

لِظَلِّهِمْ
بِطَائِبِ أَرْصُولِهِمْ لِمُظَفَّرِ

الْجُودِ الْخَامِسِ

تَمْتِمْ مَقْصِدَكَ : مَبَايِثُ الْهَجَرِ
(إِلَى زَهْرَانِ مَبْعُثِ الْقِيَامِ)

تَأَلَّفَ
خَالِدُ الْبَغْدَادِيِّ

الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

الخط الفرس
بمطالع أصول المظفر

الجزء الخامس

تتمه مقصدك : مباحث الـمجتـمـع
(إلى نهائيه مبحث القياس)

تأليف
خالد البغدادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمداً يفضل حمد الحامدين حمداً كثيراً مع كلِّ أحد..
والصلاة والسلام على الرسول المسدّد، المصطفى الأمجد، أبي القاسم
محمد ﷺ، وعلى آله الطيبين الطاهرين... وبعد

هاهو الجزء الخامس من كتابنا «الظفر بمطالب أصول المظفر» أقدمه
لأخوتي الأعزاء من طلبة الحوزة الشريفة.. أسأل الله أن يكون نافعاً ومفيداً
لهم كبقية الأجزاء التي تقدّمت..

وأن لا ينسوننا من صالح دعواتهم الكريمة.. إنه سميع مجيب.

خالد البغدادي





The first part of the book is devoted to a description of the various parts of the human body, and the manner in which they are connected together. This is done in a very simple and easy manner, so that even a child can understand it. The second part of the book is devoted to a description of the various diseases which may affect the human body, and the manner in which they may be cured. This is also done in a very simple and easy manner, so that even a child can understand it. The third part of the book is devoted to a description of the various parts of the human body, and the manner in which they are connected together. This is done in a very simple and easy manner, so that even a child can understand it.

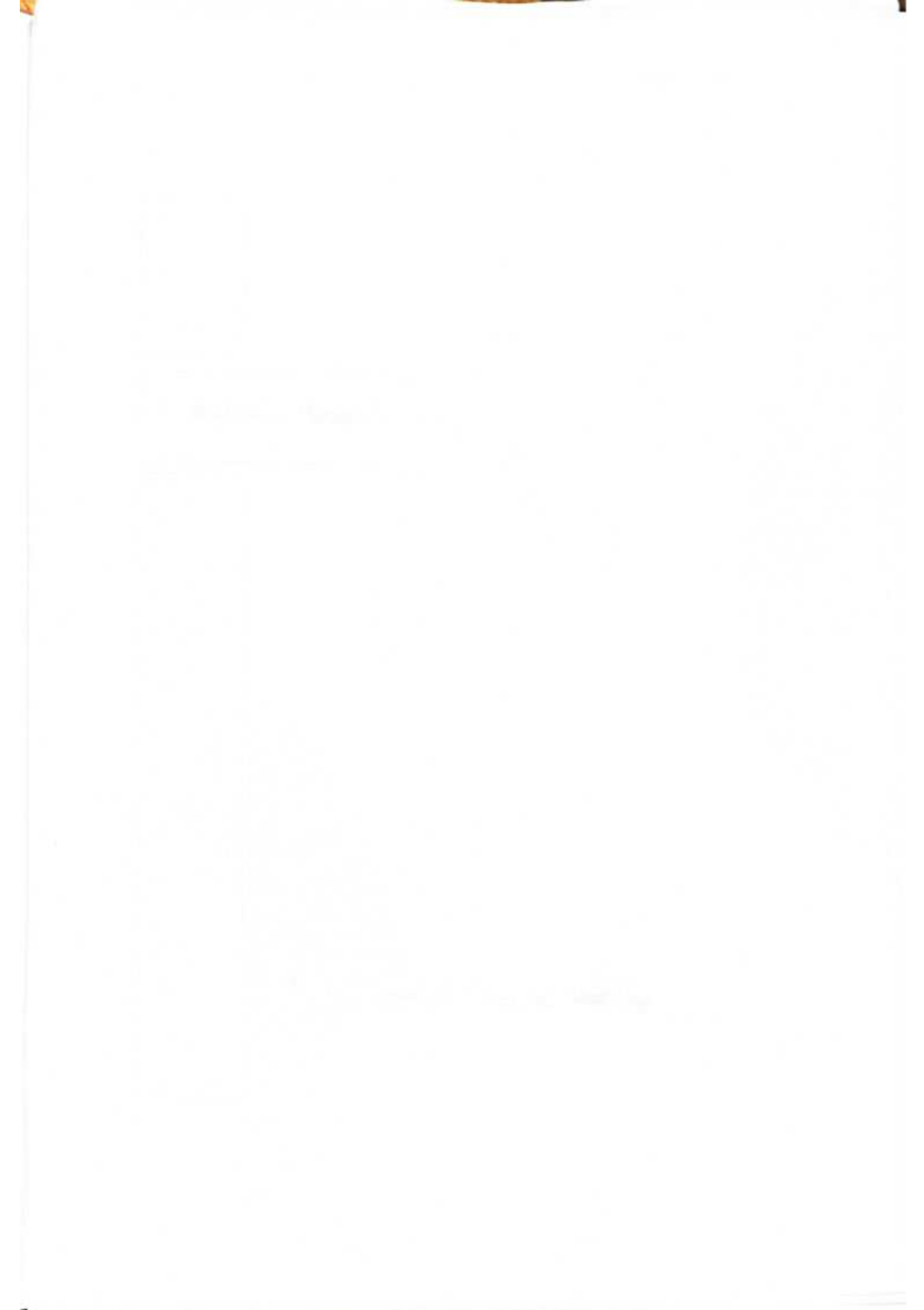




مباحث الحجّة

■ أدلة حجية الخبر من الكتاب





مباحث الحجّة

أدلت حجّية الخبر

الآية الثانية: آية النظر:

وهي قوله تعالى في سورة التوبة: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا
نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^(١).

أقول: هذه هي الآية الثانية التي يستدلّ بها على حجّية خبر الواحد، وهي
تشتمل على جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: هل الآية المذكورة من آيات الجهاد أو لا؟^(٢)

يوجد في الآية الكريمة قولان: أحدهما يقول: إنّ الآية المذكورة هي من

(١) سورة التوبة: ١٢٢.

(٢) تناول هذه النقطة ما أشار إليه المصنف رحمته الله بقوله: «والمراد من النفر — بقرينة باقي
الآية — النفر إلى الرسول للتعقّب في الدين، لا النفر إلى الجهاد...».

آيات الجهاد، بينما الآخر ينفي الدعوى المذكورة، وقد مال الشيخ المصنف رحمته إلى أحد القولين المذكورين كما هو صريح قوله المشار إليه في الهامش هنا.

والسر في هذا الاختلاف أن الآية المذكورة قد وردت في سياق آيات تتحدث عن الجهاد، وهي قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلأهلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ^(١)﴾.

فلأجل هذا السياق، ولما نسب إلى ابن عباس إلى أن الآية نزلت في البعوث والرايا^(٢)، كذلك لاشتغال الآية - محل الكلام - على عبارة (لِيَنفِرُوا) ومفردة (نَفَرَ)، المأخوذتين من النفر الذي يعني - في أشهر استعمالاته - الإسراع في

(١) سورة التوبة: ١٢٠-١٢٣.

(٢) أنظر: تفسير البحر المحيط: ١١٦.

الخروج لقتال العدو، ذهب غير واحد من المفسرين إلى أنّ آية النفر هي من آيات الجهاد.

ومن هؤلاء المفسرين، السيد الطباطبائي، الذي قال في (الميزان): "السياق يدلّ على أنّ المراد بقوله: ﴿لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾، لينفروا وليخرجوا إلى الجهاد جميعاً".

ويفسرُ قوله الآية بأنها: "تنهي مؤمني سائر البلاد غير مدينة الرسول أن ينفروا إلى الجهاد كافة، بل يحضضهم أن ينفر طائفة منهم إلى النبي ﷺ للتفقه في الدين وينفر إلى الجهاد غيرهم"^(١). انتهى

وفي المقابل ذهب غير واحد من المفسرين والأصوليين إلى أنّ الآية الكريمة تحمل حكماً مستقلاً، أي أنّها ليست من آيات الجهاد، وإن وردت في سياقها.

ومن هؤلاء الفخر الرازي، الذي قال تفسيره: "إنّ هذه الآية حكم مستقل، وتقديره، أنّ الله تعالى لما بيّن في هذه السورة (سورة التوبة) أمر الهجرة ثمّ أمر الجهاد، وهما عبادتان في السفر، بيّن أيضاً عبادة التفقه من جهة الرسول ﷺ، وله تعلق بالسفر، فقال: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾، إلى حضرة الرسول ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، بل ذلك غير واجب وغير جائز، وليس حالة كحال الجهاد معه ﷺ الذي يجب أن يخرج فيه كلّ من لا عذر له". ثمّ قال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ﴾، يعني من الفرق الساكنين

(١) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٤٠٣.

في البلاد (طائفة) إلى حضرة الرسول «لِتَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» وليعرفوا الحلال والحرام ويعودوا إلى أوطانهم فيندروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم^(١). انتهى.

وجاء في الاصول العامة للفقهاء المقارن: «والذي يبدو لي من صدر الآية أن شبهة عرضت لبعض من هم خارج المدينة من المسلمين في أن لزوم التفقه المباشر من النبي ﷺ إنما هو من قبيل الواجبات العينية التي لا يسقطها قيام البعض بها، ففكروا بالنفر جميعاً إلى المدينة ليأخذوا الأحكام عنه ﷺ مباشرة، فنزلت هذه الآية لتفهمهم أن هذا النوع من النفر الجماعي لا ضرورة له، وليس هو ما ينبغي أن يكون لما ينطوي عليه من شلّ لحركتهم الاجتماعية، وتعطيل لأعمالهم، فاكتفى الشارع بمجيء طائفة من كلّ فرقة منهم للتفقه في الدين والقيام بمهمة تعليمهم إذا رجعوا إليهم^(٢)». انتهى.

وإلى هذا الرأي - الثاني - مال الشيخ الأعظم رحمه الله في فرائده، حيث قال: «إن ظهور الآية في وجوب التفقه والانداز مما لا ينكر، فلا محيص من حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض

(١) التفسير الكبير ١٦: ٢٢٦، للرازي.

(٢) الاصول العامة للفقهاء المقارن - السيد محمد تقي الحكيم - ٢٠٨.

ألفاظها^(١). انتهى.

واليه - أيضاً- مال الشيخ المصنف رحمته الله كما يظهر من قوله: «والمراد من النفر- بقرينة باقي الآية- النفر إلى الرسول للتفقه في الدين (إلى قوله): فإن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً». فلاحظ ذلك..

وقد تسأل: وهل يؤثر هذا الاختلاف - في كون الآية الكريمة من آيات الجهاد- على الاستدلال بها على حجية خبر الواحد؟!

الجواب: كلا؛ لأنها على كلا التفسيرين تكون دالة على المراد، حيث يستفاد منها أن الله تعالى أوجب الحذر بإخبار الطائفة، والطائفة- ها هنا- عدد لا يفيد قولهم العلم، ومتى وجب الحذر بإخبار عدد لا يفيد العلم فقد وجب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدوره، وهذا هو معنى حجية خبر الواحد.

النقطة الثانية: بيان مفردات الآية الكريمة.

توجد في آية النفر جملة من المفردات والعبائر التي ينبغي التعرّض إلى بيان المراد منها قبل ذكر الاستدلال بها على المطلوب.

١- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً»:

هذه الفقرة من الآية الكريمة- وهي صدارتها- يحتمل المراد منها أحد معنيين:

الأول: الإنشاء، أي إنشاء نفى وجوب نفر المؤمنين جميعاً للتفقه، فإن «ما»

هي من أدوات النفي لا النهي، فتكون هذه الجملة خبرية يراد بها الإنشاء، أي إنشاء نفي الوجوب، ويكون المعنى هكذا: ليس للمؤمنين أن ينفروا بأجمعهم.

الثاني: الإخبار عن عدم وقوع النفر من الجميع؛ إما لاستحالة ذلك عادة^(١)، أو لتعذره، الأمر الذي يلزم فيه عدم وجوب النفر عليهم جميعاً، فتكون الآية قد دلت بالدلالة الالتزامية على عدم جعل وجوب النفر على المؤمنين كافة.

وهي على كلا المعنيين - الإنشاء والإخبار - تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد من المؤمنين.

وهنا قد تقول (كإشكال على كلا البيانين): ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شيء، سواء كان هذا النفي بلسان الإنشاء أو الإخبار، وإنما شأنه هو تشريع الأحكام واعتبارها في ذمة المكلف، لا نفي وجوبها؟!

وجوابه: في بعض الأحيان قد يتوهم أو يُعتقد وجوب شيء ما؛ وذلك لوجود نكتة عقلانية أو عقلية توجب هذا التوهم أو الاعتقاد، مما يلزم معه تعرض الشارع

(١) الفرق بين الاستحالة العادية والعقلية هو من جهة الإمكان العقلي وعدمه، فالنفي جميعاً إلى رسول الله ﷺ لغرض التعلم ممكن عقلاً وليس مستحيلاً، ولكنه ممتنع عادة، وجهة الامتناع هنا هي من الطرفين، أي من جهة النافرين؛ إذا ليس بإمكانهم النفر جميعاً للتعلم لما يلزمه من شل حركتهم الاجتماعية وأعمالهم، والجهة الثانية من جهة المنفر إليه وهو الرسول الأعظم ﷺ؛ إذا حتى لو فرض إمكان نفيرهم إلى رسول الله ﷺ جميعاً، فهو قد لا يمكنه القيام بتعليمهم كلهم مشافهة فرداً فرداً لوظائفه ومسؤولياته الكبيرة المتعددة، فالتوسط بين النبي ﷺ وبين المتعلمين أمر واجب من الطرفين لجهة الاستحالة العادية هذه.

إلى هذه الناحية وإعلان نفي الوجوب، كما هو الحال في مقامنا، فإن اعتقاد وجوب النفر لغرض التفقه في الدين أمر متوقع من العقلاء؛ وذلك لأنّ التعلّم واجب عقلي على كلّ أحد، وتحصيل اليقين فيه - المنحصر عادة في مشافهة الرسول ﷺ - هو واجب عقلي أيضاً، الأمر الذي يؤكّد معه اعتقاداً بأنّ النفر إلى رسول الله ﷺ هو واجب شرعاً ينبغي على كلّ أحد القيام به لغرض تحصيل المعرفة بالأحكام مشافهة من النبي الأعظم ﷺ، ومن هنا حقّ على الشارع أن ينفي هذا الوجوب لدفع التوهم أو الاعتقاد المذكور.

ولكن تنبغي الملاحظة هنا بأنّ المرفوع والمنفي إنّما هو وجوب التفقه والمشافهة المباشرة على كلّ أحد في وجوب التفقه؛ فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها كما هو معلوم، ومن هنا تعرّضت الآية الكريمة إلى ذكر طريقة ثانية في تحصيل الأحكام والتفقه - بدل المشافهة المباشرة - فقالت: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(١)، فهذا التفرّيع - بالفاء - شاهد على أنّ هناك طريقاً آخر أوجبه الشارع على المكلفين في تحصيلهم للأحكام الشرعية بعد أن نفى عنهم وجوب النفر جميعاً لتحصيلها، وهو أن ينفر من كلّ فرقة طائفة لتفقه في الدين ثمّ تعود إلى قومها لتبلّغهم أحكام الشريعة، وهو ما سنتعرّض إلى بيانه عند ذكر وجه الاستدلال بالآية الكريمة.

٢- (لولا):

وهي أداة تحضيض، والتحضيض - نحويّاً - هو التحريض على عمل شيء

باستعمال حرف من حروف التحضيض التي منها: هَلَا، وَأَلَا، وَلَوْلَا، وَلَوْ مَا.

قال ابن أم قاسم المرادي في الجني الداني: «القسم الثاني من قسمي (لولا) أن تكون حرف تحضيض فتختص بالافعال، ويليهما المضارع نحو (فلولا تشكرون)، والماضي نحو: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ»^(١). انتهى.

وتجدر الملاحظة هنا بأن (لولا) إذا دخلت على المضارع أفادت الحضّ على الفعل والطلب له، وإذا دخلت على الماضي أفادت التوبيخ واللوم على ترك الفعل^(٢).

وبما أنه في الآية الكريمة دخلت على الفعل الماضي فهي تفيد اللوم والتوبيخ على ترك النفر للتفقه في الدين، وهي بهذا المعنى تفيد وجوب النفر؛ لأن اللوم والتوبيخ على ترك فعل ما لا يصحّ إلّا إذا كان ذلك الفعل واجباً.

٣- (لعل):

لهذه الأداة أكثر من معنى، وأشهر معانيها بين الناس وأكثرها استعمالاً هو الترجي، نحو: (لعلّ الله يرحمنا). ومن معانيها الإشفاق، تقول: (لعلّ العدو قادم). والفرق بين الترجي والإشفاق أن الأول يكون في المحبوب والثاني في المكروه.

ومن معانيها (التعليل)، يقول المرادي: «هذا معنى أثبتته الكسائي والأخفش، وحملوا على ذلك ما في القرآن من نحو (لعلّكم تشكرون)، و(لعلّكم تهتدون)، أي لشكروا ولتهتدوا»^(٣). انتهى.

(١) الجني الداني: ٢٢٠.

(٢) أنظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ٢: ٣٩٣.

(٣) الجني الداني: ٢٢٥.

وهذا المعنى - الأخير - هو المناسب للآية الكريمة، فيكون التقدير: (لكي يحذروا)، أو: (لأجل أن يحذروا). ومثلها في آية الصوم «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^(١). أي: لكي تتقوا.

فالإنذار في آية النفر علة لوقوع الحذر.

٤- النفر:

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: «(نفر) النون والفاء والراء أصل صحيح يدلّ على تجافٍ وتباعد. منه نفر الدابة وغيره نفاراً وذلك تجافيه وتباعده عن مكانه ومقرّه»^(٢). انتهى.

فالمراد بالنفر- إذن - هو تجافي الانسان عن محلّه الذي يتواجد فيه إلى مكان آخر، ومن هنا فقد يستعمل هذا اللفظ عند إرادة الانسان هجرة وطنه لغرض الضرب في الارض، أو لغرض الخروج إلى الجهاد، أو السفر لطلب العلم، ونحو ذلك.

النقطة الثالثة: الاستدلال بالآية الكريمة على حجّية خبر الواحد.

يوجد مسلكان للاستدلال بالآية الكريمة على حجّية خبر الواحد، الأول: للمشهور، والثاني: للشيخ المصنف رحمته الله، وسنتعرض في البداية إلى بيان مسلك المشهور، حسبما أشار اليه الشيخ المصنف، وذلك بغية التعرّف على سر عدوله عن المسلك المذكور والتمسك بما أرتاه من بيان للاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب.

(١) سورة البقرة: ١٨٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٥٩.

مسلك المشهور في الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد

استند المشهور في استدلاله بالآية الكريمة - والتي تسمى أيضاً بآية الإنذار - على خصوص قوله تعالى: ﴿لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، حيث قال ما حاصله:

إن الآية الكريمة أوجبت الحذر عند إنذار المتفقه مطلقاً، أي حتى في صورة عدم حصول العلم من إخبار المنذر، فإنه يجب الحذر أيضاً، والمراد بالحذر هو قبول الإنذار والعمل به، وهذا يعني حجية خبر الواحد، وهو المطلوب.

والملاحظ على الاستدلال المذكور أنه يتوقف على أركان أربعة:

الأول: وجوب الحذر عند الإنذار.

وهذا الركن استدل له المشهور بعدة وجوه، كما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله:

منها: أن لفظة (لعل) وضعت لإبراز الترجي، والترجي مستلزم للجهل؛ لأنه

يصدر من الجاهل بعواقب الأمور، ولكن بما أنها صدرت - في الآية الكريمة -

ممن يستحيل الجهل في حقّه، وهو المولى سبحانه وتعالى، فهي - إذن - منسلخة

عن معنى الترجي، فتكون ظاهرة في أن مدخولها محبوب ومطلوب للمتكلّم،

فيكون معنى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾: أن الحذر مطلوب له ويريده جلت عظمته، وبذلك يثبت وجوب الحذر عند الانذار.

ومنها: أن حسن الحذر يلزم وجوبه، وقد يقرب هذا المعنى بالملازمة العقلية؛ وذلك بأن يقال: إنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه إلّا وجوبه؛ اذا المقتضي للحذر وهو استحقاق العقاب إن كان موجوداً فقد وجب الحذر، وإن لم يكن موجوداً فلا يحسن أصلاً؛ اذ لا معنى لحسن الحذر بدون وجود المقتضي له.

الركن الثاني: المراد بالإنذار هو كل إخبار بحكم شرعي ولا يختص بما فيه ذكر الثواب والعقاب فقط.

وقد استدّلوا لهذا الركن بعموم كلمة الإنذار؛ فإن الإنذار في اللغة هو إبلاغ ما يستوجب الخطر، وبيان التكاليف فيه ما يستوجب الحظر، فإن الاخبار بأن شرب الخمر وعقوق الوالدين والزنا طريق إلى النار يكون إنذاراً.

الركن الثالث: أن الانذار الذي يجب الحذر عنده هو كل إنذار ولو لم يفد العلم.

ويمكن صياغة هذا الركن بعبارة ثانية، وذلك بأن يقال: إنه لا يشترط اجتماع المنذرين - بالكسر - عند تبليغ الأحكام، بل يكفي أن ينذر كل واحد منهم على حدة.

وقد استدّلوا لذلك بوجهين:

الأول: أنه مقتضى طبع القضية؛ فإن مجموع النافرين لا يجتمعون - بحسب العادة - عند رجوعهم في محل واحد لينذر مجموع الناذرين مجموع القوم، بل يكفي كل منهم في محله وينذر من فيه من المكلفين.

الثاني: أن مقابل الجمع بالجمع يقتضي التوزيع، كما في قوله تعالى:

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١)، حيث إنه ظاهر في وجوب غسل كل واحد من المكلفين وجه نفسه، لا أن يغسل مجموع المكلفين وجوه مجموعهم.

الركن الرابع: أن الحذر في الآية كناية عن قبول الإنذار وقد استدلوا له بأن الآية دلت على وجوب تحذر السامعين عند إنذار المنذر - بالكسر - فإذا ثبت التحذر وجب قبول الإنذار؛ إذ لا معنى للحذر والتحذر بلا وجوب القبول^(٢).

هذا هو تمام استدلال المشهور في المقام.

الإشكال على استدلال المشهور:

هذا، ولكن الاستدلال المذكور واجهته عدة إشكالات، كان قد أثارها الشيخ الاعظم قدس سره في فرائده، نذكر منها:

١- أن الآية ليست في مقام بيان أن الحذر واجب وإن لم يفد العلم حتى يتمسك بإطلاقها من هذه الناحية، بل هي في مقام بيان أصل مطلوبة الحذر لا أكثر، وهذا لا يتنافى وإيجاب الحذر؛ إذ يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، بمعنى أنه يجب الإنذار بالواقع لعله يحصل لهم العلم بالواقع فيحذرون^(٣).

(١) المائدة: ٦.

(٢) انظر هذا الاستدلال بأركانه الأربعة في: معالم الدين: ١٨٩، ١٩٠، وقوانين الأصول: ٤٣٥، وفرائد الأصول: ٢٧٧-٢٧٩.

(٣) أقول: وهذا الإشكال - بعدم وجود إطلاق للآية الكريمة يستفاد منه وجوب الحذر مطلقاً - يتفق فيه مع الشيخ الاعظم قدس سره الشيخ صاحب الكفاية قدس سره أيضاً، ولكنه علل ذلك بكون الآية لبيان وجوب النفر لا لغائية التحذر، أي بخلاف ما أفاده الشيخ الاعظم قدس سره الذي صرح بأن الآية الكريمة مسوقة لبيان مطلوبة الحذر لا إيجابه مطلقاً. انظر: كفاية الأصول: ٢٩٩.

٢- أن التفقه الواجب ليس إلّا معرفة ما كان من الدين واقعاً، فإن علم المكلف أن ما أخبر به المنذر - بالكسر - هو مطابق لما جاء به النبي ﷺ فهذا يجب عليه قبوله، أما إذا لم يعلم بذلك كأن احتمل بأن المخبر به غير مطابق للواقع - كخطأ المنذر أو اشتباهه مثلاً - فهذا يكون المورد مورداً للشك في تحقق موضوع وجوب التفقه فتجري البراءة، وبالتالي انحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر - بالفتح - صدق المنذر - بالكسر - في إنذاره بالأحكام الواقعية.

وبعبارة ثانية: أن الآية تختص على الدلالة بحجية ما يفيد العلم؛ لأنها تدلّ على وجوب الحذر عند مخالفة الأحكام الواقعية، والحذر عنها موقوف على العلم بأن المنذر به من الأحكام الواقعية، وحيث إنه في خبر الواحد لا يحرز ذلك فلا يجب قبوله والتحذر منه.

٣- أنا نسلّم دلالة الآية على وجوب الحذر عند الإنذار مطلقاً، أي حتى لو لم يحصل العلم من قول المنذر، ولكن الإنذار ليس مطلق الإخبار عن الحكم كي تكون دليلاً على حجية خبر الواحد كما يرومه المستدل، بل هو الإخبار المشتمل على التخويف بحيث يكون التخويف مأخوذاً في مفهوم الإنذار، والتخويف ليس من شأن الراوي، بل هو من شأن الواعظ الذي من شأنه الإنذار وذكر العقوبات على مخالفة الأحكام، وهو شأن المرشد الذي من شأنه الإرشاد إلى ما يجهله الناس من الواجبات والمحرمات، فالتخويف والتحذر يجب على المتعظ والمسترشد عقيب الوعظ والارشاد، فالآية تدلّ على حجية قول الواعظ والمرشد، لا على حجية خبر الواحد^(١).

والحاصل: أنه لأجل هذه الإشكالات - وغيرها - عدل الشيخ المصنّف رحمه الله

(١) أنظر: فرائد الاصول ١: ٢٨٢-٢٨٦، وشرحها: تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ٣:

عن استدلال المشهور واختار طريقاً آخر للاستدلال على المطلوب في المقام.
مسلك المصنف في الاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب:
اختار الشيخ المصنف رحمته مسلكاً آخر غير مسلك المشهور في الاستدلال
بالآية الكريمة على حجّة خبر الواحد، وحاصله:
أن الآية الكريمة قد أشارت - كما يفهم من سياقها - إلى أنه يوجد طريقان
للتفقه في الدين:

الأول: أن ينفر كل شخص ويتعلّم الأحكام الشرعية مباشرة من النبي صلّى الله عليه وآله.
الثاني: أن ترسل كل فرقة طائفة منها تتفقه في الدين ثم تعود إلى قومها
لتبليغهم ما تعلمته من أحكام الدين والشريعة.
وبما أن الطريق الأول هو متعذر عادة، فقد نفت الآية الكريمة وجوبه وحرّضت
على سلوك الطريق الثاني، وهذا التحريض كاشف عن حجّة خبر الناقل؛ وألّا كان
الحث على هذا التحريض لغوا وبلا فائدة بعد نفي وجوب النفر على الجميع.
وهذا المسلك - كما تلاحظ - لا يحتاج إلى مزيد بيان لإثباته أكثر من ظهور
الآية الكريمة في كونها بصدد بيان طرق التعلّم لا أكثر، فهذا الظهور هو عمدة
استدلال المسلك المذكور، وقد استثمره الشيخ المصنف رحمته في تثبيت المدعى
أيما استثمار.

نعم، استدلّ الشيخ المصنف رحمته على استفادة وجوب التفقه على النافرين
بأمرين آخرين رغم أنه ليس بحاجة لإثبات الوجوب المذكور، بل يكفيه إمضاء
الشارع لطريقة النفر هذه لطلب التفقه كما سيأتي بيانه:

الأول: وجود لولا التحضيضية، فإنّها تدلّ على الحض والدفع بشدة نحو
العمل.

الثاني: إنّ غاية النفر هو التفقه في الدين والتحذير من العقاب، وهذه الغاية واجبة، وما كانت غايته واجبة كان واجباً.

الإشكال على ما أفاده الشيخ المصنّف رحمته الله:

لكن قد يشكل على ما أفاده الشيخ المصنّف رحمته الله بما حاصله: سلّمنا أنّه يجب على الطرف الثاني - وهم المتلقّون - أن يأخذ بما ينقله الطرف الأوّل - وهم المبلّغون أو المنذرون - حتّى لا يكون تشريع هذا التحريض لغوّاً، ولكن من المحتمل أن يكون لزوم الأخذ بقول المنذرين - بالكسر - منحصراً بالقطعي فلا يشمل الأخذ بالإخبار الظني، خاصّة وأنّ صريح الآية هو إرسال (طائفة ليتفقوها) ويرجعوا بالخبر، ومن الغالب في خبر الطائفة هو حصول اليقين، لاسيما بضّم قرينة أنّ الفرقة انتخبت هذه الطائفة لهذه المهمة، الأمر الذي يعزّز إستفادة العلم واليقين من نقولاتها، فلا تكون هذه الآية الكريمة - بعد هذا - دالة على المطلوب، أي لا تكون دالة على حجّة خبر الواحد.

وقد يجاب - على هذا الاشكال - بالجواب التالي، فيقال: إنّ في الآية الكريمة ظهوراً على حجّة الإخبار الظني؛ وذلك لأن طبع إرسال الطائفة إلى النبي صلّى الله عليه وآله وعودتها من عنده بالأنباء لا يستوجب اليقين، كما هي العادة السائدة؛ فإنّ الطائفة عندما تراجع تتفرّق في القوم فيكون خبرها أخبار آحاد.. فتشريع هذا الطريق هو بطبعه تشريع لحجّة ما هو ظن وإخبار ظني.

هذا، ولكن الحقّ يقال إنّ الجواب المذكور ليس تامّاً، بل قد يقال هو مجانب للصواب؛ وذلك لأنّ إرسال الفرقة لطائفة منهم تستعلم أنباء النبي صلّى الله عليه وآله ثمّ عودتها من عنده بهذه الأنباء يكون عادة مقرون باليقين العرفي، وذلك لاجتماع قرائن كثيرة توجب اليقين المذكور، منها:

٢. أنهم نخبة الفرقة وقد قدموا خصيصاً لغاية التعلم والتعليم.
 ٣. أنهم مؤمنون بالنبى ﷺ وشاهدوا هيئته ونوره.
 ٤. أنهم لا داعي عندهم الكذب عادة في الأمور الدينية، فإن زمن النبى ﷺ ليس زمن المذاهب.
 ٥. أنهم يخبرون أهلهم وقومهم وهذا ما يتعاضم فيه الرغبة في الصدق والاصابة.
 ٦. أن الكاذب أو المخطئ يخشى الافتضاح بسبب تعددهم ووجود النبى ﷺ.
 ٧. قرب الزمان بين التعلم والتعليم.
 ٨. أن المعلم - وهو النبى الأعظم ﷺ - خير معلم، ينتقش كلامه في ذهن السامع وقلبه.
- فمع كل هذه القرائن كيف يمكن تخيل عدم يقينية إخبار هذه الطائفة، فالجواب المذكور لا ينهض بدفع الإشكال المتقدم^(١).
- هذا، وقد ارتأى الشيخ المصنف رحمه الله أن يسلك طريقاً آخر في الرد على هذا الإشكال، وهو التمسك بالاطلاق، حيث قال ما نصّه: «... الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، وإلّا كان هذا التدبير الذي شرّعه الله لغواً». انتهى.
- وحاصل هذا الجواب: أن إنذار الطائفة تارة يكون قطعياً يستوجب

(١) المقدمات والتهيهات ٦: ٣٠.

حصول القطع عند الفرقة، وأخرى يكون ظنيًا يستوجب حصول الظن عند الفرقة، وعند العودة إلى الآية الكريمة نجد أنها مطلقة من هذه الناحية، أي أنها أوجبت الإنذار على المنذرين - بالكسر - مطلقاً، سواء أوجب إنذارهم القطع أم لم يستوجب ذلك، حيث قالت: ﴿لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، فهذا حكم مطلق غير مقيد بأي قيد... فإذا كان وجوب الإنذار مطلقاً - من ناحية إيجاب العلم وعدمه - كان لازم ذلك هو قبول هذا الإنذار بشكل مطلق أيضاً، أي سواء استفاد المتلقي القطع واليقين من قول المنذر - بالكسر - أم لم يستفد ذلك.

والوجه في هذه الملازمة هو أنه لو لم يكن إيجاب القبول مطلقاً لكان هذا الإيجاب المطلق للإنذار لغوا وبلا فائدة؛ إذ ما فائدة تشريع حكم وإيجابه إذا لم يكن محصلاً للغرض الذي شرع من أجله؟!

هذا هو حصيلة الاستدلال الذي ساقه الشيخ المصنف رحمته الله في المقام لإثبات حجية خبر الواحد من خلال هذه الآية الكريمة.

جهة اختلاف مسلك المصنف عن مسلك المشهور:

وفي إشارة منه إلى اختلاف استدلاله بالآية الكريمة عن استدلال المشهور ذكر الشيخ المصنف رحمته الله أن استدلاله هذا لم يتوقف على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً، بل يكفي إمضاء الشارع لهذه الطريقة وقبوله بأن يكون التفقه من خلالها، فإن تشريع هذه الطريقة يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من خلالها.

وهذا بخلاف استدلال المشهور الذي احتاج إلى إثبات وجوب الإنذار كي

ينتقل منه إلى وجوب الحذر، كما تقدمت الإشارة إليه.

وأيضاً ذكر الماتن أن استدلاله لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار المتفقهين واجباً واستفادة هذا الوجوب من (لعل) أو من الملازمة بين حسن الحذر ووجوبه ونحو ذلك من الوجوه التي تقدم بيانها، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل الحجة لقول النافرين من خلال هذا التشريع وإمضاء هذه الطريقة في التفقه يوجب حذر المتلقي بهذه الطريقة؛ وإلّا كان التشريع لغواً.

وهذا بخلاف استدلال المشهور الذي احتاج إلى إثبات وجوب الحذر كي يثبت من خلاله حجية الانذار.

يبقى شيء^(١):

نعم، يبقى هنا تساؤل يثار بحق هذا الاستدلال الذي ساقه المصنف رحمته الله، كما هو تساؤل بحق استدلال المشهور أيضاً: بأن الآية الكريمة قد صرحت بأن ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة لفظاً يصدق على ثلاثة فأكثر، وبذلك فهي لا تشمل خبر النفر الواحد.

وبعبارة ثانية: أن الحكم قد تعلّق بالجمع (وهو الطائفة) وهذا الجمع قد يكون مأخوذاً بنحو العموم المجموعي لا الافرادي، وبالتالي لا يتم المطلوب.

وتوضيح ذلك بمثال: لو قيل (شارك أصدقائك في لعبهم)، فهنا يجري تساؤل هل الواجب هو مشاركة كل فرد منهم ليكون الجمع (أصدقائك) ملحوظاً على نحو

(١) وهو ما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: «نعم، يبقى شيء، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقة ... الخ».

العموم الافرادي، أو أن الواجب مشاركتهم مجتمعين ليكون الجمع (أصدقائك) ملحوظاً على نحو العموم المجموعي؟!

هنا أجاب المشهور بجواب حاصله: أنه لا يشترط اجتماع المنذرين - بالكسر - عند تبليغ الأحكام بل يكفي أن ينذر كل واحد منهم على حدة، وقد أستدل لهذا المعنى بوجهين، تقدّمت الإشارة إليهما، حاصلهما معاً: أن العموم قد أخذ في الآية الكريمة على نحو العموم الأفرادي لا المجموعي.

أما الشيخ المصنف رحمته الله فهو وإن اتفق مع المشهور في نحو العموم الوارد في الآية الكريمة إلّا أنه سلك طريقاً آخر للوصول إلى النتيجة المذكورة، وحاصله: التمسك بإطلاق كلمة (طائفة).

بمعنى: أن الآية الكريمة دلّت على حجية خبر الطائفة مطلقاً، ومقتضى هذا الاطلاق هو حجية خبر الطائفة على كل حال، سواء كانت مجتمعة أم متفرقة.

ولكن قد يشكل على ما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله، فيقال: إن الوجه في التمسك بالاطلاق في مورد ما هو تحقّق الحكم في المورد الذي تصدق فيه الماهية أو العنوان، ومن الواضح - هنا - عدم صدق عنوان (الطائفة) على الفرد الواحد أو الفردين، ومعه لا يصحّ التمسك بالاطلاق في المقام.

وهذا الإشكال تام في حق المصنف رحمته الله.. اللهم إلّا ان يقال إنه رحمته الله أراد التمسك بظهور كلمة (طائفة) في العموم الافرادي لا المجموعي - كما هو صريح كلامه في استدلاله - ولكنه عبّر عن هذا المعنى بالإطلاق تسامحاً من هذه الناحية.. والله العالم.

الاستدلال بآية النفر

على وجوب الاجتهاد والتقليد

تنبيه:

قال المصنف رحمته الله: «إن هذه الآية الكريمة تدلّ أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي... الخ».

أقول: أشار الشيخ المصنف رحمته الله في ذيل الاستدلال المتقدم بهذه الآية الكريمة - آية النفر - على حجّة خبر الواحد إلى تنبيه مفاده:
أن هذه الآية الكريمة هي - أيضاً - أحد الأدلة التي يستدلّ بها على وجوب الاجتهاد والتقليد، وذلك ببيان:

أنها كما دلّت على وجوب النفر، حسبما تقتضيه لولا التحضيضية، هي قد دلّت - في الوقت نفسه - على وجوب التفقه، الذي هو الغاية الداعية إلى الأمر بالنفر، وهذا الوجوب هو على نحو الوجوب الكفائي؛ لأنها صرّحت بأنّ هذا الأمر إنّما يجب على طائفة من كلّ فرقة لا على الجميع، فهي بهذا المقدار دالة على وجوب الاجتهاد - الذي هو التفقه في الدين - وأنه على نحو الوجوب الكفائي لا العيني.

وأما وجوب التقليد فيستفاد من إيجاب الإنذار - الذي هو الغاية للنفر الواجب - الأمر الذي يلزم معه قبول قول المجتهد والعمل به، لما تقدم بيانه من الملازمة بين الاثنين أي بين إيجاب الإنذار وإيجاب القبول؛ وإلّا كان التشريع لغواً.

إن قلت^(١): إنّ الفقاهة والاجتهاد في الصدر الأوّل غير الفقه والاجتهاد في العصور المتأخرة؛ لأنّ التفقه في الأعصار السابقة إنّما كان بسؤال الأحكام وسماعها عن المعصومين عليهم السلام، ولم يكن وقتئذٍ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه عين ولا أثر، فلا دلالة للآية الكريمة على حجّة إنذار الفقيه بالمعنى المصطلح لتدل على حجّة فتواه.

قلت: لا يختلف الاجتهاد في زماننا عن الاجتهاد في الزمان السابق إلّا من حيث الصعوبة والسهولة، فإنّ التفقه ومعرفة الأحكام بالدليل في الصدر الأوّل لم يكن متوقفاً على مقدّمات كثيرة كما هو الحال في زماننا الحاضر، وإنما كان يتوقف على سماع الحديث فقط، فهو لم يكن متوقفاً على تعلّم اللغة، لكونه من أهل اللسان، وحتى لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الإمام عليه السلام، وأما حجّة الظهور وأعتبار الخبر الواحد - وهما الركنان الرئيسان في الاجتهاد - كانتا عندهم من المسلّمات. وهذا كلّهُ بخلاف الأعصار المتأخرة التي يتوقّف الاجتهاد فيها على هذه المقدّمات ونحوها، ولكن ذلك لا يوجب التغير في معنى الاجتهاد ومفهومه كما لا يخفى؛ فإنّ معرفة الأحكام بالدليل - الذي هو ضابط الاجتهاد - ينطبق على كلتا الحالتين.

أقول: ومن خلال هذا الجواب يمكننا أن نرد على الإشكال الذي يقول: بأنّ

(١) وهذه الإثارة كان قد أشار إليها المصنف رحمته الله بقوله: «وقد أفاد شيخنا النائي قدس سرّه، كما في تقارير بعض الأساطين من تلامذته...».

نقل الرواية غير التفقه والانداز بما تفقه، فظاهر هذه الآية هو حجية قول المجتهد بالنسبة إلى مقلديه ولا ربط لها بحجية خبر الواحد.

حيث نقول: إنه لم يكن هناك فرق بين التفقه وأخذ الرواية ونقل الفتوى ونقل الرواية في الصدر الأول، خصوصاً في زمان النبي ﷺ، فإن الاجتهاد في ذلك الوقت - كما تقدمت الإشارة إليه - كان خفيف المؤونة؛ إذ لم يكن سوى عبارة عما يستظهر من ألفاظ النبي ﷺ من الأحكام الشرعية، ولذا كان يصح أن يقول الشيء الفلاني واجب أو حرام وفهمته من كلامه ﷺ، أو يقول - بصورة نقل الرواية - إن النبي ﷺ قال إن الشيء الفلاني واجب أو حرام.. وعليه إذا كان الإخبار بما تفقه وتعلم من أحكام الدين واجب القبول، لمحل الملازمة التي أشرنا إليها سابقاً، فهذا يشمل حجية قول المنذر في كلتا صورتين، أي في صورة نقل فتواه، وصورة نقل الخبر، بدون تفاوت بينهما أصلاً.. فيثبت المطلوب.

الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان

وهي قوله (تعالى) في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ﴾^(١).

أقول: آية حرمة الكتمان، هي من جملة الآيات التي تذكر في مقام الاستدلال على حجية خبر الواحد.

قال في عناية الأصول: «قد استدلّ بالآية الشريفة على ما يظهر من شيخنا الأنصاري أعلى الله مقامه جماعة من أصحابنا تبعاً للشيخ في العدة»^(٢). انتهى. وتقريب الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب واحد عند الجميع، وحاصله:

أن الآية الكريمة قد دلّت على حرمة كتمان البيّنات والهدى، ولا شك في شمول البيّنات والهدى للأصول والفروع، فكما إنّ علامات النبوة التي وردت في التوراة الدالة على رسول الله ﷺ يحرم كتمانها كذلك أحكام الله التي جاء بها رسول الله ﷺ يحرم كتمانها أيضاً، هذا أولاً.

وثانياً: أن حرمة الكتمان هذه مطلقة، أي أنها شاملة لما يفيد العلم وما لم يفد

(١) سورة البقرة: ١٥٦.

(٢) عناية الأصول - للفيروز آبادي - ٣: ٢٢٥.

العلم، فالبيّنات والهدى يحرم كتمانها على كلّ من عرفها، سواء أفاد إظهاره لها العلم - كما إذا اقترن إظهاره بإظهار غيره - أم لم يفد ذلك - أي لم يقترن إظهاره بإظهار غيره - فوجوب الإظهار شامل للحالتين معاً.

وثالثاً: أنّه إذا حرم الكتمان ووجب الإظهار مطلقاً وجب القبول مطلقاً أيضاً وإلّا كان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة، وهذا المعنى - وجوب القبول - لازمة حجية الخبر الذي لا يفيد العلم، وهو المطلوب.

هذا هو حصيلة الاستدلال بهذه الآية الكريمة على حجية خبر الواحد، وظاهره أنّه يتوقف على مقدمتين رئيسيتين:

الأولى: أن يكون الإظهار والابداء بمعنى الإخبار.

الثانية: أن لازم حرمة الكتمان ووجوب الإبداء مطلقاً هو وجوب القبول مطلقاً. وكما تلاحظ، أنّ الاستدلال بهذه الآية يشابه إلى حد كبير الاستدلال بآية النفر المتقدمة من حيث الاعتماد على الإطلاق بين اللازم والملزوم، فكما كان الإطلاق - في آية الإنذار - لوجوب الإنذار مستلزماً لوجوب الإنذار مستلزماً لوجوب القبول مطلقاً، كان الإطلاق هنا - في آية حرمة الكتمان - لوجوب الإظهار مستلزماً لوجوب القبول مطلقاً.. ولكن هل الاستدلال المذكور تام أو لا؟!!

هذا ما سنجيب عليه الآن..

مناقشة الاستدلال المتقدم بكلتا مقدمتيه:

الإنصاف - كما قال الشيخ المصنف رحمته الله - أنّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة - آية حرمة الكتمان - ليس تاماً في المقام، بل هي أجنبية عمّا نحن فيه؛ إذ المناقشة ترد على كلا المقدمتين المستند إليهما في المقام.

أما المقدمة الأولى (التي افترضت كون الإظهار والإبداء بمعنى الإخبار)، فهو (أي الإخبار) كما يصدق على المورد الذي تكون فيه مقتضيات العلم والوضوح متوفرة، يصدق كذلك على المورد الذي لا تتوفر فيه المقتضيات المذكورة، وهذا بخلافه في الكتمان الذي يعني الإخفاء وحجب الحقيقة عن الآخرين مع توفر مقتضيات العلم والبيان للناس.

وبعبارة ثانية: أن الكتمان هو مفهوم يستبطن في روحه الإخفاء، فيكون المناسب استعماله في مورد يظهر المكتوم بنفسه للناس لولا كتمانهم، كما هو الحال في الآية الكريمة التي استعملت مفردة (الكتمان) في مورد كان يمكن ان تظهر فيه الحقائق والبيانات للناس ظهور قطعياً لولا كتمانها وإخفائها من قبل علماء اليهود والنصارى؛ إذ هي قالت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾^(١)، فهي تدلّ على إخفاء ما كان مكتوباً ومبيناً في الكتب السماوية، والذي لولا إخفائه عن الناس وعدم إظهاره لأصبحت الحقائق واضحة وجلية عند الناس أجمعين، فهي تشير إلى علماء اليهود والنصارى الذين كانوا يعلمون ببعثه النبي وصدق دعوته، لما ورد عندهم من الاشارات والبيّنات على ذلك في كتبهم السماوية، ولكنهم كتموا تلك الحقيقة عن أتباعهم، وأخفوها عنهم، طمعاً في الحياة الدنيا والمكاسب الدنيوية، وبهذا استحقوا لعنة الله ولعنة اللاعنين كما هو صريح الآية الكريمة.

فالاستدلال بهذه الآية الكريمة - بلحاظ هذه المقدمة - هو أخصّ من المدعى؛ لأنّ

الإخبار - كما قلنا - أعم من الكتمان، فإن من لا يخبر في مورد لا تتوفر فيه مقتضيات
الوضوح والعلم لا يكون كاتماً للحق، وحال خبر الواحد هو من هذا القبيل، ومن ثم لا
يكون عدم الإخبار مصداقاً للكتمان الذي تدل الآية على حرمة، فتكون أجنبية عن المقام.

إشكال وجوابه على رد المصنف رحمته الله:

وهنا قد يشكل على قول المصنف رحمته الله في متن الكتاب بأن الآية «واردة في
مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعاً»، بأنه كيف يعقل كتمان البين، مع
أن الكتمان لا يتعلق إلّا بالمخفي كما تقدم بيانه!!؟

أقول: يمكن أن يجاب، وكما هو المستفاد من الآية الكريمة، أن علماء اليهود
والنصارى قد كتموا ما كان في معرض الوصول إلى الناس، وبعد أن بينه الله سبحانه في
كتبه السماوية، ولكنهم عملوا على إخفاء هذه الكتب وكتمانها، وحالوا بين الناس وبين
الوصول إلى هذه الحقائق بإخفائهم لهذه الكتب، وليس مقصود المصنف رحمته الله هو إخفاء
أو كتمان ما كان بيناً وظاهراً؛ إذ لا يعقل كتمان البين كما هو واضح.

وأما المقدمة الثانية (وهي دعوى الملازمة العقلية بين وجوب الإظهار وحرمة
الكتمان مطلقاً وبين وجوب القبول مطلقاً، وإلّا كان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة)،
فنقول: إنه بالإمكان إنكار هذه الملازمة من دون لزوم اللغوية، وذلك بأن يكون
وجوب الإظهار والابداء مطلقاً، أي سواء ترتب على إظهاره العلم أم لا، ولكن لا
يجب على السامع القبول مطلقاً، وإنما يجب عليه القبول في حالة حصول العلم.

فإن قلت: إذا كان الأمر كذلك، فلم يجب إظهار وحرمة الكتمان مطلقاً،
ولماذا لا نقول بأنه يجب الإظهار في حالة ترتب العلم ولا نطلق من هذه الناحية!!؟
قلت: لعل غرض من أوجب الإظهار مطلقاً، هو لأجل الاحتياط في تحصيل غرضه،
فإنه يمكن أن يكون ذلك - أي إيجاب الإظهار مطلقاً وإن لم يفد العلم - طريقاً إلى

إيجاد ظهورات كثيرة تجتمع عند الناس فتكون عندهم سبباً لليقين بالعلم، خاصة وأن المورد المتحدث عنه هو آيات الله تعالى، والتي أجمع العلماء على لزوم العلم واليقين بصدورها وأنه لا يجوز العمل فيها بالظن، ومن هنا نجد مثل المحقق الخراساني قدس سره يدفع الملازمة المدعاة في المقام بدعوى اللغوية، فيقول: «إن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبيّنه، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة»^(١). انتهى.

ومن خلال ما تقدّم تبين لنا أنّ مورد الآية الكريمة هو خارج عن محلّ البحث؛ إذ هي تتحدث عمّا لا يجوز فيه إلّا اليقين وهو آيات الله تعالى، ولا دلالة فيها على قبول الأخبار الظنيّة، لا من قريب ولا من بعيد.. فلا استدلال بها على حجة خبر الواحد - في الواقع - هو استدلال بما هو أجنبي عن المقام!!



آيات آخر ذكرت في المقام:

قوله رَحْمَةً: «وينسق على هذه الآية باقي الآيات الآخر....».

أقول: ذكرت في مقام الاستدلال على حجية خبر الواحد جملة من الآيات، وقد كانت - جميعاً - محللاً للكلام، كما هو الحال مع الآية المتقدمة - آية حرمة الكتمان - .

ولنذكر من هذه الآيات آيتين فقط:

الأولى: آية السؤال:

وهي قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

تقريب الدلالة بها: وجود الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب قبول الجواب مطلقاً، أي سواء أفاد العلم أم لم يفد العلم، وهو مساوق لحكم الشارع بحجية خبر الواحد.

ويردّه: أن الآية الكريمة قرينة على أن وجوب السؤال إنما هو لتحصيل العلم؛ لوضوح أن قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، يدل على أن الداعي لوجوب السؤال هو عدم العلم، وإذا كان ذلك فلا بد وأن يكون السؤال لأجل رفع عدم العلم، ومن الواضح أن رفع عدم العلم إنما يكون بالعلم، فيكون مدلول الآية الكريمة أنه يجب السؤال عليكم عما لا تعلمون حتى تعلموا، وإذا كانت هذه دلالتها فتكون أجنبية عن الدلالة على التبعّد بقبول جواب السؤال وإن لم يفد العلم^(٢).

(١) سورة النحل: ٤٣، وسورة الأنبياء: ٧.

(٢) انظر: كفاية الاصول: ٣٠٠، وشرحها: بداية الوصول ٥: ٣٩٠.

الثانية: آية الأذن:

وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

تقريب الدلالة: أن الله تعالى مدح نبيه الأكرم ﷺ بأن يسمع من المؤمنين ويؤمن لهم - أي يصدقهم - فيما يخبرونه به، والمدح من الله على شيء يدل على حسنه وصحة ارتكابه، وهو يثبت حجية خبر الواحد؛ إذ لا وجه لكون هذا الشيء حسناً عند الله سوى صحة الارتكاب وترتيب الآثار عليه وإلّا كان ترتيب الآثار عليه ليس صحيحاً ولا حسناً.

ويرده: أن الآية الكريمة ليست في مقام ترتيب الآثار تبعداً على الخبر، وإنما هي واردة للدلالة على حسن خلق النبي ﷺ وطريقته في التعاطي مع المؤمنين ومعايشتهم، ولا دلالة فيها على حجية خبر الواحد؛ إذ لو كان المراد بالأذن - بضم الألف والذال - هو التصديق السريع بمجرد سماعه الخبر، والاعتقاد بكل ما يسمع فيكون معنى الآية: أنه إذا أخبره المؤمنون بشيء يحصل له العلم من خبرهم، ويصدقهم، ولكن هذه الصفة - كما ترى - ليست من الصفات الممدوحة ولا تناسب مقام النبي الأعظم ﷺ بأن يصدق كل ما يسمع ويقطع به كما يقطع من أخبار الله، بل هي من صفات الناس السذج، وهو كان ﷺ بمنتهى الفطنة والدقة، بل المراد بالأذن هنا - وكما هو الثابت لمعناه في اللغة - هو الذي يسمع كلام كل أحد بحيث يزعم المتكلم أن السامع يصدقه، وكان النبي ﷺ - لخلقه

الكريم - يسمع كلام جميع المؤمنين ولا ينكر عليهم، فهم يتخيلون أنه ﷺ
يقبل كل ما يخبرون به.

فالآية الكريمة في مقام مدح النبي من جهة حسن ظنه بالمؤمنين وعدم
اتهامهم، فهي أجنبية عن المقام أيضاً^(١).



(١) أنظر: فرائد الاصول ١: ٢٩٢، وكفاية الأصول: ٣٠٠٠، وشرحيهما: تمهيد الوسائل

بـ دليل حجّية خبر الواحد من السنّة

قوله ﷺ: من البديهي أنّه لا يصح الاستدلال على حجّية خبر الواحد

بنفس خبر الواحد؛ فإنه دور ظاهر ... الخ.

أقول: بعد الاستدلال بآيات الكتاب العزيز على حجّية خبر الواحد يأتي دور السنة الشريفة في إثبات ذلك، أي إثبات الحجّية لخبر الواحد.. وتوجد ها هنا جملة من المطالب تعرّض إليها الشيخ المصنف رحمه الله نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: إشكال الدور في الاستدلال بالسنّة على حجّية خبر الواحد.

من المشاكل التي واجهت الاستدلال على حجّية خبر الواحد بالأخبار هو إشكال الدور، حتّى كان هذا الإشكال هو أحد الأسباب التي دعت بعض القدماء - من الأصوليين - إلى عدم الأخذ به، أي عدم الأخذ بخبر الواحد.

قال السيد المرتضى في الذريعة في ردّ من يستند على الأخبار في إثبات حجّية خبر الواحد: «أنّ جميع ما وضعوا أيديهم عليه إنّما هو أخبار آحاد لا توجب علماً، فإنّهم دلّوا على أنّ خبر الواحد حجة بأخبار آحاد، وكيف يقولون على ما أحسن أحواله أن يوجب الظن فيما طريقه العلم والقطع؟!»^(١). انتهى.

فمن الواضح أن الاستدلال على حجّية خبر الواحد بالخبر يستلزم الدور؛ لأنّه بالتالي يكون من باب توقف الشيء على نفسه، وهذا دور صريح؛ فإنّ إثبات حجّية الخبر الواحد يتوقّف على حجّية هذا الخبر، وحجّية هذا الخبر

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة - السيد المرتضى - ٢: ٥٣٢.

تتوقف على حجّة الخبر الواحد، فيتوقف حجّة هذا الخبر على حجّة نفسه، فيكون دوراً.

ومن هنا حاول البعض ان يتفصى من هذا الإشكال بدعوى التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية، كما سيأتي بيانه في النقطة التالية.

النقطة الثانية: دعوى تواتر الأخبار الدالة على حجّة خبر الواحد.

بعد أن أشار الشيخ المصنف رحمته إلى إشكال الدور في الاستدلال على حجّة خبر الواحد بالأخبار ذكر أنه يوجد أمامنا طريقان للتفصي - التخلّص - عن الإشكال المذكور.

الأول: إثبات تواتر الأخبار الدالة على حجّة خبر الواحد، والتواتر يفيد القطع، وبالتالي ينتفي إشكال الاستدلال بالظن على الظن.

الثاني: إقتران هذه الأخبار بقرائن قطعية، بمعنى أن هذه الاخبار إن لم تكن متواترة وكانت أخبار آحاد، لكنها يمكن أن تفيد العلم بلحاظ اقترانها بقرائن تفيد القطع بالصدور^(١).

ففي هذه الحالة - أي الطريق الثاني - يمكن التفصي عن إشكال الدور المتقدّم؛ لأن الاستدلال بالتالي سوف لا يكون من نوع الاستدلال بالظنّ على الظنّ، بل من الاستدلال بالعلم والقطع على حجّة الظنّ.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: أي نوع من أنواع التواتر تشكّله لنا هذه الأخبار المستدلّ بها على حجّة خبر الواحد، فإن التواتر أنواع - كما تقدّم بيانه في مبحث سابق^(٢) - لفظي، ومعنوي، وإجمالي؟!!

(١) راجع ما تقدّم بيانه حول المراد بالخبر المحفوف بالقرائن القطعية: الظفر الجزء الرابع.

(٢) أنظر: الظفر الجزء الرابع.

أقول: توجد إجابتان في هذا الجانب:

الأولى (وهي للشيخ المصنف رحمته الله وللشيخ صاحب الوسائل قدس سره): أنه من نوع التواتر المعنوي.

الثانية (وهي للشيخ الأخوند قدس سره وجماعة): أنه من نوع التواتر الاجمالي^(١).

وأما دعوى التواتر اللفظي، فلم يدّعها أحد في المقام؛ لوضوح عدم ثبوته بالنسبة لواحد من هذه الأخبار، بل وحتى دعوى احتفاف الطوائف المستدل بها في المقام بالقرينة القطعية لم يدّعيها أحد في المقام، كما يشير إليه الشيخ الاشتياني في كتابه بحر الفوائد في شرح الفرائد^(٢)، فلم يبق لدينا - إذن - سوى دعوى التواتر المعنوي أو الاجمالي، وأما ما هي النكتة التي نستفيدها من معرفة نوع التواتر الذي تتصف به هذه الأخبار في دلالتها على حجية خبر الواحد، فهذا ما سنعرفه بعد الاطلاع على بيان نوعي التواتر في المقام.

تقريب المراد من التواتر المعنوي:

المراد بالتواتر المعنوي هو أن تتفق جميع الأخبار على نقل المدلول والمضمون الواحد، سواء كانت دلالتها على ذلك المضمون بالدلالة المطابقة أم التضمنية أم الالتزامية، كما نستفيد ذلك - مثلاً - من نقل الأخبار المختلفة عن

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٣٠٢، ومصباح الأصول ٢: ١٩٢-١٩٣، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ٢: ١٤٠.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١٦١.

مواقف أمير المؤمنين عليه السلام في معارك الإسلام وبطولاته الكبيرة الدالة بشكل واضح على مضمون واحد، هو: شجاعته عليه السلام.. فشجاعة علي عليه السلام ثابتة بالتواتر المعنوي من نقولات الأخبار المتعددة عن مواقفه البطولية الفائقة.

وهل يشترط - في ثبوت التواتر المعنوي - أن تتعدد النقولات عن حكاية واحدة فقط أم يمكن استفادته من عدة مواقف؟

الجواب: لا يشترط في التواتر المعنوي اتفاق الأخبار على المعنى الواحد والحكاية الواحدة؛ فإن كل خبر يجوز أن يختلف بلفظه ومعناه المباشر عن الآخر، ولكن يشترط أن تدل الأخبار على مدلول واحد ومحور فارد تدور حوله قضاياها وحكاياتها، كما هو الشأن في الأخبار والقصص التي نقلت قصصاً وحكايات يختلف معاني بعضها عن البعض الآخر من بطولات أمير المؤمنين عليه السلام، إلا أنها كانت - بالنتيجة - تدل على لازم واحد، هو شجاعته عليه السلام، فشجاعة علي عليه السلام كانت هي المحور الرئيسي في هذه الأخبار، ومن هنا صَحَّ أن يقال: إن شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام ثابتة بالتواتر المعنوي.

وكذلك الحال في المقام، كما هي دعوى الشيخ المصنّف رحمته الله والشيخ صاحب الوسائل رحمته الله، فإن هذه الأخبار أو الطوائف - الآتي بيانها في النقطة التالية - قد اتفقت على مدلول واحد ومعنى فارد هو حجّة خبر الثقة.

قال المصنّف رحمته الله: «وقد ذكر الشيخ الانصاري رحمته الله طوائف من الاخبار يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجّة خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وأنّ هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام». انتهى.

ولعلك تسأل هنا: أنّ هذا الكلام من الشيخ المصنف رحمته الله صريح في استفادة العلم من إنضمام هذه الأخبار بعضها إلى بعض في إثبات حجّة خبر الواحد، ولكن كيف تثبت هذه الدعوى في حقّ الشيخ صاحب الوسائل رحمته الله؟
أقول: لقد عنون الشيخ صاحب الوسائل رحمته الله الباب الثامن من أبواب صفات القاضي بالعنوان التالي: باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام المنقولة في الكتب المعتمدة وروايتها وصحّة ثبوتها.. مع ملاحظة أنه في الغالب تكون العناوين التي يذكرها صاحب الوسائل للأبواب تمثل آرائه الاجتهادية.

ثمّ استعرض تحت العنوان المذكور ما يقرب من ثمانية وثمانين حديثاً، كانت تدور كلّها حول تدوين الأحاديث والحث على نشرها والأخذ بها.
وأيضاً تستفاد هذه الدعوى منه رحمته الله فيما نقله من أحاديث في الباب الحادي عشر من المورد نفسه (أي من: أبواب صفات القاضي)، والذي عنونه تحت عنوان: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة فيما روه عن الأئمة عليهم السلام من أحكام الشريعة لا فيما يقولونه برأيهم.

وقد ذكر تحت هذا الباب ثمانية وأربعين حديثاً، تدور معظمها حول جواز الأخذ بما يرويه الرواة عن أهل البيت عليهم السلام، وهذا يساوق دعوى الحجية لخبر الواحد، المستفاد من هذه الأخبار عند ضمّ بعضها إلى بعض.

تقريب التواتر الاجمالي:

وأما التواتر الاجمالي (وهو ما أفاده الشيخ الأخوند قدس سره لإثبات حجّة خبر الواحد): فالمراد به أن تنقل جماعة كبيرة أخباراً كثيرة متعددة، مختلفة في اللفظ والمعنى والمدلول، ولكن نتيقن بصدق بعضها. فهذه الأخبار لا نخبرنا عن ألفاظ معينة أو مضمون واحد فارد، ولكن يوجد عندنا يقين بأنّ هذه الأخبار الكثيرة المختلفة لا يمكن أن تكون جميعها كاذبة، بل لا بدّ أن يكون بعضها صادقاً وصادراً، إلّا أنّ هذا البعض - المعلوم الصدق - غير واضح ومتميز بشخصه، بل هو معلوم بنحو الاجمال ضمن هذه الأخبار المنقولة الكثيرة.

وقد تسأل: ولكن مع ذاك كيف نستفيد حجّة خبر الواحد، من هذا التواتر الإجمالي، فإنّ هذا القدر من التواتر لا ينفعنا ما لم تظهر ثمرة عملية له؟!؟

الجواب: ذكر بعض الأعلام - كالسيد الخوئي والسيد الشهيد (قدس سرهما) - أنّه بعد علمنا - من خلال هذا التواتر - بصدور بعض الروايات التي تبين موضوع حجّة خبر الواحد فإنّه بالامكان أن نضع أيدينا على تلك الرواية التي قام عليها هذا التواتر الإجمالي، ولا مناص من أن تكون هي الواجدة لكل الخصوصيات المشار إليها في الروايات المكونة للتواتر.. كأن نفترضها - بلحاظ هذه الخصوصيات - أنّها في أعلى درجات الصحة والضبط والأمانة، وهو المعبر عنه بالصحيح الأعلائي.. فإذا وضعنا أيدينا على مثل هكذا رواية يكون الأخذ بمضمونها هو مناط الحجّة في المقام، فإن كانت تدلّ على حجّة خبر العادل أخذنا به، وإن كانت تدلّ على أوسع من ذلك، كأن تدلّ على حجّة خبر الثقة، أخذنا بهذه الدائرة الأوسع^(١).

ولم يشر السيد الشهيد قدس سره في الحلقات إلى تلك الرواية التي يمكن استفادتها

(١) أنظر: مصباح الأصول ٢: ١٩٣، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ٢٨٨.

من خلال التطبيق المتقدم لمعرفة البعض الصادق من التواتر الإجمالي، ولكنه ذكر في بحث الخارج أنها رواية السيد الحميري^(١)، وهي الرواية التي ستأتي الإشارة إليها ضمن روايات الطائفة الثانية.

وها هنا ملاحظة:

هذا، وقد علق الشيخ المصنف رحمته الله - في حاشية الكتاب - على ما أفاده الشيخ صاحب الكفاية قدس سره من دعوى التواتر الإجمالي لهذه الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد، والذي يراد منه العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقيناً، بأن تسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة، وأن الشيخ صاحب الكفاية ذهب إلى هذا القول بعد أن لم يتضح له تواتر هذه الأخبار معنى.

أقول: وهذا الإشكال في الواقع هو إشكال الشيخ النائيني قدس سره، الذي حصر التواتر في قسمين فقط: لفظي ومعنوي. قال في أجود التقريرات بعد ذكره للأنواع الثلاثة للتواتر: «لا يخفى أن الأخبار اذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين [أي: اللفظي والمعنوي] لا غير»^(٢). انتهى.

أقول: وربما تستفاد هذه الدعوى - التي أفادها الشيخ النائيني قدس سره هنا - من كلمات الشيخ الأشتياني أيضاً، الذي أرجع التواتر الإجمالي في المقام إلى التواتر

(١) أنظر: بحوث في علم الأصول - تقارير الهاشمي - ٤: ٣٩٠، ١: ٥٧٠.

(٢) أجود التقريرات - تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي - ٢: ١١٣.

المعنوي، حيث قال في كتابه بحر الفوائد ما نصّه: «ثمَّ أنَّ قطعة كلِّ واحد من هذه الطوائف _ كما هو الحق _ ليست من جهة الاحتفاف بالقرينة، ولا من جهة التواتر اللفظي؛ ضرورة انتفائه، بل من جهة التواتر الإجمالي الراجع إلى التواتر المعنوي، وتواتر القدر المشترك، فيؤخذ من كلِّ واحد منها بما هو القدر المتيقن الثابت من جميع أخبار كلِّ طائفة، فيثبت المدعى وهو حجة خبر الواحد المجرد إجمالاً في قبال النفي الكلّي والمنع المطلق»^(١). انتهى.

وفيه:

أولاً: أنَّ دعوى إتفاق هذه الأخبار على مضمون واحد ومعنى فارد يكون هو المحور الذي تدور عليه، حتّى يتحقق لنا ضابط التواتر المعنوي في المقام، ليست تامة، وقد تتبع السيد الشهيد قلّير في بحثه الخارج^(٢)، هذه الأخبار وأثبت خروج كثير منها عن محلّ الكلام، فضلاً عن وجود لازم واحد ومعنى فارد لها يثبت المدعى في المقام.. وعليه لم يبق أماناً سوى أن ندعى التواتر الإجمالي لها، وهو العلم بصدور بعضها يقيناً.

وثانياً: أنَّ جواز كذب كلِّ فرد من الأخبار - الذي دفع به الشيخ النائيني حصول مثل هذا التواتر الإجمالي من الأخبار - لو كان مانعاً من حصول التواتر لامتنع التواتر كلّهُ؛ فإنَّ هذا الاحتمال مطرد حتّى في القسمين الآخرين: اللفظي والمعنوي، فلماذا لا يلتزم به الشيخ النائيني قلّير في هذين القسمين ويلتزم به في

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد ١: ١٦٦.

(٢) أنظر: بحوث في علم الأصول - تقارير الهاشمي - ٤: ٣٨٩.

خصوص التواتر الإجمالي مع أن المناط في الجميع واحد، وهو ضم خبر يحتمل الصدق والكذب إلى خبر آخر يحتمل الصدق والكذب أيضاً؟!!

قال السيد الخوئي رحمته الله في مصباح الأصول: «إن احتمال الصدق والكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بصدور بعضها؛ وإلا لكان مانعاً من التواتر المعنوي واللفظي أيضاً؛ إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب».

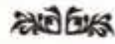
ومن هنا ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى ثبوت التواتر الإجمالي للأخبار الدالة على حجية خبر الواحد، حيث صرح قائلاً: «وبالجملة: التواتر الإجمالي ممّا لا مجال لإنكاره؛ فإن كثرة الأخبار المختلفة ربّما تصل إلى حدّ يقطع بصدور بعضها، وإن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل عليه، فإنّا نعلم علماً وجدانياً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل، ولا نحتمل كذب الجميع»^(١). أنتهى.

وكيفما كان، سواء قلنا بأن هذه الأخبار متواترة معنى أم إجمالاً، فإنها - بالتالي - ممّا يصح الاستدلال به على حجية خبر الواحد، كما تقدّم بيانه بالتقريبين المتقدمين، وبذلك يثبت المطلوب.

وهذا المعنى كان قد صرح به الشيخ النائيني رحمته الله نفسه في فوائد الأصول، حيث قال بعد استعراضه لجملة من الأخبار المستدلّ بها في المقام:

(١) مصباح الأصول ٢: ١٩٣.

«ولا يتوهم أن هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الاستدلال بها
لمثل المسألة؛ فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنىً فلا إشكال
في أن مجموعها متواترة إجمالاً؛ للعلم بصدور بعضها عنهم (صلوات الله
عليهم أجمعين)»^(١). انتهى.



(١) وقد تسأل ٣: ١٩١.

النقطة الثالثة: طوائف الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد

في البدء نشير إلى الجهد الكبير الذي قام به علماءنا الأعلام في جمعهم لهذا الكمّ الروائي الكبير الدال على حجية خبر الواحد، ونخص بالذكر الشيخ المحدث صاحب الوسائل قدس سره الذي جمع في بابين من أبواب صفات القاضي، هما الباب الثامن والباب الحادي عشر، ما يزيد على مائة وثلاثين حديثاً في هذا الجانب، وأيضاً المحقق السيد البروجردي قدس سره الذي قام بجمع أكثر من مائة وخمسين حديثاً من هذه الأحاديث في بابين مستقلين من موسوعته الأثيرة: جامع أحاديث الشيعة، هما الباب الخامس والسادس من أبواب المقدمات.

هذا، وقد قام الشيخ الأعظم قدس سره في رسائله^(١) بتوزيع هذه الأحاديث - الدالة على حجية خبر الواحد - على طوائف، وقد تابعه على تصنيفه هذا الشيخ المصنف رحمته الله أيضاً، وهذه الطوائف هي:

الطائفة الأولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجح كالأعدل والأصدق والمشهور ثمّ التخيير عند التساوي:

نحو: مقبولة عمر بن حنظلة التي ورد فيها: «... قلت: فإن كان الخبران عنكما 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»^(٢).

(١) أنظر: فرائد الأصول ١: ٢٩٧ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، ج ١.

فإنها وإن وردت في الحكم، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد منها بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان، وهذا يلزم منه حجة خبر الواحد؛ لأن المصير إلى الترجيح في باب التعارض لا يصح لو لم تكن الروايات المتعارضة حجة في نفسها.

ونحو: مرفوعة زرارة التي ورد فيها: «قال: يأتي عنكما الخبران أو الحديثان المتعارضان، فأيهما نأخذ؟ قال: خذ بما أشتهر بين أصحابك وأترك الشاذ النادر. قلت: فإنهما معاً مشهوران؟ قال: خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك»^(١).

وهذه الرواية تدل بالملازمة على حجة خبر الواحد، وأنها كانت أمراً مفروغاً عنها عند السائل وعند الإمام عليه السلام؛ لذا وقع السؤال عن حكم المتعارضين منها.

ونحو: رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام»^(٢).

وهذه الرواية تدل بالمطابقة على لزوم التخيير في المتعارضين، وبالملازمة على حجة الخبرين مع قطع النظر على التعارض.

إلى غير ذلك من الروايات التي تتفق في المضمون المذكور.

لطائفة الثانية: ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٥ باب ما يعالج به تعارض الروايات.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، ج ٤١.

الأئمة عليهم السلام.

نحو: ما رواه محمد بن سنان عن المفضل بن عمر أن أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس». وأوماً إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين^(١).

ونحو: ما ورد عن عبد العزيز المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»^(٢).

قال الشيخ الاعظم قدس سره في تعليق له على هذه الرواية:

«وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فستل عن وثاقة يونس، ليرتب عليه أخذ المعالم منه»^(٣). انتهى.

ونحو: ما ورد عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن أسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعنم آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: «العمرى ثقتى فما أدّى إليك عنى فعنى يؤدى، وما قال لك عنى فعنى يقول، فأسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون».

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث، ح ١٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، الباب السابق، ج ٣٣.

(٣) فرائد الاصول ١: ٣٠.

قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: «العمرى وأبنة ثقتان فما أديا إليك فعني يؤديان، وما قال لك فعني بقولان، فأسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»^(١).

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق وفق هذا المضمون ونحوه.
الطائفة الثالثة: ما دلَّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء.
نحو: ما ورد عن الإمام الحجة عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(٢).

قال الشيخ قدس سره: «لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة، أعني الاستفتاء منهم، إلّا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم»^(٣). انتهى.

بمعنى: أن قوله عليه السلام: «إنهم حجتي» يقتضي - بعموم العلة - كونهم حجة مطلقاً، سواء كان ذلك في الفتوى أم القضاء أم الرواية.

ونحو: ما رواه الشيخ الطوسي قدس سره في العدة عن الامام الصادق عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فأنظروا إلى ما روه عن علي

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب السابق، ج ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب السابق، ج ٩.

(٣) فرائد الأصول: ٣٠٢.

فاعملوا به»^(١).

فهذا الحديث قد دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من الروايات الخاصة.

ونحو: ما ورد عن جابر عن سبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «يا جابر والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك ممّا طلعت عليه الشمس حتّى تغرب»^(٢). وهكذا نحوها من الروايات الواردة في هذا الجانب.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب في الرواية، والحث عليها، وكتابتها وإبلاغها.

نحو: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة عالماً وفقياً»^(٣).

وقد نقل الشيخ الأنصاري قدس سره عن الشيخ البهائي قوله في أوّل أربعينه: «إنّ دلالة هذا الخبر على حجّة خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر»^(٤). انتهى.

وتقريب الاستدلال به: أنّه عليه السلام - أو الامام عليه السلام - كان قد مدح حافظ

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٢٣ باب حجّة أخبار الثقات عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٩٨ باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله، ح ٦٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٧٩، الباب السابق، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، الباب السابق، ح ١٨.

الحديث من الأئمة، وهذا يدلّ بالملازمة على حجّة خبره؛ وإلّا فلا معنى لمدحه والتدريب في الحفظ.

إن قلت: لعلّ ذلك من باب أن يكثر الحفظ والنقل، فيبلغ التواتر ويحصل العلم به.

قلنا: هذا احتمال بعيد، وهو خلاف الظهور العرفي من الحديث، بل خلاف الإطلاق المستفاد من الحديث نفسه، فالوارد في الحديث هو الحثّ على حفظ الأحاديث، وهو لم يختص بمن سمع الحديث من المعصوم عليه السلام مباشرة فقط، بل يشمل كلّ شخص إلى يوم القيامة، كما أنّه لم يقيد بحفظ الأحاديث الثابتة عن المستمع بالتواتر أو المقرونة بالقرينة القطعية، بل أطلق من هذه الناحية، فيشمل بإطلاقه حفظ الأحاديث الثابتة من طريق الآحاد وبذلك يثبت المطلوب.

ونحو: ما ورد عن المفضل بن عمر، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «أكتب وبث علمك في إخوانك فإنّ مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم»^(١).

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين عليهم. نحو: ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يا عليّ من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٨١ الباب السابق، ح ٨

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٤٩، باب تحريم الكذب على الله ورسوله وعلى الأئمة، ح ٥.

ونحو: ما ورد عن الامام الصادق عليه السلام قوله: «إنا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا»^(١).

ونحو: ما ورد عن الامام الصادق عليه السلام في حق جابر بن يزيد الجعفي أنه قال: «رحم الله جابر بن يزيد الجعفي كان يصدق علينا ولعن الله المغيرة بن شعبة كان يكذب علينا»^(٢).

وتقريب الدلالة بالأحاديث المذكورة (كما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله): أنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأن لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

أو كما قال الشيخ الأعظم قدس سره: «لو كان الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة»^(٣). انتهى.

أقول: هذه هي العناوين الرئيسية لطوائف الأخبار التي يستفاد من مجموعها إما التواتر المعنوي - على رأي الشيخ صاحب الوسائل قدس سره والشيخ المصنف رحمته الله - أو التواتر الاجمالي - على رأي الشيخ الأخوند قدس سره - الذي يفيد بصدق - أحدها قطعاً، وبالشكل الذي تقدم بيانه عن السيد الشهيد قدس سره.

(١) جامع أحاديث الشيعة ١٣: ٥٨٠، باب تحريم الكذب على الله ورسوله وعلى الأئمة من الكبائر.

(٢) بصائر الدرجات: ٢٥٨.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

النقطة الرابعة: الخبر الذي دلت الأخبار على اعتباره، هل هو خبر الثقة

أم خبر العادل؟

بعد استعراض الطوائف المتقدمة التي يمكن استفادة حجية خبر الواحد منها، ودعوى العلماء باستفادة إما التواتر المعنوي أو الاجمالي من هذه الأخبار، يأتي

السؤال هنا:

ما الذي نستفده من هذه الأخبار، هل نستفيد حجية خبر الثقة، أي حجية الراوي الذي لا يكذب وإن كان فاسقاً وغير إمامي، أو أنها دلت على حجية خصوص خبر العادل، أي خبر الإمامي الملتزم دينياً؟!!

صرح الشيخ الأعظم رحمته - ووافقه عليه من تأخر عنه، منهم الشيخ المصنف رحمته - أن المستفاد من هذه الأخبار هو حجية خبر الثقة دون العادل، وهذا المعنى قد دلت عليه جملة من الروايات الواردة في هذه الطوائف، والتي ورد فيها الفاظ مثل: «الثقة»، و«الصادق» و«المأمون»، ونحوها. وأما العدالة فلم تدل هذه الأخبار على اعتبارها، إن لم يكن الكثير منها قد صرح بعدم الاعتبار.

قال رحمته في الفرائد بعد استعراضه لجملة من الروايات المتقدمة ذكرها: «هذه الأخبار يستفاد من مجموعها رضى الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم ينف القطع. وادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلّا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقتبحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال. كما دل عليه ألفاظ «الثقة» و«المأمون» و«الصادق»، وغيرها الواردة في الأخبار

المتقدمة، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها^(١).

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الأمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام والواردة في كتب بني فضال، ومرفوعة الكناني...^(٢). انتهى.

أقول: وأما الرواية التي أشار إليها الشيخ الأعظم قدس سره في كلامه المتقدم، والواردة فيما يتعلق بكتب بني فضال، فقد رواها الشيخ صاحب الوسائل قدس سره عن الشيخ الطوسي قدس سره في كتاب الغيبة بسنده عن الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: «خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا»^(٣).

ودلالتها على حجية خبر الثقة واضحة؛ لأنّ بني فضال كانوا فطحية، أي كانوا من غير الإمامية، وقد أرشد الامام عليه السلام إلى جواز الأخذ عنهم لو ثابتهم وصدقهم في الحديث.

وأما مرفوعة الكناني^(٤) - المشار إليها في حديث الشيخ قدس سره آنفاً - فهي التي ورد فيها تفسير الامام الصادق عليه السلام لقوله تعالى: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»^(٥).

(١) أي أنّ هذه المعاني من: الثقة، والمأمون، والصادق، هي - أيضاً - ممّا ينصرف إليه إطلاق بقية الأخبار.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٩.

(٤) وفي الوسائل: مرفوعة الكناسي.

(٥) الطلاق: ٢-٣.

قال عليه السلام: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم ما يتحملون به»^(١) إلينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم^(٢) وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويستمعوا حديثنا فينقلبوا إليهم، فيعيه هؤلاء^(٣) ويضيعه هؤلاء^(٤)، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحسبون»^(٥).

ودالاتها على جواز العمل بخبر الثقة من جهة أن الإمام عليه السلام قد أقر أخذ الخبر عن من يضيعه ولا يعمل به، وهذا يستفاد منه عدم اشتراط العدالة في نقل الخبر.



(١) أي ليس عندهم وسيلة يصلوا بها إلينا لسمعوا كلامنا.

(٢) أي قوم عندهم المال والقدرة يستطيع الوصول إلينا.

(٣) أي يفهمه ويأخذ هؤلاء الضعفاء.

(٤) أي يضيع الحديث، ولا يعمل به، هؤلاء الذين ارتحلوا إلينا، دخلوا علينا واستمعوا حديثنا.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٩٠ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

ج- دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

قوله عليه السلام: حكى جماعة كبيرة - تصريحاً وتلويحاً - الإجماع من قبل

علماء الإمامية على حجية خبر الواحد... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: نوع الإجماع المدعى في المقام.

من المعلوم أن الإجماع ينقسم إلى قسمين: محصل، ومنقول، والمراد به الإجماع المحصل هو ذلك الإجماع الذي حصله الفقيه بنفسه من خلال تتبعه لأقوال العلماء من زمانه فصاعداً، وذلك كأن يلاحظ - مثلاً - أن علماء عصره والسابقين عليه متفقون جميعاً على العمل بخبر الواحد، إما يذكرون ذلك صريحاً في أقوالهم، أو أن عملهم واستنباطاتهم قد جرت على الأخذ بخبر الواحد، فيدعي - هذا الفقيه الذي تتبع أقوال العلماء في المسألة - الإجماع على حجية خبر الواحد، فيكون الإجماع - بلحاظه هو - محصلاً، وبلحاظنا نحن منقولاً، كما سنوضح المراد من الإجماع المنقول بعد قليل.

أو يلاحظ العكس، كأن يجدهم متفقين على عدم العمل بالخبر الواحد، إما تصريحاً أو تلويحاً، فيدعي - بلحاظه ذلك - الإجماع على عدم حجية خبر الواحد، ويكون الإجماع المدعى - بلحاظه هو - محصلاً، وبلحاظنا نحن منقولاً.

أما الإجماع المنقول فهو: الإجماع المتلقى عن حصل الإجماع بنفسه، فإن الشيخ الطوسي - مثلاً - لو كان ممن حصل الإجماع بنفسه على حجية خبر الواحد، وذلك من خلال تتبعه لأقوال العلماء في زمانه، وأقوال السابقين عليه، ثم صرح

بالإجماع وقال: أجمع الكل على حجية خبر الواحد، فهو بالنسبة إلينا يكون ناقلاً للإجماع، ويسمى الإجماع الذي يصرّح به به الإجماع المنقول.

الإجماع المنقول على نوعين:

ثمّ هذا النقل - للإجماع - قد يكون متواتراً، وذلك كأن ينقل الإجماع جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وقد لا يكون كذلك ويعبّر عن الثاني بالإجماع المنقول بخبر الواحد.

الإجماع المحصل حجة:

اتفق الأصوليون - كما سيأتي بيانه في محله - على حجية الإجماع المحصل لمن حصله، وكذلك على حجة الإجماع المنقول بخبر التواتر، فإنه كالإجماع المحصل في الاعتبار، فلا نزاع في حجّيته، وإنما خصصوا النزاع في المنقول بخبر الواحد.

نوع الإجماع المدعى في المقام:

فإذا عرفنا هذا كلّه يأتي السؤال هنا: أي نوع من أنواع الإجماع تمّ تحقّقه في المقام، هل هو الإجماع المحصل، أم الإجماع المنقول بالتواتر، أم هو من نوع المنقول بخبر الواحد؟!

الجواب: من الواضح أنّه لا يمكن أن يدعى في المقام أنّ الإجماع المستدلّ به هو من نوع الإجماع المنقول بخبر الواحد لأنّه يلزم الدور كما لا يخفى، وإنما الإجماع المدعى في المقام هو أحد إجماعين:

إمّا أن يكون إجماعاً محصلاً، أو إجماعاً منقولاً بالتواتر، لأنّ هذا هو

الإجماع الذي يمكن اعتباره في الاستدلال على حجية خبر الواحد.

وإلى هذا المعنى أشار المحقق الخراساني في الكفاية، حيث قال: «في

الإجماع على حجية الخبر، وتقريره من وجوه:

أحدهما: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجة من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجة^(١). انتهى

فهذا الكلام يشير إلى أن الإجماع المتصور، والذي يمكن أن يستدل به على حجة خبر الواحد هو ما يكون بأحد طريقتين:

الأول: من تتبع فتاوى العلماء من زماننا إلى زمان الشيخ الطوسي قدس سره، فإذا وجد الفقيه المتبّع لأقوال العلماء أن الجميع متفقون على حجة خبر الواحد فله أن يدعي تحصيله للإجماع على حجة الخبر^(٢).

الثاني: من خلال تتبع الإجماعات المنقولة في كلمات العلماء، فإذا وجد الفقيه المتبّع لأقوال العلماء - بأن هذا يدعي الإجماع وأن ذاك يدعي الإجماع، ووجد ثالثاً يدعي ذلك وهكذا وجد رابعاً وخامساً فسوف يؤكد له هذا الأمر القطع بتحقيق الإجماع على حجة الخبر.

فإذا علمت هذا، نقول: إنَّ ما أفاده الشيخ المصنّف رحمته الله من الاستدلال بالإجماع على حجة خبر الواحد إنما هو من نوع الإجماع المنقول بالتواتر، وهذا

(١) كفاية الأصول: ٣٠٢.

(٢) وسيأتي في محله - إن شاء الله تعالى - التعرّض إلى مناشئ وطرق تحصيل هذا الإجماع، ومدى معقولية بعضها وحجة الآخر.

هو المستظهر من كلامه عليه السلام حين قال: «حكى جماعة كبيرة -تصريحاً وتلويحاً- الإجماع من قبل علماء الإمامية على حجية خبر الواحد، إذا كان ثقة مأموناً في نقله وإن لم يفد خبره العلم».

هذا، ولكن الإنصاف أن تحقق الإجماع على حجية خبر الثقة المأمون في نقله في المقام بطريقه المتقدمين - المحصل والإجماع المنقول بالتواتر - مشكل جداً، فأما المحصل فهو غير حاصل، بل مجرد طرح نظري لا أكثر، وأما المنقول بالتواتر فإنه يرد عليه: أن الفقهاء مختلفون فيما بينهم في الخصوصيات المأخوذة في حجية الخبر، فالبعض منهم يرى أن الخبر الحجة هو خصوص خبر العادل، لأنه هو القدر المتيقن من أدلة حجية الخبر، بينما يرى البعض الآخر أن الدائرة هي أوسع من ذلك وأن الخبر الحجة هو خبر الثقة، سواء كان عادلاً أم لا.. وهناك من يرى أن الحجة هو الخبر الذي عمل به المشهور وإن لم يكن الراوي ثقة أو عادلاً.. إلى غير ذلك من الأقوال .. وبعد هذا الاختلاف كيف تصح معها دعوى تحقق الإجماع على حجية خبر الثقة المأمون في نقله؟!!

وهذا الاختلاف في طبيعة الأخذ بخبر الواحد قد أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله - ضمناً - عند كتابته للإجماع عن الشيخ الطوسي قده، حيث قال: «وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي قده في كتابه «العدة»، لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي، وحكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو عن الواحد من الأئمة عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن في روايته ...».

فهذا الكلام يفهم منه أن الشيخ الطوسي قدس سره - الحاكي للإجماع - له رأي خاص في حجية الخبر، وهو أنه يرى أن الخبر الحجة هو خصوص خبر العادل دون خبر الثقة، وعليه يصعب تحصيل الإجماع على خبر الثقة المأمون في نقله، للنكته التي أشرنا إليها.

فإن قلت: إن هذا الاختلاف وإن كان ثابتاً إلا أنه بالتالي يمكن أن نقول: إنه يوجد اتفاق على حجية الخبر بالجملة، إذ الكل يعترف بحجية الخبر في الجملة، وهذا المقدار يكفي لأننا لسنا في صدد إثبات حجية الخبر بنحو الموجبة الكلية بل بنحو القضية الموجبة الجزئية في مقابل السيد المرتضى الذي يدعي السلب الكلي.

قلت: إن هذه الدعوى دونها خرط القتاد، فإنه إذا أثبتنا بطلان قول القائل بأن الحجة هو خبر العادل مثلاً فهل يبقى مصراً على حجية الخبر أو يحصل عنده تراجع عن أصل الحجة؟!.

إنه من الممكن أن يتراجع عن أصل الحجة ولا يبقى مصراً عليها، وهكذا الحال لو أبطلنا قول القائل الآخر فربما يتراجع عن أصل الحجة ولا يبقى مصراً عليها، وهذا معناه عدم الاتفاق على الحجة في الجملة .. فلاحظ ذلك.

النقطة الثانية: تدافع الإجماعات في المقام.

توجد عندنا هاهنا - في مبحث حجية خبر الواحد - إشكالية تدافع الإجماع على الحجة، فقد نقل الشيخ الطوسي قدس سره الإجماع على حجية خبر الواحد بالشروط المتقدمة، كما تقدم بيانه، بينما نقل السيد المرتضى قدس سره - وهو المعاصر للشيخ الطوسي - الإجماع على عدم الحجة.

إن هذا التدافع والاختلاف - في نقل الإجماع - بين العلمين كان محل

استغراب وحيرة عند الباحثين؛ إذ كيف يعقل أن ينقل الإجماع في مسألة واحدة، في زمان واحد وبهذا الشكل المختلف؟! خاصة وأن المدّعين للإجماع هما من أعلام المذهب بل من أساطينه، الأمر الذي يعني عدم إمكان تجاوز دعواهما بأي حال من الأحوال.

ومن هنا تصدى بعض الأعلام لطرح جملة من الوجوه بغية التوفيق بين القولين، ومن هذه الوجوه:

الوجه الأول: أن مراد السيد المرتضى عليه السلام هو إجماع الطائفة على عدم العمل بأخبار الآحاد التي يرويها المخالفون. فيكون موافقاً لكلام الشيخ الطوسي عليه السلام من هذه الناحية^(١).

فقد صرح الشيخ الطوسي في العدة: «من حالها (الطائفة) الذي لا ينكر ولا يدفع أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقة، فأما ما يكون راوية منهم وطريقة أصحابهم، فقد بيّنا أن المعلوم خلاف ذلك»^(٢). انتهى

ولكن أورد على هذا الوجه بما حاصله:

أن اشتراط العدالة في الراوي عند الإمامية كافر في عدم حجّية أخبار العامة، فعدم حجّية أخبار العامة عند الطائفة أمر على القاعدة بلا حاجة إلى المبالغة في النهي عن العمل بخبرهم حتّى نصرف إنكار عمل الإمامية بخبر الواحد الذي ادّعاه المرتضى عليه السلام إلى روايات المخالفين!!

(١) فرائد الأصول: ٣٢٩.

(٢) عدة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ١٢٨.

إلا أن الشيخ الأنصاري رحمته الله دافع عن الوجه المذكور قائلاً:

إنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب - بعدم العمل بأخبار الآحاد - من قبل السيد وجماعة في مقام لا يمكن لهم التصريح بفسق الراوي، فاحتاطوا لذلك بأن لا نعمل إلّا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني.

وبعبارة ثانية: أن المخالفين لما جعلوا أحاديثاً في مدح أئمتهم ورووها عن النبي صلّى الله عليه وآله، وأدخلوها في أخبارنا، وكان أصحابنا في ذلك الزمان مخالطين لهم، ولم يمكن لهم التصريح بخلافهم، احتالوا في مقابلهم، ومنعوا من حجة خبر الواحد للتخلص عن مخالفتهم وطرح أخبارهم. وتخلّصوا بذلك عن مناظرتهم بما جعلوا من أخبارهم الكاذبة^(١).

ولكن مع ذاك فإن التوجيه المذكور للجميع بين كلام العلمين يرد عليه: أنه خلاف ظاهر عبارات السيد المرتضى رحمته الله نفسه، لأن السيد المرتضى يصرّح بأنه (لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنّه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنّه مصلحة، جوّزنا كونه مفسدة)^(٢). انتهى

فإن قلت^(٣): إنه من المحتمل أنّه رحمته الله يريد من العلم هنا ما يعمّ العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق إليه وإن كان الطريق في نفسه ظنياً.

(١) أنظر: فرائد الأصول ١: ٣٣٠، وتمهيد الوسائل ٣: ٤٥٠.

(٢) رسائل المرتضى: ١: ٣٠١.

(٣) كما أشار إلى هذا الإيراد الشيخ المصنف رحمته الله في هامش الكتاب.

قلت: لو سلمنا بذلك فكللماته الأخرى صريحة في مدعاه بأنه لا يعمل بأخبار الآحاد، لأنها - هي بنفسها - لا توجب علماً، فانظر إلى قوله فَلْيَرْكَ:

«ولذلك إذا أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً، فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت بصدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً، أو غير صلاح»^(١). انتهى

الوجه الثاني - الذي أشار إليه الشيخ المصنف فَلْيَرْكَ - من وجوه الجمع^(٢): يجوز أن يكون مراد السيد فَلْيَرْكَ من خبر الواحد - الذي لا تعمل به الطائفة - ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة بذلك يتقارب مع الشيخ فَلْيَرْكَ في الحكاية عن الإجماع.

وتقريب هذا الوجه (حسب بيان صاحب الوجه نفسه): أن التعبير بكلمة (خبر الواحد) - على ما هو المستفاد من تتبع كلمات الأعلام - له ثلاثة استعمالات:

فهو تارة يستعمل في الخبر الشاذ النادر، الذي لم يعمل به أحد، أو ندر

(١) المصدر السابق ١: ٣٠٢.

(٢) وهو ما ذكره الفاضل القزويني في (لسان الخواص) على ما في: فرائد الأصول ١: ٣٤٢.

من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

وأخرى يستعمل في مقابل المأخوذ عن الثقات في الأصول المعمول بها عند علماء المذهب فالخبر الواحد - بهذا المعنى الثاني - يراد به الخبر الذي يؤخذ من غير الثقة ولم يكن محفوظاً في الأصول المعمولة عند العلماء.

وثالثة ما يقابل المتواتر القطعي الصدور.

فما ذهب إليه السيد المرتضى قدس سره هو نفي النحو الثاني من المراد بخبر الواحد، أي نفي خبر غير الثقة، وهو بهذا المعنى يلتقي مع الشيخ قدس سره في إجماع الطائفة بعدم العمل بخبر غير الثقة ولا يخالفه في الإجماع على خبر الثقة^(١). انتهى

وهذا الوجه من الجمع وإن كان قد استحسسه الشيخ الأعظم قدس سره، إلّا أنّه يرد عليه: أنّه لا شاهد عليه.. ومعه تبقى دعوى أنّ لخبر الواحد ثلاثة إطلاقات لا مثبت لها. هذا إضافة إلى ما ورد في ردّ الوجه الأوّل بأنّه مخالف لظاهر بل صريح كلمات السيد المرتضى قدس سره نفسه، الذي قال بشكل واضح بأنّه لا يعمل بخبر الواحد وإن كان راويه ثقة عدلاً، كما مرّت بنا كلماته قبل قليل.

الوجه الثالث من وجوه الجمع^(٢):

(١) المصدر السابق.

(٢) وهو ما أشار إليه الشيخ صاحب المعالم رحمته الله، ثمّ تراجع عنه بعد عثوره على كتاب العدة للشيخ الطوسي قدس سره، ولكن جماعة أصرّوا على البقاء عليه، كما يشير إلى ذلك الشيخ في الرسائل.

يمكن أن يكون مراد الشيخ الطوسي قدس سره من خبر الواحد خبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية المفيدة للعلم بصدقه، فيتفق حينئذ نقله مع السيد المرتضى قدس سره.

قال في المعالم: «والإنصاف إنه لم يتضح من حالهم المخالفة له أيضاً^(١)، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ^(٢) قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليه السلام واستفادة الأحكام منهم، وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة، كما أشار إليه السيد، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه^(٣). انتهى

وهذا الرأي من صاحب المعالم قدس سره وإن كان قد استفاده من عبارة المحقق الحلبي قدس سره في المعارج، كما يشير هو إلى ذلك^(٤) إلا أنه ترد عليه هاتان

(١) أي لم يتضح من حال القائلين بحجية خبر الواحد، كالشيخ الطوسي قدس سره وأمثاله المخالفة لما ذهب إليه السيد المرتضى قدس سره من عدم حجتيته.

(٢) أي في زمان الشيخ الطوسي قدس سره.

(٣) معالم الدين: ١٩٨.

(٤) فمما صرح به المحقق الحلبي قدس سره في المعارج: «وذهب شيخنا ابو جعفر إلى العمل بخبر العدل من رواية أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق تتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه الإمامي يجب العمل به، هذا الذي تبين لي من كلامه، ويدعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار» انتهى.

معارض الأصول: ١٤٧.

قال الشيخ صاحب المعالم بعد نقله لهذا الكلام عن المحقق الحلبي: (وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي الاعتماد عليه). معالم الدين: ١٩٨.

الملاحظتان:

الأولى: أن الشيخ الطوسي قدس سره قد صرّح في العدة ما نصّه: «فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها؟ بل عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحّتها ولأجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل له: القرائن التي تقترن بالخبر وتدلّ على صحّته أشياء مخصوصه — نذكرها فيما بعد — من الكتاب والسنة، والإجماع، والتواتر. ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنّها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، لأنّه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحة وفحواه، أو دليله ومعناه، ولا في السنة والمتواترة لعدم ذلك في أكثر الأحكام، بل لوجودها في مسائل معدودة، ولا في الإجماع بوجود الاختلاف في ذلك فعلم أنّ ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة»^(١). انتهى

فهذا الكلام من الشيخ الطوسي قدس سره يناهض ما ذهب إليه الشيخ صاحب المعالم قدس سره؛ إذ هو يصرّح بعدم إمكان تحصيل القرائن في جميع الأخبار، ومعه لا تتمّ الدعوى المتقدمة من الشيخ صاحب المعالم بأنّ تحصيل القرائن كان أمراً ممكناً في زمان الشيخ الطوسي قدس سره وأنّه لم يعتمد على الخبر المجرد على

القرائن !!

والذي يظهر - كما يشير إليه الشيخ قدس سره في الرسائل - أن الشيخ صاحب المعالم قدس سره لم يحضره عدة الأصول عند كتابته لهذا الموضع من كتابه المعالم^(١).
الملاحظة الثانية (وهي خاصة بما أفاده المحقق الحلّي قدس سره والذي اعتمد عليه الشيخ صاحب المعالم في دعواه المتقدمة):

أنه من المحتمل جداً - بل الظاهر - بأن الشيخ الطوسي قدس سره قد استدلّ على حجّة الخبر بالإجماع على العمل بما دوّن في الكتب المشهورة ، لا أن الأصحاب عملوا بها ودوّنوها في كتبهم المشهورة بل من حيث كونها أخبار عدول.. فهو قدس سره بالتالي يتعدى إلى حجّة مطلق الخبر بتنقيح المناط^(٢) فيأخذ بكل خبر عادل سواء عمل به الأصحاب أم لم يعملوا، دوّن في الكتب المشهورة أم لم يدوّن، والى هذا المعنى أشار الشيخ الأعظم قدس سره في فرائده حين قال:

«والأنصاف: أن ما فهمه العلّامة (الحلّي) من إطلاق قول الشيخ بحجّة خبر العدل الامامي أظهر ممّا فهمه المحقق [الحلّي] من التقييد، لأن الظاهر أن الشيخ إنّما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدوّنة في كتب

(١) أنظر: فرائد الأصول: ٣٢٧.

(٢) والمراد بتنقيح المناط هو تمييز علّة الحكم عن سائر الأوصاف والحيثيات الأخرى المحتملة في المقام، وذلك بإلغاء خصوصياتها.. وفي محلّ الكلام يمكن القول بأن الشيخ الطوسي قدس سره قد ألغى خصوصية عمل الأصحاب بالأخبار المدوّنة في الكتب المشهورة وجعل مناط الحجّة لأخبار الآحاد هو كونها أخبار عدول لا غير.

الأصحاب على حجة مطلق خبر العدل الإمامي بناءً منه على أن الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول^(١). انتهى

الوجه الرابع من الجمع (وهو ما صار إليه الشيخ الأعظم رحمته): أن الخلاف الحاصل بين السيد والشيخ إنما هو خلاف في تفسير العلم، فمراد السيد من العلم الذي أثبتته للأخبار هو (الاطمئنان)، فهذا هو المحكي عنه في تعريف العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس، أي الاطمئنان.

وأما العلم الذي نفاه الشيخ عنها فهو (اليقين القاطع الجازم الذي لا يحتمل الخلاف) دون (الاطمئنان).

فهما - إذن - متفقان على إجماع الطائفة على العمل بهذه الأخبار من حيث أنها تفيد الاطمئنان، إلا أن الشيخ عبّر عن ذلك بأنه إجماع على أخبار لا تفيد اليقين.

هذا هو حاصل الجمع المذكور، وهو ما رجّحه الشيخ الأعظم رحمته في رسائله في توجيه التدافع الحاصل بين كلامي السيد والشيخ من دعوى الإجماع المتقدمة^(٢). وهذا التوجيه كان سبق الشيخ رحمته إليه المحقق النراقي رحمته، كما يشير إلى ذلك المحقق الأشتياني في حاشيته على الرسائل، فراجع ثمه^(٣).

وقد أشار الشيخ المصنف رحمته في متن الكتاب إلى كلمات الشيخ الأعظم رحمته في هذا الجانب، فلا حاجة للتكرار.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٢٨.

(٢) أنظر: فرائد الأصول ١: ٣٣١.

(٣) بحر الفوائد - حاشية المحقق الأشتياني على الرسائل - ١٦٩.

إلا أن الوجه المذكور يرد عليه:

أن السيد المرتضى رحمته كان قد صرح في مواضع متعددة بأن مراده من العلم هو القطع الجازم، حيث قال رحمته: «إعلم أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع^(١) بالعلم على أنه مصلحة، وجوزنا كونه مفسدة^(٢)». انتهى

قد يقال: إن كلامه رحمته هنا يحتمل أنه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق إليه وإن كان الطريق في نفسه ظنيًا.

قلنا: إن هذا الاحتمال لا يوجد في كلماته الأخرى، كقوله رحمته: «ولذلك أبطلنا في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظنت صدقه يجوز أن يكون كاذباً، وإن ظنت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في اعلم بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا تأمره من كونه فساداً، أو غير صلاح^(٣)». انتهى

فإن قلت: فلماذا إذن قال المرتضى رحمته - كما في بعض رسائله - عن العلم بأنه: اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن تعتقده على ما اعتقد إليه^(٤).

(١) والقطع هنا معطوف على (العلم)، فيكون المعنى: متى لم نعلم ولم نقطع.

(٢) رسائل المرتضى ١: ٢٠١، وكان الشيخ المصنف رحمته قد نقلها عن مقدمة السرائر الذي نقلها بدوره عن (المسائل الموصيات) أنظر: السرائر ١: ١٩.

(٣) رسائل المرتضى ١: ٢٠٢.

(٤) المصدر السابق ٢: ٢٧٦.

قلت: إن هذا التعريف هو التعريف السائد للعلم في تلك الأيام، فهم يريدون بسكون النفس الجزم القاطع، لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع، فانظر إلى قول الشيخ المفيد رحمته الله في النكت في مقدمات الأصول: «فإن قال: ما العلم؟ فقل: هو الاعتقاد للشيء على ما هو به، مع سكون النفس المعتقد بها»^(١). انتهى

وكذلك قول الكراجكي: «فإن قال ما العلم فقل هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد»^(٢). انتهى
بل هذا التفسير للعلم هو عينه الذي يذهب إليه الشيخ الطوسي رحمته الله، كما يشير إلى ذلك في جملة من كتبه.

قال في الاقتصاد: «واعلم أن المعرفة هي العلم بعينه، والعلم هو ما اقتضى سيكون النفس إلى ما يتناوله»^(٣). انتهى
وقال في التبيان: «والعلم والمعرفة واحد، وحدّه ما اقتضى سكون النفس. وإن فصلت، قلت: هو الاعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس»^(٤). انتهى

وقال في العدة: «حدّ العلم ما اقتضى سكون النفس، وهذا الحدّ أولى من

(١) النكت في مقدمات الأصول: ٢٢.

(٢) كنز الفوائد: ٩٣.

(٣) الاقتصاد: ٩٣.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ٢: ٢١.

قول من قال: إنه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس، لان الذي يبين به العلم من غير من الاجناس هو سكون النفس، دون كونه اعتقاداً، لأن الجهل أيضاً اعتقاد، وكذلك التقليد^(١). انتهى

وبلحاظ ما تقدم يمكن القول: إنه يصعب قبول التوجيه المتقدم - الذي أفاده المحقق النراقي وتبعه عليه الشيخ الأعظم قدس سره - في الجمع بين الطرفين في دعواهما المتدافعة للإجماع، فقد تبين أن المراد من العلم - سواء في تعبيرات السيد المرتضى أو الشيخ الطوسي - هو معنى واحد، وهو اليقين والقطع الجازم المعبر عنه بسكون النفس، وهو التعبير السائد في زمانهما، لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع، كما هو متعارف التعبير في لسان المتأخرين.

ولكن مع ذلك يمكن للمحقق النراقي والشيخ الأعظم قدس سره أن يبرزا قرينة على التوجيه المتقدم لمراد السيد المرتضى قدس سره من العلم الذي أثبتته للأخبار في تصريحاته المتقدمة بأنه يريد الاطمئنان دون القطع الجازم، وذلك من خلال تعاطي السيد المرتضى نفسه مع أخبار الآحاد الموثوقة في استنباطاته الفقهية، فإنه قدس سره كان كثيراً ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا ويستند إليها في استنباطاته للأحكام، ومن العسير جداً - سواء عليه أم على غيره - أن يدعي تواترها جميعاً أو احتفافها بقرائن توجب القطع بالصدور، وهذا يؤيد كثيراً ما ذهب إليه المحقق النراقي قدس سره وتابعه عليه الشيخ الأنصاري قدس سره، بأن السيد المرتضى قدس سره هو أيضاً يعمل بأخبار الآحاد التي تفيد الاطمئنان عنده

لا أنه يرفض العمل بأخبار الآحاد مطلقاً.

النقطة الثالثة: الانتصار لدعوى الشيخ الطوسي:

وكيفما كان، سواء استطعنا تأويل كلام السيد المرتضى قدس سره بما يوافق كلام الشيخ الطوسي قدس سره أم لم نستطع، فإن دعوى الشيخ الطوسي قدس سره على إجماع الطائفة باعتبار خبر الواحد الموثوق به، المأمون من الكذب - وإن لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص، ولم يوجب قوله العلم القاطع - هي دعوى مقبولة ومؤيدة بعمل جميع العلماء من لدن الصدور الأول إلى اليوم، حتى السيد نفسه اعترف في بعض كلماته بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلّا أنه ادّعى أنه لما كان المعلوم عدم عملهم بالظنون، كما هو الحال في عدم عملهم بالقياس، وكذلك الأخبار المجردة عن القرائن المفيدة للعلم، يحمل عملهم بالأخبار على الأخبار المحفوفة بالقرائن.

قال قدس سره: «ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلوم والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبّه ملتبس محتمل»^(١). وقد علم كل موافق ومخالف أنّ الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي إلى علم، فكذلك نقول في أخبار الآحاد»^(٢). انتهى

ونقول للسيد المرتضى: صحيح أنّ المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتمدة - كالظواهر - إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلّا بعد قيام الدليل القاطع على حجيتها واعتبارها، فعملهم بذلك لم يكن عملاً بالظن، وإنما هو عمل بالعلم.

(١) ويقصد بالأمور المعلوم عدم عملهم بالظنون وبالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد.

(٢) رسائل المرتضى ١: ٢١١.

فنحن نتفق مع السيد فُلَيْحٍ بِأَنَّهُ «لا يدُ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أَنَّهُ مصلحة جَوْرنا كونه مفسدة»، إلَّا أَنَّهُ لما ثبت اعتبار خبر الواحد الثقة المأمون، فهو - بالآخر - يصلح أن يكون طريقاً يوصل إلى العلم بالأحكام، وبالتالي يمكن لنا أن نقطع - على حدِّ تعبيره نفسه - على أَنَّهُ مصلحة ولا نجوز كونه مفسدة له.

وهذا المعنى الذي نقول به - وهو الذي ادَّعاه الشيخ الطوسي فُلَيْحٍ من قبل - تؤيده قرائن كثيرة كان الشيخ الأعظم فُلَيْحٍ قد تعرَّض إلى ذكر جملة منها في الرسائل:

منها: ما ذكره الكشي في رجاله من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحَّ عن جماعة، حيث قال: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحَّ عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون وأمرُوا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميَناهم، ستة نفر: جميل بن دراج، وعبد الله بن مسكان... إلخ»^(١). انتهى

ومن المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عدُّ خبره صحيحاً، بمعنى عملهم به، لا القَطْع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على أن أخبارهم مقطوع بها وصحيحة^(٢).

(١) رجال الكشي - المعروف باختيار معرفة الرجال - ٥٠٧: ٢.

(٢) أقول: ما ذكرناه هنا هو ما أفاده المانن رحمته الله في المراد من عبارة الكشي المتقدمة إلَّا أَنَّهُ يمكن القول إنَّ هذا هو واحد من عدَّة احتمالات ذكرت في المقام في بيان المراد من هذه العبارة. انظر: أصول علم الرجال - للداوري - ٣٨٩-٣٩٠.

ومنها: ما ذكره النجاشي في حقّ ابن أبي عمير بأن مراسيله كانت محلّ قبول عند الأصحاب، حيث قال في ترجمته: «إن أخته دفنت كتبه في حال استتاره وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدث من حفظه ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله وقد صنّف كتباً كثيرة»^(١). انتهى

وفي السياق ذاته جاء في الذكرى - للشهيد الأول - أن الأصحاب أجمعوا على قبول مراسيل ابن أبي عمير، وكذلك مراسيل البنظي، وصفوان بن يحيى.

قال قُلَيْبٌ: «والواحد مقبول بشروطه المشهورة وشرط اعتضاده بقطعي: كفحوى الكتاب، أو المتواتر، أو عمومهما، أو دليل العقل، أو كان مقبولا، حتى عدّه الشيخ أبو جعفر عليه السلام - من المعلوم الخبر، أو كان مرسله معلوم التحرز من الرواية عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى، وأحمد بن أبي نصر البنظي، لأنهم لا يرسلون إلّا عن ثقة»^(٢). انتهى

ومثل هذه التعابير صريحة في عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير، وكذلك مراسيل البنظي، وصفوان بن يحيى، ومن الواضح أن هذا العمل لم يستند إلى قطعهم بالصدور، وإنما إلى علمهم بأنهم لا يرسلون إلّا عن ثقة، وهذا معناه حجية خبر الثقة.

وهكذا قد تعرّض الشيخ الأنصاري قُلَيْبٌ إلى ذكر بقية القرائن الدالة على

(١) رجال النجاشي: ٣٢٦.

(٢) ذكرى الشيعة ١: ٢٩.

صدق الإجماع المدعى للشيخ الطوسي رحمته، وقد أجاد فيما أفاد، ثم ختم كلامه بقوله:

«والإنصاف أنه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة، والشهرة العظيمة، والأمارات الكثيرة الدالة على العمل - ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلّا في ضروريات المذهب».

واضاف: «لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان،

لا مطلق الظن»^(١). انتهى

ونحن له من المؤيدين، وجزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين.



(١) فرائد الأصول ١: ٣٣٦-٣٤٠.

د. دليل حجيت خبر الواحد من بناء العقلاء:

قوله ﷺ: إنه من المعلوم قطعاً— الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء

العقلاء طراً، واتفاق سيرتهم على اختلاف مشاربهم وأذواقهم.... إلخ.

أقول: هذا الدليل - طريقة العقلاء في الأخذ بخبر الثقة- يعدّ عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنّ بقية الأدلة كانت محلّاً للنقاش والأخذ والرد فهذا الدليل لا سبيل إلى المناقشة فيه كما سيأتي بيانه، إلّا أنّ الملاحظ على المصنف ﷺ هنا أنّه دمج دليلين في دليل واحد، أي دمج دليل حجيت خبر الواحد من بناء العقلاء، مع دليل سيرة المتشرعة، وكان المناسب له تغيير العنوان بما يشمل الاثنين معاً، كأن يقول هكذا: الاستدلال بالسيرة على حجيت الخبر، كما صنعه بعض المتأخرين من الأعلام^(١).

الفرق بين السيرتين:

وقد تسأل: وهل ثمة فارق بين السيرتين - العقلانية والمتشرعية- في الاستدلال على المطلوب في المقام؟!

نقول: إنّ كلتا السيرتين تكشفان عن موقف المعصوم من الموضوع المتنازع فيه، إلّا أنّ استفادة الكشف المذكور تختلف من إحداها للأخرى بلحاظ الإمضاء وعدمه، فسيرة المتشرعة تكشف عن موقف المعصوم من خبر الواحد كشفاً ضمناً بدون الحاجة إلى ضمنية الإمضاء، لأنّ فرض كونها سيرة

(١) كالسيد الشهيد رحمته الله انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ٢٧٦.

متشعبة يستبطن أنها تستند إلى أمر الشارع ونهيه وإلا لم تكن سيرة متشعبة^(١).
وأما السيرة العقلانية فهي لا تكشف عن رضا المعصوم عليه السلام وتقريره مباشرة بل
بضميمة الإمضاء، بمعنى: أن هذه السيرة - للعقلاء - كي تثبت حجيتها من خلال إقرار
المعصوم لها، وإقراره حجة كما تقدم بيانه في مبحث سابق^(٢)، نحتاج إلى عنصرين
أساسين:

الأول: إثبات أنها معاصرة للمعصوم وليست من السير أو الطرق العقلانية
المتحدثة بعده.

الثاني: إثبات أن الشارع لم يردع عنها ولم يكن هناك تقيّة في البين أو أي
مانع آخر؛ وإلا لبطلت حجيتها لا محالة حتى لو كانت معاصرة للمعصوم عليه السلام.

إثبات العنصر الأول (معاصرة السيرة للمعصوم):

وأما بالنسبة للعنصر الأول (وهو إثبات معاصرة سيرة العقلاء للأخذ بخبر
الواحد الثقة) فإنه يمكن أن يقال: توجد عدّة طرق لإثبات المعاصرة هذه، منها هذا
الطريق الذي أشار إليه الشيخ المصنّف رحمته الله في الكتاب، وحاصله:
إثبات اللازم لها - أي للسيرة - فإذا ثبت انتفاؤه وجدانياً، يثبت قيام السيرة على

(١) ويلحظ ما ذكرناه أعلاه يتبين لك فساد الدعوى التي تقول إن سيرة المتشعبة تحتاج
إلى إثبات عدم الردع أيضاً، كما هو الحال في السيرة العقلانية، وذلك لأن حجيتها
من باب واحد وهو تقرير الإمام، ووجه الفساد: أن هذه السيرة لم تكن لتستقر وتكون
- بالتالي - سيرة متشعبة لو لم تكن مستندة إلى رضا الإمام عليه السلام وأوامره، فرضاه عليه السلام
مستبطن فيها وهي تكشف عن ذلك كشف المعلول عن علته.

(٢) راجع الظفر: الجزء الرابع.

المطلوب.

بيان ذلك:

أن هذه السيرة العملية - من العقلاء - على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه قد قامت عليها معاش الناس، وانتظمت حياتهم عليها، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارضة سنداً ومثلاً.

ولازم عدم الأخذ بهذه السيرة هو اختلال النظام الاجتماعي، ولكن هذا اللازم منتف بالوجدان، لما نراه خارجاً من انتظام النظام الاجتماعي للناس، فإذا ضمنا إلى ذلك أن السيرة المذكورة ليست مستحدثة؛ إذ الداعي للأخذ بها موجود قديماً وحديثاً، فيثبت بذلك معاصرة هذه السيرة للمعصوم عليه السلام، وأن العقلاء كانوا يأخذون بأخبار الثقات في محاوراتهم ومعاملاتهم على مرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام.. هذا كله بالنسبة للعنصر الأول^(١).

إثبات العنصر الثاني (عدم الردع):

وأما بالنسبة للعنصر الثاني (إثبات عدم الردع)، فإنه يمكن أن يقال: إن الشارع لو كان له طريق خاص في الأخذ بالأخبار - غير مسلك العقلاء - لأذاعه وبينه للناس، ولظهر ذلك واشتهر بينهم، ولصدر منه في الوقت نفسه نهى وردع عن الأخذ بخبر من يثقون به ويطمئنون إليه، خشية أن تتسرب هذه الطريقة منهم إلى كيفية تعاطيهم مع الشريعة والأخذ بها. والمعصوم عليه السلام هو في محل

(١) أقول: ثمة طرق أخرى تعرض إلى ذكرها السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثانية يمكن من خلالها إثبات معاصرة السيرة العقلانية للمعصوم ولا بأس بمراجعتها والاطلاع عليها.

الذبّ عن الشريعة والحفاظ عليها، فإذا لم نجد أثراً من ذلك كله، يحصل لنا العلم بأن الشارع لم يردع عن الأخذ بخبر الثقة، وأنّ هذه الطريقة من العقلاء في التعاطي مع خبر الواحد والأخذ به مقبولة عنده، وبذلك تثبت حجيتها.

فإن قلت: إنّهُ يمكن أن تكون للشارع طريقة أخرى في التعاطي مع الأخبار غير طريقة العقلاء في الأخذ بخبر الثقة، لكنّها لم تصل إلينا وخفيت علينا لأسباب تاريخية ونحوها؟

قلت: بعد أن ثبت استقرار سيرة العقلاء على الأخذ بخبر الثقة في محاوراتهم ومعاملاتهم وأنّه لولاها لاختلّ النظام الاجتماعي بدون ذلك، نستكشف من ذلك تمكّن هذه السيرة من الواقع العملي للعقلاء في تعاطيهم مع بعضهم البعض، وهذا يعني بأنّ الردع - لو كان - فإنّه لا بدّ وأن يكون بمستوى هذا التمكّن للسيرة كمّاً وكيفاً، كما هو الحال - مثلاً - في الردع عن القياس المستنبط العلّة، حيث وردت بلحاظه أكثر من مائتي رواية تنهى عن الأخذ به، وبالسنة مختلفة، وذلك بعد تمكّن القياس من سيرة العقلاء، واعتيادهم على العمل به في معاملاتهم وشؤونهم.. وحيث أنّنا لم نجد مثل هذا النهي والردع بلحاظ الأخذ بخبر الثقة، فإنّنا نطمئن - بل نقطع - بأنّ هذه السيرة في الأخذ بخبر الثقة كانت محلّ قبول وإقرار من قبل الشارع المقدّس^(١).

(١) ودعوى أنّ هذه الروايات قد تكون موجودة ولكنّها اخفيت تقيّة غير مسموعة؛ فإنّ روايات النهي عن القياس كانت أولى بالإخفاء تقيّة من غيرها، ولكنّها مع ذلك وصلت إلينا بكثرة كاثرة.

وهاهنا ملاحظة على استدلال الشيخ المصنّف رحمته الله:

أقول: في قوله رحمته الله: "كشف هذا البناء منهم على موافقة الشارع واشترائه معهم؛ لأنّه متحد المسلك معهم"، يستفاد منه أنّ نفس بناء العقلاء دليل عدم الردع، وذلك لأنّ الشارع متحد المسلك مع العقلاء - لأنّه منهم بل رئيسهم - وبالتالي يستحيل أن يردع عن فعل يفعله هو بنفسه.

وهذا البيان - في الواقع - من الشيخ المصنّف رحمته الله يخالف فيه استدلال المشهور، الذي صرح به الأعلام كالشيخ الآخوند والشيخ النائيني وغيرهما، في تحرير حجة بناء العقلاء على الأخذ بخبر الثقة^(١)، بل يخالف تصريح المصنّف رحمته الله نفسه الذي اشترط كشف سيرة العقلاء عن رضا الشارع بعدم اختراعه طريقاً ثانياً.

دعوى ثبوت الردع من الشارع:

وعلى أيّ حال قد يقال بثبوت الردع من الشارع للأخذ بخبر الواحد الثقة وذلك من خلال الآيات الناهية عن اتباع الظنّ وما وراء العلم، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٤).

ونحو ذلك من الآيات الناهية عن الأخذ بالظنّ، فهي بعمومها تشمل خبر

(١) انظر: كفاية الأصول: ٣٣٩، وفوائد الأصول ٣: ١٩٣.

(٢) النجم: ٢٨، يونس: ٣٦.

(٣) الأنعام: ١١٦، يونس: ٦٦.

(٤) الإسراء: ٣٦.

الواحد غير المفيد للعلم^(١).

وللإجابة عن هذا الإشكال نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصّصاً - لا تخصّصاً^(٢) كما هو الحال في خروج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً - أي تخصّصاً؛ فإنّ هذه الآيات المقصود منها هو الردع عمّن يريد أن يثبت الواقع من خلال الظنّ، والحال أنّ الاستصحاب ليس المقصود منه إثبات الحقّ والواقع بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشكّ في الواقع، فلاستصحاب يكون خارجاً موضوعاً عن عموم هذه الآيات وخبر الواحد هو يريد إثبات الواقع وتحصيل الحقّ، ولكن مع ذلك هو خارج موضوعاً عن عموم هذه الآيات .. فكيف يتمّ إثبات هذه الدعوى؟!!

الجواب: هذا المعنى يمكن توضيحه بعدة بيانات نذكر منها:

البيان الأوّل (وهو ما أفاده المحقّق الأصفهاني)، وحاصله يبتني على مقدمات

ثلاث:

الأولى: أن هذه الآيات الناهية عن الأخذ بالظنّ ليست آيات مولوية تأسيساً وإنما هي إرشادية ترشد إلى حكم العقل والعقلاء بقبح العمل بالظنّ وأنّ العامل بالظنون غير مأمون.

الثانية: أن السيرة العقلانية على العمل بخبر الواحد قائمة على حسن هذا

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٣٤٦.

(٢) الفرق بين التخصيص والتخصّص هو أن الخروج التخصيصي ويسمّى بالخروج الحكمي أنّ الفرد يكون مشمولاً بحكم العامّ لكنّه يخرج عنه بدليل مستقلّ، كما في: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، فالعالم الفاسق مشمول بحكم العامّ لكنّه يخرج منه بالدليل الثاني، بخلافه في الخروج التخصّصي، إذ يكون الخروج عن موضوع العامّ من البداية كما في: أكرم العلماء، و: لا تكرم الجاهل. فالجاهل خارج موضوع الدليل الأوّل من البداية.

العمل؛ ضرورة أنه لا معنى لسيرة العقلاء على عمل يذمونه ويعتقدون قبحه.

الثالثة: أن أحكام العقل العقلاء لا تتناقض ولا تتنافى.

ومن هذه المقدمات الثلاث ينتج أنه يستحيل لهذه الآيات أن تردع عن ما هو من عمل العقلاء؛ ضرورة أن حكم العقلاء بالقبح لا يطال العمل الذي هو بنفسه يرضونه ويعملون به. وبالتالي يكون هذا الحكم العقلي - الذي أرشدت إليه هذه الآيات - هو حكم خاص بالظن الذي يقبح الاستناد عليه، وهو الظن الذي لا يوجب الأمان، وعليه فهو لا يشمل خبر الواحد الذي يحسن الاستناد عليه ويوجب الأمان؛ إذ لو كان يشمل لاستحال تحقق السيرة العقلانية على العمل بخبر الواحد^(١).

البيان الثاني: وهو ما أفاده المحقق النائيني قدس سره في أكثر من موضع في فوائده، حيث قال: "وأما السيرة العقلانية فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل نسبة التخصص؛ لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة بالتخصص^(٢) عن العمل بالظن، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلانية القائمة على العمل بخبر الثقة"^(٣). انتهى وحاصل هذا البيان مقدمتان:

الأولى: أن الآيات إنما تنهى عن اتباع الظن والأخذ بغير العلم، فموضوعها هو الظن وقد نهت عن الأخذ به.

(١) انظر: نهاية الدراية ٣: ٣٦.

(٢) الوارد في النسخة المطبوعة: بالتخصيص، وهو خطأ ظاهر والصواب هو: بالتخصص.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٦١.

الثانية: أنَّ خبر الواحد ليس ظناً، وإنما هو علم في نظر العقلاء.
 فيستج: أنَّ الآيات لا تنهى عن خبر الواحد، لأنه ليس من مصاديق الظنِّ، وإنما هو من مصاديق العلم في نظر العقلاء، فخبر الواحد يكون خارجاً تخصصاً عن موضوع هذه الآيات.
 البيان الثالث: الاستدلال بسيرة المشرعة على دفع شمول هذه الآيات لخبر الواحد.

في قوله ﷺ: "وَعَلَى كُلِّ حَالٍ لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْآيَاتُ صَالِحَةً لِلرَّدِّعِ عَنْ مِثْلِ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالظُّوَاهِرِ.... إلخ"، استدَلَّ المصنف بسيرة المشرعة على حجِّية خبر الواحد^(١).. وحاصل هذا الاستدلال - كما نفَّحه وأوضحه ببيان مسهب الشهيد الصدر قدس سره في الحلقة الثانية^(٢) - أنه من الثابت إنعقاد سيرة المسلمين - ومنهم أصحاب الأئمة عليهم السلام - على العمل بأخبار الثقات في الشرعيات، وهذا يعني أننا بالنسبة للآيات الناهية عن العمل بالظنِّ أمام احتمالات أربعة لا خامس لها:
 الأول: أن نفترض أنَّ هذه الآيات قد دلَّت على الردع عن العمل بخبر الواحد، ولكن المسلمين قد غفلوا جميعاً - ومنهم أصحاب الأئمة عليهم السلام - عن اقتضاء دلالة هذه الآيات لمثل الردع المذكور.

الثاني: أن نفترض أنَّ هذه الآيات قد دلَّت على الردع عن العمل بأخبار الآحاد، وأنَّ المسلمين، ومنهم أصحاب الأئمة عليهم السلام، قد فهموا منها ذلك - ولم يغفلوا عن اقتضاؤها المعنى المذكور كما هو الحال في الفرض الأول - ولكنهم مع ذلك خالفوا هذا النهي وعملوا بأخبار الآحاد.

(١) وهذا البيان من المصنف ﷺ يمكن عدّه بياناً ثالثاً في الرد على إشكال الآيات الناهية عن الأخذ بخبر الواحد، كما هو بيان للاستدلال بسيرة المشرعة على الأخذ المذكور.

(٢) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ٢٥٨.

وهذا الاحتمالان (الأول والثاني) وإن كان الملاحظ عليها أنهما ممكنان عقلاً، إلّا أنهما بعيدان بحساب الاحتمال، خاصة إذا علمنا أنّ في المسلمين - ومنهم أصحاب الأئمة عليهم السلام - الفقهاء الكبار وأهل اللغة والأكابر من أهل الورع والتقوى.

الثالث: أنّ هذه الآيات قد دلّت - بإطلاقها - على الردع عن العمل بخبر الواحد، ولكن في الوقت نفسه كانت قد وصلت - للمسلمين المعاصرين لزمن الحضور - أدلة تدلّ على حجّية خبر الواحد، فتكون الأدلة الدالة على حجّية الخبر مقيدة لإطلاق النهي الوارد في الآيات المذكورة.. ومن هنا نراهم عملوا بخبر الواحد من دون توقّف.

الرابع: أن تكون هذه الآيات قد دلّت على النهي عن العمل بخبر الواحد، ولكنها لا إطلاق لها من هذه الناحية، وإنّما خُصّ النهي المذكور بخصوص ما يتعلّق بمسائل العقيدة وأصول الدين، بمعنى: أن أصول الدين ومسائل العقيدة يشترط فيها الاستناد إلى العلم ولا يجوز الاكتفاء بالظنّ، وبالتالي تكون هذه الآيات أجنبية عن محلّ الكلام.

والنتيجة: أنّ دعوى رادعيه هذه الآيات عن العمل بخبر الواحد ليست تامة على جميع التقادير؛ إذ هي على الاحتمالين الأولين بعيدة بحسب الاحتمال، وعلى الثالث مقيدة بأدلة حجّية الخبر، والسيرة - بشقيها العقلاني والامتثاري - قائمة على العمل بخبر الواحد وغير مردوع عنها. ولو كان هناك ردع لوصل إلينا، وحيث إنّ لم يصل فلا ردع في البين، وبذلك يثبت الدليل القطعي على حجّية خبر الآحاد... والحمد لله ربّ العالمين.



الباب الثالث

الإجماع ■





Figure 17

الباب الثالث:

الإجماع

تمهيد

قوله ﷺ: الإجماع أحد معانيه في اللغة: (الاتفاق)، والمراد منه في

الاصطلاح: (اتفاق خاص)... إلخ.

أقول: مبحث الإجماع هو من المباحث المهمة التي تلقي بظلالها على مطالب عدة من المباحث الفقهية والعقدية؛ لذا يكون من المناسب جداً على الطالب في هذه المرحلة المبكرة من دراسته لعلم الأصول أن يلم بشكل جيد بمطالب هذا البحث حتى يتسنى له فهم الكثير من العبارات التي سترد عليه في الكتب الاستدلالية الفقهية أو كتب العقائد.

وتوجد ها هنا جملة مطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: الإجماع لغة واصطلاحاً:

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين: الأول: العزم، يقال: إنَّ زيداً أجمع على كذا، أي عزم عليه، ومنه قوله ﷺ: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام

له^(١)، أي من لم يعزم عليه فينويه من الليل فلا صيام له.

والثاني: الاتفاق، يقال: أجمعوا على كذا، أي اتفقوا عليه ومنه قوله تعالى:

﴿وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْحَبِّ﴾^(٢)، أي اتفقوا.

وأما إصطلاحاً فهو: اتفاق مخصوص^(٣).

وقد اختلف كل من أهل السنة والإمامية في تحديد المراد من هذا الاتفاق المخصوص على أقوال:

(أما أهل السنة) فقد عرفه الغزالي بـ اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية^(٤).

وعن الفخر الرازي أنه: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية.

وعن الحاجي أنه: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي^(٥). والملاحظ على هذه التعاريف أنها مهما اختلفت سعة وضيقاً فهي ترمي - على ما يظهر منها - إلى معنى جامع بينها وهو: اتفاق جماعة يكون لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي.

(١) سنن النسائي ٤: ١٩٦، وسنن البيهقي ٤: ٢٠٢.

(٢) يوسف: الآية ١٥.

(٣) أنظر: قوانين الأصول: ٣٤٦، وعناية الأصول ٣: ١٤٧.

(٤) المحصول في علم الأصول ٢: ٣.

(٥) شرح العضدي ١: ١٢٢.

وبعبارة ثانية: أن هذا الاتفاق ليس ككلّ اتفاق، أي حتّى لو كان اتفاق سواد الناس من المسلمين وعوامهم، فإنّ هؤلاء لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي مثل الفقهاء وأهل الحلّ والعقد في الأمة.

ولكن السؤال المطروح هنا: هل الاتفاق المذكور عند أهل السنّة منحصر باتفاق الصحابة دون غيرهم من أهل الأعصار، أو هو منحصر بأهل المدينة في كلّ عصر دون غيرها من الأمصار، أو أنّه أعمّ من ذلك، أي لا يختصر بالصحابة ولا بأهل المدينة بل ينعقد من غيرهم في كلّ عصر ومصر؟!!!

توجد عدّة أقوال في المسألة، يأتي التعرّض إليها لاحقاً إن شاء الله تعالى.
(وأما الإمامية) فقد ذكر بعضهم تعريفات تشابه تعريفات أهل السنّة، كتعريف المحقّق الحليّ، وصاحب المعالم حيث عرفاه بأنّه: اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية^(١).

وكتعريف العلّامة بأنّه: (اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ)^(٢).

وهو تعريف الفخر الرازي كما مرّ بنا.

غير أنّ بعض متأخري الإمامية حاول إعطاء تعريف فني للإجماع يتلاءم مع وجهة نظر الإمامية التي تجعل ملاك اعتباره كونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، فبرز إثر ذلك التعريفان التاليان:

التعريف الأوّل (وهو للمحقّق القميّ قده): اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن

(١) معارج الأصول: ١٢٥، معالم الدين: ١٧٢.

(٢) أنظر: فرائد الأصول ١: ١٨٤.

رأي المعصوم عليه السلام^(١).

التعريف الثاني: (وهو للشهيد الصدر قده): اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي^(٢).

النقطة الثانية: هل الإجماع دليل مستقل أم تابع؟

هل الإجماع دليل مستقل قبال الكتاب والسنة أم أنه تابع لأحدهما؟

يوجد ها هنا اتجاهان في هذا الجانب:

الأول (وهو لأهل السنة): أن الإجماع هو دليل مستقل من أدلة الاستنباط والحكم الشرعي قبال الكتاب والسنة. حيث جعله بعضهم - كالغزالي - أحد الأدلة الأربعة في استنباط الأحكام.

قال في المستصفى: "أدلة الأحكام وهي أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل"^(٣).

وبعضهم جعله دليلاً ثالثاً إضافة إلى الكتاب والسنة كالنظام^(٤).

وبعضهم جعله أحد الأدلة الخمسة، كالآمدي في الإحكام^(٥)، وابن الحاجب

في منتهى الوصول^(٦).

(١) قوانين الأصول: ٣٧٣.

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ٢٤٣.

(٣) المستصفى ١: ٨٠.

(٤) أنظر: إرشاد الفحول: ٢٠٠.

(٥) الإحكام ١: ٢٢٦-٢٢٧.

(٦) منتهى الوصول والأمل: ٤٥.

وقد برزت فكرة استقلال الإجماع في دليлите - كما سيأتي بيانه - انطلاقاً من ثبوت العصمة للأئمة، أو كرامتها.

قال البزدوي في كشف الأسرار: "إن إيجاب الحكم بالإجماع لم يثبت من قبل دليله [أي مستنده] بل من قبل عينه كرامة للأئمة"^(١). انتهى.

نعم، اختلف أهل السنة في منشأ حجّة الإجماع ما هو... حيث ذهب الجمهور الأعظم والسواد الأكثر منهم إلى أنّه حجّة من طريق السمع دون العقل، وذهبت طائفة منهم إلى كونه حجّة من جهة العقل^(٢).

الثاني (وهو للإمامية): أنّ الإجماع ليس دليلاً على الحكم الشرعي في مقابل دليلية الكتاب والسنة، وإنّما هو كاشف عن السنة التي هي دليل على الحكم الشرعي، فملاك حجّة الإجماع - عند الإمامية - هو الكشف عن السنة.

وبعبارة ثانية: أنّ الحجّة والعصمة ليست للإجماع - كما هو الشأن عند أهل السنة - بل الحجّة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

فإذا توفّرت في الإجماع أهلية الكشف عن السنة، فيكون هذا الكشف بنفسه دليلاً على حجّة الإجماع.

ومن هنا تراهم - أي الإمامية - يقولون: إنّ لو كشف اتفاق اثنين عن رأي المعصوم (الذي هو السنة) يثبت بذلك الحكم الشرعي، وذلك لدلالة السنة المستدلّة على حجّيتها، وهذا معناه أنّه ليس للإجماع من دور إلّا دور الكشف والدلالة على السنة كدلالة الخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالقرائن عليها.

(١) كشف الأسرار ٣: ١٨٢.

(٢) انظر: عدّة الأصول: ٢٣٢، وعناية الأصول ١٤٧: ٣.

وقد تسأل: إذا كان الأمر كذلك - عند الإمامية - فلماذا يجعلونه أحد الأدلة الأربعة، وبالشكل الذي يوحى أنه قسيم للكتاب والسنة؟!؟

الجواب: إن هذا الأمر إنما جعل من ناحية شكلية فقط، مجازاة للمنهج الدراسي في أصول الفقه عند أهل السنة.. فإن المذهب السني - كما هو معلوم - قد قامت حجته على تمامية دعوى الإجماع المدعى على خلافة أبي بكر بعد رسول الله ﷺ، ومن هنا ارتأى الإمامية لأغراض تتعلق بالاحتجاج ونحوها أن يدرجوا مبحث الإجماع ضمن المباحث الأصولية وإفراده بمبحث مستقل عن مبحث السنة بغية تسليط الأضواء بشكل أكثر على مستنده ومصاديقه حتى يتبين للطرف الآخر بأن ما استند إليه في إثبات حجية الإجماع ليس تاماً.

بيان الغرض المقصود ضمن سؤالين:

قال المصنف رحمه الله: "ولأجل أن نتوصل إلى الغرض القصود لابد من توجيه بعض الاسئلة لأنفسنا لنلمس الجواب عليها..."

أقول: بعد التمهيد المتقدم تعرض المصنف رحمه الله إلى طرح سؤالين حتى يجلي الغبار عن مبحث الإجماع بشكل تام:

الأول: ما هي المناسبة التي دعت الأصوليين - السنة أو الشيعة - للقول بالإجماع، حتى جعلوه حجة ودليلاً على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة؟!؟

الثاني: لو سلمنا بدعوى الإجماع التي يقول بها أهل السنة، فما هو المعتبر في ذلك: هل هو اتفاق جميع الأمة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو

بعض من يعتدّ به؟ ثمّ من هؤلاء الذين يُعتدّ بأقوالهم؟!

جواب السؤال الأوّل:

أمّا السؤال الأوّل فالإجابة عليه تكون ضمن مقدّمات، نذكرها في نقاط:

النقطة الأولى: بيان الفرق بين الإجماع والآراء المحمودّة

ذكرنا في المقصد الثّاني - من مقاصد الكتاب - عند التعرّض إلى مبحث الملازمات العقلية، وبالتّحديد في مبحث المستقلّات العقلية بأنّ من جملة القضايا التي يمكن أن تكون دليلاً على الحكم الشرعيّ هي القضايا العقلية المستقلّة، وبالتّحديد القضية القائلة بأنّ كلّ ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشرع بوجوبه أو حرّمته، وقد بيّنا هناك بأنّ هذه الدعوى ليست على إطلاقها بل بخصوص ما تطابقت عليه آراء العقلاء بما هم عقلاء، لا بما هم عاطفيون أو انفعاليون أو أصحاب عادات أو تقاليد، وهو ما يصطلح عليه بالقضايا المشهورة العملية المسماة بـ «الآراء المحمودّة»، والتي تتعلّق بحفظ النظام والنوع. فمثل هذه القضايا هي التي يمكن أن يستكشف منها الحكم الشرعيّ؛ وذلك لأنّ الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، وهو خالق العقل، فلا بدّ أن يحكم بحكمهم.

وهنا قد يطرح السؤال التالي: هل التطابق المذكور في آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المسماة بـ «الآراء المحمودّة» هو نوع من الإجماع المقصود - محلّ الكلام - أم هو شيء آخر؟!

والجواب: إنّ التطابق المشار إليه ليس من نوع الإجماع المقصود، وإنّما هو دليل مستقلّ يقع قبال أدلّة الكتاب والسنة والإجماع، ويصطلح عليه بـ دليل العقل،

وهو من باب التحسين والتفحيح العقليين الذي ينكره القائلون بحجية الإجماع.
وهذا أمر مهم ينبغي ملاحظته بغية الإحاطة بالمناسبة التي دعت إلى القول
بالإجماع.

النقطة الثانية: المناسبة التي دعت إلى القول بالإجماع.

بعد أن عرفنا في النقطة السابقة أنه لا قيمة ولا حجة لإجماع العقلاء بما هم
عاطفيون أو انفعاليون أو أصحاب عادات أو تقاليد، وإنما القيمة والشأن لإجماعهم
وتطابق آرائهم بما هم عقلاء لا غير، وإلا - لو كان الشأن والقيمة لإجماع الناس
كيفما كان وبأي دافع كان - لكان إجماع الأمم الأخرى - غير المسلمين - دليلاً
وحجةً أيضاً، والحال أنه لا أحد من المسلمين يقول بذلك.

وهنا نساءل، بعد ملاحظة المعنى الاصطلاحي للإجماع الذي نحن بصدد بيانه
- كما تقدّم - وهو اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي، أنه
كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجةً، وما هو دليلهم على
ذلك؟!

إننا عندما نراجع التاريخ - عند المسلمين - نجد أن أول إجماع اتُّخذ دليلاً
على مشروعية أمر ما، هو الإجماع المدّعى علىبيعة أبي بكر خليفة للمسلمين، فإن
القائلين بصحة هذه البيعة عندما لم يجدوا مستنداً شرعياً يركنون إليه في تصحيح
هذه البيعة من كتاب أو سنة نبوية اضطروا إلى إثبات شرعيتها من طريق الإجماع،
وهذا المعنى طرحوه ببيانات مختلفة، فهم تارة يقولون: إن المسلمين من أهل
المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته.

وأخرى يقولون: إن الإمامة من الفروع لا من الأصول^(١).

وقد استكشف أهل السنة من هذين الدعويين أمراً ثالثاً حاصله: بما أن الإمامة من الفروع - وليس من الأصول - وأنها قد ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد عندهم، وأن هذا الاتفاق قد تم في مورد لم يكن فيه نص على مشروعيتها من كتاب أو سنة، فيكون - إذن - هذا الإجماع حجة في الفروع .. ومن هنا دخل الإجماع كدليل ثالث قبال الكتاب والسنة في أدلة الاستنباط في المورد الذي لا يكون فيه دليل من الكتاب أو السنة.

فإذن المناسبة التي دعت أهل السنة لإدراج الإجماع في أدلة الاستنباط، هو من أجل تصحيح خلافة أبي بكر لا غير.

وأما الإمامية فقد جعلوه أحد الأدلة أيضاً على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية فقط - كما تقدمت الإشارة إليه - مجارةً للمنهج الدراسي في أصول الفقه عند العامة، أو لأجل التحفظ على ما جرت سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين كالكتاب والسنة والإجماع والعقل، كما سيأتي بيانه.

النقطة الثالثة: الاستدلال على حجية الإجماع عند أهل السنة.

بعد أن تبين لنا المناسبة التي دعت أهل السنة للقول بالإجماع واتخاذهم دليلاً قبال الكتاب والسنة صاروا بصدد إثبات حجيتها من خلال المسالك الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل.

(١) كما جاء في: شرح المواقف ٨: ٣٤٤، وشرح المقاصد ٥: ٢٣٢.

ومن الطبيعي أن لا يجعلوا الإجماع من مسالك إثباته، لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

مسلك الكتاب: استدلوا للإجماع من الكتاب الكريم بعدة آيات - لا تنهض دليلاً على المقصود- أهمها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١).

ووجه الاستدلال هو الجمع بين مشاقة الرسول وأتباع غير سبيل المؤمنين في التحريم، فيلزم أن يكون أتباع غير سبيل المؤمنين حراماً، أي إذا اتخذ المؤمنون طريقاً واتفقوا عليه يحرم اتخاذ طريق آخر يخالفه.

وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه^(٢).

وقد نوقش هذا الاستدلال بأن تعدد الشرط مع وحدة الجزاء ظاهر في اشتراكهما في علة التحريم، فيكون لازمه أن أتباع غير سبيل المؤمنين، من دون مشاقة الرسول ﷺ لا يكون حراماً.

ولعل المراد من الآية: أن من يتبع غير سبيل المؤمنين من سبل الكفر- الذي يلزم مشاقة الرسول ﷺ دائماً- يوليه الله يوم القيامة ما تولى، أي يربط مصيره بمصير من تولاه، فيكون مفاد الآية الكريمة مفاد قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ

أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾^(٣).

(١) سورة النساء: ١١٥.

(٢) انظر المستصفى: ١٣٨، الإحكام - للآمدي - ١: ٢٨٦.

(٣) سورة الإسراء: ٧١.

فآلية - إذن - أجنبية عن جعل الحجية للإجماع.

ومن هنا قال الغزالي في استبعاد الاستدلال بها على الإجماع: «والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض [أي ليست نصاً في الدلالة على حجية الإجماع المدعى عند أهل السنة]، والظاهر أن المراد بها من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل»^(١). انتهى

وهناك آيات أخرى استدلوا بها على مدعاهم مثل قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»^(٢).

وقوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(٣).

ولكن الاستدلال بهذه الآيات لم يكن تاماً، فقد اعترف الغزالي^(٤) كغيره^(٥) بعدم ظهورها في حجية الإجماع، فلا نطيل بذكرها، ومناقشة الاستدلال بها.

(١) المستصفى: ١٣٨.

(٢) سورة البقرة: ١٤٣.

(٣) سورة آل عمران: ١١٠.

(٤) المستصفى: ١٣٨.

(٥) كالشوكاني في: إرشاد الفحول: ٧٦-٧٨.

مسالك السنّة:

وأما السنّة فقد استدّلوا بها على الإجماع بعدّة أحاديث، نذكر منها:

١. لا تجتمع أمتي على ضلالة.
٢. لا تجتمع أمتي على خطأ.
٣. اتّبعوا السواد الأعظم، فإن من شذّ شذّ في النّار، ويد الله مع الجماعة.
٤. من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه.
٥. لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرّهم من خذلهم ولا من خالفهم حتّى يأتي أمر الله وهم على ذلك^(١).

أقول: إذا غضضنا النظر عن سند هذه الأحاديث وسلمنا بصحتها، بل ودعوى تواترها معنى^(٢)، فإن بعضها أجنبي عن محلّ الكلام، كالأخبار الداعية إلى الألفة والتجمع أمثال: يد الله مع الجماعة، والأخبار الحاثّة على إطاعة السلطان ولزوم جماعته، أمثال: اتّبعوا السواد الأعظم فإن من شذّ شذّ في النّار، ويد الله مع الجماعة. و: من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه.

قال الطوفي في رسالته: "فأما نحو قوله ﷺ: «اتّبعوا السواد الأعظم فإنّه

(١) انظر: الإحكام - لابن حزم - ٤: ٤٩٩، والمستصفى - للغزالي - ١٣٨، والمحصول -

للرازي - ٤: ٨٠، واللمع في أصول الفقه: ٢٤٧.

(٢) ممّن ادّعى تواتر حديث (لا تجتمع أمتي ...) الكتاني في: نظم المتناثر ٢: ١٦١ .. بينما صرح

ابن حزم في: الإحكام: أن هذا الحديث لم يصحّ لفظاً ولا سنداً، انظر الإحكام ٤: ٤٩٦.

وكذلك ناقش في دعوى التواتر لهذا الحديث وبقية الأحاديث الطوفي في رسالته. انظر

مصادر التشريع في الإسلام - لخلاف - ١٥٠.

من شذَّ شذَّ في النار ويد الله مع الجماعة»، فإنما المراد به طاعة الأئمة والأمراء وترك الخروج عليهم بدليل قوله عليه السلام: «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي»، وقوله عليه السلام: «من مات تحت راية عصبية مات ميتة جاهلية»^(١). انتهى

وأما الحديث الأخير (لاتزال طائفة من أمّتي ...)، فهو وإن استدلّ به ابن حزم على دعوى الإجماع بقوله: «فصح أنّه لا تجتمع أمة محمد على غير الحقّ أبداً؛ لأنّه قد أنذر بأنّه لا يزال منهم قائم بالحقّ أبداً»^(٢). انتهى

إلا أنّ هذا الاستدلال لا يتفق مع دعوى الإجماع التي يذهب إليها أهل السّنة أنفسهم، على مختلف تفسيراتهم للإجماع التي مرّ بيانها سابقاً، وإنّما يتفق مع مدّعى الشيعة القائلون بأنّ الحجّة للإجماع إنّما هي لوجود المعصوم بين المجمعين، وهو يتحقّق في رجل واحد في كلّ زمان، وتفسيره بالطائفة، إنّما يكون بلحاظ تواجد المعصوم على مرّ الأزمان إلى يوم القيامة، وهو ما يفسره لنا الحديث المتفق عليه بين الفريقين:

«لا يزال أمر الدين قائماً حتّى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلّهم من قریش»^(٣).

وفي رواية: «يكون لهذه الأمة اثنا عشر قيماً لا يضرّهم من خذلهم، كلّهم من

(١) رسالة الطوفي، ص ١٠٦، بواسطة: الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٢٦٣.

(٢) الإحكام - لابن حزم - ٤: ٤٩٦.

(٣) صحيح مسلم ٦: ٤، كتاب الإمارة.

قريش^(١).

والنتيجة: لم يبق إلّا أحاديث "لا تجتمع أمّتي على ضلالة" وامثالها.

قال المحقّق الكاظمي في رسالته (كشف القناع عن حجّة الإجماع):

"وأقوى ما ينبغي أن يعتمد عليه من النقل حديث: لا تجتمع أمّتي على الخطأ، وما في معناه لاشتهاره وقوة دلّالته، وتعويل معظمهم ولا سيما أوائلهم عليه وتلقيهم له بالقبول لفظاً ومعنى، وادعاء جماعة منهم تواتره معنى، وموافقة العلّامة من أصحابنا لهم على ذلك في أوائل المنتهى، وادّعاءه في آخر المائة الأولى من كتاب الألفين أنّه متفق عليه، أي بين الفريقين، وتعداده في القواعد من خصائص نبينا ﷺ عصمة أمّته بناء على ظاهرها، وكذا في التذكرة مع التصريح بعصمتهم من الإجماع على الضلالة ووروده من طرقنا أيضاً^(٢)."

قال السيد محمد تقي الحكيم في الأصول العامّة للفقّه المقارن في تعليق له على ما أفاده المحقّق الكاظمي هنا: "والروايات التي ذكرها — من طرقنا — لست جامعة لشرائط الحجّة في أخبار الآحاد ولا جدوى بعرضها، ويمكن الرجوع إليها في كتاب المذكور^(٣)". انتهى

وأقول — في التعقيب على كلام السيد الحكيم ﷺ — يمكن الاستدلال لما أفاده المحقّق الكاظمي ﷺ بما ورد بسند صحيح في الكافي عن الإمام

(١) المعجم الكبير - للطبراني - ٢: ١٩٦.

(٢) كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع، للشيخ أسد الله المعروف بالمحقّق الكاظمي،

ص ٦.

(٣) الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٢٦٢.

الرضا عليه السلام عن صفوان بن يحيى، قال: سألتني أبو قره المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فاستأذنته في ذلك فأذن لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال: إنا رويناه أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبين، فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية. فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله تعالى إلى الثقلين من الجن والأنس: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»، و«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، أليس محمداً!

(الى أن يقول الإمام الرضا عليه السلام): فإذا رآته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة. فقال أبو قره: فتكذب الروايات؟! فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبها. وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار وليس كمثل شئ^(١)).

قال الميرزا أبو الحسن الشعراني في تعليقه على شرح أصول الكافي للمازندراني: قوله «وما أجمع المسلمون عليه» حجة على حجية الإجماع^(٢). انتهى

يشهد - لما أفاده المحقق الكاظمي - ما نقله الطبرسي عن الإمام العسكري عليه السلام في رسالته إلى أهل الأهواز حين سأله عن الجبر والتفويض، قال: «اجتمعت الأمة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك: أن القرآن حق لا ريب فيه عند جميع فرقها، فهم في حالة الإجماع عليه مصيبون، وعلى تصديق ما أنزل الله مهتدون، ولقول النبي صلى الله عليه وآله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

(١) الكافي ١: ٩٦، وأنظر: مرآة العقول ١: ٣٢٨ في تصحيح الرواية.

(٢) شرح أصول الكافي - للمازندراني - ٣: ١٦٨، تعليق الشعراني.

قال الطبرسي: "فأخبر عليه السلام أن ما اجتمعت عليه الأمة ولم يخالف بعضها بعضاً هو الحق، فهذا معنى الحديث لا ما تأوله الجاهلون"^(١). انتهى

بل قد نجد من فقهاءنا المتأخرين، كالشيخ صاحب الجواهر قدس سره، ممن يتبنى هذا المعنى في دعوى الإجماع، قال في الجواهر في مبحث النكاح المنقطع: «... أن الحكم بالحل كان شائعاً معروفاً في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومدة خلافة أبي بكر وبرهة من خلافته (أي خلافة عمر القائل بالتحريم)، فالقول بالتحريم بعد ذلك مخالف لإجماع الأمة التي لا تجتمع على ضلالة»^(٢). انتهى

ولكننا مع ذلك كله نقول إن هذا الحديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) لا ينفع القوم - أهل السنة - في إثبات مدعاهم؛ لأنّ الذي يفهم من الحديث هو اجتماع الأمة كلّ الأمة، لا بعضها، وأمّا إجماع خصوص الفقهاء، أو أهل الحل والعقد في عصر من العصور، بل خصوص المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصّة، أو جماعة معيّنة كما حصل في سقيفة بني ساعدة، فهذا المعنى أجنب عن الحديث ولا يمكن إثباته من خلاله، ومن هنا نجد أن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قد نقض على أبي بكر - المستدلّ بهذا الحديث على صحّة خلافته - فهمه السقيم لهذا الحديث.

روى الصدوق بسنده في الخصال عن الإمام الصادق عن أبيه عن جده عليه السلام

قال:

«لما كان من أمر أبي بكر وبيعة الناس له وفعلهم بعلي بن أبي

(١) الاحتجاج - للطبرسي - ٢: ٢٥١.

(٢) جواهر الكلام ٣٠: ١٤٩.

طالب عليه السلام ما كان لم يزل أبو بكر يظهر له الانبساط ويرى منه انقباضاً فكبر ذلك على أبي بكر فأحب لقاءه واستخرج ما عنده والمعذرة إليه لما اجتمع الناس عليه وتقليدهم إياه أمر الأمة وقلة رغبته في ذلك وزهده فيه، أتاه في وقت غفلة وطلب منه الخلوة، وقال له: والله يا أبا الحسن ما كان هذا الأمر مواطاة مني، ولا رغبة فيما وقعت فيه، ولا حرصاً عليه ولا ثقة بنفسي فيما تحتاج إليه الأمة ولا قوة لي لمال ولا كثرة العشيرة ولا ابتزاز له دون غيري، فمالك تضرع عليّ ما لم أستحقّه منك وتظهر لي الكراهة فيما صرت إليه وتنظر الي بعين السأمة مني؟ قال: فقال له عليه السلام: فما حملك عليه إذا لم ترغب فيه ولا حرصت عليه ولا وثقت بنفسك في القيام به، وبما يحتاج منك فيه؟!!!

فقال أبو بكر: حديث سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الله لا يجمع أمّتي على ضلال»، ولما رأيت اجتماعهم اتبعت حديث النبي صلى الله عليه وآله وأحلت أن يكون اجتماعهم على خلاف الهدى واعطيتهم قود الإجابة ولو علمت أن أحداً يختلف لامتنعت.

قال: فقال علي عليه السلام: أمّا ما ذكرت من حديث النبي صلى الله عليه وآله «إن الله لا يجمع أمّتي على ضلال» أفكنت من الأمة أو لم أكن؟ قال: بلى.

قال: وكذلك العصابة الممتنعة عليك من سلمان وعمار وابي ذر

والمقداد وابن عبادة ومن معه من الأنصار؟

قال: كل من الأمة.

فقال علي عليه السلام: فكيف نحتج بحديث النبي صلى الله عليه وآله وأمثال هؤلاء قد تخلفوا عنك وليس للأمة فيهم طعن ولا في صحبة الرسول صلى الله عليه وآله ونصيحته منهم تقصير^(١).

فإذن الكلام كل الكلام هو في صغرى الإجماع المستفادة من الحديث المذكور، بعد التسليم بكبراه، وهي لا تتحصل إلّا في ضروريات ليس الإجماع المبحوث عنه منها... فلاحظ وتدبر.

مسلك العقل:

وأما الاستدلال على حجية الإجماع من خلال مسلك العقل فيمكن تقريبه بما ذكره الغزالي في المستصفى وسمّاه به الطريق المعنوي، وهو ما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله أيضاً، وحاصله:

أن الصحابة إذا قضاوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها، فلا يقطعون بها إلّا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة. والتابعون وتابعوا التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة أن يشذّ عن جميعهم الحقّ مع كثرتهم^(٢).

نقول: هذا الذي ذكره الغزالي يحتمل أن يكون المراد منه أحد أمرين:

الأول: أن إجماع الصحابة على رأي في قضية ما يدلّ بالملازمة على رأي

(١) الخصال - الصدوق - ٥٤٩.

(٢) المستصفى: ١٤٣.

النبي ﷺ في تلك القضية؛ فإن اتفاق المرؤوسين يكشف - عادة - عن رأي رئيسهم و مرجعهم.

وهذه الدعوى - لو تمت - فهي توافق بشكل مجمل دعوى البعض من علماء الشيعة في تفسيرهم للإجماع بالإجماع العادي^(١)، ولكن الكلام في أن حجة الإجماع المذكور - العادي - منوطة بتحقق شروطه، والتي منها إجماع الأصحاب كلهم لا بعضهم، وإحراز كون إجماعهم غير مقرون بما يوجب العدول عن قول النبي ﷺ كالإكراه بقوة السلطان أو بسوء البرهان ونحو ذلك.

وتم حتى لو تم مثل هذا الإجماع فهو يختص بإجماع الصحابة ولا يشمل التابعين ولا من بعدهم؛ لأننا نجزم أنهم لم يأخذوا عن النبي ﷺ بل أخذوا عن أصحابه، ولا يمتنع عقلاً ولا عادة أن يكون أخذهم ممن لا علم له.

الثاني: أن يكون المراد بكلام الغزالي هذا أن إجماع المسلمين من الصحابة والتابعين بما هو هو يستحيل عادة مخالفته للحق.. بمعنى أن العادة تمنع اجتماعهم على القطع بالباطل.

وهذه الدعوى - كما هو ملاحظ - لا برهان عليها، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا عن منشأ الامتناع عن القطع بالباطل في مثل هكذا إجماع ما هو؟!؟

هل هو لوجود المعصوم - كالنبي ﷺ - بين ظهراني المجمعين بحيث يكشف بالملازمة بأن رأي المجمعين هو رأيه؟!؟

فهذا التقريب لو تم فهو الأمر الأول وقد تقدم بيانه والإشكال عليه.

أو يكون منشأ الاجتماع بما هو اجتماع ولا يشترط أن يكون للمعصوم دخل فيه؟!؟

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٥: ٢٧١.

وهنا يأتي هذا السؤال: فأي فرق - إذن - بين إجماع هذه الأمة وإجماع غيرها من الأمم الأخرى على مدّعياتهم، فكما أنّ المسلمين لا يستحيل عادة تحقّق الغلظة أو الاشتباه أو الغلط في حقّهم - كما هي الدعوى هنا - لا يستحيل كذلك في حقّ غيرهم من اليهود والنصارى وسائر أهل الملل الأخرى ما دام المدار هو على الاجتماع بما هو اجتماع، وبغض النظر عن وجود المعصوم فيه؟!

فمثل هذا الإجماع منقوض بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل الأخرى الضالة، مع كثرتهم، ودعوى إمعانهم في النظر^(١).

بل يمكن القول بأنّ الخطأ يتطرق حتّى إلى إجماع العلماء والفلاسفة في الأمور البرهانية... قال في الأصول العامة للفقّه المقارن: «وما أكثر ما يقع الاشتباه في الأمور الحدسيّة أو البرهانية، وكم اتفق الفلاسفة على أمر برهاني، ثمّ انكشف خطؤه بعد ذلك»، وتاريخ العلماء مليء بذلك^(٢).

ومن هنا نجد المناطق قد اشترطوا لاستفادة العلم من التواتر أن لا يتطرق إلى المخبرين احتمال الخطأ في فهم الحادثة أو اشتباههم.. فهذا مانع من استفادة العلم بوقوعها كما أخبروا عنه^(٣).. فراجع وتدبّر.

(١) لاحظ هذا النقص على هذا التقريب للإجماع من قبل أبي سعيد الطوخي - وهو من علماء أهل السنة - في مصادر التشريع، ص ١٠٦ (رسالة الطوفي).

(٢) الأصول العامة للفقّه المقارن: ٢٦٤.

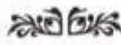
(٣) راجع: المنطق - المظفر - ٣: ٢٨٤.

إشكال على النقض المتقدم وجوابه:

ولكن قد يشكل على النقض المتقدم ويقال: إن المسلمين متميزون بإسلامهم وكونهم على الدين الحق، وهذا المعنى يعطيهم مزية تميزهم عن غيرهم من اليهود والنصارى وأهل الملل الباطلة، فيكون إجماعهم حجة في هذه الناحية!!

والجواب: أن هذا الكلام لا يعدو أن يكون كلاماً شعرياً لا قيمة علمية له، فنحن نتحدث عن مدرك لحجية دليل من أدلة الاستنباط يمكن أن يكون منجزاً ومعدراً أمام المولى سبحانه فيما لو استندنا إليه، وكون المسلمين على دين الحق فهذا لا يعني أن إجماعهم على رأي ما يكون صواباً دائماً؛ إذ لا توجد ملازمة بين الهداية وصوابية رأي المهتدي، فهذا الكلام لا يوجد مستند له من عقل أو نقل سوى القول بعصمة الأمة، وهو يعود إلى المسلك الأول والثاني، وليس مسلكاً مستقلاً عنها.

هذا كله في الجواب على السؤال الأول الذي طرحه الماتن في المقام لتوضيح المطلوب وبيان الغرض من طرح مسألة الإجماع كمستند شرعي.



وأما السؤال الثاني:

(وهو كون المعبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعض منهم يُعتمد به؟ وثم من هم الذين يُعتمد بأقوالهم) فجوابه:

بحسب المسالك الثلاثة التي سلكها أهل السنة لإثبات حجّة الإجماع، وهي الكتاب والسنة والعقل، يقتضي أن يكون المعبر والحجّة هو إجماع الأمة كلّها، أو جميع المؤمنين من دون استثناء.

فالعصمة قد جعلت - بحسب تلك الأدلة التي ساقوها في المقام - للأمة كلّها لا لبعضها، ومع وجود المخالف - أي مخالف كان - لا يتحقّق الإجماع الذي قام الدليل على حجّته، ولذا يكون تخصيص حجّة الإجماع ببعض الأمة دون بعض من التخصيص بلا مخصّص.

ومن هنا يمكن القول إنّ ما كان يرومه أهل السنة من ذهابهم إلى حجّة الإجماع لإثبات شرعية بيعة أبي بكر لم تحصل لهم؛ وذلك لما ثبت متواتراً من مخالفة علي وأبي ذر وعمار والمقداد لهذه البيعة، ولئن قيل بأنهم بايعوا بعد ذلك فإنّه بقي من لم يبايع حتّى مات، مثل سعد بن عباد (قتيل الجن!!)..

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع التي ساقوها وبين واقع الإجماع (وهو عدم اتفاق الجميع على بيعة أبي بكر) كثرت الأقوال في توجيه الأدلة المذكورة حتّى يتسنى لهم تمرير شأن البيعة هذه، ومن هنا قالوا:

١- «إنّ الحجّة هو إجماع أهل المدينة فقط».

ذهب إليه مالك^(١).

(١) نسه إليه الغزالي في: المستصفى ١: ١٨٧، والآمدي في الأحكام ١: ٣٤٩.

٢- «الحجّة إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة، والمصريين: الكوفة والبصرة».

ذهب إليه بعض أهل الأصول، كما نسبته إليهم الشوكاني^(١).

٣- «المعتبر إجماع أهل الحلّ والعقد».

ذهب إليه الفخر الرازي، وصاحب نهاية السؤل^(٢).

٤- «المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصّة»

ذهب إليه الخضري في كتابه أصول الفقه^(٣).

٥- «الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين».

ذهب إليه محمد بن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي، وأبو الحسين الخياط، وأحمد بن حنبل، كما ينسبته إليهم الآمدي^(٤).

٦- «الاعتبار بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممّن جاءوا بعد عصرهم».

ذهب إليه أبو داود الظاهري واتباعه^(٥).

٧- اشترط التواتر في المجمعين.

ذهب إليه من يستدلّ على حجّة الإجماع بدلالة العقل، كإمام الحرمين، كما يشير إليه الآمدي^(٦).

(١) إرشاد الفحول: ٨٣.

(٢) انظر: المحصول في علم الأصول ٢: ٣، ونهاية السؤل ٣: ٢٣٧.

(٣) أصول الفقه — للخضري: ٢٧١ و٢٧٦.

(٤) الإحكام ١: ٣٣٦.

(٥) نسبته إليه الشوكاني في: إرشاد الفحول: ٨١-٨٢، والآمدي في الإحكام ١: ٣٢٨.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام ١: ٣٥٨.

الي غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها، والمنقولة في كتب الأصول عندهم^(١).

نقول: وكل هذه الأقوال تحكمات لا مستند عليها ولا دليل، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة بين دليل الإجماع وواقعه عندهم.. بل وجدنا مفارقة أخرى صارخة تنبأنا عن سوء المنهج الذي اختاره القوم لأنفسهم في سقيفة بني ساعدة وذلك حين يدعو أقرب الناس لأبي بكر وأبرز الداعين لبيعته إلى عدم العودة إلى مثل البيعة المذكورة.

فهاهو عمر بن الخطاب يقول فيما يرويه البخاري عنه في صحيحه: «إنه بلغني أن قائلًا منكم يقول والله لو قد مات عمر بايعت فلانًا، فلا يغترن امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت^(٢)، إلّا وإنها قد كانت كذلك، إلّا ولكن الله ﷻ وفي شرّها، وليس منكم من تُقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر^(٣). ثم أوصى بقتل من يعود لمثلها قائلًا: «ألا فمن عاد لمثلها فاقتلوه»^(٤).

وهذا الكلام من عمر بن الخطاب - في الواقع - من غرائب الأمور، فإذا كانت هذه البيعة شرعية كما يدّعي أهل السنة، وقد تمت بإجماع الأمة أو إجماع أهل الحل والعقد أو بإجماع أهل المدينة أو بأي معنى للإجماع ساقوه في المقام، فلماذا يكون جزاء من يعود لمثلها هو القتل؟!؟

(١) راجع المصادر المتقدمة.

(٢) الفلته: الأمر يقع من غير تدبر.. ومن هنا علق ابن أبي الحديد في شرح النهج على قول أمير المؤمنين عليه السلام: (لم يكن بيعتكم إياي فلتة)، قال: (وفي الكلام تعريض ببيعة أبي بكر). (شرح نهج البلاغة ٩: ٣١).

(٣) صحيح البخاري ٨: ٢٥، كتاب المحاربين من أهل الكفر والرد.

(٤) الصواعق المحرقة: ٣٦، طبعة مكتبة (القاهرة)، وتاريخ يعقوبي ٢: ١٥٨.

والنتيجة: أننا في مبحث الإجماع عند أهل السنة أمام جملة مفارقات، فكل تلك المسالك الثلاثة التي استندوا إليها في إثباته لم تسعفهم في المقام؛ فهي تدلّ على حجة الكلّ من دون استثناء، وتخصيص الحجة ببعض الأمة دون بعض هو من التخصيص بلا مخصص، ولو أسعفتهم تلك الأدلة في مدّعاهم فهم يعيشون المفارقة بين دليل الإجماع وواقعه الذي يريدون تصحيحه من خلاله، ولو صحّحوه فهو منقوض بأقوال أصحاب الشأن أنفسهم، فالتهافت والتضارب آخذ بأطناب القضية في موضوع الإجماع هذا عند أهل السنة.

نعم، في عالم الترقيع قد يجدون مستنداً لهم، وهو الرغبة في إصلاح أصل المذهب، فأهل السنة هم الذي أسسوا الإجماع، وبواسطته تميّزوا عن الشيعة، فلولا أهل السنة لما ظهر الإجماع، ولولا الإجماع ما ظهروا ولا تميّزوا عن الشيعة. قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «إنّ أهل السنة هم الأصل للإجماع، وهو الأصل لهم»^(١).

فأهل السنة لا محيص لهم عن التمسك بالإجماع، وتمسكهم به كتمسك الغريق بالطحلب؛ إذ هو الأصل لمذهبهم وطريقتهم.

يقول السرخسي - من علماء أهل السنة - «ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين فإنّ مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم، فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين»^(٢). انتهى

(١) فرائد الأصول ١: ١٨٤.

(٢) أصول السرخسي ١: ٢٩٦.

وأما الشيعة الإمامية - أعلى الله برهانهم - فلهم شأن آخر في الإجماع؛ إذ هم يرون - كما سيأتي بيانه في الفقرة التالية - أنَّ الإجماع بما هو هو لا قيمة له، وإنما قيمته من حيث وجود المعصوم فيه، وما ذهب إليه أهل السنة لا مستند له من عقل ولا نقل.. أما العقل فلوضوح أنه لا فرق عند العقل بين الواحد والجماعة من حيث قابلية الخطأ، فكما أنَّ الواحد قابل للخطأ، فكذلك الجماعة؛ إذ الجماعة ليست سوى ضم الواحد إلى الواحد، وهي في واقعها ليست إلَّا ضمَّ غير الحجَّة إلى غير الحجَّة، وهذا النوع من الضمَّ لا يمكن أن ينتج لنا شيئاً يكون حجَّة مطلقاً.

وأما النقل فقد تقدَّم مكرراً أنَّ الأدلة تفيد حجَّة الأمة كلها، وتخصيصه ببعض دون البعض الآخر من التخصيص بلا مخصص، اللهم إلَّا في الكشف عن قول المعصوم بين المجمعين، ففي مثل الحالة المذكورة يمكن حصره في جماعة يطمئن بوجود قول للمعصوم ضمن أقوالهم.. ولأجل هذا ذهب ابن حزم إلى القول بحجَّة الإجماع إذا كان يكشف عن قول النبي ﷺ، وهذا يوافق قول الشيعة في مدعاهم إلى حدٍّ ما.

قال في الإحكام: «وقد ذكرنا قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فصَحَّ أَنَّهُ لا يحدث بعد النبي ﷺ شيء من الدين، وهذا باطل أن يجمع على شيء من الدين لم يأت به قرآن ولا سنة».

ثم قال: «وأيضاً فإنه يقال لمن أجاز الإجماع على غير نصٍّ من قرآن ولا سنة عن رسول الله ﷺ: أخبرونا عما جوزتم من الإجماع — بعد رسول الله — على غير نصٍّ: هل يخلو من أربعة وجوه لا خامس لها؟ إما أن يجمعوا

على تحريم شيء، مات ﷺ ولم يحرمه، أو على تحليل شيء مات رسول الله ﷺ ولم يوجبه أو على إسقاط فرض مات رسول الله ﷺ وقد أوجبه، وكل هذه الوجوه كفر مجرد، وإحداث دين بدل به دين الإسلام ﷺ»^(١).
انتهى



الإجماع عند الامامية

قال المصنف رحمه الله: إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند

الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم كما تقدّم وجهه... الخ.

أقول: توجد في هذا البحث جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الاولى: مبنى الشيعة الإمامية في حجّة الإجماع.

بلحاظ ما تقدّم - في المبحث السابق - يمكن القول أنه يوجد عندنا مبنيان في

حجّة الإجماع:

الأول: المبنى الاستقلالي السني.

والثاني: المبنى الكشفي الشيعي.

ونعني بالاستقلالي: التوصل بالإجماع إلى الحكم الشرعي بنفسه بغض النظر

عن كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام، فيكون الإجماع بذلك دليلاً مستقلاً قبال أدلة:

الكتاب والسنة والعقل.

وأما الكشفي - وهو الإجماع الذي تقول به الشيعة الامامية - فالمراد به

الإجماع الذي يكشف عن الحكم الشرعي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، وهو

- بهذا اللحاظ - لا يكون دليلاً مستقلاً، ولا عرضاً للأدلة المذكورة سابقاً: الكتاب

والسنة والعقل، بل هو تابع للسنة التي مرّ بيانها، بل يكفي فيه اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم عليه السلام، كثروا أم قلّوا.

قال المحقق في المعتمد: "فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة"^(١).

وجاء عن السيد المرتضى - على ما نقل عنه - "إذا كان علّة كون الإجماع حجة كون الامام فيهم، فكل جماعة - كثرت أو قلّت - كان الامام في أقوالها فإجماعها حجة"^(٢).

الى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا (قدس الله اسرارهم)، لكن سيأتي أنّه على بعض المسالك في الإجماع - وهو مسلك الحدىس - لا بد من إحراز اتفاق الجميع.

النقطة الثانية: الفرق بين الإجماع والخبر المتواتر.

تعرّض المصنف رحمته الله في كلامه عن الإجماع - ومن باب تقريب المعنى - إلى ذكر جهة المشابهة بين الإجماع والخبر المتوار، فقال: "الاجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم"، أي كما أنّ الخبر المتواتر لا حجة له في نفسه، وإنّما دوره هو دور الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، فهما - أي الإجماع والخبر - يتشابهان من هذه الناحية، أي من ناحية الكشف عن قول المعصوم.. هذا من حيث جهة المشابهة.. ولكنهما يفترقان من جهة المنكشف، فإنّ المنكشف في الخبر المتواتر هو ألفاظ قول المعصوم، وأمّا المنكشف في

(١) المعتمد في شرح المختصر ١/ ٦.

(٢) انظر: فرائد الاصول ١: ٨٠.

الإجماع هو معنى الألفاظ دون حروفها، أي حكم المعصوم، ولهذا يقال عن الإجماع أنه دليل لبي كالدليل العقلي، فإن الذي يثبت بالدليل اللبي هو المعنى فقط دون اللفظ^(١).

وقد تسأل: هل ثمة ثمرة من هذا الاختلاف بين الإجماع والخبر المتواتر، من حيث كون الإجماع دليلاً لبياً، والخبر المتواتر دليلاً لفظياً؟!

الجواب: نعم توجد ثمرة بل ثمرات في هذا الاختلاف، منها:

أولاً: أن الدليل اللفظي - باعتبار كونه الفاظاً - يمكن الأخذ بظهوراته من حيث الإطلاق والعموم، وهذا بخلاف الدليل اللبي؛ إذ لا يمكن التمسك في مورد الشك - مثلاً - سوى بالقدر المتيقن منه؛ لأن دليلية الدليل اللبي تتمخض في القدر المتيقن من مدلوله فحسب.

وثانياً: يمكن الأخذ بالدلالات الالتزامية للدليل اللفظي، طبقاً لحجية الظهور، وهذا بخلافه في الدليل اللبي حيث لا مجال للأخذ بلوازمه العرفية لعدم وجود موجب لحجية الملازمة المذكورة.

وثالثاً: هناك فرق تقدّم الحديث عنه مفصلاً في مبحث العموم والخصوص حول

(١) وقد تقدّم في مبحث سابق (الظفر الجزء الثاني: مبحث المخصّص اللبي) التعرّض إلى بيان المراد من الدليل اللبي، وقلنا إنه يطلق في الاصطلاح ويراد به ما يعم دليل العقل والسيره والاجماع، والوجه في ذلك: أن ما يثبت بهذه الأمور هو نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي دون اللفظ، فإن المعنى والمضمون هو كالألب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عن الحكم الشرعي، الذي يكون - أي اللفظ - كالقشر له.

جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما اذا كان المخصّص ليّاً، وهذا بخلافه فيما اذا كان المخصّص لفظياً فإنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية^(١).

النقطة الثالثة: المسامحة في اطلاق الإجماع على اتفاق جماعة من علماء الامامية.

تقدّم أن الإجماع في اللغة يطلق ويراد منه: الاتفاق أو العزم على أمر ما^(٢). وفي الاصطلاح: الاتفاق الذي من شأنه إثبات حكم شرعي معيّن. وقد بين الشيعة الامامية - كما تقدّم بيانه - جهة الحجّة في الاتفاق المذكور بأنه: الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم^(٣). أو: اتفاق من كان الامام من جملتهم^(٤).

هذا ولكن فقد يطلق الإجماع ويراد به معنى يخلف عن الإجماع المصطلح، كما لو قيل: "لا خلاف في المسألة الكذائية، بل أدعي عليها الاتفاق، بل قيل: إنها إجماعية"^(٥) فإن ذلك دلالة على أنّ للاتفاق مرتبة متوسطة بين الإجماع المصطلح وعدم الخلاف في درجة الكاشفية.

وبلحاز ما تقدّم يمكن القول: إن لكلمة (اجماع) عند فقهاء الامامية مدلولين: الأوّل: مطابق: وهو كون الإجماع حقيقة عرفيّة، يراد بها اتفاق جميع العلماء على حكم شرعي.

الثاني: تضمّني: وهو أنّ المعصوم يقول بهذا الرأي. وحيث إنّ المقصود

(١) انظر: الظفر الجزء الثاني.

(٢) لسان العرب، مادة (جمع).

(٣) قوانين الاصول: ٣٧٣.

(٤) معارج الاصول: ١٧٤.

(٥) جواهر الكلام ٤٢: ٤٢٤.

الجوهري من الإجماع عند فقهاء الإمامية هو المدلول الثاني لا الأوّل، فيمكن عدّ إطلاق كلمة (إجماع) على اتفاق جماعة من العلماء من التسامح في التعبير.. وقد شاع هذا التسامح كثيراً في لسان بعض علماء الإمامية إلى درجة أن أصبح لهم فيه وضعاً جديداً، بحيث يشمل كلا المدلولين: المطابقي والتضميني، ولكن مع ذلك تبقى الحجية للإجماع - عند الشيعة الإمامية - هي للإجماع الكاشف عن قول المعصوم لا مطلقاً.

قال الشيخ النراقي في عوائد الأيام عند تعرّضه لبيان معاني الإجماع وإطلاقاته: «اعلم أنّ المذكور في عبارات أصحابنا المتأخرين - رضوان الله عليهم - أنّ الإجماع المحقّق المعتبر عند الفرقة المحقّقة الناجية - كثرهم الله تعالى - يطلق على معان ثلاثة:

الأوّل: اتفاق جميع علماء الأمة، أو علماء الإمامية، الذين منهم إمام العصر عليه السلام، إمّا مطلقاً أو في عصر، على أمر ما. وذلك هو المراد من الإجماع عند أكثر قدماء أصحابنا، منهم الشيخ المفيد... والثاني: إجماع علماء الرعية على أمر.

قال بعض المتأخرين: علمنا بدخول قول المعصوم في الإجماع من جهة أنّ الروايات الكثيرة دلّت على أن الإمام يجب عليه ردّ الأمة لو اتفقوا على البدعة، وإبطال قول المبطلين، وإخراج ما أدخل في الدين، فإذا لم يظهر خلافهم علمنا أنّ اتفاقهم حق، وأنّه راض، فدلّ الإجماع على رضاه. انتهى.

(قال الشيخ النراقي) دلّ قوله: فدلّ الإجماع على رضاه، أنّ الإجماع أمر وراء رضى الإمام، بل هو كاشف عنه، وأنه اتفاق على الرعية. واشتهر نسبة ذلك الوجه إلى الشيخ الطوسي، وهي ليست كذلك، فإنه قد مرّ

كلامه من الإجماع دخول الامام في المجمعين، وأنه اذا كان خارجاً عنهم لم يكن اجماعاً...

الثالث: إجماع العلماء كلاً أو بعضاً، بحيث يكشف باتفاقهم دخول المعصوم فيهم وكونه من جملتهم، سواء كان ذلك اتفاق جميع العلماء، أو جميع علماء الرعية، أو بعضهم، وسواء كانوا جميعاً معروفين النسب أو لا. (قال النراقي) وهذا المعنى هو الذي ذكره أكثر المتأخرين من أصحابنا، وأختاره المحققون من مشايخنا^(١). انتهى

وكيفما كان، أن الإجماع الحجة الذي تدور عليه رحي كلمات علماء الإمامية ومرادهم هو الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، وكل إطلاق للإجماع في كلماتهم لا يراد به المعنى المذكور فهو من التسامح في التعبير لا غير.

النقطة الرابعة: طرق تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام.

ينقسم الإجماع - في الاصطلاح - إلى قسمين:

١- الإجماع المحصل: وهو الإجماع الذي ينشأ عن تتبع الفقيه لآراء العلماء في مسألة من المسائل والوقوف بعد ذلك على اتفاقهم عليها.

٢- الإجماع المنقول: وهو الإجماع الذي يتم إحرازه بواسطة نقل المحصل للإجماع، وهذا النقل قد يكون متواتراً، وقد لا يكون كذلك، والثاني هو المعبر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد.

ومحلّ كلامنا في هذه النقطة هو الإجماع من القسم الاول، أي الإجماع

المحصل. وقد ذكروا لتحصيل هذا الإجماع طرائق أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة والمضايقة - على ما نقل عنه -^(١) إلى اثنتي عشر طريقاً.

وفي عوائد الأيام أنهاها المحقق النراقي إلى سبعة عشر طريقاً. ونحن هنا سنكتفي بذكر أربعة طرق فقط، وهي الطرق التي ذكرها الشيخ المصنف رحمته الله في متن الكتاب، كما أنها الطرق المعروفة لتحصيل الإجماع المذكور:

١. طريقة الحسن.

٢. طريقة اللطف.

٣. طريقة الحدس.

٤. طريقة التقرير.

١. طريقة الحسن:

والمراد بهذه الطريقة: أن يحصل العلم برأي المعصوم عليه السلام ضمن رأي المجمعين عن طريق الحسن، وذلك يتصور على نحوين:

الأول: أن يتشرف شخص أو أشخاص بخدمة الامام عليه السلام فينقل عنه الحكم الشرعي بلفظ الإجماع، ويسمى مثل الإجماع المذكور به الإجماع التشرفي.

ولا إشكال في حجية مثل هذا الإجماع، وإنما الإشكال في حصوله. ويظهر من المحقق صاحب الكفاية قدس سره: احتمال حصوله للأوحد من الفقهاء زمن الغيبة^(٢).

الثاني: (وهو الذي اقتصر على ذكره الشيخ المصنف رحمته الله من نحوي هذه

(١) الناقل هو العلامة الاشتياني في بحر الفوائد: ١٢٢.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٩١.

الطريقة): أن يتفق الفقهاء بحيث يعلم بدخول الإمام عليه السلام في ضمنهم، لكن لا نعرفه بشخصه.

وهذا النحو يتصور اذا استقصى الشخص المحصل للإجماع أقوال العلماء بنفسه بحيث عرف اتفاقهم على رأي ما، ووجد من بينها أقوالاً متميزة معلومة لأشخاص مجهولي النسب، حتى حصل له العلم بأن الإمام عليه السلام هو من جملة المتفقين على الرأي المذكور.

وتنبغي الإشارة هنا بأن هذا النوع من الإجماع تارة يحصله المحصل للإجماع بنفسه وبلا واسطة، وذلك من خلال تتبعه لفتاوى الفقهاء وعثوره على فتوى العالم مجهول النسب، يحصل له العلم من خلاله بأن الامام عليه السلام هو أحد المجمعين.

وأخرى يتمّ تحصيل هذا الإجماع بواسطة، وذلك كما لو تتبع متبع فتاوى جماعة منهم الإمام عليه السلام، كفتاوى أهل المدينة مثلاً، فعلم أنهم مطبقين على فتوى واحدة، وعلم أنّ فتوى الإمام هي ضمن المنقول قولهم.. والعلم المذكور يتمّ للمحصل إما بواسطة قطعية، كما لو أخبره جماعة - يفيد إخبارهم التواتر - بفتوى أهل المدينة، أو يثبت بواسطة إخبار الآحاد، كما لو أخبره شخص أو جماعة - لم يبلغ قولهم حدّ التواتر - بقول أهل المدينة كلّهم، فينقل لنا الإجماع، فيكون - بالتالي - الإجماع المحصل بواسطة هو من نوع الإجماع المنقول، سواء كان منقولاً بالتواتر، أم بالآحاد.

ويسمى هذا الإجماع - في كلا قسميه: المحصل بواسطة، والمحصل بغير واسطة - بنوع الإجماع الدخولي.

هذا، وقد اقتصر الشيخ المصنف رحمته الله في متن الكتاب على ذكر الوسطة المتواترة فقط، مع أنّه لا يبعد أنّ يعتمد ناقل الإجماع على الوسطة غير المتواترة ايضاً، ولكن مع ذاك يمكن أن يقال: إن اقتصار المصنف رحمته الله على ذكر الوسطة المتواترة فقط دون الوسطة غير المتواترة؛ من جهة أن الأولى تفيد العلم دون الثانية، وبالتالي يمكن دخولها في الإجماع الحسّي، الذي هو محلّ الكلام في مقامنا.

وهذا النوع من الإجماع هو الذي ذهب إليه السيد المرتضى قدس سرّه، قال في الذريعة: «قد بيّنا في كتاب الشافي أنّه غير ممتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام الزمان، إما لغيبته، أو لغيرها، فلا نعرف قوله على التعيين، فنفرع في هذا الموضع إلى إجماع الامة أو إجماع علمائنا، لنعلم دخول الإمام المعصوم فيه، وإن كنّا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل هذا الموضع نفتقر إلى معرفة الإجماع على القول. لنعلم دخول الحجّة فيه، إذا كان قول الامام هو الحجّة ملتبساً أو مشتبهاً^(١). انتهى.

والملاحظ على الإجماع المذكور- أي الإجماع الحسّي - أنّه لا يضرّ به مخالفة معلوم النسب، سواء كان واحداً أو متعدداً، فلو جزمنا بإجماع سائر أهل العلم باستثناء عشرة، كلهم معلوم النسب، لا يضرّ ذلك بعلمنا بدخول الامام في المجمعين؛ ضرورة معرفتنا بأن هؤلاء العشرة كلّهم ليس أحدهم الامام، وذلك لما تقدّم بيانه بأن المدار في الإجماع المذكور على كون الامام عليه السلام قد أدخل رأيه ضمن المجمعين بصفة مجهول النسب.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٢٤.

نعم، خروج معلوم النسب يضرّ بالإجماع على طريقة اللطف كما سيأتي بيانه. وعلى أيّ حال، هذا النوع من الإجماع لا إشكال في حجّيته من الناحية النظرية، وإنّما الاشكال في وقوعه؛ فإنّ هذه الطريقة لا تتحقّق غالباً إلّا لمن كان موجوداً في عصر الإمام. فإنّه في زمن الظهور وتصدي الأئمة عليهم السلام للفتيا يمكن تصوّر دخول الداخل إلى مدينة فيها الإمام عليه السلام، أو مجلس فيه الامام أن يعلم من خلال إجماعهم بحكم الامام.

وأما بالنسبة إلى العصور المتأخّرة فهي بعيدة التحقّق، ولا يمكننا تصوّر طريقة للجزم بتحقّق رأي الامام، لاسيما في الصورة الأولى وهي السماع من نفس الامام، والتي اصطلحنا عليها بتحصيل الإجماع بلا واسطة.

قال الشيخ صاحب المعالم قدس سرّه: «الحقّ امتناع الاطلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا وما ضاهاه، من غير جهة النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام، كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في حملتهم، ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم؟! وهذا ممّا يقطع بانتفائه»^(١).

وجاء عن الشيخ الانصاري، قوله: «وهذا غاية القلّة، بل نعلم جزماً أنّه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع»^(٢). انتهى.

٢. طريقة اللطف:

وحاصل هذه الطريقة: أن الله سبحانه لطيف بالعباد، وهو أرحم الراحمين، ومقتضى لطفه بعباده أن يأخذ بيد الانسان ويهيئ له سبل الهداية، والتي منها إعطاءه العقل وإرسال

(١) معالم الدين: ١٧٥.

(٢) فرائد الاصول ١: ١٩٢.

الرسول ونصب الاوصياء وعصمتهم من الخطأ وألا لما حصلت الهداية.
والتي منها أيضاً: أنه لو اتفقت الأمة أو الفقهاء على رأي خاطئ فإن مقتضى
لطفه أن يوجد ما يزيل هذا الاتفاق ويهديهم إلى الصواب، ولو بإلقاء الخلاف من
قبل حجته في الأرض وهو الإمام عليه السلام. ولذلك فلو رأينا هناك اتفاقاً بين علماء الأمة
مع عدم ظهور ردع بأحد وجوه الردع الممكنة، خفية كانت أو ظاهرة، فبحكم هذه
القاعدة - قاعدة اللطف - نستكشف أن ما أنفقوا عليه ليس خطأ بل هو صواب وألا
لوقع الاختلاف بينهم.

وهذه الطريقة هي التي أختارها الشيخ الطوسي قدس سره ^(١)، وتابعه عليها جماعة، إلا
أن بعض عباراته قد توهم بأنه كان يعتقد - مضافاً إلى ذلك - بالإجماع الدخولي ^(٢)،
بل صرح بعضهم بأن الشيخ الطوسي قدس سره لم يكن يعتقد إلا بالإجماع الدخولي،
وأن ما ذكره من قاعدة اللطف كان وسيلة لاثبات هذا الإجماع والاستدلال عليه ^(٣).
هذا، ولكن الشيخ الانصاري قدس سره يرى أن الشيخ الطوسي قدس سره لم يكن معتقداً
إلا بالإجماع اللطفي، وقد استشهد لذلك بقوله في عدة الاصول بأن هذا الكلام من
السيد المرتضى غير صحيح (أي: بذهابه إلى الإجماع الدخولي)؛ لأنه يؤدي إلى
عدم صحة الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام في

(١) انظر: عدة الاصول ٢: ٦٣١.

(٢) كما يصرح به المحقق القمي في: قوانين الاصول ١: ٣٥٠.

(٣) انظر: عناية الاصول ٣: ١٥٣.

المجمعين إلّا باعتبار قاعدة اللطف^(١).

وكيفما كان، الملاحظ من كلمات الشيخ الطوسي عليه السلام في العدة أنه عقد فصلاً بعد كلامه المتقدم في الإجماع اللطفي حول ما يتفرع عن الإجماع المذكور، جاء فيه ما حاصله:

أولاً: أن قاعدة اللطف إنما تجري عند عدم وجود الدليل الذي يبين الحكم الشرعي من الكتاب أو السنة، وإلّا فمع وجود مثل الدليل المذكور يكون إجماع المجمعين لا قيمة له وخلاف الحجة.

ثانياً: أنه في حال فقدان الدليل على الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، وحصول الخلاف بين الإمامية على فرقتين، وكانت إحدى الفرقتين كلهم معلومي النسب علمنا أن الإمام عليه السلام هو في الفرقة الأخرى، ويكون هذا من قبيل الإجماع الدخولي، ولا تجري قاعدة اللطف في مثل الفرض المذكور لتحقيق الدليل الجازم بمكان الإمام.

ثالثاً: أنه في حال فقدان الدليل على الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، ووقوع الخلاف بين الإمامية على فرقتين، وكان كل منهما فيه مجهول النسب، فهنا لا يمكننا الجزم بأن الإمام في أي من الفرقتين، ولا بدّ - تطبيقاً لقاعدة اللطف - أن يظهر الحق في المسألة، ولا يجوز للإمام المعصوم الإستتار.

فإذا لم يظهر الإمام وبيّن الحق علمنا أن الحق في كلا الفرقتين وأن العمل بهما يسع المكلفين من باب التخيير.

رابعاً: أنه في حال فقدان الدليل الثابت من الكتاب والسنة على الحكم

(١) راجع: فرائد الاصول ١: ٨٤

الشرعي، وإجماع الامامية كلها على قول واحد نجزم أنَّ الحق فيهم، إذ لو لم يكن فيهم لكان الواجب على الإمام إظهار الحق، فحيث لم يفعل ذلك علمنا أنَّ الحق في المجمعين، وهذا هو الإجماع اللطفي الذي ندَّعيه في المقام^(١).

هذا، ولكن الطريقة المذكورة (طريقة قاعدة اللطف) قد نوقشت بجملة مناقشات، نذكر منها:

أولاً: عدم وجوب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً في حقه تعالى عنه، بل كل ما يصدر عنه تفضل ورحمة.

ثانياً: على فرض تسليم الوجوب فإنما هو على النحو المتعارف، وقد حصل بإرسال الرسل ونصب الأوصياء، وأما عدم وصول بعض الأحكام إلى المكلفين فإنما هو من قبل المكلفين أنفسهم الذين أوجدوا موانع ظهور الإمام عليه السلام بينهم.

ثالثاً: إن كان المراد إلقاء الخلاف مع معرفة أنَّ الملقى هو الإمام عليه السلام فهو مقطوع الإنتفاء، وإن كان المراد إلقاؤه مع عدم معرفة كونه إماماً فلا فائدة فيه.

٢. طريقة الحدس:

وهذه الطريقة في تحصيل الإجماع هي الطريقة المتداولة عند المتأخرين^(٢)،

(١) انظر: عدة الأصول ٢: ٦٣١.

(٢) منهم المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٣٣١، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار: ٧٩، بل قال المحقق القمي في القوانين: "الظاهر أنَّ مدار كل من يدعي الإجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة" قوانين الأصول: ٣٥٥.

وحاصلها:

إنّ الانسان ليحصل له القطع برأي المعصوم عليه السلام حينما يرى اتفاق فقهاء الإمامية منذ العصور المتقدمة وحتى الآن حول موضوع ما؛ إذ لو كان غير ذلك لبان الاختلاف.

فهذه الطريقة تبتني على وجود ملازمة بين أقوال الشيعة وقول رئيسهم بأن تكون أقوال فقهاء الشيعة ملزوم لقول الإمام عليه السلام، فإذا ثبتت الملازمة وثبت الملزوم وهو إجماع الفقهاء يثبت اللازم وهو قول الإمام عليه السلام، فعمدة هذه الطريقة مبنية على هذه الملازمة، وهي مقصورة على الأنحاء الثلاثة من الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية.

فإن الملازمة قد تكون عقلية: كالملازمة بين العلة والمعلول، كما في النار والحرارة. وقد تكون عادية: كالملازمة بين آراء المرؤوسين ورئيسهم. وقد تكون اتفاقية: كالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه، وقالوا: إن الملازمة بجميع أقسامها هذه تجري هنا في الطريقة المذكورة.

أمّا الملازمة العقلية فقد ذكروا في بيانها: أنّه لا يمكن انفكاك الفتاوى الكثيرة للعلماء عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّ كلّ واحدة منها توجب الظنّ برأيه عليه السلام، ويزداد هذا الظنّ قوة كلّما ازداد عدد المفتين إلى أن يصل درجة القطع بالمطابقة وعدم انفكاك الإجماع عن رأي المعصوم.

إلّا أنّ الدعوى المذكورة أورد عليها: بأنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً في الاخبار الحسية، كما في الاخبار المتواترة - لأنّ احتمال مخالفة الواقع فيها ينشأ إمّا من احتمال الخطأ في الحسّ أو من احتمال تعمد الكذب، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة

المخبرين إلى أن يحصل القطع بالمخبر به، فينعدم الاحتمالان - إلّا أن ذلك لا يصحّ في الاخبارات الحدسيّة المبنيّة على البرهان، كما في المقام؛ فإنّ نسبة الخطأ إلى الجميع كنسبته إلى الواحد؛ لأنّ برهان الكل واحد، وذلك مثل اتفاق الفلاسفة على أمر برهاني - كامتناع اعادة المعدوم - فإنّ ذلك لا يوجب القطع بما قالوه^(١).

وأما الملازمة العاديّة: فقد قالوا في تصويرها: أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرؤوسين على أمر لا ينفك عن رأي رئيسهم، فإذا اتفق الوزراء وأركان الدولة على شيء - فإنّه يكشف عادة على موافقة السلطان لهم، وفي المقام كذلك، فإنّ إجماع فقهاء الطائفة على رأي ما يكشف - بالملازمة العادية - عن رأي المعصوم عليه السلام.

وأورد على الدعوى المذكورة: أنّ ذلك إنّما يتمّ في حال الحضور، بحيث يكون المرؤوسون ملازمين لرئيسهم ملازمة الوزراء لسلطانهم، وليس إجماع العلماء في عصر الغيبة من هذا القبيل، فإنّ فقهاء الطائفة في هذا الزمان لا يجتمعون بالإمام عليه السلام إلّا فيما ندر^(٢).

وأما الملازمة الاتفاقية: فقد قالوا في تصويرها:

إنّ اتفاق الفقهاء يستكشف من قول الإمام أحياناً من باب الاتفاق، أي قد يتفق أن يحصل للإنسان القطع برأي المعصوم عليه السلام من خلال اتفاق الفقهاء بسبب بعض الملابسات.

(١) انظر: مصباح الاصول ٢: ١٣٩.

(٢) مصباح الاصول ٢ / ١٤٠.

وقد علّق السيد الخوئي على هذه الدعوى بما حاصله: أنّ الملازمة الاتفاقية بهذا المعنى ممّا لا سبيل إلى إنكارها، إلّا أننا لا يمكننا إدخالها تحت ضابطة معيّنة؛ لأنّ استكشاف قول الامام عليه السلام بهذه الطريقة يختلف باختلاف الاشخاص والأنظار، فرّب فقيه لا يرى تحقّق الملازمة إلّا عن طريق اتفاق علماء جميع الاعصار، وآخر يراها تتحقّق باجتماع علماء عصر واحد أو جماعة من عصر واحد، بل ذهب بعضهم إلى تحقّقها باجتماع ثلاثة علماء فقط، وهم الشيخ الانصاري والسيد الشيرازي الكبير والميرزا محمد تقي الشيرازي قدس الله أسرارهم؛ وذلك لاعتقاده بشدّة ورعهم ودقّة نظرهم^(١).

هذا، وقد صرّح السيد الشهيد قدس سرّه، بأنّ اعتقاد المتأخرين بأنّ الإجماع كاشف بالملازمة عن رأي المعصوم يرجع في حقيقته إلى حساب الاحتمالات الذي يتأثر بعوامل عامّة وخاصّة متعددة، ولهذا تختلف الإجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها^(٢).

قوله عليه السلام: "ولازمها أنّ الاتفاق ينبغي أن يقع في جميع العصور.. الخ".

أقول: تقدّمت الإشارة إلى أنّ استكشاف رأي المعصوم عليه السلام من خلال الملازمة العادية هو ممكن في زمن الحضور، فإنّ فقهاء الشيعة - في زمن الحضور - لا يصدر عن رأي إلّا عن أمر الإمام عليه السلام، بحيث يمكننا القطع بأنه يستحيل عادة أن يجتمعوا على قول إلّا بعد صدور الأمر إليهم من إمامهم. وأمّا في زمن الغيبة فيصعب استكشاف ذلك لندرة لقاء العلماء بالإمام عليه السلام، ومن هنا يمكننا القدرح بسهولة بإجماعات العلماء في عصر الغيبة مع وجود من يخالفهم في عصر الحضور أو ما يقرب منه، ولا فرق في المخالفة المذكورة أن تكون من معلوم النسب أو

(١) مصباح الاصول ٢: ١٤٠.

(٢) انظر: بحوث في علم الاصول ٤: ٣١١.

مجهوله، فالأمر واحد بالنسبة للطريقة المذكورة.

وبعبارة ثانية: أنَّ اجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى وبعيدها، كالصدوق، والمفيد، والمرتضى، والطوسي، اذا استقرَّ على شيء ولم يكن ما يدلُّ عليه، وفي الوقت نفسه لم يكن ما يخالفه فيما تقدَّم عليه، فهذا يكشف على أنَّ فتواهم في هذا الجانب كانت تستند إلى ارتكاز كان بين الفقهاء المتقدمين عليهم الذين كانوا حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة عليهم السلام؛ لأنَّه لو كان مستندهم في الفتوى رواية فلا بدَّ من وصولها إلينا؛ إذ من البعيد جداً أن يستندوا جميعاً في فتواهم على رواية لم يذكروها في كتبهم التي ألفوها في هذا الموضوع.

وهذا الارتكاز مهما كان منشأه، سواء كان فعل المعصوم عليه السلام، أم تقريره، أم قوله الذي لم يصل إلينا، فهو الحجَّة وعليه المعول.

٤. طريقة التقرير:

وحاصل هذه الطريقة: أن يتفق العلماء أو جماعة منهم على حكم شرعي بمرأى ومسمع من الإمام عليه السلام فلم يردعهم، بل يقرُّهم على ما اتفقوا عليه، فهذا التقرير لهذا الاتفاق كاشف على أنَّ الحق هو ما ذهب إليه المتفقون؛ لأنهم لو كانوا مخطئين لردعهم الإمام عليه السلام عن ذلك، لكنه لم يفعل.

وهذه الطريقة لا يمكن تحقيقها إلَّا عند تحقُّق شروط التقرير، وتقدُّم بيانها في مبحث السنَّة، والتي منها: انتفاء الموانع، بحيث يكون الإمام عليه السلام قادراً على الأمر والنهي، ولم يكن هناك مانع يمنعه من التصريح أو اتخاذ الموقف الشرعي الواقعي

إزاء ما يقع أمامه، من تقيّة أو يأس من تأثير الإرشاد أو ضيق الوقت ونحو ذلك^(١).
ومن الواضح أنّ هذه الشرائط تناسب زمن الحضور دون زمن الغيبة، بل يمكن القول إنّهُ مع فرض تحقق شروط التقرير ولو من قبل شخص واحد يكفي أن نستكشف موافقة الإمام عليه السلام ولا نحتاج في ذلك إلى احراز الاجماع؛ فإنّه لا فرق في استكشاف رأي المعصوم من خلال التقرير بين قول الجماعة والواحد.
إلّا أنّ الكلام - كلّ الكلام - هو في إمكان الردع من الامام زمن الغيبة ولو بالقاء الخلاف، وأنّه هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي في مثل الحالة المذكورة أو لا ... فهذا هو البحث المهم الذي يجب التوفر عليه، وسيأتي في النقطة التالية ما ينفع في المقام.



النقطة الخامسة، هل يمكن استكشاف قول المعصوم من الإجماع في

عصر الغيبة^(١)

في قوله عليه السلام: "والتحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ... الخ" شرع المصنف في بحث الإجماع المحصل زمن الغيبة، وقد تقدم في بيان سابق المراد من الإجماع المحصل بأنه ذلك الإجماع الذي يحصله المتبع بنفسه فيحرز أقوال الفقهاء بنحو يعلم أن فيهم معصوم أو أن قولهم يستلزم قول أو رضا المعصوم^(٢).

وقد استعان المصنف عليه السلام في تحقيق الموضوع ببرهان منطقي علمي (وهو برهان البر والتقسيم) حتى يتجاوز حالة التعاطي مع المطلب الذي بأيدينا بأسلوب خطابي أو إنشائي محض.

والمراد بالبر- في البرهان المذكور- هو الاختبار، وبالتقسيم استعراض الأوصاف التي تصلح أن تكون علّة في الأصل وترديد العلّة بينها.

وبعبارة ثانية: هذا البرهان يستفاد منه حصر الأوصاف التي يظنّ أنها علّة الحكم، ثمّ يصار إلى إبطالها واحدة واحدة حتى يبقى واحداً منها فيتعين أن يكون هو علّة الحكم^(٣).

(١) وهذا قبال الإجماع المنقول الذي ينقله محصل الإجماع، والذي سيأتي الكلام في حجّيته بعد مبحث الإجماع المحصل.

(٢) لا بأس أن يراجع الطالب هنا ما ذكره المصنف عليه السلام من توضيح وتطبيق لهذا البرهان في مبحث حجّة القياس من كتابه أصول الفقه هذا.

وفي المقام إذا اردنا أن نستعرض المدارك المحتملة للإجماع، وذلك بعد إسقاط فرضية أن المجمعين يمكن أن يتفقوا على حكم شرعي من غير مستند صحيح يستندون إليه، فالمدارك المحتملة لا تخلو من ثلاثة: إما الكتاب، أو العقل، أو السنة.

أما الكتاب، فمن البعيد جداً أن يستظهروا حكماً من آية خفيت علينا جهة الدلالة فيها، وعلى فرضه فإن فهمهم ليس بحجة علينا.

وأما العقل، فلا يتصور أن يتوصل أولئك إلى دليل عقلي يستكشف منه الحكم الشرعي ولم نصل إليه، فإن مناط القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي هو أن تتطابق عليها آراء العقلاء، وإلا فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعي، فلو أن المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لأرائهم يمكن أن يستكشف منها رأي المعصوم عليه السلام.

فانحصر مدرك الإجماع - إذن - في كل الأحوال بـ (السنة).

والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين: مباشر وغير مباشر.

أما الأول (المباشر) فلا مجال لدعوى سماع قول المعصوم، أو رؤيته لفعله، أو تقريره في عصر الغيبة؛ إذ لا يحتمل ذلك إلا للنادر جداً، فانحصر الدليل في الوجه الثاني (غير المباشر)، وهو الخبر الحاكي لقوله عليه السلام أو فعله، أو تقريره، وهو لا يخلو من محذور من حيث السند والدلالة معاً.

أما السند فمن جهة أن المجمعين - وهم الحاكون للخبر - إن كانوا مختلفين في مبانيهم في حجّة الخبر، بحيث يرى بعضهم حجّة خصوص الخبر الصحيح، والبعض الآخر يرى حجّة الصحيح والموثق، وثالث حجّة ذلك والخبر الحسن، لدلّ اتفاقهم على أن مستندهم القدر المتيقن، وهو الخبر الذي يكون في غاية الصحة.

وإن كانوا متفقين في المبنى بأن كان كلهم يرون حجّة الموثق، فإن إجماعهم إنما ينفع من كان مبناه ذلك أيضاً، ولا ينفع من كان مبناه حجّة خصوص الصحيح فضلاً إذا كانوا يستندون إلى حجّة خبر الحسن.

وأما من حيث الدلالة، فإن ذلك الخبر المفروض إن كان نصّاً في مدلوله فهو يصح الاستناد إليه إلّا أن المشكلة أنه نادر الوجود، وإن كان ظاهراً فلا يجدي؛ إذ ظهور الخبر في حكم عند المجمعين لا يستلزم الظهور عندنا، بل أن استظهارهم لا يكون حجّة بالنسبة إلينا؛ فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهراً لدى كلّ أحد، فقهم قوم - من غير المعصومين - ليس حجّة على غيرهم، ولك أن تلاحظ في هذا الجانب اختلاف فتوى المتأخرين عن فتوى المتقدمين في نجاسة البئر وطهارته، حيث كان المشهور عن المتقدمين هو القول بالنجاسة، بينما اشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلّي، وليس منشأ الاختلاف المذكور سوى اختلاف الأفهام في استفادة ظهور الحكم بالنجاسة من أخبار البئر وعدمه.

والمحصل من كلّ ما تقدّم: أن الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي وهو ليس عملياً كما تقدّم بيانه.

وأما بقية الإجماعات كالأجماع اللطفي والحدسي والتقريبي قد تقدّمت مناقشتها وذكر الإيرادات عليها فلا حاجة للتكرار من هذا الناحية.

والنتيجة: أنه لا يمكن استفادة قول المعصوم على سبيل القطع واليقين من خلال الإجماعات المدّعاة في عصر الغيبة.

الإجماع المنقول

قوله رحمه الله: إن الإجماع — في الاصطلاح — ينقسم إلى قسمين:—

١. الإجماع المحصل، والمقصود به الإجماع الذي يحصله الفقيه... الخ.

أقول: يتضمن البحث المذكور جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: الإجماع المنقول على نحوين.

تقدم غير مرة أن الإجماع — اصطلاحاً — ينقسم إلى قسمين: محصل ومنقول. والمحصل قد تقدم الحديث عنه بالتفصيل، أما المنقول فهو الإجماع الذي ينقله الفقيه عن حصّله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة، أم بعدة وسائط. وهذا النقل قد يكون متواتراً وقد لا يكون كذلك، والثاني هو المعبر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد. فالإجماع المنقول إذن على نحوين:

١. الإجماع المنقول بالتواتر:

وهو عبارة عن قيام عدد كبير من الأعلام بنقل الإجماع في مسألة بحيث يؤدي نقلهم إلى العلم بثبوت المنقول. ونقل الإجماع بهذه الصورة حكمه حكم المحصل من جهة الحجية، لأنه يؤدي — بالتالي — إلى العلم باتفاق المجمعين ومطابقة ما يقولونه لقول المعصوم عليه السلام، فإذا جوزنا تحصيل الإجماع بأن أخذنا بدعوى من

يقول بأنّه يكفي فيه اجتماع جماعة يعلم بدخول المعصوم في ضمنهم، كان هذا التواتر حجة لتحصيل القطع بمدلوله، وإلّا فمع احتمال اشتباه كلّ واحد منهم في دعوى الإجماع لا يمكن أن يحصل من أخبارهم القطع فلا يكون حجة.

٢. الإجماع المنقول بخبر الواحد:

وهو عبارة عن قيام عدد قليل من الأعلام بنقل الإجماع بالمقدار الذي لا يؤدي إلّا إلى الظنّ بحصول الاتفاق. وهذا النحو من نقل الإجماع هو الذي وقعت عليه معركة الآراء، بل هو المراد من الإجماع المنقول عند إطلاقه دون غيره. وحجّيته منوطة بتوفر عنصرين:

الأوّل: حجّية الطريق الذي ثبت به الإجماع عند المنقول له، كما اذا ادعى الناقل الإجماع الحدسي وكان ذلك حجة عند المنقول له، وأمّا اذا لم يكن حجة عنده فلا أثر لهذا النقل، كما لو كان الإجماع المنقول إجماعاً لطيفاً ولا يرى المنقول له حجّيته.

وسياتي في النقطة الرابعة التعرّض إلى أنّ المجمعين يرون حجّية الإجماع الدخولي - دون بقية الاجتماعات - باعتبار أنّه خبر حسّي فيكون مشمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد.

الثاني: حجّية خبر الواحد؛ إذ بدون ذلك لا معنى للبحث عن حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد، سيما مع عدم خصوصية تميّزه عن خبر الواحد.

النقطة الثانية: الأقوال في حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد.

اختلف الأصوليون في حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد - غير الإجماع

الدخولي - على أقوال:

الأول: أنه حجة مطلقاً؛ لأنه خبر واحد. وهذا القول يظهر من صاحب المعالم قدس سره، الذي قال في المعالم: «اختلف الناس في ثبوت الإجماع بخبر الواحد، بناء على كونه حجة، فصار إليه قوم وأنكره آخرون. والأقرب الأول.

لنا [أي دليلنا على ذلك]: أن دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه — يتناوله بعمومه^(١). انتهى.

الثاني: إنه ليس بحجة مطلقاً؛ لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة. وهذا القول يظهر من بعض أصولي العامة، وجملة من محققي المتأخرين من أصحابنا.

قال في العدة: «وحكي عن النظام، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، أنهم قالوا: الإجماع ليس بحجة»^(٢). انتهى.

وقال في مجمع الفرائد: «حكي عن كثير من أصحابنا القول بحجية الإجماع المنقول زعماً منهم شمول أدلة حجية الخبر الواحد له وذهب جملة من المحققين من متأخري أصحابنا إلى عدم حجتيته، وعليه اتفقت كلمات المقاربين لعصرنا وهو الذين يساعده إمعان النظر وتعميق الفكر»^(٣).

(١) معالم الدين: ١٨٠، وكما يظهر القول المذكور من الشيخ صاحب الفصول، فراجع: الفصول الغروية: ٢٥٨-٤٥٩.

(٢) العدة في أصول الفقه - للشيخ الطوسي ٢: ٦١، وأنظر أيضاً: أصول السرخسي ١: ٣٠١.

(٣) مجمع الفرائد - الشيخ الكاشاني - ١٣٠.

انتهى.

الثالث: التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة التي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم، فلا يكون حجة. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الانصاري رحمته الله ^(١).

النقطة الثالث: سرّ الخلاف في المسألة

وقع الخلاف بين الأعلام في حجّة الإجماع المنقول والسبب في ذلك هو أنّ الالتزام بحجّة خبر الواحد لا يعني بالضرورة إلزاماً بحجّة الإجماع المنقول؛ لإمكان الالتزام بحجّة الأول دون الثاني، وذلك لأنّ أدلة حجّة الخبر لا تشمل كلّ خبر مهما كان نوع المخبر به، بل هي مختصة بالخبر الحسيّ الحاكي عن حكم شرعي أو شيء ذي أثر شرعي، فهو الذي يصحّ أن يتعبدنا الشارع به، وإلّا فلا يكون مشمولاً لأدلة حجّة خبر الواحد.

ومن المعلوم أنّ الإجماع المنقول - ماعدا الإجماع التشرفي والدخولي - المحكي فيه هو نفس أقوال العلماء، وهذه الأقوال لا هي حكم شرعي ولا ذات أثر شرعي.

وبعبارة ثانية: أنّ الإخبار عن شيء يمكن أن يقع بأحد أنحاء ثلاثة:

١. الإخبار عن حس، ومعناه: أنّ المخبر قد أحسّ ما أخبر عنه ولا بس ظروفه

(١) انظر: فرائد الاصول ١: ٢١٢ و ٢١٣.

كإخبار شخص بنزول المطر إذا كان قد رأى نزوله، ومنه إخبار الراوي بما سمعه من الإمام عليه السلام.

٢. الإخبار عن حدس، ومعناه: أن المخبر يخبر استناداً إلى رأيه ومعتقده لا عمّا أحسّه بالمشاهدة أو السماع، كمن أخبر بنزول المطر استناداً إلى قواعد وقوانين الأنواء الجوية، ومثل ذلك إخبار الفقيه عن الحكم الشرعي استناداً إلى أدلة شرعية أو عقلية يراها.

٣. الإخبار عن حدس قريب من الحس، وهو أن لا يكون المخبر قد استند في إخباره إلى ما أحسّ به، بل استند إلى إحساس ما يلزمه، كمن أخبر عن نزول المطر استناداً إلى سماع صوت الرعد ورؤية ضوء البرق، وسماع صوت يشبه نزول المطر.

ولا يخفى أن أدلة حجية الخبر تشمل الأول (أي الإخبار عن حس) قطعاً ولا تشمل الثاني (أي الإخبار عن حدس) قطعاً، وفي شمولها للثالث (أي الحدس القريب من الحس) خلاف. فإن علمنا أن نقل الإجماع على أيّ النحويين فهو وإلاً فالمعروف أن مقتضى الأصل هو الإخبار عن الحس، ولكن فيما إذا احتملنا ذلك في حق الناقل. وبناءً على ذلك، فالذي يخبر عن الإجماع الواقع عن أمر محسوس، فيكون إخباره إخباراً عن حس.

وأما الذي يخبر عن الإجماع اللطفي أو الكشفى أو الحدسي، فإن كان مخبراً عن السبب وهو اتفاق الفقهاء في مسألة ما فيكون إخباره إخباراً عن حس، لأن نفس الاتفاق يكون أمراً محسوساً.

وأما إذا كان مخبراً عن المسبب وهو رأي المعصوم عليه السلام فسوف يكون إخباره إخباراً عن حدس، لأن نفس رأي المعصوم عليه السلام لم يكن محسوساً وإنما

المحسوس هو اتفاق الفقهاء.

وزيادة في البيان نقول: إن نقل الإجماع على حكم يعني الإخبار عن أمرين: الأول: هو الإخبار عن وجود إجماع بين العلماء على الحكم وهذا هو المدلول المطابق لنقل الإجماع، وهو المعبر عنه بنقل السبب أو نقل الكاشف؛ وذلك لأن إحرار وجود الإجماع يكون سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

فالإجماع هو الكاشف فيكون نقل الإجماع معناه أن الإخبار عن وجود الكاشف وعن وجود السبب، وواضح أن الإخبار عن ذلك يكون إخباراً عن حس. والأمر الثاني هو قول المعصوم عليه السلام ويعبر عنه بالمسبب والمنكشف، وذلك لأن إحراره مسبب عن وجود الإجماع، للملازمة المدعاة بين الإجماع وبين قول المعصوم عليه السلام، وحينئذ يكون نقل الإجماع نقلاً للمسبب كما هو نقل لسبب، إلا أن ناقل الإجماع يُخبر عن المسبب بواسطة الحدس لا بواسطة الحس كما هو الحال في نقله للسبب؛ إذ أن إحرار المسبب بالنسبة لناقل الإجماع إنما تم بواسطة إيمانه بالملازمة العقلية أو العادية أو قاعدة اللطف، وكلها أمور حدسية نظرية.

وباتضح هذا نقول: إن نقل الإجماع للمسبب لا يكون مشمولاً لأدلة الحجية لخبر الواحد، وذلك لأنه إخبار عن حدس، وأما نقل الإجماع للسبب فلا مانع من شمول أدلة الحجية له بعد أن كان الإخبار عنه إخباراً عن حس إلا أنه مع ذلك يواجه مشكلة أخرى، وهي دعوى أن الحجية الثابتة لخبر الثقة منوطة بترتب الأثر الشرعي على الخبر، وترتب الأثر الشرعي على النقل الكاشف منوط بثبوت مؤداه الثاني والذي هو قول المعصوم المعبر عنه بالمسبب، وقد قلنا إن هذا المؤدى لم يُخبر عنه ناقل الإجماع عن حس وإنما استفاد قول المعصوم عليه السلام - بعد تحصيل الإجماع - من أحد الوجوه الحدسية كقاعدة اللطف أو الملازمة العقلية أو العادية. اللهم إلا أن نقول بثبوت ملازمة بين اتفاق الفقهاء ورأي المعصوم عليه السلام فنثبت

بذلك التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الانصاري رحمته الله.

بمعنى: أن تكون هناك ملازمة ثابتة للمنقول له في مرتبة سابقة حتى يكون نقل الكاشف وهو الإجماع ملازماً لنقل المنكشف، فيكون لإخبار ناقل الإجماع أثر شرعي بواسطة لازمه، أي أن المدلول المطابقي للخبر الحسي (اتفاق الفقهاء) ليس له أثر شرعي إلا أنه لما كان المدلول الالتزامي (رأي المعصوم عليه السلام) أثر شرعي فإن ذلك يصحح ثبوت الحجية - أي للخبر الحسي وهو نقل الإجماع - لأنه سيصبح بواسطة لازمه واجداً للأثر الشرعي، وهذا الأمر سنقف على تحقيقه في النقطة الرابعة الآتية.

النقطة الرابعة: تحقيق الحال في حجية الإجماع المنقول.

كما تقدم أن الإجماع المنقول هو خبر من الأخبار، ومن الواضح أن ليس كل خبر حجة، ولذا إذا اردنا القول بحجية الإجماع المنقول فعلياً أن نثبت أنه مشمول لأدلة حجية الخبر، وأنه مشتمل على شرائط الخبر (الحجة) سواء في الناقل من اعتبار الوثاقة والضبط ونحوهما، أو في المنقول من كونه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي.

ونحن إذا رجعنا إلى أدلة حجية الخبر (من السيرة العقلانية الممضاة والأخبار وآية النبأ) وجدناها تختص بالخبر الحسي دون الحدسي. فالسيرة العقلانية - وكذلك سيرة المتشريعة - إنما هي جارية في الأخبار الحسية فقط، أما الأخبار الحدسية كالفتوى ورأي العالم أو اعتقاده فليس في السيرة من دليل للأخذ بها إلا من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

وهكذا الحال في آية النبأ؛ إذ تقدّم أن دلالتها مرتبطة بالطريقة العقلانية، بمعنى أن الآية الكريمة قد أقرت العقلاء على طريقتهم، إلّا أنها نبهتهم على لزوم التبيين في خبر الفاسق تنبيهاً على أن احتمال الكذب في الفاسق احتمال معتد به. وهذا المعنى نجده - أيضاً - في بقية أدلة حجّة الخبر كالروايات والإجماع.

الخبر الحدسي لا أثر شرعي له:

هذا، وقد تعرّض المصنف رحمته الله إلى مطلب بأن الخبر الحدسي لا أثر شرعي له، وقد تقدّم أن التعبد الشرعي إنما يتعلّق بالخبر الذي له أثر شرعي دون الخبر الذي لا أثر شرعي له.

وقد تسأل: ما هو الدليل على كون الخبر الحدسي لا أثر شرعي له؟

أجاب المصنف رحمته الله بدليل مركّب من مقدمتين:

الأولى: أن أدلة حجّة الخبر تدلّ على تنزيل المنقول منزلة الواقع.

الثانية: أن الخبر الحسي المنقول فيه هو نفس الواقع، أي أن السامع ينقل قول الإمام فيقول: قال الإمام كذا وكذا. بينما المنقول في الخبر الحدسي هو اعتقاد الناقل بالواقع، فصاحب الحدس يقول: اعتقادي أن الإمام يقول كذا وكذا.

ويستج من ذلك: أن الواقع في الخبر الحسي هو نفس قول الإمام عليه السلام، وهذا أمر له أثر، وأما الواقع في الخبر الحدسي فهو اعتقاد الناقل، وهذا أمر لا أثر له.

فالذي يخبر عن الإجماع التشرفي أو الدخولي أو التقريري فهو يخبر في الواقع عن أمر محسوس، فيكون إخباره إخباراً عن حس.

وأما الذي يخبر عن الإجماع اللطفي أو الحدسي، فإن كان مخبراً عن السبب وهو اتفاق الفقهاء في مسألة ما فيكون إخباره إخباراً عن حس؛ لأن نفس الاتفاق يكون أمراً محسوساً. وأما إذا كان مخبراً عن المسبب وهو رأي المعصوم عليه السلام فسوف يكون إخباراً عن حدس؛ لأن نفس رأي المعصوم عليه السلام لم يكن محسوساً وإنما المحسوس هو اتفاق الفقهاء، كما تقدّم بيانه في النقطة السابقة.

هذا كله لو علمنا بما أخبر به ناقل الإجماع، وأما إذا شككنا في ذلك كله، وأجريننا اصالة الحس، فنحن هنا أمام أمرين لا ثالث لهما:

الأول: أن يثبت أن الإجماع المدعى هو إما تشرفي أو دخولي أو تقريري، فيكون حجة مع شرائط الخبر الحجة المتقدّم ذكرها في الناقل والمنقول.. ولكن تقدّم أن ثبوت مثل الإجماع المذكور مشكل في عصر الغيبة.

الثاني: أن يثبت السبب في بقية أنواع الإجماع (أي الحدسي واللطفي) وهو اتفاق العلماء. وقد تقدّم أن مجرد إثبات ذلك لا يكون مجدياً إذا لم يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، والمفروض أن الإخبار عنه يكون إخباراً عن حدس فلا تشمله أدلة حجية الخبر.

اللهم إلاً أن نقول: هناك ملازمة بين اتفاق الفقهاء ورأي المعصوم في نظر المنقول اليه، فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر. وهذا المعنى الأخير يحتاج إلى شيء من البيان والتفصيل^(١)، فنقول:

(١) وهو ما أشار إليه المصنف رحمته الله بقوله: «لو أن ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم في نظر المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم... إلخ».

إذا نقل لنا ناقل ما إجماع الفقهاء، فهنا توجد أربعة احتمالات:

الأول: أن يكون كلا الطرفين (الناقل والمنقول إليه) لا يعتقدان بوجود الملازمة بين قول الفقهاء وقول الإمام المعصوم عليه السلام.

الثاني: أن يكون كلا الطرفين يعتقدان بوجود الملازمة.

الثالث: أن يكون الناقل وحده دون المنقول إليه يعتقد بوجود الملازمة.

الرابع: بالعكس، أن يكون المنقول إليه يعتقد بوجود الملازمة بين قول الفقهاء وقول الامام عليه السلام.

فعلى الأول: لا إشكال في نفي الملازمة وفي أن الناقل لم ينقل إلّا الملزوم وهو لا أثر شرعي له.

وعلى الثاني: لا إشكال في إثبات الملازمة وأن الناقل نقل الملزوم واللازم، وأن النقل حجة في اللازم؛ لأنّ هذا النقل هو نقل ملحق بالحسي ويترتب الأثر الشرعي عليه.

وعلى الثالث: لا إشكال - كما تقدّم بيانه - أن هذا نقل لقول الإمام إلّا أنّه مستند إلى الحدس بنظر المنقول إليه فلا تشمله أدلة حجية الخبر.

وعلى الرابع: لا إشكال في أن الناقل لم ينقل اللازم لعدم اعتقاده بالملازمة، فهو لم ينقل قول الإمام عليه السلام، لكنه نقل الملزوم له بنظر المنقول إليه والظاهر هنا أن هذا النقل حجة يثبت اللازم لأنّ المفروض أن كلّ خبر حجة في مدلولاته الثلاثة المطابقة والتضمنية والإلزامية.

ولا يشترط في حجّة اللوازم العقلية والعادية التفات المتكلم إليها، أو اعتقاده بها، بل ولا يشترط حتّى إيمانه بها على فرض التفاتة لها، بل هذه اللوازم حجّة حتّى مع نفي الناقل لها.

فمثلاً إذا نقل الناقل ملزوماً عادياً أو عقلياً لل لازم ما كان نقله حجّة في الملزوم مطابقة، وحجّة في اللازم حتّى لو كان الناقل ينفي الملازمة ولا يؤمن بها، فلو قال مثلاً طلعت الشمس، كان هذا الخبر حجّة بطلوع الشمس ووجود النهار حتّى لو كان الناقل لا يؤمن بوجود الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار.

والسرّ في ذلك أنّ حجّة الخبر تنزل السامع منزلة العالم، ومؤدّى الخبر منزلة الواقع الخارجي، والعلم بالشئ يثبت العلم بلوازمه، كما أنّ بثبوت الشئ خارجاً يثبت كافة لوازمه التي لا تفارقه عقلاً أو عادة.

ويكفي في حجّة خبر ترتّب الأثر الشرعي على مدلوله المطابقي أو على أحد لوازمه، فإنّ الدليل العقلي هو الذي استوجب تقييد الحجّة بترتب الأثر الشرعي دفعاً للعقوبة، فهو لا يدفع عمومات الحجّة إلّا في موارد يكون التعبد بحجّة الخبر لا أثر له مطلقاً حتّى في اللوازم.



الباب الرابع

■ الدليل العقلي





Handwritten text, possibly a title or heading, located in the upper left quadrant. The text is written in a cursive or semi-cursive script and is mostly illegible due to fading.



Handwritten text, possibly a signature or date, located near the bottom center of the page. The text is written in a cursive or semi-cursive script and is mostly illegible due to fading.

الباب الرابع:

الدليل العقلي

قوله ﷺ: قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات

العقلية، لتشخيص صغريات حجة العقل ... الخ.

أقول: ذكرنا في مبحث سابق - المقصد الثاني: مبحث الملازمات العقلية - أن البحث في الدليل العقلي يكون من جهتين:

الأولى: من جهة إثبات القضايا العقلية، وهو بحث صغروي، يكون الكلام فيه حول مدركات العقل، وهل للعقل قابلية على إدراك بعض القضايا أو لا ... وهو ما تمّ الحديث عنه بالتفصيل فيما سبق في المقصد الثاني من مقاصد الكتاب.

الثاني: من جهة حجية الدليل العقلي، وهو بحث كبروي، يتمّ البحث فيه عن ما أدركه العقل هل هو حجة أو لا.. وهو البحث الذي يتكفّل بيانه الباب الذي بأيدينا.

ولكن قبل الخوض في الجهة الثانية من مباحث الدليل العقلي نعيد الكرة مرة أخرى للحديث عن الجهة الأولى بغية التأكيد على مسألة مهمة - تقدّم الكلام

فيها - وهي: اشتباه الأخباريين فيما أتهموا به الأصوليين في أخذهم العقل دليلاً مستقلاً في عرض الكتاب والسنة، وهو البحث الذي كنا قد تعرّضنا له بالتفصيل في المقصد الثاني ضمن مطالب متعدّدة، ولكن الجديد هنا - كما يريد أن يشير إليه المصنف رحمه الله - التنبيه على أنّ المشكلة تكمن عند الأخباريين، وربما كان ذلك بسبب اضطراب كلمات بعض الأصوليين أيضاً، في عدم تحرير محلّ النزاع بين الطرفين بشكل واضح.

وهذا المعنى ربما نجده في كلمات المحدث البحراني قدس سره الذي يقول في الحقائق الناضرة: "المقام الثالث في دليل العقل، وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصره على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدّمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية"^(١). انتهى.

وهنا وإن كنا نتفق مع المحدث البحراني فيما أفاده من اضطراب في تحرير المراد من الدليل العقلي عند الأصوليين، وهو ما يؤيده التتبع التاريخي لكلماتهم، ولكننا نجده قد تعرّض إلى أغلب المطالب التي أدرجها الأصوليون - تاريخياً - ضمن مباحث الدليل العقلي من البراءة الاصلية والاستصحاب ولحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب ونحو ذلك، وأهمّل التعرّض إلى حكم

العقل في مسألة التلازم بين الحكمين ومصادقها الحسن والقبح العقليين، مع أنها هي التي ينبغي أن تجعل محلاً للنزاع دون غيرها من المطالب، وهو الأمر الذي بيّناه بالتفصيل في المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب.

وكيفما كان، فالمراد من الدليل العقلي في المصطلح الأصولي هو كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي، سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتبه على حكم الشرع^(١)، أم كان حكم العقل مترتباً على ثبوت حكم آخر، ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي آخر^(٢). وقد تقدّم بيان هذا المعنى بالتفصيل فيما سبق في المقصد الثاني، فراجع ثمة ولا حاجة للتكرار.

نعم، يمكننا أن نضيف هنا تفصيلاً أكثر حول، دور العقل بشكل عام والعقل النظري والعملي بشكل خاص، وهو ما يمكن توضيحه في نقاط:

النقطة الأولى: الأنحاء المتصورة للعقل في مجال التشريع.

إنّ عدّة العقل من مصادر التشريع وأحد الأدلة الأربعة يتصور على أنحاء ثلاثة:

الأول: في مجال التحسين والتقييح العقليين:

نقول: إذا استقلّ العقل بحسن فعل بما هو فعل صادر عن الفاعل المختار أو قبحه، وتجرّد في قضائه بذلك (حتّى عن امر الشارع ونهيه وعن الآثار التي تترتب على الشيء كقوام النظام الإنساني بالعدل وانهيائه بممارسة الظلم) إلّا النظر إلى نفس الفعل، فهل يكون مثل هذا الحكم العقلي كاشفاً عن حكم الشرع، كما في استقلال العقل

(١) وهو ما يصطلح عليه بـ المستقلّات العقلية.

(٢) وهو ما يصطلح عليه بـ غير المستقلّات العقلية.

بقبح العقاب بلا بيان، وحسنه معه، فهل يستكشف منه أن حكم الشرع كذلك؟
الجواب: نعم؛ وذلك لأن الحكم المزبور من الأحكام البديهية للعقل العملي.
فإذا عرض الإنسان العدل والظلم على وجدانه وعقله، يجد في نفسه نزوعاً إلى
العدل وتنقراً من الظلم، وهكذا كل فعل يصدق عليه أحد العنوانين، وهذا من
الاحكام العقلية النابعة من صميم العقل وليس متأثراً بالجوانب اللاشعورية أو
الغرائز الحيوانية أو العواطف الإنسانية، أو الآثار البنائية أو الهدامة لهما، يقول
العلامة الحلّي:

«إنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى
شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه، وقبح الاساءة
والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من
الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع»^(١). انتهى.
بعض الأحكام المستنبطة من هذا الأصل:

إن هذا الأصل - الذي عليه العدلية الإمامية - يُحتج به في الأصول في الموارد
التالية:

١. البراءة من التكليف المحتمل؛ لقبح العقاب بلا بيان.
٢. الإشتغال بالتكليف عند العلم الاجمالي وتردد المكلف به بين أمرين،
لحكمه بأن الإشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وحسن عقوبة من لم يخرج

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤١٨.

عن عهدة التكليف القطعي على وجه اليقين.

٣. الإتيان بالمأمور به مُجز عن الاعادة والقضاء، لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال.

٤. مرجّحات باب التزاحم.

إنّ مرجّحات باب التزاحم كلّها من باب تقديم الأهمّ على المهمّ، والحكم على التقديم هو العقل، لقبح العكس.

المجال الثاني المتصور للعقل: في مجال الملازمات.

إنّ باب الملازمات هو المجال الثاني لحكم العقل، فإذا أدرك العقل الملازمة بين الوجوبين أو الحرمتين وورد أحد الوجوبين في الشرع دون الآخر، يحكم العقل بالوجوب الثاني بناء على وجود الملازمة بين الحكمين، فإستكشاف الحكم الشرعي رهن ثبوت الملازمة بين الحكمين، وإليك نماذج من ذلك:

١. الملازمة بين الوجوبين، كوجب الشيء وجوب مقدّمته.

٢. الملازمة بين الحرمتين، كحرمة الشيء وحرمة مقدّمته.

٣. الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، كوجوب المضيق وحرمة الموسّع عند التزاحم.

٤. الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها.

٥. الملازمة بين النهي عن المعاملة وفسادها.

٦. الملازمة بين وجود الحكم لدى وجود الشرط والوصف و... والإنتفاء عند الإنتفاء.

إلى غير ذلك ممّا يدخل في أبواب الملازمة الموصوفة عندهم بالملازمات غير المستقلّة، فإنّ الحكم المستكشف في هذه الموارد عن طريق الملازمة، حكم

شرعي نظير:

١. وجوب مقدّمة الواجب.
 ٢. حرمة مقدّمة الحرام.
 ٣. حرمة الضدّ الموسّع المزاحم للمضيق، كالصلاة عند الابتلاء بإزالة النجاسة عن المسجد، أو أداء الدين الحال.
 ٤. فساد العبادة المنهي عنها، كالصوم في السفر.
 ٥. فساد المعاملات المنهي عنها، كبيع الخمر.
- إلى غير ذلك من الموارد التي توصف بغير المستقلّات العقلية.
- المجال الثالث المتصوّر للعقل: في مجال درك مصالح الافعال ومفاسدها.

إنّ الأحكام الشرعية عند الإمامية تابعة للمصالح والمفاسد فلا واجب إلّا لمصلحة في فعله، ولا حرام إلّا لمفسدة في اقترافه، والتشريع الالهي منزّه عن التشريع بلا ملاك، ونصوص الكتاب والسنة يشهدان على ذلك:

إنّه سبحانه يُعلّل وجوب الاجتناب عن الخمر والميسر بأنّ اقترافهما يورث العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله عموماً والصلاة خصوصاً، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾^(١).

كما أنّه يعلّل وجوب الصلاة بأنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر، يقول سبحانه:

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، إلى غير ذلك من الآيات التي تشير إلى ملاكات التشريع في الذكر الحكيم.

وكذلك الروايات تشير إلى ملاكات التشريع، فقد ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: "إِنَّ مُدْمِنَ الْخَمْرِ كَعَابِدِ الْوُثْنِ، وَيُورِثُ الْإِرْتِعَاشَ، وَيُهْدِمُ مَرْوَتَهُ، وَيَحْمِلُ عَلَى التَّجَسُّرِ عَلَى الْمَحَارِمِ مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ وَرُكُوبِ الزِّنَا"^(٢). وقد أكد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في بعض كلماته ذلك، فقال: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَبِحْ أَكْلًا وَلَا شَرْبًا إِلَّا لِمَا فِيهِ الْمَنْفَعَةُ وَالصَّلَاحُ، وَلَمْ يُحَرِّمْ إِلَّا مَا فِيهِ الضَّرَرُ وَالتَّلَفُ وَالْفُسَادُ"^(٣).

وقال عليه السلام في وجه حرمة الدم: "إِنَّهُ يَسِيءُ الْخَلْقَ، وَيُورِثُ قَسْوَةَ الْقَلْبِ، وَقِلَّةَ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ، وَلَا يُؤْمِنُ أَنْ يَقْتُلَ وَلَدَهُ وَوَالِدَهُ"^(٤). هذا من حيث الثبوت ممّا لا شكّ فيه. إنما الكلام في إمكان وقوف الفقيه على مصالح الأحكام ومفاسدها التي تدور عليها الأحكام إذا لم يرد فيها نصّ صحيح، فالحقّ هو التفصيل بين ما اتفق العقلاء على وجود المصلحة أو المفسدة في الموضوع، وما إذا لم يكن هناك اتفاق من عامّة العقلاء، بل انفراد فيه فقيه واحد، وإليك البيان:

إذا كان إدراك المصلحة إدراكاً عاماً يتفق فيه العقلاء، كوجود المفسدة في استعمال المخدّرات، والمصلحة في استعمال اللقاح لصيانة الطفل عن الجدري والحصبة، حيث أصبح العقلاء متفقين على وجود المفسدة والمصلحة الملزمة،

(١) العنكبوت: ٩١.

(٢) بحار الأنوار ٦٧: ١٣٦، نقلاً عن علل الشرائع وأمالي الصدوق.

(٣) مستدرک الوسائل ١٦: ١٦٥ نقلاً عن فقه الرضا.

(٤) الكافي ٦: ٢٤٣.

ففي ذلك لا مانع من أن يتخذ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ملاكاً لكشف حكم الشرع. وأما إذا لم يكن كذلك، بل أدرك فقيه واحد أو فقيهان وجود المصلحة في إنشاء حكم، فهل يصحّ لهما إنشاء حكم وفق ما أدركاه، وينسبانه إلى الشريعة الإسلامية؟ فالجواب هو النفي، فمن أين للعقل القطع بأن ما تصوّره علة أنّه علة تامة يدور الحكم مدارها؛ إذ يحتمل أن يكون هناك مانع من حكم الشرع على وفق ما أدركه العقل.

يقول المحقق الاصفهاني: «إنّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها، لا تندرج تحت ضابط ولا يجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع، وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها»^(١). انتهى.

والحاصل: أنّه لا يصح للفقهاء أن يتخذ ما أدركه من المصالح والمفاسد ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة حتّى يكون من مصادر التشريع. أضف إلى ذلك أنّ المصالح والمفاسد لمّا لم تكن على وزان واحد، بل ربّ واجب يسوغ في طريق إحرازه اقتراف بعض المحرّمات، لاشتماله على مصلحة كثيرة لا يجوز تركها بحال، كإنقاذ الإنسان المتوقّف على استطرار أرض الغير بلا إذنه، وربّ حرام ذي مفسدة كبيرة لا يجوز اقترافه وإن استلزم ترك الواجب أو الواجبات، فأنى للعقل إدراك درجة المصلحة والمفسدة حتّى

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية - للمحقق الاصفهاني - ٢: ٣٢٤.

يكون مصدراً للتشريع والحكم بالوجوب والحرمة في عامة المجالات؟!^(١).

مقالة الأخباريين التي شنعوا بها على الأصوليين:

إنّ الأخباريين منعوا حجية العقل في مجال استنباط الحكم الشرعي واحتجّوا على المنع بقولهم: كيف يمكن الاعتماد على حكم العقل وجعله دليلاً على الحكم الشرعي مع أنّه قامت الأدلة على لزوم العمل بحكم يتوسط الحجّة في تبليغه وبيانه ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجّة^(٢)!!؟

واستدلّوا على ذلك بجملّة من الأحاديث:

منها: صحيح زرارة: «فلو أن رجلاً صام نهاره وقام ليله، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب ولا كان من أهل الايمان»^(٣).

ومنها: ما ورد عن رسول الله ﷺ: «من دان بغير سماع الزمه الله البتة إلى الفناء»^(٤).

ومنها: ما ورد عن الباقر عليه السلام: «كلّما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»^(٥).

(١) انظر: الوسيط في أصول الفقه ٢: ٢٢-٢٨، وللتوضيح أكثر راجع ما ذكرناه في الجزء الثالث: مبحث إدراك العقل للحسن والقبح.

(٢) انظر: الحقائق الناضرة- للمحدّث البحراني - ١: ١٣١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١١٩ باب بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة عليهم السلام.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٩ باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليهم السلام.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٧٥ باب وجوب الرجوع في جميع الاحكام إلى المعصومين عليهم السلام.

إلى غير ذلك من الروايات^(١).

والانصاف: أنَّ الملاحظ على هذه الروايات:

أولاً: أنها ناظرة إلى المعرضين عن أئمة أهل البيت عليهم السلام والمستهدين بغيرهم على وجه كان جميع أعمالهم بدلالة سواهم، وأمّا من اهتدى بهديهم ورجع إليهم في كل أمر صغير أو كبير، ومع ذلك اعتمد على العقل في مجالات خاصّة، فالروايات منصرفة عنه جداً.

وثانياً: إذا كان العقل أحد الحجج - كما في صحيح هشام - فيكون الحكم المستكشف ممّا وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة أيضاً. روى هشام عن ابي عبد الله عليه السلام: «يا هشام إنّ الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فالظاهرة الرسل والأنبياء والأئمة، وأمّا الباطنة فالعقول»^(٢).

فالمحصّل: أنّه لا دلالة لهذه الروايات على مدّعي الأخباريين، فإنّ الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون ممّا وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة الباطنة، وهو العقل، الذي به يُثاب وبه يُعاقب كما في الخبر^(٣).

النقطة الثانية: حجة حكم العقل بما أنّه من مصاديق القطع

إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة فلا بدّ إلّا يعتبر حجة إلّا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته كما مرّ بيانه في المقصد الثاني، فلذلك لا يصحّ

(١) انظر: الكافي ١: ١٦١٣ باب العقل والجهل.

(٢) الكافي ١: ٦٠، باب الرد إلى الكتاب والسنة، الحديث ٦.

(٣) انظر: الكافي، كتاب العقل والجهل، الحديث الأوّل.

أن يكون شاملاً للظنون ولا لما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

وبعبارة ثانية: أن الذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو «كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي».

أو هو: «كلّ قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي».

فالمراد - اذن - من المدركات العقلية التي يرى الأصوليون أن لها الدليلية على الحكم الشرعي هي خصوص المدركات العقلية القطعية، وأمّا الظنية فهي خارجة عن مقصود الأصوليين.

وبهذا يتّضح أن النزاع الواقع بين الأصوليين والأخباريين إنما هو في المدركات العقلية القطعية، وهو غير النزاع الواقع بين الإمامية وبين أهل السنة، حيث ذهب كثير من أهل السنة إلى حجّة الظنون العقلية، وهو ما يمنعه جميع الإمامية دون استثناء، وما وقع من بعض الأخباريين من نسبة القول بحجّة الظنون العقلية إلى الأصوليين فهو ناشئ عن الغفلة عمّا هو مبنى الأصوليين في الدليل العقلي، أو ناشئ عمّا وقع في بعض كلمات الأصوليين في مقام معالجة بعض المسائل الشرعية الفرعية؛ إذ أن بعض كلماتهم قد توهم تبني الظنون العقلية إلّا أنّه من الاشتباه في تطبيق كبرى حجّة الدليل العقلي القطعي على صغرياته، وليس ذلك بعزيز فقد يقع الاشتباه في تطبيق كبرى حجّة الظهور مثلاً إلّا ذلك لا يعني تبني القول بحجّة المعجمل!!.

وقد يكون منشأ هذه النسبة من بعض الأخباريين هو ما يراه بعضهم من تعذر القطع بنتائج المدركات العقلية وأن أقصى ما ينتجه الدليل العقلي هو الظن بالحكم الشرعي، إلّا أن ذلك بحث صغروي وليس كبروياً كما لا يخفى.

النقطة الثالثة: دور العقل النظري والعملي في استكشاف الحكم الشرعي.

تقدّم في مبحث سابق - في المقصد الثاني - أن العقل ينقسم إلى: عقل نظري وعقل عملي، وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك. فالمراد من "العقل النظري" إدراك ما ينبغي أن يُعلم، والمراد من "العقل العملي" إدراك ما ينبغي أن يُعمل.

فالاختلاف إنّما هو من حيث المُدرك - بفتح الراء - أي متعلّق الإدراك، وألّا فالعقل واحد، فلو تعلّق الإدراك بما من شأنه أن يُعلم كقولنا: الله موجود، سميّناه: عقلاً نظرياً، ولو تعلّق بما من شأنه أن يُعمل كلزوم العمل بالعدل لأنّه حسن، سميّناه: عقلاً عملياً.

وها هنا سؤال: في قولنا: العقل حجة، ما المراد من العقل هنا، هل يراد به العقل النظري أم العقل العملي؟!

الجواب: من الواضح أنّ العقل النظري لا يمكن له أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعية (ابتداءً)، فإنّ أحكام الله تعالى توقيفيه؛ إذ هي ليست من سنخ القضايا الأوّلية أو الفطريات التي تكون قياساتها معها، كما أنّها ليست ممّا تنالها التجربة والحدس، وإنّما العلم بها منحصر بطريق السماع من مبلغ الأحكام وهو الحجة المنصوب من قبل الله سبحانه وتعالى من نبيّ أو وصي نبيّ.

وهكذا الحال في ملاكات الأحكام، فإنّه لا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، ولا توجد عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله تعالى وملاكاتّها التي أنيطت بها الأحكام عنده سبحانه.

يقول المحقّق الاصفهاني: "أما استتباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي فمجمّل القول فيه: أنّ مصالح الأحكام الشرعية المدلولية التي هي ما كانت تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط ولا تجب أن تكون

هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع؛ وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها^(١). انتهى.

وعلى هذا، فمن نفى حجّة العقل، وقال: "إنّ الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول"، فهو على حقّ، إذا كان يريد بقوله هذا نفى استقلال العقل النظري في إدراك الأحكام وملاكاتهما، ولعل هذا المعنى هو مقصود البعض من نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - كصاحب الفصول وبعض الأخباريين - ولكن قد يكون خانه التعبير عن مقصوده، ومن الواضح أنّ هذا المعنى أجنبي عمّا يقصده الأصوليون من حجّة العقل.

فالذي يقصده الأصوليون من حجّة العقل النظري هو ليس في إدراكه لأحكام الشارع ابتداءً أو إدراكه لملاكاتهما، بل المقصود هو إدراك العقل النظري للملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كالملازمة بين وجوب الشيء - مثلاً - ووجوب مقدّمته، وكاستلزام وجوب الشيء لحرمة ضده، أو استلزام حرمة الشيء لحرمة مقدّماته، ونحو ذلك من الملازمات التي تقدّمت الإشارة إليها في النقطة الأولى، والتي هي - في واقعها - أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض أنّه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بدّ أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع، ومع حصول القطع، فإنّ القطع حجّة يستحيل النهي عنه، بل به حجّة كلّ حجّة كما سبق بيانه.

فالعقل - إذن - يدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وما

يدركه العقل حجة.

وبلحاظه يمكن القول: إذا كان إدراك العقل للملازمة حجة، فمن خلال ذلك يتأهل الاستلزام العقلي للدليلية على الحكم الشرعي، وذلك إذا انضمت إليه مقدّمة خارجية تثبت وجوب شيء مثلاً، وهذه المقدّمة قد تكون عقلية، فتصبح القضية الاستلزامية من المستقلّات العقلية، وقد تكون شرعية فتصبح القضية الاستلزامية من غير المستقلّات العقلية.

هذا فيما يتعلّق بالعقل النظري، وأمّا العقل العملي فقد تقدّم أنّ المراد منه هو إدراك أنّ هذا ما ينبغي فعله وهذا ما لا ينبغي فعله، بغض النظر عن الشارع، أو أي حكم آخر، من عُرف ونحوه، فإذا حصل هذا الإدراك للعقل العملي يأتي دور العقل النظري في الحكم بالملازمة بين ما أدركه العقل العملي وحكم الشارع، فقد يحكم بالملازمة وقد لا يحكم.

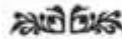
بمعنى: أنّه إذا أدرك العقل العملي بأنّ العدل حسن - مثلاً - وهو ما ينبغي فعله، وأنّ الظلم قبيح وهو ما لا ينبغي فعله، فهنا يأتي دور العقل النظري في ملاحظة الملازمة بين هذا الحكم للعقل العملي وبين حكم الشارع، هل توجد ملازمة أو لا توجد، أي هل يلزم من حكم العقل العملي بأنّ هذا ما ينبغي فعله وهذا ما لا ينبغي فعله أنّ يحكم بذلك الشارع أيضاً أو لا يحكم؟!

إنّ المتبع للموارد التي يحكم بها العقل العملي يجد أنّ المورد الوحيد الذي يحكم به العقل النظري بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع هو مورد التحسين والتفبيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورة التي تسمّى "الآراء المحمودّة"، والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّة بما هم عقلاء.

والنتيجة أنّه بعد هذه الملازمة التي يدركها العقل النظري - بين حكم العقل

العملي وحكم الشارع في مورد التحسين والتقيح العقليين - يحصل العلم للعقل النظري بأن الشارع له هذا الحكم؛ لأنه حينئذ يقطع باللازم - وهو الحكم - بعد فرض قطعه بثبوت الملازمة.

هذا هو - باختصار - دور العقل النظري والعقل العملي في الكشف عن الحكم الشرعي، وقد أشرنا في المقصد الثاني إلى بعض التفاصيل التي تتعلق ببعض المطالب ذات الصلة، ككون الحسن والقبح هما من المشهورات أم من اليقينيات، يمكن للطالب مراجعتها هناك.



وجه حجيت حكم العقل

قوله رحمه الله: إذا عرفت ما شرحناه — وهو أن العقل النظري يقطع باللازم،

أعني حكم الشارع... إلخ.

أقول: قد تقدّم في مبحث سابق أن المراد من الحجّة عند الأصوليين ليس مفهوماً علمي أو منطقي الذي يراد به الدليل أو المسوغ للكشف والنظرية، وإنما المراد ما يجوز الاعتماد عليه أمام المشرّع إزاء التكاليف والتشريعات الإلهية، وفي المقام يراد بها المدركات العقلية التي لها الدليلية على الحكم الشرعي والصلاحيّة للتنجيز والتعذير.

ومن الواضح أن البحث الصغروي الذي قمنا به في المقصد الثاني، الذي هو إدراك العقل لجملّة من القضايا لا ينهي البحث ولا يثبت الدليلية لما أدركه العقل إلّا أن يقوم الدليل على حجّية هذه المدركات، ومن هنا يأتي دور البحث الكبروي في إثبات الحجّية لما أدركه العقل من قضايا.

وفي مراجعة سريعة لما حرّراه أكثر من مرّة من مدركات العقل، التي هي محلّ النزاع — بين الأصوليين والأخباريين — نجد أن العقل يحكم بأمرين:

الأول: الملازمة العقلية، وهي نوعان:

١. ملازمة بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر.
٢. ملازمة بين حكم العقل العملي وحكم شرعي على طبقه.

الثاني: حكمه بالحسن والقبح، كما في حكمه بحسن العدل وقبح الظلم.
ومن الواضح أنه إذا ثبتت الملازمة المقررة- في الأمر الأول - وثبت الملزوم
(الذي هو حكم الشرع في الملازمة الأولى وحكم العقل في الملازمة الثانية) ثبت
اللازم وهو حكم الشرع.

وبعبارة ثانية: إنه مع فرض تحقق الملازمة والملزوم لا بدّ من القطع بتحقيق
اللازم، أعني حكم الشرع، وهذا يعني أن الحكم العقلي ينتج القطع بالحكم
الشرعي، ومن المعلوم أن القطع حجته ذاتية، فينتج أن الحكم العقلي حجة وبذلك
ينقطع البحث، ولا نحتاج - بعد هذا- إلى أيّ أدلة أخرى لاثبات حجّة الحكم
العقلي، إذ أيّ معنى - بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم - أن تشكّ في حجّة
العقل، أو نشكّ في ثبوت اللازم وهو حكم الشارع؟!!

وأما ثبوت هذه الملازمات وعدمه فهو أمر قد تكفل ببيانه المقصد الثاني من
الكتاب، حيث أثبت بعضها، كما في مثل المستقلّات العقلية، ونفى البعض الآخر
في مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ.

ولكن مع كلّ هذا الوضوح في هذا الدليل العقلي وبيانه وقع الشكّ لبعض
الأخباريين في هذا الموضوع، ممّا ينبغي كشف الستار عن مغالطاتهم؛ كما فعلنا -
سابقاً- في البحث الصغروي، ومن هنا نقول: أشرنا قبل قليل إلى أن الحكم العقلي
- بعد ثبوت الملازمة والملزوم - ينتج القطع باللازم وهم الحكم الشرعي، وهذا
أمر لا مرية فيه، وإذا أردنا أن نتصور بأن تكون هناك منازعة للأخباريين في هذا
الجانب، فهي تكون من ثلاث نواح لا غير:

الأولى: أنه حتّى بعد ثبوت القطع بالحكم الشرعي من خلال الدليل العقلي،

يمكن للشارع أن ينفي حجية هذا القطع^(١).

وهذه الناحية كنا قد تعرضنا إلى الحديث عنها في مبحث سابق^(٢)، وقلنا إنه لا يمكن للشارع نفي حجية القطع العقلي، لأن حجية القطع العقلي ذاتية، ليس للشارع جعلها أو رفعها حتى، وإلا لزم من ذلك جملة محاذير، منها: محذور التسلسل^(٣)، فإنه لو لم تكن الحجية من مقتضيات ذات القطع لزم التسلسل، وهو معلوم البطلان؛ فإن كل ما يقوم به البرهان هو: القطع بحجية القطع، فينقل الكلام بالنسبة إلى القطع الحاصل منه، وهكذا هلمّ جراً، فيلزم فما ذكرناه التسلسل.

ومنها: محذور القطع بالمتنافيين^(٤) إما في نظر القاطع أو واقعاً في بعض الأحيان، فإن الشخص إذا قطع بالملازمة عقلاً بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته - مثلاً - لا يمكن للشرع أن يحكم بإباحة المقدمة وعدم وجوبها في حقه، فإن ذلك لازمه القطع بالمتنافيين في نظر القاطع، بل بالواقع أحياناً، كما لو أصاب القطع الأول الواقع.

وكذلك أشرنا في محله إلى أنه لا يمكن - أيضاً - التصرف في القطع من خلال التصرف بأسبابه، سواء حصل القطع من الكتاب أم السنة أم الإجماع أم العقل أم الجفر أم الرمل أم الاستخارة وغيرها، فالقطع يعني - بالنسبة للقاطع -

(١) المراد من إمكان نفي الشارع الحجية القطع العقلي، وذلك كما لو قطع العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مثلاً، فهنا يأتي الشرع ويحكم بإباحة المقدمة وعدم وجوبها وأنه لا اعتبار للأحكام إلا بما ورد من خلال الكتاب والسنة.

(٢) مبحث: حجية العلم ذاتية، المقصد الثالث: مباحث الحجّة.

(٣) هذا فيما إذا كان ثبوت الحجية للقطع متوقفة على الشارع.

(٤) هذا فيما لو أراد الشارع نفي القطع.

الانكشاف التام، والرؤية الواضحة لمتعلّقه، والتي لا يشوبها أدنى شكّ مهما تضاءل، فهو تعبير آخر عن العلم واليقين لدى القاطع.

نعم، يمكن لنا في هذا الجانب أن نفعل شيئاً واحداً، هو أن نلفت نظر القاطع - المخطئ في قطعه - إلى وجود خلل في مقدّمات قطعه، فإنّه إذا تنبّه إلى الخلل في سبب قطعه، فإنّه لا محالة سيتبدل قطعه، أمّا إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف، ولكن هذا غير التصرف بالقطع كما لا يخفى.

وهنا إذا أراد الأخباريون إبطال حجّة الدليل العقلي عليهم أن يكشفوا عن الخلل في ثبوت الملازمة للقضايا المدّعى ثبوت الملازمة لها من خلال العقل، فيعود البحث - بالتالي - صغروباً لا كبروباً.

الناحية الثانية التي يمكن للأخباريين المنازعة فيها مع الأصوليين:

لو تنزّلنا عن الناحية الأولى وسلمنا للأخباريين أنّه يمكن للشارع أن يسلب الحجّة عن الحكم العقلي المقطوع به - ولو بطريقة ما كما سيأتي بيانه - يأتي السؤال هنا: وهل ثبت - فعلاً - أنّ الشارع قد نهى عن الأخذ بحكم العقل؟!

أدعى ذلك جملة من الأخباريين، ممّن وصل كلامهم إلينا، حيث قالوا إنّ الحكم الشرعي لا يتنجّز ولا يجوز الأخذ به إلّا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

قال الأمين الاسترابادي: "إن تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عُصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم منه"^(١). انتهى.

وهذا تصريح واضح بأنّ التمسك بأي دليل غير الدليل الشرعي (من الكتاب والسنة) لا يعصم من الخطأ وهو رد واضح للحكم العقلي وإن كان قطعياً.

وجاء عن المحدث البحراني في حدائقه ما حاصله:

لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم، لقصور العقل عن الإطلاع عليها^(١).

وهذه الدعوى - من الأخباريين - قد تم الرد عليها فيما سبق، فقد ذكرنا هناك: أن القائلين بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لا يريدون بقولهم هذا أن للعقل الاستطاعة على درك المصلحة أو المفسدة الواقعية حتى يرد عليهم أن العقل قاصر عن درك المصلحة والمفسدة الواقعية، وإنما يريدون حيث إن التحسين والتقيح العقليين هو مما توافق عليه آراء العقلاء للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة لا يعقل أن يحكم الشارع على خلافه، إذ المفروض أنه مما لا يختص به عاقل دون عاقل، وأنه بادئ رأي الجميع لعموم مصلحته، والشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء وإلا لزم الخلف من كونه بادئ رأي الجميع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء، والظلم بما هو ظلم قبيح عندهم ومنهم الشارع.

نعم، قد يكون هناك تفاوت في الأنظار في كون الفعل الكذائي عدلاً أو ظلماً، وهذا أمر معقول ولكنه لا يوجب انتقاض هذه الكلية، ففي موضوع العدل والظلم لا يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه، لتنزهه ساحته عن الاقتراحات غير العقلانية. فلا يعقل مع انحفاظ الحيثية العقلانية أن لا يكون حاكماً بما يحكم به العقلاء، وأولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح والذم في الواقع ونفس الأمر؛ فإن ثبوت شيء في نفس الأمر متساوي النسبة إلى العقلاء وإلى الشارع، ففرض استحقاق الذم والمدح واقعاً وعدم ثبوته عند الشارع متنافيان.

فما ذهب إليه بعض الأخباريين من عزل العقل من مقام التشريع مطلقاً لا مستند

(١) انظر: الحقائق الناضرة ١: ١٣١ و ١٣٢.

لهم فيه، بل هو إنكار للبداهة وخاصة فيما يتعلّق بمدركات العقل العملي من المستقلّات العقلية، إذا لم يكن هو في واقعه خلط بين معنيين تقدّمت الإشارة إليها سابقاً^(١).

ولكن قد يقال إن ما أنكره الأخباريون من الملازمة لا يعود إلى عدم معقوليتها وإنما لوجود مانع، كما تُنسب إلى بعضهم، حيث قيل: من أنّ القاعدة وإن اقتضت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إلّا أنه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة وأنّه لا بدّ من توسط تبليغ الحجّة، ولذلك حكي عن بعض الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدّمات العقلية^(٢).

نقول: هذا المعنى لو تمّ فلا بدّ وأنّ يكون بنتيجة التقييد، أي تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة، إلّا أنّها نتيجة مرفوضة، وذلك لما تقدّم - مفصّلاً - في مبحث: اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم بعدم جواز أخذ العلم قيّداً في موضوع الأحكام^(٣).

نعم، قد تسأل هنا وتقول: كيف رفض الأخباريون حجّة الحكم العقلي القطعي، مع أنّ حجّة القطع ذاتية، لا يمكن سلب الحجّة عنه، كما تقدّم بيانه مكرراً؟!!!

الجواب: أنّهم حولوا القطع بالأحكام الشرعية من قطع طريقي إلى قطع

(١) انظر: الظفر الجزء الثالث.

(٢) انظر: فوائد الأصول ٢: ٦٣.

(٣) راجع: الظفر الجزء الرابع.

موضوعي، والذي لا يمكن سلب الحجية عنه هو القطع الطريقي دون القطع الموضوعي.

توضيح ذلك: ينقسم القطع - بلحاظ كونه طريقاً إلى الحكم أو داخلاً في موضوعه - إلى قسمين: طريقى وموضوعي.

فالقطع الطريقي: هو ما يكون كاشفاً عن متعلقة وطريقاً إليه، ولا دخل له في وجوده، فالماء الموجود في مكان ما، قد يتهياً طريق إلى اكتشافه والقطع بوجوده وقد لا يتهياً مثل هذا الطريق، ولكن الماء في كلتا الحالتين موجود ولا يتأثر وجوده بوجود الطريق الكاشف عنه وعدمه.

وهكذا الحال في الأحكام الشرعية، فحكم الشارع بأن "الخمر حرام" حكم شرعي موجود في الشريعة، وحينما يقطع المكلف بأن هذا خمر، ويقطع بأنه حرام، فإن قطعه هذا يكون طريقاً إلى الحكم الشرعي فقط لا شيء آخر، لأن الحكم الشرعي "الخمر حرام" موجود وثابت في الواقع، سواء قطع به المكلف أم لم يقطع، ولا دور للقطع إلّا في كونه طريقاً للكشف عنه وليس له علاقة بإيجاده، ومن هنا يصطلح على هذا القطع بالقطع الطريقي.

لذا قالوا: إنّ الأحكام الشرعية الواقعية ثابتة في حق الجميع، العالم بها والجاهل بها بلا فرق، ولا يكون للعلم والجهل بها أثر في إيجادها واقعاً، فالصلاة واجبة وثابتة في حق غير المسلمين - حتّى الذين لم يسمعوا بالإسلام ولا بأحكامه كالموجودين في المناطق النائية أو المعزولة عن العلم - كوجوبها وثبوتها على المسلمين العالمين بها. فجهل الجاهلين وعلم العالمين لا دخل له في وجود أصل

الحكم الشرعي بوجوب الصلاة في الشريعة ولا يؤثر عليه.

وأما القطع الموضوعي: فهو ممّا يكون دخيلاً في إيجاد متعلّقة وتحقق موضوعه وإيجاده^(١).

وتوضيح ذلك بمثال: إذا قال الشارع: "إذا قطعت بأنّ السائل الفلاني خمر فهو حرام"، فهنا قد أخذ القطع قيداً في موضوع الحكم وهو "السائل المقطوع الخمرية" فيكون الموضوع مقيداً.

ومن الواضح أنّ الحكم إنّما يترتب على وجود موضوعه، فإذا كان الموضوع مقيداً بشيء فيكون الحكم - بالتالي - متوقفاً على وجود ذلك القيد الذي تقيد الموضوع به، وفي مثالنا: لا يوجد حكم في حقّ المكلف قبل القطع بأنّ السائل الفلاني خمر، فقطع المكلف هو الذي يوّلّد الحكم بحرمة هذا السائل في حقّه، وأمّا عدم قطعه بخمريته يجعله حلالاً في حقّه، فالقطع إذا بمثابة الموضوع للحكم الشرعي، ومن هنا سمّي هذا القطع بالقطع الموضوعي.

وفي المقام حاول الأخباريون الاستعانة بهذه الطريقة للتفصي - التخلص - من مخالفة القاعدة المسلّم بها، وهي كون حجّة القطع ذاتية، وذلك بتحويل القطع بالحكم من طريقي إلى موضوعي، فقالوا:

إنّ الأحكام الشرعية مختصة بمن يعلم بها عن طريق الكتاب والسنة، فمن علم - أي قطع - بها من غير طريق الكتاب والسنة لا تكون فعلية بحقّه، ولذا لم يلزمه العمل بهذا القطع.

وهذه المحاولة - كما هو واضح - متوقفة على جواز أخذ العلم قيداً في

(١) انظر: دروس في علم الاصول (الحلقة الثانية) ١: ١٦٠، وشرحها: الدروس ١: ١٦٠-١٦١.

موضوع الأحكام، وقد تقدّمت مناقشة هذا الأمر- مفصلاً- في مبحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وبينا هناك جملة من المحاذير التي تترتب على الأمر المذكور، فراجع ثمة.

ولكن قبل هذا وبعده يبقى الكلام في دلالة الأخبار التي ساقها الأخباريون في المقام على تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة، هل تفيد ما يدعونه لها أو أنها ليست كذلك؟!



تحقيق الحال في الأخبار الواردة في ذمّ تعرّض العقل للأحكام الشرعية:

قال المصنف رحمه الله: "وأما ما ورد عن آل البيت عليه السلام من نحو قولهم: "إن دين الله لا يصاب بالعقول".... إلخ".

أقول: يوجد في هذا المطلب مبحثان:

الأول: هل ما ذكر من أخبار في هذا الجانب - أي في ذمّ العقل عند تعرّضه للأحكام الشرعية - هي واردة عن أهل البيت عليه السلام بنفس الألفاظ التي تتداولها كتب الأخباريين أو أنها ليست كذلك؟!!!

إننا عند المتابعة وجدنا أنّ هذه الأخبار تُذكر بالمضامين دون الألفاظ، فمثلاً نجد أن الشيخ الانصاري قدس سره - الذي هو أقرب منا إلى كتب الأخباريين التي كانت متداولة في زمانه - يذكر أنّ الأخباريين يتمسكون في هذا الجانب بجملة أخبار منها هذين الخبرين اللذين يذمّان تعرّض العقل للأحكام الشرعية:

الأول: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول».

الثاني: «أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»^(١).

ولكننا عند مراجعة كتب الحديث وجدنا أنّ هذين الخبرين قد وردا ضمن ألفاظ تجعل منهما غريبين عن المطلب الذي بأيدينا.

فالخبر الأول رواه الشيخ الصدوق قدس سره في إكمال الدين بسنده عن أبي حمزة الثمالي بهذا اللفظ: «قال علي بن الحسين عليه السلام: إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلّا بالتسليم، فمن سلّم لنا سلم، ومن اقتدى بنا هدى، ومن كان يعمل بالقياس

(١) انظر: فرائد الاصول ١: ٦٢، وبلحاظها: الفوائد المدنية: ٢٢١.

والرأي هلك، ومن وجد في نفسه شيئاً مما نقول أو نقضي به حرجاً كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم وهو لا يعلم^(١).

وأما الخبر الثاني فقد رواه البرقي في المحاسن بسنده عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم، فقال: يا جابر أن للقرآن بطناً وللبطن بطناً وله ظهر وللظهر ظهراً، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل يتصرف على وجوه^(٢).

وكما ترى فإن الخبرين بالألفاظ الواردة في كتب الحديث يتغير معناهما عما نحن بصدده، فالخبر الأول صريح بأن العقل الناقص هو الذي لا يصل إلى حكم الله لا العقول القطرية الثابتة بفطرة الله تعالى والتي عبرت عنها الأحاديث - كما سيأتي بيانه بعد قليل - بالحجة الباطنة.

وأما الخبر الثاني فهو يبعد عقول الرجال عن تفسير القرآن، وهذا حق لأن العقل لا سبيل له إلى تفسير القرآن، وهذا المعنى - كذلك أجبني عما نحن فيه.

المطلب الثاني: توجيه هذين الخبرين مع بقية الأخبار الواردة في مدح العقل.

أقول: حتى لو سلمنا للأخباريين ظهور هذه الأخبار في النهي عن الأخذ بحكم

(١) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٣٢٤.

(٢) المحاسن ٢: ٣٠٠. وانظر: الوسائل ٢٧: ١٢٩.

العقل مطلقاً، أي سواء كان قطعياً أم ظنياً، فإنها معارضة بأخبار آخر وردت عن أهل العصمة والطهارة عليهم السلام أيضاً، وهي أصحّ سنداً وأوضح مضموناً، تمجّد العقل وتعتبره حجة الله على خلقه، نذكر منها:

١. صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال له: وعزّني وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملك إلّا فيمن أحب، أما إني إياك أمر وإياك أنهي، وإياك أعاقب وإياك أثيب»^(١).

٢. ما رواه الشيخ الكليني في باب العقل عن هشام بن الحكم قال: قال لي ابو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: «فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم اولو الالباب»، يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول.. ثم قال: يا هشام إنّ الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(٢).

إننا إزاء هذه الأخبار ينبغي أن نعالج التعارض الظاهري بين الطائفتين، وفي هذا الجانب يمكن أن يقال:

إنّ الطائفة الاولى من الأخبار المقصود منها ذمّ ما شاع في أيامهم عليهم السلام من استخدام العقل للتوصل إلى أحكام الشرع مباشرة عن طريق الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة ومحاولة وضع اليد على الملاكات، فجاءت هذه

(١) الكافي ١: ١٠، كتاب العقل والجهل، الحديث الاول.

(٢) الكافي ١: ١٣، كتاب العقل والجهل، الحديث الثاني عشر.

الأخبار في ذمّ محاولة هؤلاء في التعرّض للأحكام الشرعية من خلال الطرق المذكورة، وهي طرق مرفوضة لا تنتج لنا سوى الظنّ الذي لا يغني عن الحقّ شيئاً، وهذا المعنى - أي الاستناد إلى هذه الطرق للتوصل إلى الأحكام الشرعية - قد رفضه الأصوليون وأفردوا له بحثاً مستقلة في ردّه، ويبيّنوا أن لا سبيل للعقل في الوصول إلى ملاكات الأحكام أو حتّى استنباط الأحكام الشرعية إلّا من خلال الملازمات البديهية والفطرية التي هي محلّ اتفاق العقلاء وإجماعهم، وهو ممّا أشارت إليه الطائفة الثانية من الأخبار، وقد تقدّم بيان هذا المعنى بالتفصيل في المقصد الثاني فلا نكرر.

الناحية الثالثة لبيان جهة المنازعة بين الأخباريين والأصوليين:

وممّا يمكن تصوّره في كلام الأخباريين في منع حجّة الدليل العقلي أن يقولوا إنّ العقل قد يدرك أنّ الشارع يرى قبح ذلك الشيء أو حسنه ولكنّه لا يدرك أنّه حكم بحرمة أو وجوبه.

وبعبارة ثانية: أنّه ينبغي توجيه كون حكم الشارع على طبق العقل بأنّه يعني إدراك الشارع بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء، ولكن هذا شيء آخر غير أمره ونهيّه، والذي ينفعنا في المقام - لغرض استنباط الحكم الشرعي - إنما هو أن نستكشف أمره ونهيّه، وهذا المعنى لا يمكن التوفّر عليه إلّا من خلال الدليل السمعي، وهو الدليل الشرعي المنحصر بالكتاب والسنة.

هذه هي خلاصة المحاولة الثالثة للأخباريين في منع حجّة العقل، ولكن الملاحظ على هذه الملاحظة أمران:

الأوّل: أنها تختص بالمستقلّات العقلية، التي موضوعها إدراك العقل لما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، وأمّا غير المستقلّات العقلية فلا مجال للتوجيه المذكور؛ إذ تكون الملازمة بين حكم وحكم، كالملازمة الحاصلة مثلاً بين وجوب ذي

المقدمة ووجوب المقدمة، ومع التسليم بثبوت هذه الملازمة تكون النتيجة حتماً ثبوت الحكم الشرعي بوجوب المقدمة.

فهنا- في غير المستقلات العقلية- لا يكون أمام الأخباري إلا أحد طريقين:

إما رفض الملازمة أصلاً، أو الاعتراف بأن العقل يدرك الحكم الشرعي!!

الأمر الثاني: أن هذه المحاولة تنطوي على إحدى دعويين:

١. دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الدعوى قد تقدم تنفيذها في المقصد الثاني من مقاصد الكتاب، وبيننا هناك بأن إنكار مثل هذه الملازمة الثابتة عقلاً بين حكم العقل وحكم الشارع إنما هو إنكار للبداهة، لأن حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هو مما توافق عليه آراء العقلاء للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة، ولا يعقل أن يحكم الشارع على خلافه؛ إذ المفروض أن هذا الحكم مما لا يختص به عاقل دون عاقل، وأنه بادي رأي الجميع لعموم المصلحة أو لعموم المفسدة، والشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو موافق لهم بما هو عاقل كسائر العقلاء، وإلاً لزم الخلف من كونه بادي رأي الجميع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء، والظلم بما هو ظلم قبيح عندهم ومنهم الشارع^(١).

٢. الدعوى الثانية التي تنطوي عليها هذه المحاولة من الأخباريين: أن ما تطابقت عليه آراء العقلاء من استحقاق المدح والذم لا يلزم من استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، والذي ينفعنا في استكشاف حكم الشارع هو الثاني، ولا يكفي الأول.

(١) راجع: الظفر الجزء الثالث.

ثمَّ قالوا: ولو تتركنا عن ذلك وصحَّحنا الإستلزام للثواب والعقاب، بل قلنا هو عينه، كما صرَّح به غير واحد من أرباب النزاع في المسألة، حيث قال: بأن مدح الشارع ثوابه وذمَّه عقابه^(١)، إلَّا أنَّ المعنى المذكور لا يدركه كلَّ أحد من الناس، بل يدركه القليل منهم، وبالتالي لا يكون مثل هذا الأمر كافياً لدعوة الجميع إلى الفعل، لإمكان عدم المبالاة بالمدح والذم، فلا بدَّ في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه - من وجود خطاب شرعي وإلَّا لا يمكن أن نستكشف من حكم العقل وجود أمر ونهي من الشارع على طبق حكم العقل، حتَّى لو بنينا على وجود الملازمة بل العينية بين مدح الشارع وثوابه وذمَّه وعقابه، لاحتمال إلَّا يكون هناك حكم مولوي للشارع على طبق العقل، بعد فرض أنَّ المطابقة أو الملازمة بين حكم العقل والشرع لا تكفي في الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه، كما تقدَّم بيانه، ومن المعلوم أنَّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ لأنَّ المدار في المقام على القطع بوجود أمر ونهي من الشارع دون الظنَّ أو الاحتمال.

هذا هو خلاصة الدعوى المذكورة.

والجواب على هذه الدعوى قد تقدَّم بيانه سابقاً أيضاً، فالشق الأوَّل منها هو ما صرَّح به جملة من المحقِّقين من الفلاسفة^(٢) بأنَّ "مدح الشارع ثوابه، وذمَّه عقابه"، بل بالنسبة إليه تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل المجازاة عنده بالخير ليس هو إلَّا الثواب، والمجازاة بالشر ليست هي

(١) كما أشار إليه في: نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٣٢٢.

(٢) كالحكيم السبزواري في شرح الأسماء: ٣٢١.

إلّا العقاب.

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى، فالجواب عنه بأمرين:

الأول: أنّ فرض كون المدح والذم من القضايا المشهورات التي تنطبق عليها آراء العقلاء كافة فلا بدّ أن يفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كلّ واحد من الناس، فلا يمكن التفكيك بين حكم العقل وبين داعويته.

فحكم العقل بقبح فعل - الموجب للذم - ملازم للدعوة إلى تركه، ضرورة حكم العقل بترك القبيح، وكذلك حكم العقل بحسن الفعل، فهو ملازم للدعوة إلى فعله؛ ضرورة حكم العقل بلزوم الفعل الحسن.

فإذا فرضنا ذلك، فيستحيل معه توجيه دعوة مولوية من المولى سبحانه ثانية بلزوم الفعل أو لزوم الترك في مورد المستقلّات العقلية؛ لأنه لا يكون إلّا تحصيلاً للحاصل.

ومن هنا قلنا بأنّ الاوامر الواردة في موارد حكم العقل بمثل وجوب الطاعة ونحوها، يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية - أي مولوية - بل هي أوامر تأكيدية إرشادية لا غير.

الثاني: دعوى إدراك أنّ مدح الشارع هو ثوابه وذمّه عقابه لا يدركه إلّا الفرد من الناس، ففيه ثلاثة معاني، إثنان منها باطلان والثالث صحيح إلّا أنه لا ينفع الاخباري على أية حال، وهذه المعاني هي:

١. أنّ هذا الحكم العقلي لا يوجد إلّا عند الأفذاذ من الناس فيدعوهم، وأما بقية الناس فلا يحكم به عقلهم فلا يدعوهم. والمعنى المذكور باطل، لأنه خلاف

فرض أن الحكم العقلي النظري يديهي يحكم به كل عقل التفت إلى الملزوم، وأن الحكم العقلي العملي من الآراء المشهورة أي الموجودة عند كل عقل.

٢. أن هذا الحكم العقلي موجود عن كل الناس إلا أنه لا يدعو إلا بعض الناس وهم الأفذاذ.

وهذا المعنى - الثاني - باطل أيضاً؛ لأنه خلاف ما بيناه من استحالة التفكيك بين حكم العقل وداعويته.

٣. أن هذا الحكم العقلي موجود عند كل الناس، ويدعو كل الناس، إلا أنه لا يستجيب له إلا الأفذاذ من الناس؛ لأن داعويته لا يسمعها إلا من عنده بعض الكمال^(١).

وهذا المعنى - الثالث - صحيح؛ فإن شأن كل داع حتى الأوامر المولوية لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، ولكن المعنى المذكور لا ينفع الأخباري على أية حال؛ لأنه يكفي لاحتراز الحكم الشرعي إثبات الداعوية لا إثبات التحرك عنه؛ ضرورة أنه حتى النصوص اللفظية لا يتحرك عنها إلا بعض الناس.. فلاحظ ذلك.



(١) انظر: المقدمات والتنبيهات ٦: ٢٣٣.



الباب الخامس



■ حجية الظواهر

1. The first part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.



مجلس إدارة الجامعة



مجلس إدارة الجامعة
الجامعة الأردنية

الباب الخامس:

حجية الظواهر

تمهيدات

قوله رحمته: ١. تقدّم في الجزء الأول أنّ الغرض من المقصد الأول
تشخيص ظواهر بعض الالفاظ من ناحية عامة... إلخ

أقول: توجد في هذه التمهيدات جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: حجية الظواهر هل هي من المسائل الاصولية أو لا؟

في قوله: "إنّ البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب
والسنة" أشار المصنف رحمته إلى مطلب يتعرّض الأصوليون إليه عادة عند حديثهم
عن موضوع علم الأصول وتناولهم للمسائل التي يمكن أن يشملها هذا العلم،
وتوجد ها هنا أربعة آراء بالنسبة إلى حجية الظواهر:

الرأي الأول: أنّ البحث عن حجية الظواهر ليس بحثاً عن موضوع علم
الأصول.

وهذا الرأي تبناه من يقول بأن علم الأصول هو خصوص الأدلة الأربعة^(١). وبما أن حجية الظواهر ليست هي أحد الأدلة الأربعة، فهي ليست مصداقاً لموضوع علم الأصول.

وهذا الرأي قد تقدمت الإجابة عليه - من قبل المصنف رحمته الله وغيره - بأن موضوع علم الأصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها لتختص مسائل علم الأصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الأدلة الأربعة، بل البحث عن كل ما يقع في طريق الاستنباط يكون بحثاً أصولياً.

الرأي الثاني: أن البحث عن حجية الظواهر هو بحث في دليلية الدليل، فهو بحث عن وجود الدليل لا عن عوارضه، ومن المعلوم أن موضوع العلم - كل علم - هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لا عن وجوده كدليل^(٢).

وهذا القول أيضاً تقدمت الإجابة عليه في أول الكتاب، فقد ذكرنا هناك^(٣) بأن الالتزام بأنه لا بد أن يكون لكل علم موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية إلتزام بلا ملزم في كلي العلوم المدونة المستقلة فضلاً عن علم الأصول الذي ليس علماً مستقلاً، بل هو عبارة عن طائفة من مسائل العلوم المشتقة التي لها دخل في الاستنباط، بل موضوع علم الأصول هو كل شيء يصح أن يدعى أنه دليل وحجة، أي أنه بحث عن ذات الدليل، بما هو هو في نفسه، لا بما هو دليل، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد، والظواهر، والشهرة، والإجماع المنقول، والقياس، والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

(١) راجع ما تقدم بيانه حول موضوع علم الأصول في الجزء الأول من (الظفر)، ص ٤٣-٤٨.

(٢) انظر: بداية الوصول ٥: ٣٢٣.

(٣) راجع الظفر الجزء الأول.

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

الرأي الثالث (وهو الرأي الذي طرحه السيد الخوئي رحمته الله): أن حجية الظواهر من الأمور التي تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، واستقرّ بناؤهم على العمل بها في جميع أمورهم، وحيث إن الشارع لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصاً، بل كان يتكلم بلسان قومه فهي ممضاه عنده أيضاً، وهذا واضح لم نعثر على مخالف فيه، ومن هنا كانت مسألة حجية الظهور ليست من مسائل علم الأصول؛ لأنها من الاصول المسلّمة بلا حاجة إلى البحث عنها^(١).

وهذا الرأي قد أجيب عليه: أن وضوح المسألة وعدم الخلاف فيها لا يصير سبباً لعدم كونها أصولية، فإنّ صيرورة المسألة أصولية ليس مسبباً عن وقوع الخلاف والغموض فيها حتّى إذا زال - هذا الخلاف والغموض - زالت أصوليتها، بل الأمر بالعكس تماماً، فإنّ الخلاف والغموض ينصبّان على المسألة الأصولية لا أن الأصولية تنصب على المسألة التي فيها خلاف وغموض^(٢).

الرأي الرابع: (وهو الذي تبناه الشيخ المصنف وجلّ المتأخرين): أن حجية الظواهر هي من المسائل الأصولية؛ لأنها ممّا يمكن أن يدعى أنّه دليل وحجة في عملية الاستنباط، فإنّه من الواضح أنّه لا يمكن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من دون إثبات حجية هذه الظواهر، لذا تدخل هذه المسألة في علم الأصول.

النقطة الثانية: الظواهر من الظنون.

نقول: ينقسم اللفظ - من حيث قوّة دلالته على المعنى - إلى أربعة أقسام:

الأوّل: النص: وهو أن يدلّ اللفظ على معنى معيّن دلالة قطعية تستوجب

(١) مصباح الاصول - تقارير بحث السيد الخوئي للبهبودي - ٢: ١١٧.

(٢) هذا الجواب للسيد الشهيد رحمته الله، انظر: الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ١: ٢٠.

القطع بأن المتكلم يريد هذا المعنى، فهذه الدلالة تكون من قبيل النص، ويكون اللفظ نصاً في المعنى، ومثل هذه الدلالة لا تدخل في الظنون بل حجيتها تدخل في حجية القطع الذاتية.

الثاني: الظاهر: وهو أن يدل اللفظ على المعنى دلالة ظنية غالبية، تستوجب بأن المتكلم يريد هذا المعنى المعين، فهذه الدلالة تكون من قبيل الظهور، فيكون اللفظ ظاهراً في معناه، ومثل هذه الدلالة تدخل في الظنون.

الثالث: المعجل: وهو أن يدل اللفظ على عدة معاني يكون كل منها محتملاً، ومثل هذه الدلالة لا تدخل في الظنون ولا حجية لها، إلا بما تستوجب من العلم الإجمالي.

الرابع المبهم: وهو أن لا يدل اللفظ على المعنى بأي نحو، ففي هذا القسم يكون اللفظ مبهماً لا دلالة له أصلاً، ومثل هذا اللفظ لا حجية له أبداً، ضرورة أنه لا يستوجب لا الظن ولا العلم التفصيلي ولا الإجمالي، فهذا اللفظ كعدمه.

فإذا علمت هذا، وعرفت أن الظواهر - محل الكلام - هي من الظنون، ومن المعلوم أن الظن حجته غير ذاتية، احتجنا إلى إثبات الحجية لها إلى دليل من علم أو علمي، وهو ما سيأتي بيانه في المبحث الذي بأيدينا.

النقطة الثالثة: البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين.

الكلام في الظواهر يتمّ على مرحلتين:

الأولى (وهي صغروية): يتمّ فيها تشخيص ظهور اللفظ في المعنى، وهذا التشخيص له حالتان:

الأولى: ملاحظة المعاني التي تقتضيها اللغة بحسب الأوضاع اللغوية والعرفية عموماً، وهو يكون تارة في تشخيص معاني المفردات، وأخرى في تشخيص

مقتضيات بعض الملابس العامة في اللغة، وهذا من قبيل بحث المفاهيم والإطلاق.

الحالة الثانية: وهي عبارة عن ملاحظة الاستعمالات للفظ، وملاحظة ما أحيط به من ملابس وقرائن، ثم ملاحظة بأن ظهور اللفظ في معنى معين، هل هو مراد بنفسه، أو أنه يراد به معنى آخر اعتماداً على القرائن، كما سيأتي تفصيله في النقطة الخامسة.

وهذه المرحلة قد تكفل ببيانها المقصد الأول من مقاصد الكتاب.
المرحلة الثانية (وهي كبروية): يتم بها إثبات حجّة الظهور، وهو ما يتكفل ببيانه البحث الذي نحن فيه.

وحاصل هذه المرحلة: أن اللفظ الذي أحرز ظهوره - في المقصد الأول من ظهور صيغة افعّل في الوجوب والجملة الشرطية في المفهوم ونحو ذلك - هل هو حجة عند الشارع في ذلك أو لا؟

وبعبارة ثانية: هل يصح أن يحتج المولى باللفظ الذي أحرز ظهوره - في المقصد الأول - على المكلفين، وفي الوقت نفسه يصح أن يكون حجة للمكلفين بما يحقّق لهم العذر أمام المولى عند عدم الامتثال، أو لا؟

وبضمّ تلك الصغريات التي تمّ تشخيصها في المقصد الأول إلى هذه الكبرى التي سيتم إثباتها - إن شاء الله تعالى - في هذا الباب (وهي حجّة الظهور) يتمّ لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات لما فيها من التنجيز والتعذير.

النقطة الرابعة: دور أصالة الظهور في تشخيص الصغريات.

أصالة الظهور هي من الأصول اللفظية المقتضية للبناء على أن الظهور اللفظي الوضعي هو المراد جداً للمتكلّم، فموضوع أصالة الظهور هو الشك في

مراد المتكلم بعد انعقاد الظهور اللفظي الوضعي، بمعنى أنه قد ينعقد للكلام ظهور في معنى ومع ذلك يقع الشك في أن المعنى المستظهر من الكلام هل هو مراد جداً للمتكلم أو أنه أراد معنى آخر غير المعنى المستظهر من كلامه، وحيث أن يكون دور أصالة الظهور هو البناء على أن مراده الجدّي هو نفس المعنى المستظهر من كلامه.

وبيان ذلك: أن الشك في مراد المتكلم قد يكون بسبب عدم انعقاد ظهور للكلام ولو بمستوى الظهور التصوري كما في حالات الجهل بأصل الوضع، أو الجهل بما هو المتفاهم العرفي من هذا التعبير أو ما إلى ذلك، ففي حالة من هذا القيل لا سبيل للتمسك بأصالة الظهور.

وقد يحصل الشك في مراد المتكلم رغم انعقاد الظهور اللفظي لكلامه، ومنشأ الشك حيث أن أحد أمور:

الأمر الأول: هو احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة على مراده الجدّي، فيحتمل أنه واقعاً لا يريد المعنى الظاهر من كلامه بل يريد معنى آخر إلا أنه غفل عن نصب القرينة على عدم إرادة المعنى الظاهر وأنه يريد لمعنى آخر.

الأمر الثاني: هو احتمال تعمّد المتكلم في إخفاء القرينة المعبرة عن مراده الجدّي، وذلك لغرض يراه مصححاً لإخفاء القرينة وعدم التصريح بها.

الأمر الثالث: هو احتمال أن المتكلم قد نصب القرينة على مراده الجدّي المنافي للظهور اللفظي إلا أن المتلقي لم يطلع على هذه القرينة.

والملاحظ على هذه المناشئ أنها لا تنافي انعقاد الظهور اللفظي، وذلك لأنه لو كان ثمة قرينة على إرادة خلاف ما هو الظهور اللفظي لكانت قرينة منفصلة، وقد قلنا في بحث الظهور أن القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور حال

وجودها فضلاً عن احتمال وجودها، نعم مع قيام القرينة المنفصلة ينكشف أن الظهور غير مراد جداً للمتكلّم وبهذا تسقط الحجّة عن الظهور اللفظي، أما حينما تكون القرينة المنفصلة محتملة فإنّ هذا الاحتمال بمناسئة الثلاثة لا اعتداد به في نظر العقلاء، بل يكون البناء حينئذٍ على ما يقتضيه الظهور اللفظي.. وهذا هو معنى أصالة الظهور^(١).

النقطة الخامسة: دور القرينة في تشخيص الظهور.

قد تقدّم في النقطة الثالثة أن تشخيص ظهور اللفظ في معنى يكون في موردين:
الأوّل: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث له، وذلك بملاحظة المعاني التي تقتضيها اللغة بحسب الأوضاع اللغوية والعرفية عموماً، فإنّه إذا احرز وضعه له فلا محالة يكون ظاهراً فيه.

الثاني: في قيام قرينة عامّة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ، والقرائن على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: القرائن المؤكّدة: وهي القرائن التي يذكرها المتكلّم لتأكيد إرادته للمعنى الحقيقي، وهذه القرائن ليست ضرورية؛ لأنّ اللفظ بوضعه اللغوي يدلّ عليها بلا حاجة إليها نعم، المتكلّم البليغ يذكرها لبعض الأغراض كأن يذكرها دفعاً لأيّ احتمال للخلاف في ذهن السامع، أو دفعاً للإستغراب كما لو قال: قاتلت اليوم أسداً عظيماً الشعر، أو تفخيماً للمعنى، أو توضيحاً له، ونحو ذلك.

القسم الثاني: القرائن الصارفة: وهي القرائن التي يذكرها المتكلّم لصرف ذهن السامع عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وهذه القرائن ضرورية إذ لولاها لانصرف ذهن السامع إلى المعنى الحقيقي، وهذه القرائن يجب أن يكون لها وظيفتان:

(١) راجع: المعجم الاصولي، ٢: ٢٨٩-٢٩٠.

الوظيفة الأولى: صرف ذهن السامع عن المعنى الحقيقي غير المراد.

الوظيفة الثانية: صرف ذهن السامع إلى المعنى المجازي المراد.

وهذه القرائن من حيث الوظيفة الأولى تسمى صارفة، ومن حيث الوظيفة الثانية تسمى: معيّنة، لأنها تعين المعنى الذي أراده المتكلم.

القسم الثالث: القرائن المعيّنة: وهي القرائن التي يذكرها المتكلم عند استعمال المشترك في أحد معنيه أو معانيه، وهذه القرينة ضرورية ضرورة أن المشترك لا يتعين في أحد معانيه إلا بالقرينة المعيّنة، فلولاها لكان المشترك مجملًا، وهذه القرينة ليس لها إلا وظيفة واحدة وهي الوظيفة الثانية منوظيفتين المتقدمتين، أعني: تعين المعنى لدى المتكلم.

هذا وقد أشار المصنف رحمته الله إلى خصوص القريتين الثانية والثالثة على اعتبار أنهما يحتاجهما المتكلم والسامع، وأهمل القرينة الأولى لأنها غير ضرورية ولا يحتاجها السامع ولا المتكلم إلا لأغراض تحسينية^(١).

قوله رحمته الله: «ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ...».

أقول: تقدم أن ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة مطلقاً يعدّ من بديهيات أساليب الكلام، وهذا المعنى قد نبّه عليه المصنّف في بحث الظواهر حيث قال: «والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسّرة لما يراد من القرينة»^(٢).

وقال المحقّق النائيني رحمته الله: «لا ينبغي الشكّ في حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذيها، كما يظهر ذلك من قياس ظهور "يرمي" في

(١) المقدمات والتهيّات ٦: ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) أصول الفقه ١: ٢١٦ مبحث تخصيص العام بالمفهوم.

قولك: "رأيت أسداً يرمي" في رمي النبل على ظهور "أسد" في الحيوان المفترس، فإنه لا إشكال في كون ظهور "أسد" في الحيوان المفترس أقوى من ظهور "يرمي" في رمي النبل؛ لأنه بالوضع وذلك بالإطلاق^(١).

وعن السيد الخوئي قدس سره: «إن أصالة الظهور الجارية في القرينة تكون حاکمة على أصالة الظهور الجارية في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة في نفسه أضعف من ظهور ذي القرينة»^(٢). انتهى.

فالقرينة - إذن - تعد مفسرة لذي القرينة، الأمر الذي يدلّ معها على أنّ الكلام المفسر لوحده غير دال على المراد، ومع فرض وجودها لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما دلّت عليه القرينة، سواء كانت متصلة أم منفصلة، مع فارق بسيط وهو أنّه في القرينة المتصلة لا ينعقد ظهوره المستقر إلّا بعد الانتهاء منه، وما دام المتكلم مستمراً في كلامه فلا ظهور لذي القرينة اصلاً.

وهذا بخلافه في القرينة المتصلة؛ إذ المفروض أنّ الكلام قد تمّ وانعقد له ظهور بما هو ظاهر فيه، غايته أنّ مجيء القرينة المنفصلة بعد ذلك - والتي أردفها المتكلم لتفسر كلامه الأول - حققت إنهاء الظهور المتقدم وبيّنت أنّ المراد الجدّي للمتكلم هو كلامه الأخير لا الأوّل.



(١) فوائد الاصول ٤: ٧٢١.

(٢) أجود التقريرات ١: ٥٠٢ (الهامش).

طرق إثبات الظواهر

قوله رحمته: إذا وقع الشك في الموردين السابقين فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ... إلخ.

أقول: قد تقدّم - في المبحث السابق - أنّ تشخيص صغريات أصالة الظهور يقع في موردين:

الأول: في وضع اللفظ المبحوث عنه.

الثاني: في قيام قرينة عامّة أو خاصّة على إرادة المعنى من اللفظ.

ففي المورد الأول إذا أحرز وضع اللفظ لمعنى معيّن فلا محالة يكون ظاهراً فيه. وكذلك إذا قامت قرينة عامّة أو خاصّة - في المورد الثاني - على إرادة معنى معين من اللفظ فلا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت فيه القرينة.

ولكن الكلام هو فيما إذا وقع الشك في الموردين السابقين بحيث لم يتبين لنا المعنى الموضوع له اللفظ، وكذلك لم يتضح لنا قيام قرينة على إرادة المعنى من اللفظ، فهل هناك طرق معينة يمكن اتباعها لإثبات الظواهر في المقام؟

الجواب: توجد ثمة طرق يمكن إتباعها لمعرفة وضع الألفاظ، ومعرفة القرائن

العامّة.

من هذه الطرق: تتبع استعمالات العرب، حتّى يصير المتتبع من أهل الخبرة باللغة، أو أنّه يرجع في ذلك إلى أهل الخبرة بها، وأفضل الطريقتين هو أولهما.

ومنها: الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز، كالتبادر ونحوه، وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات في أول الكتاب.

ومنها: الرجوع إلى أقوال علماء اللغة، وهو البحث الذي سيأتي الحديث عنه في فقرة "حجية قول اللغوي" الآتية.

كما يوجد هناك أصول اتبعتها بعض القدماء - وكذلك بعض المتأخرين^(١) - لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها في مورد تعارض أحوال اللفظ إلاً أنها كانت محل كلام في تعيين وضع الألفاظ والقرائن.

من هذه الأصول: أصالة عدم الاشتراك، وذلك إذا دار الأمر في مقام ما بين الاشتراك والحقيقة.

بيان: حينما يشتمل كلام المتكلم على لفظ ويكون ظاهراً في معنى إلاً أنه يقع الشك في أن اللفظ المذكور هل هو مشترك لفظي، أو أنه ليس كذلك. ومن الواضح أنه لو كان مشتركاً لفظياً لكان معنى اللفظ مجملاً، فيدور الأمر بين الظهور والإجمال، أي أن اللفظ لو كان مشتركاً لكان مجملاً أما إذا لم يكن كذلك فالمتعين هو إرادة المعنى المنسب للذهن.

وهنا يأتي دور أصالة عدم الاشتراك لتنفي احتمال الاشتراك وينعقد بذلك الظهور في التطابق بين المعنى المستظهر بدواً من اللفظ وبين المراد الجدّي، أي يتم بأصالة عدم الاشتراك إحراز المتكلم للمعنى المستظهر بدواً من اللفظ.

ومنها: أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ، وذلك عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

(١) لاحظ: القوانين: ٣٢، والفصول الغروية: ٢٠.

بمعنى: أن الأصل في استعمال الألفاظ يكون على وجه الحقيقة، فلو شككنا في لفظ هل هو مستعمل على نحو الحقيقة أو المجاز، فنحكم بكونه على نحو الحقيقة استناداً إلى هذا الأصل.

وتوجد ثمة أصول أخرى يذكرها الأصوليون في المقام مثل: أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاضمار وأصالة عدم التخصيص، وربما يزيد بعضهم فيذكر: أصالة عدم التقييد والنسخ، ويعبرون عن معارضة هذه الأصول بعضها مع بعض بتعارض الاحوال، وربما تذكر بعض الوجوه في ترجيح بعضها على بعض في محلّ التعارض.

والسؤال الآن: هل يمكن الاعتماد على هذه الأصول في تعيين وضع الالفاظ أو ظهوراتها في موارد الشك والتعارض؟

الجواب: إن الشك - في مباحث الألفاظ - يكون على نحوين، فهو إما شك في المراد أو شك في الوضع، أما بالنسبة للشك في المراد فلا إشكال في اعتماد العقلاء على هذه الأصول في تعيين مراد المتكلم، فمثلاً إذا كان الشك في مراد المتكلم بأنه يريد المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي - وذلك بعد العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي وضعاً - فلا إشكال في أن أصالة الحقيقة هي أصل وجودي معتبر عند العقلاء، ويحملون اللفظ على المعنى الحقيقي عند دوران الأمر بين إرادته وإرادة المعنى المجازي، ووجه ذلك:

أن الغرض من الوضع هو الحمل عليه عند التجرد، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت عن الأوضاع اللغوية، فتكون الدلالة بينها دلالة ابتدائية لا تناط بشيء آخر، وهذا بخلافه في المعنى المجازي الذي يحتاج إلى القرينة؛ لذا دلالة - أي دلالة اللفظ على المعنى المجازي - متأخرة عن دلالة على المعنى الحقيقي.

ومن هنا فإنّ بناء العقلاء قد استقرّ على حمل الألفاظ على معانيها الحقيقية في مقام الكشف عن مراد المتكلّم منها في حالة الشكّ بين إرادة المعنى الحقيقي والمجازي؛ وهذا إنّما يتمّ ببركة الوضع وثبوته للمعنى فينسب إلى المتكلّم أنّه أراد المعنى الحقيقي بما أنّه هو معناه الظاهر وضعاً.

وأما إذا كان الشكّ في الوضع وليس في المراد، فتوجد عندنا حالتان:

الأولى: أن لا يكون هناك استعمال في البين ونشكّ في أنّ هذا اللفظ لو استعمل في ذلك المعنى يكون حقيقة أم لا.

ففي مثل هذه الحالة لا يمكن إثبات المعنى وضعاً بأصالة عدم التجوز؛ إذ كما أنّ الأصل عدم التجوز كذلك الأصل عدم الوضع، فلا يمكن إحراز الوضع بأصالة عدم التجوز.

الثانية: أن يكون هناك استعمال متعدّد للفظ وشككنا في أنّه موضوع حقيقة فيهما أو هو أعمّ من الحقيقة والمجاز، فهنا - أيضاً - لا يمكن الاعتماد على أصالة الحقيقة في تعيين أنّه موضوع لأيّ المعنيين؛ إذ كما يمكن أن يكون مجازاً من المعنى المعلوم كونه حقيقة من جهة العلاقة والمناسبة كذلك يمكن أن يكون حقيقة من جهة وضعه على حدة له، فلا بدّ من تشخيص الحقيقة عن المجاز بإعمال علائقها من التبادر ونحوه من صحّة الحمل وعدم صحّة السلب.

ولا يوجد عندنا دليل من بناء العقلاء بأنّهم يعتمدون على الأصول المذكورة في تعيين وضع الألفاظ والقرائن، وكلّ ما ذكر في المقام إنّما هو أمور اعتبارية لا دليل على صحة الاعتماد عليها، وذلك مثل دعواهم بترجيح المجاز على الاشتراك، من ناحية كثرته وتوسّع بابه في الكلام دون الاشتراك، أو لكون المجاز أكثر فائدة من الاشتراك، لعدم توقّف مع المجاز، فإنّه مع القرينة عليه يصار إليه، وبدونها يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، فلا توقف معه، بخلاف المشترك، فإنّه يتوقف

معه في استظهار المراد، ولا يحمل اللفظ على أحد معنيه أو معانيه إلّا بالقرينة، إلى غير ذلك من الوجوه المرجحة المذكورة في الكتب المبسوطة، والتي هي كلّها وجوه اعتبارية لا دليل عليها من بناء العقلاء وسيرتهم على الأخذ بها^(١).

قال في الكفاية: "إنّ الأصوليين وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلّا أنّها استحسانية، لا اعتبار بها، إلّا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك"^(٢). انتهى.



(١) انظر: وسيلة الوصول: ٦٣، ومنتهى الدراية ١: ٩١، وبداية الوصول ١: ٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ٢٠.

حجية قول اللغوي

قوله ﷺ: إِنَّ أَقْوَالَ اللُّغَوِيِّينَ لَا عِبْرَةَ بِأَكْثَرِهَا فِي مَقَامِ اسْتِكْشَافِ وَضْعِ الْأَلْفَاظِ...

إلخ.

أقول: قبل التعرّض إلى أدلة القائلين بحجية قول اللغوي والرد عليها لا بأس بتمهيد مقدّمتين:

الأولى: في تعريف اللغوي.

اللغوي نسبة إلى اللغة، ويذكر هذا المعنى لتعامله مع اللغة بحثاً وتأليفاً، أو تأليفاً فقط، فإنّ من اللغويين من يتعامل مع اللغة من خلال مفاهيمها وقواعدها وملابساتها، ومنهم من يتعامل معها في تأليف المعاجم فقط من خلال تجميع مادّة المعجم من أقوال وكتب الآخرين دونما إخضاعها للبحث والنقد.

ويسمّى الأول اللغوي العالم وهو يصنّف عند الأصوليين في عداد ذوي الخبرة والاختصاص، ويمثله جماعة من العلماء أمثال: الفراهيدي^(١)، وابن فارس^(٢)، والزمخشري^(٣).. وغيرهم.

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) له: معجم (العين).

(٢) ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، له المعاجم التالية: معجم اللغة، ومقاييس اللغة: متخير اللغة، وهو معجم معاني.

(٣) جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، له معجم: أساس البلاغة.

والثاني اللغوي الجماع ويمثله جماعة منهم: ابن منظور (ت ٧١١هـ) صاحب كتاب لسان العرب، الذي ضمنه ٨٠٠٠ مادة جمعها من الكتب التالية: التهذيب للأزهري، والمحكم لابن سيده، والصحاح للجوهري، والحواشي لابن بري، والنهاية لابن الأثير.

ومنهم: مجد الدين الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) له: القاموس المحيط، الذي ألفه بهدف استقصاء مفردات اللغة العربية، فجمعها من: المحكم لابن سيده، والعياب للصنعاني، وغيرهما.

ومنهم: محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، له: تاج العروس، وهكذا نحوهم.

وقد تسأل: ما الذي نستفيدة من التعرف على هذه المقدمة الأولى التي تتضمن التعريف باللغوي وتصنيفه إلى: اللغوي العالم واللغوي الجماع؟!

الجواب: التعرف على هذه المقدمة يفيدنا في تحقيق صغرى البحث هنا، والمختصة بتنقيح أقوال اللغويين، هل هي لمجرد ذكر معاني الالفاظ المستعملة فقط أم أنها في مقام التمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي؟

وقد تبين - مما تقدم - أنه يوجد نوعان من اللغويين: اللغوي العالم واللغوي الجماع، وأن الثاني همّه ذكر المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية بتمييز المعاني الحقيقية عن المجازية، بخلاف الأول الذي يعمل على التمييز بين المعاني وتعيين الحقيقي منها والمجازي.

وثمره هذا البحث تظهر في الصغرى فيما إذا نصّ اللغوي على المعنى الحقيقي فإنه قد يفيد العلم بالوضع فيكون قوله معتبراً، وإلاّ لابدّ من التماس دليل على حجّة الظنّ الناشيء من قوله، وهو ما سيأتي الحديث عنه في كبرى البحث: أدلة حجّة

قول اللغوي.

المقدمة الثانية: جهة البحث في (قول اللغوي).

عادة ما يقع البحث تحت هذا العنوان عن حجية قول اللغويين فيما يتصل بمعاني المفردات اللغوية التي يذكرونها في كتبهم، وأما ما يتصل بمعاني الاشتقاق المفردة كهيئة اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة- والتي يتصدى لبيانها علماء الصرف عادة- فهي خارجة عن مورد اهتمامهم في هذا البحث، وكذلك ما يتصل بمعاني هينات الجمل الاسمية والفعلية والشرطية وغيرها وهيئة فعل الأمر، والنهي والتي تصدى لبيانها علماء المعاني فإنها خارجة أيضا عن مورد اهتمامهم في هذا البحث وإن كانوا قد بحثوها مفصلاً في موارد أخرى من علم الأصول صغرياً وكبرياً.

فمورد البحث إذن يتمحّض فيما يذكره علماء اللغة من معاني للمفردات الإسمية ومواد الأفعال.

وجهة البحث عن ذلك هي في صحة الاعتماد على ما يدّعون من أن الألفاظ حقيقية في المعاني التي يذكرونها أو أنه لا يصح في ذلك الاعتماد على قولهم.

وبتعبير آخر: هل أن الشارع تعبدنا بحجية قول اللغوي بحيث يكون الاعتماد عليه في إثبات أن هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى أم أن الأمر ليس كذلك؟

وهنا أمر لا بدّ من التنبيه عليه وهو أن البحث عن حجية قول اللغوي إنما يكون في ظرف الشكّ فيما هو الموضوع له اللفظ. فالبحث بتعبير آخر عن مرجعية قول اللغوي عند الشكّ وعدم العلم بما هو الموضوع للألفاظ، وأما في ظرف العلم أو

الاطمئنان بالوضع اللغوي للفظ معين فإنه لا معنى للرجوع إلى قول اللغويين.

أدلة حجية قول اللغويين:

بعد هاتين المقدمتين يأتي الكلام حول حجية قول اللغوي، فنقول:

إن اللغوي إذا نصَّ على المعنى الحقيقي للمفردة وأفاد تنصيبه العلم بالوضع، فهنا يكون قوله حجة بلا خلاف، وإلا فلا بدَّ من التماس دليل آخر على حجية الظن الناشيء من قوله، وتوجد عندنا هنا جملة من الأدلة التي يمكن الإستناد إليها في إثبات حجية قول اللغوي، نذكر بعضاً منها هنا (وهي الأدلة التي اقتصر على ذكرها الشيخ المصنف رحمته الله):

الدليل الأول: الإجماع:

قال الشيخ الانصاري رحمته الله: "وقد حكى عن السيد رحمته الله في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين"^(١). انتهى.

وجاء في كفاية الأصول: "نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، واستدلَّ لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أخذه ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك"^(٢). انتهى.

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٤.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٦.

وفيه: أن الإجماع المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه ليس بحجة؛ لأنه ليس بكاشف عن قول المعصوم عليه السلام لاحتمال إستناد المجمعين إلى بعض الأدلة الآتية، ومعه لا يكون قول اللغوي حجة من هذه الناحية.

نعم، قد يقال بأن المراد من الإجماع هنا الإجماع العملي ورجوع الفقهاء - عملياً إلى اللغويين لا الإجماع اللفظي وتصريحهم بذلك.

نقول: هذا المعنى، من حيث الصغرى، يصعب تحصيله، وإن حصل يصعب إثبات الحجية له؛ لأن السيرة الحجة - سواء كانت خاصة أم عامة - هي السيرة الممضاة، أي السيرة التي تكون بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام، والذين بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام هم العرب العارفون باللغة، ومجرد وجود كتب اللغة في عصر الأئمة عليهم السلام - ككتاب (العين) للخليل، و(الجمهرة) لابن دريد - لا يكفي لكشف ابتلاء الناس باللغوي، ورجوعهم إليه.

الدليل الثاني: بناء العقلاء على الرجوع لأهل الخبرة:

قد يقال: إن السيرة قائمة على رجوع الناس إلى أهل الخبرة والاختصاص، كل في مجال اختصاصه، فالناس مثلاً ترجع - بحسب حاجاتها - إلى المهندسين والاطباء وإلى المهرة المتخصصين كل في عمله، وهذه السيرة كانت بإجمالها بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام، ولم يثبت الردع عنها، وبإلغاء الخصوصية يستكشف اعتبار أمر كلي، وهو جواز الرجوع إلى الخبراء من أهل الاطلاع في اللغة، وبذلك يثبت المطلوب.

وفيه: أولاً: أن عموم المدعى بذلك غير ثابت، لأن القدر المتيقن من هذه السيرة هو ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان وعدم ما يوجب الريب بخلافه، ولا دليل على رجوع الناس إلى أهل اللغة واتكالهم عليهم في خصوص الأمور الشرعية حتى يستكشف من عدم ثبوت ردع الشارع رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية.

ثانياً: أن السيرة لا تصلح دليلاً هنا - كما أوضحه المصنف رحمه الله - إلا بعد توفر شروط ثلاثة، وكلها مفقودة في المقام:

الأول: أن يكون المعصوم عليه السلام متحد المسلك مع العقلاء والمتشرعة في الرجوع إلى أهل الخبرة، ومنهم اللغويون.

وهذا الشرط مفقود في المقام؛ لوضوح أن الإمام عليه السلام لا يرجع إلى اللغوي^(١).

الثاني: أن تكون هذه السيرة بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام ولم يردع عنها.

وهذا الشرط غير متوفر أيضاً؛ لأنه لم يثبت لنا رجوع المعاصرين للإمام عليه السلام إلى اللغويين في معرفة الألفاظ الواردة في بيان الأحكام الشرعية، بل المعروف المشهور أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون - في موارد التشكيك والخلاف - إلى الأئمة عليهم السلام أنفسهم.

ولعل النكته في ذلك: أن الاتكال على أهل الخبرة والمتخصصين في المسائل اليومية والأمور العامة، ربما يكون لأجل كونها من الأمور الحسية، وأما اللغويون فلا يستندون إلى الحس، لما فيه من تخلل الأفهام الخاصة، والحدس، والاجتهاد^(٢).

الثالث: إذا انتفى الشرطان المتقدمان، فلا بد حينئذ عن قيام دليل خاص قطعي يستفاد منه رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء برجوعهم - عند التشكيك والخلاف - إلى أهل الاختصاص في اللغة، ولا يوجد عندنا مثل هذا الدليل في المقام، فتكون الآيات الناهية عن إتباع الظن هي الحاكمة في المقام،

(١) وقد يشكل على اعتبار هذا الشرط ضمن شروط دلالة السيرة، كما سيأتي بيانه عند

التعرض في التعليق على كلمات المصنف رحمه الله.

(٢) انظر: تحريرات في الأصول ٦: ٢٤٧.

والدليل على ثبوت الردع عن هذه السيرة المدعاة.

الدليل الثالث: حكم العقل؛

من الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على حجية قول اللغوي هو حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا الحكم العقلي من الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم، فيثبت بذلك حجية الأخذ بقوله^(١).

وقد تسأل هنا: ما هو الفرق بين حكم العقل وبناء العقلاء الذي تقدّم الحديث عنه في الدليل الثاني^(٢)؟

الجواب:

أن العقلاء تارة يحكمون وتارة يسلكون، فهناك - مثلاً - أمور يحتاجها العقلاء عند اجتماعهم مع بعضهم البعض ويأخذون بها مجردة عن حكمهم بحسنها، كما في الأخذ بخبر الواحد، فإنه لا يوجد حكم عقلائي بلزوم الأخذ به، لكن الحاجة فرضت عليهم العمل به، وهذا بخلافه في الحكم العقلي، فالعقل العملي مثلاً يحكم بحسن الفعل أو قبحه سواء كان الناس محتاجين إلى فعله أم لا، والعقل النظري يحكم بأن النقيضين لا يجتمعان، سواء وجد هناك بشر أم لم يوجدوا.

وهذا الدليل - الثالث - قد استجوده الشيخ المصنف رحمته الله وصرّح بأنه أقرب الوجوه في إثبات حجية قول اللغوي، حيث لم يجد - على حدّ تعبيره - ما يقدر

(١) وقد يعدّ البعض رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور البديهية الفطرية، فيدخل في (الأوليات) التي لا تحتاج إلى دليل لإثباتها. انظر: كفاية الأصول: ٤٧٢.

(٢) ونلفت النظر هنا بأن التعبير بـ (بناء العقلاء) قد يستعمل في كلمات بعض الأصوليين في السيرة تارة وفي حكم العقلاء أخرى، وسيوضح المراد بشكل جلي هنا بعد التفريق بين الاثنين: (حكم العقل) و(بناء العقلاء).

به.

وثمة أدلة أخرى - في المقام - لم يتعرّض إلى ذكرها المصنف رحمته الله، يمكن مراجعتها في مظانها^(١).

قوله رحمته الله: "لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة...".

أقول: هذا التعليل غريب من المصنف رحمته الله، فالكلام إنما هو في إمضاء المعصوم للسيرة، وليس في عمل المعصوم نفسه، فقد يمضي المعصوم للأمة أمراً من باب التسهيل والتيسير عليها وهو في الوقت نفسه لا يأخذ به ولا يعول عليه، كما في إمضاءه - مثلاً - لخبر الثقة في تبليغ الأحكام الشرعية للمؤمنين، مع أنه عليه السلام لا يعتمد مثل هذا الطريق في تلقي الأحكام، بل له طرقه الخاصة التي تفيد القطع واليقين.

نعم، يرد مثل هذا الاشكال فيما لو كان المقصود في المقام الإجماع الدخولي، ولكن المصنف رحمته الله صرح بأن المراد هو إجماع الفقهاء وسيرتهم العملية، فلاحظ ذلك.

❦

(١) انظر على سبيل المثال: فوائد الاصول ٣: ١٤٣، وتحريرات في الاصول ٦: ٣٤٦.

الظهور التصوري والتصديقي

قوله ﷺ: قيل: "إن الظهور على قسمين: تصوري، وتصديقي."

١. الظهور التصوري الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص... إلخ.

أقول: الظهور في اللغة هو البروز والبيان، ووصفه الشيء بالظاهر يعني وصفه بالبارز والبين، وهذا المعنى لا يتعد كثيراً عما هو متداول في استعمالات الأصوليين، فهم يقصدون من الظهور تعيين أحد المعاني المحتملة للكلام، وذلك في مقابل النصّ والمجمل؛ إذ لا ينقدح في الذهن مع النصّ سوى معنى واحد فلا يكون معه أي احتمال بالخلاف ولو بمستوى الوهم، وأما المجمل فهو يحتمل أكثر من معنى دون أن يتعين معه واحد من المعاني المحتملة.

وهذا المعنى واضح من هذه الناحية، ولكن المهم عندنا هنا أن نشخص موضوع حجية الظهور ما هو؟!

أقول: اختلفت الآراء في ذلك على أقوال ثلاثة:

الأول: أن موضوع حجية الظهور مركّب من جزأين: أحدهما: الظهور التصديقي، والثاني: عدم القرينة المنفصلة.

وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني قلبي ^(١).

الثاني: موضوع حجية الظهور مركّب من جزأين:

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ٩٠-٩٣.

الأول: الظهور التصوري، والثاني: عدم العلم بالقرينة على الخلاف.

الثالث: موضوع حجية الظهور مركب من جزئين، هما:

الأول: الظهور التصديقي لا التصوري، الثاني: عدم العلم بالقرينة المنفصلة لا عدم واقعها.

وهو ما ذهب إليه الشهيد الصدر رحمته الله ^(١).

ولتحقيق الحال في الموضوع ومعرفة ما استقر عليه الشيخ المصنف رحمته الله نتعرض إلى بيان أقسام الظهور:

ذهب المشهور إلى أن الظهور قسمان:

تصوري وتصديقي.

قال المحقق النائيني رحمته الله: "أن كل كلام يتضمن النسبة التامة الخبرية والانشائية له دلالة تصوورية ودلالة تصديقية" ^(٢).

والمراد بالدلالة التصورية (أو الظهور التصوري): هو انخراط معنى اللفظ في ذهن بمجرد إطلاق اللفظ، وهي سميت بالحضورية باعتبار اللفظ في موردها لا يوجب أكثر من تصور معناه في ذهن عند إطلاقه.

وهنا قد تسأل عن منشأ هذه الدلالة أو الظهور التصوري، بحيث أنه بمجرد سماع اللفظ ينخطر المعنى في ذهن؟

الجواب: إن منشأ العلم بالوضع، فغير العالم بالوضع لا ينقدح في ذهنه معنى اللفظ عند إطلاقه، وأمّا العالم بالوضع فانقدح المعنى في ذهنه عند إطلاق اللفظ

(١) انظر: بحوث في علم الاصول - تقارير عبد الساتر - ٩: ٣٠٤-٣٠٧.

(٢) فوائد الاصول ٣: ١٤٠.

قهري سواء كانت قرينة على خلاف المراد أو لم تكن.

ومن هنا كانت هذه الدلالة غير منوطة بكون المتلفظ ملتفتاً، فحتى لو صدر اللفظ من ذاهل أو نائم فإن صورة المعنى تنخطر في ذهن بمجرد سماع اللفظ، بل حتى لو علم السامع أن المتكلم لم يكن مريداً للمعنى الحقيقي من اللفظ فإنه مع ذلك تنتقل صورة المعنى الحقيقي لذهنه رغم علمه بعدم إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي.

فالدلالة التصورية - إذن - هي حاصل قيدين لا أكثر:

الأول: وضع اللفظ للمعنى.

الثاني: علم السامع بذلك الوضع.

أما الدلالة التصديقية (أو الظهور التصديقي) فهي على قسمين:

١. الدلالة التصديقية الأولى (الظهور التصديقي الأول):

وهو الظهور الذي ينتقل ذهن السامع إليه، غير الظهور التصوري الذي تقدم الحديث عنه، وذلك عندما يكون المتكلم مريداً تفهيم السامع لمعنى كلامه.

فهذه الدلالة - التصديقية الأولى - هي حاصل قيود ثلاثة:

١. وضع الألفاظ لمعانيها.

٢. معرفة السامع بهذا الوضع.

٣. كون المتكلم عاقلاً ملتفتاً ويريد إخطار المعنى في ذهن السامع.

إلا أن الظهور المذكور - لهذه الدلالة - منوط بعدم نصب المتكلم قرينة متصلة على عدم إرادة المعنى الظاهر، وإلّا فمع القرينة المتصلة لا ينعقد الظهور في إرادة تفهيم المعنى الحقيقي، وهكذا لو أحتف الكلام بما يصلح للقرينة فإنه لا ينعقد - أيضاً - ظهور للكلام في إرادة تفهيم المعنى الحقيقي.

نعم، لو كانت القرينة منفصلة فإنها لا تمنع من انعقاد الظهور في الدلالة المذكورة بل ولا تهدم الظهور الاستعمالي حتى بعد الاطلاع عليها.

وبهذا يتضح أن الدلالة التصديقية الأولى هي دلالة حالية سياقية مستفادة من ملاحظة حال المتكلم وأنه عاقل ملتفت يريد تفهيم السامع لما يقوله من كلام ولهذا تسمى بالدلالة التفهيمية أيضاً، وكما تسمى بالدلالة الاستعمالية لأنها تدل على أن المتكلم قد استعمل اللفظ لغرض تفهيم المعنى.

نعم، هل المتكلم - مع إرادة تفهيمه للسامع لما يريد قوله - هو جاد في ذلك أو هو يريد مجرد إخطار المعنى في ذهن سامعه لا أكثر. فهنا تفرق هذه الدلالة عن الدلالة التصديقية الثانية التي سيأتي الحديث عنها.

٢. الدلالة التصديقية الثانية (الظهور التصديقي الثاني):

ويعبر عنها بالدلالة الجدّية، والمقصود منها ظهور حال المتكلم بأن ما أراد تفهيمه بكلامه يريد له جدّاً وواقعاً.

فهنا في هذه الدلالة يضاف قيد رابع إلى القيود الثلاثة المتقدمة، وهو: كون المتكلم يريد الإخبار والحكاية عن الواقع لا مجرد إخطار المعنى في ذهن السامع فقط.

ومن خلال هذه الدلالة - التصديقية الثانية - يمكن الحكم على كلام المتكلم بالصدق والكذب، وإلّا فالدالتان الأوليتان لا يمكن وصفهما بالصدق والكذب؛ لعدم تحقق إرادة الإخبار عن الواقع فيهما.

وبهذا تمتاز الدلالة التصديقية الثانية عن الدالتين: التصورية، والتصديقية الأولى، بأنها لا تتعلل إلّا في الجمل التركيبية التامة التي يصح وصفها بالصدق

والكذب، إذ أن قصد الحكاية عن الواقع - الذي هو مدلول الدلالة التصديقية الجدّية - لا يكون إلّا بجملّة مشتملة على موضوع وحكم، ويكون الحكم فيها منتسباً للموضوع.

وأما الدلالة التصورية وكذلك التصديقية الأولى فإنّه يمكن تعقلها في الجمل التركيبية التامة كما يمكن تعقلهما في المفردات اللفظية غير الواقعة في إطار جمل تركيبية تامة، فلفظ الماء إذا صدر عن غير ملتفت فدلالته تكون تصوّرية، وإذا صدر عن ملتفت فدلالته تفهيمية استعمالية، وكذلك جملة "زيد قائم" فإنّها إذا صدرت من متكلّم نائم أو غافل فدالتها تصوّرية، وإن صدرت من ملتفت جاد وغير قاصد الحكاية والإخبار عن الواقع فهذه دلالة تفهيمية.

وبهذا يتضح أنّ الدلالة التصديقية الثانية دلالة حالية سياقية، أي مستفادة من ملاحظة حال المتكلّم، فهي وإن كانت تشترك مع الدلالة التفهيمية من هذه الجهة إلّا أنّ مدلول الدلالة التفهيمية هو أنّ المتكلّم يريد لتفهيم المعنى من اللفظ، وأما الدلالة التصديقية الثانية (الجدّية) فهو أنّ المتكلّم قاصد من كلامه الحكاية عن الواقع.

ثمّ أنّ ظهور حال المتكلّم في أنّه قاصد الحكاية عن الواقع منوط بعدم نصبه لقريّة منفصلة على عدم إرادته الجدّية للواقع وإلّا فمع نصب القريّة المنفصلة ينهدم الظهور الجدّي في قصد الحكاية للواقع.

والوجه في ذلك: أنّ استظهار التطابق بين المدلولين الاستعمالي والجدّي إنّما هو لبناء العقلاء على أنّ كلّ متكلّم أراد تفهيم المعنى من كلامه فإنّه يريد واقعاً

لما أراد تفهيمه، أي مريد لقصد الحكاية عن الواقع بواسطة ما أخطره من معنى في كلامه وهذا البناء العقلاني مختص بحالة عدم نصب المتكلم قرينة منفصلة تعبر عن عدم الإرادة الجدّية للحكاية عن الواقع^(١).

رأي المصنّف فيما ذهب إليه المشهور من تقسيم الظهور:

أما الشيخ المصنّف رحمته فهو لم يرفض التقسيم المتقدم للظهور واعتبر تقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصوريه من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره،... وقال: إنما الظهور هو الذي يكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم، فكلمّا كان هناك كشف عن المراد الجدّي للمتكلّم فهذا هو الذي يصح تسميته ظهوراً وإلاً فلا^(٢).

وقد تقدّمت الإشارة من المصنّف رحمته - في مبحث: الدلالة تابعة للإرادة - إلى أنّه يشترط القصد في الدلالة، في ما كان هناك قصد وإرادة في تفهيم المعنى فهذا المورد فقط يصحّ تسميته بالدلالة، وذلك لأنّ الانتقال إلى المعنى يحصل بمجرد سماع اللفظ، حتّى لو صدر من غير ذي شعور، بل حتّى لو حصل من اصطكاك حجر بحجر آخر، بل هو يحصل بمجرد تصوّر اللفظ، كما في مثل الطريقة والباب، فإنّه بمجرد تصوّر معنى الباب أو معنى الطريقة من دون أن تكون هناك طريقة على الباب بالفعل، فمثل هذا التصور لا يسمّى دلالة جزماً.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الدلالة التصديقية الأولى التي يكون الشخص فيها

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٣٩-١٤٠، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ١٨٣،

والمعجم الأصولي ٢: ١١٤، ١١٧.

(٢) راجع المبحث الثامن من مباحث المقدّمة في متن الكتاب: الدلالة تابعة للإرادة.

قاصداً لإخطار المعنى في الذهن لكنه قد يكون هازلاً وغير جاد في إرادته له حقيقة، فمثل هذه الدلالة ليست بدلالة واقعاً وإن اشتملت على قصد الإفهام، وإنما الكلام الدال على المعنى والذي يكون ظاهراً فيه هو ذلك الكلام الصادر من متكلّم على نحو يحرز معه أنّه جاد فيه غير هازل، وأنّه صادر منه عن شعور وقصد، وأنّ غرضه البيان والإفهام، فهذا هو الظهور الذي ينبغي التعويل عليه، والذي يسمّى دلالة حقاً.

ومن هنا نجد المصنف رحمته الله قد عرّف الدلالة في كتابه المنطق، قائلاً: هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به ^(١).

حيث أناط الدلالة بالقصد وإرادة المعنى، فالدلالة - عند المصنف رحمته الله - هي تابعة للإرادة، كما تقدّم بيانه في المبحث المذكور، فراجع ثمة.

وأقول - كمحصلة للبحث - سواء سميت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تسم، وسواء سمي الظهور البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة ظهوراً أم لم يسم فإنّ الذي يهمننا من البحث هنا هو: تشخيص موضوع حجّة الظهور، فإنّه لا إشكال - عند الجميع - أن الظهور الحجّة هو ذلك الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم، ولكن هذا الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم أيّ ظهور هو؟!

تقدّمت الإشارة في أوّل البحث هنا إلى أنّه توجد ثلاثة آراء في المقام، وبحسب الظاهر من كلمات الشيخ المصنف رحمته الله أنّه يميل إلى الرأي أو القول الأوّل

من هذه الآراء، وهو: أن موضوع حجية الظهور مركب من جزأين:

الأول: الظهور التصديقي.

والثاني: عدم وجود القرينة المنفصلة.

أما ما هو الوجه في كون موضوع حجية الظهور هو الظهور المذكور دون غيره، فهذا ما يتكفل ببيانه البحث الآتي بإذن الله.



وجه حجية الظهور

قوله رحمه الله: إن الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء، والدليل يتألف من مقدمتين إلخ.

أقول: تثار في المقام مسألة، وهي: هل أن حجية الظهور ذاتية أو جعلية تعبدية؟

يوجد قولان في المسألة .. فبعض ذهب إلى أن حجية الظهور ذاتية كالقطع «فإنه حجة ذاتاً»، بدعوى أن الوظيفة الملقاة على عاتق الظواهر هي عبارة عن إحضار المعاني، حقائق كانت أم مجازات، فلو قال المتكلم: رأيت أسداً، فرسالته هي إخطار الطرف الآخر أنه رأى الحيوان المفترس، وإذا قال: رأيت أسداً في الحمام، فرسالته إخطار السامع أنه رأى رجلاً شجاعاً، فكشف الجملة في كلا الموردين عن المراد الاستعمالي كشف قطعي وليس كشفاً ظنياً، وقد أدّى اللفظ رسالته بأحسن وجه، وعلى ذلك لا تصح تسميته ظنياً، اللهم إلا إذا كان الكلام مجملاً أو متشابهاً فإنه حينئذ يكون قاصراً عن إحضار المعنى الاستعمالي بوجه متعين، ولكن هذا خارج عن محل البحث لأن الكلام هو في الظواهر لا في المجملات والمتشابهات^(١).

(١) راجع الوسيط في أصول الفقه ٤٦:٢.. وقد يكون هذا الرأي -المشار إليه أعلاه- هو رأي المشهور بين المحققين من الأصوليين، كما نسبه إليهم في: تحريرات في الأصول ٢٩٧:٦.

وفي المقابل ذهب الشيخ المصنّف رحمه الله وجماعة إلى أنّ الظواهر حجتها جعلية تعبدية، أي تستفاد إما من جعل الشارع أو إمضاءه.

وفي هذا الجانب - أي كون حجية الظاهر جعلية تعبدية - ذكرت عدة أدلة، وليس دليلاً واحداً، كما قد يوحي إليه كلام الشيخ المصنّف رحمه الله حين حصر الأدلة ببناء العقلاء فقط.

ومن هذه الأدلة التي ذكرت في المقام:

١. سيرة المشرعة؛

فقد وقع العمل من قبل المشرعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام بظهور أخبار الثقات، حيث إنّ فقهاء عصر الأئمة ورواتهم كانوا يعملون بالظواهر جزمياً، إذ لو كان بناؤهم على العمل بالأخبار على الاطمئنان أو الاحتياط أو أي شيء آخر لكان ذلك حدثاً فريداً في الفقه، ولا نحتمل أن يقع مثل هذا الحدث ويكون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثم لا يشار إليه، ولا يصل إلينا عنه عين ولا أثر.

وهذه السيرة المشرعية - المنعقدة على العمل بالظهورات - تكشف كشافاً إنشائياً عن موقف المعصوم مباشرة، فلا يحتاج - معها - إلى إثبات الإمضاء أو السكوت بعدم الردع كما هو ثابت من مبحث: سيرة المشرعة، وسيأتي الكلام في ذلك بشكل موسّع في محله إن شاء الله تعالى.

٢. نصوص القرآن الدالة على لزوم الاعتماد على ظواهر الكتاب؛

وردت في القرآن الكريم جملة كبيرة من الآيات التي يستفاد منها لزوم الاعتماد على ظواهر الكتاب العزيز، وهي كثيرة جداً، نقصر على ذكر شيء يسير

منها:

قوله تعالى: «الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى»^(١).

قوله تعالى: «هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ»^(٢).

قوله تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ»^(٣).

قوله تعالى: «وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ»^(٤).

قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ»^(٥).

قوله تعالى: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا»^(٦).

قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»^(٧).

ومن المعلوم أن القرآن ليس نصوصاً كلّها لا تقبل الخلاف، وإنما أكثره هو من الظواهر، فهذه الآيات من حيث كونها بياناً للناس وفرقاً وموعظة للمتقين ونحو ذلك لا تتم دلالتها إلّا بلزوم الأخذ بالظاهر، فيتم المطلوب.

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) آل عمران: ١٣٨.

(٣) النساء: ٨٢.

(٤) الانعام: ١٩.

(٥) الانعام: ٢٥.

(٦) الإسراء: ٤١.

(٧) النمل: ٧٦.

إن قلت: إن هذه الاستفادة من الآيات هي من الظاهر أيضاً، وهذا يلزم منه الدور؛ لأنه يكون من باب الاستدلال على الشيء بنفسه.

قلنا: إن محذور الدور يتم لو كان الاستدلال بآية واحدة أو آيتين، أما مع هذه الكثرة الكثيرة من الآيات فهي يمكن أن تشكل بمجموعها دلالة قطعية على لزوم الاعتماد على ظواهر الكتاب، فلا دور في البين.

٢. وجود طوائف من الروايات دلت على حجية الظواهر:

الطائفة الأولى: وهي الروايات الآمرة بالتمسك بالكتاب والسنة، مثل حديث الثقلين المتواتر المشهور بين الفريقين؛ إذ العمل بظاهريهما (الكتاب وأحاديث العترة) هو مصداق عرفاً لما هو مأمور به في الحديث المذكور فيكون واجباً، وهو معنى الحجية.

الطائفة الثانية: الروايات التي دلت على عرض ما تعارض من الروايات على كتاب الله، أو الروايات التي دلت على تحكيم دلالات القرآن الكريم ابتداء كمعبرة عبد الأعلى مولى آل سالم: "هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله" (١).

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عرض الشرط في المعاملات ونحوها على كتاب الله على حجية الظواهر القرآنية.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على عرض الروايات المروية عنهم على الكتاب الكريم .. وهنا لا يحتمل العرض على الآيات القرآنية الصريحة لأنّ الكذب عادة

(١) الوسائل، باب ٢٩ من أبواب الوضوء.

لا يكون بما يخالف النصوص الصريحة، بل بما يخالف الظاهر^(١).

وهنا قد يرد نفس الإشكال المتقدم على الاستدلال بظهور آيات الكتاب الكريم على حجة الظهور، والجواب هو الجواب.

٤. السيرة العقلانية (بناء العقلاء):

وهذا هو الدليل الذي اقتصر على ذكره الشيخ المصنف رحمته الله وهو يتألف من مقدمتين قطعتين (صغرى وكبرى):

المقدمة الأولى (وهي الصغرى): أن سيرة العقلاء قد انعقدت على الأخذ بالظهورات في معاشهم وأوضاعهم الخارجية اليومية، وكذلك في أغراضهم التشريعية والمولويات العرفية، فإنهم يلزمون كلاً من الأمر والمأمور بالظهور ويرونه حجة.

وهذه هي المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية (الكبرى): أن الأئمة عليهم السلام قد أقرّوا العقلاء على بنائهم هذا وسيرتهم؛ إذ لم يثبت ردع عنهم بذلك، ولو كان لبان، بل نجد أن الشارع نفسه تصدى لتفهم أحكامه بكلام له دلالة ظاهرة في المعنى من دون تقييده بإبراز نصوص أو عبارات صريحة، وهذا المعنى قد تقدّم بيانه كتاباً وسنة.

فنفس هذا التصدي من الشارع لتفهم مرامه بالظهورات هو ظاهر في البناء على حجة السيرة في العمل بالظهورات.. وهذه مقدمة قطعية تم الاستدلال عليها سابقاً.

وهذه هي الكبرى هنا.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول - تقريرات عبد الساتر - ٩: ٢٤٢، والقواعد الأصولية ٣: ٢٩، ٣٠.

فإذا تَمَّتْ هاتان المقدمتان - وهما قطعيتان بلا شك - فلا بد أن تكون النتيجة
قطعية أيضاً، وهي: أن الظاهر حجة عند الشارع يوجب المنجزية والمعدرية، أي أنه
حجة للشارع على المكلفين يلزمهم به، كما أنه حجة معذرة للمكلفين في مورد
مخالفة الواقع مع وجود الظهور كدليل معتبر للعمل.

نعم، وقع الخلاف عند البعض في هاتين المقدمتين من ناحية ثانية، أي ليس
في أصل قبولهما وإنما من ناحية التفاصيل.

فقد وقع الخلاف في المقدمة الأولى (الصغرى) من نواح أربع:

الأولى: أن تباين العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن
الفعلي أو لا يشترط ذلك؟

الثانية: أن تباينهم هذا هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر أو لا يشترط؟

الثالثة: أن تباينهم هذا هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة أو لا يشترط

ذلك؟

الرابعة: أن تباينهم هذا هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط، أو يعم غيرهم،
فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

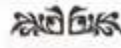
وسأنتي - يا ذن الله تعالى - التعرض إلى هذه النواحي المختلف فيها واحدة

واحدة.

وأما المقدمة الثانية (الكبرى) فقد وقع البحث فيها بأن حجية الظاهر - التي
جعلها الشارع وأقر بها - هل تشمل ظواهر الكتاب أو لا؟ كما صرح به بعضهم: "أن
الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب، فلم يكن متحد المسالك فيه مع العقلاء"^(١).

(١) كما هو المنسوب لبعض الأخباريين، راجع: الفوائد المدنية: ١٢٨، والدرر النجفية: ١٧٤.

وهو ما سيأتي الحديث عنه أيضاً في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.



١. اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق

قوله رحمته: لا بدّ في حجية الظاهر من حصول ظنّ فعلي بمراد المتكلم، وإلّا فهو ليس بظاهر... إلخ.

أقول: المراد من الظنّ الفعلي هو الظنّ الشخصي قبال الظنّ النوعي، فإنّ الظنّ تارة ينشأ عن مبررات عقلانية منتجة للظنّ عند نوع العقلاء، وأخرى ينشأ بواسطة الحدس أو أسباب لا تنتج الظنّ عند نوع العقلاء..

ومن هنا يأتي هذا السؤال: هل تتوقّف حجية الظهور على حصول ظنّ فعلي - شخصي - عند السامع أو لا تتوقف على ذلك؟

وبعبارة ثانية: الظهور لا يكون حجة إلّا إذا تحقّق عند السامع ظنّ مطابق للظهور، فإذا حصل هذا الظنّ الشخصي على وفق ظهور اللفظ كان الظهور حجة على السامع، وإلّا لم يكن حجة عليه؟!

ذكر الشيخ الأنصاري رحمته في فرائده ذهاب البعض إلى مثل الشرط المذكور^(١).

ولكن الصواب كما عليه جلّ المحقّقين أنّ الأخذ بالظواهر غير مقيد بإفادة الظنّ الشخصي، وفي هذا الجانب يذكر مسلكان لإثبات هذه الدعوة، تعرض إلى ذكرهما الشيخ المصنّف رحمته:

(١) نسه رحمته إلى بعض متأخري المتأخرين، وقيل هو الشيخ النراقي، وقيل المحقّق الكلباسي صاحب الإشارات. انظر: فرائد الأصول ١: ٧٢.

الأول (وهو المسلك المعروف): أن سيرة العقلاء قد قامت على الأخذ بالظواهر وعدم تقييدها بإفادة الظن الشخصي، لذا لا يقبل اعتذار العبد في عدم الأخذ بماله ظهور في أنه لم يحصل له منه ظن فعلي.

ولعل الوجه في ذلك: أن الظن الشخصي مما لا سبيل إليه إلّا من قبل نفس مدعية، فيبطل الغرض الداعي لبنائهم على الأخذ بالظهور الذي يقوم عليه نظام الاجتماع، إذ أن اشتراط الظن الشخصي في الاحتجاج بالظاهر يلزم منه أن يكون لفظاً واحداً حجة على بعض دون البعض الآخر، كما لو افترضنا أن بعض السامعين يحصل عنده ظن مطابق لظهور اللفظ فيكون حجة عليه أو حجة له، بينما البعض الآخر لم يحصل عنده ظن فعلي مطابق لظهور اللفظ فلا يكون حجة عليه أو له.. وهو كما ترى.

والحاصل: أن العقلاء يأخذون بالظواهر سواء كان هناك ظن شخصي بالوفاق أو لم يكن، أو كان هناك ظن شخصي بخلاف الظهور أو لم يكن، كما سيأتي بيانه في الفقرة التالية.

قال المحقق الخراساني رحمته الله: "والظاهر أن سيرتهم على اتباعها [الظواهر]، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف"^(١).

وعن المحقق السيد الخوئي رحمته الله: "لا ينبغي الشك في أن الظن بالخلاف غير قادح في حجية الظواهر، فضلاً عن عدم الظن بالوفاق لأن المرجع في

حجبة الظواهر هو بناء العقلاء على ما تقدمت الإشارة إليه، ونرى أن العقلاء يعذرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى إذا اعتذر عن المخالفة لعد الظن بالوفاق، أو بحصول الظن بالخلاف، وهذا ظاهر^(١) انتهى.

المسلك الثاني (وهو مسلك الشيخ المصنف رحمته الله): أن ظهور اللفظ صفة من صفات اللفظ، بينما الظن بالوفاق صفة من صفات السامع، وبالتالي يكون ظهور اللفظ والظن بالوفاق أمران متباينان لا يمكن أن يتوقف أحدهما على الآخر.

وبعبارة ثانية: توجد لدينا ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الظهور صفة تحل في اللفظ، فإذا كان اللفظ بحالة معينة يكون ظاهراً بمعنى معين.

المقدمة الثانية: أن الظن بالوفاق هو صفة من صفات السامع، فهو الذي يظن أو لا يظن، ولا تكون هذه الصفة من صفات اللفظ.

المقدمة الثالثة: أن الصفة التي تحل في شيء ما، لا يمكن أن تتقدم بفعل أو صفة موجودة في غيره كما لا يمكن أن تتوقف عليه.

فنتج من هذه المقدمات الثلاث: أن صفة الظهور التي هي من صفات اللفظ يستحيل أن تتوقف على الظن بالوفاق الذي هو صفة من صفات الإنسان السامع^(٢).

نقول: وهذه الأدلة سواء كانت على مسلك المشهور أو على مسلك الشيخ

(١) مصباح الأصول ٢: ١١٨.

(٢) المقدمات والتنبيهات ٦: ٢٦٨.

المصنّف رحمته الله - تقودنا إلى نتيجة واحدة، حاصلها: أنّ الظهور الحجّة هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي (الشخصي) والمراد بالظهور الشخصي هو ذلك الظهور الذي ينسب إلى ذهن كل شخص من لفظ معيّن إلى معنى معيّن. فإنّ كل شخص قد يتأثر بظروف أو ثقافة معينة أو مهنة معينة يحصل عنده أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام من اللفظ.

وأما الظهور الموضوعي هو ذلك الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه بناء العرف والمحاورة للذين لهم فهم عرفي عام.. والظهور الحجّة هو الثاني لا الأول. قوله رحمته الله: "والمدرّك لحجّة الظاهر ليس إلّا بناء العقلاء...".

أقول: هذا إشارة من المصنّف رحمته الله إلى المسلك المعروف في إثبات عدم اشتراط ظنّ السامع بالوفاق، وهو المسلك الأوّل الذي تقدّمت الإشارة إليه، وقد تعرّض إليه المصنّف بعد الفراغ من بيان مسلكه رحمته الله.



٢. اعتبار عدم الظن بالخلاف

قوله رحمته: قيل: «إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر أن لا يحصل ظن بالخلاف»... إلخ.

أقول: هذا هو التفصيل الثاني في مباحث حجية الظهور فقد ذهب البعض إلى أن الأخذ بالظهور مقيد بعدم قيام الظن الشخصي على خلافه^(١). وفي المقابل - وهو رأي جلّ المحققين - أن الأخذ بالظهور غير مقيد بذلك، بل العقلاء ينون على الأخذ بالظهور وإن كان هناك ظن شخصي على خلافه. وقد يستدل - للقول الثاني - بنفس الدليل السابق من عدم تقييد الأخذ بالظهور بالظن بالوفاق: بأن سيرة العقلاء جرت على الأخذ بالظهور وإن كان هناك ظن شخصي على خلافه، ولذا لا يصح الاعتذار عن الأخذ بالظهور بحصول الظن على الخلاف، كما تقدّمت الإشارة إليه في كلمات المحقق صاحب الكفاية قدس سره.

والتحقيق: أنه ينبغي التفصيل في المقام بين موردين:
الأول (وهو مجال الأغراض الشخصية): فإنه يمكن القول بانعقاد السيرة - في المجال المذكور - على عدم الأخذ بالظهور بما ظن أنه على خلافها.
والثاني (وهو مجال الأغراض التشريعية والمولويات العرفية): فإن السيرة العقلانية قد انعقدت على الأخذ بالظهور والعمل في موارد الظن بالخلاف، فضلا

(١) هذا القول ينسب إلى المحقق الكلباسي، انظر: فرائد الأصول: ١٧٠، ٥٩١.

عن موارد عدم الظن بالوفاق.

وعليه، فمن ادّعى أنّ السيرة لم تنعقد على العمل بالظهور مع الظنّ بالخلاف، فهذه الدعوى صحيحة، يراد بها أنّ العقلاء لا يعملون بالظهورات في اغراضهم الشخصية فيما اذا ظنّ بخلافها.

وهذا بخلافه في مجال الأغراض التشريعية والمولويات العرفية التي تستلزم التنجيز والتعذير بين الموالي والعبيد، فإنّ السيرة قائمة على صحة احتجاج المولى على عبده عند عدم أخذه بظاهر كلامه، ولا يقبل اعتذاره بأنّي ما ظننت بالمراد، أو بأنني ظننت بالخلاف، وكذلك العكس، أي صحة احتجاج العبد على مولاه فيما لو أخذ بالظاهر وقد ظنّ مولاه بخلافه.

فالقائل باعتبار عدم الظنّ بالخلاف لعل مراده هو المجال الأوّل من سيرة العقلاء، والقائل بعدم الاعتبار لعلّ مراده المجال الثاني من سيرتهم، فيقع التصالح بين الطرفين.

وإلى هذا المعنى - من التفصيل - أشار المحقّق النائيني قدس سره قائلاً:

"الحقّ في المقام هو التفصيل بين الظهورات الصادرة من الموالي إلى العبيد كالأخبار الواردة من المعصومين سلام الله عليهم بحيث يكون المقام مقام الاحتجاج من المولى على العبد أو العكس فيلتزم فيها بعدم التقييد...

وبين الظهورات التي لا يكون لها ارتباط بمقام الاحتجاج بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعية وترتيب الأثر على طبقها كما إذا فرضنا وقوع كتاب من تاجر إلى تاجر آخر بيد ثالث فأراد كشف ما فيه من تعيين الأسعار فإنه إذا احتمل عدم إرادة الكاتب ظواهر مكتوباته لا يترتب عليه الأثر يقينا والأخذ بالظهور في غير مقام الاحتجاج مقيد بأعلى مراتب

الظن احتمالاً عقلياً يسقط تلك الظهورات عن الكاشفية فضلاً عن وجود
الظن بالخلاف^(١) انتهى.

قوله رحمه الله: "إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء...".
أقول: هذا إشارة إلى المورد الأول الذي يرى العقلاء فيه اعتبار عدم الظن
بالخلاف في الأخذ بالظهور، وهو مجال الأغراض الشخصية.
قوله رحمه الله: "وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في
التفهم...".

أقول: وهذا إشارة إلى المورد الثاني الذي لا يرى العقلاء فيه اعتبار عدم الظن
بالخلاف للأخذ بالظهور، وهو مجال الأغراض التشريعية والمولويات العرفية.



ج. أصالة عدم القرينة

قوله ﷺ: ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أن الأصول الوجودية مثل أصالة الحقيقة، وأصالة العموم... إلخ.

أقول: في البدء لابد أن نبين أنه توجد عندنا جملة من الأصول اللفظية المعمول بها عند العقلاء، والمصطلح عليها- عند علماء الأصول - بأسماء مثل: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم القرينة، وغير ذلك. وغير أصالة عدم القرينة من هذه الأصول، مرجعها- بحسب الحقيقة- إلى حصص أصالة الظهور، فأصالة الحقيقة مثلاً هي أصالة الظهور بلحاظ المرتبة الأولى من الظهور التصديقي، وهو الظهور التصديقي في أن المتكلم قد استعمل اللفظ جدياً في المعنى الموضوع له في المرحلة الأولى الكاشفة عن المراد الاستعمالي، فإذا قال: «رأيت أسداً»، فمقتضى أصالة الحقيقة أنه قد استعمل اللفظ في الحيوان المفترس، وهو عين أصالة الظهور في مرحلة الظهور التصديقي الأول الكاشف عن المراد الاستعمالي.

وأصالة العموم كذلك، فإنها أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشك في إرادة المتكلم للعموم، وهذا المعنى لا يصح إلّا إذا كان للكلام ظهور اقتضائي للعموم، فحينئذ يكون الرجوع إلى أصالة العموم منتجاً لإحراز المراد الجدّي للمتكلّم وأنه أراد العموم من كلامه ولم يكن مريداً للخصوص.

وكذا الحال في أصالة الإطلاق الثابتة بمقدمات الحكمة في مقابل التقييد، فهي

أيضاً أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشك في إرادة المتكلم للإطلاق، وهذا المعنى لا يصح إلّا حينما يكون لكلام المتكلم ظهور اقتضائي في الإطلاق.

وعلى هذا يقاس بقية الأصول اللفظية التي ترجع إلى نكات استظهارية، من قبيل أصالة عدم الاستخدام، وعدم الحذف، وعدم التقدير، وغير ذلك، فإنّها جميعاً حصص من كبرى أصالة الظهور، إمّا بلحاظ المرتبة الأولى من الظهور (المراد الاستعمالي)، وإمّا بلحاظ المرتبة الثانية (المراد الجدّي)، ولهذا قد يسميها البعض بـ الأصول الوجودية.

وفي مقابل هذه الأصول - الوجودية - يوجد أصل عدمي بحث وهو: أصالة عدم القرينة.

وفي هذا الجانب يوجد بحث - وهو في الواقع بحث تحليلي - خاض فيه الأصوليون، حاصله:

أنّ هذه الأصول الوجودية (التي يستعان بها في تشخيص مراد المتكلم، كأصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق)، التي هي مصاديق وحصص من أصالة الظهور، ما هو مرجعها؟!

هل هي ترجع إلى الأصل العدمي: أصالة عدم القرينة، أو أنّ هذا الأصل العدمي هو الذي يرجع إليها، أو أنّ الأمر لا هذا ولا ذاك؟!!

وبعبارة أخرى: هل أصالة عدم القرينة وأصالة الظهور هما أصلان مستقلّان برأسيهما يجريهما العقلاء في تشخيص مراد المتكلم، أو أنّه يوجد عندنا أصل واحد فقط والآخر يرجع إليه؟!

أقوال عدة في المقام.

القول الأول: (وهو للشيخ الأعظم قلنجي): أنّ هذه الأصول الثلاثة (الحقيقة

والعموم والإطلاق) بل سائر الأصول الوجودية مرجعها بالدقة عند العقلاء إلى أصالة عدم القرينة.

فمرجع أصالة الحقيقة إلى أصالة عدم قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي فيما إذا احتمل المجاز، ومرجع أصالة العموم إلى عدم قرينة صارفة عن العموم فيما إذا احتمل فيه التخصيص، ومرجع أصالة الإطلاق إلى أصالة عدم قرينة صارفة عن الإطلاق فيما يحتمل فيه التقييد^(١).

القول الثاني (وهو للشيخ الآخوند قزويني): أنه لا يوجد عند العقلاء سوى بناء واحد فقط، وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه أصالة عدم القرينة، فليس لدى العقلاء إلّا أصالة الظهور، وليس هذا لأنهم يبنون على عدم القرينة، بل أنهم يبنون رأساً على اتباع الظهور، بل قد يكون العكس - أي عكس الرأي والقول الأول - هو الصحيح، بأنّ هذا الأصل العدمي (أصالة عدم القرينة) هو الذي يرجع إلى الأصول الوجودية السالفة الذكر، التي هي تعبيرات عن مغريات أصالة الوجود^(٢).

القول الثالث (وهو ما ذهب إليه الشهيد الصدر قزويني): أنّ هذان الأصلان: الوجودي - المتمثل بأصالة الظهور، والعدمي - المتمثل بأصالة عدم القرينة - هما أصلان مستقلّان برأسهما، ويجريهما العقلاء معاً، والنسبة بينهما هي نسبة الأصل الموضوعي إلى حكمه، بمعنى: أنّ أصالة عدم القرينة تنقح لنا موضوع أصالة الظهور، لا أنّه مأخوذ عنه، كي يصير مرجع الأصل الوجودي إلى العدمي^(٣).

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٥.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٦.

(٣) أنظر: بحوث في علم الأصول - تقارير عبد الساتر - ٩: ٣٢١.

القول الرابع (وهو ما ذهب إليه الشيخ المصنف رحمته الله): أنه لا يوجد عندنا سوى أصل واحد فقط يبني عليه العقلاء، وهو أصالة الظهور، ولا وجود لأصل اسمه أصالة عدم القرينة.

توضيح ما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله:

رفض الشيخ المصنف رحمته الله ما أفاده الأعلام الثلاثة في المقام، وأما رفضه أو اعتراضه لما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله، فهو من ناحيتين:

الأولى: الاختلاف معه في مرجعية هذه الأصول، فقد ادعى الشيخ الأنصاري رحمته الله أن مرجع الأصول الوجودية (الحقيقة، والعموم، والإطلاق) إلى أصالة عدم القرينة، بينما يذهب الشيخ المصنف إلى أن مرجعها هو أصالة الظهور.

الثاني: الاختلاف في تعيين الأصل الذي يكون مرجعاً ماهو، فالشيخ الأنصاري يعتقد بوجود أصل واحد، ترجع إليه الأصول الوجودية، وهو أصالة عدم القرينة، بينما يرى الشيخ المصنف أنه لا وجود سوى لأصل واحد هو أصالة الظهور.

وأما بالنسبة إلى ما أفاده الشيخ الآخوند رحمته الله، فقد اعترض عليه الشيخ المصنف رحمته الله من جهة واحدة فقط، وهي الجهة الثانية المتقدمة، حيث ادعى الشيخ الآخوند أن بناء العقلاء على أصالة الظهور هو نفسه بناؤهم على أصالة عدم القرينة بينما يرى الشيخ المصنف رحمته الله أنه لا بناء ولا أصل عند العقلاء يبنون عليه سوى أصالة الظهور.

وباتضح هذا البيان لجهة الخلاف بين الشيخ المصنف رحمته الله وبين العلمين الأنصاري والخراساني (قدهما) تتضح جهة الخلاف مع القول الثالث للشهيد الصدر قده.. ولتحقيق الحال في المقام وبيان ما يريد إثباته الشيخ المصنف قده لابد من تحرير محل النزاع حتى تتضح ملامح المسألة التي بأيدينا بشكل لا غطش - لا ظلمة - فيه.

تحرير محل النزاع في المقام:

إنّ الشكّ في ظهور الألفاظ له مناشيء وأسباب متعددة، منها:

- ١- احتمال أن يكون المراد الجدّي للمتكلم مغاير لظاهر الكلام، وإنّما عبّر بما عبّر به من ألفاظ بسبب الخوف أو التقيّة ونحوهما.
- ٢- احتمال أن يكون مراد المتكلم هو غير ما تكلم به وقد عبّر عن مراده بهذه الألفاظ التي لا تدلّ على مراده، إمّا عمداً بسبب احتمال أنّ له طريق خاص في التعبير غير الطريق العقلاني، وإمّا غفلة كأن يريد أن ينطق بلفظ فنطق بغيره.
- ٣- أن يكون مراده غير ظواهر ألفاظه بسبب اعتماده في بيان مراده على قرائن كان يريد نصبها لكنه غفل عنها أو نصب غيرها سهواً، أو نصبها لكننا نحن السامعون لم نلتفت إليها، أو نصبها وسمعها السامع لكننا نحن الغائبون لم نسمعها من الناقل أو لم ينقلها إلينا.

إذا عرفت هذه الاحتمالات الثلاثة، فنقول:

أمّا الاحتمال الأوّل فلا ريب أنّه خارج عن محلّ البحث، ضرورة أنّ الشكّ فيه

ليس مسبباً عن احتمال وجود قرائن، والمرجع في هذا الشكّ المسبب عن الإحتمال الأول هو أصالة الجدل فقط، وهي المشتهرة عند المتأخرين بأصالة الجهة، ولا يبعد أن هذه الأصالة ترجع إلى أصالة الظهور، فإنّ هذا المعنى (الجدل) هو أحد جوانب أصالة الظهور، فإنّ الظاهر من حال المتكلم عند العقلاء أن يكون في صدد بيان مراده الجدلي.

أما الاحتمال الثاني فكذلك لا ريب أنّه خارج عن محلّ البحث، ضرورة أنّ الشكّ فيه ليس مسبباً عن احتمال وجود قرائن، كما لا ريب أنّ المرجع في هذا الشكّ المسبب عن الإحتمال الثاني هو أصالة الظهور، بمعنى أنّ الظاهر من حال المتكلم أن يكون مراده مطابق لما نطق به.

أما الاحتمال الثالث فهو محلّ البحث الذي يمكن أن يحتمل فيه رجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة.

ولتحقيق الحال في هذا الاحتمال الثالث نعيد الكرة عليه مرة ثانية، فنقول:
إنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر من كلام المتكلم إمّا أن يكون مع العلم بعدم نصب قرينة من المتكلم، لا متصلة ولا منفصلة، أو مع عدم العلم بذلك.
وفي الحالة الأولى، لا يخلو منشأ هذا الاحتمال والشكّ في كون المتكلم أنّه أراد خلاف ظاهر كلامه مع علمنا بعدم نصب قرينة من قبله، لا متصلة ولا منفصلة، إمّا أن يكون: من غفلة المتكلم من نصب قرينة على مراده الجدلي، فيحتمل أنّه واقعاً لا يريد المعنى الظاهر من كلامه بل يريد معنى آخر إلّا أنّه غفل عن نصب القرينة على عدم إرادة المعنى الظاهر وأنّه يريد لمعنى آخر.

أو يحتمل أنّه لم ينصب قرينة لتعمّد الإبهام، وأن ما تكلم به ظاهراً ليس هو مراده الجدّي.

أو يحتمل أنّه أخطأ في كلامه، فهو يريد معنى ما لكنه أخطأ وعبر بالفاظ أخرى غير ما قصد التعبير به.

أو يحتمل أنّه كان يقصد الهزل، فهذه الكلمات التي تكلم بها والتي لها ظهور في معنى معيّن ليست مقصودة، وبالتالي فهي لا تعبّر عن مراده الجدّي... وهكذا بقية الاحتمالات.

وللإجابة عن هذا الاحتمالات يمكن القول: إنّها بأجمعها لا تنافي انعقاد الظهور اللفظي، وذلك لأنّه لو كان ثمة قرينة على إرادة خلاف ما هو الظهور اللفظي لكانت قرينة منفصلة، وقد تقدّم في بحث الظهور أنّ القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور حال وجودها فضلاً عن احتمال وجودها.. نعم قيام القرينة المنفصلة يكشف على أنّ الظهور غير مراد جداً للمتكلّم، وبهذا تسقط الحجّة عن الظهور اللفظي، وهذا هو معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي أنّ الظهور هو الحجّة عندهم - كالنص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

ومن الواضح أنّه في هذا الفرض أي فرض العلم بعدم نصب قرينة، لا متصلة ولا منفصلة، من قبل المتكلّم لا موقع لأصالة عدم القرينة، فإنّها تكون سالبة بانتفاء الموضوع، لأنّه لا احتمال بوجودها حتّى نحتاج إلى نفيها بالأصل، وإنّما الرجوع يكون - فقط فقط - إلى أصالة الظهور دون غيرها.

وأما الحالة الثانية (وهي احتمال إرادة خلاف الظاهر مع فرض عدم العلم

بنصب المتكلم قرينة على ذلك) لها عدة مناشئ أيضاً، منها:

- ١- احتمال أن المتكلم كان نصب قرينة ولكنها خفيت عنا.
- ٢- احتمال أنه قد نصبها ولكن السامعين لم يلتفتوا إليها.
- ٣- احتمال أنه نصبها وسمعها السامعون ولكننا نحن الغائبون لم نسمعها من الناقل أو لم ينقلها إلينا.

وهذا الاحتمالات أيضاً يمكن الإجابة عليها فنقول:

إن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور، كما تقدم بيانه، أنهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإسقاط سائر المعاني الأخرى المحتملة، فلو قال المتكلم (جاء الأسد المفترس) جزم العقلاء بأن مراده هو الأسد المفترس، وكلّ الاحتمالات الأخرى المخالفة ساقطة لا يعتنى بها، ومنها احتمال إرادته (الرجل الشجاع) أو (البحر). ومن جملة الاحتمالات التي تلغى - إن وجدت - هو احتمال نصب القرينة على الخلاف، فهذا الاحتمال حكمه حكم احتمال الغفلة، المنفي لدى العقلاء بأصالة الظهور، كما تقدم بيانه، وبالتالي أنه يمكن نفي جميع الاحتمالات بالبناء المتقدم الذي هو مفاد أصالة الظهور.

وها هنا ملاحظة يجدر الالتفات إليها: أنه ينبغي أن نفرّق في حالة النفي المتقدم بين وجود القرينة وبين احتمال وجودها؛ إذ المنفي عند العقلاء إنما هو احتمال وجود القرينة لا وجودها الواقعي غير الواصل إلينا، فإنه لا أثر له عند العقلاء حتى يحتاج إلى أصل لنفيه، إذ هو لا يضرّ بالظهور، ومن هنا فالعقلاء لا يلتفتون له ولا يتعاملون معه أصلاً.

وقد تقدّم أنّ البناء على نفي الاحتمال هو نفس معنى البناء على أصالة الظهور، فالعقلاء في تعاملهم مع الكلام الصادر من المتكلّم يثبتون المعنى الظاهر وينفون الاحتمالات الأخرى المنافية له.

وإذا اتّضح هذا يكون واضحاً لدينا أنّه ليس للعقلاء - في كلا الحالتين - سوى أصل واحد هو: أصالة الظهور، ولا يوجد هناك أصل آخر اسمه (أصالة عدم القرينة) حتّى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور، أو رجوعها إليه.



د. حجية الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالإفهام

قوله رحمته: ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور

بالنسبة إلى من يقصد إفهامه بالكلام.... إلخ

أقول: هذا هو التفصيل الرابع فيما يتعلق بحجية الظهور، حيث يقال: إن الظواهر حجة بالنسبة لمن قصد إفهامه دون من لم يقصد، فإنها بالنسبة إليه ليست حجة.

وأول من ذهب إلى التفصيل المذكور هو المحقق القمي قدس سره ^(١)، وربما يحمل عليه كلام صاحب العالم قدس سره في الدليل الرابع على حجية الخبر ^(٢).

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب التفصيل المذكور:

أن استعمال المتكلم للفظ في المعنى إنما هو لأجل كون المتكلم يريد إفهام المعنى به، فإذا كان مخاطباً لشخص فيكون قصده إفهامه للمعنى باللفظ، فعليه أن يكون كلامه الملقى إلى من قصد إفهامه وافياً بغرضه، وإذا لم يكن وافياً بذلك

(١) قوانين الأصول ١: ٣٩٨.

(٢) انظر: معالم الدين: ١٩٣.

كان ناقضاً لغرضه، فلو نصب قرينة خاصة يفهمها خصوص من قصد إفهامه دون غيره لا يكون ناقضاً لغرضه، فإذا احتملنا أن يكون هناك قرينة حالية أو مقالية ولكنها قد سقطت من الكلام بعد أن فهم منها المقصود بالإفهام المعنى المراد بها لا يكون ذلك الكلام حجة لغير المقصود بالإفهام، بعدم لزوم نقض الغرض من المتكلم بالنسبة إليه، لأنه غير مقصود بالإفهام^(١).

هذا، وقد يستدل للقول المذكور: بأن أصالة الظهور مبنية على أصالة عدم الغفلة المعول عليها عند العقلاء في جميع أمورهم، فكما احتمل إرادة المتكلم لخلاف ظاهر كلامه إما لغفلة عن إقامة القرينة، أو لغفلة السامع عن القرائن المكتتفة بالكلام، فلا يعتنى بالكلام المذكور، لأصالة عدم الغفلة منهما، أما لو لم يتبين احتمال إرادة خلاف الظاهر على احتمال الغفلة منهما فلا دليل على حجة الظهور في معرفة مراد المتكلم، وحينئذ فحيث لم يكن وظيفة المتكلم تفهيم كل أحد، بل تفهيم خصوص من يقصد إفهامه، وله تعمد إخفاء المراد من غيره، فلا مجال لحجة الكلام في حق لم يقصد بالإفهام، لاحتمال اختصاص من قصد بالإفهام بقرينة لم يطلع عليها غيره، ولا يكون عدم إطلاعه عليها ناشئاً عن غفلة، ولا عن غفلة المتكلم، ليدفع الاحتمال المذكور المذكور بالأصل، بل لعدم حدوث الداعي للمتكلم في إطلاعه على القرينة، ولا دافع للإحتمال المذكور، إلا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد مطلقاً، ودون إثباتها خرط

(١) انظر: بداية الوصول ٥: ٢١٩.

الفتاد^(١).

ودعوى: أن الغالب هو اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على قرينة منفصلة مرجوح لندرته.

مردودة: بأن المشاهد المحسوس عروض التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجود التقييد أو التخصيص في نفس الكلام متصلاً^(٢).

وها هنا ملاحظة:

وتجدر الإشارة هنا بأن المحقق القمي قد ذكر لتفصيله هذا تفصيلاً آخر حيث ادعى أن ما كان من قبيل الرسائل والمصنفات فهو يكون مقصوداً به تفهيم الغائبين أبد الدهر، وما كان من قبيل الخطابات الشفهية وشبهه فالمقصود به تفهيم المخاطب، وعلى هذا الأساس استنتج أمرين:

الأول: أن الكتاب العزيز يمكن أن يكون من قبيل المصنفات، إلّا أن ذلك غير ثابت ثبوتاً علمياً لاحتمال أن يكون من قسم الخطابات.

الثاني: أن الأخبار يمكن أن تكون من قبيل المصنفات ولكن الأظهر أنه ليس منها بل مما يراد بها تفهيم المخاطبين^(٣).

الآثار التي تترتب على التفصيل المذكور:

(١) انظر: المحكم في أصول الفقه ٣: ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: قوانين الأصول ١: ٤٥١.

وقد تسأل: هل ثمة آثار أو ثمرة تترتب على التفصيل المذكور؟

الجواب: أنّ المحقق القمي قدّر جعل ثمرة هذا التفصيل عدم حجّة الأخبار، لأنّ المقصود بالإفهام بها هو خصوص المخاطبين.

وكذلك الكتاب الكريم، بناء على عدم كوننا مقصودين بالإفهام به، نعم بناء على كونه من باب تصنيف المصنّفين يقصد به تفهيم كلّ من يطلع عليه فيكون حجّة علينا وإن لم تكن مخاطبين به، إلّا أنّ ذلك - كما تقدّمت الإشارة إليه - لم يثبت، أي لم يثبت كون الكتاب الكريم من قبيل المصنّفات لاحتمال أن يكون من قسم الخطابات.

والنتيجة: أنّ ظهورات الكتاب الكريم وكافة الأخبار التي بأيدينا هي غير حجّة علينا ولا يجوز لنا العمل بها حتّى لو قلنا بحجّة خبر الواحد، لأننا غير مقصودين بالإفهام بها.

وهذا المعنى - أي عدم حجّة ظهورات الكتاب والسنة - ينتج عنه إنسداد باب العلمي، لأنّ الشطر الأعظم من باب العلمي هو في هذه إلّا الشيء اليسير من النصوص القطعية الدلالة الذي لا يمنع من تطبيق مقدّمات الإنسداد. والمحقق القمي قد التزم بإنسداد باب العلم استناداً إلى هذه المسألة مع ذهابه إلى قيام الدليل على حجّة خبر الواحد^(١).

الجواب على التفصيل المذكور:

(١) انظر: قوانين الأصول ١: ٣٩٨ - ٢: ١٠٣.

هذا، وقد تعرض لمناقشة هذا التفصيل الذي صرح به المحقق القمي قدس سره كل من جاء بعده، ومن هذه المناقشات:

١- ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره، وغيره:

بأن بناء العقلاء وأهل اللسان على العمل بالظواهر لا تبتني على خصوص أصالة عدم الغفلة، بل الأصل عندهم الصارف عن ظاهر الكلام مطلقاً بعد الفحص عنه في مظانه، من دون فرق بين المشافه وغيره، فإذا وقع كتاب موجه مع شخص إلى آخر بيد ثالث، فإنه لا يتأمل في استخراج مراد المرسل منه، بحيث لو كان مضمون الكتاب متعلقاً بجمله لم يكن له التساهل والتسامح معتذراً بعدم حجية ظهور الكتاب في حقه، لعدم كونه مقصوداً بالتفهم به.

وعلى هذا جرت سيرة العلماء في الأحكام الكلية، حيث يأخذونها من ظواهر الأخبار، مع كون المقصود بالإفهام خصوص مخاطبين بها، وكذا في الأحكام الجزئية، كما في باب الوصايا والأقارير والعقود وغيرها، فما ذكره قدس سره من التفصيل غير ظاهر^(١).

٢- ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره بالذات:

وهو الاستدلال بسيرة المشرعة، فقد كانت سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام المتأخرين العمل بظواهر الأخبار الواردة إليهم عن الأئمة الماضين عليهم السلام، كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم لا يفرقون بينهما إلّا بالفحص

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٦٦، والمحكم في أصول الفقه ٣: ١٦٨

وعدمه^(١).

٣- ما أفاده الشيخ المصنّف رحمته الله، وحاصله:

أنّ كلام القمّي يحتمل فيه ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أنّ الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه.

الثاني: أنّ العقلاء لا يبنون على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام.

الثالث: أنّ العقل لا يحكم بسقوط احتمال الخلاف.

أمّا الاحتمال الأوّل فهو أمر يكذّبه الوجدان، بل للكلام ظهور ذاتي بالنسبة إلى الجميع، المقصودين بالإفهام وغيرهم، وهذا أوضح وأظهر من أن يناقش فيه.

وأمّا الاحتمال الثاني، فهو دعوى بلا دليل؛ إذ المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك كما مرّ بيانه عن الشيخ الأعظم قدس سرّه في بناء العقلاء وسيرة العلماء والمتشرعة على العمل بالظهور وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر.

وأمّا الاحتمال الثالث (وهو أنّ العقل لا يحكم بسقوط احتمال الخلاف) فهو كلام صحيح لكنّه ليس مرتبطاً بما نحن فيه، أي هو لا يضرّ بحجّة الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: أنّ العقل لا دخل له في إثبات أو نفي القرائن، وإنّما المقوم لحجّة الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل،

(١) فرائد الأصول ١: ١٦٦.

وإلا لو كان مجرد عدم نفي العقل للقرائن يستوجب عدم الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام لوجب أيضاً عدم الظهور بالنسبة إلى المقصودين أيضاً، بل لوجب طي قضية الظهورات نهائياً، ضرورة أن العقل لا ينفي القرائن في أي موضع من المواضع.

بل لك أن تقول أكثر من ذلك: أن الظهور لا يكون ظهوراً إلا إذا كان هناك احتمال للقريضة غير منفي بحكم العقل، وإلا - لو كان احتمالها منفياً بحكم العقل - لكان الكلام نصّاً لا ظاهراً، ومن المعلوم أن كون الكلام ظاهراً هو اقترانه باحتمال عقليّ أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلة، أو تعمّده للإيهام لحكمة، أو نصبه لقريضة تخفى على الغير، أو لا تخفى، وقد تقدّم أن حجّة الظهور تبنى على إلغاء العقلاء لهذه الاحتمالات وعدم الاعتناء بها في مقام الأخذ بالظاهر.

وحاصل ما تقدّم: أن القول بالتفصيل المذكور في حجّة الظهور لا وجه له.

المناقشة في الصفري:

قوله عليه السلام: "فالشأن كلّ الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة ...".

بعد أن فرغ المصنّف عليه السلام من مناقشة كبرى المسألة مع المحقّق القميّ قدس سرّه شرع في النقاش الصفروي، وهو أن الكتاب الكريم والسنة الشريفة هل هما من الموارد التي ينطبق عليها أنها جاءت خاصّة للمخاطبين وليس عامّة لجميع المكلفين، أو العكس هو الصحيح؟!.

ذهب المحقّق القميّ قدس سرّه - حسب التفصيل الذي أفاده - أن الكتاب الكريم

يمكن أن يكون من قبيل المصنّفات، إلّا أنّ ذلك غير ثابت ثبوتاً علمياً لاحتمال أن يكون من قسم الخطابات ..

وأما السنّة الشريفة والأخبار فإنّها يمكن أن تكون من قبيل المصنّفات، ولكن الأظهر أنّه ليس منها بل ممّا يراد بها منها هو تفهيم المخاطبين.

هذا، ولكنّ الشيخ المصنّف، وكما هو عليه جمع من المحقّقين أيضاً، لم يوافقوا المحقّق القميّ على ما ذهب إليه بل يرون أنّ المقصود بالإفهام من خطابات الكتاب العزيز والأخبار الشريفة هو جميع الناس من جميع الأصناف من الحاضرين والغائبين إلى أن تقوم الساعة.

والسرّ في ذلك: أنّ الكتاب الكريم كتاب إلهيّ بل خاتمة الكتب السماويّة التي أنزل لهداية البشر جميعاً كما صرّحت عدّة آيات بذلك، وما كان هذا شأنه يستحيل أن يقصد به مخاطب محدّد، فلا محالة يكون المقصود بالإفهام منها جميع البشر. وهذا المعنى دلّت عليه جملة من الأخبار أيضاً، نذكر منها:

ما رواه العياشيّ بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(١) أنّه قال: "عليّ الهادي، ومنا الهادي، فقلت: فأنت جعلت فداك الهادي. قال: صدقت إن القرآن حيّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين"^(٢).

وعن أبي عبد الله عليه السلام: "إنّ القرآن حيّ لم يمت، وإنّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري

(١) سورة الرعد: ٧.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٢٠٣.

على أولنا^(١).

وجاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له: "ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحُه وسراجاً لا يخبو توقده"^(٢).

ومعنى قوله عليه السلام: "لا يخبو توقده": أن القرآن لا تنتهي معانيه، وأنه غصّ جديد إلى يوم القيامة، فقد تنزل الآية في مورد أو في شخص أو في قوم، ولكنها لا تختص بذلك المورد أو ذلك الشخص أو أولئك القوم، بل هي عامة المعنى.

وأيضاً يمكن أن يستدل لهذا المعنى - بأن القرآن لا يقصد به مخاطب محدّد بل هو عام لجميع المكلفين - ما ورد في حديث الثقلين المتواتر من لزوم التمسك بالكتاب والعتره، وهذا لا يناسب إلّا عموم الخطاب وإمكانية الأخذ بظواهر الكتاب الكريم، ولا أقل فيما يخص مجال الاستنباط واستفادة التشريعات منه.

وكذلك ما ورد من أخبار العرض على الكتاب، ونحوها من الأدلة في المقام، التي لا يناسبها إلّا القول بعموم الخطاب في الكتاب الكريم.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الأخبار الشريفة، فإننا لا نسلم أنها وردت بخصوص المخاطبين بها بل نحن مقصودون بالإفهام، فإن الناقلين لها - لمحلّ وثاقبتهم ومقتضى الأمانة في النقل - قد نبهوا على كافّة القرائن التي لها دخالة في الدلالة، وبهذه الحالة نقلها الراوي الأول للثاني فكان الراوي الثاني مقصوداً بالإفهام، وكذا

(١) المصدر نفسه

(٢) نهج البلاغة ٢: ١٧٧.

يكون نقله للراوي الثاني الذي يكون مقصوداً بالإفهام إلى أن انتهت إلى مصنفني الجوامع ومنهم وصلت إلينا. ومن ثمّ فنحن مقصودون بالإفهام بهذه الأخبار التي نقلها لنا أئمة الحديث فلا بدّ من تنبيههم على كافّة القرائن فيكون حالنا في الأخذ بتلك الظهورات والاعتماد منه على أصالة الظهور أو أصالة عدم القرينة بعينها هي حال الراوي الأوّل الذي ينقل عن الإمام عليه السلام.

قوله عليه السلام: "فإنّ التكليف فيها لا بدّ أن يعمّ غير السائل بقاعدة الاشتراك....".

أقول: قد تقدّم في مبحث سابق التعرّض إلى قاعدة الاشتراك وبيان أدلتها، فراجع ثمة^(١).

قوله عليه السلام: "ومقتضى الأمانة في النقل....".

أقول: هذا ما بيّناه قبل قليل من أنّنا مقصودون بالإفهام بالروايات، لأنّ كل ناقل ينقل للسامع المقصود بالإفهام أيضاً.



(١) راجع الظفر الجزء الرابع.

هـ . حجية ظواهر الكتاب

قوله رحمه الله: نُسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز إلخ.

أقول: هذا شروع في التفصيل الذي تبناه الأخباريون، الذين زعموا أن ظواهر السنة حجة، إلا أن ظواهر الكتاب ليست بحجة .. وتوجد هاهنا جملة مطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: نسبة القول بعدم حجية ظواهر الكتاب الكريم إلى الأخباريين.

يمكن القول بأنه لا مجال للتشكيك في نسبة القول بعدم حجية ظواهر الكتاب إلى الأخباريين، كما قد يستشف التشكيك من كلام الشيخ المصنف رحمته الله. فإن هذه النسبة ثابتة، صرح بها جملة من الأصوليين، وهي ظاهرة في كلام الأخباريين أنفسهم.

قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: "ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم"^(١).

وجاء عن الشيخ البحراني في الحقائق الناضرة في كلامه عن العمل بالقرآن الكريم: "ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل به بالأحكام الشرعية

(١) فرائد الأصول: ١: ١٣٩.

والاعتماد عليه، حتّى صنّف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلقة بالأحكام
الفقهية وهي خمسمائة آية عندهم.

وأما الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط
وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً، حتّى مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ
اللَّهُ أَحَدٌ﴾، إلّا بتفسير من أصحاب العصمة (صلوات الله عليهم)، ومنهم
ممن جوّز ذلك حتّى كاد يدّعي المشاركة لأهل البيت عليهم السلام في تأويل
مشكلاته وحلّ مبهمات^(١).

وجاء بشكل صريح عن الشيخ الحرّ العاملي في كتابه الوسائل، قوله: "وقد
وردت أحاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثاً قد جمعتها في
محلّ آخر، دالة على عدم جواز ورود استنباط الأحكام النظرية من ظواهر
القرآن إلّا بعد معرفة تفسيره من كلام الأئمة عليهم السلام والتفحص عن أحوالها،
والقطع بأنّها محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسوخة، عامّة أو خاصّة، إلى
غير ذلك"^(٢). انتهى

النقطة الثانية: الوجوه التي يُمسك بها للدعوى المذكورة.

يمكن القول بأنّ الذين ناقشوا في ظواهر القرآن أنّهم ناقشوا - كما يستفاد من
ظاهر كلامهم - المطلوب المذكور من جهتين: كبرى، وصغرى.
أما الجهة الكبرى فإنّهم بعد التسليم بوجود الظاهر القرآني، قالوا إنّ الظاهر
القرآني ليس بحجّة، واستدلّوا على ذلك بدليلين:

(١) الحدائق الناضرة ١: ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣٥: ٢٧ (طبعة آل البيت) الهامش.

الأول: الأخبار المتواترة من المدعى ظهورها في المنع من الأخذ بالظاهر القرآني.
وهذا المعنى قد تقدمت الإشارة إليه في كلام الشيخ صاحب الوسائل قدس سره، في
المنطقة الأولى، حيث ادعى تواتر جملة من الأخبار الدالة على حرمة تفسير القرآن
والقول بالرأي في القرآن. نذكر منها النبوي المشهور: "من فسر القرآن برأيه
فليتبوأ مقعده من النار"^(١).

وفي رواية أخرى: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ..."^(٢).
وعن الإمام الصادق عليه السلام: "من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن
أخطأ سقط أبعد من السماء"^(٣).
وهكذا غيرها من الأحاديث^(٤).

وحاصل هذا الوجه أو الدليل يرجع إلى: أن منع الشارع عن ذلك مقصوده أن
القرآن الكريم ليس من قبيل المحاورات العرفية.
الدليل الثاني: أنا نعلم بطروء التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر
الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور.

وفي إطار هذا المعنى، قالوا أيضاً: أن ألفاظ القرآن من قبيل الرموز التي هي
كتابات لا يعرفها إلّا من خوطب بها.
وقالوا أيضاً: أن القرآن مشتمل على معانٍ غامضة ومضامين شامخة، على نحو

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠ الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩ الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٦.

(٤) راجع وسائل الشيعة، المصدر السابق، وفرائد الأصول ١: ١٣٩، حيث ذكر الشيخ الأنصاري قدس سره
جملة منها.

لا يصل إليه فكر البشر إلّا الراسخون في العلم، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام.
وهذا الدليل - الثاني - يؤول بالنتيجة إلى عدم تحقّق ظهور للقرآن يمكن
الاستناد إليه، وهذه هي الجهة الصغرى التي تقدّمت الإشارة إليها^(١).
النقطة الثالثة: الإجابة على كلتا الجهتين.

هذا، وقد أجاب الأصوليون عن هاتين الجهتين - الكبرى والصغرى - بما
يلي:

أمّا الجهة الأولى - الكبرى - فقد أجابوا عليها بجوابين:
الأوّل: إنّنا نسلم بأنّ الأخبار المذكورة هي أخبار صحيحة ومتواترة، ولكن
الاستدلال بها - في المقام - في غير محلّه، فهي لا تدلّ على المنع من العمل
بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف
ظواهرها في الأخبار، فإنّ الأخذ بالظواهر الواضحة لا يعدّ من التفسير، وإنّما
التفسير هو كشف القناع.

ولو سلّمنا بأنّ مطلق حمل اللفظ على معناه يسمّى تفسيراً، لكن الظاهر أنّ
المراد بالرأي - المنهي عن تفسير القرآن به في الروايات - هو الاعتبار العقلي
الظنيّ الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية
والعرفية.

ويرشد إلى هذا المعنى ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: "وإنّما هلك الناس
في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له
تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء"^(٢).

(١) انظر بيان هذين الدليلين في: فرائد الأصول ١: ١٣٩، ١٤٩.

(٢) الوسائل ١٨: ١٤٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢.

الجواب الثاني: أن هذه الأخبار لو سلم دلالتها فهي معارضة بآيات وأخبار أكثر منها تدل على لزوم التمسك بالظاهر القرآني، نحو قوله تعالى: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْ أَلَدَيْكَ﴾^(١). فهو ظاهر في وجوب الشكر لله تعالى وللوالدين، وهذا المعنى الظاهر يجوز الأخذ به بلا خلاف.

وكذلك نحو قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾^(٢)، الدال على حسن التزين عند المسجد، وتزين كل شيء بحسبه، والتزين لله تعالى يكون بارتداء الملابس الطاهرة الأنيقة والإقبال عليه سبحانه بالخشوع والخضوع والسكينة والوقار.

وكذلك الأخبار نحو حديث الثقلين المتواتر: "إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبدا"^(٣)، الظاهر في لزوم التمسك بالثقلين - الكتاب والتعة - وأن التمسك بهما منج من الضلال أبد الأبد.

وأيضاً فيما ورد من رد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود^(٤).

وكذلك فيما ورد من عرض الأخبار على الكتاب الكريم^(٥).

بل وردت عندنا أخبار دلت على جواز التمسك بالكتاب، نحو قوله عليه السلام لزراعة عندما سأله: "من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟"، فقال عليه السلام: "لمكان

(١) سورة لقمان: ١٤.

(٢) سورة الأعراف: ٣١.

(٣) انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة - للألباني -، الجزء الرابع، لتقف على طرق هذا الحديث الكثيرة المتكاثرة.

(٤) الوسائل ٣٥٣: ١٨، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ٣٥: ١٨ - ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

الباء^(١)، فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

فهذه الآيات والأخبار- وهي صحيحة ومتواترة- صريحة الدلالة على لزوم التمسك بالقرآن، والقدر المتيقن منه هو الظواهر، فإن الآيات التي هي من قسم النصوص التي لا يحتمل في دلالتها الاحتمالات هي آيات قليلة بل تكاد تكون معدومة، خاصة في أبواب الفقه والعمل.

ومقتضى الجمع بين الأخبار المتقدمة ومعارضاتها من الآيات والأخبار الدالة على لزوم التمسك بالظاهر القرآني هو عدم جواز الأخذ بالظاهر القرآني قبل الفحص عما يخالف هذا الظاهر من تخصيص أو تقييد أو نسخ أو معارض أو مفسر، وهذا يتضمن الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام في الأخذ بظواهر القرآن الكريم.

وأما الجهة الثانية- الصغروية- فالرد عليها نقضاً وحلاً:

الجواب النقضي: النقض بظواهر السنة، فإنها كآيات الكريمة تقطع بطرو التخصيص والتقييد والتجوز عليها، ومع ذلك لم يدع أحد سقوط العمل بها.

الجواب الحلّي: أنّ كثرة طرو التخصيص والتقييد والتجوز إما أن يدعى إسقاطه الظهور كلياً أو معلقاً على دفع احتمال طرو التخصيص وشبهه مما يوجب الفحص عما يخالف الظاهر.

أما الأول فيكذبه الوجدان، وأما الثاني فهو الصحيح ولا يقتضي سقوط الظهور

(١) الوسائل ٢٩:١ الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

كلياً بل يكون معلقاً على الفحص وإثبات عدم احتمال طرو التخصيص ونحوه^(١).

قوله رحمته: "لا يقصدون حجة كل ما في الكتاب..."

أقول: قد تقدّم في مبحث سابق^(٢)، التعرّض إلى جملة من المطالب التي تتعلّق بحجة الكتاب الكريم، والتي منها حجة ما كان نصّاً في المعنى، وما كان ظاهراً، وما كان متشابهاً، فراجع هذا المبحث في المورد المذكور^(٣).

قوله رحمته: "لا يقصدون — أيضاً — بالعمل بالمحكم ... من دون فحص كامل".

أقول: من المسلّم عند الأصوليين أنّهم لا يجوزون الأخذ بالظاهر القرآنيّ قبل الفحص عمّا يخالف هذا الظاهر من تخصيص أو تقييد أو تجوّز، كما هو الحال — تماماً — مع ظواهر الأحاديث والأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، فهم لا يجوزون العمل بعمومات الحديث وإطلاقاته إلّا بعد الفحص التامّ عن بقية المخصّصات والمقيّدات، بل والبحث عن معارضاته ومفسّراته؛ إذ يحتمل أن يكون للكلام تفسير آخر في مورد ثان.

وهذا المبدأ، مبدأ الفحص الكامل قبل العمل بالظاهر القرآنيّ والحديثيّ ينسجم تماماً مع قاعدة الأخذ بالظاهر القرآني، وبه نفهم ورود الذمّ الشديد للعاملين بظواهر القرآن دون الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام.

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٤٩، والمقدمات والتنبيهات ٦: ٣٠٢.

(٢) الباب الأول من مباحث الحجة، مبحث: الكتاب العزيز.

(٣) انظر: الظفر الجزء الرابع.

قوله رحمته: "وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم..".

أقول: كما يفهم ذلك من حديث الثقلين المشهور المتواتر، وكذلك أحاديث عرض الأخبار على الكتاب الكريم، وأيضاً أحاديث ردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، ونحو ذلك .. وهذه الأخبار - بمجمّلها - يستفاد منها أمور ثلاثة:

- ١- ردّ دعوى عدم ظهور القرآن؛ إذ لو كان غير ظاهر لما أمكن الرجوع إليه.
- ٢- ردّ دعوى عدم حجّة ظهور القرآن؛ إذ لو لم يكن حجّة لما جاز الرجوع إليه.

٣- تشديد القول بلزوم العمل بظاهر القرآن، فإنّه لما بطلت دعوى عدم الحجّة ثبتت الحجّة.

قوله رحمته: "وأما ما ورد في النهي عن التفسير بالرأي..".

أقول: هذا شروع في مناقشة الوجه الأوّل من الدليل الكبروي، أي الأخبار الدالة على عدم حجّة الأخذ بظواهر القرآن، وقد تقدّم بيانه.



[Illegible text]

[Illegible text]

[Illegible text]



الباب السادس

■ الشهرة





1924



1924

الباب السادس:

الشهرة

قوله ﷺ: الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشيء ووضوحه، وقولهم «شهر فلان سيفه» و «سيف مشهور».

أقول: يتضمن هذا البحث جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: الشهرة لغة واصطلاحاً.

جاء في مختار الصحاح: الشهرة وضوح الأمر، تقول شهرت الأمر من باب قطع^(١).

وجاء في المعجم الوسيط: شهره: أعلنه وأذاعه^(٢).

وفي اللسان والتاج: الشهرة بالضم: ظهور الشيء في شُئعة حتى يشهره الناس .. وشهر سيفه: سلّه من غمده ورفعته على الناس^(٣).

والمتحصل ممّا تقدّم: أنّ (الشهرة) في اللغة يراد بها: ذبوع الشيء ووضوحه أو الفضيحة أو ظهور الشيء في شُئعة حتى يشهره الناس.

(١) مختار الصحاح: ١٨٥.

(٢) المعجم الوسيط، كلمة (شهرة).

(٣) لسان العرب ١: ٢٤٦، تاج العروس ٧: ٦٦.

وأما في الاصطلاح، فعند أهل الحديث، تطلق (الشهرة) على: كلّ خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حدّ التواتر^(١)، والخبر يقال له حينئذ: (مشهور)، كما يقال له (مستفيض)^(٢).

وأما عند الفقهاء، فيطلقون (الشهرة) ويريدون بها: كلّ قول كثر القائل به، في مقابل القول النادر، والقول يقال له: (مشهور)، كما أنّ المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: (مشهور)، فيقال: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا.. وهكذا.

النقطة الثانية: أقسام الشهرة.

وعلى هذا فالشهرة في الاصطلاح تنقسم على أقسام ثلاثة^(٣):

١. الشهرة الروائية.

٢. الشهرة العملية.

٣. الشهرة الفتوائية.

١. الشهرة الروائية: وهي عبارة عن: اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكرّرها في الأصول الحديثية وفي المجاميع الروائية

(١) معجم مصطلحات الرجال والدراية: ١٥٧، المصطلحات: ٩٥٧.

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) نهاية الأفكار ٤ : ٢٠٥، وفوائد الأصول ٣ : ١٥٢، وهو ما قسمه المصنّف رحمته الله أيضاً، حين

صرّح بأن الشهرة على قسمين: قسم في الرواية، وقسم في الفتوى، ثمّ قسّم الشهرة الفتوائية إلى قسمين أيضاً: عملية وفتوائية، فالأقسام ثلاثة.

كالكتب الأربعة ونحوها من الكتب الحديثية^(١).

وهذا النحو من الشهرة - كما سيأتي بيانه في مبحث التعادل والتراجيح - هو الذي تعارف بين الفقهاء عدّه من المرجّحات في باب التعارض اعتماداً على مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، كما ستأتي الإشارة إليهما في محله إن شاء الله تعالى، فلو ورد خبران معتبران سنداً وكان أحدهما مشهوراً روائياً والآخر ليس كذلك فإن الشهرة الروائية المتّصف بها أحد الخبرين تكون موجبة لترجيح الخبر المشهور على الخبر الآخر.

٢. الشهرة العملية: والمقصود منها: اشتهار العمل برواية والاستناد إليها في مقام الفتوى^(٢).

وهذه الشهرة هي التي ذهب المشهور - كما سيأتي بيانه في مبحث التعادل والتراجيح - إلى أنها توجب انجبار الضعف السندي للرواية، ولكن بشرطين: الأول: أن تكون الشهرة العملية واقعة بين قدماء الأصحاب كالسيد المرتضى والصدوقين والمفيد وسالار والشيخ الطوسي قدس سرهم.

الثاني: إحراز استناد الفقهاء إليها في مقام الإفتاء وأنه لا مدرك آخر لهم غير هذه الرواية الضعيفة، وإلّا فمع احتمال وجود مستند آخر وأن ذكر هذه الرواية في مقام الاستدلال كان من باب التأييد فإن هذه الشهرة لا تكون جابرة؛ إذ لا نحرز حينئذ أن هذه الرواية مشتهرة عملاً وإنما نحتمل ذلك.

(١) انظر: نهاية الأفكار ٤: ٢٠٥، ومنتهى الأصول ٢: ٦١٢.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٥٣، نهاية الأفكار ٣: ٩٩.

وقد ذكر الشيخ العراقي رحمته مثلاً لهذه الدّعى، قال: "ويكفيك في ذلك الحديث النبوي المعروف: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»، فإنه على ما ذكره بعض مشايخنا ممّا لم يذكره أحد من رواتنا ولا كان معروفاً من طرقنا ولا مذكوراً في شيء من جوامعنا وإنما روته العامة في كتبهم متنبهاً إلى الحسن البصري عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وآله الذي قضياه معروفة مع النبي صلى الله عليه وآله في حديث لا ضرر مع وجود خلل آخر في الرواية وهو أن أرباب الحديث منهم ذكروا أن الحسن البصري لم يسمع حديثاً قطّ منه ومع ذلك ترى بناء الأصحاب رضوان الله عليهم على الأخذ بالحديث المزبور في أبواب الفقه والاستناد إليه في مقام الفتوى بلحاظ جبره بعمل القدماء^(١). انتهى

٣. الشهرة الفتوائية، والمقصود منها: اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام دون أن يكون ثمة مستند لهذه الفتوى ولو كان ضعيفاً، أو كانت هناك رواية—على وفقها—ولكن لم يعلم استناد المفتين إليها^(٢).

وهذه الشهرة تارة: تكون من السلف إلى الخلف، ويكون المخالف شاذّاً قديماً وحديثاً. وأخرى: تكون المسألة مشهورة بين القدماء إلى عصر ابن إدريس مثلاً، ثم بعد ذلك اشتهر خلافها بين المتوسطين إلى العصور المتأخرة، وهذه هي المقصودة

(١) نهاية الأفكار ٣: ٩٩، ١٠٠.

(٢) المصدر السابق.

بالبحث هنا، فهل - الشهرة المذكورة - هي حجة مطلقاً^(١)، أو أنها حجة فيما لو كانت بين القدماء فقط^(٢)؟! وجوه واحتمالات.

والشيخ المصنّف رحمته الله ذهب إلى أنها ليست حجة مطلقاً، سواء كانت بين المتقدمين أو المتأخرين، وهو رحمته الله قد استعرض جملة من الوجوه التي يمكن أن يتمسك بها لإثبات حجّة الشهرة الفتوائية ثم ناقشها واحدة واحدة.

النقطة الثالثة: الوجوه التي يتمسك بها لإثبات حجّة الشهرة

الفتوائية.

الوجه الأول: أولويتها من خبر العادل:

حاصل هذا الوجه: أن الشهرة الفتوائية تفيد الظن بمطابقة الواقع، وهذا الظن هو أقوى وأشدّ من الظن الحاصل من خبر الواحد، فالذي يدلّ على حجّة الخبر يدلّ على حجّة الشهرة بالأولية.

ويمكن تصوير ذلك بتصويرين:

الأول: من خلال مفهوم الموافقة، الذي هو أحد الظهورات المعبرة، فيقال:

إنّ الآيات والأخبار الدالة على حجّة خبر الواحد لها ظهور في حجّة الشهرة الفتوائية، وهذا الظهور هو من خلال مفهوم الموافقة الذي هو حجة شرعاً.

هذا هو التصوير الأول لحجية الشهرة الفتوائية باختصار.

ولكن التصوير المذكور باطل، لعدم ثبوت مثل الاستظهار المذكور في المقام،

(١) كما يشير إليه في: ذكرى الشيعة: ٥.

(٢) كما يشير إليه في: فرائد الأصول ١: ١٠٥-١٠٧، وكفاية الأصول: ٣٣٦، وفوائد الأصول ٣:

وآية فساد ذلك في مقدمتين:

الأولى: أن مفهوم الموافقة يبتني على وجود الملازمة في الذهن العرفي بين المنصوص عليه وبين الأولى منه، كما في (لا تقل لهما أف)، فإن في الذهن العرفي ترابط بين الـ(أف) وبين (الشتم والضرب) فنفي الأول هو نفي للثاني والثالث.

الثانية: أنه لا يوجد أي ملازمة أو ترابط بين خبر الواحد وبين الشهرة الفتوائية في الذهن العرفي، بل العرف عموماً لا يكاد يدرك الطرفين فضلاً عن إدراك الترابط والملازمة بينهما، والمدار كما هو معلوم - في مفهوم الموافقة - على ثبوت الملازمة المذكورة عرفاً.

التصوير الثاني: وهو قانون الأولوية في تنقيح المناط؛ بمعنى: أننا لا نستدل بالظهور بل نستدل بقانون عقلي مستند إلى أن وجود العلة يستوجب وجود المعلول، فوجود الملاك يستوجب وجود الحكم.

وبعبارة ثانية: أن هذا التصوير يتكوّن من مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى (وهي صغرى): أن الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية هو أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد.

المقدمة الثانية: أن الظن بمطابقة الواقع هو مناط وعلة جعل الحجية لخبر الواحد.

المقدمة الثالثة: أنه كلما تحقّق المناط والعلة يجب تحقّق المعلول.

وبهذه المقدمات الثلاث ينتج: أن الشهرة الفتوائية يجب أن تكون حجة كما كان خبر الواحد حجة؛ لأنّ علة الحجية وهي الظن موجودة في الشهرة بنحو أقوى.

وهذا التصوير باطل أيضاً، وذلك لأنّ المقدمة الثالثة وإن كانت صحيحة إلّا أنّ

المقدمة الأولى والثانية باطلتان، وتوضيح ذلك في جوابين:

الجواب الأول: عدم اطراد المقدمة الأولى، ببيان:

أن الشهرة الفتوائية على قسمين: شهرة فتوائية في عصر حضور الأئمة عليهم السلام أو قريباً من هذا العصر، بحيث نعلم أو نظن أن علّة الشهرة هو الأئمة عليهم السلام، وشهرة فتوائية بين المتأخرين عن هذا العصر.

أما القسم الأول من الشهرة فلا يبعد صحّة القول بأنها تستوجب حصول ظنّ أقوى من الظنّ الذي يستوجه خبر الواحد، بل الإنصاف إدخال هذه الشهرة في الشهرة العملية؛ لأننا وإن لم نعيّن الرواية التي استندوا إليها لكننا علمنا أو وثقنا بالإجمال أنهم استندوا إلى الأئمة عليهم السلام، ممّا يجعلنا نستفيد وجود رواية زيادة على عمل الفقهاء بها.

أما القسم الثاني - الشهرة الفتوائية بين المتأخرين في عصر الحضور - فليس صحيحاً أنها تستوجب حصول ظنّ أقوى من الظنّ الذي يستوجه خبر الواحد، بل ولا تستوجب ظناً مساوياً له، والسّر في ذلك: أن خبر الواحد خبر حسّي، بينما الشهرة بين المتأخرين هي مجموعة حدسيات، والحسّي الواحد أقوى من الحدسيات؛ لأنّ الحدسيات إن لم تستند إلى حس فهي لا تزيد عليه.

الجواب الثاني: أن المقدمة الثانية باطلة، ضرورة أننا لا نعلم ملاكات الأحكام، كما لا يوجد نصّ بأيدينا يدلّنا على ملاك حجّة خبر الواحد، فقد يكون هو الظنّ المطلق، وقد يكون هو الظنّ ذو الدرجة المعينة، وقد يكون هو الظنّ المسبب عن خبر الواحد بعينه^(١).

قوله عليه السلام: "إنّ هذا المفهوم إنّما يتمّ إذا أحرزنا...".

(١) انظر: المقدمات والتنبيهات ١٦: ٧.

أقول: أشار المصنّف رحمه الله هنا إلى الجواب الثاني، أي أنّ المقدّمة الثانية التي تمّ إبطالها من التصوير الثاني.

وكان ينبغي على المصنّف رحمه الله أن لا يخلط بين الاستدلّالين: الاستظهارى والعقلي، فالاستدلّال بد (مفهوم الموافقة) هو استدلال بالظهور، والاستدلّال بد (لزوم) تحصيل اليقين بعلة الحجّة) هو استدلال عقليّ يدخل في باب تنقيح المناط، لأنّه يستند - كما تقدّم بيانه - على قانون عقليّ مفاده: أنّ وجود العلة يستوجب وجود المعلول .. فلاحظ.

الوجه الثاني: عموم تعليل آية النّبأ:

الوجه الثاني الذي يستدلّ به على حجّة الشهرة الفتوائية هو ما ورد في ذيل آية النّبأ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

بتقريب: أنّ المراد من «الجهالة» السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه، والاعتماد على الشهرة ليست من السفاهة^(٢).

وبعبارة ثانية: أنّ المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين ولا سؤال هو إصابة قوم بجهالة فبدل على أنّ كل ما يؤمن من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به، والشهرة كذلك^(٣).

والجواب: إنّ أقصى ما يقتضيه التعليل هو عدم جواز الأخذ بكلّ ما يقتضي الجهالة والسفاهة، خبراً كان أو غيره، وهذا لا يقتضي وجوب الأخذ بكلّ ما ليس فيه جهالة؛ إذ ليس له مفهوم حتّى يتمسك به، إلّا ترى أنّ قوله: «لا تأكل الرمان لأنّه

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) أفاده الشيخ النائي قدس سره، انظر: فوائد الأصول ٣: ١٥٥.

(٣) أفاده الشيخ المصنّف رحمه الله.

حامض» لا يدلّ على جواز أكل كلّ ما ليس بحامض.

فهذا الاستدلال في الواقع هو ليس تمسكاً بعموم التعليل وإنّما هو تمسك بعموم نقيض التعليل، وهو ما لم تدلّ عليه الآية الكريمة.

فالآية الكريمة دلّت على أنّ (كلّ ما فيه العلة ليس بحجّة)، وهذه الكليّة لا تستلزم صحّة النقيض: (كلّ ما ليس فيه العلة فهو حجّة). والذي ينفعنا في الاستدلال هو الكليّة الثانية دون الأولى .. وعليه فما ينفعنا في الاستدلال لم تدلّ عليه الآية الكريمة، وما دلّت عليه لا ينفع في الاستدلال.

الوجه الثالث: دلالة بعض الأخبار:

ومما استدلّ به لحجّة الشهرة هو ما ورد في بعض الأخبار كمقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة على اعتبار الشهرة:

أمّا المقبولة فقد ورد فيها:

”ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه“^(١).

وأما المرفوعة فقد ورد فيها: ”جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر“^(٢).

(١) رواها الكليني في (الكافي) ١: ٦٧-٦٨، وسميت بالمقبولة لتلقي الأصحاب لها بالقبول بعد عدم وثاقة عمر بن حنظلة نفسه.

(٢) هذه الرواية لم تذكر في الكتب الأربعة ولا في الوسائل وإنّما ذكرها ابن أبي جمهور الأحسائي في (عوالي الثالي) عن العلّامة الحلّي ومن دون ذكر السند إلى العلّامة الحلّي،

تقريب الاستدلال بالمقبولة والمرفوعة:

أما المقبولة فيمكن القول إنَّ المراد من "المجمع عليه بين أصحابك" ليس هو اتفاق الكل، وذلك بقريئة قوله عليه السلام: "ويترك الشاذ"، فلا بد أن يكون المراد منه المشهور بين الأصحاب، فيرجع مفاد التعليل في الرواية: أنَّ المشهور ممَّا لا ريب فيه. وبعموم التعليل تدخل الشهرة الفتوائية وإن كان المورد هو الشهرة الروائية^(١).

وأما المرفوعة فالاستدلال بها من وجهين:

الأوَّل: عموم الموصول في قوله (بما اشتهر) لكلِّ ما اشتهر بين الأصحاب، وذلك ببيان: أنَّ الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج ما يعيِّن مدلولها، والمعيَّن لمدلول الصلة هي الصلة، وهي هنا قوله عليه السلام (اشتهر)، وهي تشمل كلَّ شيء اشتهر حتَّى الفتوى.

الثاني: تنقيح المناط وذلك ببيان:

أنَّه حتَّى لو سلمنا أنَّ المراد بالموصول في المرفوعة هو خصوص الخبر وليس عموم ما اشتهر - حتَّى يشمل الفتوى - لكننا نقول إنَّ المفهوم من المرفوعة هو إناطة الحكم بالشهرة، فتدلُّ على أنَّ الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر، فيدور الحكم معها حيثما دارت، وبالتالي تكون الفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور.

وأيضاً من دون ذكر سند العلامة الحلِّي إلى زرارة، فهي مرفوعة العلامة إلى زرارة، لذا هي ضعيفة جداً، وقد قدح فيها، وفي أصل كتاب الأحساني من لم يكن من دأبه المناقشة في الأخبار كصاحب الحقائق قدس سره ١: ٩٩ المقدمة السادسة، فراجع ثمة.

(١) انظر فوائد الأصول ٣: ١٥٤.

والجواب على الإستدلاليين:

أما بالنسبة للمقبولة: فإنّ التعليل الوارد فيها ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: "فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه" إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَام "مما لا ريب فيه" عليه بقول مطلق، بل لا بدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب صحّة خروج التعليل عن كونه كبرى كلية، لأنّه يعتبر في الكبرى الكلية صحّة التكليف بها ابتداء بلا ضمّ المورد إليها، كما في قوله "لا تشرب المسكر" بلا ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك، لأنّه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله. وإلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبيّ عن أن يكون من الكبرى الكلية التي لا يصحّ التعدي عن مورده^(١).

وأما المرفوعة، بالنسبة للوجه الأوّل، نقول: إنّ الموصول لا يعمّ الشهرة الفتوائية، بل هو خاصّ بالشهرة الروائية، وليس ذلك من جهة تخصيص العامّ بالمورد حتّى يقال إنّ المورد لا يخصّص العام، بل من جهة عدم العموم، وذلك ببيان:

أنّ الموصول كما يتعيّن المراد منه بالصلة كذلك يتعيّن بالقرائن الأخرى المحفوفة به، والذي يعيّنه هنا السؤال المتقدّم عليه، وقد جاء السؤال عن نفس الخبرين

(١) فوائد الأصول ٣: ١٥٥.

المتعارضين، فأجابه الإمام عليه السلام: "خذ بما اشتهر بين أصحابك"، أي خذ بالخبر المشتهر بين أصحابك، وهذا لا يستفاد منه خذ بكل ما اشتهر حتى ولو لم يكن خبراً. إن قلت: لم لا نلغي خصوصية الخبر ونجعل المناط هو الأخذ بالخبر المشتهر لأنه مشتهر، فتكون الشهرة هي علة الحكم وبالتالي تدخل الشهرة الفتوائية من هذه الناحية؟

قلت: إن تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ليس أمراً اعتبارياً، وإنما هو خاضع لمناسبات الحكم والموضوع والفهم العرفي، والظاهر من الجملة "خذ بما اشتهر" - بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول كما تقدم بيانه - أن تعليق الحكم على الشهرة هو في خصوص الخبر لا مطلق الشهرة، وبالتالي تصعب الاستفادة المذكورة في المقام.

تنبيه:

نعم قد تجد بعض المحققين من علمائنا يميلون إلى جهة المشهور ويفتون على طبق فتواه حتى ولو كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى في نفسه، وليس ذاك إلّا من جهة إكبار المشهور من آراء العلماء، خاصة إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر، وليس هو من جهة القول بحجية الشهرة أو الركون إلى دليلها. وهذه الطريقة - في الواقع - ليست بدعاً في سيرة العلماء، بل هي جارية في سائر الفنون؛ فإن مخالفة أكثر المحققين في صناعة ما لا يصار إليها إلّا مع دليل قويّ وحجة واضحة؛ إذ يمكن أن يكون المخالف للمشهور مشتبه أو مخطأ، خاصة إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط، فلاحظ ذلك.



الباب السابع

■ السيرة





مجلس الشورى
البرلمان
السلطنة



الباب السابع:

السيرة

قوله رحمه الله: المقصود من "السيرة" — كما هو واضح — استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء.... إلخ.

أقول: مبحث "السيرة" من المباحث المهمة في علم الأصول، وطالما استخدم الفقهاء هذه المفردة "السيرة" في بحوثهم الاستدلالية وتمسكوا بها كدليل لإثبات جملة من القضايا الشرعية، ولكن الغريب في الأمر أنهم لم يفرّدوا لهذا المبحث المهم في مناهجهم الأصولية ما يؤسس لرؤية واضحة فيه، ولعلّ الشيخ المظفر رحمته الله هو أوّل من بادر — في كتابه هذا — إلى تدوينه وإدراجه في المبحث الأصولي ثمّ تلاه في ذلك السيد الشهيد رحمته الله، حيث جعل للسيرة مبحثاً مستقلاً ضمن مباحث علم الأصول، وقد بيّن رحمته الله علّة الإدراج المذكور بقوله:

"يبدأ عادة بالظواهر بوصفها أوّل الأمارات الظنيّة والظنون المعتبرة شرعاً بلا خلاف، ولكن بما أنّ مهم الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجّة أهم الامارات كالظواهر وخبر الثقة — وهما أهم امارتين في الفقه — إنما هو السيرة العقلانية.

من هنا كنا بحاجة إلى بحث مستقل عن السيرة ودليليتها ونكات هذه الدليلية وشروطها لتكون على رؤية واضحة فيما يأتي من مواضع الإستناد إليها من المباحث الأصولية^(١). انتهى.

فالملاحظ من هذا البيان _ للسيد الشهيد قدس سره _ أن المنهجية العلمية لبيان أدلة الاستنباط تقتضي تقديم مبحث السيرة على بقية أدلة الاستنباط؛ لأنها تشكل عمدة الاستدلال على حجية الأدلة الأخرى، لاسيما حجية الخبر والظواهر، وهذا الأمر لم يلحظه الشيخ المظفر رحمته، حيث جعل مبحث السيرة متأخراً عن البحث في سائر الأدلة، بينما التفت إليه السيد الشهيد قدس سره.

على أية حال، توجد عندنا هنا جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: تقسيم السيرة إلى: عقلائية ومتشعبة.

تنقسم السيرة بداية إلى نوعين: سيرة العقلاء، وسيرة المتشعبة، والتسمية - بنفسها - توضح سرّ التقسيم المذكور.

وقد ذكرت العديد من التعاريف للقسمين، والذي نستخلصه من هذه التعاريف هو أن السيرة قد تصدر من الناس دون ملاحظة ارتباطهم بملة أو نحلة أو شريعة بل تسير عليها سجية العقلاء وفطرتهم، فتعمّ بذلك المسلمين وغيرهم، وتصبح الفطرة - التي تشترك فيها الإنسانية كلّها - هي العامل في نشوء هذه السيرة، وإرجاع السيرة إلى أمر فطري عند العقلاء هو الذي يبرر اشتراكها بين أفراد البشر كافة، لأنها الأمر المشترك بينهم.

(١) بحوث في علم الأصول - تقارير السيد الشهيد الهاشمي - ٤: ٢٣٣.

وقد ذكر الميرزا النائيني قدس سره أن السيرة العقلانية أو طريقة العقلاء - المعنى واحد - لا تخلو من شقوق ثلاثة، وما يصح منها إنما هو ما يرجع إلى الفطرة، قال قدس سره:

”إن مبدأ الطريقة العقلانية لا يخلو:

_ إما أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة له واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم.

_ وإما أن يكون مبدأها أمر نبي من الأنبياء بها في عصر حتى استمرت.

_ وإما أن تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام.

(قال الشيخ النائيني) ولا يخفى بعد الوجه الأول بل استحالته عادة، وكذا الوجه الثاني، فالمتعين هو الوجه الثالث^(١).

وأما سيرة المشرعة فهي السيرة التي تصدر من المسلمين بما هم مسلمون، أو فقل أنها السيرة التي تصدر من أهل ملة خاصة كالإمامية بما هم أهل هذه الملة، فهي - أيضاً - يوجد فيها عنصر مشترك - كالسيرة العقلانية - هو الدين أو المذهب الذي يلتزم به هؤلاء المشرعة، ومن هنا لا ينبغي الالتفات إلى سيرة العوام - الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة - وإن انتسبوا إلى دين أو

(١) فوائد الاصول ٣: ١٩٢، ١٩٣.

مذهب معين، فالمدار في هذه السيرة إنما هو على كاشفيتها عن العنصر المشترك وهو الدين بوجوده الفاعلي المؤثر، لا بوجوده التكويني أو الانتسابي المجرد عن التفاعل أو التأثير.

وسأتي في النقطة الثانية والثالثة - إن شاء الله تعالى - التعرّض إلى حجّة كل من السيرتين، ولكن ها هنا سؤال مهم، حاصله: هل توجد ثمّة ثمرة أو فائدة تترتب على التقسيم المذكور للسيرة إلى عقلانية ومتشعبة؟!

الجواب: نعم، توجد فائدة، بل فائدتان تترتان على التقسيم المذكور:

الأولى: فيما يتعلق بإحتمالية الردع:

في سيرة المتشعبة ينتفي احتمال الردع من قبل الشارع، لكون المنشأ الشرعي هو المقوم للسيرة المذكورة، بخلافه في سيرة العقلاء، حيث الاحتمال المذكور يكون وارداً، وكأنّ هناك - كما يعبر المحقق العراقي قدس سرّه ^(١) - تلازم وجودي بين سيرة المتشعبة وعدم الردع عنها من قبل الشارع، وبين سيرة العقلاء وإحتمال الردع عنها.

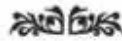
نعم، يوجد في احتمالية الردع بلحاظ سيرة العقلاء تفصيل يأتي التعرّض إليه في النقطة الثانية التالية، إن شاء الله تعالى.

الفائدة الثانية: ضرورة العمل وعدمه:

لا يشترط في إثبات السيرة العقلانية كون العقلاء عملوا بها، بل يكفي إثبات

أنّ الطباع العقلائية لو خليت ونفسها ومن دون ردع كانت تعمل بذلك، وهذا بخلافه في سيرة المتشرعة؛ إذ لا بد من إثبات عمل المتشرعة بالفعل.

ولعلّ نكتة هذا الفارق هو كون أنّ العنصر المولد لسيرة المتشرعة هو الشريعة، فلا بدّ من إثبات عمل كاشف عن هذا العنصر، وهذا بخلافه في السيرة العقلائية فإنّ العنصر المولد لها هو الطبيعة العقلائية أو الإنسانية، وهي أمر موجود مشهود لا يحتاج معه إلى إثبات.



النقطة الثانية: حجية سيرة العقلاء

قد تقدّم أن المراد من سيرة العقلاء هي تلك السيرة التي تصدر من الناس دون ملاحظة ارتباطهم بملة أو نحلة أو شريعة بل تسير عليها سجية العقلاء وفطرتهم فتعمّ المسلمين وغيرهم.

ولكن السؤال هنا: كيف ثبت حجية هذه السيرة بحيث تكون منجزة ومعدرة شرعاً؟
الجواب: إن بناء - أو سيرة - العقلاء لا يكون دليلاً وحجة إلّا إذا يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء، لأنّ اليقين تنتهي إليه حجية كل حجة، ومن هنا يرى الأصوليون أنّ حجية هذه السيرة تتوقف على الامضاء، وحيث إن الامضاء للسيرة لم يصدر في غالب السير المتعارفة فقد اكتفى الأصوليون بعدم الردع كمثبت لهذا الامضاء.

هذا، ولكن يوجد ها هنا اتجاهان:

الأول: يرى أن الشارع متحد المسلك مع العقلاء، بل هو رئيسهم، وهو الاتجاه الذي تبناه المحقق الاصفهاني قدس سره - ونسبه إلى استاذہ الآخوند الخراساني قدس سره (١) - وشاطره الرأي في ذلك تلميذه الشيخ المظفر قدس سره.

الثاني: يرى البينونة بين الشارع والعقلاء، فالشارع خارج عن دائرتهم، ومجرد تعارف العقلاء على أمر ما لا يعني دخوله في ذلك، وهو ما يتبناه الشهيد الصدر قدس سره (٢)، وأستاذنا الشيخ الايرواني (دام حفظه).

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٣٣.

(٢) انظر: بحوث في علم الاصول - تقارير السيد الشهيد الهاشمي؛ ٤: ١٣٩.

والفارق بين الاتجاهين من حيث آلية الامضاء وثبوت الحجية للسيرة العقلانية. أن الاتجاه الأول - وهو ما يتبناه الشيخ المصنف رحمته الله - يرى أن السيرة متى ما انعقدت كانت تامة الاقتضاء لإثبات الحكم الشرعي، غاية الأمر أن إحراز الردع وثبوته يكون مانعاً، ولا يحتاج الفقيه إلى إحراز الامضاء أو تجشم العناء في إثبات أن عدم الردع كاف للإمضاء، أو أن وصول الردع بالخبر الضعيف لا يقف حائلاً أمام تأثير المقتضي أثره. وهذا بخلافه على الاتجاه الثاني الذي يعتبر مجرد وصول الردع من قبل الشارع ولو بأخبار ضعيفة كاف في عدم تمامية الاستدلال بالسيرة.

تفصيل أصحاب الاتجاه الأول:

رغم أن أصحاب الاتجاه الأول قائلون باتحاد الشارع مع مسلك العقلاء، إلّا أن لهم تفصيل في ذلك، فهذا الاتحاد ليس على إطلاقه، بل تارة يمكن إدعاء الاتحاد وتارة لا يمكن ادّعائه لوجود مانع ما.

أمّا في حالة إمكان إدعاء اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء - كما في خبر الثقة والظواهر - فهنا إن ثبت الردع من الشارع عن العمل بهذه السيرة، فهذا ناف لحجيتها قطعاً^(١).

وإن لم يثبت الردع منه، فهذا كاشف عن إمضاء لهذه السيرة؛ لكونه متحد المسلك معهم، بل رئيسهم، وإلّا لبين ذلك، وردعهم عنها.

وأمّا في حالة عدم إمكان إدعاء اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء فيوجد تفصيل

(١) وهنا قد يستشكل البعض ويقول: كيف تستقيم دعوى اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء وردعه لهم؟ وجوابه: إننا نقول هنا بإمكان الاتحاد لا أنه يُجزم بإتحاده معهم، وفي حالة الإمكان يمكن تصوّر الردع وعدمه.

ها هنا أيضاً:

فإنه تارة يُعلم جريان مثل هذه السيرة العقلائية - التي لا يتحد الشارع في المسلك معها - في الأمور الشرعية، كما في الاستصحاب مثلاً^(١).

وأخرى لا يُعلم جريانها، كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات. ففي الحالة الأولى - التي يُعلم بجريان السيرة العقلائية في الأمور الشرعية والشارع غير متحد المسلك معها - فنفس عدم ثبوت ردعه كافر في استكشاف إمضاء لطريقة العقلاء هذه، لأنَّ الأمور الشرعية هي ممَّا يهتم الشارع به ويهمه أمرها، وكلَّ ما يخالف مبتغاه فيها ينبغي التنبيه عليه والنهي عنه كما نهى عن القياس مثلاً، ومنع منه بروايات عديدة، بلغت المائتي رواية، فعدم الردع في المقام يستكشف منه الرضا بجريان مثل هذه السيرة العقلائية في الأمور الشرعية، كما في مورد الاستصحاب.

وأما الحالة الثانية - وهي التي لم يُعلم ثبوت السيرة العقلائية في الأمور الشرعية، كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات - فهنا لا يكفي عدم الردع في استكشاف الامضاء، لتردده على احتمالين:

الأول: أنه يمكن أن يكون ردعهم عن إجرائها في الأمور الشرعية، فلم يجروها.

الثاني: أنهم لم يجروها في الأمور الشرعية من أساس، والشارع ليس من وظيفته أن يردعهم عنها في غير الأمور الشرعية.

ومن هنا كان علينا - لأجل استكشاف رضا الشارع عن مثل هكذا سير - أن

(١) الاستصحاب مورد هو الشك في الحالة السابقة، فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة؛ إذ لا معنى لفرض شكّه في بقاء حكمه.

نبحث عن دليل خاص قاطع يثبت رضا الشارع.

وهو ما شهدناه في بعضها، حيث ثبت إمضاء الشارع لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، ونظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير الكفاية في نفقة الأقارب، ونحو ذلك.. دون بعض السير، كالرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، حيث لم يثبت فيها بدليل خاص حجّة الرجوع إليهم، فلا عبرة بسيرة العقلاء في المورد المذكور.

وها هنا سؤال:

بلحاظ ما تقدّم قد يسأل البعض: هل هذا يعني أنّ كلام أهل الخبرة والرجوع إليهم ليس حجّة مطلقاً؟!

نقول: إنّ الفقهاء والأصوليين بعد اتفاقهم على أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة وحجّة قولهم أمر ثابت، لاستقرار طريقة العرف والعقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في كل فن أو صنعة أختصوا بها، وكما يشير إليه السيد الخوئي قدس سره:

”لو أخبر الطبيب وهو حاذق ثقة وجب اتباعه، لقيام السيرة العقلية على الرجوع إلى أهل الخبرة من كل فن“^(١). انتهى.

اختلفوا في أنّ قول أهل الخبرة هو حجّة مطلقاً أو أنّه مشروط بشيء، أي مشروط بحصول الوثوق بما يقولون؟!

ذهب بعض الفقهاء إلى اختصاص حجّة قول أهل الخبرة بحصول الوثوق من قوله، على أساس أنّ هذا المقدار يمثل القدر المتيقّن من بناء العقلاء، وحيث إنّ البناء العقلاني دليل لبّي - لا إطلاق فيه - فيؤخذ بالقدر المتيقّن.

بينما ذهب فريق آخر إلى حجّة قول أهل الخبرة مطلقاً؛ بدعوى أنّ العقلاء يأخذون بقوله وإن لهم وثوق بصواب ما يقوله.

(١) كتاب الصوم - للسيد الخوئي - ١: ٤٦٨.

خبروية أهل اللغات:

قول المصنف رحمته: "أما إذا لم يثبت فيها دليل خاص، كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها..."

أقول: هنا ينبغي الالتفات إلى أنَّ النزاع مع أهل الخبرة في اللغات ليس كبروياً، أي ليس مع كونهم أهل خبرة لا يؤخذ بقولهم، بل هو نزاع صغروي، بمعنى هل أنهم فعلاً من أهل الخبرة أو لا.

والوجه في هذه الدعوى: أنه لم يتضح خبروية اللغويين في تعيين المعاني الموضوعية للألفاظ، فإنه وإن كان ظاهرهم ذلك، أي تعيين موارد استعمال اللفظ وذكر معانيه، إلَّا أنَّ النظر في كتبهم يمنع من الثقة بخبرتهم، لكثرة المعاني التي يذكرونها للفظ الواحد بنحو يطمئن بعدم وضعه لجميعها استقلالاً، فلا وجه لعدّهم من أهل الخبرة في تعيين المعاني الموضوعية لها الألفاظ، وبالتالي يكون الأخذ بقولهم لا يفيد إلَّا الظنَّ، والظنَّ لا يغني من الحق شيئاً.

النقطة الثالثة: حجية سيرة المتشريعة

المراد من سيرة المتشريعة كما تقدّم بيانه - في النقطة الأولى - هي السيرة التي تصدر عن المسلمين بما هم مسلمون، وبالتحديد بما هم متدينون وملتزمون بما يمليه عليهم الشارع المقدّس، وبقطع النظر عن كون هذا السلوك مناسباً لما يقتضيه الطبع العقلاني أو غير مناسب، بل إذا كان منافياً للطبع العقلاني وكان المتدينون ملتزمون به فهذا يعطي دلالة أوضح على تلقي هذا السلوك عن الشارع، كما في المسح على القدم في الوضوء ببعض الكف مثلاً، فإنّ مثل هذا السلوك قد لا يقتضيه الطبع العقلاني، إذ لو خلى العقلاء وشأنهم في المسألة لذهبوا إلى غسل الرجل - ربّما - بدلاً عن المسح على ظهر القدم، ممّا يكشف معه عن تلقي مثل السلوك المذكور عن مصدر تشريعي له حجّة عليهم والتزامهم به، وهو عند الإمامية ليس سوى أئمتهم المعصومين عليهم السلام.

فمثل هذه السيرة تسمّى سيرة متشريعة، وجهة الفرق بين هذه السيرة والسيرة العقلانية، إنّنا في السيرة العقلانية نحتاج إلى إمضاء الشارع لأجل الأخذ بها، كما تقدّم بيانه في النقطة الثانية، بخلافه في سيرة المتشريعة، فهي بنفسها تكشف عن رضا الشارع من دون الحاجة إلى نكته الامضاء هذه، وذلك لأنّ علّة بقاء سيرة المتشريعة زمن الشارع هو الشارع نفسه، فمجرد بقائها يكشف عن رضی الشارع كشف المعلول عن العلّة.

ومن هنا - أي بعد إناطة دليلية وحجّة سيرة المتشريعة بمعاصرتها لزمن المعصوم عليه السلام - لا بدّ من إحراز أنّ السيرة التشريعية الفعلية لها امتداد يتصل بعصر حضور المعصوم عليه السلام، وإلّا لم تكن صالحة للدليلية والكشف عن الحكم الشرعي؛ وليس ذاك إلّا لأنّ التمسك بالسيرة التشريعية إنّما هو لاستكشاف وجود دليل

شرعي لم يصل إلينا بواسطة الاخبار المنقولة عن المعصوم عليه السلام.
أما السر في الشرط المذكور- أي في إحراز أن هذه السيرة التشريعية لها
جذور تمتد إلى عصر المعصوم عليه السلام- سيأتي التعرض إليه عند ذكر أنحاء السيرة.
وها هنا مطالب أشار إليها المصنف رحمته الله في طيات كلامه:

أ- وجه التناظر بين سيرة المتشريعة والإجماع:
أشار المصنف رحمته الله إلى أن سيرة المتشريعة هي نوع من الإجماع، بل هي أرقى
أنواع الإجماع.. وفي السياق نفسه ذكر ذلك السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثانية،
حيث قال:

“وينظر الإجماع السيرة المعاصرة والقريبة من عصر المعصومين عليهم السلام
للمتشريعة بما هم متشريعة”^(١).

والوجه في التناظر أو المساخة المشار إليها في كلام العلمين (قدهما): أن كلا
الطرفين (السيرة والإجماع) يعبران عن وجود الدليل الشرعي وفق حساب
الاحتمالات، غاية الأمر أن الإجماع يتشكل عن تطابق آراء الفقهاء، بينما تمثل
السيرة موقفاً وسلوكاً عملياً لا نجد مبرراً له سوى التلقي عن الشارع المقدس.

وقول المصنف: “بل هي أرقى أنواع الإجماع”، يشير فيه إلى أنه عادة ما
يكون مدرك الإجماع - إذا لم يكن مدركياً أو محتمل المدرك - هو السيرة
التشريعية؛ إذ أن الإجماع في غالب الأحيان يكشف بنحو الإن عن وجود تباين
عملي مستوحى من الشارع، وهذا التباين العملي التشريعي يكشف وبحساب
الاحتمالات عن رواية معتبرة لم تصل إلينا وإنما وصل إلينا أثرها بواسطة ما نجده
من ارتكاز متغلغل في أذهان المتشريعة، عبر عن ذلك الارتكاز سلوكهم العملي.

ومن هنا نجد الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله يعبر عن السيرة - في بعض الموارد - بأنها أعظم من الإجماع^(١)، وذلك لأن الإجماع إذا كان هو فتوى العلماء فإن السيرة سوف تشملهم وتشمل غيرهم من سائر المسلمين بل المتشرعة، وهي بهذا تكون حاصلة في زمان الأئمة عليهم السلام، فتكون أقوى في الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وها هنا نكتة علمية:

لقد اشتهر بيننا أن الأدلة أربعة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ومن هنا ينشأ هذا التساؤل: تحت أي من هذه الأدلة سوف تدخل السيرة؟!؟

الجواب: عند تتبع لمواطن استدلال الأصوليين بالسيرة في مناهج بحثهم نجد أن الغالب - حين يستدل بالسيرة - يدرجها تحت الإجماع، ويظهر هذا الأمر واضحاً عند الاستدلال بالسيرة لإثبات حجية الاستصحاب، حيث ذكروا السيرة كوجه من وجوه الإجماع، ولعلمهم تابعوا في ذلك الشيخ الانصاري رحمته الله، الذي جعل السيرة وجهاً رابعاً من وجوه الإجماع، فراجع ثمة^(٢).

ب. أنحاء السيرة:

ذكر المصنف رحمته الله أن السيرة هي على نحوين بل ثلاثة:

الأول: يُعلم أنها كانت جارية في عصر المعصومين عليهم السلام، وأن المعصوم عليه السلام هو إما أحد العاملين بها، أو أنه عليه السلام مقررأ لها.

ومثل هذه السيرة لا خلاف في حجيتها؛ إذ أنها تكشف بشكل قطعي على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم، حالها حال الإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم.

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٢٨.

(٢) انظر: فرائد الاصول ٢: ١٦٤، ط جماعة المدرسين بقم.

الثاني: يُعلم بحدوث السيرة بعد عصر المعصومين عليهم السلام، وذلك كما في سيرة العوام - الناشئة من التسامح وقلة المبالاة - في توريث ما يباع معاطاة^(١).
أو في سيرتهم في التسامح في التقابض في الصرف والقبض في السلم^(٢).
فإن هذه السير لو كانت معتبرة لحصل دين جديد غير ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

الثالث: وهي السيرة التي لا يُعلم بحدوثها بعد عصورهم عليهم السلام.
والسيرة في هذا النحو الثالث، كما هي في النحو الثاني، لا حجية لها؛ لأن حجية السيرة تتوقف على الإمضاء، ولا إمضاء في البين، فلا حجية لهذا النحو من السير.

بل يمكن القول إنه يكفينا الشك في الإمضاء كي نقول بعدم حجية هذا النحو من السير، لأن الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجته؛ إذ لا حجة إلّا بعلم.
ج. الشيخ الأنصاري والتدقيق في السيرة:

اعتمد الشيخ المصنف رحمته الله على ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره في مبحث السيرة، والمتبع لكلمات الشيخ الاعظم قدس سره في كتبه الفقهية - ككتاب المكاسب وكتاب الطهارة والوصايا والموارث والقضاء والشهادة - يجده يتعامل بدقة متناهية مع بعض السير المدعاة في المسائل الفقهية، خاصة فيما ادعاه الشيخ صاحب الجواهر قدس سره بالخصوص، فمثلاً عندما ادعى الشيخ صاحب الجواهر في مسألة الشك في وجود الحاجب المانع من الوضوء قيام السيرة التي يقطع فيها برأي

(١) انظر: المكاسب - للشيخ الأنصاري - ٨٣

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢٩/٢٢.

المعصوم على أنه لا يجب على المتوضيء اختبار بدنه من الحاجب^(١)، رد الشيخ الأنصاري بأن هذه السيرة غير تامة، لأن الغالب هو عدم التفات الناس إلى احتمال وجود الحاجب^(٢).

وكذلك نجده قد رد على المحقق الحلبي قده في المعتبر حين استدل - في مسألة القول بالمواسعة في قضاء الفوائت - بالسيرة، وأن أكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة، فإذا صلى منهم شهرين في يومه استكثره الناس^(٣).

قال الشيخ الأنصاري - في الرد على المحقق الحلبي - بأن هذه السيرة مما لا يمكن الاعتماد عليها في الكشف عن الحكم الشرعي مع احتمال كونها ناشئة من قلة المبالاة في الدين، ثم ساق جملة من الشواهد التي تدعم مدعاه فقال: "ولذا تراهم يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلاً ولو بشاهد الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم واكتساب الأخلاق الجميلة ودفع الأخلاق الرذيلة، وتراهم يتعاملون بيعاً وشراء مع الاطفال الغير المميّزة والمجانين، ولا يجتنبون عن النظر إلى غير المحارم زائداً على الوجه والكفين كالشعر والزند والرجل إلى غير ذلك..."^(٤).

(١) انظر: جواهر الكلام ٢: ٢٨٨.

(٢) كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري - ٢: ٣٥٤، ط، مجمع الفكر.

(٣) المعتبر - للمحقق الحلبي - ٢: ٤٠٩.

(٤) كتاب الطهارة ٢: ٤٣٩.

وبهذا اللحاظ يمكن القول بأن الشيخ الأنصاري قدس سره قد سجل ملاحظاته على السير المدعاة في المسائل الفقهية من عدة جهات:

فبعضها قال بعدم تماميته من جهة التسامح وعدم الدقة في أحكام الشرع، كما في مسألة الشك في وجود الحاجب المانع في الوضوء.

والبعض الآخر قال بعدم تماميته من جهة كونها ناشئة عن قلة المبالاة في الدين مع العلم بالحكم، كما في مسألة الموسعة في قضاء الفوائت.

وبعضها قال بعدم تماميته من جهة العادة المستحسنة، كما في مسألة إثبات انتقال مال الميت إلى الورثة أو إلى أصحاب الدين الثابت على الميت، وعندما استدلل البعض بالسيرة لإثبات أن المال ينتقل إلى الورثة لأنها قامت على دفع نماء التركة من الدين.

أجاب الشيخ الأنصاري قدس سره عن هذا الاستدلال - بأنها عادة مستحسنة عند العقل أو الشرع استقر بناء أهل المروءة عليها، وهي لا تثبت حكماً شرعياً^(١).

وها هنا سؤال:

هل هذه السير - التي أشكل عليها الشيخ الأنصاري قدس سره - المتضمنة للتسامح أو قلة المبالاة أو العادة هي سير مستحدثة أو كانت موجودة في زمن حضور المعصوم عليه السلام؟!

قد يقال إنها سير مستحدثة - كما يشير إليه الشيخ المصنف رحمته الله - نشأت من تقليد الأغيار، أو استجابة لعادة غير اسلامية أو لتأثيرات خارجية أو نحو ذلك، كما

(١) أنظر كتاب: الوصايا والمواريث: ٢٠٤، مجمع الفكر.

هو المعروف في أسلوب نشأة العادات عند البشر.. ولكن الملاحظ على هذه السير، سواء قلنا إنها كانت مستحدثة أم كانت موجودة في زمن الحضور، فهي على كلا الفرضين لا حجة لها.

أما الأول (في فرض كونها مستحدثة): فإنه يكفي الشك في وجودها زمن الحضور كي يقال بعدم حجيتها؛ لأن الشك في حجة الشيء كاف في وهن حجته؛ إذ لا حجة إلّا بعلم.

وأما الثاني (أي في فرض وجودها زمن الحضور): وحيث إن وظيفة الشارع هي بيان الحكم الشرعي كان من اللازم عليه الردع عن السيرة التي تكون عاملاً في إثبات حكم شرعي، وأما التي تنشأ دون أن تشرع حكماً، بل يكون تسامح الناس أو قلة مبالاتهم المنشأ فيها، فلا إلزام للشارع للردع عنها، وهذه نكتة ظريفة ينبغي الالتفات إليها.



النقطة الرابعة: مدى دلالة السيرة

السيرة الممضاة من قبل الشارع هي مصداق من مصاديق تقرير المعصوم عليه السلام، ودلالاتها لا تتجاوز دلالة التقرير التي تقدّم الحديث عنها في مبحث (دلالة تقرير المعصوم) والتي يمكن تحريرها هنا باختصار، فنقول:

في جانب الفعل لا تدلّ السيرة سوى على أنّ الفعل مشروع وليس محرماً، وهذا المعنى يمكن صياغته وفق قياس استثنائي فنقول:

لو كان الفعل باطلاً محرماً لاعتراض عليه المعصوم عليه السلام وردع عنه، لكنه لم يعترض. فينتج: أنّ الفعل ليس باطلاً ولا محرماً.

فهذا القياس مركّب من شرطية، ونقيض التالي لينتج نقيض المقدّم.
وكذلك الكلام في الترك؛ إذ يقال: لو أنّ الفعل الكذائي كان واجباً لما تركه المعصوم عليه السلام، لكنه تركه، فالفعل - إذن - ليس واجباً.

وهل يستفاد الاستحباب أو الكراهة من الفعل والترك من خلال السيرة؟
جوابه: إن العمل هو بحدّ ذاته مجمل فلا يدلّ على الوجوب ولا الاستحباب، وكذلك الترك لا يدلّ على الحرمة أو الكراهة، وأقصى ما يدلّ عليه هو مشروعية الفعل ومشروعية الترك، وهما أعمّ من الوجوب والاستحباب، ومن الحرمة والكراهة.

نعم، قد يستظهر استحباب الفعل من خلال ملاحظة استمرار المتشرّعة ومداومتهم على القيام به، فإنّ مثل المداومة المذكورة يستكشف منها أنّه مستحسن عندهم بما هم متشرّعة، فيستفاد استحبابه من هذه الناحية.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الاستحسان له ربّما ينشأ من كونه أصبح عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً لدى الجمهور، وتاركها

مذموماً عندهم.. وبالتالي لا يوثق بأن ما جرت عليه السيرة من مدح الفاعل والذم للتارك هو من ناحية شرعية.

والنتيجة: أنّ السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل، بل ولا استحبابه، وكذلك الترك لا يستفاد منه الحرمة ولا الكراهة، وغاية ما هنالك يستفاد المشروعية لا أكثر، أي مشروعية الفعل ومشروعية الترك.

نعم، هنالك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها الحكم بوجوبها كالأمارات مثلاً، نحو خبر الواحد والظواهر فإنّ السيرة في نفس الوقت الذي تدلّ به على مشروعيتها تدلّ على وجوبها بالملازمة.

والوجه في ذلك: أنّ خبر الواحد والظواهر مثلاً يشتملان على نقل الأحكام الشرعية والأخذ بظواهر الآيات والروايات، ولما كان الأخذ بالأحكام والعمل بها واجباً وهو متوقف على حجّة خبر الواحد وحجّة الظواهر، كانت حجّة الأخذ بخبر الواحد وحجّة الظواهر ثابتة بإمضاء الشارع، فيكون الأخذ بها واجباً من هذه الناحية.

هذا هو تمام الكلام في مبحث السيرة، ويأتي بعده الكلام حول مبحث: القياس، بإذن الله تعالى.





الباب الثامن

■ القياس



100

100

100

100

الباب الثامن:

القياس

قال المصنف رحمه الله: تمهيد

إنّ القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث عنه - من
الأمارات التي وقعت معركة الآراء بين الفقهاء.... إلخ.

أقول: توجد في هذا التمهيد جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: كلمة (القياس) وتطورها عبر الأزمان:

القياس المبحوث عنه هنا - في علم الأصول - ليس هو القياس المنطقي
(الاقتراني والاستثنائي) بل هو قياس فقهي يسمى عند المناطق بـ التمثيل^(١).

ولهذا القياس الفقهي اصطلاحان:

المصطلح الأول: هو المسلك الذي يخضع النصوص الشرعية للعقل، فما وافق
العقل أخذ به وما خالف العقل تركه.

والمراد به: التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل، وجعلها
مقياساً لصحة النصوص الشرعية، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به وما

(١) انظر: المنطق - للمظفر -: ٢٣٤.

خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك^(١).

وعلى هذا النوع - من الاصطلاح - تنزل التعبيرات الشائعة، أن هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له..

وهذا المعنى للقياس هو الذي وقف منه أئمة أهل البيت عليهم السلام، وبالخصوص الإمام الصادق عليه السلام، وقفة المدافع عن الشريعة لإبطاله؛ لأنه يؤدي إلى التلاعب بالشريعة ويمسح أحكامها بإسم مخالفة القياس، فهو خطر عظيم على شريعة الإسلام، لذا وردت الروايع القويّة عن هذا القياس، فقد شاع عن أئمة أهل البيت عليهم السلام قولهم:

-: "إن دين الله لا يصاب بالعقول"^(٢).

-: "إن السنّة إذا قيست محق الدين"^(٣).

ومن أمثلة هذا القياس:

١. ما رواه أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع أصباً من أصابع المرأة، كم فيها؟!

قال: (عشرة من الإبل).

قلت: قطع اثنين؟ قال: (عشرون).

قلت: قطع ثلاثة؟ قال: (ثلاثون).

قلت: قطع أربعة؟ قال: (عشرون).

قلت: سبحان الله، قطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون.

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٠٧.

(٢) جامع احاديث الشيعة: ١: ٢٧٦، باب عدم حجية القياس.

(٣) الكافي: ١: ٥٧، باب البدع والرأي والمقاييس.

إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال عليه السلام: (مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله ﷺ إنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيسست محق الدين)^(١).

وقد تقول: إنّ ما قام به أبان هو نحو من قياس الأولوية، وقياس الأولوية حجة كما سيأتي بيانه، فلماذا أنبه الإمام عليه السلام وردّ عليه قياسه؟

الجواب: أنّ قياس الأولوية (الحجة) ينبغي أن يتمّ من خلال اللفظ وظهوره في المدعى، كآية التأفيف وآية من يعمل مثقال ذرة خيراً يره الدال بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

أمّا الأولوية الناشئة من القاعدة العقلية الحسابية باعتقاد أنّ الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع لا حجية لها بعد ورود الحكم من رسول الله ﷺ بأنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف.

وبعبارة ثانية: أنّ أبان تصوّر أنّ ملاك الحكم هنا هو من جانب العدد فقط، وحسب أنّ الدية تتضاعف بمجرد أن ترتفع أعداد الأصابع المقطوعة فقط من دون نظر إلى جهة المقطوع من كونه رجلاً أو امرأة، بينما الملاك في المسألة هو شيء آخر يتعلّق بطبيعة مشاركة المرأة في الدية مع الرجل شرعاً، فإنّها تعاقبه إلى الثلث، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، ومن هنا قال له الإمام عليه السلام: يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، أي أخذتني بالقياس المستنبط العلّة، الذي تتصور فيه أنّ ملاك الحكم هو من جهة تضاعف أعداد الأصابع المقطوعة فقط، والحال أنّ الملاك هو شيء آخر لا مجال للاستنباط العقلي فيه، وهو ليس من موارد الأولوية القطعية

(١) الكافي ٧: ٣٠، من لا يحضره الفقيه ٤: ١١٩، تهذيب الاحكام ١٠: ١٨٤.

بحسب الظهور العرفي للكلام، فلا يكون حجة لصاحبه في المقام، بل هو من القياس الظني الذي لا يغني من الحق شيئاً.

٢. ومن أمثلة القياس: ما رواه ابن جميع، قال: دخلت على جعفر بن محمد الإمام الصادق عليه السلام أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: مَنْ هذا معك؟

قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين.

قال: لعله يقيس أمر الدين برأيه...

ثم قال له جعفر عليه السلام - كما في رواية ابن شبرمة - "أَيُّهَا أَعْظَمُ قَتْلُ النَّفْسِ أَوْ الزَّانَا؟"

قال: قتل النفس.

قال: فَإِنَّ اللَّهَ تعالى قَبْلَ فِي قَتْلِ النَّفْسِ شَاهِدِينَ وَلَمْ يَقْبَلْ فِي الزَّانَا إِلَّا أَرْبَعَةً.

ثم قال: أَيُّهُمَا أَعْظَمُ الصَّلَاةُ أَوْ الصَّوْمُ؟

قال: الصلاة.

قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف ويحك يقوم لك قياسك، إتق الله ولا تقس الدين برأيك^(١).

ونتيجة لهذا التصدي الكبير من أئمة الهدى عليهم السلام، وبالخصوص الإمام الصادق عليه السلام، تضاعف استعمال هذا المصطلح - للقياس - وتراجع الأخذ به حتى كاد أن يهجر، ولا نجد اليوم من أهل السنة من يقول به، وأصبحت لفظة القياس -

(١) حلية الاولياء ٣: ١٩٧، وراجع الرواية أيضاً في وسائل الشيعة باب ٦ من صفات القاضي ح

إذا ذكرت في السنة أهل السنة- يُراد بها المعنى الثاني الذي سنشير إليه الآن.

المصطلح الثاني للقياس: وهو عبارة عن الإستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل^(١).

وهذا المعنى من القياس هو المقصود في كلمات الأصوليين سنة وشيعة، وأما المعنى الأول للقياس فلا يقول به أحد فيما نعلم الآن، وإلى هذا المعنى - من التطور التاريخي لكلمة (القياس) - كانت تشير كلمات الشيخ المصنف رحمته الله:

"وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين حتى بدأ البحث فيه.. الخ".

النقطة الثانية: الدوافع وراء الأخذ بالقياس بمعناه الأول:

تطرق الشيخ المصنف رحمته الله في هذا التمهيد إلى الدوافع التي حدثت ببعض - من أهل السنة - إلى الأخذ بالقياس بمعناه الأول.

فالقوم بعد الانقلاب على الاعقاب - الذي شهدته سقيفة بني ساعدة - وإعراضهم عن الثقل الثاني بعد كتاب الله، وهو العترة الطاهرة، الذي نصّ على الأخذ به رسول الله ﷺ في أحاديث كثيرة متضافرة، منها قوله ﷺ المتواتر:

"إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً"^(٢).

وبعد الحملة الشعواء التي شنت على الحديث الشريف، تحديثاً وكتابة، بل

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٠٤، الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي - ٤٠٣.

(٢) راجع السلسلة الصحيحة - للألباني - الجزء الرابع، تجده ينقل هذا الحديث عن العشرات من الصحابة.

محوراً وإحراقاً، طيلة مدة حكم أبي بكر وعمر^(١)، حتى أنّ السنة النبوية لم تدوّن إلّا في زمن عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ) الذي أمر العلماء بتدوين الأحاديث وكتابتها، كما هو المعلوم من تاريخ كتابة السنّة النبوية الشريفة^(٢).

وفي خط مواز لهذه الأحداث الجسام كانت تجري عملية ممنهجة ذات طابع ايدلوجي يقوم بها الحزب الاموي، الذي بدأ يتغلغل في هيكل السلطة الإسلامية شيئاً فشيئاً بعد تعيين يزيد بن أبي سفيان والياً على الشام من قبل عمر بن الخطاب، قوامها وضع الأحاديث الكاذبة، وإدخال في الدين ما ليس فيه، وذلك بمعونة جماعة من الصحابة والتابعين الذين اشترى ذممهم معاوية بالأموال.

ينقل ابن أبي الحديد المعتزلي الشافعي في شرح نهج البلاغة عن شيخه أبي جعفر الإسكافي: أنّ معاوية وضع قوماً من الصحاب، وقوماً من التابعين على رواية أخبار قبيحة في علي^{عليه السلام} تقتضي الطعن فيه والبراءة منه، وجعل لهم على ذلك جعلاً يرغب في مثله، فأختلفوا ما أرضاه، منهم: ابو هريرة، وعمر بن العاص، والمغيرة بن شعبة، ومن التابعين: عروة بن الزبير^(٣).

أقول: كلّ ذلك جعل التراث السني أرض ياب من حيث المأثور النبوي الصحيح، وجعل البعض منهم - وخاصة أصحاب مدرسة الرأي وعلى رأسها محمد بن النعمان أبو حنيفة - يعرض عن معظم الأحاديث النبوية المتناقلة بين الناس، للشك في صحتها ونسبتها للنبي^{صلى الله عليه وآله}، حتى نُقل عن أبي حنيفة أنّه لم يصحّ عنده من أحاديث رسول الله^{صلى الله عليه وآله} إلّا نحو سبعة عشر

(١) انظر: تذكرة الحفاظ - للذهبي - ١٠: ٢٨٥، ٢٩٢، وجامع بيان العلم وفضله - لابن عبد

البر - ١: ٦٥، والطبقات الكبرى - لابن سعد - ٥: ١٨٨.

(٢) وللتوسعة انظر كتاب: منع تدوين الحديث، للسيد علي الشهرستاني.

(٣) شرح نهج البلاغة - لابن أبي الحديد - ٤: ٦٣.

حديثاً فقط^(١).

ومن هنا أتجه أبو حنيفة - ومن تبعه من أصحاب مدرسة الرأي - إلى الأخذ بالقياس ليسدّ النقص الحاصل عنده في مدارك الأحكام، وقد تعرّض بسبب ذاك إلى حملة كبيرة قادها الإمام الصادق عليه السلام ليوقف هذا الايغال والبدعة التي حصلت في الدين نتيجة تحكيم الرأي في شريعة السماء.

وفي هذا الصدد يقول ابن حزم في كتابه ملخص إبطال القياس: "ثمّ حدث القياس في القرن الثاني"^(٢). وقال في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام: "إنه بدعة حدثت في القرن الثاني ثمّ فشا وظهر في القرن الثالث"^(٣).

وعن مناظرات الإمام الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة ينقل ابن حزم في كتابه ملخص إبطال القياس؛ أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال لأبي حنيفة: "اتق الله ولا تقس، فإننا نقف غداً بين يدي الله فنقول: قال الله وقال رسوله، وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا"^(٤).

النقطة الثالثة: الأقوال في القياس:

ينبغي أن نعرف هنا أنّ القياس الذي هو محلّ الخلاف هو القياس الظنيّ دون القطعي، فإنّ القياس من حيث كشفه عن الحكم الشرعي على نوعين:

الأول: القياس القطعي، وهو ما كانت مقدّماته قطعية.

الثاني: القياس الظنيّ، وهو ما كانت مقدّماته بأجمعها أو بعضها ظنيّة.

(١) انظر: مقدّمة ابن خلدون: ٤٤٢.

(٢) ملخص إبطال القياس: ٥.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام: ٧١.

(٤) ملخص إبطال القياس: ٧٢.

قال الرازي - من الشافعية - في المحصول:

"القياس يتوقف على مقدمتين، إحداهما إذا اعتقدنا كون الحكم في محلّ الوفاق معلّل بوصف، ثمّ اعتقدنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محلّ النزاع حصل لا محالة اعتقاد أنّ الحكم في محلّ النزاع مثل الحكم في محلّ الوفاق، فإذا كانت هاتان المقدمتان قطعتين كانت النتيجة كذلك، فلا نزاع بين العقلاء في صحته.

أما إذا كانتا ظنيتين أو كانت إحداهما ظنيّة فقط فالنتيجة تكون ظنية لا محالة^(١). انتهى.

وعن العلامة الحلّي في نهاية الوصول: "القياس إمّا قطعي أو ظني، فالقطعي ما كانت مقدماته قطعية، ولا خلاف في وجوب العمل به، فإذا اعتقدنا اعتقاداً يقينياً أنّ الحكم في محلّ الوفاق معلّل بوصف، ثمّ علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محلّ النزاع، حصل لنا اعتقاد يقيني بأنّ الحكم في محلّ النزاع كالحكم في محلّ الوفاق.

ولو كانت المقدمتان ظنيتين أو إحداهما، فالنتيجة ظنيّة، فإن كانت في الأمور الدنيوية كانت حجة عند الجميع، وإن كانت في الأحكام الشرعية فقد اختلفوا فيه". انتهى.

وقد تسأل: وهل يمكن أن يفيد القياس القطع بالحكم الشرعي؟!

أقول: توجد في هذا الجانب عدّة آراء - أي من حيث إفادة القياس للقطع أو لا - يأتي التعرّض إليها في مبحث: حجّة القياس في فقرة: هل القياس يوجب

العلم؟

فلنؤجل الكلام في المطلب المذكور إلى مورده، والذي يهمنا بيانه الآن هو أن نعرف أن مورد الخلاف في حجّة القياس هو القياس الظني دون القطعي، وأمّا القياس القطعي، بناء على إفادة القياس القطع بالحكم الشرعي، فلا خلاف في حجّيته بين الأصوليين من جميع المذاهب كما تقدّم بيانه عن الرازي والعلامة الحلّي.

جهة اختلاف الأصوليين في حجّة القياس الظني:

اختلف الأصوليون في حجّة القياس الظني من جهتين:

الأولى: من جهة العقل.

الثانية: من جهة الشرع.

أمّا الجهة الأولى (هل يرى العقل القياس حجّة أو لا؟!)، فقد اختلفوا على ثلاثة أقوال:

الأول: وجوب التعبد بالقياس عقلاً.

وينسب هذا القول إلى أبي بكر الدقاق، والقفال الشاشي من الشافعية، وابن قدامة المقدسي، وأبي الخطاب من الحنابلة، وأبي الحسين البصري من المعتزلة^(١).
ودليل هذا القول باختصار - كما أورده الآمدي وناقشه -:

أن الأنبياء ﷺ مأمورون في تعميم الحكم في كلّ صورة، والصور لا نهاية لها، فلا يمكن إحاطة النصوص بها، فافتضى العقل وجوب التعبد بالقياس.

وجوابه: أن الذي لا يتناهى إنما هو الجزئيات الداخلة تحت الأجناس الكلية، أما نفس الأجناس الكلية فلا نسلم أنّها غير متناهية، وعلى هذا فقد أمكن التنصيص

(١) انظر: الاحكام - للآمدي - ٣: ٩٧، وإرشاد الفحول - للشوكاني - ١٩٩.

على كل واحد من الأجناس بأن يقول الشارع: كل مطعوم ربوي، وكل مسكر حرام، وكل قاتل عمد عدواناً مقتول، وكل سارق مقطوع، إلى نظائره، والحكم في كل صورة من جزيئات ذلك الجنس يكون ثابتاً بالنص... فلا حاجة إلى القياس^(١).

الثاني (وهو عكس القول الأول): استحالة التعبد بالقياس عقلاً.

وينسب هذا القول إلى الشيعة والنظام، وبعض معتزلة بغداد كالإسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر، وأهل الظاهر^(٢).

ولكن يمكن القول إن نسبة منع الشيعة ككل عن العمل بالقياس عقلاً فيها تأمل واضح^(٣).

نعم، هناك من الشيعة من يستدل على المنع عن التعبد بالقياس بالطرق العقلية، كما يشير إلى ذلك الشيخ ابن ادریس نقلاً عن السيد المرتضى قدس سره: "وقد تجاوز قوم من شيوخنا رحمهم الله في إبطال القياس في الشريعة والعمل فيه بأخبار الآحاد إلى أن قالوا: يستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الأحكام... والمذهب الصحيح هو غير هذا؛ لأن العقل لا يمنع من العبادة بالقياس"^(٤).

(١) انظر الإحكام - للآمدي - ٣: ١٠٣-١١٠.

(٢) انظر الإحكام - للآمدي - ٣: ١٠٣ و ١٠٩ و ١١٠، وشرح الاسنوي ٢: ٣١٨.

(٣) وممن نسب هذا الرأي إلى الشيعة ككل الآمدي في الإحكام ٣: ٦٦، والغزالي في

المستصفى ٢: ٥٧.

(٤) السرائر: ٣

الثالث: القول بجواز التعبد بالقياس.

وهو ما عليه الجمهور من أئمة المذاهب السنية وغيرهم^(١).

أما الجهة الثانية (هل القياس حجة عند الشارع أو لا؟!)، فقد اختلفوا إلى آراء ثلاثة أيضاً:

الأول: أن الشارع عبّداً بالقياس واعتبره دليلاً لمعرفة أحكامه.

والقائلون بهذا القول هم الأحناف أصحاب أبي حنيفة وبعض الشافعية^(٢).

الثاني: أن الشارع لم يعبّدنا بالقياس؛ إذ لم يرد ما يدلّ على اعتبار الشارع لحجة القياس. ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول كأحد الأقوال في المسألة^(٣).

الثالث: وهو نفي التعبد بالقياس، لقيام الدليل على النهي من العمل به وإلغاء اعتباره دليلاً من حكم الشارع.

وهو ما عليه الطائفة الحقّة الإمامية - أعزّهم الله - وأهل الظاهر أصحاب داود بن علي بن خلف، وكذلك الحنابلة - أصحاب مدرسة الحديث - لم يكونوا يقيمون له وزناً^(٤).

ولا بأس أن نشير هنا - على عجالة - إلى أدلة النافين للقياس شرعاً فنقول:

استدلّ النافون للقياس شرعاً بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أما دليلهم من الكتاب، فهو قوله تعالى:

(١) انظر: الإحكام - للآمدي - ٣: ٩٨.

(٢) انظر: الإحكام - للآمدي - ٣: ١١٣.

(٣) إرشاد الفحول: ٥٨٠.

(٤) انظر: إرشاد الفحول: ٢٠٠، والمستصفي ٢٣٤٠٢، وروضة الناظر: ١٤٧.

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

وبما أن القياس يفيد الظن، وهو أيضاً قول بغير علم، فهو مشمول بمنع الآيات من العمل به.

وأما دليلهم من السنة، فهي روايات كثيرة جداً، بعضها نبوي، وبعضها إمامي. فالنبوي: مثل رواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: "تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا فقد ضلّوا"^(٣).

أما روايات أهل البيت عليه السلام، فهي كثيرة جداً، وقيل إنها تبلغ مائتي رواية وردت في النهي عن القياس، منها - إضافة لما ذكرناه - سابقاً:

قول الإمام الصادق عليه السلام لابن شبة: "إن دين الله لا يصاب بالعقول"^(٤). وقول الإمام الكاظم عليه السلام: "ما لكم وللقياس، إن الله لا يُسأل كيف أحلّ وكيف حرّم"^(٥).

وأما الاستدلال بالإجماع، فقد استدّل من منعه بإجماع الصحابة^(٦)، وحكى السيد

(١) سور النجم: ٢٨.

(٢) سورة البقرة: ١٦٩.

(٣) جامع بيان العلم وفضله - لابن عبد البر - ٢: ١٣٤.

(٤) الكافي ١: ٥٦، باب البدع والرأي والمقاييس، ح ٦.

(٥) الكافي ١: ٥٨، ح ١٦.

(٦) انظر: ابن حزم في: الإحكام ٧: ١٧ و ١٨ و ١٨٨.

المرتضى والشيخ الطوسي وجماعة من المتأخرين إجماع الامامية على منع العمل بالقياس^(١).

وأما الاستدلال بالعقل على منع القياس، فقالوا:

"إن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين، للاستقراء، ولأنه تابع للأمارات والأمارات مختلفة، وحينئذ يكون ممنوعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾"^(٢).



(١) انظر: الذريعة: ٩٤، والعدة - للطوسي - ٢٦٣.

(٢) سورة الانفال: ٤٦.

١. تعريف القياس

قال المصنف رحمته الله: إن خير التعريفات للقياس _في رأينا_ أن يقال: "هو إثبات حكم في محلّ بعلة لثبوته في محلّ آخر بتلك العلة".... إلخ.

أقول: تقدّم بيان المراد من القياس في اصطلاح المناطقة عند شرح التمهيد المتقدم، وبقي علينا أن نعرّف المراد من القياس لغة وإصطلاحاً عند الأصوليين.

القياس لغة:

أكثر ما تستعمل كلمة (القياس) في اللغة بمعنى التقدير، يقال: (قاسه بغيره وعليه يقيسه وقياساً وأقتاسه قدره على مثاله)^(١).

وبهذا المعنى يقال: قاس الأرض بالمرتر أو قاس الحرارة بالمحرار بمعنى قدرها.

كما أن كلمة (القياس) تأتي بمعنى التشبيه، وبمعنى التمسك^(٢)، كما أنها تطلق على مقارنة شيء بغيره ليعرف مقداره كقولهم: إن علم فلان لا يقاس بعلم فلان، أي لا يقارن به ولا يساوى به.

(١) القاموس المحيط، فصل القاف، باب السين، ج ٢ ص ٢٤٤.

(٢) المصدر نفسه.

القياس في الاصطلاح عند الأصوليين:

قبل أن نذكر تعريف القياس عند الأصوليين، وما اختاره الشيخ المصنف رحمته الله من تعريف له، نشير إلى أن المقصود من القياس عند الأصوليين هو ذاته المسمى عند المناطق بـ "التمثيل"، والذي مفاده: أن ينتقل من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما^(١).

ومثاله عندهم: (إذا ثبت عندنا أن النبيذ يشابه الخمر في تأثير السكر على شاربه، وقد ثبت عندنا أيضاً أن حكم الخمر هو الحرمة، فلنا أن نستنبط أن النبيذ حرام أيضاً، للاشتراك بينهما في جهة الإسكار)^(٢).

هذا، وتوجد للقياس عدة تعاريف عند الأصوليين، وأغلبها محل أخذ ورد^(٣)، ومرد هذا الاختلاف بينهم - في تعريف القياس - يعود إلى عاملين^(٤):

الأول: اختلافهم في حقيقة القياس.

الثاني: اختلافهم في صياغة تعريفه من الناحية الفنية.

وبلحاز العامل الأول نجد الأصوليين على اتجاهين:

الاتجاه الأول:

يرى أن حقيقة القياس هي عمل المجتهد، بمعنى أنها عملية تسوية المجتهد بالحكم بين موضوعين، أحدهما منصوص بالحكم والآخر لا نص فيه مع اشتراكهما

(١) المنطق - للمظفر - ٢: ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: إرشاد الفحول - للشوكاني - ٢: ٥٧٦، والأصول العامة للفقهاء المقارن: ٢٠٣-٢٠٧.

(٤) كما يشير إليه صاحب: مفتاح الوصول إلى علم الأصول ٢: ١١٢.

في علة الحكم المنصوص، ومن ثم إثبات الحكم المماثل للمنصوص، كإثبات التحريم للنبيذ قياساً على تحريم الخمر لاشتراكهما في الإسكار.

والإتجاه الثاني:

يرى أن القياس هو الدليل الشرعي المقابل للكتاب والسنة والإجماع، فهو على هذه الاتجاه دليل على الحكم بصرف النظر عن عمل المجتهد وتسويته بين المقيس والمقيس عليه^(١).

وعلى أساس هذين الاتجاهين تنوعت تعريفات الأصوليين للقياس.

من تعريفات الإتجاه الأول:

من التعريفات التي تصوّر القياس عملاً للمجتهد يستنبط به الحكم الشرعي:

١. تعريف السيد المرتضى (من الإمامية)، قال: القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس^(٢).

٢. تعريف أبي الحسين البصري (من المعتزلة)، قال: القياس: تحصيل حكم الأصل في الفرع لتشابههما في علة الحكم عند المجتهد^(٣).

من تعريفات الإتجاه الثاني:

١. تعريف سيف الدين الآمدي الذي قال: القياس هو عبارة عن الإستواء بين

(١) انظر: إرشاد الفحول ٢: ٥٧٩.

(٢) الذريعة في اصول الشريعة: ٩٠.

(٣) المعتمد - لأبي الحسين البصري - ٢: ٦٩٧.

الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل^(١).

٢. تعريف ابن الحاجب، قال: القياس هو مساواة فرع الأصل في علة حكمه^(٢).

التعريف الذي اختاره الشيخ المصنف رحمته الله:

أما التعريف الذي اختاره الشيخ المصنف رحمته الله، فهو: القياس: إثبات حكم في محلٍّ بعلةٍ لثبوته في محلٍّ آخر بتلك العلة.

والوجه فيما ذهب إليه الشيخ المصنف: أنه يريد من جهة أن يثبت أن حقيقة القياس هي عملية فكرية للمجتهد أو القائس، لا أنه دليل مستقل برأسه، كما ذهب إليه بعضهم في تعريفاته.

ومن جهة أخرى يريد أن يردّ على من يعرف القياس بالمساواة بأن تعريفه هذا إنما هو تعريف بمورد القياس لا أن القياس هو المساواة نفسها.

ومع ذلك قد يشكل على تعريف الشيخ المصنف رحمته الله، فيقال: إنَّ الدليل (وهو إثبات حكم الأصل للفرع) نفسه نتيجة الدليل (الحكم)، بينما يجب أن يكون الدليل مغايراً للمستدلّ عليه؟!

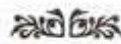
وللجواب على هذا الإشكال، نقول: بعد اتضاح أن العملية القياسية بحمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً إنما هي عملية فكرية للقائس، يكون الأمر واضحاً في بيان الفرق بين الدليل ونتيجة الدليل في

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٣: ٩.

(٢) شرح المختصر ٢: ٢٠٤.

القياس. فالدليل هو نفس عملية الحمل، وإعطاء الحكم للفرع من قبل القائس.
أما نتيجة الدليل، فهو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع
بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العملية عن القائس دليلاً وطريقاً إلى معرفة حكم الشارع في
المورد المستدلّ عليه، لا أنها بنفسها نتيجة الدليل.



٢. أركان القياس

قال الشيخ المصنف رحمته الله: بما تقدّم يتضح أنّ للقياس أربعة أركان:

١. "الأصل" وهو المقيس عليه المعلوم بثبوت الحكم له شرعاً... إلخ.

أقول: لا تتمّ عملية القياس ما لم تتوفر لها أربعة أركان، وهي:

١. الأصل:

وهو المحلّ الذي ثبت حكمه في الشريعة، ونصّ على علته، أو استنبطت بإحدى المسالك الآتي بيانها في مبحث (حجية القياس). كشرب الخمر الذي ثبت تحريمه بالكتاب والسنة، ويسمّى أيضاً المقيس عليه.

٢. الفرع:

وهو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً من طريق مشاركته للأصل في علة الحكم. مثل شرب النبيذ حيث لا نصّ على تحريمه.

٣. العلة:

وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت بثبوت الحكم وتسمّى "جامعاً"، ومثالها: الإسكار في الخمر.

٤. الحكم:

ويراد به الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع على الأصل، والذي يطلب إثبات نظيره للفرع.

فإذا قال الشارع - مثلاً - حرّمت الخمر لإسكارها، فالخمر أصل، والحرمة حكمه، والإسكار علّتها، فإذا وجد الإسكار في النبيذ (وهو الفرع) فقد ثبتت الحرمة له بالقياس.

قال المصنّف رحمه الله: "وقد وقعت أبحاث عن كلّ من هذه الأركان ممّا لا يهمنّا التعرّض لها، إلّا فيما يتعلّق بأصل حجّيته وما يرتبط بذلك ولهذا الكفاية".

أقول: ذكر الأصوليون شرائط لكلّ واحد من هذه الأركان، وأطالوا في الحديث عنها، وغايتهم من ذلك، كما صرح بعضهم، هو للوقاية من الوقوع فيما أسموه بالقياسات الفاسدة^(١)، ولا يهمنّا التعرّض لها إلّا بقدر ما يتعلّق بمطلب حجّة القياس وعدمها، وهو مبحث (العلّة)، فالأنّيب قصر الكلام عليه، وهو ما ستعرض له في المبحث الآتي: حجّة القياس.



(١) راجع بيان هذه الشروط في: المستصفى - للغزالي - ٢: ٣٢٥-٣٤٧، وإرشاد الفحول - للشوكاني - : ٢٠٤-٢٠٩، وأصول الفقه للخضري: ٢٩٣-٣٢٨.

٣. حجّية القياس

قوله ﷺ: إنّ حجّية كل أمانة تناط بالعلم، وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء إلخ.

أقول: لا يختلف اثنان بأنّ القياس هو أمانة من الأمانات، وقد تقدّم في أوّل (مباحث الحجّة) بأنّ الأمانات لا تكون حجّة إلّا في حالتين فقط:

الأولى: أن تكون هي بنفسها موجبة للعلم بالحكم الشرعي، فتكون بالتالي حجّة، لأنّ حجّية العلم ذاتية، وهذا المعنى تقدّم بيانه في محله.

الثانية: إذا لم تكن الأمانة بنفسها توجب العلم بالحكم الشرعي، فحتّى تكون حجّة ينبغي أن يقوم دليل قاطع على حجّيتها، كما قام الدليل القطعي - مثلاً - على الأخذ بخبر الثقة في معرفة الأحكام الشرعية.

وعليه؛ لكي نثبت أنّ (القياس) حجّة علينا إثبات اندراجها في إحدى الحالتين المذكورتين، وإلّا كان الأخذ به أخذاً بالظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً.

أ- البحث عن حجّية القياس ضمن الحالة الأولى:

(هل القياس يوجب العلم بنفسه أو لا؟!).

القياس هو نوع من "التمثيل"، المصطلح عليه عند المناطق كما تقدّم بيانه، وقد

ذكر المنطقة: أن التمثيل من الأدلة التي لا تفيد إلّا الاحتمال، لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر ما - بل في عدّة أمور - أن يتشابهوا في جميع الوجوه والخصوصيات^(١). وعليه؛ فالقياس بهذا اللحاظ لا يفيد إلّا الاحتمال، والاحتمال أقلّ درجة من الظنّ، فضلاً عن العلم واليقين.

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع يقوى هذا الاحتمال في النفس حتّى يكون ظناً، ولكنه مع ذلك لا يكون حجّة، لأنّ الظن لا يغني عن الحقّ شيئاً، فنحتاج إلى دليل قاطع على حجّيته ورفعّه إلى مستوى العلم ولو اعتبارياً.

وهنا قد يطرح سؤال: إذا ثبت أنّ جهة المشابهة (أو الجامع فالمعنى واحد) بين الفرع والأصل هي بمثابة العلّة التامة لثبوت الحكم في الأصل، وهي موجودة بخصوصياتها في الفرع، فهل نتوقف أيضاً في تسرية حكم الأصل للفرع أم نحكم به من دون توقف؟!

الجواب: إذا ثبت مثل هذا الأمر، بأن كانت جهة المشابهة مع الفرع هي بمثابة العلّة التامة لثبوت الحكم للأصل، وهي موجودة بخصوصياتها في الفرع أيضاً، يكون تسرية الحكم من الأصل إلى الفرع بمكان من الإمكان، لاستحالة تخلف المعلول عن علّته، ويكون هذا المورد من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين.

كما هو الحال في ثبوت الحرمة للنبيذ - مثلاً - بعد ثبوت كون علّة تحریم الخمر هو الإسكار فيقال:

النبيذ مسكر بالوجدان

وكلّ مسكر حرام

فالنبيذ حرام

وهذا قياس برهاني لا شائبة فيه البتة، ويمكن استنباط الأحكام الشرعية بلحاظه
كباقي الموارد التي تستنبط فيها الأحكام من خلال تطبيق الكبريات على
الصغريات بمثل القياس المذكور.

ولكن الشأن كلَّ الشأن هو في ثبوت كون جهة المشابهة أو الجامع - بين
الأصل والفرع - هو بمثابة العلة التامة للحكم الشرعي في الأصل، فإنه لا يوجد
سبيل لمعرفة هذا الأمر أو القطع به سوى الشارع نفسه؛ لأن ملاكات الأحكام
ليست مسرحاً للعقول والظنون كما هو معلوم.

وها هنا تنبيه:

وقد يستشكل البعض هنا ويقول كيف تلغون حكم العقل هنا في إدراك
ملاكات الأحكام مع أنه وردت آيات وروايات تجعل الحجية للعقل، كقوله
تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيِّرْ
بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾^(٢).

وجاء في بعض الروايات: "إنَّ الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة
باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول"^(٣).

وجوابه: أنَّ الشرع لم يبلغ دور العقل بالمرّة، ولم ينه عن الأخذ بحكمه في
الموارد التي توجب القطع، وقد بيّنا سابقاً أنَّ القياس نوعان: قطعي وظني، فالقياس
الذي تكون مقدّماته قطعية فلا نزاع ولا كلام في حجّيته عند المذاهب جميعاً، بل

(١) سورة محمد: ٢٤.

(٢) سورة الاحقاف: ٥٦.

(٣) الكافي ١: ١٦ كتاب العقل والجهل.

عند العقلاء جميعاً، ولكن الكلام كل الكلام إنما هو في القياس الظني، فإن البعض يتبع أموراً ظنية وهو يتصور أنها يقينية مقطوع بها لأنه وجد مشابهة لبعض الأمور في بعض الأشياء ويحاول أن يستنبط من خلالها حكماً شرعياً، ويجعل هذا النوع من الاستنباط مصدراً من مصادر التشريع، تماماً كالحكم الصادر من الله ورسوله. فهذا النوع من استنباط الأحكام هو المنهي عنه، لأنه من موارد الظن، ﴿والظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^(١).

وقد تقدم مفصلاً في مبحث الملازمات العقلية أن معنى كون العقل مصدراً من مصادر التشريع أنه يدرك الملازمة بين المستقلات العقلية وبين حكم الشرع، فينتج من ذلك حكماً شرعياً بلحاظ الملازمة المذكورة، وهذا مختص بالملازمات العقلية القطعية فقط، والقياس - الذي بين أيدينا - لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه والمقيس حتى يمكن التعويل عليه من هذه الناحية.

توضيح أكثر:

ولأجل أن يتضح الموضوع بشكل أكثر، نقول: إن الاحتمالات الموجودة في كل قياس هي ستة احتمالات، وفي كل هذه الاحتمالات لا نجد حصول الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع.. وهذه الاحتمالات هي:

الأول: يحتمل أن لا يكون الأصل معللاً عند الله تعالى، فيكون القائس قد علّل ما ليس بمعلّل. وهذا الاحتمال إنما يتم في حق من يرى جواز أن تكون الأحكام

(١) سورة يونس: ٣٦.

الشرعية غير معللة بالمصالح والمفاسد.

وها هنا مفارقة - واقعاً - في حق أصحاب هذا الرأي، وهي: أنه إذا كنتم لا ترون أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد وغير معللة بها فما لكم تؤكّدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلّة التي تظنونها!!

بل يكفي بناء على ما تذهبون إليه من عدم ضرورة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - أن يحصل لكم الظن بالعلّة، لجواز أن يكون الأصل غير معلل أصلاً؟!!

الثاني: يحتمل أن يكون الأصل معللاً عند الله تعالى، لكن القائس لم يصب ما هو العلّة عند الله تعالى بل علّله بعلّة أخرى.

الثالث: احتمال أن يكون الأصل معللاً بعلّة والقائس مع إصابته في أصل التعليل إلّا أنّه قصر القياس على وصفين أو ثلاثة والحال أنّه توجد قرينة أخرى زائدة على ما اقتصر القائس عليه.

الرابع: احتمال أن يكون القائس قد جمع إلى العلّة الحقيقية وصفاً أجنبياً لم يكن له دخل في الحكم المقيس عليه.

الخامس: يحتمل أن يصيب القائس في أصل العلّة وتعيينها وضبطها لكن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظنّها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك.

بمعنى: أن ما ظنّه القائس علّة - وإن كان مصيباً في ظنّه - إلّا أنّه يحتمل أن يكون مناط علّيته ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه لخصوصيته فيه.

السادس: يحتمل أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة، أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس، والقائس يستند إلى الوهم والحدس من غير دليل^(١).

وها هنا سؤال:

بعد معرفتنا بهذه الاحتمالات الستة في المقام يأتي هذا السؤال: كيف ندفع هذه الاحتمالات ليحصل لنا العلم بأن ما وقفنا عليه هو العلة بعينها في الأصل وبلحاظه نقيس الحكم في الفرع؟!

الجواب: لا يدفع هذا الاحتمالات إلّا الأدلة السمعية الواردة من الشارع؛ إذ لا مجال للنظر العقلي في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع؛ فإنّ العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم، فوجود ذلك في النبيذ - مثلاً - قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية، أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلّا بالأدلة السمعية؛ لأنّ كون الشيء الكذائي هو علة للحكم شرعاً معناه أنّ الشارع قد نصبه علامة وإمارة للحكم، فيكون هذا من اختصاص الشارع لا غير.

نعم، صرح القائلون بحجية القياس أنّه يمكنهم اثبات العلة من طرق أو مسالك أخرى، منها: طريق برهان السبر والتقسيم.. فلنطالع هذه المسالك على عجلة لنعرف محلّ الصواب فيها.

(١) انظر جملة من هذه الاحتمالات في: المستصفي - للغزالي - ٢: ٣٧٩.

مسالك العلة:

تنقسم مسالك العلة إلى قسمين رئيسين هما:

١. المسالك المتفق عليها.

٢. المسالك المختلف فيها^(١).

المسالك القطعية (المسالك المتفق عليها):

وهي ثلاثة:

الأول: النص على العلة، وهو كما يقول الآمدي «ما دلّ من الكتاب والسنة

بالوضع اللغوي على التعليل»^(٢).

الثاني: الإيماء إلى العلة، وهو في اصطلاح الأصوليين: (اقتران وصف بحكم

لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً). وقد ذكروا له أقساماً، وذلك كما في

ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب، مثل قوله تعالى: «السَّارِقُ

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٣).

الثالث: الإجماع، وهو اتفاق الأمة في عصر من الإعصار على أن الوصف

المعيّن علة لحكم الأصل، ومثلوا له بإجماعهم على كون (الصغر) علة ثبوت

(١) وفي ضوء تقسيم المسالك إلى هذين القسمين ينقسم القياس إلى قسمين هما: القياس

القطعي، وهو المتفق على حجّية مسالكه، والقياس الظني، وهو المختلف في حجّية مسالكه.

(٢) الإحكام - للآمدي - ٣: ٥٥، ٥٦.

(٣) سورة المائدة: ٣٨.

الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال^(١).

المسالك الظنيّة (المسالك المختلف فيها):

وهي عدّة مسالك، تقتصر على مسلك واحد منها فقط، طلباً للاختصار، تعرّض إلى ذكره الشيخ المصنف رحمته وناقشه، وهو مسلك السبر والتقسيم.

وخلاصة هذا المسلك: أنّ المجتهد عليه أن يبحث في الأوصاف الموجودة، ويستبعد ما لا يصلح أن يكون علّة منها، ولا يستبقي ما هو علّة حسب رجحان ظنّه فيتعين الذي رجّحه - بظنّه - بأن يكون هو علّة الحكم.

مثال ذلك: حرمة الربا في البرّ، إما أن تكون معلّلة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكلّ باطل ما عدا الكيل، فيتعين التعليل به.

مناقشة الشيخ المصنف لهذا المسلك:

قد أتضح مما سبق أنّ برهان السبر والتقسيم هو عبارة عن عدّة جميع الاحتمالات الممكنة في المقام، ثمّ يقام الدليل على نفي واحد واحد منها، حتّى ينحصر الأمر في واحد فقط فيتعين.

ولكن الذي يرد على هذا المسلك: أنّ النتيجة ستكون ظنيّة أيضاً، بمعنى: أنّ هذا الحصر للمحتملات الموجودة في المقام ليس حصراً عقلياً استفدناه من طريق القسمة الثنائية التي تتردد بين النفي والإثبات، لأنّ النفي والإثبات لا يرتفعان ولا يجتمعان، فلا محالة - عقلاً - تكون القسمة ثنائية كما هو الحال في تقسيمات

(١) انظر: مفتاح الوصول إلى علم الأصول ٢: ١٢٧، ١٢٨.

الحيوان إلى ناطق وغير ناطق، وغير الناطق يدخل فيه كل ما يفرض من باقي أنواع الحيوان غير الإنسان، وبالتالي تكون هذه القسمة حاصرة جامعة مانعة^(١).

فهل برهان السبر والتقسيم يمنحنا تقسيماً من هذا النوع؟؟ لا بالطبع، لأن غاية ما يذكر من احتمالات هنا لتعليل الحكم الشرعي لا تعدو أن تكون صادرة من ظنون القائس بأنها علل للحكم الشرعي، ولا يوجد فيها حصر عقلي البتة. وإذا كانت كذلك فهنا تقع عدة محتملات أيضاً كما تقدم بيانه:

الأول: يحتمل أن ما يفرضه القائس من احتمالات أن تكون احتمالات لم يتصورها أصلاً تكون هي علة الحكم.

الثاني: يحتمل أن تكون العلة هي اجتماع محتملين أو أكثر مما أحتمله القائس.

الثالث: يحتمل أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارج عن أوصاف المقيس عليه، لا يمكن أن يهتدي إليه القائس، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾^(٢).

فإن الظاهر من الآية أن علة تحريم الطيبات هو ليس أوصافها بل عصيانهم وعدم طاعتهم. بل يرد هنا - على من لا يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - أن الحكم قد لا يكون له ملاك أو علة أصلاً، وعليه كيف يمكن أن يدعي القائس في المقام حصر العلل فيما يحتمله ثم استخراج العلة بعد طرح ما لا يصلح أن يكون علة منها، والحال أن الحكم قد لا تكون له علة أصلاً حسب مبناه؟؟

(١) راجع كتاب المنطق - للمظفر: ١٣٥.

(٢) سورة النساء: ١٦٠.

والنتيجة: أنه لا يمكن أن نستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال، وإذا تنزّلنا فأكثر ما يحصل لنا الظنّ، فرجع الأمر بالأخير إلى الظنّ، و﴿الظنّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١).

وهنا قد يقول لنا أصحاب القياس: نحن نتفق معكم بأن أقصى ما يفيد لنا هذا القياس هو الظنّ، ولكننا نقول إنّ هذا الظنّ حجّة، وأنه توجد عندنا أدلة على حجّيته.. فهلّم الآن للنظر إلى أدلة حجّة القياس.. ونلاحظ هل هي ناهضة للمدعى في المقام أو أنها ليست كذلك؟!؟

وهو ما سيتكفل ببيانه المطلب القادم إن شاء الله تعالى..



(١) سورة النجم: ٢٨، سورة يونس: ٣٦.

ب- البحث عن حجية القياس ضمن الحالة الثانية

(الدليل على حجية القياس الظني)

ذهب الشيعة الإمامية إلى عدم حجية القياس الظني لما تواتر عندهم من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس، وقد تقدّمت الإشارة إلى بعض النصوص في هذا الجانب، لذا هم في راحة من تجشم عناء البحث عن حجيته في أروقة الأدلة بعد ثبوت الدليل القطعي عندهم عن النهي من العمل به.

وبالنسبة لغير الإمامية، من القائلين ببطلان العمل بالقياس الظني، فيكفيهم إبطال ما تمسّك به القائلون بالقياس لإثبات حجّيته من الأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، فيرجعوا - بعد ذلك - إلى عمومات النهي عن إتباع الظنّ وما ليس بعلم.

ولا بأس أن نتابع هنا جانباً من الأدلة التي تمسّك بها القائلون بحجّية القياس الظني لنرى أنّ ما تمسّكوا به هل يصلح لإثبات مقصودهم أو لا؟!

أ- الدليل من الآيات القرآنية:

من الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بالقياس هي قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾، الوارد في سورة الحشر: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ

الأبصار^(١).

وموضع الدلالة من الآية «فَاعْتَبِرُوا»، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجازة، والقياس عبور يجتاز به من حكم الأصل إلى الفرع فيكون مأموراً به، كما يرى ذلك الرازي والآمدي ومن جاء بعدهما^(٢).

ولكن للمناقشة في ذلك مجال:

١. أن الاعتبار هو الاتعاظ لغة، وهو الأنسب بمعنى الآية في الذين كفروا من أهل الكتاب؛ إذ قذف الله (تعالى) في قلوبهم الرعب، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فأين هي من القياس الذي نحن فيه؟!١

٢. حتى لو افترضنا أن الآية تثبت الحجية لمطلق الإعتبار بحيث يشمل القياس الظني فيمكن القول بأن الآية واردة لجعل الحجية لأصل القياس، وحجية أصل القياس لا ينبغي أن تكون موضع نقاش، وإنما النقاش في الطرق الظنية الكاشفة عن العلة في الأصل والفرع، فالدليل المثبت لحجية أصل القياس لا يثبت حجية مسالكه الظنية^(٣).

ومن هنا نجد مثل ابن حزم يقول في كتابه إبطال القياس: "ومن المحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا متى نقيس؟ ولا على أي شيء نقيس؟

(١) الآية ٢ من سورة الحشر.

(٢) انظر: الإحكام - للآمدي - ٣: ١١٣، والإحكام - لابن حزم: ٧: ٧٤-٨٠ وإرشاد الفحول:

٢٠٠.

(٣) انظر: مفتاح الوصول ٢: ١٤٦.

ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نصّ فيه جملة، ولا نتعدّ حدوده^(١). انتهى.

وعن الشوكاني في إرشاد الفحول: "إن هذه الآية لا تدلّ على القياس الشرعي، لا بمطابقة، ولا بتضمن، ولا بالتزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته^(٢)". انتهى.

ومن الأدلة القرآنية التي اعتمدوا عليها هي قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ❁ ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٣).

باعتبار أن الآية تدلّ على مساواة النظير بالنظير.. بل هي من الاستدلال بالقياس نفسه لإفحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم، ولو لم يكن القياس حجة لما صحّ الاستدلال المذكور.

هكذا قالوا^(٤).

وفيه:

١. أن هذه الآية لا تدلّ على المساواة بين النظيرين من أي جهة كانت، بل هي في مقام الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام أول مرة وبين القدرة على إحياءها

(١) ملخص إبطال القياس: ٣٠.

(٢) إرشاد الفحول: ٢٠١.

(٣) سورة يس: ٧٨، ٧٩.

(٤) وهذا الدليل ذكره وأجاب عليه كل من: ابن حزم في إبطال القياس: ٢٣، ٢٨، والشوكاني في إرشاد

الفحول: ٢٠٢.

من جديد، بل القدرة على الثاني أولى.

قال الشوكاني في إرشاد الفحول: "نمنع كون هذه الآية تدلّ على المطلوب، لا بمطابقة، ولا تضمن، ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال بالآثر اللاحق، وكون المؤثر فيهما واحداً، وذلك غير القياس الشرعي، الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعلّة جامعة بينهما"^(١). انتهى.

٢. ولو سلم أنه يراد بها القياس، فهو من نوع قياس الأولوية، المقطوع الحجية، لا من نوع القياس المستنبط العلّة، الذي هو محلّ النزاع بين الأصوليين!!؟
هذا، وقد استدلوا أيضا بآيات أخر، من قبيل قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(٢).

استدلّ بها الشافعي في الرسالة على اثبات القياس - كما في إرشاد الفحول^(٣) - قال: فهذا تمثيل الشيء بعدله.

وفيه: غاية ما في الآية هو المجيء بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلاً موكول إلى العدلين، ومفوض إلى اجتهادهما، وليس في هذا دليل على القياس، الذي هو الحاق فرع بأصله، لعلّة جامعة^(٤).

(١) إرشاد الفحول ٢: ٥٨٩.

(٢) سورة الانعام: ٩٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

ومن قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(١).

بتقريب: إنَّ العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم،
فيتناوله عموم الآية.

ويرد عليه: الآية لا تدلّ على المطلوب بأيّ وجه من الوجوه، ولو سلّمنا لكان
ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها، فإنّه لا تسوية إلّا في الأمور
المتوازية، ولا توازن إلّا عند القطع بنفي الفارق، وهذا غير الأقيسة المبتنية على
الظن والرأي كما هو الحال في مقامنا^(٢).

كما توجد آيات أخرى ذكرها القائلون بحجّة القياس، ولا يعدو الاستدلال
بها كما يقول الشيخ المصنف رحمته الله من باب تشبث الغريق بالطحلب^(٣)؛ إذ لا دلالة
ناهضة على ما يرومون الوصول إليه^(٤).

بـ الدليل من السّنة:

من الاحاديث التي استندوا اليها في إثبات حجّة القياس هو الحديث المأثور
عن معاذ أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله بعثه قاضياً إلى اليمن وقال له فيما قال: "بماذا تقضي

(١) سورة النحل: ٩٠.

(٢) ارشاد الفحول ٢: ٥٨٨.

(٣) الطحلب: خضرة تعلو الماء المزمّن، وقيل هو الذي يكون على سطح الماء كأنه نسج
العنكبوت، لسان العرب ١: ٥٦٦-٥٧٧.

(٤) راجع بقية الآيات التي استدلوا بها والردود عليها في: ملخص إبطال القياس لابن حزم
٢٣-٢٤، ٢٩-٣٠، وإرشاد الفحول للشوكاني ٢: ٥٨٦-٥٩٠.

إذا لم تجد في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله؟"، قال معاذ: أجتهد رأي ولا آلوا. فقال ﷺ: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله". انتهى.

تقريب الدلالة: أن النبي ﷺ قد أقر الاجتهاد بالرأي في طول النص، واجتهاد الرأي لا بد من رده إلى أصل وإلا كان رأياً مرسلأ بلا ضوابط، والرأي المرسل غير معتبر، فانحصر الأمر بالقياس.

ويردّه:

١. الرواية ضعيفة من جهتين:

الأولى: من ناحية جهالة الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة حيث نصوا على أنه مجهول.

الثانية: من جهة الإرسال، فقد أغفل راويها ذكر من أخذ عنهم الحديث من أصحاب معاذ، حيث رواه الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ من أهل حمص غير معروفين.

قال في عون المعبود: "وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال هذا حديث باطل، رواه جماعة عن شعبة، وقد تصفحت هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه، فلم أجد له طريقاً غير هذا، والحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، ومثل هذا الإسناد لا

يعتمد عليه في أصل الشريعة. فإن قيل إن الفقهاء قاطبة أوردوه واعتمدوا عليه، قيل هذه طريقه والخلف قلّد فيه السلف، فإن أظهروا طريقاً غير هذا ممّا يثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم، وهذا ممّا لا يمكنهم البتة^(١). انتهى.

٢. هذا الحديث معارض بحديث آخر في الواقعة نفسها؛ إذ جاء فيه: "لا تفضّين ولا تفضّلن إلّا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتّى تبيّنه أو تكتب إلي"^(٢). وعليه، فالأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث أو هو يكون من وضعه!! بل تقدّم عن الجوزقاني عدّه هذا الحديث من الموضوعات وقال فيه: هذا حديث باطل^(٣).

إضافة إلى ذلك أنه يحتمل أن يكون المراد بالإجتهد بالرأي - الوارد في الحديث - هو است فراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات، أو الاصول، وهو ما يشير إليه قول معاذ (ولا آلو)... فلا تتمّ الدعوى لمن يستدلّ به على حجة القياس.

حديث الخثعمية:

روى أحمد في مسنده وغيره أنّ امرأة من بني خثعم سألت النبي ﷺ: أن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحجّ إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ: "أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتَه أكان ينفعه ذلك؟"

(١) عون المعبود - العظيم آبادي - ٩: ٣٦٩.

(٢) سنن ابن ماجه: ١: ٢١.

(٣) انظر: عون المعبود ٩: ٣٦٩.

قالت: نعم.

فقال ﷺ: "فَدَيْنَ اللَّهِ أَحَقَّ بِالْقَضَاءِ"^(١).

تقريب الدلالة على القياس (حسب قولهم):

إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ الْحَقَّ دِينَ اللَّهِ بِدِينِ الْآدَمِيِّ فِي وَجُوبِ الْقَضَاءِ، وَهَذَا هُوَ عَيْنُ الْقِيَاسِ^(٢).

وفيه:

أولاً: لا معنى للقياس هنا، فالقياس إنما يلجأ إليه عند الجهل بالحكم الشرعي فنستعين بعلّة مستنبطة من الأصل نقيس عليها ما هو موجود في الفرع فيتوصل بذلك للحكم الشرعي المجهول في الفرع. والحال أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هُوَ الْمَشْرَعُ الْمُتَلَقِّي لِلْأَحْكَامِ مِنْ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِالْوَحْيِ، فَلَا يَعْقِلُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ حُكْمَ قَضَاءِ الْحَجِّ حَتَّى يَسْتَعِينَ بِالْقِيَاسِ عَلَى دِينِ الْآدَمِيِّ فَيَحْكُمُ بِلِزُومِهِ!!

وثانياً: أَنَّ مَا قَامَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ لَيْسَ قِيَاساً، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ تَطْبِيقِ الْعَامِ عَلَى مُصَادِقِهِ، أَيْ تَطْبِيقِ الْكِبَرَى عَلَى صَغَرِهَا.

فالْكِبَرَى - وهي مطوية - (كُلُّ دَيْنٍ يُقْضَى)، أَعْمٌ مِنْ كَوْنِهَا تَخْتَصُّ بِدَيْنِ اللَّهِ أَوْ دَيْنِ الْآدَمِيِّينَ، وَقَدْ طَبَّقَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى دَيْنِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ مُصَدِّقٌ مِنْ مُصَادِقِهَا.. فَأَيْنَ هَذَا مِنَ الْقِيَاسِ الْمَصْطَلَحِ الْمُتَنَازِعِ فِيهِ؟!!

(١) كنز العمال ٥: ١٢٣.

(٢) هذا الدليل تعرّض لبيانه الشوكاني وأجاب عليه في: إرشاد الفحول: ٢٠٣.

وثالثاً: لو سلمنا أن ما قام به رسول الله ﷺ هنا هو القياس، لكنه من قبيل قياس الأولوية، وذلك بقرينة قوله ﷺ (فدين الله أحق)، أي أولى بالقضاء.. وهذا ليس من القياس المتنازع فيه في شيء، فبطل الاستدلال بالحديث المذكور على كل حال.

حديث بيع الرطب:

ومما استدلوا به على القياس من السنة هذا الحديث:

ما رواه ابن ماجه والترمذي وأبو داود وغيرهم عن سعد بن أبي وقاص، قال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حوله: (أينقص الرطب إذا يبس؟) قالوا: نعم، فنهى عن ذلك^(١).

والجواب: إن هذا الحديث كسابقه، فإن النبي ﷺ كان في مقام تطبيق العام على أحد مصاديقه، وهذا ليس من القياس المستنبط العلة، الذي هو محل النزاع في مقامنا.. على أنه لو سلمنا بذلك فإن هذا القياس منه ﷺ إنما لما هو معلوم العلة عنده كما هو مقتضى قوله تعالى: (إن هو إلّا وحى يوحى)^(٢). فتشبيه قياساتنا بقياساته وإثبات الحجية لها على هذا الأساس هو قياس مع الفارق الكبير.. وقد أشار عمر بن الخطاب إلى هذا المعنى في بعض خطبه حين قال:

(يا أيها الناس أن الرأي، إنما كان من رسول الله ﷺ مصيباً، لأن الله كان

(١) سنن ابن ماجه ٢: ٧٦١، سنن الترمذي ٢: ٣٤٨، سنن أبي داود ٢: ١١٦.

(٢) سورة النجم: ٤.

يريه، وإنما هو منّا الرأي والتكلف^(١). انتهى.

ومع هذا الفارق بيننا، كيف يمكن لنا أن نجعل قياساتنا كقياساته ﷺ!!؟



حـ. الدليل من الإجماع:

وهذا الدليل هو أهم أدلة القائلين بالقياس الظني، ويراد به هنا: إجماع الصحابة، حيث قال المستدلون به، كما عن أبي عقيل الحنبلي:

«وقد بلغ التواتر عن الصحابة باستعماله _أي استعمال القياس_ وهو قطعي. وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين»^(١).

وعن الرازي في المحصول: «مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين»^(٢). وهنا قد يقال: إنه لم يثبت أن كل الصحابة قد عملوا بالقياس، بل غاية ما تفيدته النقولات هو عمل بعضهم، فكيف ساغ للمدّعي أن يقول إن الصحابة أجمعوا على العمل بالقياس!!

ويمكن للطرف الآخر أن يجيب ويقول: إن جماعة من الصحابة اتفقوا على الأخذ بالقياس في الوقائع التي لا نصّ فيها، ولم ينكر عليهم الباقيون، فكان سلوكهم هذا إجماعاً منهم على الأخذ بالقياس.

مناقشة دعوى الإجماع هذه:

أقول: المناقشة في دعوى إجماع الصحابة على الأخذ بالقياس تكون من جهتين: صغرى وكبرى.

أما الصغرى فننكر وجود هذه الروايات الدالة على أن الصحابة أخذوا بالقياس المصطلح بيننا؛ إذ غاية ما يوجد عندنا من روايات في هذا الجانب، هي جملة

(١) إرشاد الفحول: ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه.

أقوال منها:

(١) قول أبي بكر في الكلالة: (أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريثان)^(١).

(٢) قول عمر: (أقضي في الجدل برأبي، وأقول فيه برأبي)^(٢).

(٣) قول ابن مسعود: (سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريء)^(٣).

وكما يلاحظ أنه لم يرد في هذه الروايات لفظاً واحداً يدلّ على الأخذ بالقياس؛ إذ غاية ما فيها هو التعبير (أقول فيها برأبي) و: (أقضي فيها برأبي)، ونحوه، ومثل هذه التعابير لا تدلّ على الأخذ بالقياس المصطلح عليه بشيء، بل هي من باب الاجتهاد بالرأي، ولم يثبت أنّ هذا الاجتهاد كان على نحو القياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلّة، أو أنّه كان من باب التأويل للنصوص، أو الجهل بمرادها، أو الاستهانة بها.. فكلّ هذه المسالك لم تكن واضحة المعالم عندهم حتّى نحكم على هذه الأقوال بأنّها من باب الاجتهاد المبتني على الأخذ بالقياس المصطلح عندنا!!

ومن هنا لم يؤيد ابن حزم وجود أصل للأخذ بالقياس عند الصحابة في كتابه إبطال القياس، قال: «ثمّ حدث القياس في القرن الثاني، فقال به بعضهم،

(١) سنن الدارمي ٢: ٣٦٦.

(٢) المستصفى - للغزالي - ٢٧٨.

(٣) المحلى - لابن حزم - ١: ٦١.

وأنكره سائرهم وتبرّوا منه»^(١).

وجاء في كتابه الإحكام وهو يتحدث عن القياس:

(إنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث)^(٢).

ثم ساق بعد هذا دليله في إبطال دعوى أخذ الصحابة بالقياس بلحاظ أن القياس المصطلح عليه ينبغي أن يكون فيه علة جامعة بين الأمرين -الأصل والفرع- هي سبب الحكم وعلاميته، قال:

«وأما القول بالعلل... فباليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل بها قط أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين، ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، وأتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك.. إذ لا يجوز القياس عند جمهور أصحاب القياس إلّا على علة جامعة بين الأمرين هي سبب الحكم وعلامته، وإلّا فالقياس باطل، ثم أيقنوا هم ونحن على أن ليس أحد من الصحابة ولا من تابعيهم ولا من تابعي تابعيهم نطق بهذا اللفظ، ولا عرفه، ولو عرفوه ما كتموه، فقد صح إجماعهم على إبطال القياس بلا شك»^(٣).

وقال في موضع آخر: «ولم يصح قط عن أحد من الصحابة القول

(١) إبطال القياس: ٥.

(٢) الإحكام ٧: ١٧٧.

(٣) الإحكام ٧: ٩٨٠.

بالقياس، وأيقنا أنهم لم يعرفوا قط العلل التي لا يصح القياس إلّا عليها عند القائل به. فقد صحّ الإجماع منهم رضي الله عنهم على أنهم لم يعرفوا منها القياس. وأنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثمّ فشا وظهر في القرن الثالث، ثم ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الرابع، وفشا وظهر في القرن الخامس^(١). انتهى.

والنتيجة: دعوى وجود روايات أو أخبار دالة على أخذ الصحابة بالقياس والعمل به ليست تامة، وإثبات ذلك دونه خرط القتاد.

نعم، توجد رواية واحدة ورد فيها لفظ القياس، وهي رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري التي جاء فيها: (اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور)^(٢).

وهي رسالة قال عنها ابن حزم نفسه: أنها موضوعة مكذوبة عليه، راويها عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه اسقط منه، أو هو مثله في السقوط^(٣).

وفي تنمة المناقشة في الصغرى، أقول: ثمّ حتّى لو سلّمنا بوجود مثل هذه الروايات الدالة على القياس، فمن قال أنّ الصحابة مجمعون على الأخذ بها؟! فهذه الروايات لا تعدو أن تكون صادرة عن أفراد من الصحابة أمام أفراد، فكيف اجتمع بقية الصحابة واتفقوا على فحواها وهم بعشرات الألوف!!؟

(١) الإحكام ٧: ١٠٢٦

(٢) المستصفى - للغزالي - ٢٨٧.

(٣) انظر: الإحكام ١: ٦١.

والمتحصل مما تقدم كله: أنَّ دعوى وجود روايات تدلّ على القياس عند الصحابة بالمعنى المصطلح عليه في علم الأصول هي أوّل الكلام، ولو سلّم وجودها فدعوى الإجماع عليها من جميع الصحابة دونه خرط الفتاد، ولو تمّ فهو على نحو الإجماع السكوتي، والإجماع السكوتي ليس بحجة عند الكثير من أهل السنة^(١).

ولك أن تقول: إن سكوت الآخرين لا نسلّم أنّه يحقّق الإجماع، فإنّه حتّى لو سلّمنا بسكوت بعض الصحابة عن قول بعضهم البعض، فمن دون نسبة هذا القول أو الرأي للنبي ﷺ فهو لا حجة لهم فيه لعدم ثبوت عصمتهم..

وقد يقول قائل هنا: لماذا لا نحمل سكوت الصحابة على عمل بعضهم بالقياس دليلاً على الإمضاء، كما حملنا سابقاً سكوت المعصوم عن فعل ما على الإمضاء، وبالتالي يتحقق الإقرار من الجميع!!؟

نقول: إنّ مناشيء سكوت غير المعصوم (ومنهم الصحابة) عن أمر ما هي متعددة، فسكوته قد ينشأ من الخوف، أو الجبن، أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحقّ، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو الجهل بوجهه من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة ونحوها، أو عدم وصول الفتيا إليه بحرمة الفعل الذي يحصل أمامه فيسكت عنه.. إلى ما شاء الله من الاحتمالات التي يمكن تصوّرها في حقّ غير المعصوم، ومن هنا يكون السكوت - في حدّ ذاته - مجملاً، ولا دليل فيه على الإمضاء، وهذا بخلافه في حقّ المعصوم عليه السلام فإنّ منشأ سكوته، إن لم يحرز أنّه في مقام التقية أو في مقام اليأس

من الإرشاد أو ضيق الوقت عن بيان الحكم الشرعي، فإنه يمكن حينئذ حمله على الإمضاء، لما تقدّم بيانه في الجزء الرابع من اللزوم العقلي أو الاستظهار^(١) أن ينهي المعصوم عن السلوك الذي يواجهه فيما لو كان على خلاف الشرع. فإذا سكت عنه فهذا يكشف - عقلاً أو استظهاراً - أنه ممضي عنده، فتثبت حجته.

الصغرى ليست ثابتة جزماً:

هذا كله فيما لو سلمنا بسكوت بقية الصحابة عن القائلين بالقياس بينهم، فكيف إذا كان هناك جملة من المعترضين على العمل بالقياس هم من كبار الصحابة وممن لهم الشأن في الفتيا والفقهاء حسب الأحاديث النبوية الواردة في حقهم، مثل: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وابن عباس، وابن مسعود. ونحو: عبد الله بن عمر، وزيد بن أرقم وغيرهم. فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام، قوله: (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه)^(٢).

وفي رواية أخرى: (لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره)^(٣).

وجاء عن ابن عباس قوله: إن الله تعالى قال لنبيه: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾^(٤)، ولم يقل: بما رأيت^(٥).

(١) راجع الظفر الجزء الرابع.

(٢) راجع: المحلى ١: ٦١.

(٣) الإحكام - للآمدي - ٣: ٨٣.

(٤) النساء: ١٠٥.

وفي قول آخر (إياكم والمقاييس، فإنما عُبِدَت الشمس والقمر بالمقاييس)^(١).
وعن ابن مسعود: (إذا قلتم في دينكم بالقياس، أحللتهم كثيراً مما حرّم الله، وحرّمتم كثيراً مما حلّل الله)^(٢).

بل ورد حتّى عن عمر بن الخطاب قوله: (إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيّتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضّلوا وأضلّوا)^(٣).

وإن كان وهذا القول - من عمر بن الخطاب - محلّ تأمل عند الشيخ المصنف رحمته الله، بل محلّ تأمل لكلّ مطلع على سيرته، وذلك لأنّ عمر بن الخطاب يعدّ في مقدّمة أصحاب الرأي، فكم له من سابقة في القول بالرأي في الشريعة المقدّسة، بل في تأسيس البدع ومدحها، وليس النهي عن متعة الحج وكذلك عن متعة النساء برأيه، أو تشريع الجماعة في النافلة (صلاة التراويح)، أو إقحام التثويب (وهو قول: الصلاة خير من النوم) في الأذان، إلّا نماذج واضحة للقول بالرأي ويوجد غيرها كثير^(٤).

هذا إضافة إلى أنّ أسلوب بيان الرواية بعيد النسبة إليه وإلى عصره.
وكيف كان، يكفي في المقام أن نبرز لمعارضة دعوى إجماع الصحابة على

(١) المستصفى ٢: ٢٤٨.

(٢) الإحكام - للآمدي - ٣: ٨٣.

(٣) الإحكام - للآمدي - ٣: ٨٣.

(٤) المستصفى ٢: ٢٤٧، ملخص إبطال القياس: ٥٨.

(٥) راجع كتابنا: التمييز بين المذهب الحقّ والمذهب البدعي.. فقد ذكرت فيه أكثر من عشرين مسألة عقدية وفقهية وأصولية، وكلها تعدّ من البدع، ممّا يعمل به أهل السنّة، والتي لا يوجد لها مستند في الكتاب والسنّة، ولعمر بن الخطاب حصّة كبيرة منها.

القياس أقوال مثل: أمير المؤمنين عليه السلام، وابن عباس، وابن مسعود، ونحوهم من كبار الصحابة، من الذين عرف عنهم مناهضة القياس ورفضه في أن يكون دليلاً لاستنباط الأحكام في الشريعة^(١).

وبالنسبة لنا - نحن الإمامية - فيكفينا قول الإمام المعصوم أمير المؤمنين عليه السلام الذي يدور الحق معه كيفما دار، وقد تقدّم إنكاره للقياس بعبارة واضحة صريحة عندما قال: (لو كان الدين بالرأي لكان مسح على باطن الخف أولى من ظاهرة)^(٢).

وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له إلّا القياس أو الاستحسان.

المناقشة في الكبرى:

كلّ ما تقدّم كان الكلام فيه عن صغرى دعوى إجماع الصحابة على الأخذ بالقياس، وأمّا الكبرى فنقول: قد تقدّم في مبحث حجّة الاجماع. أنّه لا حجّة للاجماع ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، ويكون المعصوم هو أحد المجمعين في المقام، وإلّا فضم قول اللا حجة إلى اللا حجة، لا يمكن أن ينتج الحجّة جزمًا.



(١) انظر بقية أقوال الصحابة المناهضين للقياس في: المستصفى - للغزالي - ٢: ٢٤٧،

وملخص إبطال القياس: ٥٨.

(٢) تذكرة الفقهاء - للعلامة الحلي - ١: ١٩.

د- الدليل من العقل:

وأما دليلهم على حجية القياس من طريق العقل، فقد حاول البعض أن يصوره بعدة صور، أحسنها- كما يراه الشيخ المصنف رحمته الله- هو هذا الوجه الآتي، مع كونه من أوهن الاستدلالات واقعاً.

وحاصله - على ما ذكره الشهرستاني في سلم الوصول:-

إنّا نعلم يقيناً أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات ممّا لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كلّ حادثة نصّ ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي، علم قطعاً أنّ الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتّى يكون بصدد كلّ حادثة اجتهاداً^(١).

وهذا الاستدلال - كما تلاحظ - مبني على متدّمتين:

الأولى: دعوى تناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث.

الثانية: دعوى أنّ ما يتناهي لا يضبط ما لا يتناهي.

أما بالنسبة للمقدمة الأولى فهي تامة، وليست موضعاً للشكّ والشبهة، فالنصوص - وجداناً- متناهية، وكذلك الحوادث - وجداناً- هي غير متناهية، فلا كلام من ناحية المقدمة الأولى.

ولكن الكلام هو في المقدمة الثانية، أي دعوى أنّ ما يتناهي لا يضبط ما لا يتناهي؛ فإنّه يمكن ضبط الجزئيات - غير المتناهية- من خلال العمومات والمفاهيم الكلية المتناهية، فلا نحتاج - مثلاً- إلى ورود نصّ في حقّ كل ماء لم يتغير لونه وطعمه ورائحته يشهد لنا بأنّه طاهر، بل يكفي ذلك العموم المستفاد من قوله عليه السلام: (كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء وأشرب، فإذا

(١) سلم الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٥.

تَغْيَرُ الْمَاءُ وَتَغْيَرُ الطَّعْمُ فَلَا تَتَوَضَّأُ وَلَا تَشْرَبُ^(١)... وهكذا غيره من الموارد،
فالدعوى الثانية غير تامة في المقام.

على أن حكم العقل هذا - لو تم - فهو لا يشير ولا يعين القياس المظنون
كطريق للاستنباط حتى يكون حجة فيه إلّا بناء على تمامية مقدمات دليل الإنسداد
الكبير وحكم العقل بحجية مطلق الظن، وهي ليست تامة، وقد تقدّم توضيح عدم
تمامية هذه المقدمات في محله من مباحث الحجة (موطن حجية الامارات)^(٢).

ويمكن هنا إعادة المطلب باختصار، فنقول:

من أجل أن نقول بحكم العقل بحجية مطلق الظن ينبغي أن تتم جملة مقدمات
في المقام، وهي:

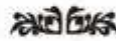
١. إنّنا نعلم إجمالاً بصدور جملة من الأخبار الدالة على الحكم الشرعي الواقعي.
٢. انسداد باب العلم والعلمي بهذه الأخبار، حيث لا يمكننا تمييز ما هو الصادر
من غير الصادر، ولو بمعونة القرائن.
٣. نعلم أنّنا مكلفون بهذه الأحكام المودعة في هذه الأخبار، وأنّه لا يجوز
إهمال هذه الأحكام حتى بعد انسداد باب العلم بها.
٤. أنّه لا يجوز الرجوع إلى الاحتياط؛ إمّا لعدم التمكن منه، أو لتعسّره، ولا إلى
البراءة لمنافاتها للعلم الإجمالي المتقدم.
٥. امتناع ترجيح المرجوح على الراجح، وبما أنّ الظن في الحكم في بعض

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث رقم (١).

(٢) راجع الظفر الجزء الرابع.

الأطراف أرجح من الشك أو الوهم فيفسخ بحكم العقل لزوم الإكتفاء بمطلق الظن، سواء كان منشؤه الأخبار أو القياس، واستثناء القياس من الحجية هنا يلزم منه تخصيص الحكم العقلي، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.

وهذا الدليل هو من أمتن الأدلة نسبياً، وأقربها إلى طريقة الاستدلال لو تمت مقدماته، ولكن الإشكال في تمامية بعض هذه المقدمات وخاصة ما يتصل منها بالمقدمة الثانية من دعوى انسداد باب العلم والعلمي، فقد مرّ لدينا قيام الأدلة القطعية على حجية كثير من الامارات، بالإضافة إلى الأدلة الموجبة للقطع بالحكم الشرعي، فباب العلم والعلمي إذن غير منسد حتى نلجأ إلى التعويض بمطلق الظن، وإذا انهارت واحدة من المقدمات فقد انهار الدليل على نفسه من الأساس وأنحلّ العلم الإجمالي بما قام عليه العلم والعلمي وبالتالي يمكن الرجوع في الأطراف المشكوكة إلى الأصول، وبهذا نكتفي عن مناقشة بقية المقدمات، بل يمكن القول هنا أنه لا يوجد أحد من المسلمين في زماننا - بل قبله - يذهب إلى انسداد باب العلم والعلمي عليه وإن كان فيهم من يسدّ على نفسه أبواب الاجتهاد^(١).



(١) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٥٦.

٤. منصوص العلة، وقياس الأولوية؛

قال المصنف رحمه الله: ذهب بعض علمائنا — كالعلامة الحلبي رحمه الله — إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ما كان منصوص العلة... إلخ.

أقول: يوجد عندنا هاهنا بحث حول مطلبين يتداول ذكرهما في مبحث القياس بشكل عام، وهما:

١. منصوص العلة.

٢. قياس الأولوية.

وجهة البحث في هذين المطلبين: هل الموردان المذكوران هما من مصاديق القياس المنهي عنه، الذي تقدّم الكلام فيه سابقاً، أو أنهما ليس من مصاديقه؟! وبعد هذا يأتي الكلام فيما إذا كانا من مصاديقه هل يمكن استثناؤهما منه والقول بحجّيتهما أو لا؟!.

أقول ثلاثة في المقام.

الأول: أنهما من مصاديق القياس المنهي عنه في الأحاديث، وأنه لا وجه لاستثناؤهما بعد شمولهما بالأخبار الواردة في النهي عن القياس.

وهذا القول هو ظاهر السيد المرتضى قدس سره^(١)، وصريح المحقق البحراني.

قال في الحقائق الناضرة بعد أن ذكر جملة من الروايات الواردة في النهي عن القياس: «...إلى غير ذلك من الأخبار التي يقف عليها المتتبع وقد دلت

(١) انظر: معالم الدين: ٢٦٦.

على كون ذلك قياساً لاسيما الخبر الأول منها^(١)، مع أنه قد استفاضت الأخبار عنهم عليهم السلام بالمنع من العمل بالقياس بقول مطلق من غير تخصيص بفرد بل صار ذلك من ضرورات مذهب أهل البيت عليهم السلام^(٢). انتهى

الثاني: أنهما داخلان في القياس المنهي عنه في الأحاديث الشريفة، ولكنهما مستثنيان منه.

ذهب إليه العلامة الحلّي رحمته الله وجماعة من علماء الإمامية^(٣). قال العلامة الحلّي في تهذيب الأصول: «الأقوى عندي أن العلة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كانت حجة»^(٤).

واحتج في نهاية الوصول لذلك: بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، فإذا نصّ على العلة عرفنا أنها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأين وجدت وجب وجود المعلول^(٥).

الثالث: أنهما خارجان عن القياس المنهي عنه في الأحاديث الشريفة، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور.

ذهب إليه الشيخ المصنّف رحمته الله.

(١) يريد به صحيحة أبان بن تغلب (التي مرّ بيانها)، الواردة في كتاب الكافي ٧ : ٢٩٩ باب

الرجل يقتل المرأة، الحديث ٦.

(٢) الحقائق الناضرة ١ : ٩٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) تهذيب الوصول في علم الأصول : ٦٩٠.

(٥) نهاية الوصول : ٢٦٢، المبحث الرابع.

وتفصيل الكلام من المصنّف رحمه الله في المقام كالآتي:

منصوص العلة:

المراد من منصوص العلة هو تعدية حكم ثابت الموضوع إلى موضوع آخر، وذلك لاتحادهما في العلة المنصوصة.

كأن يقال: الخمر حرام؛ لأنه مسكر. فيفهم منه حرمة النبيذ أيضاً، لوجود علة التحريم المنصوص عليها وهي الإسكار.

وقد تسأل هنا: ما هو الفرق بين هذا المورد، وبين القياس الباطل الذي تقدّم الحديث عنه؟!

الجواب: في مورد النصّ على العلة تكون العلة عامّة لا اختصاص لها بالمعلّل، وبالتالي يكون الحكم عامّاً وشاملاً لكلّ موضوع توجد فيه العلة المذكورة.

وهذا بخلافه في القياس الباطل الذي لا يكون فيه تعدية الحكم من مورده إلى غيره إلّا بنوع من التكلّف والاستنباط الظنّي من الدليل، فمثلاً لو قلنا:

هذا العنب حلو لأنّ لونه أسود.. فمثل هذا الكلام لا يفهم من أنّ كلّ ما لونه أسود هو حلو، بل الحلو هو العنب الأسود خاصّة.

فالفرق بين منصوص العلة والقياس الباطل هو في استظهار أنّ الحكم عامّ في كلّ موارد وجود العلة، أو استظهار أنّ العلة هي الموضوع التامّ الذي يدور مداره الحكم وجوداً أو عدماً، وهذا لا يخضع للظنّ والاستنباط مطلقاً، بل هو خاضع للإستظهار من الدليل فقط، ففي المثال المتقدّم (الخمر حرام؛ لأنه مسكر) يفهم منه أنّ العلة (وهي الإسكار) هي الموضوع الحقيقيّ للحكم (الحرمة)، وأمّا العنوان المذكور (الخمر) فلم يذكر في المقام لخصوصية فيه وإنّما جاء ذكره لكونه موضوعاً لتحقيق العلة.

مثال آخر: جاء في صحيحة ابن بزيع: "ماء البئر واسع لا يفسده شيء ... لأن له مادة".

ماذا يفهم من التعبير المذكور في الصحيحة «لأن له مادة»؟!

من الواضح أن التعبير المذكور يستظهر منه كلية موجبة مفادها: أن كل ماء له مادة هو واسع ولا يفسده شيء ... وأما ماء البئر فذكره هنا من جهة كونه أحد مصاديق الموضوع العام للموجبة الكلية المذكورة .. وبالتالي تشمل هذه الصحيحة بعمومها كل ما له مادة كماء العيون والأنهار والبحار وماء الحمام وماء الإسالة ونحوها.

وقد تقول هنا: وهل هذا الاستظهار لعموم العلة من الدليل لا يوجد له ضوابط، اخبرونا عن ضوابطه حتى نسير عليها في استظهار العموم من الأدلة؟!

الجواب: إن الاستظهار المذكور لعموم الأدلة ليس على سعته وبلا ضوابط بل هو خاضع للضوابط المقررة عند أهل المحاورة والمتفاهم العرفي .. فالتعبير بمثل: «لأن له مادة» لا يستظهر منه شمول العلة لكل ما لا مادة له وإن لم يكن ماء مطلقاً، فإن الحكم - وهو الاعتصام من التنجس - لا تعدية له إلى الماء المضاف الذي له مادة إلّا بالقياس وهو ليس بحجة.

وهذا هو الفارق الرئيسي بين منصوص العلة والقياس المنهي عنه، ففي القياس المنهي عنه يتم استنباط العلة في المرحلة الأولى ثم تعدية الحكم المعلوم موضوعه إلى الموضوع المجهول الحكم، لمحل الاتحاد في العلة المستنبطة، وهذا بخلافه في منصوص العلة حيث يشترط فيه أمران لتعدية الحكم:

الأول: أن يستظهر - في المرحلة الأولى - من الكلام أن العلة هي الموضوع التام الذي يدور مداره الحكم وجوداً وعدماً.

الثاني: أن الاستظهار المذكور ينبغي أن يكون خاضعاً لضوابط أهل المحاورة والمتفاهم العرفي، وأن لا يأخذ مساحة أوسع مما يقتضيه الظهور العرفي للعلّة المذكورة.

ومن هنا نقول: إن الاستظهار المذكور هو ليس من باب القياس، بل من باب الأخذ بالظهور، أي الأخذ بظهور العموم المستفاد وفق المتفاهم العرفي، والظهور المذكور حجة بلا شك.

وبهذا البيان والتفريق بين حالة القياس المنهي عنه ومنصوص العلّة، يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلّة، فيقال: إن من يرى حجة منصوص العلّة فهو يراه بلحاظ أن له ظهوراً في عموم العلّة، وبالتالي يكون الأخذ به أخذاً بظهور العموم، والظهور حجة.

ومن لا يراه حجة فهو يراه فيما إذا كان الأخذ به على نهج القياس في تعدية الحكم، ولهذا لا يقول بحجّيته، أمّا أنه لو ينظر إليه من باب ظهور العلّة في العموم فهو لا يتوقف عن القول بحجّيته جزمًا؛ لأن الظهور حجة بلا خلاف.

وقد تسأل: كيف يتمّ لنا معرفة أن الوصف المذكور في الدليل هو علّة منصوطة بدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا؟!

نقول: إن النصّ على العلّة يكون بنحوين:

الأول: صريح: وهو ما دلّ وضعاً على العلّة مثل دلالة كلمة (من أجل) في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^(١). أو دلالة كلمة: (لعلّة كذا)، أو: (كي يكون كذا)، ونحوها.

الثاني: ظاهر: مثل دلالة الحروف التي ظاهرها التعليل مع احتمال استعمالها في معنى آخر غير التعليل، كاللام والباء كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾^(١).
وقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾^(٢).

والخلاصة: أن منصوص العلة لا يتم الأخذ به إلا وفق الشرطين المتقدمين، وما عداه فإن تعدية الحكم يكون من نوع القياس الذي لا دليل على حجته بل قام الدليل على بطلانه.
وبعبارة أخرى: أنه إذا كان استخراج الحكم غير متوقف إلا على فهم النص بلا حاجة إلى استنباط واجتهاد، فهو عمل بالظاهر، بخلاف ما إذا كان متوقفاً على بذل الجهد في استنباط العلة ثم تعدية الحكم إلى غير موضوعها بدعوى الاتحاد في العلة المستنبطة .. وهذا هو الفارق المهم بين منصوص العلة والقياس الباطل.



(١) سورة الإسراء: ٧٨.

(٢) سورة النساء: ١٦٠.

قياس الأولوية

وهذا الاصطلاح - قياس الأولوية - هو التعبير الثاني عن (مفهوم الموافقة)، ومفاده:

أن المفهوم هنا يستفاد بواسطة الأولوية، بمعنى أن ثبوت الحكم لموضوعه في الدليل المطابقي يكشف بالأولوية القطعية عن ثبوت نفس ذلك الحكم لموضوع آخر.. كما في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفًا﴾^(١)، فإنه مع استظهار حرمة التأفف والتضجر من الوالدين يفهم العرف ثبوت الحرمة لموضوع آخر وهو الشتم والضرب، وذلك بالأولوية القطعية.

وأيضاً في مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ﴾^(٢)، فإن الذي يؤدى الأعلى وهو القنطار، فمن طريق أولى يؤدى الأدنى وهو الذرة، وهو ما يعبر عنه بـ (التنبية بالأعلى إلى الأدنى)، كما يعبر في المثال السابق: التنبية بالأدنى على الأعلى.

وقد تسأل عن: التوجيه الفني في الاستناد إلى الأولوية القطعية في المقام؟

الجواب: يمكن أن نذكر هنا وجوهاً ثلاثة للتوجيه:

(١) الإسراء : ٣٣.

(٢) آل عمران : ٧٥.

الوجه الأول: التمسك بالظهور العرفي.

فإن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾^(١)، يكون ظاهراً في حرمة الأف وما زاد، كالضرب والشتم ونحوهما، ولا يكون منحصراً في حرمة الأف فقط، والظهور حجة كما لا يخفى.

الوجه الثاني: التمسك بحجية القطع.

بمعنى أنه ما دمنا قد قطعنا بحرمة الأف فسوف نقطع بحرمة الضرب فتثبت حرمة الضرب من باب حجية القطع بلا حاجة إلى التمسك بحجية الظهور.

الوجه الثالث: التمسك بفكرة أسلوب المحاورة.

من الأساليب المتداولة في المحاورة أن يُذكر الحكم في الأدون ويفهم منه الحكم للأعلى بالأولى.

إن هذه طريقة عرفية في مقام المحاورة، وحيث إن الشارع لم يردع عنها، أو قل: إن الشارع لم يبين له طريقة تغاير هذه الطريقة وقد سكت عنها، الأمر الذي يفهم منه أنه يسلك في كلامه ما عليه بقية الناس في محاوراتهم، وهذا يثبت إمضاء الشارع لها. إذن التمسك بالأولوية القطعية شيء مقبول لهذه الوجوه الثلاثة^(٢).

قال المصنف رحمته الله: ولا يكفي مجرد الأولوية وحدها في تعدية الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

أقول: يشير الماتن رحمته الله هنا إلى نقطة مهمة، وهي أن الأولوية لا بد أن تكون

(١) الإسراء: ٣٣.

(٢) انظر: قواعد نافعة في الاستنباط - للمؤلف - ٢٨-٣٠.

محركة بنحو الجزم عند تعدية الحكم من موضوعه إلى موضوع آخر، وإلا كان من التمسك بالظن، وهو ليس بحجة.

فوجود الأولوية لوحدها لا يكفي في المقام، بل لا بد من إحراز كونها قطعية ومجزوم بها عرفاً حتى يصح التعدي في الحكم.

وبعبارة ثانية: إن الظهور الذي هو مناط الحجية لمفهوم الموافقة، هو ذلك الظهور الحاصل لأهل اللغة والعرف، من دون تأمل أو اجتهاد بأن حكم المنطوق معلل بما هو موجود في غير المنطوق على نحو أولى، كما يتبادر إلى الذهن بأن الحكم بتحريم التأفيف علته إيذاء الوالدين، وهي موجودة بطريق أولى في البشتم والضرب.

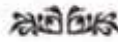
وأما إذا لم نفهم العلة على هذه الدرجة من الوضوح، وإن كانت هناك أولوية ما، فالعلة إذن تكون مستنبطة، ومن القياس الباطل الذي تقدّم الكلام عنه.

ولك أن تمثل لذلك بما ورد في صحيحة ابان بن تغلب المتقدمة.

ففي هذا المثال - صحيحة ابان بن تغلب - لم يكن في المسألة خطاب عرفي يفهم منه الأولوية القطعية في تعدية الحكم، بل اعتقد السائل (ابان بن تغلب) أن الملاك في القضية هو في جانب العدد فقط، وحسب أن الدية تتضاعف بمجرد أن ترتفع أعداد الأصابع المقطوعة فقط، من دون نظر إلى صنف أو جهة المقطوع منه رجلاً كان أو امرأة، بينما في المسألة ملاك آخر يتعلق بطبيعة مشاركة المرأة في الدية مع الرجل شرعاً، فإنها تعاقله إلى الثلث، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، ومن هنا قال له الإمام عليه السلام: (إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيس

محق الدين).

أي أخذتني بالقياس المستنبط العلة، الذي تتصور فيه أن ملاك الحكم هو من جهة
تضاعف اعداد الأصابع المقطوعة فقط، والحال أن الملاك هو شيء آخر لا مجال للإستنباط
العقلي فيه، فهذا المورد ليس من موارد الأولوية القطعية بحسب الظهور العرفي للكلام، فلا
يكون حجة لصاحبه في المقام، بل هو من القياس الظني الذي لا يغني من الحق شيئاً.



تنبيه:

الاستحسان ، والمصالح المرسلّة، وسدّ الذرائع:

قال المصنف رحمه الله: بقي من الأدلة المعتبرة عند جملة من علماء أهل

السنة «الاستحسان»، و«المصالح المرسلّة»، و«سدّ الذرائع».... إلخ.

أقول: يذهب جملة من علماء أهل السنة إلى الاعتماد على (الاستحسان)

و(المصالح المرسلّة) و(سدّ الذرائع) في استنباط الحكم الشرعي^(١).

فما الأدلة المذكورة هنا؟! وهل ثمة دليل ناهض على حجّيتها أو لا؟!

هذا ما ستعرض له بالتفصيل إن شاء الله تعالى:

(١) الاستحسان من الأدلة المعتبرة عند الحنفية والحنابلة، على ما في منتهى الوصول: ٢٠٧،

وإرشاد الفحول: ٢٤٠، والإحكام للآمدي ٤: ٢٠٩.

الاستحسان

أما الاستحسان فالمراد به لغة هو (عدّ الشيء حسناً سواء كان الشيء من الأمور الحسيّة أو العقليّة)^(١).

وأما اصطلاحاً، فقد عرفه علماء الأصول من أهل السنّة بتعريفات كثيرة جداً، وهي على حدّ قول صاحب الأصول العامّة للفقّه المقارن السيد محمد تقي الحكم رحمته الله: (أقرب إلى تسجيّعات الأدباء التي يراعى فيها إخضاع المعنى للمحسنات البديعية، منها إلى تحديدات المنطقيين _ للتعريف) ^(٢). أنتهى

وإليك نماذج ممّا ذكره السرخسي في مبسوطه من التعاريف، قال:

١. الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.
 ٢. الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاصّ والعام.
 ٣. الاستحسان الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة.
 ٤. الاستحسان الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة ^(٣).
- وقريب منها في البعد عن الفن ما نسب إلى المالكية من أنّه (الالتفات إلى المصلحة والعدل).

(١) القاموس المحيط باب النون، فصل الحاء ٤: ٢١٤.

(٢) الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٣٦١.

(٣) انظر: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ٣٣٦، بواسطة المصدر السابق.

ومثل هذه التعاريف لا تستحق أن يطال فيها الكلام لعدم انتهائها إلى أمور محدّدة يمكن إخضاعها للحديث عن الحجية وعدمها.

والذي يقتضي الوقوف عنده من تعاريفها التي تكاد تكون منطقية من حيث كونها ذات مفاهيم محدّدة ما ذكره كلّ من:

١. البزدوي من الأحناف من أنّه (العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بديل أقوى منه).

٢. الشاطبي من المالكية من أنّه: (العمل بأقوى الدليلين)

٣. الطوفي من الحنابلة في مختصره من أنّه: (العدول بحكم المسألة عن

نظائرها لدليل شرعي خاص)

وقد ذكر له ابن قدامة معاني ثلاثة: (أحدها: العدول بحكم المسألة عن

نظائرها لدليل خاص كتاب أو سنة).

ثانيها: (ما يستحسنه المجتهد بعقله).

ثالثها: (دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه)^(١).

وهذه التعريفات يختلف حالها من حيث التعميم والتخصيص، فبعضها تخصصه بتقديم

قياس على قياس، وبعضها تجعله عاماً إلى تقديم مختلف الأدلة بعضها على بعض، وبعضها

الثالث لا يتعرض إلى عالم تقديم الأدلة أصلاً، بل يأخذ به لمجرد الاستحسان والانقذاحات

النفسية وإن لم تعرف حدود هذا الاستحسان أو الانقذاح الذي لا يقدر على التعبير عنه^(٢).

(١) راجع المصادر لهذه الأقوال في الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٦٢.

(٢) المصدر السابق.

مستند الاستحسان وأمثله:

يذكر القوم عدة مستندات للاستحسان في كتبهم وسأكتفي هنا يذكر مستنديين فقط مع الأمثلة، طلباً للاختصار، مع الإشارة إلى المصادر:

١. الاستحسان بالنص: قالوا إنه يمكن أن يكون مستند الاستحسان هو نص من الكتاب أو السنة يخرج حكم المسألة من قاعدة عامة، وقد مثلوا له بأن القاعدة العامة في البيوع تقتضي أن يكون المبيع موجوداً لدى البائع وقت العقد لقوله ﷺ لحكيم بن حزام (لا تبع ما ليس عندك)^(١)، ومقتضى هذه القاعدة أن يدخل في النهي بيع (السلف)، وهو: بيع الأجل بثمن عاجل.

ولكن بيع السلف استثنى من عموم القاعدة بالنص القائل: (إن النبي ﷺ قدم المدينة والناس يسلقون في الثمار السنة والسنتين فقال: من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم)^(٢).

التعقيب على ما أفادوه هنا:

نقول: إن القول بمشروعية بيع السلف قد استند إلى السنة التي أخرجته من عموم القاعدة الثابتة بالسنة أيضاً، فالعملية بأسرها هي عملية تخصيص وجمع بين عام و خاص، وتسميتها بالاستحسان هو ضرب من التسامح.

٢. الاستحسان بالإجماع: قالوا وذلك بأن يجمع أهل الفتوى على حكم - في مسألة - يخالف القاعدة المقررة في أمثالها. ومثلوا له بعقد الاستصناع، وهو عقد مقاوله مع أهل الصنعة على أن يعملوا شيئاً قبال مبلغ معين بشروط معينة في كتب الفقه. والقاعدة العامة تقتضي بطلان هذا العقد، لعدم وجود المعقود عليه وقت

(١) مسند أحمد ١٠ ١٥٩.

(٢) كشف الأسرار ٤ : ٥.

العقد، ولكن جَوَّزوه استحساناً لجريان التعامل به في كلِّ زمان من غير إنكار أحد من أهل الاجتهاد^(١).

وفي التعليق على ذلك نقول:

إنَّ عدم الإنكار - إن اعتبر إجماعاً سكوتياً، وقلنا بحجَّة الإجماع السكوني - كان تخصيصاً للقاعدة العامة بالدليل وهو الإجماع، وإن اعتبرنا جريان التعامل بذلك يشكِّل سيرة للمتدينين أو العقلاء فهو يكون كاشفاً عن السَّنة وعليه ففي كلا الحالين لم يكن الاستحسان هنا إلَّا محض اصطلاح وإسماً آخر للتخصيص لا أكثر^(٢).

الملاحظة على تطبيقات الاستحسان ومستنداته:

عندما تراجع تطبيقات الاستحسان التي أشرنا إلى بعضها - قبل قليل - والمستندات التي اعتمدوا عليها من: النص، والإجماع، والعرف، والحاجة، والمصلحة^(٣)، تنتهي إلى نتيجة مفادها: أنَّ الاستحسان ليس دليلاً على الحكم، وإنَّما هو عملية جمع بين دليلين بالتخصيص، أو ترجيح أحدهما على الآخر في مقام التعارض، ولكلٍّ من عمليتي التخصيص والترجيح قواعدها الخاصة بها المذكورة في مبحثي: العام والخاص، والتعادل والتراجع.

ومن هذه النتيجة يتجلى ما ورد عن التفتازاني، قوله الصريح: (الحقُّ أنَّه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع)^(٤)، لأنَّ تخصيص العام وترجيح

(١) أصول الأحكام: ١٢٥، والوجيز في أصول الفقه: ٢٣٣.

(٢) مفتاح الوصول إلى علم الأصول ٢: ١٧١-١٧٢، وانظر بقية الأدلة في المصدر المذكور.

(٣) راجع المصدر السابق.

(٤) شرح العضد ٢: ٢٨٨.

الأقوى ممّا لا يصلح محلّاً للنزاع.

نعم يصلح الاستحسان أن يكون محلّاً للنزاع عند ما يراد به الحكم بالتشهي والهوى دون ضوابط أو معالم، ولعلّ هذا المعنى للاستحسان يوحى به تعريف بعض الأحناف بأنّه: (عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على إظهاره، لعدم مساعدة العبارة عليه)!!؟.

فمثل هذا الاستحسان لا يصلح أن يعدّ من مصادر التشريع وأدلّته، لكونه عرضة لتحكّم الأهواء بحجّة عدم القدرة على إظهار الدليل لعدم مساعدة العبارة عليه. مضافاً إلى أنّ هذا النوع من الاستحسان لا دليل على صحّة الأخذ به، وأمّا ما ذكر من أدلّة على حجّة الاستحسان فإنّها لا تنهض بإثباته، كما سيأتي بيانه.

أدلّة حجّة الاستحسان:

اختلف أهل السّنّة في حجّة الاستحسان وعدمها على قولين: أحدهما يتضمن نفي الحجّة عنه، وهو القول الذي تبناه الشافعي، حتّى قال كلمته المعروفة فيه: (من استحسن فقد شرّع)^(١). والثاني يقول بإثبات الحجّة له ويضفي الأهمية الواسعة عليه، وهو ما تبناه مالك، وأرسل فيه قوله المعروف: (الاستحسان تسعة أعشار العلم)^(٢). وأمّا الشيعة والظاهرية فمن المعروف عنهم أنّهم من النافين لحجّيته بشكل قاطع.

وممّا يستدل به على حجّة الاستحسان عند القائلين به هو قوله تعالى:

(١) فلسفة التشريع الإسلامي: ١٧٤.

(٢) المدخل إلى الفقه الإسلامي: ٢٥٧.

١. «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»^(١).

٢. «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ»^(٢).

بتقريب: نجد في هاتين الآيتين الكريمتين أنّ الله سبحانه قد مدح قومًا على إتباع أحسن ما يستمعون من القول في الآية الأولى، وألزمهم بإتباع أحسن ما أنزل إليهم من ربهم في الآية الثانية، والمدح والإلزام أمانة جعل الحجية له^(٣).

ويرد عليه:

١. أنّ الآيتين استعملتا كلمة (الأحسن) في مفهومها اللغوي، لعدم وجود هذا المصطلح زمن نزول الآية، وهو غير المعنى الاصطلاحي الذي تقدّم الحديث عنه أثناء التعريف.

٢. لا يُعلم أنّ الأحسن هو ما يراه المجتهد من دون مستند ظاهر، فالأنسب حمل الأحسن على الأخذ بأقوى الدليلين^(٤). ولا سيما ما تفيده الآية الثانية: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ»^(٥).

أدلتهم من السنة:

واستدلوا للاستحسان من السنة بما رووا عن النبي ﷺ: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسناً).

(١) الزمر: ١٨.

(٢) الزمر: ٥٥.

(٣) انظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٧٤، ٣٧٣، والإحكام للآمدي ٣: ٢٠٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الزمر: ٥٥.

قالوا: لولا أن استحسان المسلمين حجة لما كان عند الله حسناً.
ويرد على هذا الاستدلال: بأن الخبر المذكور- إن صحّ سنده - فهو دالّ على حجّة إجماع المسلمين، ولا يدلّ على أن ما رآه آحاد المسلمين فهو حسن عند الله، ولا يقول بهذا أحد^(١).

الاستدلال بالإجماع:

وكذلك احتجوا بإجماع الأمة- فيما ذكر- من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقّائين من غير تقدير لزمان المكث في الحمام، ومن غير تقدير الماء والأجرة.
وردّ عليه:

بأن هذه الأحكام لم تستند إلى الإجماع أو الاستحسان، وإنما استندت إلى السيرة المستمرة إلى زمن النبي ﷺ وإقرارهم عليها. ولو صحّ أن المستند هو الإجماع، فهو إجماع على الحكم، لا على أن المستند هو الاستحسان^(٢).

المصالح المرسلّة:

ولتحديد معنى المصالح المرسلّة، علينا أولاً أن نحدّد معنى المصلحة ثمّ تحديد معنى الإرسال فيها ليتّضح المعنى المركّب من المفردتين: المصالح المرسلّة.

يقول الغزالي: المصلحة هي: (عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة)، وقال: (ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد

(١) المصدر نفسه.

(٢) مفتاح الوصول إلى علم الأصول ٢: ١٧٨-١٧٩.

الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع).

(ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمَّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)^(١). وعرفها الطوفي بقوله: هي: (السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبارة وعادة)^(٢).

وأراد بالعبارة (ما يقصده الشارع لحقه)^(٣)، والعادة (ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معاشهم وأحوالهم)^(٤).

أما تعريفهم للإرسال فقد وقع موقع الاختلاف بينهم، فالذي يبدو من بعضهم أن معناه عدم الاعتماد على أي نص شرعي، وإنما يترك للعقل حق اكتشافها، بينما يذهب الآخر إلى أن معناها هو عدم الاعتماد على نص خاص وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة، وإستناداً إلى هذا التفاوت في معنى الإرسال، تفاوتت تعاريف المصلحة المرسلة.

فابن برهان يعرفها بقوله هي: (ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي)^(٥). وربما رجع إلى هذا التعريف ما ورد على لسان بعض الأصوليين المحدثين من

(١) المستصفى ١: ١٤٠.

(٢) رسالة الطوفي المنشورة في مصادر التشريع: ٩٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) إرشاد الفحول: ٢٤٢.

(أنها الوصف المناسب للملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر، ولم يدلّ شاهد من الشرع على اعتباره أو إلغائه)^(١).

بينما ذهب آخرون كمعروف الدواليبي إلى إدخالها ضمن ما شهد له أصل كلي من الشريعة، يقول وهو يتحدث عن الاستصلاح: الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نصّ عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أنّ كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا ضرر ولا ضرار)^(٢).

وقد رادف بعضهم بينها وبين الاستصلاح^(٣)، كما رادف آخر بينها وبين الاستدلال^(٤).

وهو ما لم يتّضح له وجه لبعده عمّا لهذه الألفاظ من مداليل لديهم، فالاستصلاح، كما هو صريح كلامهم، هو بناء الحكم على المصلحة المرسلة لا أنّه عينها، كما أنّ الاستدلال إنّما يكون بها لا أنّها عين الاستدلال. وبما أنّ هذه التعاريف التي نقلنا نموذجين منها لا تحكي عن واقع واحد

(١) سلم الوصول: ٣٠٩.

(٢) المدخل إلى أصول الفقه: ٢٨٤.

(٣) أصول الفقه للخضري: ٣٠٢.

(٤) إرشاد الفحول: ٢٤٢.

ليتمس التعريف الجامع المانع منها، وربما اختلف الحكم فيها لديهم باختلاف مفاهيمها فلا جدوى بالتعرض لمناقشتها ومحاكمتها.

والأنسب التعرض إلى الأحكام المترتبة على المصلحة ومناقشتها.

تقسيم الأحكام المترتبة على المصلحة:

وقد قسموا أحكامها المترتبة عليها بلحاظ ما لمصالحها من آثار إلى أقسام ثلاثة:

١- الضروري: (وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها)^(١).

يقول الغزالي: وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب من المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حدّ الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حدّ الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها^(٢).

ثم يقول: وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليها ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقه،

(١) إرشاد الفحول: ٣١٦.

(٢) المستصفى ١: ١٤٠.

وشرب المسكر^(١).

٢- **الحاجي:** وأرادوا به (ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة)^(٢)، كتشريع أحكام البيع، والنكاح لغير المضطر إليها من المكلفين.

٣- **التحسيني:** وأرادوا به ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية كالمنع عن أكل الحشرات، واستعمال النجس فيما يجب التطهر فيه، أو ضمن ما تقتضيه آداب السلوك كالحث على مكارم الأخلاق، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، وقد عرفه الغزالي بقوله هو: (ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد)^(٣).

ولهذا التقسيم ثمرات أهمها تقديم بعضها على بعض في مجالات التزاحم فهي مرتبة من حيث الأهمية، فالأول منها مقدم على الآخرين والثاني على الثالث، ولعلّ قسماً من الأقوال المتقدمة يبتني في حجته على الأخذ ببعض هذه الأقسام دون بعض.

الاختلاف في حجيتها:

ذهب مالك وأحمد ومن تابعهما (إلى أنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وإنّ المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدلّ على اعتبارها ولا على إلغائها مصلحة صالحة لئن يبنى عليها الاستنباط)^(٤).

وغالبي فيها الطوفي، وهو من علماء الحنابلة^(٥)، فاعتبرها الدليل الشرعي

(١) المصدر نفسه.

(٢) ارشاد الفحول: ٢١٦.

(٣) المستصفى ١ : ١٤٠.

(٤) مصادر التشريع: ٧٣.

(٥) مصادر التشريع: ٨٠.

الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات، وقدّمها على ما يعارضها من النصوص عند تعذّر الجميع بينها^(١).

بينما ذهب الشافعي ومن تابعه: (إلى أنّه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى)^(٢).

وللغزالي وهو من الشافعية تفصيل فيها فهو يرى أنّ (الواقع في الرتبين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضد بشهادة أصل إلّا أنّه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس. أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين، ومثاله إن الكفار إذا ترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففتنا عنهم لصدّمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففتنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثمّ يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نعلم أنّ مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين)^(٣).

(١) مصادر التشريع: ٨١

(٢) مصادر التشريع: ٧٤.

(٣) المستصفى ١: ١٤١.

أدلة حجية الاستصلاح ومناقشتها:

١. دليلهم من العقل ومناقشته:

قالوا: إنّ الأحكام الشرعية إنما شرّعت لتحقيق مصالح العباد، وإنّ المصالح يمكن أن يدركها العقل، فإذا بنى المجتهد الحكم - في واقعة لا نصّ فيها - على ما أدركه عقله من مصلحة، كان حكمه هذا على أساس صحيح معتبر من الشارع باعتبار حجّة العقل^(١).

والجواب: إنّ الأحكام الشرعية مبنية على مصلحة العباد، وقد يدرك العقل - من جانب - المصلحة في فعل، ويقصّر عن إدراك مفسد هذا الفعل من جوانب أخرى، ولربّما كان هناك - من هذه المفسد أو من غيرها - ما يمنع من تأثير هذه المصلحة في تشريع الحكم.

وبعبارة أخرى: قد يرى المجتهد بعقله المصلحة في فعل وهو يجهل الآثار السلبية المترتبة على هذا الفعل مع ما فيه من مصلحة. ومثل هذه المصلحة لا يلزم منها حكم على مقتضاها.

فالحكم يبتني على المصلحة المؤثرة، (أي مجموعة: المقتضي مع الشرط مع عدم المانع)، فإذا اجزم العقل بها حصل القطع بالعلّة التامة، والقطع بالعلّة لا يحتاج إلى استدلال.. لكن أنّى لنا بإدراك العلّة التامة للأحكام الشرعية؟!^(٢).

(١) الوجيز: ٢٤٠، وأصول الأحكام: ١٣٦.

(٢) مفتاح الوصول إلى علم الأصول: ١٨٦-١٨٧.

٢. الاستدلال بسيرة الصحابة ومناقشتها:

قالوا: إن أصحاب رسول الله لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدت لهم طوارئ شرعوا لها ما رأوا فيه تحقيق المصلحة، وما وقفوا عن التشريع لأن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا أن ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة، واعتبروه كافياً لأن يبنوا عليه التشريع والأحكام، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، وحارب مانعي الزكاة ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة وأوقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، وقتل الجماعة في الواحد، وعثمان جود أذاناً لصلاة الجماعة^(١).... إلخ.

والجواب على هذه الدعوى: نقول من الغريب أن تنزل هذه التصرفات وأمثالها على القياس تارة والاستحسان أخرى والمصالح ثالثة، وتعتبر على السنة البعض أدلة عليها، وما أدري هل يمكن أن تتسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلة مع تباينها مفهوماً أم ماذا؟!.

ومهما يكن فإن النقاش في هذا النوع من الاستدلال واقع صغرى وكبرى. أما الصغرى فلعدم إمكان تكوين سيرة لهم من مجرد نقل أحداث عن أفراد منهم يمكن أن تنزل على هذا الدليل أو ذاك، ومن شرائط السيرة أن يصدر المجموع عنها في سلوكهم الخاص، وكذلك لو أريد من هذا الدليل إجماعهم السكوتي على ذلك بالتقريب الذي ذكره بالقياس، والذي عرفت - فيما سبق - مناقشته.

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٨٩، عن مصادر التشريع: ٧٥.

أما إذا أريد الاستدلال بتصرفاتهم الفردية فهي لا تصلح للدليلية على أي حال لعدم الإيمان بعصمتهم أولاً، واجتهادهم لا يتجاوز في حجته أنفسهم ومن يرجع إليهم بالتقليد.

وأما المناقشة في الكبرى فلعدم حجية مثل هذه السيرة أو الإجماع على أمثال هذه الأدلة، لأنّ هذه التصرفات غير معللة على ألسنتهم، وما يدرينا أنّ الباعث على صدورهما هو إدراك المصالح من قبلهم، والسيرة مجملة لا لسان لها لنتمسك به، وغاية ما يمكن أن تدلّ عليه هو حجّة نفس ما قامت عليه من أفعال لو كانت مثل هذه السيرة من الحجج التي يركن إليها لا حجية مصادرها المتخيلة، على أنّ هذه التصرفات - كما سبقت الإشارة إليها - جار أكثرها على مخالفة النصوص الحقيقية، وفيما سبق عرضه في مبحث القياس ما يغني عن إطالة البحث^(١).



(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٨٩، ٣٩٠.

سدّ الذرائع

للذريعة مدلولان: لغوي واصطلاحي.

فالذريعة في اللغة هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء، سواء أكان خيراً أم شراً، يقال تذرّع بذريعة أي توسل بوسيلة^(١).

وأما في الاصطلاح - الأصولي - فقد وقعت موضعاً للاختلاف بينهم، فالشاطبي يحددها بـ (التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة)^(٢).

وقريب منه ما ورد على ألسنة بعض المتأخرين في تحديدها فهي عنده (ما يتوصل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة)^(٣).

ويرد على هذين التعريفين أنهما غير جامعين لاقتصارهما على وسائل الأمور المحرّمة، بينما نعم - كدليل - جميع الوسائل سواء كانت وسائل لمحرمات أم واجبات أو غيرهما من الأحكام، يقول القرافي:

(١) انظر: القاموس المحيط، باب العين، فصل الذال ٣ : ٣٤، ولسان العرب ١ : ٤٥١.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٠٧، عن الموافقات ٤ : ١٩٩.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٠٧، عن الموافقات : ٢٦٦.

(الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها وتندب وتباح)^(١).

وقريب منه قول سلام: (الذرائع اذا كانت تفضي إلى مقصد هو قرينة وخير، أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا كانت تفضي إلى مقصد ممنوع هو مفسدة، أخذت حكمه، ولذا فإن الإمام مالكا يرى أنه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى لأن المصلحة مطلوبة، وسدّها في الحالة الثانية لأن المفاسد ممنوعة)^(٢)، اللهم إلّا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح خاصّ لهم ولا حساب لنا معه.

ولعلّ أقرب تعاريفها إلى السلامة ما ذكره ابن القيم من أنّ (الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشرع)^(٣)، وهو مأخوذ من مفهومها اللغوي، إلّا أنّ تعميم الشيء فيه يجعله غير مانع من الغير لدخول جميع الوسائل المفضية إلى غير الأحكام الشرعية، وهو ما لا يتصل بحثه بوظيفة الأصولي، فالانسب تعريفها بـ (الوسيلة المفضية إلى الأحكام الخمسة) ليشمل بحثها كلّ ما يتصل بالذريعة وأحكامها من أبحاث، سواء أفضت إلى مصالح أم مفسدات غيرها، على أنّ الذي ركز عليه الباحثون من أقسامها هو الذريعة المفضية إلى مفسدة وخصوصاً بأكثر أحاديثهم^(٤).

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٠٧، عن المدخل للفقهاء الإسلاميين: ٢٦٦.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٠٧، عن المدخل للفقهاء الإسلاميين: ٢٦٦.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٠٧، عن أعلام الموقعين ٣: ١٤٧.

(٤) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٠٧، ٤٠٨.

حكمها عندهم:

أما حكمها فقد اختلفوا، فالذي عليه ابن القيم وجماعة أن الوسيلة تأخذ حكمها مما تنتهي إليه، وقرب ذلك بقوله: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلّا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنّه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل).

(فإذا حرّم الربّ تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنّه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً لتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كلّ الإباء^(١)).

ومن رأيه - أعني ابن قيم - تحريم جميع تلكم الأقسام، التي ذكرها للوسيلة، عدا القسم الرابع وهو ما كان موضوعاً للمباح، وقد يفضي إلى مفسدة، ومصلحته أرجح من مفسدته^(٢).

(١) الأصول العامة للفقّه المقارن: ٤٠٩، عن اعلام الموقعين ٣: ١٤٧.

(٢) قسم ابن القيم الذريعة إلى أربعة أقسام:

١- الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة، ومثل لها بشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر.

ولكن المالكية والحنابلة ركزوا في الحرمة على خصوص القسم الثاني، أعني الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ويقصد صاحبها التوصل بها إلى المفسدة. ولقد حرّرت هذه المسألة في كتب الشيعة الإمامية في مبحث مقدّمة الواجب من الأصول.

وقد كادت أن تطبق كلمتهم على اعتبار المقدّمة تابعة في حكمها لذي المقدّمة على اختلاف في معنى هذه التبعة وفي حدودها من حيث الإطلاق والتقييد.

وكلماتهم مختلفة في ذلك جدّاً، وربّما بلغت أقوال المسألة أكثر من عشرة. ولعلّ أسدّ هذه الآراء وأقواها ما ذهب إليه بعض المتأخرين من الحجج أمثال: المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني، والسيد محسن الحكيم، والسيد ابو القاسم الخوئي، من إنكار تبعيتها لذي المقدّمة في حكمها، وإنّما لها حكمها المستقلّ المأخوذ من أدلّته الخاصة^(١).

٢- الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، إلّا أنّ فاعلها قصد بها التوصل إلى المفسدة، مثل فعل من يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع يقصد به الربا.

٣- الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، والتي لم يقصد التوصل بها إلى المفسدة لكنها مفضية إليه غالباً ومثالها مسبة آلهة المشركين بين ظهرائهم فيسبّوا الله عدواً.

٤- الوسائل الموضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، ومثّلوا لها بالمخطوبة والمشهود عليها، (اعلام الموقعين ٣: ١٤٨).

(١) انظر الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤١٠، ٤٠٩.

الأدلة على سد الذرائع:

أ - دليلهم من العقل:

وهو كما يصوره ابن القيم: (إذا حرّم الربّ تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً من أن يقرب حماه. ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء^(١)).

والجواب:

يُستفاد من هذا الاستدلال أمران:

أحدهما: أن تحريم الذرائع يؤكد تحريم ما تؤدي إليه ويبعد المكلف عن الوقوع في الحرام.

الثاني: أن إباحة الذرائع يلزم منها نقض غرض المولى من تحريم ذي الذريعة، كما يلزم منها إغراء النفوس بارتكاب المحرّم.

أمّا الأمر الأول:

فهو وإن كان صحيحاً بنفسه باعتبار أن الفعل المحرّم إذا حُرمت جميع الطرق المؤدية إليه، كان تحريمه أشدّ ثبوتاً ما لو أبيحت وسائل والطرق المؤدية إليه، ولكن لا دليل على لزوم التأكيد في جميع التكاليف، إذ يكفي المشرّع أن ينهي عن الفعل ذي المفسدة ليخلق بهذا النهي داعياً في نفس المكلف لتركه والانزجار عنه، فإن كان مطيعاً كفاه هذا النهي - عن ذات الفعل - للانزجار والترك وإن كان من العصاة فلا تفيد كثرة الدواعي والتأكيدات.

(١) مفتاح الوصول ٢: ٢٠٣، عن اعلام الموقعين ٣: ١٤٨.

وعلى فرض لزوم التأكيد في بعض المحرمات المبعوضة بغضاً شديداً - لكثرة مفسدها - كقتل النفس والزنا، ممّا ثبت نهي الشارع عن اقتحام شبهاتها حذراً من الوقوع في مفسدها، على فرض ذلك يقصر على تحريم هذا النوع من الذرائع، لا سدّ الذرائع بقول مطلق - كما يروم المستدلّ - .

وأما الأمر الآخر:

وهو دعوى لزوم نقض غرض الشارع، ففيه عدم لزوم نقض غرض المولى وعدم لزوم إغراء النفوس، من مجرد إباحة الذرائع، لأنّ إباحة الذريعة لا تعني فعلها، كي ينتقض غرض المولى، ولا تعني طلب المولى أو محبوبيتها لديه، كي يلزم منه إغراء النفوس بفعلها فيمكن للمكلّف أن يتركها - لأنها مباحة - فلا ينتقض غرض الشارع.

نعم، لو قلنا إنّ الذريعة واجبة، يلزم ما ذكره المستدلّ، لما في الوجوب من دلالة على محبوبية الفعل، ويلزم من فعل الذرائع نقض غرض المولى، ولكن الإباحة لا يلزم منه كلّ ما ذكره كما بيّنا ذلك.

ب - الدليل من الكتاب والسنة ومناقشته:

وهو الدليل اللفظي المتمثل بمجموعة من الآيات والأحاديث الدالة على أنّ الشارع يعطي الوسائل حكم ما تنتهي إليه، وهي بهذا تومئ إلى أنّ سدّ الذراع أصل من أصول الاستنباط.

ومن هذه النصوص:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ

عِلْمٌ^(١).

- ٢- وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾^(٢).
 - ٣- نهى النبي ﷺ عن أن يأخذ الدائن هدية من المدين، لئلا تتخذ الهدايا بدل الفوائد^(٣).
 - ٤- نهى النبي ﷺ عن الخلوة بالأجنبية لئلا تفضي إلى المحذور^(٤).
- هذا وقد جمع ابن القيم تسعة وتسعين مثلاً من أمثلة سدِّ الذرائع، وقال: (وباب سدِّ الذرائع ربع التكليف)^(٥).

والجواب:

لا ننكر تحريم بعض ما أورده المستدل من أمثلة وأنَّ المحرمات المذكورة تصلح لأن تكون ذريعة لمحرّم. ولكن لا يعلم أنَّ منشأ التحريم فيها هو كونها ذريعة، إذ من الممكن أن يكون تحريمها لمفسدة ذاتية فيها.

وإذا دار الأمر بين كون المحرّم محرّماً ذاتياً ونفسياً، وبين كونه محرّماً لأنّه ذريعة لغيره، فالأصل هو التحريم النفسي، كما هو مبين في مباحث تقسيمات الواجب من مباحث الألفاظ (الوجوب النفسي والوجوب الغيري).

وعلى فرض أن تكون الحرمة غيرية فيما ذكر من الأمثلة، فإنّما يدلّ التحريم على أنَّ هذه الذرائع المنصوصة قد حرّمها الشارع لأهمية المفاصد المترتبة عليها، ولا يلزم من تحريمها تحريم كلّ ذريعة، لا سيّما إذا لاحظنا أنَّ التعليل في تلكم

(١) سورة الأنعام: ١٠٨.

(٢) سورة النور: ٣١.

(٣) مفتاح الوصول ٢: ٢٠٥ عن اعلام الموقعين ٣: ١٤٩-١٧١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

النصوص ليس فيه صفة العموم أو الإطلاق ليسري إلى غير ما ورد النص فيه، فتعليل النهي عن سب الآلهة لثلا يكون ذريعة لسب الله، وتعليل النهي عن ضرب النساء بأرجلهن ولثلا يبدن زينتهن الخفية، هذان التعليلان وأمثالهما ليس فيهما دلالة عامة أو مطلقة على تحريم كل وسيلة أدت إلى محرّم مهما كان نوعه من حيث الأهمية، وتجاوز مورد النص إلى ما عداه يحتاج إلى دليل^(١).

ردّ الشيخ المصنّف رحمته الله على هذه الأدلة الثلاثة (الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع):

أمّا الشيخ المصنّف رحمته الله فقد ردّ على هذه الأدلة الثلاثة عند أهل السنّة (الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع) بجوابين، حاصلهما:

الأوّل: أنّ القول بحجية هذه الأدلة يفضي إلى تخصيص الأكثر، وتخصيص الأكثر مستهجن عرفاً ولا يصير إليه المشرّع الحكيم.

بيان: أنّ القول بحجية الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، التي هي من المصاديق الواضحة للأخذ بالظن لازمة تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢)، ونحوه من الأدلة الواردة من حرمة العمل بالظن، بما لا يبقى معه سوى أفراد نادرة وقليلة لا يصلح انطباق هذا العموم عليها. وهذه الطريقة من البيان - أي تخصيص الأكثر - مستهجنة عرفاً، ولا يعقل صدورها من المتكلّم الحكيم.

الثاني: عدم استقلال العقل بإدراك ملاكات الأحكام، فإنّ هذه الملاكات شأنها شأن اللغات والإشارات والعلامات ونحوها من الأمور المجعولة التي لا

(١) مفتاح الوصول إلى علم الأصول ٢: ٢٠٣-٢٠٦.

(٢) سورة النجف: ٢٨.

تُعرف إلّا من جاعلها وواضعها، ولا معنى للقول بأنها تُعرف من طريق عقلي مجرد، بل هي من الأمور السمعية التي لا تعرف إلّا من جاعلها خاصّة، فالمشرّع وحده هو الذي يعرف ملاكات أحكامه، وليس لنا نحن أن نجتهد ونستنبط الملاكات من عندنا ثمّ نشرّع الأحكام بلحاظها، فهذا تعدّ واضح على ساحة المشرّع ودائرته.

فإنّه لو صحّ للعقل - بقدراته المحدودة المعروفة - أن يستنبط الملاكات بمجرد القياس أو الاستحسان أو ملاحظة المصلحة المعينة ونحوها لما كانت هناك حاجة لبعث الرسل ونصب الأئمة؛ إذ يكون كلّ ذي عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبياً أو إماماً!.

وبهذا البيان ننهي هذا الجزء -الخامس- من كتابنا (الظفر بمطالب أصول المظفر) ويليه الجزء السادس -والأخير- بإذن الله تعالى وتوفيقه، وأوله: مبحث: التعادل والتراجع.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على خير خلقه أجمعين، محمد وآله الطيبين الطاهرين.

خالد البغدادي

النجف الأشرف ٤ ربيع ٢ ١٤٣٦هـ

فهرس

المقصد الثالث: مباحث الحجّة	٩
أدلة حجية الخبر	٩
الآية الثانية: آية النفر	٩
النقطة الأولى: هل الآية المذكورة من آيات الجهاد أو لا؟	٩
النقطة الثانية: بيان مفردات الآية الكريمة	١٣
النقطة الثالثة: الاستدلال بالآية الكريمة على حجة خبر الواحد	١٧
مسلك المشهور في الاستدلال بالآية	١٨
الإشكال على استدلال المشهور	٢٠
مسلك المصنف عليه السلام في الاستدلال بالآية	٢٢
الإشكال على ما أفاده المصنف عليه السلام	٢٣
جهة اختلاف مسلك المصنف عليه السلام عن مسلك المشهور	٢٥
يبقى شيء	٢٦
الاستدلال بآية النفر على وجوب الاجتهاد والتقليد	٢٨
تنبيه	٢٨

- ٣١.....الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان
- ٣٦.....آيات أخر ذكرت في المقام:
- ٣٩.....دليل حجّة خبر الواحد من السنّة.....
- ٣٩.....إشكال الدور في الاستدلال بالسنّة.....
- ٤٠.....دعوى تواتر الأخبار على حجّة خبر الواحد.....
- ٤١.....تقريب المراد من التواتر المعنوي:.....
- ٤٤.....تقريب التواتر الاجمالي:.....
- ٤٩.....طوائف الأخبار الدالة على حجّة خبر الواحد.....
- ٥٩.....دليل حجّة خبر الواحد من الإجماع.....
- ٥٩.....نوع الإجماع المدعى في المقام.....
- ٦٣.....تدافع الإجماعات في المقام.....
- ٦٤.....وجوه الجمع بين الإجماعات المتدافعة في المقام.....
- ٧٥.....الانتصار لدعوى الشيخ الطوسي عليه السلام.....
- ٧٩.....دليل حجّة خبر الواحد من بناء العقلاء:.....
- ٧٩.....الفرق بين سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة:.....
- ٨٠.....إثبات العنصر الأوّل (معاصرة السيرة للمعصوم):.....
- ٨١.....إثبات العنصر الثاني (عدم الردع):.....
- ٨٣.....دعوى ثبوت الردع من الشارع:.....

الباب الثالث: الإجماع.....	٩١
الإجماع لغةً واصطلاحاً:.....	٩١
هل الإجماع دليل مستقل أم تابع؟.....	٩٤
المناسبة التي دعت إلى القول بالإجماع.....	٩٨
الاستدلال على حجّة الإجماع عند أهل السنة.....	٩٩
مسلك الكتاب.....	١٠٠
مسالك السنة:.....	١٠٢
مسلك العقل:.....	١٠٨
الإجماع عند الامامية.....	١١٨
الفرق بين الإجماع والخبر المتواتر.....	١١٩
المسامحة في إطلاق الإجماع عند البعض.....	١٢١
١. طريقة الحسن:.....	١٢٤
٢. طريقة اللطف:.....	١٢٧
٣. طريقة الحدى:.....	١٣٠
٤. طريقة التقرير:.....	١٣٤
هل يمكن استكشاف قول المعصوم من الإجماع.....	١٣٦
الإجماع المنقول.....	١٣٩
الإجماع المنقول بالتواتر.....	١٣٩

- الإجماع المنقول بخبر الواحد..... ١٤٠
- جهة الخلاف بين الأعلام في مسألة الإجماع..... ١٤١
- تحقيق الحال في حجية الإجماع المنقول..... ١٤٥
- الخبر الحدسي لا أثر شرعي له:..... ١٤٦
- الباب الرابع: الدليل العقلي..... ١٥٣
- الأنحاء المتصورة للعقل في مجال التشريع..... ١٥٥
- المجال المتصور للعقل في مجال الملازمات..... ١٥٧
- المجال المتصور للعقل في درك مصالح الأفعال ومفاسدها..... ١٥٨
- مقالة الأخباريين التي شنعوا بها على الأصوليين:..... ١٦١
- وجه حجية حكم العقل..... ١٦٨
- تحقيق الحال في الأخبار الواردة في ذم تعرض العقل للأحكام الشرعية:..... ١٧٧
- الباب الخامس: حجية الظواهر..... ١٨٧
- النقطة الأولى: حجية الظواهر هل من المسائل الأصولية أو لا؟..... ١٨٧
- النقطة الثانية: الظواهر من الظنون..... ١٨٩
- النقطة الثالثة: البحث عن الظهور يتم بمرحلتين..... ١٩٠
- النقطة الرابعة: دور أصالة الظهور في تشخيص الصغريات..... ١٩١
- النقطة الخامسة: دور القرينة في تشخيص الظهور..... ١٩٣
- طرق إثبات الظواهر..... ١٩٦
- حجية قول اللغوي..... ٢٠١

المحتويات.....	٣٨٧
أدلة حجّة قول اللغويين:.....	٢٠٤
الدليل الأوّل: الإجماع:.....	٢٠٤
الدليل الثاني: بناء العقلاء على الرجوع لأهل الخبرة.....	٢٠٥
الدليل الثالث: حكم العقل:.....	٢٠٧
الظهور التصوري والتصديقي.....	٢٠٩
الآراء في تشخيص موضوع حجّة الظهور.....	٢١٠
الدلالة التصديقية الأولى (الظهور التصديقي الأوّل).....	٢١١
الدلالة التصديقية الثانية (الظهور التصديقي الثاني).....	٢١٢
رأي المصنّف فيما ذهب إليه المشهور من تقسيم الظهور:.....	٢١٤
وجه حجّة الظهور.....	٢١٧
١- سيرة المتشركة:.....	٢١٨
٢- نصوص القرآن الدالة على لزوم الإعتماد على ظواهر الكتاب:.....	٢١٨
٣- وجود طوائف من الروايات دلّت على حجّة الظواهر:.....	٢٢٠
٤- السيرة العقلائيّة (بناء العقلاء):.....	٢٢١
اشتراط الظنّ الفعلي بالوافق.....	٢٢٤
اعتبار عدم الظنّ بالخلاف.....	٢٢٨
أصالة عدم القرينة.....	٢٣١
حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام.....	٢٤٠

٢٥٠ حجّة ظواهر الكتاب

٢٦١ الباب السادس: الشهرة

٢٦١ النقطة الأولى: الشهرة لغة واصطلاحاً

٢٦٢ النقطة الثانية: أقسام الشهرة

٢٦٥ النقطة الثالثة: الوجوه التي يتمسك بها لإثبات حجّة الشهرة الفتوائية: ...

٢٧٢ تنبيه:

٢٧٥ الباب السابع: السيرة

٢٧٦ النقطة الأولى: تقسيم السيرة إلى: عقلانية ومتشعبة

٢٨٠ النقطة الثانية: حجّة سيرة العقلاء

٢٨٤ خبروية أهل اللغات:

٢٨٥ النقطة الثالثة: حجّة سيرة المتشعبة

٢٩٢ النقطة الرابعة: مدى دلالة السيرة

٢٩٧ الباب الثامن: القياس

٣١٠ ١. تعريف القياس

٣١٠ القياس لغة:

٣١١ القياس في الاصطلاح عند الأصوليين:

٣١٥ ٢. أركان القياس

٣١٧ ٣. حجّة القياس

المحتويات.....	٣٨٩
مسالك العلة:.....	٣٢٣
المسالك القطعية.....	٣٢٣
المسالك الظنية.....	٣٢٤
البحث عن حجّة القياس ضمن الحالة الثانية.....	٣٢٧
(الدليل على حجّة القياس الظني).....	٣٢٧
أ- الدليل من الآيات القرآنية:.....	٣٢٧
ب - الدليل من السنّة:.....	٣٣١
حديث الخثعمية:.....	٣٣٣
حديث بيع الرطب:.....	٣٣٥
ح - الدليل من الإجماع:.....	٣٣٧
الصغرى: الإجماع ليست ثابتاً جزمًا:.....	٣٤٢
المناقشة في الكبرى:.....	٣٤٤
د - الدليل من العقل.....	٣٤٥
٤. منصوص العلة، وقياس الأولوية:.....	٣٤٨
منصوص العلة:.....	٣٥٠
قياس الأولوية.....	٣٥٤
تنبيه:.....	٣٥٨
الاستحسان ، والمصالح المرسلّة، وسدّ الذرائع:.....	٣٥٨

٣٥٩	 الاستحسان
٣٦١	 مستند الاستحسان وأمثله:
٣٦٣	 أدلة حجية الاستحسان:
٣٦٥	 الاستدلال بالإجماع:
٣٦٥	 المصالح المرسله:
٣٦٨	 تقسيم الأحكام المترتبة على المصلحة:
٣٦٩	 الاختلاف في حجيتها:
٣٧١	 أدلة حجية الاستصلاح ومناقشتها:
٣٧١	١- دليلهم من العقل ومناقشته:
٣٧٢	٢- الاستدلال بسيرة الصحابة ومناقشتها:
٣٧٤	 سدّ الذرائع
٣٧٨	 الأدلة على سدّ الذرائع:
٣٧٨	أ - دليله من العقل
٣٧٩	ب - الدليل من الكتاب والسنة ومناقشته:
٣٨١	 ردّ الشيخ المصنّف رحمه الله على هذه الأدلة الثلاثة
٣٨٧	 محتويات الكتاب

جميع الحقوق
محفوظة إلى المؤلف