذ لا تدارك لها .
٣ - أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر ، وكان كل منهما مضيّقاً ، كما لو دار الامر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها ، لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه . ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات اذا تضييق وقتها مع امر اجماعي متفق عليه ، ولا

منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات .
٤ - ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدرة الشرعية دون
الآخر . والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطا
للوجوب ، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه .

ومع فرض المزامحة 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 ، فأبي 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 تسكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزامحة ،
اذ لا شك في ان المكلف في فرض المزامحة 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 المزامحة . فلا
يجرز 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 امثاله على الآخر، كما لو دار الامر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها ، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من احدهما فقط •
فانه — في هذا الفرض — يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله
لحصول القدرة الفعلية بالنسبة اليه • فاذا فعله اتفت 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 المزاخمة •

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 قطعاً .

و (منها) ما كان ركناً في العبادة ، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاخمة ، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع ، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امثاله متأخراً عن القراءة . وعلى مثل هذه فقس ، وامثالها كثير لا يحصى ، كما لو دار الامر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم ، فان الصلح مقدم على الصدق . وهذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامي .

ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل اهمية احد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الوهمية . وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الامر بين التعيين والتخير في الواجبات .

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

٥ - الحكومة والورود :

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

وكان رحمه الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغلوا عن مغزى ما كان يرمى اليه ، وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح .

واللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة ، اذ وجد ان

من حقها أن تقدم على أدلة أخرى ، في حين انها ليست بالنسبة اليها من قبيل الخاص والعام ، بل قد يكون بينهما العموم من وجه • ولا يوجب هذا التقديم سقوط الادلة الاخرى عن الحجية ، ولا تجري بينهما قواعد التعارض ، لانه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة ، يعني ان لسان احدهما لا يكذب الآخر ولا يطله ، بل احدهما المعين من حقه بحسب لسانه وادائه لمعناه وعنوانه ان يكون مقدا على الآخر تقديمًا 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 لظهورها •

والمعروف ان احد اللامعين من تلامذته^(١) 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 باستاذة •

إن موضوعا يحتاج الى درس ستة أشهر - وان كان فيه نوع من المبالغة - كم يحتاج الى البسط في البيان في التأليف ، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان ، الا بعض الشيء في التعادل 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 كافيا ، وانما نكتفي بالاشارة الى خلاصة ما توصلنا اليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى اخيها (الورود) قدر الامكان ، فنقول :

١ - الحكومة

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 ناحية الحجية ، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم ، أي انهما بحسب لسانهما وادائهما لا يتكاذبان في مدلولهما ، فلا يتعارضان • وانما التقديم - كما قلنا - من ناحية ادائية 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 • ولجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة الى موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص ، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام

وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول ، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم
مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء •

وعليه ، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص
وأخراج الخاص عن عموم العام ، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص
بحسب لسانه وظهوره الذاتي •

اما الحكومة (في بعض مواردھا) هي كالتخصيص بالنتيجة ، من جهة
خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر ، ولكن الفرق في كيفية
الاخراج ، فانه في التخصيص اخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم
في شموله ، وفي الحكومة اخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم
في الشمول ، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل
المحكوم أو محموله ، تنزيلا وادعاء ، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد
الوضع أو عقد الحصل في الدليل المحكوم •

ونستعين على بيان الفرق بالمثال ، فنقول : لو قال الأمر عقيب أمره
باكرام العلماء : (لا تكرم الفاسق) ، فان القول الثاني يكون مخصصا للاول ،
لانه ليس مفاده الا عدم وجوب اكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له • اما
لو قال عقيب أمره : (الفاسق ليس بعالم) فانه يكون حاكما على الاول ، لان
مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلا ، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو
علم الفاسق بمنزلة عدم العلم • وهذا تصرف في عقد الوضع ، فلا يبقى
عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل • وبالطبع لا
يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه •

ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام : « لا شك لكثير الشك » ونحوه
مثل نفي شك المأموم مع حفظ الامام وبالعكس ، فان هذا ونحوه يكون

حاكما على أدلة حكم الشك ، لان لسانه اخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلا ، فمن حقه حينئذ ألا يعطى له احكام الشك من نحو ابطال الصلاة أو البناء على الاكثر أو الاقل أو غير ذلك •

وانما قلنا : (الحكومة في بعض موارد كالتخصيص) ، فلأن بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص ، لان الحكومة على قسمين : قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالامثلة المتقدمة ، وقسم بتوسعته ، مثل مالو قال عقيب الامر باكرام العلماء : (المتقي عالم) ، فان هذا يكون حاكما على الاول وليس فيه اخراج ، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء الى ما يشمل المتقى ، تنزيلا للتقوى منزلة العلم ، فيعطي للمتقى حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه •

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

٢ - 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 على حجية الامارة يعتبر الامارة بيانا تعبدا ، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان • وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فان موضوع الاولى عدم المؤمن من العقاب ، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه ، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين ، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين ، فترتفع الحيرة •

وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة ، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقة ولكن بعناية التعبد ، فيكون الاول واردا على الثاني ، أما الحكومة فانها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقة ، بل الخروج فيها انما يكون حكما وتنزيلا وبعناية ثبوت التعبد به اعتبارا •

٦ - القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير :

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 ان القاعدة الاولى هي التساقط وعليه أسادتنا المحققون ، وان دل الدليل من الاخبار على التخيير كما سيأتي ، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من ان الامارات مجعولة على نحو الطريقة . ولا حاجة للبحث عنها بناءً على السببية ، فنقول :

ان الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو : ان التعارض لا يقع بين الدليلين الا اذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية ، كما تقدم في شروط التعارض (ص ٢١٦) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما ، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعا ، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجية الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها ، فلا بد من التخيير بينهما .
والجواب : ان التخيير المقصود أما ان يراد به التخيير من جهة الحجية او من جهة الواقع :

فان كان الاول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين ، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما انما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين لاحجية هذا أو ذاك من أفراده لاعلى التعيين ، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ 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 المقتضى للحجية في كل منهما لولا المانع ، لافعلية الحجية • ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية ، أي يكون كل منهما مانعا عن فعلية 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) — لا يصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا اذا علم باصابة أحدهما للواقع ، ولكن ليس ذلك أمرا لازما في الحجيتين المتعارضتين ، اذ يجوز فيهما ان يكونا معا كاذبتين • وانما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع • وعلى هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله •
و (ثانيا) — على تقدير حصول العلم باصابة أحدهما غير المعين للواقع ، فانه أيضا لاوجه للتخيير بينهما ، اذ لاوجه للتخيير بين الواقع وغيره • وهذا واضح •

وغاية ما يقال : انه اذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الاجمالي ، وحينئذ يجب إجراء قواعد العلم الاجمالي فيه • ولكن لا يرتبط 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 •

* * *

إذا عرفت ذلك فيتحصل : ان القاعدة الاولى بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح •
اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتها في نفي الثالث ؟
الحق انه لا يقتضي ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتها في دالتهما فيما هما متعارضان فيه ، فيقيان في دالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية ، اذ لمانع 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 إحدى الدالتين تابعة للاخرى في الوجود ، فكيف الحال في الدالتين اللتين لاتبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجة احدهما بسقوط الاخرى أولى •

٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح :

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح ، وقد نقل عن « غوالي اللالي » دعوى الاجماع على هذه القاعدة •
وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة ، فانه اذا كان الجمع بينهما في الدلالة مسكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان •

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 بالتحخير ، وعدم
طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح .
ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين ،
فيجب البحث عنها من ناحية مدركها ، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى
الجمع التبرعي .

١ - أما من (الناحية الاولى) فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم
العقل بأولوية الجمع ، لأن التعارض لا يقع الا مع فرض تامة 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 لا يحرز 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 لا يساعد 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 لا يحرز

المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ ، فيكون الجمع اولى •
ولكن يجب عن ذلك : انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها
ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلا متعارضان وللزم طرح كل
ما ورد في باب التعارض من الاخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لا يصح
حمل الاخبار عليها ، وهو صورة كون كل من المتعارضين نصا في دلالة
لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه • بل ربما يقال : لا وجود لهذه الصورة
في المتعارضين •

وبيان آخر برهاني نقول : إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات اربع :
اما ان يسكونا 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 او كل منهما مقطوع الدلالة والسند معا فان ذلك يخرجهما عن كونهما
متعارضين ، بل الفرض الثاني مستحيل كما تقدم (ص ٢١٦) • 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
القرآنتين لا يعقل طرحهما او طرح احدهما من ناحية السند ، فلم يبق الا
التصرف فيهما من ناحية الدلالة • ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا
لتكاذبهما في الظهور • وحينئذ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون

احدهما المعين قرينة على الآخر او كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالية ، 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 لا يجعل 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 حجيتها 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 لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة لبناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية . ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين : طرح مقطوع الدلالة من 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 اسند 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 .

وإذا كان الامر كذلك فليس أحدهما أولى 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 للسلماءة 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) - فلنشرع في المقصود،
والامور التي ينبغي ان نبثها 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 السنديّة 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 السنديّة وغيرها ، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فإن التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين ، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج الى العلاج .

ويتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع . وللجمع العرفي موارد لا بأس بالاشارة الى بعضها للتدريب :
(فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر ، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه ، لانه بمنزلة القرينة عليه . وقد جرى البحث في أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام ، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم ، ومال الشيخ

الاعظم الى الثاني • كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام ، أو ان في ذلك تفصيلا • ولا يهنا 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 ، والظاهر 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 باتتقاء 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

كالأوزان والمقادير والمسافات ، فإن مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص ، اذ يكون ذلك العام ايضا مما يقال فيه : انه يأبى عن التخصيص .

وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدّها من موارد الجمع العرفي ، مثل ما اذا كان لكل من الدليلين مجاز هو اقرب مجازاته ، ومثل ما اذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة الى المعنى الحقيقي ، ومثل ما اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الاول ص ١٦٤ ، فراجع . . . ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الابحاث .

الامر الثاني

القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولى في المتعادلين هي التساقط ، ولكن استفاضة الاخبار بل تواترت في عدم التساقط ، غير ان آراء الاصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة اقوال :

١ - التخيير في الاخذ باحدهما ، وهو مختار المشهور ، بل تقل الاجماع عليه .

٢ - التوقف بما يرجع الى الاحتياط في العمل ، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والاتسام في مورد تعارض الادلة بالنسبة اليهما . وانما كان التوقف يرجع الى الاحتياط ، لان التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق احدهما ، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل ، كما في المورد الفاقد للنص ، مع العلم الاجمالي بالحكم .

٣ - وجوب الاخذ بما 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 الاولى بحكم العقل هي التساقط ، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ ؟ واكثرها اشكالا هو القول بالتخيير بينهما ، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير .

نقول في الجواب عن هذا السؤال : انه اذا فرضت قيام الاجماع

ونهوض الاخبار على عدم تساقط المتعارضين ، فإن ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية احد الخبرين بالفعل لا على التعيين ، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقة ، لانه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الامارة عن شمولها للمتعارضين او لاحدهما لا على التعيين ، ولكن لا يقدر في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية احدهما غير المعين بجعل جديد ، لا بنفس الجعل الاول الذي تتضمنه الادلة العامة .

ولا يلزم من ذلك - كما قيل - ان تكون الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الاول . وبعبارة اخرى أوضح : انه لو خيلنا نحن والادلة العامة الدالة على حجية الامارة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين ، لقصور تلك الادلة عن شمولها لهما ، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا . اما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية احدهما فلا بد من الاخذ به ويدل على حجية احدهما بجعل جديد ، ولا مانع عقلي من ذلك .

وعلى هذا ، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع ، بعد أن كانت القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط .

بقي علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به ، بعد ان بينا سابقا انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية ، ولا من جهة الواقع فنقول :

إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين

منجز للواقع على تقدير اصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه ، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان اصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور . وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والادلة العامة ، 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 انه معذور في مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما . وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص ، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا وان استلزم مخالفة الواقع اذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الادلة العامة .

* * *

اذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك اخبار الباب ليتضح الحق في المسألة ، فان منها ما يدل على التخيير مطلقا ، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل ، ومنها ما يدل على التوقف ، ثم نعقب عليها بما يقتضي ، فنقول : ان الذي عثرنا عليه من الاخبار هو كما يلي :

١ - خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام^(١) :

قلت : يجيئنا 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

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 فتردد عليه » •

وهذا الخبر ايضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة (فموسع عليك)

ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية •

ولكن يسكن ان يناقش في استظهار التخيير منه :

(اولا) - بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والاخذ منه،

فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا اثباته ، لان الرخصة في التخيير مدة
قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدا ولا تدل عليها •

(ثانيا) بان الخبر غير ظاهر في فرض التعارض ، بل ربما يكون واردا

لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الاصحاب • ومعنى (موسع عليك)

الرخصة بالاخذ به كناية عن حجيته ، غاية الامر انه يدل على ان الرخصة

مغاية بروية 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 ابي 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 يسكن 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 (١) .

« في ذلك حديثان : أما احدهما فانه إذا اتقل من حالة الى أخرى فعليه التكبير ، وأما الحديث الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير . وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى . وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا » .

وهذا الجواب ايضا استظهروا منه التخيير مطلقا ويحمل على المقيدات .

ولكنه ايضا يناقش في هذا الاستظهار 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 عوالي اللآلي ، وقد جاء في آخرها :

« إذن فتخيير احدهما ، فتأخذ به وتدع الآخر » .

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه بعد فرض التعادل ، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها ، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له . وهي من أهم اخبار الباب من جهة مضمونها .

٦ - خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام (١) .

قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في امر ، كلاهما

يرويه : احدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟

فقال : يرضه حتى يلقي من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه .

وقد استظهروا من قوله عليه السلام : « فهو في سعة » التخيير مطلقا .

وفيه (اولا) - ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل

من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا او عموما .

فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة .

و (ثانيا) - ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف ، لا التخيير ،

(١) الكافي ج ١ ص ٦٦ الطبعة الثانية بطهران سنة ١٣٨٠ .

وذلك لكلمة (يرجئه) . واما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك ، باعتبار ان الامر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة . اذن ، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين ، لا سيما ان ذلك لا يلتئم مع الامر بالارجاء ، لأن العمل باحدهما تخييرا ليس ارجاء ، بل الارجاء ترك العمل بهما معا .

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين .

٧ - وقال الكليني بعد تلك الرواية : « وفي رواية اخرى : بأيهما

اخذت من باب التسليم وسعك » .

ويظهر منه انها رواية اخرى ، لا انها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة ، والا لكان المناسب ان يقول (بأيهما اخذ) لضمير الغائب ، لا (بأيهما اخذت) بنحو الخطاب .

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا، ويحمل على المقيدات .

٨ - ما في عيون اخبار الرضا^(١) للصدوق في خبر طويل جاء في آخره:

« فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا ، او بأيهما شئت وسعك الاختيار

من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله » .

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين ، الا انه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن ان يستظهر منها ارادة التخيير في العمل بالنسبة الى ما 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 بأرائكم ،

(١) راجع عنه تعليقة الكافي ج ١ ص ٦٦ .

وعليكم بالكف وانتثبت 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 — مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات ، وقد جاء في آخرها : « اذا كان ذلك — أي فقدت المرجحات — فارجه حتى تلقى

امامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » •
وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل •

١٠ — خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام (١) :

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

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

قلت : لا بد ان يعمل باحدهما •

قال : اعمل بما فيه خلاف العامة •

١١ — مرسله صاحب غوالي اللآلي ، على ما نقل عنه ، فانه بعد

روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال : « وفي رواية انه قال عليه السلام :

اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله » •

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير او التوقف •

والظاهر منها — بعد ملاحظة اخبار الترجيح الآتية ، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة

(١) الوسائل ، كتاب القضاء ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي •

فقدان المرجح ولو في الجملة ان الرجوع الى التخيير او التوقف بعد
فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها .

والخلاصة ان المتحصل منها جميعا انه يجب اولا ملاحظة المرجحات
بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير او التوقف على
حسب استفادتنا من الاخبار ، لا ان القاعدة التخيير او التوقف في كل
متعارضين وان كان فيهما ما يرجح احدهما على الآخر .

نعم المستفاد من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعه - ان التوقف
هو الحكم الاولي ، إذ أرجعه الى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة
العمل بأحدهما بحسب فرض السائل .

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

وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير واخبار
التوقف فيما ذكرناه من الاخبار المتقدمة . وقد ذكرنا وجوها للجمع لا يغني
أكثرها . راجع الحقائق (ج ١ ص ١٠٠) .

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

اما (الخامسة) . وهي مرفوعة 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) مرسله 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 مرسله اخرى بهذا
المضمون : « بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم » ، لانه لم ترد عنده
رواية بهذا التعبير الا تلك المرسله التي نحن بصدددها وهي بخطاب المفرد ،
وهذه بخطاب الجمع . وعليه فيظهر ان المرسلتين معا هما من مستنباطاته ، فلا
يصح الاعتماد عليهما .

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

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

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

اقول : ان اخبار التوقف كلها بلسان الارجاء الى ملاقة الامام فلا
يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور ، لان استفادة ذلك يتوقف
على ان يكون للغاية مفهوم ، وقد تقدم (ج ١ ص ١٢٥) بيان المناط في
استفادة مفهوم الغاية ، فقلنا : « ان الغاية اذا كانت قيدها للموضوع او

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

والغاية هنا غاية لنفس الارجاء لا لحكمه وهو الوجوب ، يعني ان الاستفادة من هذه الاخبار ان نفس الارجاء مغيبى بملاقة الامام ، لا وجوبه . والحاصل : انه لا يفهم من اخبار التوقف ، الا انه لا يجوز الاخذ بالاخبار المتعارضة المتكافئة ، ولا العمل بواحد منها ، وانما يحال الامر في شأنها الى الامام ويؤجل البت فيها الى ملاقاته ، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه . فهي تقول بما يؤل الى ان الاخبار المتعارضة المتكافئة لاتصلح لاثبات الحكم ، فلا تجوز الفتوى ولا العمل باحدها . وينحصر الامر حينئذ بملاقة الامام والسؤال منه . فاذا لم تحصل الملاقة ولو لغية الامام فلا يجوز الاقدام على العمل باحد المتعارضين .

وعلى هذا ، فتكون هذه الاخبار مبينة لاخبار التخيير لاخص منها .

الامر الثالث :

المرجحات

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

ومن اجل هذا يجب ان تنبه الى الروايات المذكورة في باب الترجيحات الى أنها واررة في صدد أي شيء من ذلك : في صدد الترجيح او التمييز . فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه ، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي . اذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات ، فنقول :

ان المرجحات المدعي انها منصوص عليها في الاخبار خمسة اصناف : الترجيح بالاحداث تاريخا ، وبصفات الراوي ، وبالشهرة ، وبموافقة الكتاب ، وبمخالفة العامة .

فينبغي اولا البحث عنها واحدة واحدة ، ثم بيان اية منها اولى بالتقديم لو تعارضت ، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى الى غيرها . فهنا ثلاثة مقامات :

المقام الاول - المرجحات الخمسة

١ - الترجيح بالاحدث :

في هذا الترجيح روايات أربع ، فكتفي منها بما رواه الكليني بسنده الى ابي عبد الله عليه السلام ^(١) قال عليه السلام : أرأيت لو حدثتك بحديث - العام - ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه ، بأيهما كنت تأخذ .

قلت : آخذ 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 لا تدل على ترجيح الاحدث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة الى كل مكلف وبالنسبة الى جميع العصور ، لانه لا تدل 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 ألقى 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

٢ - الترجيح بالصفات :

ان الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار اليهما سابقا . والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جدا ، لانها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي) . وقد طعن صاحب (الحدائق) في التأليف والمؤلف اذ قال ج ١ ص ٩٩ : « فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي ، مع ما هي عليه من الرفع والارسال ، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال 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 ما يصح عنهم ، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم^(١) . 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 لا يفضل واحد منهما على الآخر ؟

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ ، والفتاوى المطبوع ب طهران 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 به من حكمنا ، ويترك الشاذ الذي ليس بشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه . وانما الامور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتبع ، وأمر بين غيبه 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 لا يعلم » .

قلت : فان كان الخبران عنكما (١) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال : ينظر : فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة . قلت : جعلت فداك ! رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم ، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد .

قلت : جعلت فداك ! فان وافقهم الخبران جميعا؟

قال : انظر الى ما هم اليه أميل - حكاهم وقضاتهم - فيترك ويؤخذ

بالآخر .

قلت : فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟

قال : اذا كان ذلك فأرجه (وفي بعض النسخ : فارجه) حتى تلقى

إمامك ، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات .

اتهمت المقبولة .

(١) يقصد الباقر والصادق عليهما السلام .

أقول : من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين ، لا بين الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الاول يقعان بنص الاحاديث ، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم او المفتي كالعصور المتأخرة استنباطا من الاحاديث - تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم . ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة .

غير انه - مع ذلك - لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه . والسر في ذلك واضح لأن اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو . ومحدث ، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الأعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه ، لا في مقام قبول روايته . ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث . ولا ربط للافقهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية .

نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك الى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة ، وان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم ، فان هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه . وعليه ، فالمقبولة لادليل فيها على الترجيح بالصفات . وأما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه . ويؤيد هذا الاستنتاج أن 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 بسناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب
الاقربية الى الواقع ، على ما سيأتي وجهه ، غاية الامر أن تقوية الرواية
بالعمل بها يشترط فيها أمران :

١ - ان يعرف استناد الفتوى اليها ، اذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى

المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها الى الواقع .

٢ - أن تكون الشهرة العملية قديمة ، أي واقعة في عصر الائمة او
العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الاخبار وتحقيقها . أما الشهرة في العصور
المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها .

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض ، أما من جهة
جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع
نزاع للعلماء فيه . والحق انها جابزة له اذا كانت قديمة أيضا ، لأن العمل
بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره . والوثوق هو
المناط في حجية الخبر كما تقدم . وبالعكس من ذلك اعراض الاصحاب عن
الخبر فانه يوجب وهنه وان كان راويه ثقة وكان قوي السند ، بل كلما قوي
سند الخبر فأعرض عنه الاصحاب كان ذلك اكثر دلالة على وهنه .

وأما (الثانية) ، وهي الشهرة في الرواية - فان اجماع المحققين قائم
على الترجيح بها ، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة ، وقد جاء فيها (فان المجمع
عليه لا يرب 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 احدي الحجتين بل تكون لتمييز الحججة عن اللاحجة .

والجواب : إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً ، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه ، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر ، لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلي بخبره . وقد تقدم في حججة خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه .

٤ - الترجيح بموافقة الكتاب :

في ذلك روايات كثيرة : (منها) مقبولة ابن حنظلة المتقدمة .
و (منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره :

قلت له : تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة ؟

قال : ما جاءك عنا فقمه 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 نظراً : وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حججة ، بشهادة ما ورد في انه زخرف وباطل وليس بشيء او انه لم

تقله او أمر بطرحه على الجدار . . . » .

أقول : في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الاخبار :

(الاولى) — في بيان مقياس أصل حجة الخبر ، لا في مقام المعارضة بغيره ، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية : انه زخرف وباطل . . الى آخره . فلا بد ان تحصل 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 تحصل 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 كونها مشهورين قد رواهما الثقات ، ثم فرض السائل موافقتها معا للكتاب بعد ذلك اذ قال : « فان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة » . ولا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره والا لزم وجود نصين متباينين 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 القطب 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 . وظهرها كما
سبق قريبا ان 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 .



المقام الثاني

في المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات في جملتها ترجع الى ثلاث نواح لاتخرج عنها :

١ - ما يكون مرجحا للصدور ، ويسمى (المرجح الصدوري) ، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر . وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي .

٢ - ما يكون مرجحا لجهة الصدور ، ويسمى (المرجح الجهتي) ، فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة او تعبدا - قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع . وذلك مثل ما اذا كان الخبر مخالفا للعامة ، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي ، لانه لايحتمل فيه اظهار خلاف الواقع ، بخلاف الآخر .

٣ - ما يكون مرجحا للمضمون ، ويسمى (المرجح المضموني) . وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة ، اذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب الى الواقع في النظر .

وقد وقع الكلام في هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو انها 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 تغير 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 ما ذهب 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 ثقلها .

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 — انه يبدو من تتبع الاخبار إنه لا تفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها . ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها ، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة

على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها كلها ؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها •
نعم ان (المقبولة) — التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها
الترجيح بالصفات كما تقدم — ذكرت الشهرة اولا ، ويظهر منها أن الشهرة
اكثر أهمية من كل مرجح • واما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة
الترتيب بينها ، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل
الخبرين متساويين في الشهرة •

وعلى كل حال ، فإن 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 لا تقتضي شيئا منهما ؟ • وعلى التقدير
الثالث لا بد 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 الواقعي ، 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 فإنه ليس المسلم نفس المدعى ، ولا يلزمه •

أما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الاول على اثنائي وهو بالبديهية غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى •
واما انه لا يستلزمه فكذلك واضح ، فانه اذا تصورنا هناك خبرين متعارضين :

١ - مشهوراً موافقاً للعامه •

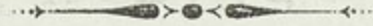
٢ - شاذاً مخالفاً لهم •

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

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجته الاقتضائية الثابتة له في نفسه ، لا على فعلية حجته ، ولا على عدم فعلية حجية الشاذ في قبالة ، 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 تقتضى تقديم احد المرجحات على الآخر ،
ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها ، وما عدا ذلك فالمقدم هو
الاقوى مناطا 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 •



المقام الثالث

في التعدي عن المرجحات المنصوصة

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

- ١ - وجوب التعدي الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع نوعا ، وهو القول المشهور ، ومال اليه الشيخ الاعظم وجماعة من محققي اساتذتنا .
وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية ، وان لم تقد الاقربية الى الواقع او انصدور ، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة .
- ٢ - وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكايني في مقدمة الكافي ، ومال اليه الشيخ صاحب الكفاية .
وهو لازم طريقة الاخباريين في الاقتصار على نصوص الاخبار والجمود عليها .
- ٣ - التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز .

ولما كانت المباني في الاصل في المتعارضين مختلفة ، فلا بد ان تختلف الاقوال في هذه المسألة على حسبها ، فنقول :

اولا - اذا قلنا بأن الاصل في المتعارضين هو التسايط وهو المختار - فان الاصل يقتضى عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شئ 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 الاقربية الى الواقع نوعا * والظاهر ان الدليل كاف في ذلك ،
لا سيما اذا كان دليها 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 يقعون في حيرة
من ذلك ، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا
معارض * واذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فانه يستكشف منه رضى
الشارع 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 مدخلة خصوصية سبب ومزية * وقد ناقش هذه
الاستفادة صاحب الكفاية فراجع *

ثانيا - اذا قلنا بان القاعدة الاولى 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
للوواقع 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 الشرعية في المتعارضين هو التخيير
كما هو المشهور وان كانت القاعدة الاولية العقلية هي التسايط - فلا بد
ان نرجع الى مقدار دلالة اخبار الباب : فان استفدنا منها التخيير مطلقا
حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأي
مرجح كان • وان استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط ،
فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الاخبار ، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا
المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الاعظم يستفيد منها العموم •

* * *

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
التسايط فانها مخصوصة بما اذا كان المتعارضان متكافئين • واما ما فيه
المزية الموجبة لاقربية الامارة الى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر
على العمل بذوي 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 هناك ابحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها الى المطولات .
والحمد لله رب العالمين .

* * *

مبادئ الأصول العملية

الجزء الرابع

كان كل ما عثرنا عليه من « مباحث الاصول العملية » التي تشكل الجزء الرابع والاخير من الكتاب بين اوراق آية الله المؤلف طاب مثواه : هو « مبحث الاستصحاب » الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب والحقناه في الجزء الثالث . . ونأمل بعون الله تعالى أن نعرض على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها في الطبعات اللاحقة .

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع

— مباحث الاصول العملية —

تمهيد :

لاشك في أن كل متشرع يعلم علما أجماليا بأن الله تعالى احكاما الزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها .

وهذا « العلم الاجمالي » منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية ، فيجب على المكلف — بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف — ان يسعى الى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها .

ومن أجل هذا نذهب الى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الادلة والحجج المثبتة لتلك الاحكام ، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفذ مجهوده الممكن له (١) .

(١) لو فرض ان مكلفا لايسعه فحص ادلة الاحكام لسبب ما ، ولو من جهة لزوم العسر والحرج — فانه يجوز له ان يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الادلة وتحصيل الحجة ، وذلك بمقتضى ادلة جواز التقليد

وحينئذ ، اذا فحص المكلف وتمت له اقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها ، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى اليه المجتهد الباحث ويطلب منه . ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين ، بأن تحصل له الادلة على الاحكام الالزامية كلها ، لعدم توفر الادلة على الجميع .

وأما اذا فحص ولم تتم له اقامة الحجة الا على جملة من الموارد ، وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها اقامة الحجة لأي سبب كان (١) - فان المكلف يقع لامحالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه .

فماذا تراه صانعا ؟

هل هناك حكم عقلي يركن اليه ويظمن بالرجوع الى مقتضاه ؟
او أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلسه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع اليها عند الحاجة ويعمل بها لتنظيمه من الوقوع في العقاب ؟

ورجوع الجاهل الى العالم ، كما يجوز له ان يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف الى مجتهد ومقلد ومحتاط .

ونحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط ، وهو المناسب لعلم الاصول .

(١) ان تعذر اقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل ، وقد يحصل من جهة أجماله ، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلتهما من دون مرجح لاحدهما على الآخر .

هذه اسئلة يجب الجواب عنها .
وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها ، ليحصل للمكلف اليقين
بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة .

وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالاصل العملي ،
أو القاعدة الاصولية ، او الدليل الفقاهتي .
وقد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه
من غير اختصاص بباب دون باب هي على اربعة أنواع :

١ - أصالة البراءة .

٢ - أصالة الاحتياط .

٣ - أصالة التخيير .

٤ - أصالة الاستصحاب .

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا :

أولاً - ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم (١) .
ثانياً - ان هذه الاصول الاربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً .

ثم اعلم ان الحصر في هذه الاصول الاربعة حصر استقرائي ، لانها هي

(١) المقصود بالشك ما هو اعم من الشك الحقيقي (وهو تساوي الطرفين) ،
ومن الظن غير المعبر ، نظرا الى أن حكمه حكم الشك ، بل باعتبار آخر يدخل
الظن غير المعبر في الشك حقيقة ، من ناحية انه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه
فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته .

التي وجدوا انها تجري في جميع أبواب الفقه ، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه . وبالفعل هناك جملة من الاصول في الموارد الخاصة يرجع اليها الشك في الحكم مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية .

وانما تعددت هذه الاصول الاربعة فلتعدد مجاريها أي مواردنا التي تختلف باختلاف حالات الشك ، اذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لايجري فيها غيره من باقي الاصول .

غير انه مما يجب علمه ان مجاري هذه الاصول لاتعرف ، كما لايعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الاصل مثلا الا من طريق أدلة جريان هذه الاصول واعتبارها . وفي بعضها اختلاف باختلاف الاقوال فيها .

وقد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات . وأحسنها — فيما يبدو — ما أفاده شيخنا النائيني أعلى الله مقامه .

وخلاصته :

ان الشك على نحوين :

١ — أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها . وهذا هو مجرى (الاستصحاب) .

٢ — الا تكون له حالة سابقة او كانت ولكن لم يلاحظها الشارع . وهذه الحالة لاتخلو عن احدى صور ثلاث :

أ — ان يكون التكليف مجهولا مطلقا ، أي لم يعلم حتى يجنسه . وهذه هي مجرى (أصالة البراءة) .

ب — أن يكون التكليف معلوما في الجملة مع امكان الاحتياط . وهذه

- مجرى (أصالة الاحتياط)
- ج - أن يكون التكليف معلوما كذلك ولا يمكن الاحتياط • وهذه
- مجرى (قاعدة التخيير)
- وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الاصول لابد من بيان أمور من
- باب المقدمة تنويرا للاذهان •

وهي :

(الاول) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين :

١ - أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعي ، كالشك في عدد ركعات الصلاة ، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي الى الركعات المنفصلة •

٢ - أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهري • وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام • وأما النحو الاول فهو يدخل في مسائل الفقه • (الثاني) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه اي الشيء المشكوك فيه على نحوين :

- ١ - ان يكون المتعلق موضوعا خارجيا ، كالشك في طهارة ماء معين او في أن هذا المايح المعين خل او خمر • وتسمى الشبهة حينئذ (موضوعية) •
- ٢ - أن يكون المتعلق حكما كليا ، كالشك في حرمة التدخين ، او انه من المفطرات للصوم ، او نجاسة العصير العنبي اذا غلا قبل ذهاب ثلثيه • وتسمى الشبهة حينئذ (حكمية) •

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع ، واذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادي قد تقتضيه

طبيعة البحث باعتبار أن هذه الاصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها ، والا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه .

(الثالث) — انه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه ان الرجوع الى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة . ومنه يعلم انه مع الامل ووجود المجال للفحص لاوجه لاجراء الاصول والاكتفاء بها في مقام العمل ، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس ، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم ، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالاصل لاسيما مثل أصل البراءة .

الله اعلم

تعريفه :

اذا تيقن المكلف بحكم او بسو موضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقا - فانه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل : هل يعمل على وفق ما كان متيقنا به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع ، او لا يعمل على وفقه فينتضي ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقا ولكنه ربما كان المتيقن باقيا على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع ؟

اذن ماذا تراه صانعا ؟

- لاشك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج الى ما يرفعها من مستند شرعي ، فان ثبت بالدليل ان القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الاخذ بها ويكون معذورا لو وقع في المخالفة ، والا فلا بد ان يرجع الى مستند يطمئه من التحلل مما تيقن به سابقا ولو مثل أصل البراءة او الاحتياط .

وقد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه ، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي .

وسمّوا هذه القاعدة بـ (الاستصحاب) •

وكلمة (الاستصحاب) : مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحبة) من باب الاستفعال ، فتقول : استصحب هذا الشخص ، أي اتخذته صاحبا مرافقا لك • وتقول : استصحب هذا الشيء ، أي حملته معك •
وانما صح اطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقا صحيبا له الى الزمان اللاحق في مقام العمل •

وعليه ، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الابقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح اطلاقها على نفس القاعدة لهذا الابقاء العملي ، لأن القاعدة في الحقيقة ابقاء واستصحاب من الشارع حكما •
اذا عرفت ذلك ، فينبغي ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة ، لا لنفس الابقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة ، لان المكلف يقال له : عامل بالاستصحاب ومجرر له ، وان صح ان يقال له : انه استصحب ، كما يقال له : أجرى الاستصحاب •

وعلى كل ، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة • والمقصود بالبحث اثباتها واقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها ، فلا وجه لجعل التعريف لذات الابقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات •

والى تعريف القاعدة نظر من عرف الاستصحاب بانه :

(ابقاء ما كان) •

فان القاعدة في الحقيقة معناها ابقاؤه حكما ، وكذلك من عرفه بأنه

(الحكم ببقاء ما كان) ، ولذا قال الشيخ الانصاري عن ذلك التعريف :
« والمراد بالابقاء : الحكم بالبقاء » ، بعد أن قال : انه أسد التعاريف
واخصرها •

ولقد أحسن وأجاد في تفسير الابقاء بالحكم بالبقاء ، ليدلنا على أن
المراد من الابقاء الابقاء حكما الذي هو القاعدة ، لا الابقاء عملا الذي هو
فعل العامل بها •

وقد اعترض على هذا التعريف الذي أستحسنه الشيخ بعدة أمور نذكر
أهمها ونجيب عنها :

(منها) ، لاجماع الاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني
الثلاثة الآتية في حجته ، وهي : الاخبار ، وبناء العقلاء ، وحكم العقل •
فلا يصح ان يعبر عنه بالابقاء على جميع هذه المباني ، وذلك لأن
المراد منه ان كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم
العقل ، لأن المراد من حكم العقل هنا ادعائه كما سيأتي ، وادعائه انما هو
بقاء الحكم لا بابقائه العملي من المكلف • وان كان المراد منه الابقاء غير
المنسوب الى المكلف ، فمن الواضح انه لاجهة جامعة بين الالزام الشرعي
الذي هو متعلق بالابقاء وبين البناء العقلائي والادراك العقلي •

والجواب يظهر مما سبق ، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في
العمل المجعولة من قبل الشارع ، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع
المباني ، غاية الامر ان الدليل عليها تارة يكون الاخبار ، واخرى بناء العقلاء ،
وثالثة ادعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع •

و (منها) ، ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان اركان الاستصحاب

من نحو اليقين السابق والشك اللاحق .

والجواب : ان التعبير بابقاء ما كان مشعر بالركنين معا : اما الاول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان) ، لأنه — كما أفاده الشيخ الانصاري — « دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم ، فعلة الابقاء انه كان ، فيخرج من التعريف ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله » .
وحينئذ لا يفرض انه كان الا اذا كان متيقنا . وأما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الابقاء) الذي معناه الابقاء حكما وتنزيلا وتعبدا ، ولا يكون الحكم التعبدى التنزيلى الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي ، بل مع عدم الشك بالبقاء لامعنى لفرض الابقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان .

مقومات الاستصحاب :

بعد أن أشرنا الى ان لقاعدة الاستصحاب اركانها تقول تعقيبا على ذلك : ان هذه القاعدة تتقوم بعدة امور اذا لم تتوفر فيها فأما الا تسمى استصحابا أو لا تكون مشمولة لأدلته الآتية : ويمكن ان ترتقي هذه المقومات الى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين :

١ — (اليقين) . والمقصود به اليقين بالحالة السابقة ، سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي . وقد قلنا سابقا ان ذلك ركن في الاستصحاب ، لان المفهوم من الاخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين عليّة في القاعدة . ولا فرق في ذلك بين ان تقول بان اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان تقول بذلك من جهة كونه طريقا وكاشفا . وسيأتي بيان وجه الحق من القولين .

٢ - (الشك) • والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن • وقد قلنا سابقا انه ركن في الاستصحاب ، لانه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة اليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر ، ولا يصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا • فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد أن يكون مأخوذا في موضوعها •

ولكن ينبغي ألا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين ، ومن الظن غير المعتبر • فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقا ، وسيأتي الاشارة الى سر ذلك •

٣ - (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد) ، بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك ، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد ، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب ، وقد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعة - مثلا - بطهارة ثوبه يوم الخميس وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة الى يوم الجمعة • وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك ، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك الى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهرا يوم الخميس ، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب •

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح ، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان ، اذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فانه لا يفرض ذلك الا فيما اذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان ، بل

هذا مورد قاعدة اليقين المبينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب وسيأتي
الإشارة إليها .

٤ - (تعدد زمان المتيقن والمشكوك) • ويشعر بهذا الشرط نفس
الشرط الثالث المتقدم ، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل
فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما
سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضا • وذلك لأن معناه اجتماع اليقين
والشك بشيء واحد وهو محال • والحقيقة ان وحدة زمان صفتي اليقين
والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما ، وبالعكس ، أي ان وحدة
زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين •

وعليه ، فلا يفرض الاستصحاب الا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك
مع تعدد زمان متعلقهما • واما في فرض العكس بان يتعدد زمانهما مع
اتحاد زمان متعلقهما بان يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما تيقنه
سابقا بوصف وجوده السابق ، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين،
والعمل باليقين لا يكون ابقاء لما كان :

مثلا : اذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس
حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك الى يوم الجمعة ، أي انه تبدل يقينه
السابق الى الشك ، فان العمل على اليقين لا يكون ابقاء لما كان لانه حينئذ
لم يحرز ما كان تيقن به انه كان • ومن اجل هذا عبروا عن مورد قاعدة
اليقين بالشك الساري •

وهذا هو الفرق الاساسي بين القاعدتين • وسيأتي ان اخبار الاستصحاب
لا تشملها ولا دليل عليها غيرها •

٥ - (وحدة متعلق اليقين والشك) ، أي ان الشك يتعلق بنفس ما

تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان . وهذا هو المقدم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته ابقاء ما كان .

وبهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موزدها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك في الرافع أي المانع في تأثيره ، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن . فان من يذهب الى صحة هذه القاعدة يقول : انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) اذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة الى احراز عدم المانع من تأثيره ، أي ان مجرد احراز المقتضى كاف في ترتيب آثار مقتضاه . وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها .

٦ - (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك) ، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا ، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب ، فلو انعكس الامر بان كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر - فان هذا يرجع الى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه .

مثاله : ما لو علم بأن صيغة افعال حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى : هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلي الى هذا المعنى في العصور الاسلامية ؟ - فانه يقال هنا ان الاصل عدم النقل ، لغرض اثبات انها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة . ومعنى ذلك في الحقيقة جزم اليقين اللاحق الى الزمن المتقدم . ومثل هذا الاستصحاب يحتاج الى دليل خاص ولا تكفي فيه اخبار الاستصحاب ولا أدلته الاخرى ، لانه ليس من باب عدم تقض اليقين بالشك ، بل يرجع أمره الى تقض الشك المتقدم باليقين

• المتأخر •

٧ — (فعلية الشك واليقين) ، بمعنى انه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري • واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه ، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في اخبار الاستصحاب ، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها •

وانما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري ، ومثاله — كما ذكره بعضهم — : ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى ، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة — فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله • ولا نقول بجريان استصحاب الحدث الى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة • واما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ • أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة — فان المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقينا ، فلا تصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولا تصححها قاعدة الفراغ لانه لا تكون حاکمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة •

معنى حجية الاستصحاب :

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (ابقاء ما كان) ونحوه : ما قاله بعضهم : انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية ، مع انه لو اريد منه ما يؤدي معنى الابقاء لا يصح وصفه

بالحجة ، لانه ان اريد منه الابقاء العملي المنسوب الى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة ، لانه ليس الابقاء العملي يصح ان يكون دليلا على شىء وحجة فيه . وان اريد منه الالزام الشرعي فانه مدلول الدليل ، لا انه دليل على نفسه وحجة على نفسه ، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجة على نفسه . فهو من هذه الجهة شأنه شأن الاحكام التكليفية المدلولة للدلالة .

قلت : نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع الى ما ذكرناه من معنى الابقاء الذي هو مؤدي الاستصحاب ، وهو ان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل . فليس المراد منه الابقاء العملي المنسوب الى المكلف ولا الالزام الشرعي ، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الامارات بل بالمعنى اللغوي لها ، لانه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلا على شىء مثبتة له ، بل هي الامر المجعول من قبل الشارع فتحتاج الى اثبات ودليل كسائر الاحكام التكليفية من هذه الجهة ، ولكنه نظرا الى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف اذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف اذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة - صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي . وبهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع ، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم ، ولا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الامارات ، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة .

وبهذه الجهة تفترق القواعد والاصول الموضوععة للشاك عن سائر الاحكام التكليفية ، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي .

غير انه يجب ألا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والاصول
الموضوعة للشك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتهما من قبل الشارع بالدليل
الدال عليها . فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشك بما انها مجعولة
من قبله . والا اذا لم تثبت مجعوليتهما لا يصح ان تسمى قاعدة فضلا عن
توصيفها بالحجة .

وعليه ، فيكون المقوم لحجية القاعدة المجعولة للشك - أية قاعدة
كانت - هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي .
واذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي
لم تبق حاجة الى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة - كما
صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه - اذ جعل الموصوف بالحجة فيه على
اختلاف المباني احد امور ثلاثة :

١ - (اليقين السابق) ، باعتبار انه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا
والحكم بقاء بجعل الشارع .
٢ - (الظن بالبقاء اللاحق) ، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب
حكم العقل .

٣ - (مجرد الكون السابق) فان الوجود السابق يكون حجة في
نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق ، لا من جهة وثاقة اليقين
السابق ، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق ، بل من جهة الاهتمام
بالمقتضيات والتحفظ على الاغراض الواقعية .

فان كل هذه التأويلات انما فلتجيء اليها اذا عجزنا عن تصحيح
توصيف نفس الاستصحاب بالحجة ، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة
بمعناها اللغوي . ثم لا شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين

نفس الاستصحاب ، لا اليقين المقوم لتحقيقه ، ولا الظن بالبقاء ، ولا مجرد الكون السابق ، وان كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة .

هل الاستصحاب امانة او اصل ؟

بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشك - اية قاعدة كانت - بالحجة في باب الامارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالامارة فانه تكون امانة على أي شيء وعلى أي حكم . ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الاصول العملية والقواعد الفقهية .

اذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع اليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الاخبار أو غيرها من الادلة كبناء العقلاء ، وحكم العقل ، والاجماع .

ولكن الشيخ الانصاري أعلى الله مقامه فرّق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الاخبار فيكون اصلاً ، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون امانة . قال ما نصه :

«ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار . واما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما » .

اقول : وكان من تأخر عنه اخذ هذا الرأي ارسال المسلمات ، والذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الامارات كالقياس اذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل . غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس

مضمونها الا حكما ظاهريا مجعولا للشك . واما الظن ببقاء المتيقن — على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن — لا يكون الا مستندا للقاعدة ودليلا عليها وشأنه في ذلك شأن الاخبار وبناء العقلاء ، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون اماره ، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لاجل العمل بها عند الشك والحيرة .
والحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب ، وهو من هذه الجهة كالاخبار وبناء العقلاء ، فكما ان الاخبار يصح ان توصف بانها اماره على الاستصحاب اذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب اماره ، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بانه اماره اذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب اماره .
فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بانه اماره على جميع المباني فيه ، وانما هو اصل عملي لا غير .

الاقوال في الاستصحاب :

قد تشعب في الاستصحاب اقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو . ونحن نحيل خلاصتها الى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاري ثقة بتحقيقه وهو خرايت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة اقوال العلماء وتبعتها . قال رحمه الله بعد ان توسع في نقل الاقوال والتعقيب عليها ما نصه :—
« هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب ، والمتحصل منها في بادي النظر احد عشر قولاً :

١ — القول بالحجية مطلقاً^(١) .

(١) ذهب الى هذا القول من المتأخرين الشيخ الآخذ صاحب الكفاية ره .

- ٢ — عدمها مطلقا .
- ٣ — التفصيل بين العدمي والوجودي .
- ٤ — التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا ، فلا يعتبر في الاول .
- ٥ — التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ .
- ٦ — التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول . وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية .
- ٧ — التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها ، وبين غيرها من الاحكام الشرعية فتجري في الاول دون الثاني .
- ٨ — التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول .
- ٩ — التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له ، وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني ، كما هو ظاهر المعارج .
- ١٠ — هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري .
- ١١ — زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصدقي دون المفهومي ، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخونساري . ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير ، بل يحصل

لعالم واحد قولان أو ازيد في المسألة ، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي •

والاقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق « انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشيخ الاعظم •

وينبغي ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الاقوال ، وهو رأي خاص به ، اذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب ، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه • ولعله انما لم يذكره في ضمن الاقوال لانه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن ان يتطرق اليه الشك ، بل اما ان يعلم بقاؤه او يعلم زواله ، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك • فلا يكون ذلك تفصيلا في حجة الاستصحاب •

وقبل ان ندخل في مناقشة الاقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الادلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجته لنناقشها ونذكر مدى دلالتها :

أدلة الاستصحاب

الدليل الاول - بناء العقلاء :

لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم واذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الاخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه . وعلى ذلك قامت معاش العباد ، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة .

وقيل : ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات : فالطيور ترجع الى اوكارها والماشية تعود الى مراتبها . ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر ، بل ينبغي ان يعد من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكو ذلك منها استصحابا ، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري . وعلى كل حال ، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقاءها ، في جميع احوالهم وشؤونهم ، مع الالتفات الى ذلك والتوجه اليه .

واذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل الى مقدمة اخرى فنقول : ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم ، فاذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم والا لظهر وبان وبلغه الناس . وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد .

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعتين :

١ - ثبوت بناء العقلاء على اجراء الاستصحاب .

٢ - كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم .

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معا . ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال ، لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة .
أما (الاولى)، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمه الله: بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما اذا كان الشك في الراجع ، اما اذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى والراجع اللذين يقصدهما الشيخ الانصاري) . فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له وهو القول التاسع .

ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء ، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الراجع . ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق .

وأما (المقدمة الثانية) ، فقد ناقش فيها شيخنا الآخذ في الكفاية

بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما :

(اولا) - ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا اذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم ، أي انهم يأخذون بالحالة السابقة من اجل انها سابقة ، نستكشف منه تعبد الشارع . ولكن ليس هذا بمحرز منهم اذا لم يكن مقطوع العدم ، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لاجل انها حالة سابقة بل لاجل رجاء تحصيل الواقع مرة ، أو لاجل الاحتياط اخرى ، أو لاجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة ، أو لاجل ظنهم بالبقاء ولو نوعا رابعة ، أو لاجل غفلتهم عن الشك احيانا خامسة . واذا كان الامر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود .

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الاخذ بالحالة السابقة ، وهذا ثابت عندهم من غير شك ، أي ان لهم قاعدة عملية تباينوا عليها ويتبعونها ابدا مع الالتفات والتوجه الى ذلك ، أما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباين منهم دائما مع الالتفات . ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تباينهم اختلاف اسباب التباين عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم او الظن لاجل الغلبة او لاي شيء آخر من هذا القبيل ، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة ايضا عند الشارع ولا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها . واذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله .

نعم احتمال كون السبب في بنائهم ولو احيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لا تكون عندهم كقاعدة لاجل الحالة السابقة ، ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن او تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة ، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء . وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء . فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سببا لتباين العقلاء ولو احيانا .

(ثانيا) - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول : ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا اذا أحرزنا رضاه بينائهم وثبت لدينا انه ماض عنده . ولكن لادليل على هذا الرضا والامضاء ، بل

ان عمومات الآيات والاحبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء . وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات ، بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة . فلا وجه لاتباع هذا البناء ، اذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على انه ممضي من قبل الشارع . ولا دليل .

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه ، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع احراز امضائه من دليل آخر ، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم . فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة الى دليل آخر على اثبات رضاه وامضائه .

وعليه ، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والاحبار الناهية عن اتباع غير العلم في انهاصالحة للردع في المقام او غيرصالحة ؟ والحق انها غيرصالحة ، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لاثبات الواقع به ، وليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع ، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع اليها عند الشك ، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والاحبار حتى تكون شاملة لمثله ، اي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والاحبار تخصصا .

واما ما دل على البراءة او الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلا منهما موضوعه الشك ، بل ادلة الاستصحاب مقدمة على ادلة هذه الاصول كما سيأتي .

الدليل الثاني - حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي ، اذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه •

أي انه اذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه وبانه مظنون البقاء •
وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء •
والى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب « بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء » •

أقول : وهذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه ، والظاهر ان القدماء القائلين بحججته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل ، كما يظهر جليا من تعريف العضدي المتقدم ، اذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا ، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا اذ لم يتنبهوا الى ادلته الاخرى على ما يظهر ، فانه اول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية ، واول من تمسك بالاخبار الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم ، كما حقق ذلك الشيخ الانصاري في رسائله في الامر الاول من مقدمات الاستصحاب ، ثم قال : « نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد

زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين . وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الاخبار » .

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين :
(الاول) في أصل الملازمة العقلية المدعاة . ويكفى في تكذيبها الوجدان ، فأنا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقا .

(الثاني) - على تقدير تسليم هذه الملازمة ، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء ، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن . والشأن كل الشأن في اثبات هذا الدليل . فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلا بنفسها على الحكم الشرعي . ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب للملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه .

ثم ما المراد من قولهم : ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء ، فانه على اطلاقه موجب للايهام والمغالطة ، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له . وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج اثبات ذلك الى دليل آخر كما ذكرنا . وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجع عند الناس ، أي يعلم بذلك ، فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في اثبات المطلوب ، اذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به . والنافع في الباب اثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لاحكامه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس .

الدليل الثالث - الاجماع

تقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه ، اذ قال : « الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولاً » .

أقول : ان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل جداً ، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الاجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الاجماع بهذا المقدار قطعي . ألا ترى ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله الى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم ، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك . ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري ، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين ، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع .

والحاصل ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي ، وهو قطعي بهذا المقدار . ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على انكار حجتيته من طريق الظن لامن أي طريق كان ، في مقابل من قال بحجتيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة . نعم دعوى الاجماع على حجية مطلق الاستصحاب او في خصوص ما اذا كان الشك في الرافع في غاية الاشكال ، بعدما عرفت من تلك الاقوال .

الدليل الرابع - الاخبار

وهي العمدة في اثبات الاستصحاب وعليها التعويل ، واذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد ، مضافا الى انها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية . واذا كان الشيخ الانصاري قد شك فيها بقوله: « هذه جملة ما وقعت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب ، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها » ، فانها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره ، وقد عقب هذا الكلام بقوله : « فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد » ، ثم أيدها بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة .

وعلى كل حال ، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها ، ولذا ذكرها واحدة واحدة ، فنقول :

١ - صحيحة زرارة الاولى

وهي مضمرة لعدم ذكر الامام المسؤول فيها ، ولكنه كما قال الشيخ الانصاري لا يضرها الاضمار ، والوجه في ذلك ان زرارة لا يروى عن غير الامام لاسيما مثل هذا الحكم بهذا البيان ، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الامام الباقر عليه السلام .
« قال زرارة :

قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء ؟

قال : يازرارة ! قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء •

قلت : فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ؟

قال : لا ! حتى يستيقن انه قد نام • حتى يجيء من ذلك أمر يبين • والا فانه على يقين من وضوئه • ولا ينقض اليقين بالشك أبدا ، ولكنه ينقضه بيقين آخر •

ونذكر في هذه الصحيحة بحثين :

(الاول) - في فقها •

ولا يخفى ان فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء ، اذ لاشك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة او الخفتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم • فينحصر ان يكون مراده - والجواب قرينة على ذلك ايضا - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفتين ، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفا ومنه الخفقة والخفتان ، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة • فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والاذن معا • اما ما تنام فيه العين دون القلب والاذن كما في الخفقة والخفتين فليس ناقضا •

وأما السؤال (الثاني) فهو - لاشك - عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب ، لانه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك فيه جنبه ، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض • ولو كانت شبهة السائل شبهته

مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الامام ثم اجراء الاستصحاب ، ولما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى ، لان الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالما بان هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الاول .
واذا كان الامر كذلك فالجواب الاخير اذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية ، فيقال حينئذ: لا يستكشف من اطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهنا بالدرجة الاولى اثباته ، اذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب ، وقد تقدم في الجزء الاول ان ذلك يمنع من التمسك بالاطلاق وان لم يكن صالحا للقرينية ، لما هو المعروف ان المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق .
نعم قد يقال في الجواب : ان كلمة (ابدا) لها من قوة الدلالة على العموم والاطلاق مالا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فهي تعطي في ظهورها القوي ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبدا .
(الثاني) في دلالتها على الاستصحاب .

وتقريب الاستدلال بها ان قوله (ع) : « فانه على يقين من وضوئه » جملة خبرية هي جواب الشرط ^(١) ومعنى هذه الجملة الشرطية : انه ان لم

(١) بنى الشيخ الانصاري ومن حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على ان جواب الشرط محذوف وان قوله : فانه على يقين من وضوئه (علة للجواب قامت مقامه . وقال : « وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف » .
فيكون معنى الرواية على قوله ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه في السابق . فحذف (فلا يجب عليه الوضوء) واقام العلة مقامه . وهذا الوجه انذني ذكره وان كان وجيها ولكن الحذف

يستيقن بانه قد نام فانه باق على يقين من وضوئه ، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم . وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان ان الشك ليس رافعا لليقين وانما الذي يرفعه اليقين بالنوم ، وليس الغرض منها ، لا بيان انه على يقين من وضوئه ، ليقول ثانيا انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن هذا اليقين اذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه الا الشك الموجود ، والشك بما هو شك لا يصلح ان يكون رافعا وناقضا لليقين ، وانما ينقض اليقين اليقين لا غير .

فقوله : (والافانه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى ، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) بمنزلة الكبرى . وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب ، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق . فيفهم منها ان كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق .

هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه : (منها) - ما أفاده الشيخ الانصاري اذ قال : « ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس ، اذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة الى الصغرى (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء » الى آخر ما أفاده ، ولكنه استظهر اخيرا كون اللام للجنس . أقول : ان كون اللام للعهد يقتضي ان يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فان هذا هو معنى العهد . وعليه فلا تفيد

خلاف الاصل ولا موجب له ولا تكلف في جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيناه في المتن . ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أي وجه آخر ذكروه . فان المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه .

قاعدة كلية حتى في باب الوضوء . ومنه يتضح غرابة احتمال ارادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا ، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لاسيما مع اضافة كلمة (أبدا) .

فيتعين ان تكون اللام للجنس . ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء ، لامكان ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقلم التخاطب ، فيسنع من التمسك بالاطلاق ، كما سبق نظيره . وهذا الاحتمال لاينافي كون الكبرى كلية غاية الامر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء .

فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة . ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد ، ومقصوده تقدم القرينة ، فكان ذلك تسامحا في التعبير .

وعلى كل حال ، فالظاهر من الصحيحة ظهورا قويا : ارادة مطلق اليقين لخصوص اليقين بالوضوء ، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع ، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين ، لابما هو يقين بالوضوء ، لأن المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض الى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء .

ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعة الصغرى ان تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره .

وعليه ، فلا يبعد ان مؤدي الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيدا لليقين ، يعني ان الحد الاوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه) .

و (منها) - ان الوضوء أمرآني متصرم ليس له استمرار في الوجود وانما الذي اذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة ، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة ، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقن ، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه . وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك ، فأنخرم الشرط الخامس في الاستصحاب ، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضي والمانع . فتكون الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب .

و (فيه) ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك ، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الاخبار ارادة الطهارة التي هي أثر له باطلاق السبب وارادة المسبب ، ونفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك . فالمتبادر والظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها ، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع . فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك . فما ابعدها عن قاعدة المقتضي والمانع .

و (منها) - ما افاده الشيخ الانصاري في مناقشة جميع الاخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب ، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرافع ، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط ، قال رحمه الله : « فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد ، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونساري في شرح الدروس » . وسيأتي ان شاء الله تعالى في آخر الاخبار بيان هذه المناقشة وقدها .

٢ - صحيحة زرارة الثانية

• وهي مضرة ايضا كالسابقة •

« قال زرارة :

قلت له : اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلت
أثره الى ان اصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصلت
ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟

قال : تعيد الصلاة وتغسله •

قلت : فان لم اكن رأيت موضعه وعلت انه اصابه فطلبت ولم اقدر
عليه ، فلما وصلت وجدته ؟

قال : تغسله وتعيد •

قلت : فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ، فنظرت ولم أرَ شيئاً ،
فصلت فيه ، فرأيت فيه ؟

قال : تغسله ولا تعيد الصلاة •

قلت : لم ذلك ؟

قال : لانه كنت على يقين من طهارتك فشككت • وليس ينبغي لك

ان تنقض اليقين بالشك ابدا •

قلت : فاني قد علمت انه قد اصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟

قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها ، حتى تكون

على يقين من طهارتك •

قلت : فهل علي ان شككت انه اصابه شيء أن انظر فيه ؟

قال : لا ! ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك .

قلت : ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة ؟

قال : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وان

لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ،

لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي ان تنقض اليقين

بالشك « الحديث »



والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها ، بل قيل في

ثلاث :

(الاولى) - قوله : « لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت . » الخ

بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن

الاصابة بالنجاسة . وهذا المعنى هو الظاهر منها . ويحتمل بعيدا ان يراد

منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الاصابة وبعد الفحص عن النجاسة ، اذ

قال : « فنظرت ولم أر شيئا » ، على أن يكون قوله (ولم أر شيئا) عبارة

اخرى عن اليقين بالطهارة . وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة

اليقين لا الاستصحاب ، لانه يكون حينئذ مفاد قوله « فرأيت فيه » تبديل

اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة . ووجه بُعد هذا الاحتمال أن قوله « ولم

أر شيئا » ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص .

(الثانية) - قوله اخيرا : « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك »

ودلالاتها كالفقرة الاولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الاولى من ظهور

كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين . وهذا المعنى هنا اظهر مما

هو في الصحيحة الاولى .

(الثالثة) — قوله : « حتى تكون على يقين من طهارتك » ، فانه عليه السلام اذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته ، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها .
ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على ان احراز الطهارة ليس شرطا في الدخول في الصلاة ، والا لو كان الاحراز شرطا فيحتمل ان يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لاجل احراز الشرط المذكور ، لا لاجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة . فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب .

٢ - صحيحة زرارة الثالثة

« قال زرارة :

قلت له (أي الباقر أو الصادق عليهما السلام) : من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد احرز الثنتين ؟
قال : يركع بركتين واربع سجديات وهو قائم بفتحة الكتاب ، ويتشهد ، ولا شيء عليه . واذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد احرز الثلاث -- قام فأضاف اليها اخرى ، ولا شيء عليه . ولا ينقض اليقين بالشك . ولا يدخل الشك في اليقين . ولا يخلط احدهما بالآخر . ولكن ينقض الشك باليقين . ويتم على اليقين فينبى عليه . ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » .

وجه الاستدلال بها — على ما قيل — انه في الشك بين الثلاث والاربع وقد احرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الايمان بالرابعة ، فيستصحب . ولذلك وجب عليه ان يضيف اليها رابعة ، لانه لا يجوز نقض

اليقين بالشك ، بل لا بد ان ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين . وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيدا على قاعدة الاستصحاب . وقد تأمل الشيخ الانصاري في هذا الاستدلال ، لانه انما يتم اذا كان المراد بقوله (قام فأضاف اليها اخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الاقل . ولكن هذا مخالف للسذهب وموافق لقول العامة ، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى وهي قوله (ركع بركتين وهو قائم بفتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في ارادة ركعتين منفصلتين ، اعني صلاة الاحتياط .

وعليه ، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة منفصلة . واذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة . فتكون الفقرات الست وارادة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة . وهذا اجنبي عن قاعدة الاستصحاب .

أقول : هذا خلاصة ما افاده الشيخ ، ولكن حمل الفقرة الاولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على ارادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الاخذ بالاحتياط بعيد جدا عن مساقها ، بل أبعد من البعيد ، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله ، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل ، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الامر بتحصيله . فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة .

وعليه ، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحتها

كما هو مفروض المسألة بقوله : « وقد احرز الثلاث » — لا اليقين بعدم الاتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما افاده الشيخ — وحينئذ فلو اراد المكلف ان يعتد بشكته فقد تقضى اليقين بالشك ، واعتداده بشكته بأحد امور ثلاثة : أما بإبطال الصلاة واعادتها رأساً ، وأما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة ، وأما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الاكثر فيسلم على المشكوكه من دون اتيان برابعة متصلة وخطأ احدهما بالآخر .

ولاجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لاجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم تقضه بالشك ، وذلك بأن أمره بالقيام واطافة ركعة اخرى ، ولا بد انها مفصولة ، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحداً في الفرضين ، مضافاً الى ان ذلك يفهم من تأكيد الامام بان لا يدخل الشك في اليقين ولا يخطأ احدهما بالآخر لانه باضافة ركعة متصلة يقع الخطأ وادخال الشك في اليقين .

وعليه ، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة ، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة ، كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز تقضى اليقين به من جهة اخرى ، وذلك بأمره بالقيام واطافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة وان كانت اربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً . ومنه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة « ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين وينبني عليه » غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة ، لانه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة

الذمة فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط . ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله (ولكنه) فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو امر بنقض الشك باليقين والالتزام على اليقين والبناء عليه ، ولا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة . ولا يجب - كما قيل - ان يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذي ينقضه الشك .

والحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الابطال والنهي على الركون الى ما تذهب اليه العامة من البناء على الاقل والنهي عن البناء على الاكثر مع عدم الاتيان بركعة منفصلة . ثم تضمنت الامر بعد ذلك بما يؤدي معنى الاخذ بالاحتياط بالاتيان بركعة منفصلة لانه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والالتزام على اليقين والبناء عليه .

وعلى هذا ، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق ايضا على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة ، وان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة ، ولكن صدرها يفسرها . ويظهر ان الامام عليه السلام اوكل الحكم وتفصيله الى معروفة هذا الحكم عند السائل والى فهمه وذوقه ، وانما اراد ان يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الاخذ باليقين .

٤ - رواية محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال :
قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : « من كان على يقين فشك ، فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين » .
وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون : « من كان على

يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فان اليقين لا يدفع بالشك » .
استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه .
ولكن الذي نراه انها غير ظاهرة فيه ، فان القدر المسلم منها انها
صريحة في ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من اجل كلمة الفاء
التي تدل على الترتيب . غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه
قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب ، اذ يجوز ان يراد ان
اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة
الاولى ، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقى الى زمان الشك فيختلف زمان
متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس في الرواية ظهور في احدهما
بالخصوص^(١) ، وان قال الشيخ الانصاري : انها ظاهرة في وحدة زمان
متعلقهما ، ولذلك قرّب ان تكون دالة على قاعدة اليقين ، وقال الشيخ
الآخذ : انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما ، فقرّب ان تكون دالة على
الاستصحاب . وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضة
على مطلوبهما .

وعليه ، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية ، الا اذا جوزنا الجمع
في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معا ، يعني انها تدل على ان

(١) لا يخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبه لها ، وهي ان تجرد
كلمة اليقين والشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق ، يعني
ان هذا التجرد يدل على ان ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك ،
والا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأي شيء كان والشك بأي شيء
كان لا يرتبط بالمتقين . ولكن كونها دالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة في
كونه واحدا في جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة في قاعدة
اليقين كما قيل .

اليقين بما هو يقين لا يجوز تقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك او غير المجامع له ، وقيل : انه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو مستحيل .
وسياتي ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام .

نعم يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص ، بان يقال - كما قرينه بعض اساتذتنا - ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري ، فقوله عليه السلام : «فليض على يقينه» يكون ظاهرا في ان زمان نسبة وجوب الماضي على اليقين نفس زمان حصول اليقين . ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا الى زمان العمل به . واما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما . ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب .

٥ - مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال : كتبت اليه - وانا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟

فكتب : اليقين لا يدخله الشك . صم للرؤية وافطر للرؤية .
قال الشيخ الانصاري : « والانصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا الباب ، الا ان سندها غير سليم » . وذكر في وجه دلالتها : « ان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك ، أي مزاحما به » .
وقد اورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضيح منا : إنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهرتها ، نظرا الى ان

دلالته عليه تتوقف على ان يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال ، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار . ومعنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطي حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته ، بل المدار في وجوب الصوم والافطار على اليقين فقط ، فانه وحده هو المناط في وجوبهما ، أي ان الصوم والافطار يدوران مداره . ولذا قال بعده : « صم للرؤية وافطر للرؤية » مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم والافطار باليقين .

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الاخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية ويؤكدده . ولا بأس في ذكر بعض هذه الاخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية :

(منها) قول ابي جعفر عليه السلام : « اذا رأيتم الهلال فصوموا ، واذا رأيتموه فافطروا . وليس بالرأي ولا بالتنظي ، ولكن بالرؤية » . و (منها) : صم للرؤية وافطر للرؤية . واياك والشك والظن . فان خفى عليكم فأتوا الشهر الاول ثلاثين . و (منها) : صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن .

مدى دلالة الاخبار

ان تلك الاخبار العامة المتقدمة هي اهم ما استدل به للاستصحاب .
وهناك اخبار خاصة تؤيدها . . ذكر بعضها الشيخ الانصاري ، ونحن نذكر
واحدة منها للاستئناس ، وهي رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه
الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير .
قال : فهل علي أن اغسله ؟

فقال : لا ! لانك أعرتة اياه وهو طاهر ، ولم تستيقن انه نجسه .
قال الشيخ : « وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة
وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها » .
والمهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الاخبار من جهة بعض
التفصيلات المهمة في الاستصحاب ، فنقول :

١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية :

ان المنسوب الى الاخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة
الموضوعية ، وأما الشبهات الحكمية مطلقا فعلى القاعدة عندهم من وجوب
الرجوع الى قاعدة الاحتياط . وعلل ذلك بعضهم بان اخبار الاستصحاب
لاعموم لها ولا اطلاق يشمل الشبهة الحكمية ، لان القدر المتيقن منها
خصوص الشبهة الموضوعية ، لاسيما ان بعضها وارد في خصوصها ، فلا
تعارض ادلة الاحتياط .

ولكن الانصاف ان لاخبار الاستصحاب من قوة الاطلاق والشمول

ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكيمية ، ولا سيما ان اكثرها وارد
مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين ، كما سبق بيان ذلك
في الصحيحة الاولى . فيكون شمولها للشبهة الحكيمية حينئذ من باب التمسك
بالعلة المنصوصة . على ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في
خصوص الشبهة الموضوعية . فالحق شمول الاخبار للشبهتين .
واما ادلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة
ادلة الاستصحاب .

٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع :

هذا هو القول التاسع المتقدم ، والاصل فيه المحقق الحلبي ، ثم المحقق
الخونساري ، وأيده كل التأييد الشيخ الاعظم ، وقد دعمه جملة من تأخر
عنه . وخالفهم في ذلك الشيخ الاخذ فذهب الى اعتبار الاستصحاب مطلقا
وهو الحق ولكن بطريقة اخرى غير التي سلكها الشيخ الاخذ .
ومن اجل هذا اصبح هذا التفصيل من اهم الاقوال التي عليها مدار
المناقشات العلمية في عصرنا . ويلزمنا النظر فيه من جهتين : من جهة
المقصود من المقتضى والمانع ، ومن جهة مدى دلالة الاخبار عليه .

١ - المقصود من المقتضى والمانع

ونحيل ذلك الى تصريح الشيخ نفسه فقد قال : « المراد بالشك من
جهة المقتضى : الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء ، كالشك
في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول » .
فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من
اطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم اي الملاك والمصلحة فيه ، ولا المقتضى
لوجود الشيء في باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي ، مثل

أن يقال : ان الوضوء مقتضى للطهارة وعقد النكاح مقتضى للزوجة • بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل او من الخارج • ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها ، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد ، كما صرح بذلك الشيخ •

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضي فيه نوع من المسامحة توجب الایهام • وينبغي ان يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضي ، ولكن بعد وضوح المقصود فالامر سهل •

واما الشك في الرفع ، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع ، كما صرح به الشيخ ، وذكر انه على اقسام • والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم الى قسمين رئيسين : الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجود • وهذا القسم الثاني انكر المحقق الشيرازي حجية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الاتية وهو القول العاشر في تعداد الاقوال • ونحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ •

١ - (الشك في وجود الرفع) • ومثل له بالشك في حدوث البون مع العلم بسبق الطهارة • وهو رحمه الله لا يعني به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة ، واما ما كان في الشبهة الحكيمة فلا يعنه كلامه ، لان الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لانه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه • واجراء الاستصحاب في عدم النسخ كما قال - اجماعي بل ضروري • والسر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان اجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل

قطعي ، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه ، أي ان الاصل عدم النسخ لاجل هذا الاجماع ، لا لاجل حجية الاستصحاب .

٢ - (الشك في رافعية الموجود) • وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم • وهو على اقسام ثلاثة :

(الاول) - فيما اذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون • ومثل له بما اذا علم بانه مشغول الذمة بصلاة ما ، في ظهر يوم الجمعة ، ولا يعلم انها صلاة الجمعة او صلاة الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في ان هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور او غير رافعة •

(الثاني) - فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع ، كالذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة ، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول •

(الثالث) - فيما اذا كان الشك من اجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه او من اجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه • مثال الاول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً ، او مذياً مع معلومية مفهوم البول والمذي وحكهما • ومثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط •

ورأي الشيخ ان الاستصحاب يجري في جميع هذه الاقسام ، سواء كان شكاً في وجود الرافع او في رافعية الموجود باقسامه الثلاثة ، خلافاً للمحقق السبزواري اذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الاشارة الى ذلك •

٢ - مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الاعظم : « ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الجبل • والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت » الى ان قال : « فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار » • وعليه ، فلا يشمل اليقين المنهي عن نقضه بالشك في الاخبار اليقين اذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار او المشكوك استمراره • توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الامكان : ان النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الجبل ، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعا ، لان المفروض في مواردنا طروء الشك في استمرار المتيقن ، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا متعلقه بعد الشك في بقاءه واستمراره •

فيتعين ان يكون اسناد النقض الى اليقين على نحو المجاز ، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الامر بينهما ، واذا تعددت المعاني المجازية فلا بد ان يحمل اللفظ على اقربها الى المعنى الحقيقي • وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي • وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر ، وهما :

١ - ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الاثر عليه ولو لعدم المقتضي له ، فيكون المنقوض عاما شاملا لكل يقين •

٢ - ان يراد منه رفع الامر الثابت •

وهذا المعنى الثاني هو الاقرب الى المعنى الحقيقي ، فهو الظاهر من

اسناد النقض •

وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي

يوجد فيها هذا المعنى •

والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الاول ، لان الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه اذا كان متعلقه عاما ، كما في قول القائل : « لا تضرب احدا » ، فان الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء ، ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب •

هذه خلاصة ما افاده الشيخ ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق ان شاء الله تعالى :

١ - (المناقشة الاولى) - ان النقض يقابل الابرام • والنقض - كما فسروه في اللغة - : افساد ما أبرمت من عقد أو بناء او حبل او نحو ذلك • وعليه ، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا ، اذ ان مقابل الاتصال الانفصال ، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل • وهو بعيد جدا عن معنى تقض العهد والعقد •

اقول : ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال وان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير ، لا ما يقابل الانفصال • فلا اشكال •

٢ - (المناقشة الثانية) ، وهي أهم مناقشة عليها يتنبى صحة استدلاله على التفصيل او بطلانه • وحاصلها :

ان هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه ، كما نبه عليه نفسه ، لانه لو كان النقض مستندا الى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقض اليه ولو لم يكن متعلقه في ذاته استعداد البقاء ، ضرورة انه

لا يحتاج فرض الابرام في المنقوض الى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا ومبرما في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الرفع .
ولكن لا يصح ارادة المتيقن من اليقن على وجه يكون الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن ، لانه انما يصح ذلك اذا كان على نحو المجاز في الكلمة او على نحو حذف المضاف ، وكلا الوجهين بعيدان كل العبد اذ لاعلاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال احدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة ، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط . واما تقدير المضاف بأن تقدر متعلق اليقين او نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج الى قرينة لفظية مفقودة .

ومن اجل هذا استظهر المحقق الآخذ عموم الاخبار لموردي الشك في المقتضي والرفع ، لان النقض اذا كان مسندا الى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقض اليه الى فرض ان يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء .
اقول : ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من اساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة ، فالجدير بنا ان نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الاشارة الى خصوصيات الآراء والاقوال فيها حد الامكان .

وعليه فنقول : ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار ، وهي :

(اولا) - انه لا شك في ان النقض المنهي عنه مسند الى اليقين في لفظ الاخبار ، وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم تقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل ، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام : « لا ينبغي » ، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله

عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » ، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك ، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك .

وعلى هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على ارادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي الى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة او بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الاعظم من المجاز المجاز في الكلمة ، وهو استبعاد في محله وابعده منه ارادة حذف المضاف .

(ثانيا) — انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه ايضا ان النهي عن تقض اليقين في الاخبار ليس على حقيقته . والسر واضح ، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه .

وحينئذ ، فلا معنى للنهي عنه الا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كأنه لم يكن ، لغرض ترتيب احكام اليقين عند الشك ، ولكن لا يصح ان يقصد احكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع احكامه بارتفاعه قطعا ، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملا تقضا له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعا .

وعليه ، فالمراد من الاحكام الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به ، فهو تعبير آخر عن الامر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن ، فكأنه قال : اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعني بالشك .

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة تقض اليقين تعبيرا عن ذلك المعنى ، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور اربعة :

١ - ان يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة .
٢ - ان يكون النقض أيضا متعلقا في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف .

٣ - ان يكون النقض المنهي عنه مسندا الى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسندا الى نفس المتيقن ، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن او كون اليقين آلة وطريقا الى المتيقن .

٤ - ان يكون النهي عن تقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن واجراء احكامه ، لان ذلك لازم معناه ، باعتبار ان اليقين بالشيء مقتض للعمل به ، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشيء او عن حكمه ، اذ لا يبقى حينئذ ما يقتضي العمل به ، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه ، اعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه .

وقد عرفت في (المقدمة الاولى) وفي مناقشة الشيخ بعد ارادة الوجهين الاولين ، فيدور الامر بين الثالث والرابع ، والرابع هو الاوجه والاقر ، ولعله هو مراد الشيخ الاعظم ، وان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته ارادة الوجه الاول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم . اما هو - اعني شيخنا النائيني - فلم يصرح بارادة أي من الوجهين الاخرين ، والانصب في عبارة بعض المقررين لبحثه ارادة الوجه الثالث اذ قال : « انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن » .
وعلى كل حال فالوجه الرابع اعني الاستعمال الكنائي اقرب الوجوه

وأولها ، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره ، كما ان فيه المحافظة على ظهور الاخبار وسياقتها في اسناد النقض الى نفس اليقين ، وقد أستظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الاولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي المتضمنة لتتمسك به . وفي الكناية — كما هو المعروف — بيان للمراد مع اقامة الدليل عليه ، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الاصلي في البيان ، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين .

(ثالثا) — بعدما تقدم ينبغي ان نسأل عن المراد من النقض في الاخبار هل المراد النقض الحقيقي او النقض العملي ؟ المعروف ان ارادة النقض الحقيقي محال فلا بد أن يراد النقض العملي ، لأن نقض اليقين — كما تقدم — ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه . وعلى هذا بنى الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية وغيرهما . ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا : انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مرادا جديا ، أما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية ، فانه — كما ذكرنا — يكون مرادا استعماليا فقط ، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي — في الكناية — محالا او كاذبا في نفسه ، انما المحذور اذا كان المراد الجدي المكنى عنه كذلك .

وعليه ، فحصل النقض على معناه الحقيقي اولى ما دام ان ذلك يصح

بلا محذور .

النتيجة :

انه اذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين ، وان كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية — فانا نقول : ان اليقين لما كان في نفسه مبرما ومحكما فلا يحتاج

في صحة اسناد النقض اليه الى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء ، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز . وأما كون ان المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن ، فان ذلك مراد لبّي وليس فيه اسناد للنقض الى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن . والسر في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه على ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن ، فلا نقض مسند الى المتيقن لالفاظا ولالبا ، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما يصح اسناد النقض اليه .

الخلاصة :

وخلاصة ما توصلنا اليه هو : ان الحق ان النقض مسند الى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف ، ولكن النهي عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه ، وهو لزوم الاخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه ، وهذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن . واذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان يفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لانه متحقق بدون ذلك .

وعليه فمقتضى الاخبار حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي والرافع معا .

ونحن اذا توصلنا الى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا في مقابل

والجواب : ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده ، أو قتل فيه خلط بين ذات الحصة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية والتعيين الخاص ، فان الذي هو معلوم الارتفاع اما وجدانا أو تعبدا انما هو الحصة بما لها من التعيين الخاص ، وهي بالاضافة الى ذلك غير معلومة الحدوث أيضا ، فلم يتحقق فيها الركناز معاه لانه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فان الحصة الموجودة به بما لها من التعيين الخاص كذلك مشكوك الحدوث ، اذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة ، ولا موجود ثالث حسب الفرض . واما ذات الحصة المتعينة واقعا لا بما لها من التعيين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما ، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء اذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لاجل القطع بزوال التعيين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعيينها هو التعيين الباقي أو هو التعيين الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضي الا ارتفاع الحصة المتعينة به ، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصة أي القدر المشترك .

والحاصل : ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا وهو الحصة بما لها من التعيين الخاص ، وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصة لا بما لها من التعيين الخاص . وقد اشار الشيخ الى هذا الجواب بقوله : « انه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه » .

(الثاني) - قال الشيخ الاعظم : « توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث ، فاذا حكم باصالة عدم

حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من آثاره » •
والجواب الصحيح هو ما اشار اليه بقوله : « ان ارتفاع القدر
المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم
عدم حدوث الامر الآخر • نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما
هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك
بين الامرين • وبينهما فرق واضح » •

توضيح ما افاده من الجواب : إنا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر
المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه،
لان وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من اول الامر اما في
ضمن القصير او الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا الى
عدم الفرد الطويل من الاول والا لما وجد من الاول ، بل في الحقيقة ان
الشك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند
الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير
يعني يستند الى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل ، اذ
يحتمل بقاء وجوده الاول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود
لا احتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال •

والحاصل : ان احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن
الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير ، لا انه مسبب
عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالاصل موجبا لنفي
الشك في وجود الكلي في ثاني الحال ، فلا بد من نفي كل من الفردين
بالاصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك والاصلان معا لا
يجريان مع فرض العلم الاجمالي •

الفرد المتيقن سابقا بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع جزما ، اي انه كان قد تيقن على الاجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتيقن بوجود الكلي في ضمنه ، ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين ان يكون له عمر طويل فهو باق جزما في الزمان الثاني وبين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما في الزمان الثاني • ومن أجل هذا الترديد يحصل له الشك في بقاء الكلي •

مثاله : ما اذا علم على الاجمال بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولا أو منياً ، ثم توضحاً فانه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد ، فان كان البلبل بولا فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وان كان منياً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء ، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث ، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف ، أما آثار خصوص الحدث الأكبر او الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم •

٣ - ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، أي ان الشك في بقاء الكلي مستند الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، لانه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعا فان الكلي باق بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد اقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الاول •

أما (القسم الاول) - فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلي فيترتب عليه أثره الشرعي ، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية • وهذا لا خلاف فيه •

وأما (القسم الثاني) - فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلى ، وأما بالنسبة الى الفرد فلا يجري قطعا ، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد ، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له من المصحف ، أما بالنسبة الى خصوصية الفرد فالاصل عدمها ، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلا لا يجب الاخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم .

ولاجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلى في هذا القسم الثاني وحصول اركانه لا بد من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه . وقد اشار الشيخ الى وجهين في المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما يمكن ان يقال في المنع :

(الاول) - قال : « وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الاصل » .

توضيح التوهم : ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وفي المقام ان حصل الركن الاول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل . وجه ذلك ان الكلى لا وجود له الا بوجود أفرادها ، ومن الواضح ان وجود الكلى في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجدانا ، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الامر وهو منفي بالاصل فيكون الكلى مرتفعا في الزمان الثاني أما وجدانا أو بالاصل تعبدا ، فلا شك في بقاءه .

التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الانصاري — لانجد كثير حاجة في التعرض
للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك الى المطولات لاسيما رسالة
الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغني والكفاية •

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الانصاري من ذكر الاقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمرا ، واشتهرت باسم (تنبيهات الاستصحاب) ، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين ، وصارت موضع عنايتهم ، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الاصولية . وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت اربعة عشر تنبيها . ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الامكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدي .

(التنبيه الاول)

استصحاب الكلي (١)

الغرض من استصحاب الكلي : هو استصحابه فيما اذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراده ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلي . وهذا الشك في بقاء الكلي في ضمن أفراده يتصور على انحاء ثلاثة عرفت باسم اقسام استصحاب الكلي :

١ - ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده .

٢ - ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تعيين ذلك

(١) هذا هو التنبيه الاول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية .

وأما (القسم الثالث) — وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلى مستندا الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه — فهو على نحوين :

١ — ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الاول .
٢ — ان يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الاول ، وهو على نحوين : اما بتبدله اليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الاول وحدث الثاني . وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلى احتمالات أو أقوال ثلاثة :

أ — جريانه مطلقا .

ب — عدم جريانه مطلقا .

ج — التفصيل بين النحوين المذكورين ، فيجري في الاول دون الثاني مطلقا . وهذا التفصيل هو الذي مال اليه الشيخ الاعظم .
والسر في الخلاف يعود الى : ان الاركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة ، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس ، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك .

ولا شك في ان الكلى المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعا ، فينبغي ان يسأل :
اولا — هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية .

ثانيا — بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلى الطبيعي له وحدة خارجية بوجود افراده ، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية

معروضا لتعينات أفراده المتباعدة ، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلّي الى افراده من باب نسبة الاب الواحد الى الابناء الكثيرة كما قل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره ، أو ان الكلّي الطبيعي لا وجود له الا بوجود افراده بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر ، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة بل نسبته الى افراده من قبيل نسبة الآباء المتعددة الى الابناء المتعددة ، وهذا هو المعروف عند المحققين .

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بان الكلّي له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة ، والا فلا يجري الاستصحاب .

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الاقوال في المسألة يتضح الحق فيها ، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقا .

أما (اولا) ، فلأنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب ، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به . ونحن لا نعنى من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فإن هذا لا معنى له ، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب احكامها الفعلية .

وأما (ثانيا) ، فلأنه من الواضح ايضا ان الحق ان نسبة الكلّي الى افراده من قبيل نسبة الآباء الى الابناء ، لانه من الضروري أن الكلّي لا وجود له الا بالعرض بوجود افراده .

وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلّي وقد ارتفعت هذه الحصة يقينا، والحصة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الامر مشكوكة الحدوث،

استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد .
اذا عرفت هذا الضابط فللمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني ، لان الموضوع للنجاسة المستصحة ليس أصل العبادة او الطرف الكلي منها ، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل .

وبعد هذا يبقى أن تتساءل : لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد ؟ تقول : لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه ، فقد قيل : لانه لا يتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، وقيل : بل لا يتوفر الركن الاول وهو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني .
أما الوجه الاول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع ، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لانه اما مقطوع البقاء او مقطوع الارتفاع .

واما الوجه الثاني - وهو الاصح - فبيانه : ان اليقين بالحدوث ان اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب الفرض ، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين . وان أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا لأن المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين ، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، اذ المردد بما هو مردد لامعنى لأن يكون معلوما متعينا ، هذا خلف محال ،

وانما المعانوم هو القدر المشترك • وفي الحقيقة ان كل علم اجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، والا فلا معنى للاجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف • وانما سمي بالعلم الاجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات الى العلم بالجامع •

وعليه ، فان ما هو متيقن — وهو الكلي — لافائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه ، وماله الاثر المراد ترتيبه عليه — وهو الفرد بخصوصيته — غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين ، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة ، لا أن الفرد المردد متيقن ولكن لاشك في بقاءه •

والوجه الاصح هو الثاني كما ذكرنا • واما الوجه الاول — وهو انه لاشك في بقاء المتيقن — فغريب صدوره عن بعض اهل التحقيق ، فان كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه ، لأن المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك ، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً ، بل هو عين الشك •

وعلى كل حال ، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد ، ولا معنى لأن يقال — كما سبق عن بعض الاجلة — : « ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً » فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين ؟ وهل اليقين الا العلم ؟ الا اذا اراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد ، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر ،

التنبيه الثاني (١)

(الشبهة العبائية او استصحاب الفرد المردد)

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف
الاشرف ايام الشيخ المحقق الاخذ فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها
وصارت عندهم موضعاً للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية .
وحاصلها : انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم أنه
الطرف الاعلى او الاسفل ، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الاسفل مثلاً ، فان
تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي ان
يجري استصحابها ، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه
العباءة أن يحكم بنجاسة البدن — مثلاً — الملاقي لطرفي العباءة معا . مع
ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة ، لان ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة
محكوم عليه بالظاهرة بالاجماع كما تقدم في محله . وهنا لم يلاق البدن
الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الاعلى وأما الطرف الاسفل — وان لاقام
فانه قد خرج عن طرف الشبهة — حسب الفرض — بتطهيره يقينا فلا معنى
للحكم بنجاسة ملاقيه .

والنكتة في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلى
من القسم الثاني ، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لا بد أن يحكم
بنجاسة ملاقيه ، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي ، فيكشف ذلك عن

(١) لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل ، ولا في الكفاية .

عدم صحة استصحاب الكلّي القسم الثاني •
وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على : ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي ، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المردد) ، وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الاجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الاعظم ، اذ قال بما محصله : « بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا ، والمفروض ان أثر القدر المشترك اثر لكل من الفردين ، فيمكن ترتيب ذلك الاثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا ، كما في القسم الاول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلّي وفرده » •

أقول : ويجب ان يعلم — قبل كل شيء — الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلّي القسم الثاني او من باب استصحاب الفرد المردد ، فان عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة • اذن ما الضابط لهما ؟

ان الضابط في ذلك ان الاثر المراد ترتيبه أما أن يكون أثرا للكلّي ، أي اثر لذات الحصة من الكلّي لا بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة، أو أثرا للفرد ، أي أثر للحصة بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة • فان كان (الاول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصة الموجودة أما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلّي القسم الثاني ، وقد تقدم اننا لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها • وان كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وانما الذي ينفع

فلم يتحد المتيقن والمشكوك .

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلى ،
لانه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصاة من الكلى المتعينة واقعا
المعلومة الحدوث على الاجمال هي نفسها مشكوكه البقاء ، حيث لا يدري
انها الحصاة المضافة الى الفرد الطويل أو الفرد القصير .

وبهذا ايضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال اليه الشيخ
الاعظم ، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الاول لا يقدم
ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك الا اذا قلنا بمقالة
من يذهب الى ان نسبة الكلى الى أفراده من قبيل نسبة الاب الواحد الى
ابنائه ، وحاشا الشيخ ان يرى هذا الرأي . ولا شك ان الحصاة الموجودة
في ضمن الفرد الثاني من أول الامر مشكوكه الحدوث ، واما المتيقن حدوثه
فهو حصاة اخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع . ويكون وزان هذا
القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره .

تبيينه

وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد
اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد ، مثل ما لو
علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد
أضعف ، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب . ومن هذا الباب
ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه اصلا
أو تبدلها الى مرتبة من الشك دون الاولى .

قال الشيخ الاعظم في تعليقه جريان الاستصحاب في هذا الباب : « العبرة
في جريان الاستصحاب عند الموجود السابق مستمرا الى اللاحق ، ولو كان

- الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد اللاحق «
- يعني ان العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفا وبحسب النظر
- المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام

* * *

فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبة الى القدر المشترك لا بالنسبة الى الفرد
المراد استصحابه ، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير
متيقن على ما سبق بيانه •

فهرس أصول الفقه

- الجزء الثالث

المقصد الثالث - مباحث الحجّة

٥

تمهيد

(المقدمة)

وفيها مباحث

- ٩ - موضوع المقصد الثالث
- ١٢ - معنى الحجّة
- ١٤ - مدلول كلمة الامارة والظن المعتبر
- ١٥ - الظن النوعي
- ١٥ - الامارة والاصل العملي
- ١٧ - المناط في اثبات حجية الامارة
- ٢١ - حجية العلم ذاتية
- ٢٦ - موطن حجية الامارات
- ٢٩ - الظن الخاص والظن المطلق
- ٣٠ - مقدمات دليل الانسداد
- ٣٢ - اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل
- ٣٦ - تصحيح جعل الامارة
- ٣٩ - الامارة طريق او سبب
- ٤١ - المصلحة السلوكية
- ٤٥ - الحجية أمر اعتباري او اقتزاعي

(الباب الاول - الكتاب العزيز)

- ٥١ تمهيد
نسخ الكتاب العزيز :
٥٢ - حقيقة النسخ
٥٣ - امكان نسخ القرآن
٥٧ - وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ

(الباب الثاني - السنة)

- ٦١ تمهيد
٦٢ ١ - دلالة فعل المعصوم
٦٦ ٢ - دلالة تقرير المعصوم
٦٧ ٣ - الخبر المتواتر
٦٩ ٤ - خبر الواحد
(أ) أدلة حجية الخبر من الكتاب
٧٢ الآية الاولى - آية النبأ
٧٥ الآية الثانية - آية نفر
٨٠ الآية الثالثة - آية حرمة الكتمان
٨٢ (ب) دليل حجية خبر الواحد من السنة
٨٥ (ج) دليل حجية خبر الواحد من الاجماع
٩١ (د) دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

(الباب الثالث - الاجماع)

- ٩٨ السؤال عن سبب القول بحجية الاجماع

- ١٠٣ السؤال عن ضرورة اتفاق الجميع او كفاية البعض
١٠٥ الاجماع عند الامامية
١١٤ الاجماع المنقول

(الباب الرابع - الدليل العقلي)

- وجه حصر القضايا العقلية ، وتعيينها ، وما المراد
من الدليل العقلي ، ومدى حجته ، ودجتها
١٢١ - ١٣٤

(الباب الخامس - حجية الظواهر)

- ١٣٧ تمهيدات
١٣٩ طرق اثبات الظواهر
١٤١ حجية قول اللغوي
١٤٥ الظهور التصوري والتصديقي
١٤٧ وجه حجية الظهور
١٤٨ ١ - اشتراط الظن العقلي بالوفاق
١٤٩ ٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف
١٥٠ ٣ - أصالة عدم القرينة
١٥٣ ٤ - حجية الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام
١٥٦ ٥ - حجية ظواهر الكتاب

(الباب السادس - الشهرة)

- تقسيم الشهرة - وما هو موضوع البحث ، والادلة على حجيتها ، وقدمها
١٦٣ - ١٦٤
١٦٥ الدليل الاول - اولويتها من خبر العادل

- ١٦٥ الدليل الثاني — عموم تعليل آية النبأ
١٦٦ الدليل الثالث — دلالة بعض الاخبار

(الباب السابع — السيرة)

- ١٧١ ١ — حجية بناء العقلاء
١٧٤ ٢ — حجية سيرة المتشرعة
١٧٦ ٣ — مدى دلالة السيرة

(الباب الثامن — القياس)

- ١٨١ تمهيد
١٨٣ تعريف القياس
١٨٤ أركان القياس
١٨٦ حجية القياس
١٨٦ (١) بحث حجيته من ناحية استلزامه العلم
١٩١ (٢) بحث حجية القياس الظني
١٩١ الدليل من الآيات القرآنية
١٩٣ الدليل من السنة
١٩٥ الدليل من الاجماع
١٩٩ الدليل من العقل
٢٠٠ منصوص العلة
٢٠٢ قياس الاولوية

(الباب التاسع - التعادل والتراجيح)

٢٠٩	تمهيد
٢١٠	المقدمة ، في بيان أمور يحتاج اليها
٢١٠	١ - حقيقة التعارض
٢١٠	٢ - شروط التعارض
٢١٣	٣ - الفرق بين التعارض والتزاحم
٢١٤	٤ - تعادل وتراجيح المتزاحمين
٢١٩	٥ - الحكومة والورود
٢٢٥	٦ - القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير
٢٢٧	٧ - الجمع بين المتعارضين اولى من الطرح (المقصود ، ويبحث عنه في ثلاثة أمور) :
٢٣٣	الامر الاول - الجمع العرفي
٢٣٦	الامر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين
٢٣٨	اخبار التخيير والتوقف الامر الثالث - المرجحات وفيها ثلاثة مقامات :
٢٤٨	المقام الاول - المرجحات المنصوصة الخمسة
٢٤٨	١ - التريج بالاحداث
٢٤٩	٢ - التريج بالصفات

- ٢٥١ ٣ - الترجيح بالشهرة
٢٥٣ ٤ - الترجيح بموافقة الكتاب
٢٥٤ ٥ - مخالفة العامة
٢٥٦ المقام الثاني - في المفاضلة بين المرجحات
٢٦١ المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة

فهرس الجزء الرابع

(المقصد - مباحث الاصول العملية)

- تمهيد في موضوع المقصد الرابع الحصر في الاصول الاربعة حصر استقراي
سبب تعدد هذه الاصول *
تقسيمات الشك في الشيء
٢٧٢ - ٢٦٧

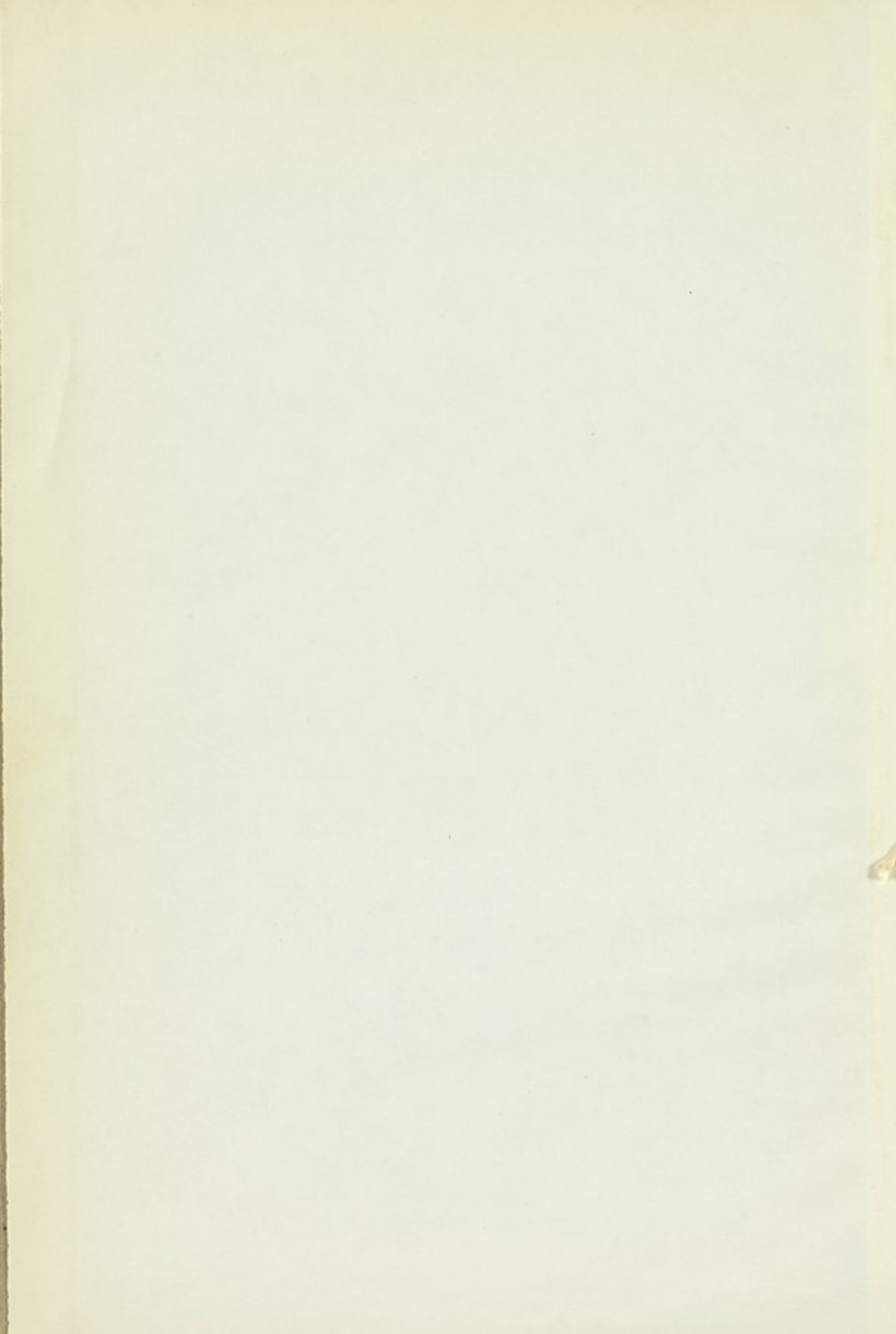
(الاستصحاب)

- ٢٧٥ تعريفه
٢٧٨ مقدمات الاستصحاب
٢٨٢ معنى حجية الاستصحاب
٢٨٥ هل الاستصحاب امانة او اصل
٢٨٦ الاقوال في الاستصحاب
أدلة الاستصحاب :-
٢٨٩ الدليل الاول - بناء العقلاء
٢٩٣ الدليل الثاني - حكم العقل
٢٩٥ الدليل الثالث - الاجماع
٢٩٦ الدليل الرابع - الاختيار

- ٢٩٦ (١) صحيحة زرارة الاولى
٣٠٢ (٢) صحيحة زرارة الثانية
٣٠٤ (٣) صحيحة زرارة الثالثة
٣٠٧ (٤) رواية محمد بن مسلم
٣٠٩ (٥) مكاتبة علي بن محمد القاساني
٣١١ مدى دلالة الاخبار
٣١١ ١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية
٣١٢ ٢ - التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع
٣١٢ (١) المقصود من المقتضى والممانع
٣١٥ (٢) مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل
٣٢٣ تنبيهات الاستصحاب
٣٢٣ التنبيه الاول - استصحاب الكلي
٣٣٢ التنبيه الثاني - الشبهة العبائية ، او استصحاب الفرد المردد

من آثار المؤلف المطبوعة :

- ١- المنطق - ثلاثة اجزاء : طبع مرتين آخرهما سنة ١٣٧٧ هـ
- ٢- السقيفة : طبعت اربع مرات آخرها سنة ١٣٨٤
وترجمت الى الفارسية وطبعت بطهران
- ٣- على هامش السقيفة : طبع سنة ١٣٧٣
- ٤- عقائد الامامية : طبع ثلاث مرات آخرها سنة ١٣٨٤
- ٥- اصول الفقه - هذا المطبوع : طبع مرتين اولاهما سنة ١٣٧٨



LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

