

البيان المبدى

في شرح أصول النظم

تأليف

الشيخ ماجد اللاي

الجزء الرابع

البيان الميسر

في شرح أصول الفقه

تأليف

الشيخ ماجد اللامعي

الجزء الرابع



هوية الكتاب:

الكتاب: البيانُ المُيسَّر في شرح أصول المُظفَّر / الجزء الرابع.

المؤلف: الشيخ ماجد اللّامي.

التنضيد الإلكتروني: محمّد علي اللّامي.

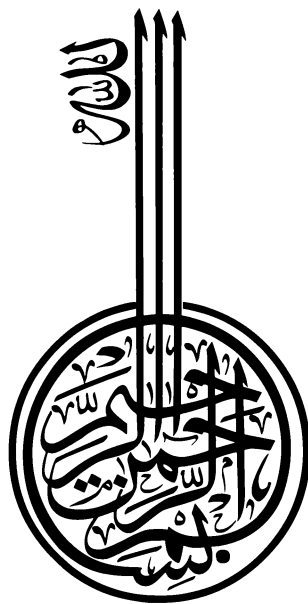
الإخراج الفنيّ: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

الطبعة: الأولى.

تاريخ النشر: ١٤٤٢ هـ - ٢٠٢٠ م.

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٤١٧) لسنة ٢٠٢٠ م.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله في الابتداء والانتهاء، الحمد لله على إكمال فضله وإتمام نعمته، والصلاة على النبي وآله خير برّيته، المطهّرين من كلّ رجس، والمبرّئين من كلّ دنس.

وأما بعدُ، فهذا هو الجزء الرابع الذي به تمام «البيان المُيسّر في شرح أصول المظفر»، أقدمه بين يدي الأساتذة الأفاضل والطلّاب الأكارم، راجياً من سعة فضلهم أن لا ينسوني ووالديّ من صالح أدعيتهم.

عبدالله بن محمد

النجف الأشرف

١٥ محرم الحرام ١٤٤٢ هـ

الإهداء...

أهدي هذا المجهود المتواضع إلى أخي الطيّب -المغفور له بإذن
الله تعالى- «أبي سجي»، سائلاً الله عزَّ وجلَّ أن يتغمّده بواسع رحمته،
وأن يُسكنه الفسيح من جنانه، إنّه أرحم الراحمين.

الباب الأول
الكتاب العزيز



تمهيد :

الكتاب العزيز هو المعجزة الخالدة للنبي الخاتم ﷺ، وما هو موجود بين أيدي المسلمين هو الكتاب المنزل عليه ﷺ، وذلك لتواتره عندهم يداً بيد وجيلاً بعد جيل.

وعليه، فهو حجة منه تعالى على العبيد قطعاً ومن دون شك في ذلك، بل هو المصدر الأول للتشريع، وما سواه من السنة والإجماع والعقل متفرع عليه ومأخوذ منه.

ولكن الذي ينبغي أن يُعلم هو أنّ الكتاب العزيز إنّما هو قطعيّ الحجّة من ناحية الصدور، فالجهة القطعية فيه هي جهة صدوره، وذلك لما ذكرناه من تواتره عند المسلمين، وأما من ناحية الدلالة فهو ليس قطعياً دائماً، ومن هنا اشتهر على الألسن: «أنّ الكتاب المجيد قطعيّ الصدور ظنيّ الدلالة».

والسرّ في ذلك: هو أنّ آيات الكتاب العزيز منها ما هو محكم، ومنها ما هو متشابه، ثمّ إنّ المحكم منه ما هو نصّ - لا يحتمل الخلاف -، ومنه ما هو ظاهر. ثمّ إنّ فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعامّاً وخاصّاً، ومطلقاً ومقيّداً، ومجملاً ومبيّناً، وكلّ ذلك لا يجعله قطعيّ الدلالة في الكثير من آياته الشريفة.

ومن هنا: أُثيرت نقاط عديدة فيما يرتبط بحجّة الكتاب العزيز، وما يهمّنا التعرّض له في البحث الأصوليّ أمور ثلاثة، هي:

١. البحث في حجّة ظواهر الكتاب، وإن كانت الظواهر بشكل عامّ حجة.

٢. البحث في جواز تخصيص الكتاب أو تقييده بحجة ظنية، كخبر الواحد ونحوه من الظنون المعتمدة.

٣. البحث في جواز نسخ الكتاب ووقوعه.

وهذه المسائل الثلاث لا بدّ من البحث فيها لتتضح مسألة حجية الكتاب العزيز، ولكنّ المسألة الأولى هي من ملحقات مباحث الظواهر، وسيأتي بحثها في محلّها^(١) وأمّا المسألة الثانية فقد تقدّمت في الجزء الأوّل^(٢)، وأمّا المسألة الثالثة فهي وإن كانت خالية من كثير الفائدة في الفقه بعدما كانت موارد النسخ محدودة وموضع وفاق، ولكن لئلا يخلو هذا الكتاب من بحث النسخ يُشار إليه باختصار.

(١) والمخالف في هذه المسألة جماعة من الأخباريين، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في فرائد الأصول: ج ١ ص ١٣٩: «ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم»، وسيأتي تفصيل ذلك في الباب الخامس من أبواب هذا المقصد المعقود لأبحاث حجية الظواهر، تحت عنوان «حجية ظواهر الكتاب»، فراجع ص ١٦٢ من المتن.

(٢) تقدّمت هذه المسألة في الفصل العاشر من فصول الباب الخامس المعقود لأبحاث العام والخاص، تحت عنوان «تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد»، فراجع ج ١ ص ٢١٦ من المتن.

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ:

النسخ في اللغة: المحو والإزالة والتغيير، تقول: «نسخت الشمسُ الظلَّ»، أي أزالته^(١).

وفي الاصطلاح: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها. فإذا أثبت الشارع المقدّس حكماً من الأحكام، كوجوب الصلاة ثم رفع ذلك الحكم الثابت بعد انتهاء أمدّه وارتفاع مصلحته، قيل لذلك الرفع: إنّه نسخٌ. ثم إنّ المصنّف رحمه الله: أشار إلى إشكال نقضيّ وأجاب عنه، ومن خلال الجواب عن هذا الإشكال يتّضح الفرق بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. أمّا الإشكال: فحاصله أنّ هذا التعريف للنسخ منقوض بمثل ما لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثم قال: «لا تُكرم فسّاق العلماء»، فإنّ ورود هذا الخاصّ بعد العامّ يُقال له: «تخصيص» - كما هو واضح -، مع أنّه يمكن أن يُقال له: «إنّه رفع الحكم الثابت»، فإنّ الكلام الأوّل قد أثبت الحكم العامّ ثم جاء بعده الخاصّ ورفع ذلك العموم، وبذلك يكون هذا الكلام نقضاً على التعريف، فلا يكون التعريف مانعاً، لوضوح أنّه لا يمكن الالتزام بأنّ مثل هذا الكلام من النسخ، بل هو تخصيص، كما هو أوضح من أن يخفى.

(١) راجع الصحاح: ج ١ ص ٣٨٠، مادة «نسخ».

وأما الجواب: فحاصله أنّ هذا الكلام لا يصلح للنقض على التعريف، وذلك لعدم انطباقه عليه، فإنّ المراد من «الثبوت في الشريعة» المأخوذ في التعريف ليس هو الثبوت الظاهريّ الناشئ من ظهور اللفظ.

بل المراد منه الثبوت الواقعيّ الحقيقيّ الجديّ، وهو ما أثبتّه الشارع وجعله وأرادّه على نحو الإرادة الجدّيّة.

وما هو متحقّق في العام - وكذا المطلق - هو الأوّل لا الثاني، لوضوح أنّ ورود الخاصّ يكشف عن أنّ إرادة الشارع للعموم ليست إرادة جدّيّة، بل هي إرادة استعماليّة.

بعبارة أخرى: إذا لاحظنا المخصّص فسنجدّه رافعاً لحكم العامّ، لكنّه رافع ظاهريّ لا حقيقيّ، لأنّه مجرد بيان ومفسّر للمراد من العامّ.

أمّا إذا لاحظنا الناسخ فسنجدّه رافعاً للحكم الأوّل رافعاً حقيقيّاً واقعياً، بحيث لا يبقى الحكم الأوّل - بعد أن تعلّقت به الإرادة الجدّيّة - مراداً بعد ورود الحكم الناسخ.

ومن هنا: لا يصلح ما ذكر في الإشكال للنقض على التعريف.

ومنه يظهر: الفرق بين التخصيص والتقييد من جهة وبين النسخ من جهة أخرى، ويمكن تلخيصه في أمرين:

١. أنّ ورود المخصّص يكشف عن أنّ العموم لم يكن مراداً للشارع أصلاً، وذلك لأنّه كاشف ومبيّن للمراد الجديّ من العامّ، فإنّه قرينة عليه، ففي المثال المذكور يكون المراد الجديّ من أوّل الأمر هو إكرام خصوص العدول من العلماء.

وهذا بخلاف النسخ، فإنّه يعني أنّ المراد الجديّ كان على طبق ما يظهر من الدليل الأوّل، وأنّ العموم كان مراداً جديّاً للشارع.

٢. أنّ التخصيص يكشف عن أنّ الحكم الواقعيّ الجديّ هو حكم واحد



ولم يتغيّر، وهو من أوّل الأمر ليس شاملاً إلاّ لحصّة واحدة، وهي حصّة العلماء العدول في المثال السابق.

وهذا بخلاف النسخ، فإنّه يعني أنّ هناك حكمين، أولهما العام وهو مراد للمولى جدّاً وواقعاً لكنّه بانتهاء أمدّه يرتفع ويثبت حكم آخر، وهو -أيضاً- مراد جديّ واقعيّ، فالمولى كان أولاً مريداً للعام جدّاً، ثمّ بعد ذلك أراد الخاص جدّاً أيضاً.

وسيتجلّى الفرق أكثر عند حلّ الإشكالات الآتية بإذن الله تعالى. ثمّ نبّه المصنّف رحمه الله على أنّه إنّما قال: «من الأحكام ونحوها»، لأجل التعميم من جهة والتخصيص من جهة أخرى.

أمّا جهة التعميم فهي أنّ النسخ كما يشمل الأحكام التكليفيّة كالوجوب والحرمة ونحوهما، كذلك يشمل الأحكام الوضعيّة كالزوجيّة والملكيّة ونحوهما، بل ويشمل كلّ أمر يكون رفعه ووضع بيد الشارع بما هو شارع. وأمّا جهة التخصيص فهي أنّ النسخ الاصطلاحيّ مختصّ بالمجعولات الشرعيّة، فلا يعمّ المجعولات التكوينيّة التي تكون بيده تعالى لكن لا بما هو شارع، بل بما هو خالق ومكوّن، فإنّ رفعها لا يُسمّى نسخاً بل يُسمّى خلقاً وتكويناً. وأيضاً بهذا التعبير «ونحوها» يكون النسخ شاملاً لنسخ التلاوة -لو كنّا نقول به-، وذلك لأنّ القرآن الكريم من المجعولات الشرعيّة كما هو واضح، بمعنى أنّه من شؤون الشارع بما هو شارع.

والمقصود من نسخ التلاوة: هو أنّ الآية الكريمة قد أنزلها الله تعالى على نبيّه الكريم عليه السلام، وكانت جزءاً من الكتاب العزيز وتلاها الناس ودلّت على حكم من الأحكام، وبعد ذلك يخرجها الله ﷻ من القرآن ويسلب عنها صفة القرآنيّة، فقد يكون ذلك مع بقاء حكمها على حاله، وقد يكون مع إسقاط حكمها أيضاً، والأوّل هو نسخ التلاوة فقط، والثاني نسخ التلاوة والحكم.

والمصنّف رحمه الله: يرى أنّ القول بنسخ التلاوة باطلٌ، وذلك لوضوح رجوعه إلى القول بالتحريف الباطل، فإنّ ادّعاء نسخ آية من آيات القرآن الكريم بنحو نسخ التلاوة - من دون دليلٍ قطعيٍّ عليه - يرجع إلى دعوى التحريف الباطلة. فنسخ التلاوة ممّا لم يتمّ الدليل القطعيّ عليه، فلا ينبغي المصير إليه. نعم، هناك بعض الآيات القرآنيّة التي تُشعر بنسخ التلاوة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٢)، ولكن: لا يمكن المصير إلى دلالتها على نسخ التلاوة، وذلك لاحتمال إرادة النسخ اللغوي، ولو سلّم إرادة النسخ الاصطلاحيّ فلا نُسلّم إرادة نسخ التلاوة، لاحتمال إرادة نسخ الحكم فقط.

كما يُحتمل - أيضاً - أن يكون المراد من لفظ «آية» في الآيتين الكريمتين مطلق ما دلّ على قدرة الله تعالى من البرهان والمعجزة،^(٣) لا خصوص الآية القرآنيّة، خصوصاً وأنّ من الأخبار ما طبقت الآية الثانية على أئمة أهل البيت (عليهم السلام)^(٤). ومنه يتّضح: أنّ غاية ما يُستفاد من الآيتين الكريمتين هو إمكان نسخ التلاوة.

(١) سورة النحل: ١٠١.

(٢) سورة البقرة: ١٠٦.

(٣) لاحظ مجمع البحرين: ص ٧٥، مادّة «أيا».

(٤) مثل ما رواه ثقة الإسلام الكليني رحمه الله عن عليّ بن محمّد، عن إسحاق بن محمّد، عن شاهويه بن عبد الله الجلاب قال: «كتب إليّ أبو الحسن في كتاب: أردت أن تسأل عن الخلف بعد أبي جعفر وقلقب لذلك فلا تغتم، فإنّ الله لا يُضِلُّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبين لهم ما يتقون، وصاحبك بعدي أبو محمّد ابني، وعنده ما تحتاجون إليه، يُقدّم ما يشاء الله ويؤخّر ما يشاء الله، ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ قد كتبت بما فيه بيان وقناعٌ لذي عقل يقظان»، الكافي: ج ١ ص ٣٢٨ ح ١٢.

إمكان نسخ القرآن

وقعت بعض الشبهات عند بعضهم^(١) في إمكان أصل النسخ تارةً، وفي إمكان نسخ القرآن خاصّة تارةً أخرى، منها ما كان من اليهود لأجل التثبيت ببقاء شريعتهم وعدم نسخها، وهذه الشبهات عديدة، منها:^(٢)

الشبهة الأولى: أنّ المرفوع في النسخ إمّا هو حكمٌ ثابتٌ أو هو ما لا ثبات له، ولا ثالث في البين، والأوّل مستحيل، لأنّ الثابت يستحيل رفعه، والثاني لا معنى لرفعه بعدما لم يكن ثابتاً، فيستحيل النسخ.

إن قلت: هناك موارد وقع النسخ فيها قطعاً، فما تقولون في هذه الموارد؟ قلنا: لا بدّ من تأويل معنى النسخ في هذه الموارد، بأن يُراد منه رفع مثل الحكم^(٣) لا عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم.

والجواب: أنّ المقصود بالنسخ هو أنّ الحكم الموجود بعد أن كان موجوداً يُعدم من لوح الشريعة، ولا استحالة في إعدام الموجود.

(١) وهم اليهود من أرباب الشرائع الأخرى، ومن المسلمين أبو مسلم محمّد بن بحر الإصفهانيّ المعتزليّ المتوفى سنة ٣٢٢ هـ، راجع الفصول الغرويّة: ص ٢٢٥، والمستصفي: ص ٨٨، والإحكام في أصول الأحكام: ج ٣ ص ١١٥.

(٢) راجع المستصفي: ص ٨٧.

(٣) ومن هنا قال الغزاليّ في المستصفي: ص ٨٧: «أمّا المعتزلة فإنّهم حدّوه -يعني النسخ-: بأنّه الخطاب الدالّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقدّم زائلٌ على وجهه، لولاه لكان ثابتاً».

بعبارة أخرى: نحن نختر الشقَّ الأوَّل، ولكن لا نغني من رفع الثابت رفعه بما هو ثابت - كما هو ظاهر المستشكل - حتَّى تلزم الاستحالة، بل معناه إعدام الموجود، أي رفعه بعد أن كان ثابتاً، وإمكان ذلك أوضح من أن يخفى.

بعبارة ثالثة: أنَّ الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقيَّة، ومعنى ذلك أنَّ وجود الحكم وثبوته يعني فرض الموضوع موجوداً، ولا يتوقَّف وجود الحكم على وجود الموضوع فعلاً وحقيقةً، فإنشاء الحكم على نحو القضية الحقيقيَّة يعني وجوده وثبوته، وحينئذٍ يجوز رفعه من عالم التشريع وإعدامه بعد أن كان موجوداً، وهذا هو رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

الشبهة الثانية: أنَّ الأحكام الثابتة في الشريعة المقدَّسة تابعة للمصالح والمفاسد، وهذه المصالح والمفاسد ملاكات واقعيَّة وحقيقيَّة، ولا يمكن أن تبدَّل أو تتغيَّر، وعليه فرفع الحكم الثابت يعني تبدُّل الملاكات الواقعيَّة، وهو مستحيل لاستحالة انقلاب الواقع.

أو يعترف مدَّعي النسخ بعدم تبدُّل الواقع فيلزم عدم حكمة النسخ، لأنَّه مع علمه باستمرار المصلحة في الشيء يرفع الحكم بالوجوب ويبدِّله بالحرمة - مثلاً -، فرفع الحكم يكون بلا مبرَّر ومخالفاً للحكمة.

أو يلزم جهله بالواقع، بأن حكم أولاً بالوجوب ثمَّ أبدله بالحرمة مع استمرار مصلحة الوجوب، لعدم علمه بهذا الاستمرار.

وكلُّ منهما - عدم حكمة النسخ وجهله بالواقع - مستحيلٌ عليه تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، فيمتنع النسخ.

بعبارة أخرى: إنَّ الأحكام وجوداً وعدمياً مرتبطة بحسن وقبح المتعلَّقات، فالمتعلِّق إذا كان حسناً كان مأموراً به، وإذا كان قبيحاً كان منهيّاً عنه، وقد تقدَّم أنَّ الحسن والقبح أمران واقعيَّان ذاتيان لا يتبدَّلان، فيمتنع النسخ، إمَّا لتبدُّل الحسن والقبح وإمَّا لاستلزامه الجهل بهما أو مخالفة الحكمة.



والجواب عن هذه الشبهة بأمرين:

الأول: أنَّ هناك من الأفعال ما يكون موصوفاً بالحسن أو القبح لذاته كالعدل، فإنَّ حسنه ذاتي لا ينفك عنه، وهكذا بالنسبة إلى قبح الظلم، فإنَّه ذاتي لا ينفك عنه، فهذان الفعلان يستحيل انقلابهما، فلا يمكن أن يتَّصف العدل بالقبح، كما لا يمكن أن يكون الظلم حسناً يوماً ما.

ولكن: لا مجال للمقايضة بين هذه الأفعال وبين المصالح والمفاسد، فإنَّ اتَّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة أو ذا مفسدة قد يختلف باختلاف الأزمان والأحوال، ولا ضرورة في أن تكون المصلحة ثابتة للفعل إلى الأبد، وهكذا المفسدة.

بعبارة أخرى: إنَّ تبدل المصالح والمفاسد -التي هي من مدركات العقل النظري- لا يستلزم -كما توهم المستشكل- انقلاب الحسن قبيحاً والقبح حسناً -التي هي من مدركات العقل العملي-، وذلك لأنَّ ملاكات الأحكام ليست بالضرورة أن تكون تابعة للحسن والقبح العقليين، بل قد تكون من الملاكات الواقعية التي لا مجال لعقل الإنسان لإدراكها.

والحاصل: أنَّه لا ملازمة بين تبدل المصالح والمفاسد -التي هي ملاكات الأحكام- وبين انقلاب الحسن والقبح، ولا مانع من أن يكون الشيء ذا مصلحة ثم تزول عنه في الزمان اللاحق، فلا بدَّ من الرجوع في ذلك إلى الشارع الأقدس العالم بحقائق الأشياء المحيط بها تمام الإحاطة، لمعرفة ما إذا كانت المصلحة مستمرة -وكذا المفسدة- أو ليست مستمرة، فلا محذور في النسخ، بل يكون الناسخ كاشفاً عن عدم استمرار المصلحة.

الثاني: لو تنزَّلنا عن الجواب الأوَّل وقصرنا النظر على الحسن والقبح، فمع ذلك لا يتم الإشكال المذكور، وذلك لأنَّ الحسن والقبح ليسا ذاتيين دائماً كما في العدل والظلم، بل يمكن اختلافهما باختلاف الأحوال والأزمان.

بيان ذلك: أنّ الحسن والقيبح على نحوين: (١)

١. ما لا يمكن أن ينفكّ عنه الحسن والقيبح، كالعدل والظلم، فإنّ الحسن في الأوّل والقيبح في الثاني ذاتيّان لا ينفكّان.

٢. ما يمكن أن ينفكّ عنه الحسن والقيبح، وإن كانت الذات فيه مقتضية لأحدهما، كالكذب والصدق، فإنّ ذات الصدق وإن كان فيها اقتضاء الحسن، إلّا أنّه قد ينفكّ عنه الحسن فيكون قبيحاً، كما لو كان موجباً للوقوع في الفساد، وبعبكسه الكذب، فيما لو توقّف عليه حفظ نفس مؤمن - مثلاً -.

ومنه يتّضح: أنّ النحو الأوّل وإن كان ممّا لا يمكن فيه التبدّل تبعاً للعناوين الطارئة عليه، لأنّ المفروض استحالة الانفكاك فيه، إلّا أنّ النحو الثاني لا مانع من أن يتبدّل فيه الحسن والقيبح بملاحظة بعض العناوين الطارئة في الأحوال والأزمنة المختلفة، كالكذب إذا انطبق عليه عنوان الإصلاح، والصدق إذا كان موجباً للفساد.

وإذا كان كذلك: فلا مانع من أن يكون الفعل حسناً وذا مصلحة في حالٍ أو زمانٍ، وقبيحاً ومشتملاً على مفسدة في حالٍ أو زمانٍ آخر، والشارع المطلع على حقائق الأشياء يعلم بذلك فينسخ الحكم المجعول لهذا الفعل تبعاً للملاك الجديد، فلا يلزم محذور الجهل، ولا محذور مخالفة الحكمة، ولا انقلاب الذاتي، فلا يمتنع النسخ.

الشبهة الثالثة: أنّ النسخ - كما قلتم سابقاً - هو انتهاء أمد المصلحة، فهنا نسأل: هل إنّ الشارع عالم من أوّل الأمر بانتهاء الأمد أو لا؟

لا يمكن التفوّه بالثاني، لأنّه من نسبة الجهل إليه تعالى، وهذا هو التصوير الفاسد للبداء وأنّه بدا له ما لم يكن يعلمه.

(١) تقدّم ذلك في باب المستقلّات العقلية، فراجع ج ٢ ص ٢٨٤ من المتن.



فلا محالة يتعيّن الالتزام بالأوّل، وأنّه تعالى عالم من أوّل الأمر بانتهاء أمد المصلحة في زمانٍ معيّن.

وهذا يعني أنّ الشارع المقدّس أنشأ حكماً مؤقتاً لعلمه من أوّل الأمر بانتهاء أمد المصلحة، وأمّا إنشاء الحكم بصورة الاستمرار والإطلاق فهو أمر ظاهريّ صوريّ وليس واقعياً حقيقياً.

وهكذا يكون الدليل الناسخ مبيّناً وشارحاً للمراد الواقعيّ، وهذا هو عين التخصيص.

نعم، هو نحو خاصّ من التخصيص، وهو التخصيص بلحاظ الأوقات، لا بلحاظ الأفراد أو الأحوال، وهو ما يُعبّر عنه بـ«التخصيص الأزمانّي»، في مقابل «التخصيص الأفراديّ».

فيرجع النسخ إلى التخصيص، ولا معنى لتكثير الاصطلاحات والالتزام بوجود شيء جديدٍ اسمه النسخ، لأنّ الالتزام بالتخصيص مغنٍ عن النسخ. ومنه يظهر: أنّ هذا الإشكال لو تمّ -وسيأتي أنّه لا يتمّ- لما كانت نتيجته استحالة النسخ، كما هو المقصود في المقام، بل تكون نتيجته أن ليس للنسخ حقيقة متميّزة ومستقلّة عن التخصيص، بل هما شيء واحد!^(١)

والجواب: أنّنا نسلّم أنّ الحكم المنسوخ ينتهي أمد مصلحته واقعاً، ونُسلّم أيضاً أنّه تعالى عالم بذلك الانتهاء من أوّل الأمر، ولكن لا نُسلّم لابدئية جعل الحكم وإنشائه مؤقتاً، بل يمكن -مع ذلك- أن يكون مجعولاً مطلقاً وغير مقيّد بوقتٍ على نهج القضية الحقيقية.

بمعنى أنّ الشارع المقدّس يجعل الحكم مطلقاً ولا وقت له، على نحو يكون ثابتاً مادامت المصلحة، بحيث لو قُدّر لهذه المصلحة أن تستمرّ لبقّي الحكم مستمراً، وهذا لا مانع منه ولا محذور فيه.

(١) راجع الفصول في الأصول: ج ١ ص ١٧٠.

بعبارة أخرى: ليس هناك ملزّم للشارع على أن يجعل الحكم ويُشرّعه مقيداً بالزمان، حتّى لو علم بأنّ مصلحة الحكم مقيدة بالزمان، إذ جعل بيد الشارع رفعاً ووضعاً، وهو شأن من شؤونه تعالى وحقّ من حقوقه، فلا مجال لتوهم إلزام الشارع بتحديد الحكم بالزمان، بل للشارع أن يجعله مطلقاً لمصلحة تقتضي ذلك.

وهذا نظير^(١): خلق الشيء ثم رفعه وإعدامه، إذ ليس معناه أنّه يخلقه تعالى مؤقتاً فيكون التوقيت قيداً للخلق والمخلوق وإن علم أنّ له أمداً ينتهي عنده. ومن هنا يظهر: الفرق بين النسخ والتخصيص، فإنّ التخصيص يكون فيه الحكم مُنشأً من أوّل الأمر -وفي لوح التشريع- مقيداً بما لا يشمل الحصّة المعيّنة، وإن كان اللفظ بحسب ظهوره عامّاً وشاملاً لتلك الحصّة، ثم يأتي الخاصّ لبيّن ويكشف النقاب عن هذه الحقيقة.

وأما النسخ فيكون الحكم فيه من أوّل الأمر مجعولاً -وفي لوح التشريع- غير مقيد بالزمان،^(٢) بل له القابليّة على الاستمرار والبقاء إلى الأزمنة اللاحقة، ثم بمجيئ الناسخ لا يكشف عن أيّ تبدّل في حقيقة الحكم السابق، بل ينسفه من أصله ويُلغي استمراره.

الشبهة الرابعة^(٣): وحاصلها أنّ القرآن الكريم هو كلام الله تعالى، ومعلوم أنّ كلامه تعالى قديم، وحيث إنّ القديم لا يتبدّل ولا يمكن تصوّر رفعه وإزالته، فالقرآن لا يمكن نسخه وإزالته.^(٤)

(١) إنّما كان نظيراً لمحلّ الكلام لا منه، لأنّ محلّ الكلام بملاحظة الشارع لا بملاحظة الخالق.

(٢) وهذا بخلاف البدء الباطل، فإنّ الحكم فيه كان المقرّر له الاستمرار والدوام، ثم يُغيّر ذلك

الحكم وينقطع استمراره.

(٣) هذه الشبهة متعلّقة بإمكان النسخ في خصوص القرآن الكريم، لا مطلق النسخ.

(٤) لاحظ المستصفي: ص ٨٧-٨٨، والمحصل: ج ٣ ص ٢٩٠.



والجواب عن هذه الشبهة بأمور:

١. أساساً لأنَّ نسْلَم القول بقدم القرآن، بل القديم هو الذات المقدَّسة للواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته، وليس منها كونه تعالى متكِّلاً، فإنَّها من صفات الفعل التي ثبت - في محلِّه - كونها غير ذاته تعالى.^(١)

٢. لو تمَّ التقريب المذكور في الشبهة فإنَّما يتم في نسخ التلاوة، لأنَّ ألفاظ القرآن هي ما ادَّعي كونها قديمة دون أحكامه، فلا يكون دليلاً على استحالة مطلق النسخ.

٣. أنَّ الآيات القرآنيَّة السابقة^(٢) - كما ذكر المصنِّف رحمته الله - دالة على إمكان نسخ التلاوة، وهذا يعني أحد أمرين على سبيل منع الخلو، هما:

- أنَّ كلامه تعالى ليس بقديم، وأنَّ آياته الكريمة يمكن أن يعرضها التبديل.

- أنَّ القديم يمكن رفعه، على تقدير أن يكون القرآن قديماً.

فتبطل الشبهة السابقة ببطلان إحدى مقدِّمتيها.

٤. سلَّمنا كلَّ ذلك، ولكنَّه لا يعني بطلان نسخ التلاوة، لأنَّه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام ليُقال هو مستحيل، بل معناه رفع تبليغ الآية المنسوخة، وسلب صفة القرآنيَّة عنها، بمعنى منع المكلف من تلاوتها على أنَّها قرآن^(٣)، وهذا ليس رفعاً لأصل الكلام، فلا يكون مستحيلاً.

بيان العبارة:

قول المصنِّف رحمته الله ص ٥٨: «فإنَّ المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين، ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدَّل وتتغيَّر بحسب اختلاف

(١) راجع النافع يوم الحشر: ص ٤٣، وصراط الحق: ج ١ ص ٢٤١-٢٤٢.

(٢) المراد منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾.

(٣) لاحظ الفصول في الأصول: ج ٢ ص ٢٥١.

الأحوال والأزمان...»، هذا هو الجواب الأول عن الشبهة الثانية.
وأما الجواب الثاني فقد أشار إليه بقوله ﷺ ص ٥٨: «مضافاً إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين».

قوله ﷺ ص ٦٠: «بعد تسليم هذا الفرض، وهو قدم كلام الله»، هذا إشارة إلى الجواب الأول عن الشبهة الرابعة.

وأما الجواب الثاني فقد أشار إليه بقوله ﷺ: «فإن هذا يختص بنسخ التلاوة، فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ».

وأما الثالث فقد بيّنه بقوله ﷺ: «مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدلُّ على إمكان نسخ التلاوة...».

وأما الرابع فقد أشار إليه بقوله ﷺ: «مضافاً إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته».

وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ

هذه هي المسألة التي تهّم الأصولي، وترتبط بالأبحاث الأصوليّة، وفيما يتعلّق بهذا البحث هناك إجماعان:

١. الإجماع القائم على وقوع النسخ في القرآن الكريم.^(١)

٢. الإجماع القائم على أن لا يصحّ الحكم بالنسخ والالتزام به في مورد من الموارد، إلّا إذا دلّ الدليل القطعيّ عليه، بلا فرق بين أن يكون النسخ حاصلًا بالقرآن نفسه أو بالسنة أو بالإجماع.^(٢)

والمهمّ في المقام من ناحية عمليّة أن ننظر في تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ، فنقول:

إنّ دلّ الدليل القطعيّ على النسخ في مورد من الموارد أخذنا به، وهذا في الحقيقة لم يتحقّق إلّا في موارد قليلة جدًّا منصوص عليها.

وإن لم يدلّ الدليل القطعيّ بل قامت الأمانة الظنيّة - كخبر الواحد - على وقوع النسخ في مورد فلا يمكن الالتزام به، للإجماع المتقدّم القائم على عدم الالتزام بالنسخ إلّا إذا دلّ الدليل القطعيّ عليه.

(١) راجع تفسير مجمع البيان: ج ٢ ص ١٣١.

(٢) قال الشيخ الطوسي رحمه الله في الخلاف: ج ٤ ص ١٣٥: «فإن ادّعوا: أنّ هذا منسوخ بقوله ﷺ: (لا وصيّة لوارث)، قلنا: هذا خبر واحد، ولا يجوز نسخ القرآن بأخبار الآحاد بلا خلاف»، راجع كذلك معالم الدين: ص ٢١٩، والفصول الغرويّة: ص ٢٢٩، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٥٠٠.

ومن هنا يتولّد إجماع ثالث: وهو الإجماع على أنّ الأصل الجاري عند الشك في النسخ هو عدم النسخ، لأنّه لا يثبت إلّا بالقطع واليقين. ولا يُتوهّم: أنّ هذا الإجماع ناشئ من الاستصحاب، وأنّ استصحاب الحكم السابق يعني عدم النسخ^(١)، بل حتّى من لم يلتزم بحجّة الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلّا للإجماع المتقدّم القائم على اشتراط العلم بثبوت النسخ.

(١) كما ذكر ذلك المحقّق النائيني رحمته حيث قال في أجود التقريرات: ج ٢ ص ٣٩٩: «أنّ أصالة العموم لو كانت جارية في المقام لم يبقَ مجال لجريان أصالة عدم النسخ فيه، فكيف يُعقل أن يكون جريان أصالة عدم النسخ مانعاً من جريان أصالة العموم؟! الوجه في ذلك: أنّ أصالة العموم إنّما هي من الأصول اللفظيّة، وأمّا أصالة عدم النسخ فهي من الأصول العمليّة، إذ لا مدرك للحكم باستمرار حكم شخصي ثابت في مورد ما عند الشك في ارتفاعه إلّا الاستصحاب».

الباب الثاني السنة



تمهيد:

السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد كتاب الله العزيز، وهي من الناحية العملية أهم تلك المصادر، وذلك لأن أكثر الأحكام الشرعية الفرعية وتفصيلها مأخوذة من السنة.

والسنة بحسب اللغة هي: السيرة والطريقة، يُقال: «استقام فلان على سنن واحد»، و«جاءت الريح سنائن»، إذا جاءت على طريقة واحدة لا تختلف، وكذلك «سنت الماء على وجهي»، إذا أرسلته إرسالاً من غير تفريق.^(١) وأما بحسب اصطلاح فقهاء العامة فهي: «قول النبي ﷺ أو فعله أو تقريره^(٢)». ^(٣)

ومنشأ هذا الاصطلاح وهذه التسمية هو أمر النبي ﷺ باتّباع سنته^(٤)، فصار لفظ «السنة» علماً بالغلبة على سنة النبي ﷺ، بحيث ينصرف إليها إذا جُرد عن كلّ إضافة.

وأما فقهاء الإمامية «أعزّهم الله تعالى»: فحيث ثبت عندهم أنّ قول المعصوم من آل البيت (عليه السلام) هو بمنزلة قول النبي ﷺ توسّعوا في اصطلاح السنة إلى ما

(١) راجع الصحاح: ج ٥ ص ١٧٢١، مادة «سنن»، ومعجم مقاييس اللغة: ص ٣٨٧، مادة «سن».

(٢) وسيأتي قريباً - بإذن الله تعالى - بيان حدود ما يدلّ عليه الفعل والتقرير.

(٣) راجع الإحكام في أصول الأحكام: ج ١ ص ١٦٩، وإرشاد الفحول: ج ١ ص ٣٣.

(٤) مثل ما جاء في البحار: ج ٢ ص ٢٢٥.

يشمل كل واحد من المعصومين (عليه السلام)، وعليه فالسنة هي: «قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره»^(١).

والسر في ذلك واضح، فإن الأئمة (عليهم السلام) ليسوا مجرد رواة حديث النبي (صلى الله عليه وآله)، حتى يكون قولهم حجة من باب حجية رواية الثقة، بل هم منصّبون من قبل الله تعالى - على لسان النبي (صلى الله عليه وآله) - لنقل الأحكام الواقعية، فلا ينقلون ولا يبلّغون إلا الحكم الواقعي، إمّا بالإلهام وإمّا بالتلقي من المعصوم السابق (عليه السلام)،^(٢) ومن ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من أنّه علّمه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ألف باب من العلم.^(٣)

وعليه: فليس تبليغهم للأحكام من باب رواية السنّة وحكايتها، ولا من باب الاجتهاد والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدرٌ للتشريع، فقولهم سنّة لا حكاية عن السنّة.

وقد يُقال: إنّ هذا يتنافى مع بعض ما ورد عنهم (عليهم السلام) من روايتهم أحاديث عن نفس النبي (صلى الله عليه وآله)، لا أنّهم يقولونها من أنفسهم، وهذا ظاهر في كونهم رواة لا مشرّعين!

ولكن يُقال: إنّ هذا لا يتنافى مع ما ذكرناه، لدلالة الأدلّة - بما لا يقبل الشك - على أنّهم (عليهم السلام) مصدرٌ للتشريع، وأمّا ما أُشير إليه من أحاديث فهو محمول على أنّ ذلك بداعي نقل كلامه (صلى الله عليه وآله)، أو لأجل إقامة الحجة على الغير ممّن لا يعتقد بإمامتهم (عليهم السلام)، أو لغير ذلك من الدواعي التي قد تختلف باختلاف الموارد.

وأما البحث في الأدلّة الدالّة على إثبات إمامتهم وعصمتهم (عليهم السلام)، وأنهم مصدرٌ

(١) راجع القوانين: ج ٢ ص ٣٣٨.

(٢) لاحظ الكافي: ج ١ ص ١٨٥، «باب فرض طاعة الأئمة»، وما بعده من الأبواب.

(٣) جاء في بحار الأنوار: ج ٦٩ ص ١٨٣: «قال عليّ بن أبي طالب بالكوفة: علّمني رسولُ

الله (صلى الله عليه وآله) ألف باب من العلم يفتح كل باب ألف باب».



للتشريع، وأن قولهم قوله ﷺ فله محله في علم الكلام^(١). وعليه: فالسنة على ذلك معنى واسع، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه من المعصوم عليه السلام أخذ الحكم الواقعي من منبعه الصافي، تماماً كما لو أخذه من القرآن الكريم، فإنهم الثقل الأصغر، وهو الثقل الأكبر.

وإن لم يحصل عليه مباشرة فلا بد من الرجوع -بعد الكتاب العزيز- إلى الأخبار التي تحكي السنة، إما المتواترة وإما أخبار الآحاد على ما سيأتي في البحث عن حجّة هذه الأخبار.

ومنه يظهر: أن الأخبار ليست هي السنة، بل هي ناقلة وحاكية للسنة، إلّا أنّها قد يُعبر عنها بـ«السنة» من باب التوسعة في الإطلاق، لأنّها هي المثبت لها. فإن قلت: كيف يُبحث في علم الأصول عن الأخبار وتقسيماتها وأحكامها، مع أنّها ليست هي السنة بل هي الحاكي لها، وعلم الأصول يُبحث فيه عن الأدلّة^(٢) التي منها السنة لا الأخبار، فلا بدّ من البحث عن السنة لا عن الأخبار؟! قلت: اتضح ممّا تقدّم أنّ البحث عن الأخبار يرجع في الحقيقة إلى البحث عن السنة، فيكون البحث عنها بحثاً عن السنة، لأنّ حقيقة البحث ومرجعه إلى أنّ السنة هل تثبت بالخبر أو لا تثبت؟ ومعلوم أنّ هذه القضية موضوعها السنة، فالبحث فيها بحث عن السنة^(٣).

ومن هنا: يُبحث عن الأخبار في الباب الثاني من أبواب الحجج، وهو باب السنة.

(١) لاحظ صراط الحقّ: ج ٣ ص ٢٠٣، الفصول: الخامس والسادس والسابع والثامن.

(٢) بناءً على اختصاص موضوع علم الأصول بالأدلّة، وأمّا على ما حقّقه المصنّف رحمه الله في صدر الكتاب فالأمر واضح.

(٣) لاحظ الكفاية: ص ٨-٩.

بيان العبارة:

قول المصطفى ﷺ ص ٦٦: «وعلى هذا، فالأحاديث ليست هي السنّة، بل هي الناقلة لها والحاكية عنها...»، في ذلك إشارة إلى ما ذكرناه بلسان: «إن قلت... قلت»، فلاحظ.

دلالة فعل المعصوم عليه السلام

فعل المعصوم عليه السلام هو العنصر الثاني من عناصر السنّة بعد قول المعصوم عليه السلام، والمراد من الفعل -في المقام- ما هو أعمّ من الفعل الوجودي كالأكل والنوم وغيرهما، ومن العدمي وهو الترك، وذلك لأنّ المراد من الفعل في المقام ما قابل القول، ومن هنا كان شاملاً للترك.

وفعل المعصوم عليه السلام بحدّ ذاته وبطبعه -أي من دون أن يقترن بقريّة خاصّة، ومن دون أن يكون الإمام عليه السلام في ظرف تقيّة مثلاً- يدلّ بظاهره على الإباحة بمعناها الأعمّ، أي عدم الحرمة، وذلك بمقتضى العصمة وأنّه عليه السلام لا يفعل الحرام، وهكذا تركه عليه السلام لعملٍ معيّن يدلّ -بطبعه- على الترخيص بالمعنى الأعمّ، أي عدم الوجوب، وذلك -أيضاً- بمقتضى العصمة وأنّه عليه السلام لا يترك الواجب، وهذا المقدار من الدلالة أمر نقطع به، ولا ينبغي أن يقع فيه الشكّ بعد أن ثبتت العصمة لهم صلوات الله عليهم أجمعين.

وبعد ذلك نقول: في بعض الموارد قد يكون فعل المعصوم عليه السلام محفوفاً ببعض القرائن التي يكون لها المدخلية في تعيين الوجه الذي وقع عليه العمل. وهنا قد يكون للفعل دلالة أكثر من الإباحة بالمعنى الأعمّ، وذلك كما لو

كان عليه السلام في مقام بيان عبادة من العبادات وأجزائها الواجبة كالوضوء، فإنّ الفعل حينئذٍ يكون واجباً، وكما لو صدر الفعل من الإمام عليه السلام على نحو المداومة والاستمرار - كما لو واظب عليه السلام على النوم قبل الزوال -، فإنّ هذه المداومة تشكّل قرينة على رجحان هذا العمل واستحبابه على الأقلّ، بخلاف ما لو صدر الفعل منه عليه السلام مرّة واحدة، فإنّ ذلك لا يُستكشف منه الرجحان، لقوّة احتمال كون الفعل صادراً بمقتضى الطبع البشري لا بمقتضى التشريع.

وعليه: فحدّ دلالة الفعل قد يرتفع إلى أكثر من الإباحة بالمعنى الأعمّ، فيما إذا كانت هناك قرائن حافّة بالكلام تدلّ على خصوصيّات بعض الأحكام، كالرجحان أو المرجوحيّة.

والآن نسأل: قد عرفت أنّ الفعل يدلّ على الإباحة، وإذا اقترن بقرينة فقد يدلّ على ما هو أكثر، فهل إنّ هذه الدلالة حجّة؟

والجواب: لا إشكال في حجّية ظواهر الألفاظ، والسرّ في ذلك هو قيام السيرة القطعيّة على الأخذ بظواهر الألفاظ، وهنا نقول: لا شكّ - أيضاً - في حجّية ظواهر الأفعال، فكما أنّ الألفاظ لها ظواهر فالأفعال كذلك لها ظواهر، وكما أنّ ظواهر الألفاظ حجّة كذلك ظواهر الأفعال حجّة، بنفس المناط وهو قيام سيرة العقلاء على الأخذ بظواهر الأفعال، ولذلك ترى الفقهاء كثيراً ما يستدلّون على بعض الأحكام الشرعيّة بحكاية فعل النبي عليه السلام أو الإمام عليه السلام.

تتميم:

تقدّم أنّ فعل المعصوم عليه السلام يدلّ على الإباحة بالمعنى الأعمّ - أي عدم الحرمة -، فهل يدلّ بالإضافة إلى ذلك على عدم الكراهة؟

وهذه النمّالة وقعت محلّاً للبحث، فبناءً على أنّ شأن الإمام عليه السلام ونمّو مقام العصمة أعظم وأجلّ من أن يصدر منه المكروه، يكون الفعل دالّاً على عدم الكراهة.



وأما بناءً على أنَّ العصمة لا تتنافى مع فعل المكروه، وأنَّ الإمام عليه السلام يمكن أن يصدر منه الفعل المكروه لغرضٍ ومبرّرٍ - كما لا يبعد ذلك -، فلا يكون الفعل دالًّا على عدم الكراهة.

ولعلَّ من ذلك ما رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام في أكله مُتَكَنًّا، بداعي بيان جواز الفعل وأنَّه ليس حراماً، وهو: «ما عن محمد بن مسلم قال: دخلتُ على أبي جعفر عليه السلام ذات يوم وهو يأكل مُتَكَنًّا، قال: وقد كان يبلغنا أنَّ ذلك يُكره، فجعلتُ أنظر إليه فدعاني إلى طعامه، فلما فرغ قال: يا محمد، لعلَّك ترى أنَّ رسول الله ﷺ رآه عَيْنٌ يأكل وهو متَّكئ (وهو) منذ بعثه الله إلى أن قبضه، ثم ردَّ على نفسه فقال: لا والله، ما رآه عين يأكل وهو متَّكئ منذ بعثه الله إلى أن قبضه، ثم قال: يا محمد، لعلَّك ترى أنَّه شبع من خبز البرِّ ثلاثة أيَّام منذ بعثه الله إلى أن قبض، ثم ردَّ على نفسه، ثم قال: لا والله ما شبع من خبز البرِّ ثلاثة أيَّام متوالية منذ بعثه الله إلى أن قبضه، أما أنِّي لا أقول إنَّه كان لا يجد، لقد كان يُجيز الرجل الواحد بالمائة من الإبل، فلو أراد أن يأكل لأكل، ولقد أتاه جبرئيل عليه السلام بمفاتيح خزائن الأرض ثلاث مرَّات يُخيِّره من غير أن ينقص ممَّا أعدَّه الله له يوم القيامة شيئاً، فيختار التواضع لله - إلى أن قال - وإن كان صاحبكم ليجلس جلسة العبد ويأكل إكلة العبد، ويُطعم الناس خبز البرِّ واللحم، ويرجع إلى أهله فيأكل الخبز والزيت، الحديث»^(١).

ومن هنا: قال صاحب الجواهر رحمته الله - بعد أن أورد الحديث -: «محمولٌ على بيان الجواز»^(٢).

والآن نقول: كلُّ ما تقدَّم ينبغي أن يكون واضحاً وممَّا لا كلام فيه، وإنَّما وقع الكلام في موضعين:

(١) الوسائل: أبواب آداب المائدة، الباب ٦ الحديث ٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٦ ص ٤٥٩.

الموضع الأول:

الفعل المجرد الصادر من المعصوم عليه السلام هل يدل على أكثر مما اتفق عليه، وهو الإباحة بالمعنى الأعم - بالنسبة إلينا -، أو لا دلالة له على أكثر من ذلك؟ والجواب: أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال:

١. أن الفعل المجرد عن القرائن يدل على الوجوب بالنسبة إلينا. ^(١)

٢. أنه يدل على استحباب الفعل. ^(٢)

٣. أنه لا يدل على أكثر من الإباحة. ^(٣)

والصحيح هو الأخير، وذلك لأن لكل حكم من الأحكام الأخرى - غير الإباحة - المدعى دلالة الفعل عليها - وهي الوجوب والاستحباب - خصوصية خاصة مأخوذة فيه دون سواء من الأحكام، وليس هناك في فعل المعصوم عليه السلام ما يدل ويؤثر على هذه الخصوصية، ولذا لا يكون الفعل - بمجرد - دالاً على شيء من الأحكام بعينه أكثر من الإباحة بالمعنى الأعم إلا بقرينة خاصة، وهي مفقودة حسب الفرض.

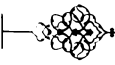
وقد استدلل للوجوب بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ ^(٤)، وتقريب الاستدلال:

(١) قال به جماعة من المعتزلة وآخرون غيرهم، ونسبه الشيخ الطوسي رحمته إلى مالك وأصحابه وطائفة من أصحاب الشافعي، فراجع إرشاد الفحول: ص ٣٦، والعدة: ج ٢ ص ٥٧٥.

(٢) وهو ما قواه المحقق القمي رحمته، والمنسوب إلى الشافعي والمحمكي عنه، واختاره صاحب الفصول رحمته، حيث قال فيها: ص ٣٠١: «فصل: اختلفوا في التأسي بفعل النبي صلى الله عليه وآله، فذهبوا فيه إلى مذاهب، فقبل بالوجوب، وقبل بالاستحباب، وقبل بالإباحة، وقيل بالوقف، وموضع النزاع ما لو فُعل في غير مقام البيان، ولم يُعلم وجهه، ولم يكن في نفسه من الأفعال العادية، كالأكل والشرب والنوم، أو كان أوقعه على وجه غير عادي، كمداومة الإفطار بالحلو، والقيلول، والمختار عندي هو القول بالاستحباب»، فراجع القوانين: ج ٢ ص ٥٥٣، ومبادئ الوصول: ص ١٦٨، وإرشاد الفحول: ص ٣٦.

(٣) وهو مذهب مالك على ما في الإحكام: ج ١ ص ١٧٤.

(٤) سورة الأحزاب: ٢١.



أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى لُزُومِ التَّأْسِي بِالنَّبِيِّ ﷺ، وَمِنِ الْوَاضِحِ أَنَّ مِنْ مَصَادِيقِ الْاِقْتِدَاءِ بِهِ ﷺ مِتَابَعَتُهُ فِي أَعْمَالِهِ.

وَمَعْنَى وَجُوبِ الْاِقْتِدَاءِ هُوَ وَجُوبُ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ مِنْهُ ﷺ مُطْلَقاً، وَلَوْ لَمْ تَكُنْ وَاجِبَةً فِي حَقِّهِ ﷺ، إِلَّا إِذَا دَلَّ دَلِيلٌ خَاصٌّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهِ فِي حَقِّهَا. وَهَكَذَا يَثْبِتُ فِي حَقِّهَا وَجُوبُ مَا صَدَرَ مِنْهُ ﷺ مِنْ أَعْمَالٍ.

وَقَدْ أَجَابَ الْعَلَّامَةُ رحمته عَنْهُ: بِأَنَّ تَشْخِصَ مَا يُسْتَفَادُ مِنَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ مَوْقُوفٌ عَلَى مَعْرِفَةِ الْمَقْصُودِ بِالتَّأْسِي، فَمَا هُوَ الْمُرَادُ مِنَ التَّأْسِي؟ مَعْنَى التَّأْسِي: هُوَ الْإِتْيَانُ بِفِعْلِ الشَّخْصِ الْفَاعِلِ لِأَنَّهُ فَعَلُهُ، وَمِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ فَعَلُهُ، وَعَلَى الْوَجْهِ الَّذِي صَدَرَ مِنْهُ.

فَلَا بَدَّ -لِيَتَحَقَّقَ مَفْهُومُ التَّأْسِي- مِنْ إِيقَاعِ الْفِعْلِ عَلَى الصِّفَةِ الَّتِي وَقَعَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّخْصِ الْمُرَادِ التَّأْسِي بِهِ، فَإِنْ وَقَعَ عَلَى صِفَةِ الْوَجُوبِ كَانَ مَقْتَضَى التَّأْسِي إِيقَاعُهُ وَاجِباً، وَإِنْ وَقَعَ عَلَى صِفَةِ الِاسْتِحْبَابِ كَانَ مَقْتَضَى التَّأْسِي إِيقَاعُهُ مُسْتَحَبّاً، وَهَكَذَا إِذَا كَانَ مَبَاحاً تَعَبُّدًا بِاعْتِقَادِ الْإِبَاحَةِ، أَيْ لَا بَدَّ مِنَ التَّعَبُّدِ بِإِيقَاعِ الْفِعْلِ الْوَاجِبِ وَاجِباً وَالْمُسْتَحَبِّ مُسْتَحَبّاً، هَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنَ التَّأْسِي، لَا مَا ادَّعَاهُ الْمُسْتَدَلُّ، فَلَا دَلَالَةَ لِلْآيَةِ الْكَرِيمَةِ عَلَى وَجُوبِ أَعْمَالِهِ ﷺ فِي حَقِّهَا مُطْلَقاً، وَبِذَلِكَ يَتِمُّ جَوَابُ الْعَلَّامَةِ رحمته.^(١)

أَمَّا صَاحِبُ الْفُصُولِ رحمته: فَقَدْ التَزَمَ بِالِاسْتِحْبَابِ، وَمَنْعَ دَلَالَةَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ عَلَى الْوَجُوبِ، بَلِ الْمُسْتَفَادُ مِنْهَا حَسَنُ التَّأْسِي وَالِاِقْتِدَاءُ بِأَعْمَالِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَتَكُونُ الْآيَةُ مُسْتَدْتَدّاً لِلْقَوْلِ الْآخَرِ، وَهُوَ الْاسْتِحْبَابُ.^(٢)

(١) قَالَ رحمته فِي مَبَادِئِ الْوُصُولِ: ص ١٦٨: «إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَمَعْنَى التَّأْسِي بِهِ: أَنَّهُ ﷺ إِذَا فَعَلَ فَعَلًا عَلَى وَجْهِ الْوَجُوبِ، يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَفْعَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْوَجُوبِ، وَإِنْ تَقَلَّ بِهِ، كُنَّا مُتَعَبِّدِينَ بِالتَّنْفُّلِ، وَإِنْ فَعَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْإِبَاحَةِ، كُنَّا مُتَعَبِّدِينَ بِاعْتِقَادِ إِبَاحَتِهِ، وَجَازَ لَنَا فَعْلُهُ».

(٢) قَالَ رحمته فِي الْفُصُولِ: ص ٣٠١: «وَالْمَخْتَارُ عِنْدِي هُوَ الْقَوْلُ بِالِاسْتِحْبَابِ، لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى:

ثم استشكل في جواب العلامة ثُمَّ بأن فيه خروجاً عن محلّ الكلام، فإن محلّ الكلام في حجية فعل المعصوم عليه السلام والتأسي بفعله، في حين أنّ كلام العلامة ثُمَّ انتهى إلى وجوب التأسي في الاعتقاد، ولذا عندما وصل إلى المباح قال: «تعبّدنا باعتقاد إباحته»، وليس الكلام في وجوب التأسي في الاعتقاد.^(١)

وقد أجاب المصنّف رحمته الله: عن إشكال صاحب الفصول ثُمَّ - بعد أن استحسن جواب العلامة ثُمَّ - بأنّ العلامة ثُمَّ لا يريد من «التعبّد باعتقاد الإباحة» مجرد الاعتقاد، حتّى يرد الإشكال بأنّه من التأسي بالاعتقاد، بل مراده أنّ معنى التأسي بالإباحة هو أن نتخيّر بين الفعل والترك، أي لا يلزم الالتزام بالفعل ولا بالترك، وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا بالاعتقاد بالإباحة، والقرينة على ذلك ما ذكره ثُمَّ في صدر كلامه.

بعبارة أخرى: إنّ العلامة ثُمَّ لم يقتصر في كلامه على مجرد الاعتقاد حتّى يُقال بأنّ ذلك خروج عن محلّ الكلام، وإنّما بيّن ما يرتبط بالفعل أيضاً، فقد جاء في عبارته ثُمَّ: «يجب علينا أن نفعله على وجه الوجوب»، و«كنّا متعبّدين باعتقاد إباحته، وجاز لنا فعله»، ومن الواضح أنّ نظره في ذلك إلى العمل الخارجي لا مجرد الاعتقاد.

ولعلّ الوجه في ذكره للاعتقاد - مضافاً إلى الفعل - هو أنّ من كمال التأسي وتمام الاقتداء برسول الله عليه السلام أن يُفعل الواجب ويُضَمَّ إلى ذلك الاعتقاد

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ»، فإنّ الاستفادة منه حسن التأسي والاقتداء بأفعاله عليه السلام، وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب، ولا سبيل إلى حمله على الوجوب...».

(١) قال ثُمَّ في الفصول: ص ٣٠١: «احتجّ القائلون بالوجوب بوجوه، منها: الآية السابقة، وقد عرفت عدم دلالتها على الوجوب بالبيان الذي سلف، وقد أجاب عنها العلامة بأنّ الأسوة عبارة عن...، وفيه أنّه إذا أتى به على وجه الإباحة لم يكف في صدق الأسوة فيه اعتقاد إباحته مع تركه، كما يُرشد إليه تفسيره لها، فإنّ ذلك أسوة في الاعتقاد لا في الفعل».

بوجوبه، وهكذا في المندوب والمباح، ولعمري إنّ ذلك لواضح من عبارة العلامة تتري زيد في علوّ مقامه.

ثم يقول المصنّف رحمه الله: ونزيد على كلام العلامة تتري أمرين:

١. لا نُسلم دلالة الآية على وجوب التأسّي، إذ ليس فيها ما يدلّ على الوجوب، نعم، يمكن القول بأنّها تدلّ على رجحان أو حسن التأسّي.
٢. أنّ كلّ آية من الآيات الكريمة إذا أُريد استنباط الحكم الشرعيّ منها فلا بدّ أن لا تُقرأ بعيداً عن الجوّ الذي هي فيه، بل لا بدّ أن تُلاحظ الآيات الكريمة مع القرائن الحافّة بها، ومن جملة هذه القرائن، الواقعة التي نزلت فيها الآية، وسبب نزولها. وفي المقام الآية الكريمة التي هي محلّ الكلام نزلت في واقعة الأحزاب، وفي مقام حثّ المسلمين على التأسّي بالنبّي عليه السلام في القتال وفي الصبر على تحمّل شدائد الحرب ومصاعبها.

فلا عموم للآية بلزوم أو حسن التأسّي في كلّ فعلٍ من الأفعال حتّى الأفعال التي لا ربط لها بالقتال وصعوباته، لكي يُقال بوجوب كلّ فعلٍ أو استحبابه إذا صدر من النبيّ عليه السلام.

إن قلت: معنى ذلك أنّ المصنّف رحمه الله التزم بأنّ المورد -وهو التأسّي في الصبر على القتال- خصّص الوارد، وهذا خلاف ما هو معروف عندهم ومتداول على الألسن من «أنّ المورد لا يخصّص الوارد»، فإنّ الاقتصار في الاستفادة من الآية الكريمة على موردها صغرى لهذه القضية المعروفة.

قلت: نُسلم أنّ المورد لا يُخصّص الوارد، ونحن لا نريد الالتزام بالتخصيص أو التقييد، بل نريد أن نقول: إنّ ورود الآية في هذه الواقعة مانع من التمسك بإطلاق «الأسوة» وشمولها لكلّ موارد التأسّي، لأنّه مانع من تماميّة مقدّمات الحكمة، لاحتمال أن يكون الشارع المقدّس قد اعتمد على هذه القرينة -قرينة الواقعة- واكتفى بها بدلاً من التصريح بالقيّد، فتكون مانعة من التمسك

بالإطلاق، ولكن من دون أن تكون ظاهرة في التقييد، فلا يأتي إشكال «المورد لا يُقَيَّد الوارد».

وبكلمة: إن دور هذه القرينة هو مجرد الإخلال بمقدمات الحكمة والمنع من التمسك بالإطلاق، ولا يرتقي دورها إلى تقييد الإطلاق، بحيث يكون الكلام ظاهراً في إرادة خصوص المقيد، ونتيجة ذلك أن يكون الكلام مجمللاً لا بد فيه من الاقتصاد على القدر المتيقن، وهي عين نتيجة التقييد من الناحية العملية، ومن هنا توهم المستشكل ما توهمه، فلا تغفل.

وعليه: فلا تدل الآية على لزوم أو حسن التأسي بكل أفعال النبي ﷺ مطلقاً وعلى أي وجه صدرت منه ﷺ، وكذلك لا دلالة لآيات أخرى على هذه الدعوى، مثل الآيات الآمرة بطاعة النبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١)، أو الآيات الآمرة باتباعه ﷺ، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٢).

فلا داعي لإطالة الكلام بذكر الاستدلال بها على هذه الدعوى، وذكر ما يرد عليه من مناقشات.^(٣)

الموضع الثاني:

في حجة فعل المعصوم ﷺ بالنسبة إلينا، فقد بحث الأصوليون في أن فعل المعصوم ﷺ إذا ظهر وجهه وعلم حاله وأنه على نحو الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة^(٤)، فهل يكون حجة بالنسبة إلينا، أي هل يدل على اشتراكنا معه في الحكم، بحيث يثبت لنا من الحكم ما يثبت له ﷺ، أو لا؟

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) سورة آل عمران: ٣١.

(٣) فإن أُجيب فراجع العدة: ج ٢ ص ٥٧٥، والقوانين: ج ٢ ص ٥٥٤-٥٥٥، والفصول: ص ٣٠١.

(٤) وهذا هو الفارق الموضوعي بين هذا الموضع والموضع السابق، فإن الفعل هناك فرض أنه

لم يُعلم حاله ولم يظهر وجهه.



والمنشأ لهذا السؤال: هو أنّ هناك من الأحكام ما هو مختصّ به ﷺ، كوجوب التهجد، وجواز الزواج بأكثر من أربع، وجواز هبة المرأة نفسها إليه، وهكذا بعض الأحكام الثابتة للمعصوم ﷺ بمقتضى منصب الولاية، بحيث لا تثبت إلّا له باعتبار أنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم^(١).

فإنّه مع وجود هكذا أحكام مختصة قد نحتمل في كلّ حكم من الأحكام هذا الاختصاص، ولا نجزم بالاشتراك، فمن هنا بحثوا في الاشتراك وحجية الحكم بالنسبة إلينا.

وحينئذ نقول: إذا علمنا أنّ حكماً ما من مختصات المعصوم ﷺ فلا إشكال، وهكذا - لا إشكال - إذا علمنا أنّ حكماً ما هو من الأحكام العامة غير المختصة، إنّما وقع البحث في الأفعال التي لم يظهر أنّها من مختصاته ﷺ أو ليست كذلك، مع عدم قرينة معيّنة لأحدهما، فما هو الحكم هنا؟ فهل يُحكم بالاختصاص، أو يُحكم بالعموم، أو إنّ لا ظهور في أحد الاحتمالين فلا بدّ من التوقف؟

اختلف في ذلك على أقوال: (٢)

والمصنّف رحمه الله يقول: الصحيح هو الثاني^(٣) - أي الحكم بالعموم -، وقد استدلل لذلك بأدلة، منها:

الدليل الأوّل: أنّه إذا ما قيست الأحكام المشتركة إلى الأحكام المختصة به ﷺ يظهر بوضوح أنّ الأحكام المشتركة أكثر بكثير من المختصة، فأغلب الأحكام وأكثرها هي الأحكام التي يشترك فيها المعصوم ﷺ وغيره، فإذا كان

(١) بمقتضى قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، سورة الأحزاب: ٦.

(٢) لاحظ القوانين: ج ٢ ص ٥٥٦.

(٣) وقد استظهره كل من المحقق القمي رحمه الله والآمدّي، فراجع القوانين: ج ٢ ص ٥٥٦،

والإحكام: ج ١ ص ١٧٥.

هناك حكم من الأحكام يدور أمره بين أن يكون مشتركاً وبين أن يكون خاصاً
لابدّ فيه من الحمل على الاشتراك، عملاً بقاعدة الحمل على الأعمّ الأغلب،
فنتلزم بأنّ هذا الحكم من الأحكام المشتركة.^(١)

ويردّ على ذلك: أنّ هذه القاعدة ليس عليها دليل عامّ يدلّ على عموم العمل
بها في كلّ مورد من موارد الاشتباه، فلا تصلح أن تكون مستنداً للحمل على
الاشتراك.

نعم، إذا كانت هذه الغلبة سبباً لنشوء ظهورٍ أو اطمئنانٍ بالاشتراك، أمكن
الالتزام بالاشتراك، ولكنّ الدليل حينئذٍ هو الظهور أو الاطمئنان، لا نفس تلك
القاعدة المشار إليها، لعدم الدليل الدالّ على التعمّد بها، فلا يصلح هذا الدليل
للاعتقاد عليه.

الدليل الثاني: لا إشكال في أنّ الإمام عليه السلام حينما يتصدّى لفعلٍ من الأفعال
تبعاً لحكم شرعيّ، يظهر من هذا الفعل أنّه إنّما يأتي به كواحدٍ من المؤمنين
الملتزمين بأحكام الشريعة المقدّسة، فيكون لفعله عليه السلام ظهور في الاشتراك
لعموم المسلمين، فإنّه عليه السلام يتصرّف بما هو واحد من المسلمين، وفي مجمل
تصرفاته هو كغيره يعتمد على الأسباب والمسبّبات، ويعمل بما يقتضيه الظاهر،
ولذا تراه يحكم بالبينات والأيمان، ويأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وهكذا.
وأما الأحكام الخاصّة فهي من الندرة بمكان، بحيث حينما يفعل الإمام عليه السلام
فعلاً ما يكون احتمال الاختصاص فيه خلاف الظاهر جدّاً، لأنّه احتمال ضعيف
قد لا يخطر على بال من اطّلع على هذا الفعل.

(١) ذكر ذلك الآمدي في الإحكام: ج ١ ص ١٧٥، حيث قال: «أما بالنسبة إلى أمته فلاّته وإن
كان عليه السلام، قد اختصّ عنهم بخصائص لا يشاركونه فيها، غير أنّها نادرة، بل أندر من النادر بالنسبة
إلى الأحكام المشتركة فيها، وعند ذلك فما من واحدٍ من آحاد الأفعال إلّا واحتمال مشاركة الأمة
للنبي صلّى الله عليه وآله فيه أغلب من احتمال عدم المشاركة، إدراجاً للنادر تحت الأعمّ الأغلب، فكانت
المشاركة أظهر».



وإذا كان فعله عليه السلام ظاهراً في الاشتراك لعموم المسلمين كان مشمولاً لدليل حجّة الظاهر، لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ ظاهر الفعل حجّة كظاهر القول، فلا بدّ من الالتزام بالاشتراك.

عبارة أخرى: تقدّم في بحث سرية إجمال الخاصّ إلى العامّ من مباحث العامّ والخاصّ، أنّه إذا كان لنا عامّ، وكان لنا خاصّ مجمل يدور أمره بين الأقلّ والأكثر، فالصحيح هو عدم سرية الإجمال من الخاصّ إلى العامّ، ويمكن -حينئذٍ- التمسك بالعامّ في الموارد المشكوكة، والمقام من هذا القبيل، فالعامّ هو عموم الأدلّة الدالّة على اشتراك جميع المكلفين في الأحكام، ومنهم المعصوم عليه السلام، أي أنّ كلّ حكم من الأحكام هو مشترك بين المكلفين، والخاصّ هو الأدلّة الدالّة على اختصاصه عليه السلام ببعض الأحكام، وقد أخرج هذا الخاصّ بعض الأحكام قطعاً، مثل التهجد ونحوه، وهناك من الأحكام ما نشكّ بدخولها في الخاصّ، وبالتالي نشكّ في تخصيص العامّ بلحاظها، فالمورد من موارد الشكّ في التخصيص الزائد، والقاعدة فيه تقتضي الاقتصار في التخصيص على المقدار المتيقّن، وبالتالي يبقى الفرد المشكوك داخلاً تحت حكم العامّ، وهذا يعني الاشتراك فيه.

تنبيه:

لا يبعد أن يكون منشأ ظهور الفعل في الاشتراك هو قاعدة الأعمّ الأغلب، وهذا ما قد يكون ظاهراً من تقريب الدليل الثاني، ولكن هذا لا يعني -كما تقدّم- أنّ الدليل هو القاعدة المذكورة، بل الدليل هو ظهور الفعل، نعم المنشأ لهذا الظهور قد يكون هو القاعدة، فلا تغفل.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٦٧: «والحقّ هو الأخير، لعدم ما يصلح أن يجعل له

مثل هذه الدلالة)، أي لعدم وجود قرينة صالحة لأن تجعل لفعل المعصوم عليه السلام دلالة على الوجوب أو الاستحباب.

قوله عليه السلام ص ٦٧: «وقيل: إنه إن لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه»، أشار عليه السلام بذلك إلى قول صاحب الفصول عليه السلام، ولكن سبك عبارة المتن يؤهم أن صاحب الفصول عليه السلام هو من القائلين باستفادة وجوب الاقتداء من الآية الكريمة، ولكن على تقدير التنزل عن الالتزام بدلالاتها على الوجوب فلا أقل من الالتزام بالدلالة على الاستحباب، والحال أن عبارة الفصول -التي نقلناها في بعض الهوامش السابقة- صريحة في اختيار القول بالاستحباب، واستفادة ذلك من هذه الآية الشريفة، وقد بينا المطلوب في الشرح بالنحو الذي لا يؤهم ذلك، فالتفت.

قوله عليه السلام ص ٦٧: «وقد أجاب العلامة الحلي عن هذا الوهم فأحسن -كما نقل عنه -...»، الناقل هو صاحب الفصول عليه السلام، حيث قال: ص ٣٠١: «وقد أجاب عنها العلامة بأن الأسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير، لأنه فعله، على الوجه الذي فعله، فإن كان واجباً تعبدنا بإيقاعه واجباً، وإن كان مندوباً تعبدنا بإيقاعه مندوباً، وإن كان مباحاً تعبدنا باعتقاد إباحته».

وقد نقلنا عبارته عليه السلام في مبادئ الوصول في بعض الهوامش السابقة، وأما عبارته في نهاية الوصول فهي: «التأسي بالنبي عليه السلام قد يكون في فعله وفي تركه، أما في الفعل، فبأن نفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل، لأجل أنه فعل، وأما في الترك، فبأن نترك مثل الذي ترك على الوجه الذي ترك، لأجل أنه ترك... وأما اتباع النبي عليه السلام فقد يكون في القول، بأن يصير إلى مقتضاه من وجوب أو ندب أو حظر لأجله، وفي الفعل وفي الترك، بأن يتأسى به.

ويمكن أن يقال: اتباع النبي عليه السلام هو المصير إلى ما نُعبدنا به على الوجه الذي نُعبدنا به، لأنه نُعبدنا به، ويدخل فيه القول والفعل والترك.



وإنما اشترطنا في الاتّباع ما شرطناه في التّأسي، لأنّه ﷺ لو صلّى فصمنا، أو صام فرضاً فصمنا ندباً، أو صمنا لا لأنّه صام، لم نكن متّبعين»، لاحظ النهاية: ج ٣ ص ٣٧١-٣٧٤.

ومنه يتّضح أنّ ما في الفصول لا يوافق شيئاً من العبارتين، فلعلّه نقلٌ بالمعنى بتصرّف ليس بالقليل.

قوله ﷺ ص ٦٨: «إنّ الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوة وحسنها...»، هذا هو الأمر الأوّل الذي أضافه المصنّف ﷺ على كلام العلامة مثيرش.

وأما الأمر الثاني الذي أضافه فقد بيّنه بقوله ﷺ: «مضافاً إلى أنّ الآية نزلت في واقعة الأحزاب، فهي واردة مورد الحثّ على التّأسي به في الصبر على القتال...». قوله ﷺ ص ٦٨: «وليس معنى هذا أنّنا نقول: بأنّ المورد يُقَيّد المطلق أو يُخصّص العام...»، هذا ما ذكرناه بلسان «إن قلت... قلت».

قوله ﷺ ص ٦٨: «كما تنبّهنا على ذلك في أكثر من مناسبة»، منها ما ذكره المصنّف ﷺ في صحيحة زرارة الأولى المستدلّ بها على حجّية الاستصحاب، فلاحظ ص ٣٠٠ من المقصد الرابع.

قوله ﷺ ص ٦٨: «وجوب فعل ما يفعله النبيّ مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا»، المقصود بالإطلاق عدم الفرق بين ما لو كان الفعل واجباً عليه ﷺ أو مستحبّاً أو مباحّاً، فإنّ هذا هو محلّ البحث في الموضوع الأوّل.

قوله ﷺ ص ٦٩: «فإنّ علم أنّ الفعل الذي وقع من المعصوم أنّه من مختصّات»، هكذا في الطبعة، والظاهر «من مختصّاته».

قوله ﷺ ص ٦٩: «بأيّ نحو من أنحاء الاختصاص»، فقد يكون الاختصاص بشخص المعصوم ﷺ، وقد يكون الاختصاص بمنصب الولاية.

قوله ﷺ ص ٦٩: «ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فإننا لا نرى حجة مثل هذه القاعدة في كلّ مجالها...»، هذا ردّ للدليل الأوّل الذي ذكره الأمدي في كتابه: «الإحكام في أصول الأحكام».

وأما الدليل الثاني وهو ما اعتمد عليه - فقد بيّنه بقوله ﷺ ص ٦٩: «والوجه في ذلك: أنّ النبيّ بشر مثلنا، له ما لنا وعليه ما علينا، وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس إلّا ما قام الدليل الخاصّ على اختصاصه...».

دلالة تقرير المعصوم عليه السلام

المراد من تقرير المعصوم عليه السلام أو سكوته وإمضائه هو: أن يُشاهد أمامه موقفاً عملياً ولا يُعلق عليه، ولا يُبدي رأياً تجاه هذا الموقف.

وهذا يعني أنّ هذا الموقف مقبول شرعاً وليس بحرام أو باطل، وذلك بدليل قياس استثنائي، تأليفه:

أنّه لو كان العمل حراماً أو باطلاً لاعترض المعصوم عليه السلام عليه، ولكنه لم يعترض، إذن فالعمل ليس باطلاً ولا حراماً.

أمّا بطلان التالي -أي صحّة المقدّمة الحملية- فهو بحسب الفرض، فإنّ المفروض في الاستدلال بتقرير المعصوم عليه السلام هو سكوته وعدم اعتراضه.

وأما ثبوت الملازمة فلاحد أمرين:

١. أنّ المعصوم عليه السلام هو واحد من المكلفين، وهذا يعني أنّه مشمول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هذا الحكم يشتدّ فيه عليه السلام، لأنّه المسؤول عن أصل التشريع، وهو عليه السلام -بمقتضى العصمة- لا يتخلف عن هذه الوظيفة، فلو كان العمل حراماً لاعترض عليه، وبذلك تتمّ الملازمة المذكورة، هذا إذا كان العمل يُحتمل تحريره.

مثال ذلك: ما لو رأى المعصوم عليه السلام مكلفاً يأكل لحم الأرنب، مع علمه بأنه لحم أرنب، فإذا سكت عليه السلام ولم يردعه عن ذلك، كشف هذا السكوت عن عدم تحريمه، وإلا لوجب نهيه عنه باعتباره منكراً.

٢. أن المعصوم عليه السلام هو واحد من المكلفين، ويجب على كل مكلف عالم بالأحكام الشرعية إرشاد الضالّ وتعليم الجاهل بها، وعليه فلو كان فعل المكلف باطلاً وغير مشروع كان اللازم على المعصوم عليه السلام تعليم المكلف وإرشاده إلى ما هو الصحيح، فعدم اعتراضه دليل على صحة العمل، وهذا إذا كان العمل عبادة أو معاملة يُحتمل فساد.

مثال ذلك: ما لو رأى المعصوم عليه السلام مكلفاً يمسح قدميه -في الوضوء- معاً، دفعةً واحدةً ومن دون تقديم لليمنى على اليسرى، فإذا سكت عليه السلام ولم يردعه عن ذلك، كشف هذا السكوت عن صحة وضوئه وعدم بطلانه، وإلا لو لم تكن هذه الكيفية من المسح مشروعةً، لكان الواجب أن يُعلمه الوضوء الصحيح. ولا بدّ من الالتفات: إلى أن هذه الملازمة المأخوذة في القياس الاستثنائي إنما تكون تامةً إذا تحققت مجموعة شروط، هي:

١. أن يكون المعصوم عليه السلام متوجّهاً إلى الفعل الصادر من المكلف وعالمًا به علماً عادياً، أي مبنياً على الأسباب والمسببات الظاهرة التي يتعامل المعصوم عليه السلام مع الناس على أساسها، لا على أساس العلم اللدني من الله تعالى، ولو على نحو التقدير: أي لو أراد عليه السلام أن يعلم لعلم.

٢. أن يكون المعصوم عليه السلام متمكناً من الاعتراض تمكناً عادياً مستنداً إلى القدرة العادية، فلا بدّ من انتفاء المانع الشرعي والتكويني عن الاعتراض، فلا يتحقق هذا الشرط إذا وُجد مانع تكويني، مثل ضيق الوقت أو كون الإمام عليه السلام محبوساً أو غيرهما، وهكذا إذا وُجد مانع شرعي، مثل التقيّة أو خوف الضرر على النفس أو الغير أو نحوهما.



٣. أن يكون الاعتراض مؤثراً في حال المكلف، لوضوح عدم وجوب الاعتراض غير المؤثر، فإذا احتُمل صدور الفعل في زمانٍ سابقٍ من المكلف، وسبق وأن اعترض عليه المعصوم عليه السلام ولم يؤثر، أو أن الإمام عليه السلام علم بطريقٍ عاديٍّ عدم الفائدة في هذا الاعتراض، لم يكن هذا الاعتراض واجباً، فلا يكشف سكوته عليه السلام وعدم الاعتراض عن رضاه بالفعل.

ثم ذكر المصنّف رحمته الله: أن هناك شيئاً آخر يلحق بالسكوت على الفعل الخاص الجزئيّ وتقريره، وهو السكوت على بيان الحكم الشرعيّ بشكل عامّ، كما لو تصدّى شخصٌ لبيان أن حكم أكل لحم الأرنب -مثلاً- هو الحلية، فسكت الإمام عليه السلام عنه ولم يُخطئه، كان هذا السكوت منه عليه السلام -بالشروط المذكورة- دليلاً على رضاه وإمضائه، وأن الحكم الشرعيّ مطابق لما ذكر.

ولعلّ الوجه في عدّه ملحقاً بما ذكر في أصل المطلب هو أن غالب موارد التقرير والسكوت هو من النحو الأوّل -أعني تقرير الفعل-، وأمّا تقرير بيان الحكم فهو نادر الوقوع، وإلا فلا فرق بينهما، بل يمكن أن يُقال: إنّ الأصل في المقام -بلحاظ الغرض- هو تقرير بيان الحكم لا تقرير الفعل، باعتبار أن الغرض من الاعتماد على التقرير والسكوت هو الوصول إلى الحكم الشرعيّ الكلّي، ومن الواضح أن تقرير بيان الحكم يوصل إليه مباشرةً، بينما تقرير الفعل يوصل إليه بالانتقال من حكم هذا الفعل الخاصّ الذي قام به الشخص بعلم المعصوم عليه السلام إلى الحكم الشرعيّ الكلّي.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٧٠: «أن يفعل شخصٌ بمشهد المعصوم ... مع توجهه إليه وعلمه بفعله»، هذا هو الشرط الأوّل من شروط حجّية التقرير.

وأما الشرط الثاني فقد أشار إليه بقوله رحمته الله: «وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً».

وأما الشرط الثالث فقد أشار إليه بقوله ﷺ: «والياس من تأثير الإرشاد والتنبية»، إلا أنه ﷺ ذكره في سياق اشتراط القدرة على التنبية، وكان المناسب ذكره بشكل مستقل.

قوله ﷺ ص ٧٠: «لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهي عنه وردعه ... وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل»، أشار بهذه العبارة إلى الأمرين اللذين بهما تثبت الملازمة المذكورة في القياس الاستثنائي.

الخبر المتواتر

تقدّم أنّ السنّة -بمعنى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره- إن حصل عليها الإنسان بنفسه من المعصوم عليه السلام مباشرة يكون بذلك قد أخذ الحكم الواقعي من منبعه الصافي، تماماً كما لو أخذه من القرآن الكريم، وإن لم يحصل عليها مباشرة فلا بدّ من الرجوع -بعد الكتاب العزيز- إلى الأخبار التي تُثبت السنّة وتحكي عنها،^(١) فلا بدّ من البحث في هذه الأخبار ومدى إثباتها للسنّة، فنقول: من تقسيمات الخبر القديمة المذكورة في علم الأصول تقسيمه إلى: ^(٢)

١. الخبر المتواتر.

٢. خبر الواحد.

وهذا المبحث معقود للقسم الأوّل، والمبحث الآتي معقود للقسم الثاني، فنقول:

أمّا الخبر المتواتر: فهو الخبر الذي كثرت طرقه إلى الدرجة التي يحصل معها

(١) تقدّم ذلك ص ٦٥ من المتن.

(٢) أساس القسمة هو كثرة المخبر وقلّته، جاء في الفصول: ص ٢٥٨: «فصل: ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرة وقلّة إلى متواتر وآحاد...».

العلم بصدقه،^(١) فالمأخوذ فيه أمران:

١. حصول العلم بصدق الخبر.

٢. كون هذا العلم حاصلًا بسبب كثرة رواته وطرقه.

وعليه: فلو كان في البين خبر مفيد للعلم واليقين، ولكن لم يكن هذا العلم بصدق الخبر ناشئًا من كثرة الطرق، بل كان ناشئًا -مثلًا- من القرائن الحاقّة به، لم يكن خبراً متواتراً، بل يكون داخلاً في القسم الثاني، وهو خبر الواحد كما سيأتي.

ومن هنا يظهر: أنّ المائز بين الخبر المتواتر وخبر الواحد هو بكثرة الطرق، لا بحصول العلم بصدق الخبر، لاحتمال حصول العلم بصدق الخبر في خبر الواحد -أيضاً-، وكذا يكون الخبر من خبر الواحد ولو كان له طريقان أو ثلاثة طرق.

ومن جميع ما تقدّم يظهر: أنّ لخبر الواحد أكثر من صورة:

١. الخبر المفيد للظنّ، الذي له طريق واحد، وهو غالب موارد خبر الواحد.

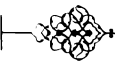
٢. الخبر المفيد للظنّ، الذي له أكثر من طريق.

٣. الخبر المقطوع بصدقه، إلّا أنّ هذا القطع لم يكن ناشئاً من كثرة طرقه.

والآن نسأل: إذا كان المائز بين الخبر المتواتر وخبر الواحد هو كثرة الطرق، كما لا مانع من تعدّد الطرق في خبر الواحد، فما هو عدد الناقلين للخبر اللازم توفّره فيه ليكون خبراً متواتراً، وبه يفترق عن خبر الواحد؟

والجواب: أنّه قد نُقلت أقوال متعدّدة في ذلك، منها: أنّ التواتر موقوف على أن لا تقلّ طرق الخبر عن خمسة طرق، وقيل: أقلّه اثني عشر طريقاً، وقيل: عشرون طريقاً، وقيل: أربعون طريقاً، وقيل: سبعون طريقاً، وقيل: ثلاثمائة وثلاثة عشر طريقاً، وقيل غير ذلك.

(١) راجع معالم الدين: ص ١٨٤، والقوانين: ج ٢ ص ٣٦٨، والفصول: ص ٢٥٨.



ولكنّ الصحيح: هو عدم التحديد على نحو الضابط والقاعدة الكلية، وكلّ ما ذكر هو مجرد تحرّصات وظنون واستحسانات لا اعتبار بها،^(١) بل اللازم توفر الكثرة الموجبة لتحقيق الجزم، والمقتضية للقطع بصديق الخبر.

وهذا ما يختلف باختلاف الموارد واختلاف الأشخاص المخبرين بالخبر، فإخبار الشيخ الكبير غير إخبار الطفل الصغير، وإخبار العالم غير إخبار الجاهل، كما أنّ إخبار أهل البلد الواحد غير إخبار أهل البلدان المتعدّدة.

وهكذا يختلف الحال باختلاف نفس الخبر، فهناك فرق بين الخبر الذي يكون مضمونه قريباً محتملاً، كالإخبار عن موت شيخٍ هرمٍ عليلٍ، وبين الخبر الذي يكون مضمونه بعيداً ضعيف الاحتمال، كالإخبار عن موت شابٍ صغيرٍ يتمتّع بتمام العافية. وعليه: فلا ينبغي النظر في تحديد عددٍ معيّنٍ من المخبرين، بل لابدّ من النظر إلى صفات المخبرين ونوع الخبر، بحيث يكون المخبرون من الكثرة والاختلاف بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اجتماعهم على الخطأ، هذا هو المناط في تحقيق التواتر لا ضبطه بعددٍ مشخصٍ.^(٢)

(١) جاء في الفصول: ص ٢٥٩: «ولا حصر لأقلّهم، بل المرجع فيه إلى العادة، وحصره بعضهم في خمسة، لعدم حصوله بالأربعة، ولألم يحتج إلى تركية شهود الزنا، وآخر في اثني عشر عدد نقباء بني إسرائيل، لأنهم إنّما أخبروا لحصول العلم بخبرهم، وآخر في عشرين، لقوله تعالى: وإن يكن منكم عشرون ... الآية، وذلك ليحصل العلم إذا أخبروا بإسلام المقاتلين، وآخر في أربعين، لقوله تعالى: حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين، وكانوا أربعين، والكفاية إنّما تكون إذا حصل العلم بخبرهم، وآخر في سبعين عدد ما اختاره موسى من قومه، حيث أراد بذلك حصول العلم بخبرهم، وآخر في ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أصحاب بدر، حيث كان يحصل العلم بإخبارهم من معجزات الرسول، وقيل يُعتبر أن يكونوا عدداً لا يمكن حصرهم، وفساد هذه الأقوال غني عن البيان، فلا يُطيل الكلام فيه».

(٢) قال المحقق القمي رحمه الله في القوانين: ج ٢ ص ٣٨٣: «اختلفوا في أقلّ عدد التواتر، والحق أنّه لا يُشترط فيه عدد، وهو مختار الأكثرين، فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم، وهو يختلف باختلاف الموارد، فربّ عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر، وقيل: أقلّه الخمسة،

والذي ينبغي قوله في البحث الأصولي لأجل الانتفاع منه في الاستنباط الفقهي هو: أنّ محلّ الابتلاء هو في تواتر الأخبار المروية عن المعصومين عليهم السلام في تلك الأزمنة، فلا بدّ هنا - لأجل أن يكون الخبر متواتراً وموجباً للعلم - من أن تكون الوسائط والطبقات المتعدّدة بيننا وبينهم عليهم السلام كلّها قد حصل فيها التواتر. بمعنى أنّ اللازم أن يروي إلينا الخبر جماعةٌ يمتنع تواطؤهم على الكذب، عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، عن جماعة هكذا، حتّى تصل النوبة إلى الجماعة التي تروي عن المعصوم عليه السلام، فحينئذٍ يكون الخبر متواتراً. وإلاّ إذا انقطع التواتر في إحدى تلك الوسائط، ولم يكن الخبر متواتراً في جميع طبقاته، فلا مجال لترتيب آثار الخبر المتواتر عليه، وإن حصل التواتر في أغلب الطبقات، لوضوح أنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات، فمثلاً: إذا أخبرت جماعة يمتنع تواطؤها على الكذب، عن شخص واحد، عن المعصوم عليه السلام، فهذا لا يجعل الخبر خبراً متواتراً، بل ما يكون متواتراً - في المثال - هو إخبار هذا الشخص الواحد عن المعصوم عليه السلام، لا نفس الخبر - وهو كلام المعصوم عليه السلام -، وأمّا نفس الخبر فسيكون - حينئذٍ - من أخبار الآحاد. وهذا نظير: خبر الواحد الصحيح، فلاجل أن يكون الخبر المتعدّد الوسائط صحيحاً، لا بدّ أن تتوفّر شرائط الصحة في كلّ واسطة من وسائطه، فإن اختلفت ولو في واسطة واحدة لم يكن الخبر صحيحاً، بل يكون ضعيفاً - مثلاً -.

وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل غير ذلك، وحججهم ركيكة واهية لا تليق بالذكر، فلا نُطيل بذكرها وذكر ما فيها.

خبر الواحد

تقدّم أنّ خبر الواحد هو الخبر الذي لم يبلغ حدّ التواتر، بمعنى أنّه لم تكثر طرقه إلى الدرجة التي توجب القطع بصدقه، وتقدّم -أيضاً- أنّ خبر الواحد قد يُفيد القطع، وذلك فيما إذا احتفّ بقرائن توجب العلم بصدقه.

ومثل هذا الخبر الذي نعلم بصدقه لا إشكال ولا خلاف في حجّيته، وذلك لما تقدّم من أنّ العلم حجّة بذاته،^(١) وأنّ حجّيته غير مجعولة، بل إلى العلم تنتهي حجّة كلّ حجّة، إذ إنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

وإنّما الكلام والخلاف الكبير وقع في حجّة خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن القطعيّة، وإن أفاد الاطمئنان، لعدم الدليل -إلى الآن- على حجّة الاطمئنان.

وقد اتّضح في أبحاث المقدّمة معنى الخلاف في حجّة الطريق، وتبيّن أنّ المراد منه هو الخلاف في قيام الدليل القطعيّ على الحجّة، إذ إنّ الحجّة لا تثبت إلّا بواسطة العلم أو العلميّ القائم على الاعتبار.^(٢)

بمعنى أنّ حقيقة الخلاف في حجّة خبر الواحد -عند الإماميّة «أعزّهم الله

(١) تقدّم ذلك في المبحث السابع: «حجّة العلم ذاتيّة».

(٢) تقدّم ذلك في المبحث السادس: «المناط في إثبات حجّة الأمانة».

تعالى»- في وقوع التعبد به لا في إمكانه، بعد وضوح أنه لا يُفيد إلا الظن الذي هو ليس بحجة بمقتضى القاعدة الأولية فيه.^(١)

وعليه فهنا أمور ثلاثة:

١. أن خبر الواحد بذاته لا يُفيد إلا الظن، وهو ليس بحجة.
٢. أن التعبد بخبر الواحد أمر ممكن ولا محذور فيه، لما تقدّم من اندفاع الشبهة المذكورة في مبحث «تصحيح جعل الأمانة».^(٢)
٣. أن الحجّة لا تثبت إلا بدليل ينتهي إلى العلم، أي علم أو علمي. وعليه: فمن قال بحجّة خبر الواحد إنّما يقول بقيام الدليل القطعي على حجّيته، ومن قال بعدم حجّيته إنّما يقول بعدم قيام الدليل القطعي على الحجّة. وقد صرح السيّد المرتضى رحمته - في أكثر من موضع - بما قلناه من أن الخلاف في وجود الدليل الدالّ على الحجّة، فقد ذكر أن خبر الواحد لا يُفيد إلا الظن، وأنه من الممكن التعبد به ولا محذور عقليّ في أن يتعبدنا الشارع المقدّس به، لكنّه لم يتمّ الدليل القطعيّ على هذا التعبد، فليس في ما بين أيدينا من الأدلّة ما يدلّ على هذا التعبد، وقد ناقش الأدلّة المدّعى دلالتها على ذلك.^(٣)

(١) وسيأتي ما يدلّ على ذلك عند نقل بعض عبارات الأصحاب في الهوامش الآتية.

(٢) راجع المبحث الثاني عشر: ص ٤٠ من المتن.

(٣) قال رحمته في جوابات المسائل الموصليّات الثالثة، المطبوعة ضمن «رسائل الشريف المرتضى»: ج ١ ص ٢٠١-٢٠٢: «اعلم أنّه لا بدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق التوصل إلى العلم بها، لأنّا متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنّه مصلحة لنا جوزنا كونه مفسدة لنا، فيقبح الإقدام متاً عليه ... ولهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة -الذي يذهب مخالفونا إليه- طريقاً إلى الأحكام الشرعيّة ... وكذلك إذا أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الأحاد، لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً، وإن ظننت به الصدق، فإنّ الظنّ لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الأحاد إلى أنّه إقدام على ما لا تأمن كونه فساداً أو غير صلاح ... لأنّ العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في

وأما القائل بالحجية فمرجع قوله -أيضاً- إلى القول بوجود الدليل القطعي على الحجية، وهذا ما صرح به الشيخ الطوسي رحمته فقد أفاد أن من يعمل بالخبر الذي دلّ الدليل القطعي على حجّيته إنّما يعمل -في الحقيقة- بالقطع القائم عليه،^(١) وهذا ما تقدّم في أبحاث المقدّمة^(٢)، وكنا قد مثّلنا له بما لو أمر السيّد عبده بإطاعة أوامر ولده، وقلنا بأنّ إطاعة العبد للولد إنّما هي -في الواقع- إطاعة لأوامر السيّد.^(٣)

وقد اختلف في حجّية خبر الواحد على أقوال متعدّدة:^(٤)

القول الأوّل: عدم حجّية خبر الواحد مطلقاً، وهو لبعض المتقدّمين، وهم السيّد المرتضى، والقاضي ابن البرّاج، والسيّد ابن زهرة، والطبرسي، وابن

باب الصحة، لأنّ عبادته تعالى بذلك توجب العلم الذي لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له».

وقد نقل ذلك ابن إدريس الحلّي رحمته في مقدّمة السرائر بشيء من التصرف، حيث قال: ج ١ ص ٤٦-٤٧: «قال السيّد المرتضى رحمته وذكر في جواب المسائل الموصليّات ... اعلم أنّه لا بدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل إلى العلم بها ... ولهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة -الذي يذهب مخالفونا إليه- طريقاً إلى الأحكام الشرعيّة ... ولذلك أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً».

(١) قال رحمته في عدّة الأصول: ج ١ ص ١٠٦: «أنّ من عمل بخبر الواحد فإنّما يعمل به إذا دلّه دليلٌ على وجوب العمل به، إمّا من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم، وإنّما الآية -يعني آية تحریم اقتفاء ما ليس به علم- مانعة من العمل بغير علم أصلاً، وقد بينّا أنّنا لا نقول ذلك، لأنّ من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم بما يعمل به».

(٢) قال المصنّف رحمته ص ١٩: «وفي الحقيقة إنّ الأخذ بالظنّ المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بأنّه حجّة لا يكون أخذاً بالظنّ بما هو ظنّ، وإن كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين».

(٣) راجع البيان الميسّر: ج ٣ ص ٤٨٧.

(٤) مذكورة في العدة: ج ١ ص ٨٧-١٠٠.

إدريس رحمه الله،^(١) وقد ادّعوا على ذلك الإجماع.^(٢)

وعلى أي حال: فهذا القول -وهو عدم الحجية مطلقاً- هو قول منقطع ولم يُعقب، إذ لم يلتزم به أحد بعد ابن إدريس رحمته الله إلى يوم الناس هذا.

القول الثاني: أنّ كلّ الأخبار المدوّنة -خصوصاً في الكتب الأربعة- هي أخبار مقطوعة الصدق، بمعنى أنّنا نقطع بصدقها وصدورها، وهذا ما التزم به جماعة من متأخري الأخباريين.^(٣)

(١) جاء في المعالم: ص ١٨٩: «أصل: وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلاً، ولا تعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، سوى ما حكاه المحقق رحمته الله عن ابن قبة، ويُعزى إلى جماعة من أهل الخلاف، وكيف كان فهو بالإعراض عنه حقيق، وهل هو واقع أو لا؟ خلاف بين الأصحاب، فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى، وأبي المكارم بن زهرة، وابن البراج، وابن إدريس إلى الثاني، وصار جمهور المتأخرين إلى الأول، وهو الأقرب».

لاحظ كذلك «جوابات المسائل التبتات»، المطبوعة ضمن «رسائل الشريف المرتضى»: ج ١ ص ٩٧-١٠٠، والذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨-٥٢٩، والمهذب: ج ٢ ص ٥٩٨، وغنية النزوع: ص ٣٥، ومجمع البيان: ج ٩ ص ٢٢١، السرائر: ج ١ ص ٥١.

(٢) قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في الفرائد: ج ١ ص ٢٤٦: «وأما الإجماع: فقد ادّعاه السيد المرتضى رحمته الله في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة... وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، قال: لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين، وقيم المتلفات وأروش الجنایات».

وقال السيد المرتضى رحمته الله: «وإنما أوردنا بهذه الإشارة أنّ أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخّروهم يمنعون من العمل بأخبار الأحاد، ومن القياس في الشريعة، ويعيرون أشدّ عيب الذاهب إليهما والمتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورةً منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب»، رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٩٧-١٠٠.

(٣) منهم المحدث البحراني رحمته الله، حيث قال في الحقائق: ج ٩ ص ٣٢٧: «إنّ أخبارنا المروية في كتب الأخبار المصنّفة من علمائنا الأبرار، وإن صدق عليها أخبار الأحاد، باعتبار المقابلة بالمتواتر، إلّا أنّها قد اعتضدت بالقرائن الدالة على صحتها عن الأئمة الطاهرين»، ومنهم المحدث الاستربادي رحمته الله في الفوائد المدنية: ص ١٤٦.

وجاء في مفاتيح الأصول: ص ٣٢٨: «مفتاح: اعلم أنّه توهم جماعة من أصحابنا أنّ الأخبار المودعة في الكتب الأربعة -الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار- كلّها قطعية

ويرد عليه: أنَّ هذا القول واضح البطلان والفساد، إذ لا دليل عليه، بل إنَّ في الأخبار المدوَّنة ما هو معارض ومنافٍ للبعض الآخر المدوَّن فيها -أيضاً-، فكيف يمكن القطع بصدق خبرين متنافيين متكاذبين؟ وهل هذا إلّا من اجتماع النقيضين؟!

وقد أفاد الشيخ الأنصاري رحمته في مقام التعليق على هذا القول أنّه ممّا لا فائدة في ذكره والإجابة عنه، إلّا من ناحية الاحتراز عنه، وعدم الوقوع في التوهّم الذي وقعوا فيه، فالقاطع بشيء لا يمكن المجادلة معه، لأنّه لا يحتمل الخلاف.^(١)

القول الثالث: وهو المشهور، وهو القول بحجّية خبر الواحد، والقائلون به اختلفوا في بعض التفاصيل والخصوصيّات:^(٢)

١. فمنهم من قال بحجّية الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة إلّا ما خالف المشهور.^(٣)

الصدور معلومة الصحّة، لا يُحتاج في الاعتماد عليها إلى معرفة حال روايتها وصفة سلسلة سندها، بل يجوز الاعتماد عليها وإن كان في طريقها وسندها الكذب والمقدوح المطعون، زعماً منهم أنّ جماعة من أجلّاء الأصحاب كالكليني والصدوق وغيرهم شهدوا بصحّتها، وهو توهّم فاسدٌ...
(١) قال الشيخ الأعظم رحمته في الفرائد: ج ١ ص ٢٣٩: «ثم اعلم: أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوَّنة في الكتب المعروفة ممّا أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروريّ المذهب، وإنّما الخلاف في مقامين:

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة؟ فقد ذهب شِرْذمةٌ من متأخري الأخباريين -فيما نُسب إليهم- إلى كونها قطعية الصدور، وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلّا التحرُّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلّا فمدّعي القطع لا يُلزم بذكر ضعف مبنى قطعه. وقد كتبنا في سالف الزمان في ردّ هذا القول رسالةً تعرّضنا فيها لجميع ما ذكره، وبيان ضعفها بحسب ما أدّى إليه فهمي القاصر».

(٢) قال المحقّق الخراساني رحمته في الكفاية: ص ٢٩٣: «فصل: المشهور بين الأصحاب حجّية خبر الواحد في الجملة».

(٣) نسبته الشيخ الأنصاري رحمته إلى بعض المعاصرين -وحُكي أنّه المحقّق النراقي رحمته -،

٢. ومنهم من قال بأنّ الحجّة هو ما عمل به الأصحاب من الأخبار المدوّنة.^(١)
٣. ومنهم من قال بأنّ الحجّة ما كان رواته عدولاً.^(٢)
٤. ومنهم من قال بأنّ الحجّة ما كان رواته ثقات.^(٣)
٥. ومنهم من قال بأنّ الحجّة ما كان مظنون الصدور، من دون اعتبار صفة

حيث قال: «وأما القائلون بالاعتبار، فهم مختلفون من جهة: أنّ المعبر منها كلّ ما في الكتب المعبرة - كما يُحكى عن بعض الأخباريين أيضاً، وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور -، أو أنّ المعبر بعضها، وأنّ المناط في الاعتبار عمل الأصحاب - كما يظهر من كلام المحقّق -، أو عدالة الراوي، أو وثاقته، أو مجرد الظنّ بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات»، الفرائد: ج ١ ص ٢٤٠-٢٤١.

(١) يظهر ذلك من عبارة المحقّق رحمته في المعبر، حيث قال: «فالمتواتر حجّة لإفادته اليقين، وكذا ما أجمع على العمل به، وما أجمع الأصحاب على إطراره فلا حجّة فيه ... وكلّ هذه الأقوال منحرفة عن السنن، والتوسّط أصوب، فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شدّ يجب إطراره»، المعبر: ج ١ ص ٢٩.

وجاء في عبارة الفاضل التوحيّدي رحمته: «للعمل بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط، يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعه، كالكافي، والفقيه، والتهذيب، ونحوها، مع عمل جميع منهم به، من غير ردّ ظاهر، ولا معارضة لما هو أقوى منه»، الوافية: ص ١٦٦.

(٢) هذا ما يظهر من عبارة المحقّق رحمته في المعارج، والتزم به العلامة رحمته، وقربه صاحب المعالم رحمته ونسبه إلى مشهور الأصحاب، راجع معارج الأصول: ص ١٤٩، ومبادئ الوصول: ص ٢٠٦، والمعالم: ص ٢٠٠-٢٠١.

(٣) نسبه المحقّق رحمته - وكذا المحقّق القمي رحمته في القوانين: ج ٢ ص ٤٦٩ - إلى الشيخ الطوسي رحمته، حيث قال في المعارج: ص ١٤٩: «عدالة الراوي شرط في العمل بخبره، قال الشيخ رحمته: يكفي كونه ثقة متحرّراً عن الكذب في الرواية، وإن كان فاسقاً بجوارحه، وادّعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم».

وقال الشيخ رحمته في العدة: ج ١ ص ١٥٢: «فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرّراً فيها، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره ... وإتّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم».



في الراوي.^(١)، وغير ذلك من التفصيلات.^(٢)

ولابدّ أولاً من النظر إلى الأدلة المستدلّ بها على الحجّية، لإثبات أصل الحجّية وبنحو الإيجاب الجزئيّ، في قبال منكري الحجّية أصلاً وبنحو السلب الكلّي، ثمّ البحث ثانياً عن مدى دلالة الأدلة وسعة دائرة الحجّية.
بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٧٤: «كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقّق في المعارج»، هذا ما ذكره رحمه الله إلّا أنّ عبارة المحقّق رحمه الله في المعارج ظاهرة في اعتبار العدالة حيث جاء فيها ص ١٤٩: «المسألة الثانية: عدالة الراوي شرط في العمل بخبره، وقال الشيخ رحمه الله يكفي كونه ثقةً متحرّزاً عن الكذب في الرواية، وإن كان فاسقاً بجوارحه، وادّعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم، ونحن نمنع هذه الدعوى، ونطالب بدليلها».

(١) لعلّه عنى بذلك المحقّق القميّ رحمه الله حيث قال في القوانين: ج ٢ ص ٤٧٥: «فالأقوى -إذن- ما ذهب إليه الشيخ، ويرجع هذا في الحقيقة إلى التثبت الإجماليّ، أو إلى مطلق العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم».

(٢) راجع مفاتيح الأصول: ص ٣٦١ وما بعدها.

-أ-

أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

قبل البدء بسرد الآيات الشريفة والاستدلال بها وبيان مدلولاتها، لابد من التعرّض لدفع توهم قد يُورده الخصم القائل بعدم حجية خبر الواحد. وحاصل التوهم: هو أنّ الآيات المستدلّ بها على حجية خبر الواحد لو سلّمت دلالتها -وسياّتي البحث فيها- فهي لا تخرج عن كونها ظاهرةً في المطلوب -وهو حجية خبر الواحد-، ولا يمكن للمستدلّ بها أن يجازف ويدّعي كونها صريحةً ونصّاً فيه.

وحينئذٍ تكون دلالتها ظنيّة، وهذا يعني الاستدلال بالظنّ على الظنّ، وهو باطل، ومجرّد كون الآية قطعيّة الصدور لا ينفع في المقام. وأمّا دفعه: فهو أنّ الآيات الكريمة وإن كانت ظاهرةً وليست صريحةً، والظهور ظنّ، إلّا أنّ هذا الظهور ممّا قام الدليل القطعيّ على حجّيته واعتباره، وسياّتي -ياذن الله تعالى- بيان أدلة حجية الظهور.

وعليه: فلا يكون الاستدلال بالآيات الكريمة من الاستدلال بالظنّ على الظنّ، بل ستنتهي الدلالة -بالأخير- إلى دلالة العلم والقطع، وهو القطع القائم على حجية الظهور، وبذلك تثبت حجية خبر الواحد.

ومن هنا يتّضح: أنّ وظيفتنا في الاستدلال بالآيات الشريفة على حجّة خبر الواحد إنّما هي مجرد إثبات ظهور هذه الآيات في المطلوب، وأمّا كبرى حجّة الظهور والدليل عليها فلها موضع آخر.

وأما الآيات الكريمة المستدلّ بها على حجّة خبر الواحد فعديدة، منها:

الآية الأولى: آية النبأ

وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.^(١)

وهذه الآية الكريمة قد استدلل بها على أساس مفهوم الوصف تارة، وعلى أساس مفهوم الشرط تارة أخرى.

وما هو تامّ منهما هو الاستدلال بها باعتبار مفهوم الشرط^(٢)، وتقريبه يتوقف على شرح ألفاظ الآية الكريمة:
أولاً: «التبين»

وهو يُستعمل في معنيين:^(٣)

١. الانكشاف والظهور، تقول: «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ»، إذا ظهر وانكشف، وحينئذ يكون فعلاً لازماً، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) ولعلّ إعراض المصنّف ﷺ عن الاستدلال بالآية الكريمة على أساس مفهوم الوصف باعتبار أنّه ﷺ يُنكر - كما تقدّم - أنّ للوصف مفهوماً أصلاً، فلا استدلال به باطل بطلان كبراه، وإن شئت فراجع لتقريبه والإيراد عليه بذلك فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٦٥-١٦٦.

(٣) راجع الصحاح: ج ٥ ص ١٦٨١، مادة «بين»، والمصباح المنير: ص ٨٢، مادة «بان»، ومجمع البحرين: ص ١٥٣، مادة «بين»، والتبيان في تفسير القرآن: ج ٣ ص ٢٩٧، ومجمع البيان: ج ٩ ص ٢٢٠-٢٢١.

الْأَسْوَدِ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ ﴿٢﴾.

٢. طلب العلم بالشيء والتصدي لتحصيل العلم به، تقول: «تَبَيَّنَتِ الْهَلَالُ»، أي: طلبت العلم به وتصديت لتحصيل العلم به، وحينئذ يكون فعلاً متعدياً، فهو بمعنى استكشفتُه وطلبتُ كشفه.

وهذا المعنى الثاني يستبطن معنى «التَّبَيَّنَ»، فَإِنَّكَ إِذَا تَبَيَّنَتِ الْهَلَالُ لِلْعِلْمِ بِهِ، فَإِنَّكَ تَتَبَيَّنُ وَتَتَأَيَّ - لكشف الهلال والعلم به - لئلا تقع في الخطأ والاشتباه. ومن هنا: - ولأجل أَنَّ التَّبَيَّنَ المتعدي يتضمن معنى التَّبَيَّنَ - قُرئت بعض الآيات تارةً بـ «التَّبَيَّنَ»، وتارةً أخرى بـ «التَّبَيَّنَ»، ممَّا يُوْشِّرُ إِلَى أَنَّ الْمَعْنِيَيْنِ مُتَقَارِبَانِ.

وذلك لما هو مقرر في محله من أَنَّ الْأَصْلَ فِي اخْتِلَافِ الْقُرْآنِ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى فِيهِ وَاحِداً، فَإِذَا تَعَدَّدَتْ قِرَاءَةُ الْآيَةِ لَا بَدَّ مِنَ الْحِفَافِ فِي الْقِرَاءَةِ الثَّانِيَةِ عَلَى نَفْسِ الْمَعْنَى الَّذِي تُعْطِيهِ الْقِرَاءَةُ الْأُولَى.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ ﴿٣﴾، وهكذا

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) سورة فصلت: ٥٣.

(٣) سورة النساء: ٩٤، وجاء في مجمع البيان: ج ٣ ص ١٦٢-١٦٣: «قرأ أهل الكوفة، غير عاصم: «فتَبَيَّنُوا» هنا في الموضعين بالياء والتاء، وفي الحجرات، وقرأ الباقون: «فتَبَيَّنُوا» بالياء والنون في الجميع ... قال أبو علي: من قرأ «فتَبَيَّنُوا» فحجته أَنَّ التَّبَيَّنَ خلاف الإقدام، والمراد به التَّأَيُّ، وهو أَشَدُّ اختصاصاً بهذا الموضع، ويبيِّن ذلك قوله «وَأَشَدُّ تَبَيَّنًا» أي أَشَدُّ وَقَفًا لَهُمْ عَمَّا وَعَظُوا، بَأَن لَا يُقَدِّمُوا عَلَيْهِ، ومن قرأ «فتَبَيَّنُوا» فحجته أَنَّ التَّبَيَّنَ قد يكون أَشَدَّ من التَّبَيَّنَ، وقد جاء: «التَّبَيَّنَ مِنَ اللَّهِ، والعجلة من الشيطان»، فمقابلة التَّبَيَّنَ بالعجلة، دلالة على تقارب التَّبَيَّنَ والتَّبَيَّنَ». وجاء في جامع البيان: ج ٥ ص ٣٠٦: «واختلفت القراء في قراءة قوله: «فتَبَيَّنُوا» فقرأ ذلك جماعة قُرَاءَ الْمَكِّيِّينَ وَالْمَدَنِيِّينَ وَبَعْضَ الْكُوفِيِّينَ وَالْبَصْرِيِّينَ: «فتَبَيَّنُوا» بالياء والنون من التَّبَيَّنَ، بمعنى: التَّأَيُّ والنظر والكشف عنه حَتَّى يَتَضَحَّ، وقرأ ذلك معظم قُرَاءِ الْكُوفِيِّينَ: فتَبَيَّنُوا، بمعنى التَّبَيَّنَ الذي هو خلاف العجلة، والقول عندنا في ذلك أَنَّهُمَا قِرَاءَتَانِ مَعْرُوفَتَانِ مُسْتَفِيزَتَانِ فِي قِرَاءَةِ الْمُسْلِمِينَ



الآية الشريفة التي نحن فيها.^(١)

ثانياً: «أن تُصيبوا قوماً بجهالة»

هل إنَّ هذا المقطع كلام مستأنف أو إنَّه مرتبط بالجملة السابقة؟ وماذا يترتب على كلٍّ منهما؟

والجواب: أنَّ هناك مسلكين في الإجابة عن هذا السؤال، هما:

المسلك الأول: أنَّ كثيراً من المفسرين - ومنهم بعض الأصوليين - قالوا بأنَّه

كلام مستأنف جديد لا ربط له - من حيث الإعراب - بالكلام السابق.^(٢)

ويترتب على هذا - وبعد القول بأنَّ «تبيَّنوا» فعل متعدّد - لابدئية تقدير مفعول به للفعل، ولو بحسب المعنى، فاضطُّروا إلى تقدير المفعول، وهو - مثلاً - «صدق الخبر من كذبه».

وكذلك يترتب على الاستئناف والاستقلال لابدئية تقدير آخر يكون الغرض منه ربط هذا المقطع بما قبله، بالطريقة التي جاء من أجلها هذا المقطع الثاني، وذلك لوضوح أنَّ الآية جاءت لتأدية معنى واحد مترابط ومتناسق، ولم تأت لإفادة معانٍ متعدّدة لا ربط بينها.

ومن هنا: قالوا بأنَّ المقطع الثاني مسوق مساق التعليل للجملة الأولى، فلا بدّ من تقدير شيءٍ يتلائم مع التعليل، وهو مثلاً: «خشية»، أو «حذر»، وهو مفعولٌ لأجله، وبذلك يتمّ المعنى الواحد المراد بيانه.

المسلك الثاني: وهو ما يراه المصنّف رحمته الله، وحاصله: أنَّ هذا الذي ذكر تكلف وتعسف، ولا تساعد عليه قواعد اللغة، ولا موجب لدعوى الانفصال

بمعنى واحد، وإن اختلفت بهما الألفاظ، لأنّ المثبت متبين، والمتبين مثبت، فبأيّ القراءتين قرأ القارئ فمصيب صواب القراءة في ذلك»، ومثله في ج ٢٦ ص ١٦٠.

(١) جاء في مجمع البيان: ج ٩ ص ٢١٩: «وقد ذكرنا في سورة النساء اختلافهم في قوله: «تبيَّنوا» والوجه في القراءتين، والمروى عن الباقر عليه السلام: فتبيَّنوا - بالياء والتاء -».

(٢) راجع مجمع البيان: ج ٩ ص ٢٢١، وفرائد الأصول: ج ١ ص ٢٥٥.

والاستقلال، لوضوح أنّ الأصل في الكلام الاتصال والتّماسك لتأدية المعاني المترابطة، بل بعد أن اتّضح كون الفعل «تبيّنوا» فعلاً متعدّياً يحتاج إلى مفعول، فمجيء المصدر «أن تُصيّبوا» يكون واقعاً في موقعه المناسب، فيكون مفعولاً به للفعل، وبذلك يكون الفعل قد أخذ مستحقّه، ولا داعي إلى التقدير في الآية، مع أنّ التقدير خلاف الأصل لا يُصار إليه إلّا عند الضرورة، فيكون المعنى: «إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا واستكشفوا واحذروا إصابة قوم بجهالة، لئلا تُصبحوا نادمين على ما فعلتم من عدم الطلب والاستكشاف»، وبذلك يتمّ المعنى المراد من دون حاجة إلى تقدير بل إلى تقديرين.

ثالثاً: «الجهالة»

الجهالة إمّا أن تكون اسم مصدر من «جهل يجهل»، وإمّا أن تكون مصدراً ثانياً للفعل، والفرق بين المصدر واسمه واضح.

وقال عنها أهل اللّغة: «الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير العلم»^(١)، ثمّ بعد أن فُسّر الجهل بما قابل العلم، اختلف التعبير عن هذا التقابل، وهل هو تقابل التضادّ أو التناقض أو الملكة والعدم^(٢)، تبعاً للمراد من الجهل، وهل إنّ أمر وجوديّ أو عدميّ؟ وإذا كان عدميّاً فهل يحتاج إلى الشّأنية أو لا؟

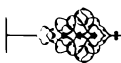
والمصنّف رحمه الله يقول: من خلال تتبّع موارد استعمال لفظ «الجهل» في العربيّة، نعرف أنّ لها معنى أوسع من ذلك، فهي ليست موضوعة لما يُقابل العلم، بل موضوعة للمعنى المقابل للحكمة والتعقّل والروية والحلم، فهي بمعنى السّفه وعدم الرّشد والحماقة والتصرّف عن غير العلم.

نعم، عند نقل الفلسفة اليونانيّة إلى العربيّة كان من اللازم إعطاء بعض

(١) راجع لسان العرب: ج ١ ص ٦٨٧، مادة «جهل».

(٢) كما في لسان العرب: ج ١ ص ٦٨٧، ومعجم مقاييس اللّغة: ص مادة «جهل»، والمفردات

في غريب القرآن: ص ١٣٩، مادة «جهل»، ومختار الصحاح: ص ٦٨.



الألفاظ معاني اصطلاحية، لذلك أُعطي لفظ «الجهل» ذاك المعنى الضيق المقابل للعلم.

وعليه: فالمراد من الجهالة هو الفعل الصادر من دون حكمة وتعقل وروية، والذي يلازمه -عادة- عدم إصابة الواقع.

الآن نسأل: الآية الكريمة قالت: «تَبَيَّنُوا»، فجاءت بصيغة «افعل» الظاهرة في وجوب التبيين إن جاء الفاسق بالنبأ، فهل إنَّ هذا الوجوب نفسيّ، كوجوب الحجّ عند الاستطاعة، أو إنَّه واجب طريقيّ، بمعنى أنّه مجرد طريق إلى شيء آخر هو الواجب حقيقة؟

ولك أن تقول: هل إنَّ التبيين أمرٌ فيه مصلحة ومحبوبة لذاته، أو إنَّه طريقٌ لشيءٍ آخر هو المحبوب النفسيّ؟

والجواب: أنّه من الواضح جداً أنّ التبيين هو واجب طريقيّ لا نفسيّ^(١)، فإنَّ العرف لا يفهم من مثله الوجوب النفسيّ، إذ الغرض من التبيين هو معرفة الواقع والوصول إليه والمحافظة عليه، وهذا يعني أنّ وجوب التبيين مجرد طريق، فإذا ورد الخبر وسمعه المكلف وجب عليه التبيين والتأكد من صحّته لإدراك الواقع، لا أنّه بورود الخبر يكون التبيين ذا مصلحة ومحبوبة ذاتية ليكون واجباً نفسياً.

وعليه: فإذا جاء الفاسق نبأ وجب التبيين منه للوصول به الى الواقع، وهذا يعني أنّ وجوب التبيين هو كناية عن عدم حجّية الخبر من الفاسق، لأنّه لو كان حجّة لما كان هناك موجب للزوم التبيين والحذر من إصابة قوم بجهالة.

وهذا نظير: ما لو سألك ابنك: هل آخذُ بخبر زيد؟ وكان زيد متهمًا، فأجبتّه: «إن جاءك زيد بخبر فتثبت»، فإنّه يفهم عدم الأخذ بخبره، لأنَّ هذا الجواب هو عبارة أخرى عن عدم التعويل على خبره، وأنّه لا اعتبار به ولا اعتماد عليه.

فهذا التعبير هو من إطلاق اللّازم -وجوب الثبّت-، وإرادة الملزوم -وهو

عدم حجّية خبره-، فالمستفاد من الآية الكريمة وجوب التثبت، وهو كناية عن عدم حجّية خبر الفاسق.

إذا عرفت شرح الألفاظ المذكورة، كان معنى الآية الكريمة هو: أنّ الخبر بحسب طبعه ومن شأنه أن يؤخذ به عند الناس، وطبع البشر على الأخذ بالأخبار، وإنّما جاءت الآية الكريمة لتلفت الأنظار إلى أنّه لا ينبغي أن يأخذوا ويعتمدوا على كلّ خبر ومن أيّ مصدر كان، بل إذا كان الخبر صادراً من مُخبرٍ فاسقٍ فلا يجوز الأخذ به من دون تروٍّ وتثبت، بل اللازم -حينئذٍ- أن يتثبتوا ثلاثاً يُصيِّبوا قوماً بجهالةٍ، والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ الكاذب يُتوقع منه جداً أن لا يكون صادقاً في خبره.

وحينئذٍ نقول: إنّ الآية الكريمة تدلّ بمفهوم الشرط على أنّ خبر العادل الذي يُتوقع منه الصدق، لا يجب فيه التثبت، ولازم ذلك الحجّية.

بعبارة أخرى: إنّ الآية ظاهرة في الوجوب الطريقيّ للتبيين -كما عرفت-، الذي يعني عدم الحجّية، وأنّ هذا الوجوب معلق على مجيء الفاسق بالنبأ، فمجيء العادل به لا يجب فيه التبيين، أي يؤخذ من دون تثبّت، وهذا يعني الحجّية، وهو المطلوب.^(١)

وفي ختام الاستدلال بالآية الكريمة يقول المصنّف رحمه الله: إنّ بهذا البيان وتقريب الاستدلال بالآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب، فلا نُطيل في ذكرها وردّها.^(٢)

(١) جاء في فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٦٥-١٦٦: «وتقريب الاستدلال بها يمكن بأحد وجهين: الأول: بمفهوم الشرط، ببيان أنّه تعالى علّق وجوب التبيين عن الخبر بمجيء الفاسق به، فإذا انتفى الشرط وكان المخبر عدلاً ينتفي وجوب التبيين عن خبره، وإذا لم يجب التبيين عن خبر العادل، فإنّما أن يُردّ، وإنّما أن يُقبل، ولا سبيل إلى الأول، لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فبتعيين الثاني، وهو المطلوب، لأنّه لا نعي بحجّية الخبر الواحد إلّا قبوله».

وفي معارج الأصول: ص ١٤٤: «ووجه الدلالة: أنّه أمر بالتبيين عند كونه فاسقاً، فوجب أن لا يحصل وجوب التبيين عند عدمه، ولألّا لما كان لتعليق التبيين على الفسوق فائدة».

(٢) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد: ج ١ ص ٢٥٦: «وكيف كان: فقد أُورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلّا أنّ كثيراً منها قابلة للدفع».

الآية الثانية : آية النذر

وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.^(١)
والاستدلال بالآية المباركة يمرُّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: «مرحلة التمهيد للاستدلال بالآية الكريمة»

وهي ترتبط بالمقطع الأول منها، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾.

هناك قاعدة عقلية - وهي أمر مسلم وواضح -، مفادها لزوم التفقه ومعرفة الأحكام الشرعية مقدمة لا مثالبها.

ومن خلال هذه القاعدة يثبت وجوب التفقه، ولكن ما هي الطريقة التي يسلكها المكلف ليتحقق منه التفقه في الدين؟ وهل إنَّ الطريقة هي من خلال تحصيل القطع واليقين بالحكم الشرعيِّ بواسطة توجه المكلف إلى النبي ﷺ، وسؤاله مشافهةً عن الأحكام الشرعية؟

بحيث يجب على كلِّ المكلفين واحداً واحداً تحصيل القطع بالحكم، أي التوجه والنفر إلى النبي ﷺ والتشرف بمشافهته؟

والآية الكريمة تُجيب عن هذا السؤال بوضوح، والإجابة بالنفي، فلا يجب على كلِّ مكلف أن ينفر إلى النبي ﷺ للتفقه في الدين، وذلك لأنَّ أمر مستحيل

بحسب العادة، ولازم هذه الاستحالة عدم الوجوب، فإنّ تحصيل اليقين وإن كان هو الطريقة المثلى للتفقه في الدين، وذلك لأنّ وجوب التفقه وجوب عقليّ، وتحصيل اليقين بالحكم الشرعيّ منحصر بمشافهة النبيّ ﷺ، وبذلك يكون الطريق الأوّل والشافي هو تحصيل اليقين بالمشافهة، وبالتالي وجوب التفرّ إلى النبيّ ﷺ.

ولكن من خلال صدر هذه الآية الشريفة تصدّى الشارع الأقدس لدفع توهّم هذا الوجوب، وأراد رفعه من أذهان المسلمين، وجاءت الآية لتنفّي وجوب التفرّ إلى النبيّ ﷺ.

والكيفية التي بينت الآية فيها عدم الوجوب تحتّم أمرين:

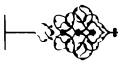
١. أن تكون الآية خبريّة لفظاً، إنشائيّة معنًى، أي أنّها جملة خبريّة يُراد بها الإنشاء، وهو نفّي الوجوب مباشرة.

٢. أن تكون جملة خبريّة حقيقةً وجداً، أي لفظاً ومعنًى، والمُخبر به هو: «عدم وجوب التفرّ على الجميع»، أي هي تحكي عن عدم تحقّقه، وذلك لاستحالته عادةً، ولكونه ليس أمراً عمليّاً إطلاقاً، خصوصاً بالنسبة إلى النساء والعجزة وصغار المكلفين، لما فيه من المشقّة عليهم.

فتدلّ الآية الكريمة -بالملازمة- على عدم جعل مثل هذا الوجوب، وهذه طريقة متعارفة عند الشارع^(١)، وذلك لوضوح أنّ شأن الشارع بما هو شارع الحكاية الدالّة على الجعل والإنشاء، وليس من شأنه -أصلاً- الحكاية المجردة عن ذلك.

وعلى كلا الاحتمالين فالوجوب منفيّ بالمقطع الأوّل من الآية الكريمة. وعليه: فلاجل هذه وتلك -الاستحالة العاديّة والمشقّة على المكلفين- زفع

(١) كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، فهو وإن كان حكاية عن كتابة الصوم إلّا أنّه دالّ على جعله وجوبه وتشريعه.



الشارع الأقدس وجوب النفر عن كافة المؤمنين رحمةً بهم وتحتناً عليهم. ولكنّ عدم وجوب هذه الطريقة من التفقه لا يعني عدم وجوب أصل التفقه، بل يبقى -مع ذلك- التفقه واجباً، وذلك لأنّ عدم إمكان طريق لا يعني إسقاط الواجب من أساسه، لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها، وعليه فلا بدّ للشارع إذا أراد الإبقاء على وجوب التفقه من أن يفتح لعبيده باباً آخر وطريقاً ثانياً، لتحصيل التفقه في الدين.

وقد بيّنت الآية بمقطعها الثاني هذا الطريق الآخر الذي أمضاه الشارع، فقالت: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، وهذه الفاء التفرعية خير شاهد على ما قلناه من أنّ المقطع الأوّل هو تمهيد لبيان الكيفية الواجبة، وأنّ تشريع الطريق الثاني متفرّع على نفي وجوب الطريق الأوّل للزوم المشقة.

ومن هنا: يُعلم أنّ فهم المقطع الأوّل له كثير مدخلية في فهم ما بعده ممّا يُستدلّ به على حجّية خبر الواحد، فيظهر بطلان ما فعله الكثير ممّن استدلّ بالآية من الغفلة عن الارتباط والاستدلال بالذيل بمعزل عن صدر الآية المباركة. وقبل الانتقال إلى المرحلة الثانية هناك إيرادٌ أُورِدَ على ما ذكرناه في هذه المرحلة -من نفي الوجوب- لا بدّ من دفعه، ثمّ نتّم الكلام في المرحلة الثانية، وحاصل التوهّم:

أنّا لا نسلّم أنّ الآية الكريمة في المقطع الأوّل واردة لإبطال الطريق الأوّل للتفقه في الدين، فهي لا تنفي وجوب النفر إلى النبيّ ﷺ، وذلك لأنّ المراد من النفر هو النفر إلى الجهاد لا إلى التفقه في الدين، وبذلك تكون الآية أجنبية عن محلّ الكلام. وذلك بقرينة الآيات المباركة السابقة واللاحقة للآية الكريمة، فإنّها تتحدّث عن الجهاد والقتال في سبيل الله ﷻ.

وأما الدفع: فهو أنّ هذا التوهّم واضح الفساد، وذلك لوضوح أنّ الآية الكريمة ظاهرة في الحديث عن التفقه في الدين والنفر إلى التفقه لا إلى الجهاد،

بل هي صريحة في ذلك، لأنها قالت: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، فذيل الآية يتحدث بصراحة عن التفقه في الدين، وهذا يعني أنّ صدر الآية كذلك، لوحدة السياق، أي أنّ وحدة السياق تقتضي استبعاد اختلاف متعلّق التّفَرُّين، وذلك بعد صراحة ذيل الآية في التّفَرُّ للتّفقه في الدين.

ومجرّد كون الآية الأخرى واردة في الجهاد لا يكفي في رفع اليد عن قرينة وحدة السياق في إرادة التّفَرُّ للتّفقه.

بعبارة أخرى: في المقام توجد قرينتان:

١. سياق الآيات السابقة واللاحقة، وهذا يعني أنّ التّفَرُّ في الآية الكريمة يُراد به التّفَرُّ للجهاد.

٢. سياق الآية الكريمة نفسها وفي حدّ ذاتها، وهذا يقتضي إرادة التّفَرُّ للتّفقه. وحينئذٍ يتعارض السياقان، ومن الواضح جدّاً تقديم الثاني على الأوّل، وذلك لأقوائيّة ظهور الآية في وحدة السياق من ظهور الآيات المتعدّدة في وحدة السياق.

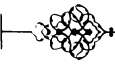
بل يُقال: إنّ وحدة سياق الآيات المتعدّدة إنّما يُصار إليها في حال إجمال معنى الآية وعدم تحديده في حدّ ذاتها، وأمّا إذا كانت هناك قرينة تُحدّد معنى الآية في نفسها فلا تصل النوبة إلى وحدة سياق الآيات، وهذا معنى ما اشتهر من أنّ الكلام الواحد يُفسّر بعضه بعضاً.

فالقرينة الثانية مقدّمة على القرينة الأولى.^(١)

المرحلة الثانية: «وهي ترتبط بالحديث عن نفس موضع الاستدلال»

وحاصلها: هو أنّه بعد أن تصدّت الآية لنفي وجوب الطريقة الأولى، وهي نفر

(١) بعد أن أورد الشيخ الأنصاري رحمه الله هذا التوهم ودفعه بأمر ثلاثة، قال: «والحاصل: أنّ ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار ممّا لا يُنكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه، وإنّ لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها»، فلاحظ الفرائد: ج ١ ص ٢٧٨-٢٧٩.



جميع المسلمين إلى النبي ﷺ لأجل التفقه في الدين، وقلنا بوجوب أصل التفقه شرعاً، وقلنا -أيضاً- بلبديّة فتح الباب للطريقة الثانية، تصدّت الآية المباركة لبيان تشريع وإيجاب الطريقة الأخرى، وهي أن يُتدب جماعة من المسلمين إلى النبي ﷺ لأخذ الأحكام منه وتعليمها للجاهلين بها وإرشادهم إليها، وهذه طريقة جيّدة وميسورة ولا يلزم منها المشقّة والعُسْر، بل ليس من طريقٍ آخر يُمكن التعويل عليه غيرها، فالأمر منحصر بها، إذ ليس في ما بين أيدينا طريق آخر يؤدي الغرض. فإذا دلّت الآية على وجوب النفر للتفقه -أو على الأقلّ مشروعيته- فلا بدّ أن نستفيد منها أنّ نقل الأحكام من قبل مَنْ ينفر للتفقه يكون حجة على الآخرين، وإلّا كان تشريع النفر -أو وجوبه- لغواً ومن دون فائدة وغير محقّق لغرض النفر، إذ ليس في تشريع النفر مع عدم قبول قول النافرين أيّة فائدة.

ومّا تقدّم اتّضح: عدم توقّف الاستدلال على إثبات وجوب نفر الطائفة، أي على وجوب الطريقة الثانية، بل يكفي مجرد تشريعها، ولو لم تكن واجبةً. ولكن: مع ذلك التزم المصنّف رحمه الله بالوجوب، وذكر لذلك مجموعة قرائن، منها:

١. استعمال كلمة «لولا» الدالة على التحضيض والحثّ والتحريك بقوة باتّجاه التفقه.

٢. أنّ التفقه في الدين هو الغاية من النفر، ومعلوم أنّ التفقه في الدين أمر واجب، وما كانت غايته واجبةً يكون واجباً.

٣. بعد إبطال الطريقة الأولى تكون الطريقة الثانية هي المتعيّنة، فإذا كان التعلّم واجباً عقلياً كانت وسيلة التعلّم المنحصرة واجبةً أيضاً، وهذه القرينة الثالثة هي الأهمّ، لمكان الانحصار.

قد يُقال: نُسلّم مشروعيّة هذه الطريقة الثانية، ولكنّ المتيقّن منها هو صورة حصول العلم من إخبار النافرين، وأمّا إذا لم يحصل من الإخبار إلّا الظنّ -كما

هو المقصود من البحث في حجّية خبر الواحد - فلا تشملها الآية الكريمة.

فيقال: إنّ وجوب الإنذار على المتفقه مطلقٌ وغير مقيّد في الآية الكريمة بأيّ قيد، بمعنى أنّ المبلّغ يجب عليه أن يُنذر الآخرين وإن لم يحصل له العلم اليقيني، فلا بدّ أن يكون الحذر - قبول الإنذار - مطلقاً وغير مقيّد بحصول العلم، إذ لو كان الإنذار واجباً مطلقاً والحذر واجباً مقيّداً بحصول العلم، لزمت اللّغوّة في بعض الصور، وهي صورة حصول الظنّ وعدم تحقّق العلم لدى المنذر، إذ لا فائدة في إيجاب الإنذار مع عدم إيجاب الحذر، ومعه لا يتحقّق الغرض الذي من أجله وجب النّفر، بل لا تبقى طريقة لتعلّم الأحكام لعامة الناس.

والمصنّف رحمه الله بعد أن بيّن التوجيه الصّحيح للاستدلال بالآية، أراد أن يُشير إشارةً إلى أفضليّة توجيهه من التوجيه المشهور المتعارف للآية^(١)، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: أنّ تقريب المصنّف رحمه الله للاستدلال بالآية - كما تقدّم - لا

(١) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مقام تقريب الاستدلال المشهور: «ومن جملة الآيات: قوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد، أمّا وجوب الحذر، فمن وجهين: أحدهما: أنّ لفظة «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجّي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وإذا تحقّق حسن الحذر ثبت وجوبه... الثاني: أنّ ظاهر الآية وجوب الإنذار، لوقوعه غاية للنّفر الواجب بمقتضى كلمة «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين: أحدهما: وقوعه غاية للواجب، فإنّ الغاية المترتبة على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه... الثاني: أنّه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغى الإنذار، ونظير ذلك: ما تمسّك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصدقها في العدة، من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾، فاستدلّ بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهنّ، على قبول قولهنّ بالنسبة إلى ما في الأرحام»، فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٧٧-٢٨٢، راجع - أيضاً - لمعرفة التقريب المشهور المعالم: ص ١٨٩، والقوانين: ج ٢ ص ٤٠٨-٤٠٩.

وقد ناقش الشيخ الأنصاري رحمه الله هذا التقريب المشهور من وجوه، لاحظها في الفرائد: ج ١ ص ٢٨٢ وما بعدها.

يتوقف على وجوب أن ينفر من كل قوم طائفة، بل يكفي في تماميته أن تكون هذه الطريقة مشروعة ولو بنحو الترخيص، بخلاف التوجيه الآخر، ولذلك اضطر أصحابه إلى تكلف إثبات الوجوب، وقد أطالوا الكلام فيه.

الناحية الثانية: أن التوجيه الآخر مبني على وجوب الحذر، ولذا استشهدوا على وجوبه بأمور، هي:

١. كلمة «لعل» التي تدل على الوجوب.
 ٢. مادة «الحذر» الدالة على أن ما تنطبق عليه هو عنوان حسن، فيكون واجباً.
- بينما توجيه المصنّف ﷺ في غنى عن ذلك، بل هو لا يعتمد إلا على مجرد تشريع الطريقة الثانية.

بل الأمر في توجيه المصنّف ﷺ بالعكس، فبعد أن ثبت حجّة خبر الثقة يلزم من ذلك ثبوت الوجوب للحذر، فيكون الحذر واجباً، إذ بعد أن يُنذر المتفقهون عموم المؤمنين ويكون هذا الإنذار حجة - لأنه خبر واحد - سيكون الحذر من المنذرين واجباً، لقيام الدليل عندهم، فالأمر بالعكس تماماً.

إن قلت: لو سلمنا كل ما ذكر في الاستدلال فلا نُسلم دلالة الآية الكريمة على المدعى، وهو حجّة خبر الواحد، بل الآية - بالتقريب المتقدم - تدل على حجّة خبر الطائفة، لا حجّة خبر الواحد، والطائفة هي الثلاثة فصاعداً، ومن الواضح أن إثبات الحجّة لخبر الثلاثة لا يستلزم إثباتها لخبر الإثنين أو الواحد.

قلت: هذا الإشكال مبني على أن الآية تُثبت الحجّة لخبر الطائفة، أي أن الطائفة العائدة من التفرد إذا أُنذرت كان إنذارها حجة، فقد أخذ المستشكل في دلالة الآية شرط الاجتماع في «الإنذار»، مع أن الإنذار مطلق وليس مشروطاً بشرط، مثل شرط اجتماع المنذرين، فإطلاق «الإنذار» في الآية يعني أن الإنذار سواء أكان مع الاجتماع أم كان بدونه يكون حجة، وهذا معنى حجّة خبر الواحد.

بعبارة أخرى: إن موضوع الآية هو «الطائفة»، وهي من ألفاظ الجمع،

فتدلّ على العموم والشمول، والإشكال مبنيّ على أنّ العموم فيها مجموعيّ، والجواب مبنيّ على أنّ العموم فيها أفراديّ، والخارج يؤيد هذا المعنى، فإنّ المعهود في التبليغ أن يكون المبلّغ - في إنذاره - منفرداً.^(١)

ولك أن تقول: إنّ المستفاد من الآية الكريمة كفاية إنذار واحدٍ من التّأفرين فرداً من المنذرين، نظير ما يُقال في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾، حيث قابلت جمع المكلّفين المخاطبين بجمع الوجوه والأيدي، فيستفاد منها التوزيع وأنّ الواجب هو أن يغسل كلّ واحدٍ من المكلّفين وجهه ويديه، وهذا ما يُعبّر عنه بـ «مقابلة الجمع بالجمع»، ومثّلوا له بقولهم: «ركب القوم دوابهم»، الذي يعني التوزيع وأن يركب كلّ واحدٍ من القوم دابته، ولا معنى لحمله على ركوب مجموع القوم لمجموع الدواب!^(٢)

وإن أبيت: فيمكن الجواب بوجه آخر، حاصله: أنّ الطائفة المحققة مجمعة إمّا على حجّية خبر الواحد مطلقاً، واحداً كان المخبر أم اثنين أم ثلاثة، وإمّا على عدم الحجّية مطلقاً، واحداً كان المخبر أو أكثر، والتفصيل بين الثلاثة فما زاد، وبين الواحد والاثنين، والقول بحجّية الأوّل دون الثاني منفيّ بالقول بعدم الفصل.

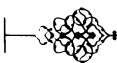
تنبيه مهم:

إنّ الآية المباركة كما تدلّ على حجّية خبر الواحد تدلّ كذلك على حجّية قول المجتهد، ووجوب قبول فتواه^(٣)، وذلك لأنّ التفقه والفقاهة له معنى واحد، وهو أخذ الفقه والأحكام الشرعيّة من النبي ﷺ، وهذا المعنى الواحد له مصداقان، بكلّ منهما يتحقّق التفقه، وهما:

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٨٦، وأجود التقريرات: ج ٣ ص ١٩٢.

(٢) لاحظ المعالم: ص ١٨٩.

(٣) لا يخلو هذا التنبيه من تعريض الشيخ الأنصاريّ رحمته حيث لم يتمّ دلالة الآية الكريمة على حجّية خبر الواحد، وقال: ج ١ ص ٢٨٦: «فالحقّ: أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفايةً ووجوب التقليد على العوامّ، أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر».



١. استماع الأحكام الشرعية من الفم الشريف للنبي ﷺ، وهذا ما كان يتحقق في زمانه عليه السلام.

٢. بذل الوسع والجهد في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، وهذا ما يتوقف - في الأدلة اللفظية - على تنقيح جهات ثلاث في الرواية، وهي:

١. أصل صدور الرواية «السند».

٢. جهة صدور الرواية، وبيان هل صدرت الرواية من المعصوم عليه السلام لأجل الكشف عن الحكم الواقعي أو للتقية - مثلاً - ؟

٣. دلالة الرواية.

والآية الكريمة مطلقة وعامة لكلا نحوي التفقه، فهي كما تدلّ على وجوب التفرّ - على نحو الكفاية - في الأزمنة المتقدمة، تدلّ - أيضاً - على وجوب الاجتهاد والاستنباط - على نحو الكفاية - في الأزمنة المتأخرة، وكما تدلّ على حجّية خبر الواحد كذلك تدلّ على حجّية قول المجتهد وقبول قوله. ^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٨٠: «وهذه الفقرة إمّا جملة خبرية يُراد بها إنشاء نفي الوجوب»، بمعنى أنّها خبرية لفظاً، إنشائية معنى.

وقوله رحمه الله ص ٨٠: «وإمّا جملة خبرية يُراد بها الإخبار جدّاً»، يعني أنّها خبرية لفظاً ومعنى.

قوله رحمه الله ص ٨١: «كلّما عَنَّت حاجةً»، أي عرضت وظهرت، قال الخليل في كتابه: «عَنَّ كذا يَعْنُ عَنَّا وَعُنُونَا، أي: ظَهَرَ أَمَامَنَا»، وقال الجوهري: «عَنَّ لي كذا يَعْنُ وَيَعْنُ عَنَّا، أي عرض واعترض» ^(٢).

(١) ذكر ذلك في أجود التقريرات: ج ٣ ص ١٩٢.

(٢) لاحظ كتاب العين: ج ٢ ص ١٢٩٩، مادة «عن»، والصحاح: ج ٥ ص ١٧٣٧، مادة «عن».

قوله ﷺ ص ٨٣: «وإن لم يستلزم العلم اليقيني»، أي: وإن لم يستلزم النقل العلم اليقيني، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه بلسان: «قد يُقال ... فيقال».

قوله ﷺ ص ٨٣: «الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يُوجب العلم مطلقة»، بمعنى أن المبلَّغ يجب عليه أن يُنذر الآخرين وإن لم يحصل له العلم اليقيني.

قوله ﷺ ص ٨٣: «وينبغي أن لا يخفى أنه لا يتوقف ... كما أن الاستدلال بها لا يتوقف»، هذا منه ﷺ إشارة إلى أفضلية توجيهه من توجيه المشهور المتعارف من الناحيتين المذكورتين في الشرح.

قوله ﷺ ص ٨٣: «نعم يبقى شيء، وهو ...»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه أخيراً بلسان: «إن قلت ... قلت».

الآية الثالثة : آية الكتمان

وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١)
والاستدلال بهذه الآية المباركة قريب جداً من الاستدلال بآية التفر، وذلك
ببيان:

أنَّ الآية الكريمة حرّمت كتمان العلم وستر البيّنات والهدى، وهذا يعني
وجوب إظهار العلم وإبرازه والكشف عن البيّنات، ويلزم من ذلك - كما تقدّم
في آية التفر - وجوب القبول من الناس لما يُظهره المُظهر من البيّنات والهدى،
وهذا يعني حجّة خبر الواحد الظنّي، إذ لا فرق بين أن يكون المُظهر متّحداً
أو متعدداً، كما لا فرق بين ما أوجب كلامه العلم أو الظنّ، كلّ ذلك بمقتضى
الإطلاق، والسبب في هذه الملازمة هو:

أنّه لو قلنا بوجوب الإظهار من دون وجوب القبول، لكان تشريع وجوب
الإظهار لغواً وعبثاً ومن دون فائدة، وهو محال على المولى الحكيم، وهذا
الكلام نظير الكلام الذي ذكرناه في آية التفر.

والمصنّف رحمه الله أورد عليه: بأنّ هذا الاستدلال ليس بتامّ، وذلك لأنّ محلّ
الكلام والمتنازع فيه وموضع النفي والإثبات هو حجّة خبر الواحد الذي يُفيد

الظن، أي ما لا يكون مضمونه بيناً ومعلوماً، أما الخبر الذي يكون معلوماً وبيناً فلا كلام ولا نزاع في حجّيته، وذلك لما تقدّم من أنّ العلم حجّة بذاته، وليس وراء العلم شيء، وإلى العلم تنتهي حجّية كلّ حجّة.

وهذا المطلوب ليس هو المنظور في الآية الكريمة لتكون دليلاً على المدّعى، إذ الآية المباركة إنّما تدلّ على تحريم كتمان الأمر المعلوم وما هو ظاهر وبين، وهذا ما نصّت عليه الآية الكريمة.

ولا ربط للآية الكريمة - لا من قريب ولا من بعيد - بالخبر المظنون، لذلك فهي أجنبيّة عن محلّ الكلام، ولا تمتّ إلى المطلوب بصلة.

بعبارة أخرى: إنّ مورد الآية ما كان بيناً واجب القبول، سواء أكتُم أم أُظهر، ومحلّ الكلام في المورد الذي إذا أُظهر كان مقبولاً، وهو الخبر الظنيّ.^(١)

هذا تمام الكلام فيما ذكره المصنّف رحمته الله من الآيات المستدلّ بها على حجّية خبر الواحد.^(٢)

(١) الإنصاف: أنّ الآية الكريمة ليست ناظرة إلى الأمر الواضح البين، بل ناظرة إلى ما يفعله بعض المنسوين إلى العلم من وعاظ السلاطين الذين يُضللّون الجهال والمستضعفين من الناس، فالمحرّم هو كتمان الحقّ عمّن هو جاهل به.

وليست الآية واردة في تحريم كتمان البين - كما ادّعاء المصنّف رحمته الله -، إذ من الواضح أنّ كتمان البين غير معقول، لأنّ الكتمان إنّما يتعلّق بما من شأنه أن يكون خافياً.

والحاصل: أنّ المراد من الآية الكريمة حرمة كتمان الحقّ والآيات البينات عمّن هو جاهل بها، فهي تدلّ على وجوب بيان هذه الأمور للجاهل بها، وإن كانت هي بيّنة لغيرهم، وحينئذٍ فلا بدّ من القول بوجوب قبول الجاهل لتلك البينات، وإلاّ كان تحريم الكتمان لغواً، وهذا يعني حجّية خبر الواحد، وهو المطلوب.

(٢) وهناك آيات أخر لم يتعرّض لها المصنّف رحمته الله، لاحظها في فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٨٨، والكفاية: ص ٣٠٠.

-ب-

دليل حجية خبر الواحد من السنة

لابدّ أولاً من التنبيه على شيء، وهو: أنّ المطلوب هو إثبات حجية خبر الواحد، فإذا أردنا إثبات ذلك من السنة فلا ينبغي أن يكون الدليل هو خبر الواحد الظني، وذلك لوضوح استحالته، لأنّه دور ظاهر^(١). وعليه: فلا بدّ أن تكون الأخبار المُستدلّ بها على حجية خبر الواحد، متواترة أو أخباراً محفوظةً بالقرائن القطعية.

وهنا لابدّ من بيان مقدّمة في أقسام التواتر، وهي:

١. التواتر اللفظي: وهو إخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب أو الخطأ، وذلك بأن ينقل الجميع ألفاظاً معيّنة ومتّحدة، كما في ألفاظ القرآن الكريم، وكما في بعض الروايات، نحو ما ورد في حديث الغدير: «فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»^(٢).

وما ورد في حديث الثقلين من قوله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله

(١) وقد أشار إلى هذا الدور السيد المرتضى رحمه الله في الذريعة: ج ٢ ص ٥٣٩.

(٢) راجع إرشاد المفيد: ج ١ ص ١٧٦.

وعترتي أهل بيتي»^(١)، وكذا قوله ﷺ: «حسينٌ مِنِّي وأنا من حسين».^(٢)

٢. التواتر المعنوي: وهو اتحاد الإخبارات الكثيرة في المضمون، واختلافها في الألفاظ، وقد مثلوا لذلك بالأخبار الكثيرة الناقلة لبطولات أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّها وإن اختلفت ألفاظها ومضامينها الجزئية، فكل واحد منها يحكي موقفاً بطولياً مغايراً لما يحكيه الخبر الآخر، إلّا أنّها تشترك جميعاً في معنى واحد، وهو شجاعته الفائقة ﷺ.

٣. التواتر الإجمالي: ^(٣) وهو إخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب أو الخطأ بروايات متعدّدة مختلفة في المعنى الذي تؤدّيه فضلاً عن الألفاظ، ممّا نقطع معه بصدور بعضها، ومثلوا لذلك: بما لو أخذنا مائةً من روايات الكافي الشريف - مثلاً -، فإنّا نقطع بصدق إحداها، إذ من المستحيل - عادةً - كذب كلّ تلك الروايات الكثيرة المأخوذة بشكل عشوائي.

إذا عرفت هذا، نقول: لا يمكن دعوى وجود أخبار دالة على حجية خبر الواحد وتكون متواترة لفظاً، فما ذكره الحرّ العاملي رحمه الله في وسائله من وجود أحاديث متواترة آمرة بالعمل بخبر الثقة لا بدّ من حملها على التواتر المعنوي،^(٤) وبهذا المعنى وافقه المصنّف رحمه الله، ولم يستبعد تحقق هذا النحو من التواتر.^(٥)

(١) المصدر السابق: ص ٢٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٧.

(٣) وهو ما أضافه المحقق الخراساني رحمه الله.

(٤) قال رحمه الله: «وهذا أمر وجداني يساعده الأحاديث المتواترة في الأمر بالعمل بخبر الثقة».

الوسائل: ج ٢٠ ص ٩٣، الفائدة الثامنة.

(٥) إلّا أنّ المحقق الخراساني رحمه الله نفى التواتر المعنوي وأثبت ما أسماه التواتر الإجمالي، حيث قال في الكفاية: ص ٣٠٢: «إلّا أنّه يُشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الأحاد بأنّها أخبار أحاد، فإنّها غير متّفقة على لفظ ولا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى، ولكنه مندفع بأنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّها متواترة إجمالاً، ضرورة أنّه يُعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم ﷺ».



والشيخ الأعظم رحمته: أفاد في فرائده أنّ هناك طوائف من الأخبار تدلّ - بواسطة ضمّ بعضها إلى البعض الآخر - على حجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب، فهي لها مضامين متعدّدة ولكنّها متّفقة في النهاية على معنى واحد، وهو حجية خبر الثقة المأمون، ^(١) وهذه الطوائف هي:

الطائفة الأولى: هي الروايات الواردة في الخبرين المتعارضين، وأنّ علاج التعارض هو الأخذ بالرواية الواحدة لبعض المزاي والمزجّحات، وترجيحها على الرواية الأخرى، كبعض صفات الراوي، كالأعدلية والأصديّة، وبعض صفات الرواية، كشهرة الرواية وعدم شدوذها، ولولا أنّ خبر الواحد حجة لما كان هناك معنى لفرض التعارض، لوضوح أنّ التعارض إنّما يكون بين الحُجج، لا بين ما لا يكون حجة في نفسه، وهذا في غاية الوضوح.

وكذلك لولا الحجية لما كان هناك معنى للترجيح بالمرجّحات المذكورة، فالراجح المأخوذ به لا بدّ أن يكون حجة في نفسه.

فهذه الروايات تستبطن حجية الخبر، والحجية مأخوذة فيها مفروغاً عنها، وكأنّ الحجية أمرٌ مسلمٌ في مرحلة سابقة.

ومن روايات هذه الطائفة: مقبولة عمر بن حنظلة، حيث جاء فيها: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا ... اختلفا في حديثكم؟ فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: فقلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحدٌ منهما على صاحبه؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه...». ^(٢)

(١) وسيأتي نقل كلامه رحمته في آخر هذا البحث.

(٢) الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ١.

ومنها: مرفوعة زرارة، حيث جاء فيها: «قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما أخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك ... فقلت: إنهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين^(١) له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر^(٢)».

ومنها -أيضاً-: رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: «... قلت: يجيئنا الرجلان -وكلاهما ثقة- بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت^(٣)».

الطائفة الثانية: الروايات التي يُرجع فيها الأئمة عليهم السلام بعض الرواة السائلين إلى أحاد أصحابهم عليهم السلام بطريقة لا تُفَرِّق بين الإفتاء والإخبار، بل إنّ بعضها يظهر منه أنّ الأخذ من الثقة أمر مفروغ عنه، وإنّما الكلام في الصغرى وتشخيص الثقة من غيره. ومن روايات هذه الطائفة: ما رواه المفضل بن عمر، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومى إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين^(٤).

ومنها: ما عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: «قلت: لا أكاد أصلُ إليك أسألك عن كلِّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم^(٥)».

(١) هكذا في المصدر إلّا أنّ المناسب للقواعد -كما لا يخفى-: «إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان»، كما كان في الفقرة السابقة: «إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم».

(٢) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٣٣.

(٣) الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(٤) الوسائل: الباب ١١، أبواب صفات القاضي، ح ١٩، ومثله ح ١٥، وح ٢٣، وح ٢٧.

(٥) الوسائل: الباب ١١، أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

ويظهر من هذه الرواية أنّ الأخذ من الثقة أمر مفروغ عنه، وإنّما الكلام في الصغرى وتشخيص الثقة.^(١)

ومنها: ما رواه ثقة الإسلام الكليني رحمه الله عن محمد بن عبدالله ومحمد بن يحيى جميعاً، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقني فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون، قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمرى وابنه ثقتان فما أدّى إليك عني فعني يؤدّيان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان ... الحديث»^(٢)، ودلالة هذا الخبر -الذي قد يُقطع بصدوره لعلوّ سنده- واضحة في حجية خبر الثقة، وذلك لأنّ تعليل وجوب السمع والطاعة بكونه ثقةً مأموماً ظاهر في أنّ الملاك في قبول الخبر هو وثاقة المخبر.

إلى غير ذلك من الأخبار بهذا المضمون أو ما يقرب منه.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى العلماء، ومن ذلك التوقيع الوارد من الناحية المقدّسة: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»^(٣)، ومنه غير ذلك.^(٤)

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب في الرواية، والحثّ عليها وعلى كتابتها وحفظها وإبلاغها.

(١) ومن هنا قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد: ج ١ ص ٣٠٠: «وظاهر هذه الرواية: أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس، ليرتب عليه أخذ المعالم منه».

(٢) الوسائل: الباب ١١، أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٣) الوسائل: الباب ١١، أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٤) الوسائل: الباب ١١، أبواب صفات القاضي، ح ٤٢ و ٤٥.

ومن ذلك: ما عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من حفظ من شيعتنا أربعين حديثاً بعثه الله ﷻ يوم القيامة فقيهاً عالماً، ولم يعذبه».^(١)
ومنه: ما عن المفضل بن عمر، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اكتب وبُتَّ علمك في إخوانك، فإن متَّ فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمانٌ هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم.^(٢)

الطائفة الخامسة: الرويات الدالة على ذم الكذب عليهم عليهم السلام، وعلى التحذير من الكذابين عليهم عليهم السلام، فإنه لو لم يكن الأخذ بخبر الثقة أمراً معروفاً لدى المسلمين لما كان هناك داعٍ لذم الكذابين عليهم، لعدم مجالٍ للكذب عليهم، ولما كان هناك موجب لخوف الكذب عليهم عليهم السلام، لأنه لو كان خبر الثقة غير مقبول لدى المسلمين لما كان للكذب أثر أصلاً.

ومن ذلك: ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا﴾، قال: الاقرار التسليم لنا والصدق علينا، وألا يكذب علينا.^(٣)

ومنه -أيضاً-: ما عن زياد بن أبي الحلال، قال: اختلف الناس في جابر بن يزيد وأحاديثه وأعاجيبه، قال: فدخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أريد أن أسأله عنه، فابتدأني من غير أن أسأله: رحم الله جابر بن يزيد الجعفي كان يصدق علينا، ولعن الله المغيرة بن سعيد، كان يكذب علينا.^(٤)

ثم نقل المصنف رحمته الله عن الشيخ الأعظم رحمته الله: أن هذه الأخبار وغيرها مما

(١) الوسائل: الباب ٨، أبواب صفات القاضي، ح ٦، وقد نقل الشيخ الأنصاري رحمته الله عن شيخه البهائي رحمته الله أنه قال في أول أربعينه بخصوص حديث الأربعين: «إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية التقرُّر»، الفرائد: ج ١ ص ٣٠٧.

(٢) الوسائل: الباب ٨، أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٣٩١، ح ٤.

(٤) بحار الأنوار: ج ٤٦ ص ٣٢٧.

نقطع معها برضا الأئمة عليهم السلام بالأخذ بخبر الواحد، وأضيق أخبار الآحاد دائرة هو خبر الثقة، الذي يكون فيه احتمال الكذب ضعيفاً لا يعتني به العقلاء، ويقبّحون التوقّف لأجله، وأمّا العدالة فأكثر الروايات خالية منها، بل بعضها يُصرّح بخلافه. ^(١)

تنبيه :

نقل المصنّف رحمته الله بعض نصوص الروايات، إلّا أنّه لم ينقل أكثر النصوص كما هي في المجاميع الحديثية، ومن ذلك أنّه نقل في المتن: «اكتب وبُتّ علمك في بني عمّك»، بينما الموجود في المصدر هو «اكتب وبُتّ علمك في إخوانك»، فلاحظ الكافي والبحار والوسائل ^(٢).

والمظنون قوياً أنّ المصنّف رحمته الله نقل هذا المطلب بتمامه منه، كما فعل في أكثر من موضع. وهذا نظير ما ذكر في آية التيمّم، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، فقد تداول فيها: «فإن لم تجدوا»، فجاء في تقارير أبحاث السيّد الخوئي رحمته الله ^(٣) أنّ أوّل من بدأ بهذا الاشتباه صاحب الحقائق رحمته الله.

(١) قال رحمته الله بعد استعراض هذه الطوائف: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يُستفاد من مجموعها: رضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يُفد القطع، وقد ادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و«المأمون» و«الصادق» وغيرها، الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها»، الفرائد: ج ١ ص ٣٠٩.

(٢) راجع الكافي: ج ١ ص ٥٢ ح ١١، والبحار: ج ٢ ص ١٥٠ ح ٢٧، والوسائل: الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

(٣) جاء في كتاب الطهارة: ج ١ ص ٢٤ من التنقيح: «كشف اشتباه في كلمات الأصحاب: لا يخفى أنّ الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) نقلوا الآية المتقدمة في مؤلفاتهم بلفظة: إن لم تجدوا، فإن لم تجدوا، وهو على خلاف لفظة الآية الموجودة في الكتاب، بل لا توجد هاتان اللفظتان في

المتوفى سنة ١١٨١هـ، في حين أنّ صاحب الحقائق تتت -على ما في الحقائق المطبوعة- لم يُورد الآية الشريفة إلّا كما هو موجود في القرآن الكريم -بدون «إن»-، فقد استعملها صحيحةً ست عشرة مرة، ولعلّ أول من اشتبه في الآية الكريمة هو المحقق الحلّي تتت -المتوفى سنة ٦٧٦هـ- في المعتبر^(١)، وتابعه على ذلك ابن اخته العلامة تتت -المتوفى سنة ٧٤٦هـ- في منتهى المطلب^(٢). ومن هنا: من المناسب جدّاً لطالب العلم عدم أخذ النصوص إلّا من مصادرها الأصلية، حذراً من الوقوع في الاشتباه، والله العاصم من الزلل.

شيء من آيات الكتاب العزيز، فإنّ ما وقفنا عليه في سورتي النساء: ٤، والمائدة: ٥ (فلم تجدوا)، كما أنّ الموجود في سورة البقرة: (لم تجدوا كاتباً)، فراجع. وظنّي أنّ الاشتباه صدر من صاحب الحقائق تتت وتبعه المتأخرون عنه في مؤلفاتهم ائتمتاً، ولا غرو، فإنّ العصمة لأهلها.

(١) راجع المعتبر: ج ١ ص ٤٠٤.

(٢) راجع منتهى المطلب: ج ١ ص ١٤٥.

-ج-

دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

من الأدلة التي استُدلّ بها على حجية خبر الواحد الإجماع، وسيأتي أنّ الإجماع من الأدلة على التعبد الشرعي، فالكلام في الكبرى يأتي في محله، وإنّما الكلام -فعلاً- في صغرى الإجماع، فهل هناك إجماع على حجية خبر الواحد؟

نقل الإجماع على الحجية من قبل جماعة من العلماء^(١) إمّا تصريحاً وإمّا تلويحاً.

ولعلّ أوّل من ادّعى الإجماع هو الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة،^(٢) واشترط

(١) فلا يرد في المقام ما يرد على الإجماع المنقول من أنّه ليس حجة لعدم كونه مشمولاً لدليل حجية خبر الواحد، وذلك لأنّ الإجماع في المقام منقول بالتواتر فلا يفتقر إلى شمول دليل حجية خبر الواحد.

(٢) قال رحمه الله في العدة: ج ١ ص ١٢٦: «فأما ما اخترته من المذهب فهو: أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، وكان ممّن لا يُطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر، لأنّه إن كان هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم -ونحن نذكر القرائن فيما بعد- التي جاز العمل بها.

والذي يدلّ على ذلك: إجماع الفرقة المحقّقة، فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار

في حجية خبر الواحد أموراً، هي:

١. أن يكون الخبر وارداً من طرقنا، أي من طرق القائلين بالإمامة.
٢. أن يكون مروياً عن النبي ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام.
٣. أن يكون مروياً من شخص غير مطعون في روايته وسديد في نقله.
٤. أن لا يحتفّ الخبر بقريضة قطعية، وإلا كان المعول على القطع لا على الخبر.

وقد تابعه في دعوى الإجماع السيّد رضيّ الدين عليّ بن موسى بن جعفر بن طاووس، وكذا العلامة الحلّي ثنّث في نهاية الوصول، والمحدث المجلسي ثنّث، حكى كلّ ذلك الشيخ الأعظم ثنّث في فرائده^(١). وفي قبال ذلك حُكي الإجماع على عدم حجية خبر الواحد، وعلى رأس من حكاه السيّد الشريف المرتضى ثنّث، وجعله كالقياس في معرفيّة ترك العمل به

التي رووها في تصانيفهم ودونها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتّى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقةً لا يُنكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة عليهم السلام ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه، لأنّ إجماعهم فيه معصوم، لا يجوز عليه الغلط والسهو.

والذي يكشف عن ذلك أنّه لما كان العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلاً، وإذا شدّ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه، وإن لم يُعلم اعتقاده، تركوا قوله وأنكروا عليه وتبرّأوا من قوله، حتّى أنّهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى، لوجب أيضاً فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه».

(١) راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٣١١، وص ٣٣٢، وص ٣٣٣.



عند الإمامية^(١)، وتابعه على ذلك الشيخ ابن إدريس ثنت في سرائره^(٢)، وانتقد

(١) قال السيد المرتضى ثنت في رسائله: ج ١ ص ٢٤-٢٥: «إنّا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أنّ أخبار الأحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دلالة، وقد ملأوا الطوامير وسطّروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفهم... ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الأحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الأحاد عقلاً».

وجاء -أيضاً- في رسائل السيد المرتضى ثنت: ج ١ ص ٢٠٣: «أنّ أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتأخّره يمنعون من العمل بأخبار الأحاد ومن القياس في الشريعة، ويعيبن أشدّ عيب الذاهب إليهما والمتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورةً منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب».

وأيضاً: ج ١ ص ٢١١: «وقد علم كلّ موافق ومخالف [أنّ] الشيعة الإمامية تُبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدّي إلى علم، فكذلك تقول في أخبار الأحاد».

(٢) قال ابن إدريس ثنت في مقدّمة كتاب السرائر: ج ١ ص ٤٦: «فاعتقادي فيه -يعني في كتابه السرائر- أنّه من أجود ما صُنّف في فنّه، وأسبقه لأبناء سنّه، وأذهب في طريق البحث والدليل والنظر، لا الرواية الضعيفة والخبر، فإنّي تحرّيت فيه التحقيق، وتنكّبت ذلك كلّ طريق، فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا أفقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية... فقد قال السيد المرتضى رحمته وذكر في جواب المسائل الموصليات الثانية الفقهية، وقدم مقدّمة وأشار وأوماً إليها أن تكون هي الأدلّة على جميع جوابات مسائلهم، اكتفي بها عن الدلالة في تضاعيف الجوابات، فقال: اعلم أنّه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها لأنّ ما لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنّه مصلحة، جوّزنا كونه مفسدة، فيقبح الإقدام متناً عليه، لأنّ الإقدام على ما لا نأمن كونه فساداً وقبيحاً كالإقدام على ما نقطع كونه فساداً...»، وقال ثنت أيضاً ص ٥١ -بعد أن نقل كلام السيد المرتضى ثنت:- «هذا آخر كلام المرتضى رحمته حرفاً فحرفاً، قال محمّد بن إدريس: فعلى الأدلّة المتقدّمة أعمل، وبها أخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواه مسطور، وقول بعيد عن الحقّ مهجور، ولا أقفد إلّا الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الأحاد، فهل هدم الإسلام إلّا هي؟ وهذه المقدّمة هي أيضاً من جملة بواعثي على وضع كتابي هذا».

الشيخ الطوسي رحمته الله ^(١)، وممن تابعهم على ذلك الطبرسي صاحب مجمع البيان رحمته الله ^(٢).

والغريب وقوع مثل هاتين الدعويين، فالشيخ الطوسي والسيد المرتضى رحمتهما الله متعاصران - بل إن الشيخ تلمذ على السيد-، وهما الورعان المتبئان للذان لا يتقلان بلا خبرة ومعرفة، ومع ذلك يدعي كل منهما الإجماع على ضد ما يدعيه الآخر!

ولذا وقع الباحثون في حيرة من جهة الجمع بين هاتين الدعويين، وقد حكي الشيخ الأعظم رحمته الله ^(٣) بعض وجوه الجمع التي يُحاول من خلالها إيجاد الفارق بين معقد إجماع السيد المرتضى رحمته الله ومعقد إجماع الشيخ الطوسي رحمته الله، وبذلك يمكن الجمع بينهما، ومن هذه الوجوه:

١. أن يُراد من الأخبار التي ادّعى السيد المرتضى رحمته الله الإجماع على عدم العمل بها الأخبار التي يرويها المخالفون، وهذا ما يوافقه عليه الشيخ الطوسي رحمته الله، فقد ذكر في العدة أن المعلوم من حال الطائفة المحقة أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه المخالف لهم في الاعتقاد، وهذا بخلاف ما يكون رواه منهم وطريقه من الأصحاب، فالمعلوم منهم العمل به. ^(٤)

(١) لاحظ السرائر: ج ١ ص ١٢٧ وص ٢٦٧، وج ٣ ص ٢٩٠.

(٢) قال رحمته الله في مجمع البيان: ج ٦ ص ٢٥١: «وقد استدلت جماعة من أصحابنا بهذا على أن العمل بالقياس، وبخبر الواحد غير جائز، لأنهما لا يوجبان العلم، وقد نهى الله سبحانه عن اتباع ما هو غير معلوم»، وقال رحمته الله -أيضاً- في ج ٩ ص ٢٢١: «وفي هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل، لأن المعنى: إن جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كذباً، فتوقفوا فيه، وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره».

(٣) راجع الفرائد: ج ١ ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٤) قال رحمته الله في العدة: ج ١ ص ١٢٧-١٢٨: «إن قيل: كيف تدعون الإجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر؟



٢. أن يكون مراد السيد المرتضى ثالث من الأخبار التي أجمع الأصحاب على ترك العمل بها هي الأخبار غير المدونة في الأصول المعتمدة عند الطائفة، بينما الشيخ الطوسي ثالث يريد أخبار الثقات المدونة والمحفوفة فيها.^(١)

٣. أن يكون مراد الشيخ الطوسي ثالث الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعية المفيدة للعلم، بينما السيد المرتضى ثالث يريد الأخبار غير المحفوفة بالقرائن القطعية.

وهذا الوجه مذكور في بعض كلمات صاحب المعالم ثالث.^(٢)

والشيخ الأعظم ثالث استحسّن الأوّل من هذه الوجوه ثمّ الثاني، ولكنه رجّح وجهاً آخر هو ذكره وكرّره وأكد عليه،^(٣) وهو:

قيل لهم: المعلوم من حالها الذي لا يُنكر ولا يُدفع أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم وطريقه أصحابهم، فقد بيّنا أنّ المعلوم خلاف ذلك»، راجع كذلك الفرائد: ج ١ ص ٣٢٩.

(١) وهذا الوجه هو ما نقل حكايته الشيخ الانصاري ثالث عن الفاضل القزويني ثالث في لسان الخواصّ، لاحظ الفرائد: ج ١ ص ٣٤٢.

(٢) لاحظ المعالم: ص ١٩٧-١٩٨، والفرائد: ج ١ ص ٣١٩ وما بعدها.

(٣) قال ثالث في الفرائد: ج ١ ص ٣٣١-٣٣٢: «ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو: أنّ مراد السيد ثالث من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإنّ المحكي عنه ثالث في تعريف العلم: أنّه ما اقتضى سكون النفس، وهو الذي ادّعى بعض الأخباريين: أنّ مرادنا بالعلم يصدر الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن: تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل، ومراد السيد من القرائن التي ادّعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها: هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما وروكناها إليهما، وحينئذٍ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً، أو لمجرد حصول رجحانٍ بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف: أنّه لم يتّضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرّد وثاقة الراوي وكونه سديداً في نقله لم يُطعن في روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد رحمهما الله سرّهما خصوصاً مع

أنَّ معنى كلام السيّد المرتضى رحمته هو عدم العمل بالأخبار إلّا ما أوجب العلم، بينما معنى كلام الشيخ الطوسي رحمته هو العمل بالأخبار غير المفيدة للعلم، وأمّا المفيدة للعلم فهي حجة بلا إشكال.

فما هو المراد من العلم في كلام السيّد رحمته وفي كلام الشيخ رحمته؟
 الشيخ الانصاري رحمته يقول: إنّ العلم في كلام السيّد المرتضى رحمته هو بمعنى الاطمئنان وسكون النفس، فالأخبار التي لا تُفيد العلم -أي الاطمئنان- لا تكون حجة، بينما العلم في كلام الشيخ الطوسي رحمته بمعنى القطع الذي لا يحتمل الخلاف، فالأخبار حجة وإن لم تكن مفيدة للقطع، طالما كانت مفيدة للاطمئنان.

وبذلك يرتفع التنافي بينهما، باعتبار أنَّهما متفقان على حجية الأخبار المفيدة للاطمئنان والوثوق، والشيخ الطوسي رحمته عبّر عن ذلك بالأخبار التي لا تُفيد اليقين.

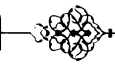
ويؤيد ذلك أمران:

١. تعريف السيّد المرتضى رحمته للعلم بأنّه ما اقتضى سكون النفس، أي

ملاحظة تصريح السيّد رحمته في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ رحمته في كلامه المتقدم بإنكار ذلك.

وقال رحمته -أيضاً- ص ٣٤٢ -بعد أن نقل حكاية كلام الفاضل القزويني في لسان الخواص-: «وهو كلام حسن، وأحسن منه ما قدّمناه: من أنّ مراد السيّد من العلم ما يشمل الظنّ الاطمئنائي، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم، بأنّه: ما اقتضى سكون النفس، والله العالم».

وقد سبق إلى هذا الجمع بعض المتأخّرين، قال صاحب الفصول رحمته: ص ٢٧٩: «ثم إنّ بعض المتأخّرين رام الجمع بين الإجماع الذي حكاه السيّد والإجماع الذي حكاه الشيخ، لتناقضهما مع تقارب عهدهما، فنزل كلام الشيخ على حجية الأخبار التي يُقطع بصدورها عن المعصوم قطعاً عادياً، بمعنى ما يطمئن النفس بصدورها عن المعصوم، قال: وهذا مراد السيّد بالعلم، لأنّه معناه عرفاً ولغةً، وإطلاقةً على ما لا يحتمل النقيض عقلاً مبنيّ على اصطلاح علماء المعقول، وزعم أنّ ما عوّل عليه الشيخ من أخبار العدول والثقات ممّا يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها».



الاطمئنان.^(١)

٢. تصريح السيّد المرتضى رحمته الله بأنّ أكثر الأخبار محفوظة بقرائن تُفيد العلم^(٢)، وإنكار الشيخ الطوسي رحمته الله ذلك، وهذا يؤيد ما ذكرناه من أنّ مراد الشيخ رحمته الله من العلم هو القطع، ومراد السيّد المرتضى رحمته الله منه هو الاطمئنان، لصعوبة حمل كلام السيّد رحمته الله على إرادة القطع بمعنى الجزم، إذ من البعيد جداً دعوى احتفاف أكثر الأخبار بقرائن توجب الجزم، كما هو واضح.

والمصنّف رحمته الله: لا يرضي هذا الجمع الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله، وذلك لوجود عبارتين للسيّد المرتضى رحمته الله آيتين عن حمل العلم في كلامه رحمته الله على الاطمئنان، ولا ينسجمان مع هذا الحمل، هما:

١. قوله رحمته الله: «اعلم أنّه لا بدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق التوصل إلى العلم بها، لأنّا متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنّه مصلحة لنا جوّزنا كونه مفسدة»^(٣)، فهي صريحة في إرادة القطع الجازم، فتأبى الحمل على إرادة الاطمئنان.

٢. قوله رحمته الله: «ولهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب مخالفونا إليه طريقاً إلى الأحكام الشرعيّة ... وكذلك إذا أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق، فإن الظنّ لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على ما لا نأمن

(١) قال رحمته الله في الذريعة: ج ١ ص ٢٠: «واعلم أنّ العلم ما اقتضى سكون النفس»، لاحظ

أيضاً - رسائل السيّد المرتضى رحمته الله: ج ٢ ص ٢٧٦.

(٢) رسائل السيّد المرتضى رحمته الله: ج ١ ص ٢٦.

(٣) رسائل السيّد المرتضى رحمته الله: ج ١ ص ٢٠١.

كونه فساداً أو غير صلاح»^(١)، وهذه العبارة أصرح من سابقتها،^(٢) فلا مجال للحمل الذي أفاده الشيخ الأنصاري رحمته.

إن قلت: يُحتمل أن لا يكون مراد السيّد المرتضى رحمته من «التجوز» الذي ذكره في عبارته الآنفه - وهو قوله: «فإنّ الظنّ لا يمنع من التجوز» -، مجرد الاحتمال وكلّ تجوز ولو كان ضعيفاً جداً بحيث يجتمع مع الاطمئنان، بل يُحتمل أن يكون مراده التجوز القويّ الذي لا يجتمع مع الاطمئنان ويرفع الأمان بصدق الخبر، فيكون بذلك الخبر المطمئن به حجّة بناءً على كلام السيّد المرتضى رحمته، فيعود توجيه الشيخ الأنصاري رحمته صحيحاً.

قلت: هذا الاحتمال وإن كان قائماً إلّا أنّه بعيد، لأنّ السيّد المرتضى رحمته صرّح في بعض عبارته بانحصار ما يُثبت الأحكام الشرعيّة لمن هو بعيد عنهم عليهم السلام أو وُجد في الأزمنة المتأخّرة عنهم، بأمرين هما الخبر المتواتر المفيد للعلم وإجماع الفرقة^(٣)، فلا يكون الاطمئنان ممّا يُثبت الأحكام الشرعيّة. وأمّا ما ذكر من التأييد بتعريف العلم فليس بتام، وذلك لأنّ هذا التعريف ليس مختصّاً بالسيّد المرتضى رحمته حتّى يكون مؤيداً للحمل المدعى، بل هو تعريف شائع في كلماتهم^(٤)، بل إنّ هذا التعريف ذكره حتّى الشيخ الطوسي نفسه رحمته، حيث قال: «حدّ العلم ما اقتضى سكون النفس»^(٥).

وعليه: فلا مجال للحمل الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته، لأنّ المراد من

(١) رسائل السيّد المرتضى رحمته: ج ١ ص ٢٠٢.

(٢) ذكر المصنّف رحمته في هامش المتن ما نصّه: «إنّما قلت: أصرح منه لأنّه يحتمل في العبارة المتقدّمة أنّه يريد من العلم ما يعمّ العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق إليه، وإن كان الطريق في نفسه ظنيّاً، وهذا الاحتمال لا يتطرّق إلى عبارته الثانية».

(٣) راجع رسائل السيّد المرتضى رحمته: ج ١ ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) لاحظ النكت في مقدّمات الأصول: ص ٢٢، تفسير مجمع البيان: ج ١ ص ٤٦٨، وغيرهما.

(٥) العدة: ج ١ ص ١٢، ومثله في الاقتصاد: ص ٩٢، وفي التبيان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ٢١.

العلم في كلام العلمين رحمهما الله معنى واحد، وهو الجزم القاطع الذي يعبرون عنه بسكون النفس، وأمّا إرادة الاطمئنان من العلم فلا معنى له، لأنّه اصطلاح متأخّر لا يصحّ حمل كلام المتقدمين رحمهم الله عليه.

نعم، يمكن أن يُستدلّ على الحمل الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله بعمل السيّد المرتضى رحمته الله نفسه، فإنّه وإن التزم في البحث الأصولي بعدم الاعتماد على أخبار الآحاد، إلّا أنّه في مقام العمل واستنباط الأحكام الشرعيّة كان كثيراً ما يأخذ بأخبار الآحاد إذا كانت موثوقةً ومرويةً في كتب أصحابنا المعتمدة - ومثله الشيخ ابن إدريس رحمته الله -، وهذا يقرب أن يكون مراده رحمته الله الاطمئنان دون القطع الجازم.

ويصعب جداً أن يدعى أنّ عمله بها - مع كثرتها الكثيرة - كان من أجل تواترها أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. ^(١)

ثمّ يقول المصنّف رحمته الله: سواء أتمكنا من حلّ هذه المشكلة أم لم نتمكنّ فالهمّ هو أن ننظر: هل انعقد الإجماع على العمل بخبر الواحد أو لا؟ وأمّا ما يتعلّق بإجماع السيّد المرتضى رحمته الله فغاياته أن يُقال: إنّ السيّد المرتضى رحمته الله مشتبّه في تصوير الإجماع على عدم العمل به. وكلام الشيخ الطوسي رحمته الله هو الصحيح والمؤيد بأمرين:

الأوّل: عمل العلماء من أوائل زمن الغيبة وإلى يوم الناس هذا، حتّى نفس السيّد المرتضى وابن إدريس رحمهما الله بل إنّ السيّد نفسه رحمته الله اعترف في بعض

(١) ليست هذه الدعوى بتلك الدرجة من الصعوبة، فكلام السيّد رحمته الله - في أكثر من موضع - ظاهر في ذلك، كيف وقد ادّعى مثل ذلك من هو متأخّر عنه بزمان طويل، كبعض المحدثين، منهم الحرّ العاملي رحمته الله في وسائله، فقد ذهب إلى صحّة أحاديث الكتب التي نقل منها روايات كتابه، وساق على ذلك أكثر من عشرين دليلاً؟ فراجع لذلك الفائدتين السادسة والثامنة من الوسائل.

كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد^(١)، وهذا أدلّ دليل على تحقّق الإجماع. نعم، السيّد المرتضى رحمته الله أخرج هذه الأخبار عن الظنون وأدخلها في القطع، ونحن نُسَلِّم للسيّد رحمته الله أنّ الإماميّة لا يعملون بالظنون، ونقول: إنّ العمل بخبر الواحد ليس عملاً بالظنّ، بل هو عمل بالقطع الذي قام عليه وعلى اعتباره. وعليه: فنحن مع السيّد المرتضى رحمته الله في عمله، ونقول ما يقول به، فلا فرق بيننا، والصلح خير.

الثاني: هناك قرائن كثيرة ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته الله في فرائده^(٢) تؤيّد ما ادّعاه الشيخ رحمته الله من الإجماع، نذكر منها:

١. ما ذكره الكشي رحمته الله في رجاله^(٣) من مبحث «أصحاب الإجماع»، حيث ذكر أنّ العصابة أجمعت على تصحيح ما يصحّ عن جماعة ذكرهم، أو أنّ الرواية التي يروونها هؤلاء نتعبد بصدقها ونبني على حجّيتها.

وهذا يعني أنّ العصابة مجمعة على العمل بأخبار آحاد ظنيّة وتتعبّد بها، وهذا يؤيّد دعوى الإجماع التي ذكرها الشيخ الطوسي رحمته الله.

ومن الواضح أنّه ليس المراد الإجماع على أنّها صدرت قطعاً، وأنّها صارت بذلك قطعيّة الصدور، لوضوح أنّها تبقى ظنيّة واقعاً ووجداناً.

(١) قال رحمته الله في رسائله: ج ١ ص ٢١٠-٢١١: «فإن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعيّة على الأخبار التي رووها عن ثقافتهم، وجعلوها العمدة والحجّة في هذه الأحكام، حتّى رووا عن أئمّتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح كلّ، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة؟ وهذا نقیض ما قدّمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يُرجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها، بما هو مشبه ملتبس مجمل، وقد علم كل موافق ومخالف أنّ الشيعة الإماميّة تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي إلى علم، فكذلك نقول في أخبار الآحاد»، راجع -أيضاً- الفرائد: ج ١ ص ٣٣٤-٣٣٥.

(٢) راجع الفرائد: ج ١ ص ٣٣٤-٣٣٥.

(٣) قال رحمته الله: ج ٢ ص ٤-٩: «٧١٣. أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ من هؤلاء، وتصديقهم لما يقولون...».

٢. ما ذكره النجاشي رحمته الله في رجاله ^(١) من أنّ الأصحاب يسكنون إلى مراسيل ابن أبي عمير، فهي مقبولة عندهم، وهذا ما يدلّ - صراحةً - على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم بأنّه لا يروي - أو لا يرسل - إلّا عن ثقة.

فلولا التزامهم باعتبار خبر الثقة، وأنّهم يقبلون ما يسنده الثقة إلى الثقة، لم يكن هناك وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير، وهذا يعني أنّ الأصحاب عملوا بأخبار الآحاد، مع عدم القطع بصدورها.

واتّفاق الأصحاب على ذلك مذكورٌ - أيضاً - في كلمات الشهيد الأوّل رحمته الله ^(٢).

وهناك قرائن أخرى ذكرها الشيخ الأعظم رحمته الله من أرادها فليراجع الفرائد. ثمّ أضاف الشيخ الأعظم رحمته الله: «والإنصاف: أنّه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة

(١) جاء في رجاله رحمته الله: ص ٣٢٦: «٨٨٧. محمّد بن أبي عمير، زياد بن عيسى أبو أحمد الأزديّ ... جليل القدر عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين، ... وكان حُبس في أيام الرشيد، فقيل: ليليّ القضاء، وقيل: إنّّه وليّ بعد ذلك، وقيل: بل ليُدلّ على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام، وروي أنّه ضرب أسواطاً بلغت منه، فكاد أن يُقرّ لعظم الألم، فسمع محمّد بن يونس بن عبد الرحمن وهو يقول: اتّق الله يا محمّد بن أبي عمير، فصرير ففرج الله، وروي أنّه حبسه المأمون، حتّى ولّاه قضاء بعض البلاد، وقيل: إنّ أخته دفنت كتبه في حال استتارها وكونه في الحبس أربع سنين، فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدّث من حفظه، ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله ...».

(٢) قال رحمته الله في الذكرى: ج ١ ص ٤٩: «الواحد - أي خبر الواحد - مقبول بشروطه المشهورة، وشرط اعتضاده بقطعيّ: كفحوى الكتاب، أو المتواتر، أو عمومهما، أو دليل العقل، أو كان مقبولا، حتّى عدّه الشيخ أبو جعفر رحمته الله من المعلوم المخبر، أو كان مرسله معلوم التحرّز عن الرواية عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد [بن محمّد] بن أبي نصر البزنطيّ، لأنّهم لا يُرسلون إلّا عن ثقة».

الدالة على العمل، ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهيّة، اللهم إلّا في ضروريّات المذهب.

لكنّ الإنصاف: أنّ المتيقّن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان، لا مطلق الظنّ^(١)، والمصنّف رحمه الله يؤيّده في ذلك.

دليل حجّية خبر الواحد من بناء العقلاء

هذا هو الدليل الرابع والأخير على حجّية خبر الواحد، وهو عمدة الأدلّة، حتّى أنّ المحقّق النائيني قد ذكر أنّه لئن أمكن المناقشة في الأدلّة السابقة فلا مجال للنقاش في هذا الدليل.^(١)

والمراد من سيرة العقلاء: هو أن يجري العقلاء في أفعالهم ويتعارف عنهم سلوك معيّن، بحيث يستغربون فعل من يخالف هذا الجري العمليّ، ويوبّخونه وينتقدون الخروج عنه.

وهذا السلوك العمليّ لا بدّ أن يكون ناشئاً من نكتة عقلائيّة مركوزة في نفوسهم، وإن لم يلتفتوا إليها تفصيلاً.

والسيرة بهذا المقدار - كما هو واضح - لا تكون دليلاً على الحكم الشرعيّ، بل تحتاج إلى متمّم، وهو: إمضاء الشارع لهذه السيرة العقلائيّة، وهذا يتمّ

(١) جاء في فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٤: «وأما طريقة العقلاء: فهي عمدة أدلّة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلّة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائيّة القائمة على الاعتماد بخبر الثقة والاتّكال عليه في محاوراتهم، بل على ذلك يدور رحي نظامهم».

بواسطة عدم ثبوت ردع من الشارع عنها.^(١)

وإذا تمّ هذا الأمر ستكون السيرة - مع هذا الإمضاء - دليلاً على الحكم الشرعيّ، وذلك لأنّ الشارع المقدّس هو أحد العقلاء، بل هو رئيسهم، فلو لم يرضَ بهذه السيرة لردع عنها.

هذا بشكل كبرويّ في دليّة السيرة العقلانيّة، وسيأتي لها مزيد بيان في الباب السابع، إن شاء الله تعالى.

وأما الصغرى: فهي أوضح من أن تخفى، وذلك لوضوح بناء العقلاء وسيرتهم على الأخذ بأخبار الآحاد، فهم جميعاً - بما هم عقلاء - على اختلاف مللهم ونحلهم وطرقهم ومذاهبهم يعملون بأخبار الآحاد.

ولعلّ النكته وراء هذه السيرة منهم هي أنّهم لا يرون قيمةً للاحتتمالات الضعيفة المقابلة لخبر الثقة المأمون، فلا يلتفتون لهذه الاحتمالات كما لا يعتنون باحتمال الخطأ أو الغفلة.

وهذا الجري العمليّ ليس أمراً خاصّاً في شؤونهم العاديّة، بل حتّى فيما يرتبط بقوانينهم وشرائعهم الوضعيّة، وفيما يرتبط بالأوامر الصادرة من ملوكهم وحكّامهم وغيرها.

وعليه: فهذه السيرة ممتدّة وسارية نحو الأمور الشرعيّة، فلو لم يكن الشارع راضياً بهذه السيرة لتصدّى للردع عنها وللمنع من العمل على طبقها، لأنّ سكوته وعدم الردع عنها - مع احتمال العمل بها في الشرعيّات - يعني تعريض أغراضه إلى الضياع، وهو قبيح لا يصدر من الشارع الأقدس.

ولو كان للشارع طريق خاصّ في تبليغ أحكامه غير ما عليه العقلاء لبيّنه للمسلمين ولاشتهر بينهم، والمفروض عدم ثبوت شيء من ذلك.

(١) فهي بهذا المقدار تقتضي الحجّية، فحجّيتها اقتضائيّة لا تنجيزيّة، بحيث لا تكشف - فعلاً - عن رضا الشارع إلّا بعد الإمضاء المستكشف من عدم ثبوت الردع.



وعدم ردعه دليل إيمضائه وارتضائه، وهذا يكشف عن الحجية التعبدية لخبر الواحد، وهو المطلوب.

والنتيجة: أنّ هذا الوجه دليل قطعي يدلّ على حجية خبر الثقة، لأنّه مكوّن من مقدّمتين قطعيتين:

الصغرى: ثبوت سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة.^(١)

الكبرى: إذا كانت السيرة العقلية بمرأى ومسمع الشارع ولم يردع عنها كشف ذلك عن رضاه بها وموافقته للعقلاء بلحاظها^(٢) والنتيجة: هي أنّ خبر الواحد حجة يجوز العمل به.

ثمّ بعد أن استدللّ المصنّف رحمته الله بسيرة العقلاء، تعرّض إلى إشكالٍ أُورِدَ على الاستدلال بالسيرة^(٣)، حاصله:

أنّ السيرة كما تقدّم تعتمد على بناء العقلاء على الأخذ بخبر الواحد، وهذا يعني دخول الشارع معهم، وكذلك تعتمد على الإمضاء وعدم الردع، ونحن نُسلّم في المقام بناء العقلاء على الأخذ بالأخبار، ولكن لا نُسلّم عدم ردع

(١) وعلى هذه السيرة قامت معاش الناس، حتّى قالوا: «لولا الأخذ بخبر الواحد لما استقرّ حجر على حجر»، والمسلمون شأنهم شأن غيرهم من العقلاء، جروا على هذه السيرة -ومثلها السيرة الجارية على الأخذ بظواهر الكلام والأفعال-، فإنّهم يُلغون احتمال الخلاف واحتمال الكذب واحتمال الاشتباه.

فهل ترى أنّ المسلمين يتوقّفون في أخذ أحكامهم من أصحاب المعصومين عليهم السلام، وهل ترى يتوقّف المسلمون اليوم في أخذ الفتاوى من الثقات، وهل ترى تتوقّف الزوجة في أخذ أحكام النساء -وغيرها- من زوجها الثقة؟

(٢) جاء في فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٣: «فإنّها -يعني السيرة- إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع، وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفاً قطعياً عن رضاه صاحب الشرع بالطريقة، وإلا لردع عنها كما ردع عن كثير من بناءات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لُنقل إلينا لتوفر الدواعي إلى نقله».

(٣) جاء في الفرائد: ج ١ ص ٣٤٦: «فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم»، ومثله في الكفاية: ص ٣٠٣.

الشارع ورضاه بهذا البناء، وذلك لأنّه ورد في الشريعة ما يمكن أن يكون رادعاً عن تلك السيرة - وهو الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ واقتفاء غير العلم -، وبذلك لا تثبت حجّية خبر الواحد بواسطة السيرة، لعدم تماميّة الدليل.

فمن الواضح أنّ اللازم على المستدلّ بالسيرة تكفّل إثبات الإمضاء - ولو من خلال عدم الردع -، وأمّا من يريد إبطال الاستدلال فيكفيه أن يقول: إنّ هذه الآيات الكريمة صالحة - بمقتضى عمومها وشمولها لخبر الواحد الظنيّ - لأن تكون رادعة، فيمكن للشارع أن يستند إليها في مقام الردع، فلا بدّ من أن يتجشّم المستدلّ إخراج السيرة المشار إليها عن موضوع هذه الآيات.

يقول المصنّف رحمه الله: قبل الجواب نُلفت النظر إلى أنّ هذا الإشكال ليس خاصّاً بالمقام، بل أورد - أيضاً - في بحث الاستصحاب، حيث سيذكر المصنّف رحمه الله هناك أنّ أوّل الأدلّة المستدلّ بها على حجّية الاستصحاب هو بناء العقلاء، فيُورد على هذا الدليل نفس هذا الإشكال.

وجواب المصنّف رحمه الله هناك: أنّ هذه الآيات غير صالحة للردع عن سيرة العقلاء الجارية على العمل بالاستصحاب، وذلك لأنّها ليست ناظرة إلى مثل الاستصحاب، فهو خارج عن موضوعها أصلاً، فلا تكون رادعة عن السيرة القائمة على العمل به.

وإنّما لم تكن ناظرة إلى الاستصحاب لأنّها عندما تنهى عن الأخذ بغير العلم تنهى عنه حيث يُراد به إثبات الواقع والكشف عنه، وكأنّها تقول بعبارة صريحة: إنّ الظنّ لا يصلح أن يكون كاشفاً عن الواقع وحاكياً عنه، بل الكاشف عن الواقع هو خصوص العلم، هذا هو مقصود الآية الكريمة، وهذا لا يجري في مثل الاستصحاب، لوضوح أن ليس المقصود في الاستصحاب الكشف عن الواقع والحكاية عنه، بل المقصود في الاستصحاب هو التعبّد بقاعدةٍ يُرجع إليها في مقام العمل عند الشكّ، للخروج من دائرة الحيرة

والتردد، وهذا ما ذكرناه في الفارق بين الأمارات والأصول العملية، وبذلك يخرج الاستصحاب عن موضوع هذه الآيات، ويكون خارجاً عنها خروجاً تخصصياً، فلا تكون صالحة للردع عنه.^(١)

هذا هو العلاج المذكور لهذا الإشكال في باب الاستصحاب، ولكن من الواضح جداً عدم جدوى هذا العلاج في المقام -أي في خبر الواحد-، وذلك لوضوح صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بأخبار الآحاد -بقطع النظر عما سيأتي-، لأن خبر الواحد يُراد منه الحكاية عن الواقع، ويُقصد فيه الكشف عنه، فهو مشمول لموضوع هذه الآيات، وبذلك يمكن أن تكون رادعة عنه، فلا يُجدي هذا العلاج في المقام.

ولكن المصنّف رحمته الله مع ذلك يقول بعدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد، وهو خارج عنها خروجاً تخصصياً، نظير خروج الظواهر -التي تشترك مع خبر الواحد في كون الدليل على حجيتها هو بناء العقلاء أيضاً-، وذلك لعدة وجوه:

الوجه الأول: ما أجاب به المحقق الإصفهاني رحمته الله ^(٢) من أن هذه الآيات الكريمة وما يُفهم منها -بحسب لسانها- ليست بصدد بيان حكم تعبدّي لا تُعلم النكته فيه ولا المصلحة من ورائه، بمعنى أنها ليست في مقام بيان حكم مولوي لا يمكن أن يُعلم إلا من خلال الشرع، فهو ليس أمراً تأسيسياً.

(١) قال المصنّف رحمته الله: ج ٤ ص ٢٩٤: «فلم يبقَ علينا إلا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم، في أنها صالحة للردع في المقام أو غير صالحة؟ والحق أنها غير صالحة، لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يُرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملة لمثله، أي أن الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً».

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٥ ص ٣٤.

بل هي في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بأن الظن لا ينبغي أن يتابع، وهذا أمر معلوم لدى العقلاء، فالآية تُوكل الحكم على الظن بأنه لا ينبغي متابعته إلى العقلاء، وتخطب العقلاء وتقول: أنتم تعلمون وتتفقون مع الشارع على أن الظن ليس مأموناً، والعمل به أمر قبيح لا ينبغي أن يصدر منكم.

ومن ناحية ثانية نجد أن العقلاء يعملون بخبر الثقة ويستندون إليه، ما يعني أن هذا العمل بنظرهم أمرٌ حسنٌ ولا قبح فيه، بداهة أنه لا يُعقل أن تنعقد سيرة للعقلاء قاطبةً على عملٍ يروونه قبيحاً وفاعله مذمومٌ عندهم.

فإذا كان الأمر كذلك: وأن الآية تُوكل الأمر إلى عقل المكلف، فهي بذلك لا يمكن أن تكون نازرةً إلى ما استقرت سيرة العقلاء على العمل به من الظنون كخبر الواحد، وذلك لأن الآية بعد هذا الإيكال إذا رجع العقلاء إلى سيرتهم وإلى عقولهم لا يمكن أن يحكموا بقبح العمل بمطلق الظن، ومنه خبر الواحد، وفي نفس الوقت هم يعملون بخبر الواحد، أي يُحسنونه، لاستحالة التنافي في أحكام العقلاء بما هم عقلاء، لذلك لا بد أن لا يكون التقييح لمطلق الظن، بل لخصوص الظنون التي لا عمل عليها، وأما غيرها فهي حسنة بحسب نظرهم، فيكون موضوع الآية خصوص ما لا اعتماد عليه من الظنون، ولا تكون الآية شاملةً لمثل خبر الواحد، فلا تصلح أن تكون رادعةً عن السيرة القائمة على العمل به.

والحاصل: أنه لا يُعقل أن يحكم العقلاء بقبح الركون إلى الظن مطلقاً، وفي نفس الوقت تنعقد لهم سيرة على العمل به، لأن ذلك تنافٍ واضح في أحكام العقلاء، ولا معنى لافتراض التنافي في أحكام العقلاء بما هم عقلاء، فلا بد أن لا يكون حكمهم بالقبح شاملاً لمطلق الظن بما فيه الظن الناشئ من خبر الواحد الذي جرت سيرتهم على العمل عليه، فلا تكون الآيات الكريمة -المنزلة على الإرشاد إلى حكم العقلاء- شاملةً له.



الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني رحمته ^(١) من أنّ الآيات الكريمة - كما هو واضح - تنهى عن العمل بالظنّ وتقبح العمل بغير العلم، وهذا بحسب نظر العقلاء ليس شاملاً للعمل بخبر الثقة، وذلك لأنّ خبر الثقة بنظرهم ليس من الظنّ، بل هو فردّ من أفراد العلم، فإنّ العقلاء لأجل عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف يجعلون الظنّ الناشئ من خبر الثقة علماً، فهو خارج عن موضوع الآيات فلا يتناوله حكمها، فلا تصلح لأن تكون رادعة عن السيرة القائمة على العمل به.

المصنّف رحمته يقول: على كلّ تقدير سواء أتمّ ما قاله المحقق الإصفهاني رحمته أم تمّ ما قاله المحقق النائيني رحمته أم لم يتمّ شيء منهما، فالنتيجة لا بدّ أن تكون معلومة وواضحة، وهي عدم صلاحية الآيات للردع عن خبر الثقة، وذلك لما تقدّم من أنّ السيرة العقلية جارية وقائمة من كلّ العقلاء بما فيهم المسلمون، إذ إنّ المسلمين كسائر العقلاء، يجرون على ما جرى عليه العقلاء، فلو كان هناك رادع عن مثل هذه السيرة، ولم يكن الشارع راضياً بها لكان هذا الردع واضحاً وبيّناً، ولعلم به جميع المسلمين، ولاشتهر بينهم عدم رضا الشارع، فإنّ افتراض تغافل المسلمين جميعاً أو تساهلهم وعدم عنايتهم بهذا الردع - لو كان موجوداً - بعيد غاية البعد، بل لعلّه ملحق بالمستحيل، وذلك لوضوح أنّ في المسلمين العلماء المتصلّعين المتتبعين، ومن هم في أرقى مراتب التقوى والورع، فلا يُحتمل في حقّهم الغفلة أو الإصرار على المخالفة. ^(٢)

(١) راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٥، وكذا ص ١٦١.

(٢) ولكن لا يخفى أنّ تقرير الدليل بهذا النحو يُخرجه عن سيرة العقلاء ويُدخله في سيرة المشرّعة، إلّا أن يُقال بأنّ الاستدلال إنّما هو بسيرة العقلاء، إلّا أنّ استكشاف الإمضاء وعدم الردع يكون بواسطة عمل المسلمين جميعاً بخبر الواحد.

ومن هنا يُعلم: أنه لا حاجة -في إثبات عدم الردع- إلى بيان أنّ الردع بالآيات مشتمل على الدور فلا تصلح للردع، ولا مبرّر لإطالة الكلام في الجواب عن هذا الدور.

ولكن لأجل الإشارة إلى الدور وجوابه، نقول:

إنّما قيل بأنّ هذا الردع دوريّ لدعوى وجود توقّفين، هما:

١. أنّ الردع عن السيرة بالآيات يتوقّف على عدم كون السيرة مخصّصة لعموم الآيات، لوضوح أنّ السيرة لو كانت مخصّصة لعموم الآيات لما كانت الآيات صالحة للردع عنها، فالردع موقوف على عموم الآيات.

٢. أنّ عدم كون السيرة مخصّصة للآيات يتوقّف على كون الآيات رادعة عنها، لأنّ السيرة لو لم تكن مردوعة لكانت مخصّصة لعموم الآيات، فالعموم في الآيات موقوف على الردع، وقد كان الردع موقوفاً على عمومها، فيكون الردع دوريّاً، وهو محال.

وأما جواب الدور، فهو: أنّ التوقّف الثاني غير مُسلم، لأنّ العموم لا يتوقّف على الردع، بل الردع هو الذي يتوقّف على العموم فقط، وذلك لأنّ العموم لا يتوقّف إلّا على ظهور الآية في الشمول وجريان أصالة العموم، وإذا جرت أصالة العموم في مرتبة سابقة وثبت العموم تفرّع على ذلك الردع، فلا يكون الدور جواباً تامّاً على عدم الرادعية.^(١)

(١) قال المحقّق الخراسانيّ رحمته في الكفاية: ص ٣٠٣: «لا يكاد يكون الردع بها. -أي بالآيات- إلّا على وجه دائر، وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف على الردع عنها بها، وإلّا لكانت مخصّصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى».

الباب الثالث الإجماع



الإجماع

الإجماع في اللغة له معنيان ^(١)، هما:

١. العزم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ ^(٢)، أي اعزموا.

٢. الاتفاق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَجْمِعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجُبِّ﴾ ^(٣).

وفي اصطلاح أهل السنّة هو اتفاق خاصّ، واختلفوا في تحديده على أقوال:

فقليل: هو اتفاق المسلمين على الحكم الشرعيّ، وقيل: اتفاق أهل الحلّ

والعقد، وقيل: اتفاق الأئمة، وقيل: غير ذلك. ^(٤)

والمقدار المشترك في هذه التعريفات: هو اتفاق جماعة لاتّفاقهم شأن في

إثبات الحكم الشرعيّ، واستثنوا من ذلك عوامّ المسلمين، لوضوح أنّهم لا شأن

لآرائهم في إثبات الحكم الشرعيّ.

هذا هو الإجماع عند أهل السنّة، وقد جعلوه مأخذاً للحكم الشرعيّ، في

قبال الكتاب والسنّة.

(١) راجع الصّحاح: ج ٣ ص ٩٩٧-٩٩٨، مادّة «جمع»، ولاحظ كذلك نهاية الوصول:

ج ٤ ص ١٦٣.

(٢) سورة يونس: ٧١.

(٣) سورة يوسف: ١٥.

(٤) لاحظ المحصول: ج ٤ ص ٢٢، والمستصفي: ١ ص ٢١٩-٢٢٢، والإحكام: ج ١ ص ١٩٦.

أما الإمامية (أعزهم الله تعالى) فإنما جعلوه دليلاً من ناحية شكلية مجاراةً للنهج الدراسي في الأصول عند العامة، ولأغراض تتعلق بالاحتجاج والمجادلة،^(١) بمعنى أنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يكون معتبراً عندهم إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، وأما الإجماع في حد نفسه وبذاته فلا قيمة له، بل القيمة لرأي المعصوم عليه السلام الذي يكشف عنه الإجماع، فالعبرة بالمنكشف لا بالكاشف.

ومن هنا: توسع علماء الإمامية في اصطلاح الإجماع إلى كل اتفاق يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، وإن لم يُسمَّ إجماعاً بحسب الاصطلاح السابق، كما أنهم لا يعتمدون على الإجماع غير الكاشف، وإن سُمِّي إجماعاً اصطلاحاً،^(٢) وهذه نقطة خلاف مهمة في هذا الباب.

هذا العنوان هو الذي ينبغي أن يُبحث هنا، وهذا ما يتم بالإجابة عن سؤالين:

١. من أين نشأت فكرة حجية الإجماع؟

٢. ماهو المدار في تحقق الإجماع، وهل هو اتفاق الأمة، أو اتفاق العلماء، أو اتفاق أهل الحل والعقد؟ فالكلام يقع في مقامين:

أما المقام الأول:

فهو في السؤال الأول والجواب عنه، والمنشأ لهذا السؤال هو وضوح أنه

(١) جاء في الفصول: ص ٢٣٥: «واعترض على الطريق المذكور بأنه إن علم بوجود قول المعصوم بين الأقوال فالحجة هو قوله، ولا مدخل لانضمام قول الآخرين إليه، فبلغوا اعتباره، وإن لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم، وأجيب بوجهين: الأول ما حكاه بعضهم عن المرتضى عليه السلام بأننا لسنا بادئين بالحكم بحجية الإجماع، حتى يرد كونه لغواً، وإنما بدأ بذلك المخالفون وعرضوه علينا فلم نجد بداً من موافقتهم عليه، لعدم تحقق الإجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر إلا بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، سواء أعتبر إجماع الأمة أو المؤمنين أو العلماء، فوافقناهم في أصل الحكم، لكونه حقاً في نفسه، وإن خالفناهم في علته ودليله، هذه عبارته المنقولة عنه، ولا يخفى أن مرجع كلامه إلى إنكار كون الإجماع حجة مستقلة ودليلاً برأسه يُعتد به».

(٢) راجع معارج الأصول: ص ١٧٤، والمعالم: ص ١٧٢، والقوانين: ج ٢ ص ٢٣٢.



لا قيمة لاتفاق البشر لإثبات الحكم الشرعيّ، فلو اتفقت كلمة كلّ المسلمين على شيء فهذا بحدّ ذاته لا يعني ثبوت الحكم الشرعيّ، فليس للبشر سبيل إلى معرفة أحكام الشريعة المقدّسة، وما أكثر الأفكار التي وقعت لبني البشر مع أنّها فاسدة! فليس هناك ملازمة بين إجماع المسلمين وبين الحكم الشرعيّ.

نعم، هناك شيء آخر ينبغي أن لا يغيب عن البال، وهو: أنّ تطابق آراء العقلاء -بما هم عقلاء- يمكن أن يُستكشف منه الحكم الشرعيّ، وهذا هو الدليل العقليّ الذي تقدّم البحث عنه في المقصد الثاني، ويأتي -أيضاً- في الباب الرابع.

لكن هذا شيء آخر غير إجماع المسلمين، لأنّ المفروض أنّ التطابق حاصل عند العقلاء، بينما الإجماع الذي هو محلّ البحث متحقّق عند المسلمين.

فالتطابق من جهة نكته نوعيّة هي الحسن والقبح العقليّان، والإجماع لا التفات فيه إلى الحسن والقبح أصلاً.

ومجرّد الاتفاق لا يكون دليلاً، لاحتمال ابتناء الاتفاق على العادة أو العاطفة والانفعال، ومن البديهيّ أنّها من خصائص البشر التي لا يشترك الشارع معهم فيها. والمفارقة العجيبة: هي أنّهم التزموا بحجّية اتفاق المسلمين لأيّ سبب كان الاتفاق، ولم يلتزموا بحجّية دليل العقل، أي تطابق آراء جميع العقلاء بما هم عقلاء، والحال أنّ الأمر بالعكس تماماً، فإنّ ما لا قيمة له في نفسه هو الإجماع، وأمّا تطابق آراء العقلاء فله قيمة كبيرة -بناءً على الملازمة بين حكم العقل والشرع-، كما عرفت في المقصد الثاني، وهذا يضع علامة استفهام كبيرة على الدافع الذي يدفع هؤلاء إلى القول بحجّية الإجماع؟!

فيبدو أنّ هناك سرّاً وأمرّاً عظيماً!

والجواب عن هذا السؤال: يتّضح من خلال الرجوع إلى أوّل إجماع ادّعي وأُخذ دليلاً في تاريخ المسلمين، وهو الإجماع المدّعى على بيعة الأوّل، فإنّهم

بعد أن علموا أن لا دليل عليها لا من الكتاب ولا من السنّة ابتدعوا طريقاً جديداً لإثباتها وتصحيح شرعيتها، وهو الإجماع.

وهذا الدليل يتوقّف على مقدّمات:

١. أنّ صغرى الإجماع متحقّقة، لأنّ المسلمين من أهل المدينة أو من أهل الحلّ والعقد أجمعوا على البيعة.

٢. أنّ الإمامة من فروع الدين وليست من أصوله، وإنّما احتاجوا إلى هذه المقدّمة لئلا يُقال لهم: كيف لا يرد دليل من الكتاب والسنّة على الإمامة مع أنّها أصل من أصول الدين؟ فيجيبون بأنّها من الفروع لا من الأصول، فلا ضير في أن لا ترد في الكتاب والسنّة.

٣. أنّ الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنّة، فهو دليل ثالث لا يرجع إلى شيء منهما.

هذا هو الدافع الحقيقيّ لاتباع هذا الدليل، فإنّهم ما قالوا به إلّا تصحيحاً لهذه البيعة المشوّمة،^(١) ثمّ استمروا عليه لإثبات الكثير من الدعاوى الباطلة -التي بنوا عليها مذهبهم- العارية عن الدليل الصحيح.^(٢)

ثمّ زعموا أنّ هناك من الأدلّة ما يدلّ على حجّة الإجماع بما هو، وذكروا لذلك ثلاثة مسالك من الكتاب ومن السنّة ومن العقل، وما هذه الدعاوى إلّا أباطيل أو هن من بيوت العنكبوت، وما التمسك بها إلّا كتمسك الغريق بالطحلب!

(١) راجع الكافي: ج ٨ ص ٢٧٠.

(٢) وفي المقام عبارة لطيفة للشيخ الأنصاريّ رحمته الله، حيث قال في الفرائد: ج ١ ص ١٨٤: «الذين -يعني العامة- هم الأصل له -يعني الإجماع-، وهو الأصل لهم!»، وقد اعترف بذلك السرخسيّ -وهو من أكابر محقّقيهم- فقد جاء في أصوله: ج ١ ص ٢٩٦: «ومن أنكر كون الإجماع حجةً موجبةً للعلم فقد أبطل أصل الدين، فإنّ مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم، فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين».



أما مسلك الكتاب العزيز: فبعض الآيات التي استدلوا بها -وهي لا تنفعهم في إثبات دعواهم ولا تدل عليها-، وأهمها آية «سبيل المؤمنين»، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١)، بدعوى أنها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه.^(٢)

وأما رد الاستدلال بها: فيكفي فيه ما استظهره الغزالي منها، من أن المقصود بها من يقاتل الرسول ﷺ ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ﷺ ونصرته ودفع الأعداء عنه، فلا يكفي مجرد الامتناع عن المشاققة، بل لابد مع ذلك من متابعة المؤمنين في الذب عنه ﷺ والانقياد له فيما يأمر به وينهى عنه، وليس المراد من سبيل المؤمنين إجماعهم على الحكم الشرعي، فالآية الكريمة أجنبية -تماماً- عن محل الكلام.^(٣)

ثم يقول المصنف رحمه الله: إن ما استظهره الغزالي من الآية الكريمة هو الصحيح، وأما سائر الآيات الأخرى المستدل بها فهي -أيضاً- غير ظاهرة فيما نحن فيه، كما اعترف بذلك الغزالي وغيره^(٤)، فلا موجب لإطالة الكلام بذكرها ومناقشة الاستدلال بها.

(١) سورة النساء: ١١٤.

(٢) وبهذه الآية تمسك الشافعي، على ما نقله عنه الغزالي في المستصفى: ص ٢٠٦.

(٣) قال في المستصفى: ص ٢٠٦: «والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهي، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل».

(٤) قال الغزالي في المستصفى: ص ٢٠٦: «فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر»، لاحظ -أيضاً- إرشاد الفحول: ص ٧٦-٧٨.

وأما مسلك السنّة: فأدلّتهم منها بعض الأحاديث التي رويها بمضمون: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، والتي ادّعوا تواترها معني، واستفادوا منها عصمة أمة الإسلام، وبذلك يكون إجماعها حجّة، ومصدراً مستقلاً للتشريع في عرض الكتاب والسنّة.^(١)

وهي مردودة من أكثر من جهة:

١. لا نُسلّم صحّة هذه الروايات من جهة السند.
٢. هي غير مفيدة للعلم، وأما دعوى التواتر فهي ممنوعة أشدّ المنع.
٣. إنّ الرواية لا تنفع في إثبات دعواهم وما يرومونه من حجّة الإجماع، لأنّ ما يُستفاد من الرواية -على تقدير تماميّتها- حجّة إجماع الأمة كلّ الأمة لا بعضها، في حين أنّ مقصودهم من الإجماع -كما هو محلّ البحث- هو إجماع خصوص الفقهاء، وفي عصرٍ من العصور، بل خصوص فقهاء طائفة معروفة، بل اكتفوا باتّفاق بعضٍ كما حصل في أوّل إجماع، وهو الواقع في بيعة السقيفة. وعليه: وبعد أن كان ما يُستفاد من الرواية حجّة إجماع الأمة كلّ الأمة، وعلى تقدير تماميّة هذه الكبرى فمن الواضح أنّ هذا الإجماع لا يكاد يتحقّق صغريّاً، إذ كيف يحصل الاتّفاق من جميع الأمة بكلّ طوائفها وأفرادها وفي جميع العصور؟!.

نعم، قد يتحقّق ذلك في خصوص الضروريّات كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما ممّا هو في غاية الوضوح، إلّا أنّه ليس من الإجماع الذي هو محلّ الكلام، فلا حاجة لمثل هذه الأحكام إلى التثبت بحجّة الإجماع.

أما مسلك العقل: وهو ما عبّر عنه بالدليل المعنويّ في مقابل الدليل اللفظيّ -الكتاب والسنّة-، فما يمكن أن يُقال في تقريره أنّ الصحابة إذا حكموا بنحكم

وَادَّعَوْا أَنَّهُمْ قَاطِعُونَ بِهِ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ مُسْتَنْدٌ وَاضِحٌ أَوْ جَبْ حُصُولِ الْقَطْعِ بِهِ عِنْدَهُمْ، فَإِذَا فُرِضَ أَنَّ كَثَرَتِهِمْ بَلَغَتْ حَدَّ التَّوَاتُرِ اسْتِحَالًا عَلَيْهِمْ -عَادَةً- قَصْدُ الْكَذِبِ وَالْغُلْطِ، وَهَكَذَا فِي التَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ.^(١)

وَيُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ فِيهِ بِأَمْرَيْنِ:

١. أَنَّ هَذَا الْإِجْمَاعَ إِنْ كَانَ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ بِقَوْلِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَدْ حَصَلَ الْقَطْعُ بِالسَّنَةِ وَلَا رَيْبَ فِي الْحُجَّةِ حِينَئِذٍ.

وَأِنْ لَمْ يَكُنْ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ بِقَوْلِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ -كَمَا هُوَ مَقْصُودٌ مِنْ يَرِيدُ جَعْلَ الْإِجْمَاعِ دَلِيلًا فِي نَفْسِهِ وَفِي عَرْضِ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ- فَإِنَّهُ لَوْ سَلِمَ اسْتِحَالَةُ الْكَذِبِ عَلَيْهِمْ -كَمَا لَوْ بَلَغُوا حَدَّ التَّوَاتُرِ- فَلَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِمُ الْإِشْتِبَاهُ وَالْغَفْلَةُ أَوْ الْغُلْطُ، كَمَا يُمْكِنُ أَنْ لَا يَكُونَ اتِّفَاقُهُمْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ بَلْ مِنْ جِهَةِ الْعَادَةِ وَنَحْوِهَا.

وَمِنْ هُنَا اعْتَبَرَ الْمُصَنِّفُ ﷺ فِي التَّوَاتُرِ الْمَوْجِبِ لِلْعِلْمِ أَنْ لَا يَقْتَرِنَ بِاحْتِمَالِ خَطَأِ الْمَخْبَرِينَ فِي إِدْرَاكِ الْحَادِثَةِ وَفَهْمِهَا، بَلْ يَمْتَنِعُ اتِّفَاقُ خَطَأِهِمْ فِي فَهْمِ الْحَادِثَةِ.^(٢)

وَتَطَرَّقَ احْتِمَالُ الْخَطَأِ فِي اتِّفَاقِ النَّاسِ عَلَى رَأْيٍ بِمَكَانٍ مِنَ الْإِمْكَانِ، بَلْ لَيْسَ عَجِيبًا أَنْ يَتَطَرَّقَ احْتِمَالُ الْخَطَأِ إِلَى اتِّفَاقِ النَّاسِ عَلَى نَقْلِ وَاقِعَةٍ حَسِيَّةٍ.

٢. لَوْ تَنَزَّلْنَا عَنِ الْمُنَاقَشَةِ السَّابِقَةِ وَسَلَّمْنَا تَمَامِيَّةَ الْمَسْلُوكِ الْمَذْكُورِ فَلَا مُوجِبَ لِتَخْصِيصِهِ بِالْمُسْلِمِينَ أَوْ بِعُلَمَاءِ طَائِفَةٍ مَعَيَّنَةٍ أَوْ بِخُصُوصِ الصَّحَابَةِ، وَلَمْ لَا يَكُونُ شَامِلًا لِسَائِرِ النَّاسِ وَلِجَمِيعِ الْأُمَمِ؟

(١) لَاحِظُ الْمُسْتَصْفَى: ج ١ ص ٢١١، وَقَدْ عَبَّرَ الْغَزَالِيُّ فِيهِ عَنْ هَذَا الْمَسْلُوكِ بِ«الطَّرِيقِ الْمَعْنَوِيِّ».

(٢) وَقَدْ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ ﷺ فِي كِتَابِهِ «الْمَنْطِقُ» أَنَّ هَذَا الْقَيْدَ وَإِنْ لَمْ يَأْخُذْهُ الْمُؤَلِّفُونَ مِنَ الْمُنْطِقِيِّينَ وَالْأَصُولِيِّينَ، إِلَّا أَنَّ ذِكْرَهُ لَا زَمَ، لَاحِظُ كِتَابِ الْمَنْطِقِ: ج ٣ ص ٢٩٥.

نعم، لو دلّ دليل خاصّ على اختصاص المسلمين أو جماعة منهم بمزايا وخصائص تقتضي عصمتهم من الخطأ لما كان هناك مجال لترك العمل به، إلّا أنّ ما يكون مدركاً لحجّية الإجماع - حينئذٍ - هو هذا الدليل الخاصّ لا الطريق العقليّ المدعى، ومعنى ذلك الرجوع إلى المسلك الأوّل والثاني.

ومن جميع ما تقدّم: اتّضح عدم تماميّة المسالك الثلاثة المذكورة، فلا قيمة للإجماع في حدّ ذاته ولا يكون طريقاً لإثبات الحكم الشرعيّ، إلّا إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، فيكون كاشفاً عن السنّة كالخبر المتواتر.

ولا ينقضي العجب من هؤلاء المتعصّبين حيث أثبتوا العصمة لإجماع الأئمة من دون أي دليل يمكن أن يُعتمد عليه، وفي نفس الوقت أنكروا عصمة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) التي قامت الأدلّة القطعيّة عليها، وتظافرت القرائن فيها، وليس ذلك إلّا للتعصّب الأعمى، واتباع الهوى عصمنا الله وإياكم من الزلل.

أمّا المقام الثاني:

فهو في السؤال الثاني والجواب عنه - ماهو المدار في تحقّق الإجماع؟ -، والذي يُثير هذا السؤال هو أنّ الأدلّة السابقة - لو تمّت - إنّما تدلّ على حجّية إجماع كلّ الأئمة، حيث ورد فيها «سبيل المؤمنين»، و«لا تجتمع أمّتي»، ومع وجود المخالف لا يتمّ الإجماع صغريّاً، فحتّى في أهمّ مسألة عندهم - وهي بيعة الأوّل - لا يتمّ لهم ما أرادوا لوجود المخالف، والمخالف - أيّاً كان - يقدح ويمنع من انعقاد الإجماع، فكيف إذا كان المخالف عليّاً وآل عليّ؟ مضافاً إلى جماعة كبيرة من بني هاشم وسائر المسلمين، ولئن اضطرّ كثير منهم بعد ذلك إلى البيعة بالإكراه، إلّا أنّ منهم من بقي مصرّاً على موقفه ولم يُبايع حتّى قضى نحبّه، مثل الصحابيّ الجليل سعد بن عبادَةَ رضي الله عنه.^(١)

(١) سعد بن عبادَةَ هو خزر جيّ من النقباء الاثني عشر الذين اختارهم رسول الله ﷺ بإشارة من جبرئيل عليه السلام، صحابيّ جليل تخلف عن بيعة أبي بكر، وخرج من المدينة ولم يعد إليها حتّى مات،

ولأجل هذه المفارقة أرادوا تصحيح الإجماع فكثرت الأقوال فيه، فقليل المراد إجماع أهل المدينة، وقليل إجماع أهل الحرمين، وقليل أهل المصريين، وقليل أهل الحلّ والعقد، وغير ذلك.^(١) ولكنّ كلّ هذه الأقوال لا تجدي.

وعليه: فالمسالك الثلاثة لو تَمَّت -وهي ليست بتامة- لدلت على حجّة إجماع الأمة من دون تخصيص لها بطائفة معيّنة، إذ ليس هناك ما يقتضي التخصيص.

نعم، هناك مخصّص واحد قطعي لا يمكن رفع اليد عنه، ولا يمكن مواجهته وعدم الإصغاء إليه -عندهم-، وهو الهوى والعصبيّة والإصرار على سلب آل البيت عليهم السلام حقّهم والانحراف بالإمامة عن طريقها الذي رسمته السماء.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٠٧: «لأنّه قطع بالنسبة»، هكذا في الطبعة والصحيح «بالسنة».

قوله رحمته الله ص ١٠٧: «ومثل هذا الدليل يصحّ أن يُناقش فيه: بأنّ إجماعهم هذا

وُجد مقتولاً وادّعوا أنّ الجنّ رأته يبول واقفاً وقتلته، وقالوا إنّ أحدهم سمع صوتاً من البئر ينشد:

قد قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عبادة فرميناهُ بسهمين فلم نُخطئ فؤاده

والحقّ أنّهم إنّما قتلوه لتخلفه عن البيعة، وقد أجاد الشاعر حيث قال:

يقولون سعدٌ شقّت الجنُّ بطنه ألا ربّنا حقّقت أمرَك بالغدر

وما ذنبُ سعدٍ أنّه بال قائماً ولكنّ سعداً لم يُبايع أبا بكرٍ

وللسيّد الخوئي رحمته الله تعليقة ظريفة على ذلك، حيث يقول:

«أقول: لو صحّ ما قالوه لقتلت الجنّ كلّ يوم ألفاً من الناس، فلمّ اختصّ هذا بسعد؟!»، راجع

أسد الغابة: ج ٢ ص ٢٨٤-٢٨٥، ومعجم رجال الحديث: ج ٨ ص ٧٣-٧٤.

(١) راجع لمعرفة الأقوال معارج الأصول: ص ١٣٠-١٣١، ونهاية الوصول إلى علم الأصول:

ج ٤ ص ١٦٤-١٦٥، والمستصفي: ج ١ ص ٢١٩-٢٢٢، والمحصول: ج ٤ ص ٢٢، والإحكام:

ج ١ ص ١٩٥، وأصول السرخسي: ج ١ ص ٣١٠.

إن كان يُعلم بسببه قول المعصوم...»، هذه هي المناقشة الأولى، وأما المناقشة الثانية فقد بيّنها رحمه الله بقوله ص ١٠٨: «ثم إنَّ هذا الطريق العقليّ أو المعنويّ لو تمّ، فأَيُّ شيءٍ يَخَصُّصُه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصّة...». قوله رحمه الله ص ١٠٨: «وسياقي البحث عن ذلك»، سياقي - بإذن الله تعالى - قريباً في بحث: «الإجماع عند الإماميّة»، فلاحظ ص ١١١.

الإجماع عند الإمامية

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الإجماع بما هو لا قيمة له، وفي حدّ ذاته لا مجال لأن يكون دليلاً على الحكم الشرعيّ في عرض الكتاب والسنة.

نعم، الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام يكون ذا قيمة ويُعوّل عليه، ولكن في الحقيقة ما يكون حجّة ودليلاً على الحكم الشرعيّ - حينئذٍ - هو قول المعصوم عليه السلام المنكشف بواسطة الإجماع، لا نفس الإجماع الكاشف عنه، وبذلك يكون الإجماع داخلاً في السنة، فهو من طرق إثبات السنة.

وعليه، يكون شأن الإجماع شأن الخبر المتواتر، فكما أنّ الخبر المتواتر ليس هو الحجّة بذاته، بل هو دليل وكاشف عن الدليل وهو قول المعصوم عليه السلام، فكذلك الإجماع ليس هو الدليل بل هو دليل على الدليل، وهو قول المعصوم عليه السلام، فهما من هذه الناحية متفقان ومتشابهان، ويختلفان في نقطة وهي أنّ الخبر دليل لفظيّ على رأي المعصوم عليه السلام بينما الإجماع دليل لبيّ قطعيّ عليه من دون أن يكون باللفظ، ولأجل هذا سُمّي الإجماع «دليلاً لبيّاً»، كدليل العقل والسيرة العقلية والمرتبة، وسُمّي الخبر دليلاً لفظياً، فالأوّل كاللّب والثاني كالقشر.

ولذا أمكن في الألفاظ الصادرة من المعصوم عليه السلام - وسائر الأدلّة اللفظيّة - إثبات الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص، فهي ممّا له ظهور في المعنى،

وهذا بخلاف الإجماع الذي يُعطي المعنى والصورة الذهنية مباشرةً ومن دون توسّط الألفاظ، فلا لفظ لكي يُتمسك بإطلاقه.

وحينئذٍ يكون المقام صغرى لتفصيل الشيخ الأنصاري رحمته، حيث ذهب -كما عرفت في بحث العام والخاص- إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقاتية إذا كان المخصّص لُبّيّاً، دون ما لو كان لفظيّاً.

ومن هنا -أي من كون الدليل هو قول المعصوم عليه السلام المُنكشِف لا الإجماع الكاشف- يتّضح أن ليس بالضرورة في تحقّق الإجماع أن يتّفق الجميع بلا استثناء، بل يكفي اتّفاق من يكشف اتّفاقهم عن قوله عليه السلام، سواء ألقوا أم كثروا. ^(١) وقد صرّح بذلك جملة من الأصحاب رحمهم، منهم السيّد المرتضى رحمته، حيث قال: «لأنّ الإجماع إذا كان علّة كونه حجّة كون الإمام فيه، فكلّ جماعة -كثرت أو قلت- كان قول الإمام في جملة أقوالها، فإجماعها حجّة». ^(٢)

ومنهم المحقّق الحليّ رحمته، حيث قال: «فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجّة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجّة، لا باعتبار اتّفاقهما، بل باعتبار قوله عليه السلام». ^(٣)

وعليه: فيكون تسمية اتّفاق جماعة من العلماء بالإجماع مشتملة على مسامحة واضحة، لوضوح أنّ الإجماع حقيقة في اتّفاق جميع العلماء على حكم شرعيّ، أمّا اتّفاق جماعة ولو قليلة من العلماء على حكم شرعيّ فليس من الإجماع، ولكن حيث انتشر وشاع هذا التسامح في لسان الأصحاب إلى الدرجة التي أصبح لهم اصطلاح خاصّ فيه، كان المقصود من الإجماع عندهم كلّ ما يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام من الاتّفاق سواء أكان اتّفاق الجميع

(١) سيأتي أنّ ذلك منوط بما نختاره من مسلك لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام من الاتّفاق.

(٢) راجع الذريعة: ج ٢ ص ٣٦٠.

(٣) راجع المعبر: ج ١ ص ٣١، وكذلك فرائد الأصول: ج ١ ص ١٨٦.



أَمْ كَانَ اتِّفَاقُ الْبَعْضِ. ^(١)

و خلاصة ما تقدّم: أَنَّ الإجماع إِنَّمَا يَكُونُ حُجَّةً إِذَا كَانَ كَاشِفًا عَنْ قَوْلِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِحَيْثُ يُعْلَمُ مِنْهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ، وَأَمَّا إِذَا لَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا قِيَمَةَ لِهَذَا الْإِتِّفَاقِ وَلَا دَلِيلَ عَلَى حُجَّةٍ مِثْلِهِ.

بَقِيَ شَيْءٌ مُهِمٌّ: وَهُوَ الْبَحْثُ فِي كَيْفِيَّةِ اسْتِكْشَافِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ مِنَ الْإِجْمَاعِ، وَمَا هِيَ الطَّرِيقُ لِهَذَا الْاسْتِكْشَافِ، وَهَذَا الْبَحْثُ فِي غَايَةِ الْأَهْمِيَّةِ لَا بَدَّ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى نَتِيجَةِ فِيهِ.

وَفِي هَذَا الْمَجَالِ بَيَّنَّ الْمَصْنُفُ بِرَحْمَةِ اللَّهِ أَنَّ هُنَاكَ طَرَقًا عَدِيدَةً أَوْصَلَهَا الْمُحَقِّقُ التَّسْتَرِي تَنْتَرِشَ إِلَى اثْنَتَيْ عَشْرَةَ طَرِيقَةً، وَاقْتَصَرَ عَلَى مَا هُوَ الْمَعْرُوفُ مِنْهَا، وَهِيَ أَرْبَعٌ:

١. طَرِيقَةُ الْحَسِّ: وَبِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ يُقَالُ لِلْإِجْمَاعِ «الْإِجْمَاعُ الدَّخُولِي»، وَهُوَ الْإِجْمَاعُ الَّذِي يَكُونُ الْمَدْرَكُ لِحُجَّتِهِ هُوَ الْقَطْعُ بِدُخُولِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ضَمَنِ الْمَجْمَعِينَ، فَيُعْلَمُ مِنْ خِلَالِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ -عَنْ حَسٍّ- دُخُولُ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَأْيُهُ فِي الْمَسْأَلَةِ، وَمِنْ هُنَا يَكُونُ حُجَّةٌ.

وَهَذِهِ هِيَ طَرِيقَةُ الْقَدَمَاءِ، كَالشَّيْخِ الْمَفِيد تَنْتَرِشَ وَالسَّيِّدِ الْمُرْتَضَى تَنْتَرِشَ وَابْنِ زَهْرَةَ تَنْتَرِشَ وَتَابِعَهُمْ جَمَلَةٌ مِمَّنْ تَأَخَّرَ عَنْهُمْ كَالْمُحَقِّقِ تَنْتَرِشَ وَالْعَلَّامَةِ تَنْتَرِشَ وَالشَّهِيدَيْنِ وَصَاحِبِ الْمَعَالِمِ تَنْتَرِشَ وَغَيْرِهِمْ. ^(٢)

وَهِيَ تَارَةٌ: تَحْصُلُ بِأَن يَسْتَقْصِي مُحْصِلُ الْإِجْمَاعِ آرَاءَ عُلَمَاءِ بَلَدٍ مَعَيَّنٍ مِثْلَ الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ، وَيَسْأَلُ كُلَّ عُلَمَائِهَا فَيَجِيبُونَ كُلَّهُمْ بِجَوَابٍ وَاحِدٍ، فَيُعْلَمُ بِأَنَّ الْمَعْصُومَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُمْ، وَلَوْ لَمْ يُعْلَمْ وَيُشَخَّصُ عَلَى وَجْهِ التَّعْيِينِ.

وَتَارَةٌ أُخْرَى: تَحْصُلُ بِأَن يَتَوَاتَرَ لَدَى مُحْصِلِ الْإِجْمَاعِ النُّقْلُ عَنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ

(١) لَاحِظْ فَرَائِدَ الْأُصُولِ: ج ١ ص ١٨٧.

(٢) رَاجِعْ فَرَائِدَ الْأُصُولِ: ج ١ ص ١٨٧-١٨٨، وَالْمَعَالِمُ: ص ١٧٣-١٧٤.

- مثلاً- فيعلم أنّ الإمام عليه السلام كان من جملتهم، فيكون من الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح جداً أنّ هذه الطريقة تستحيل -عادة- في زمن الغيبة أو الأزمنة المتأخرة عن زمن المعصومين (عليه السلام)، خصوصاً الصورة الأولى.

كما أنّ هذه الطريقة لا تضرّ فيها مخالفة معلوم النسب وإن كثر، وإنّما تضرّ فيها مخالفة مجهول النسب، وإن كان واحداً، لوضوح عدم حصول القطع -حينئذ- بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، لاحتمال أن يكون هذا الواحد هو الإمام المعصوم عليه السلام.

٢. طريقة قاعدة اللطف: -وبهذه الطريقة يُقال للإجماع «الإجماع اللطفي»- وهي الطريقة القائمة على أساس أنّ المدرك لحجية الإجماع هو قاعدة اللطف، وذلك بواسطة حكم العقل العمليّ بأنّ من حقّ العبيد على مولاهم أن يتصدّى لبيان ما يُقربهم منه وما يُبعدهم عنه، فالمدرك هو قاعدة اللطف.

وهذه الطريقة اختارها الشيخ الطوسي رحمه الله وحُكيّت عن غيره^(١)، وقد يُقال: إنّها موجودة قبله، كما يتّضح من خلال إيراد الشيخ رحمه الله في العدة لكلام السيّد المرتضى رحمه الله الظاهر في كون هذه الطريقة كانت معروفة قبل الشيخ رحمه الله حتّى صار السيّد رحمه الله -المتقدّم على الشيخ رحمه الله- بصدد مناقشتها وإبطالها^(٢).

وحاصل هذه الطريقة: هو أنّ اتفاق العلماء لا يخلو عن أحد احتمالين:

١. أن يكون الاتفاق على أمر مطابق للواقع، وهذا يعني إصابة الواقع.
٢. أن يكون الاتفاق على أمر مخالف للواقع، وهنا لابدّ من أن يتصدّى المعصوم عليه السلام لبيان الواقع، ولو -على الأقل- بأن يُحدث أمراً من شأنه أن يوجب نقض الاتفاق، حتّى لا تجتمع كلمتهم على باطل.

(١) راجع العدة: ج ٢ ص ٦٣١ و ص ٦٤٢، والفرائد: ج ١ ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) سيأتي نقل كلام السيّد المرتضى رحمه الله.

ومدرك هذه اللابدية هو قاعدة اللطف المتقدمة التي يحكم بها العقل العملي، وتعني أنّ من حقّ العبد على مولاه -بمقتضى عدله- إرشاده إلى ما يُقَرَّب منه، وعدم إيقاعه في الضلال والغواية وأن لا يُهمَل هدايته، لأنّ من القبيح عقلاً ترك الناس في ضلالهم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذه القاعدة هي التي ذُكرت في علم الكلام، والتي بموجبها كان من حقّ العبد على مولاه إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الأولياء، وإرشاد الناس.

وبناءً عليه: فإذا اتّفقت كلمتهم على باطل، فإنّ مقتضى القاعدة المذكورة هو لزوم ثنيهم عنه، وإلاّ استُكشِف أنّهم اتّفقوا على الحقّ، وأنّ الإمام عليه السلام راضٍ بما اتّفقوا عليه، وهذا يعني استكشاف قول المعصوم عليه السلام، وهو المطلوب. ويلزم من هذه الطريقة:

١. إذا خالف مخالف -سواء أكان معلوم النسب أم كان مجهوله- فلا تضرُّ مخالفته طالما كان معلوماً أنّه ليس هو الإمام المعصوم عليه السلام، ولم يكن له برهان يدلّ على صحّة فتواه.

٢. عدم الكاشفية إذا كانت هناك رواية أو آية على خلاف الإجماع، لاحتمال أن يكون الإمام عليه السلام معتمداً في بيان الواقع عليها.

وقد أورد: السيّد المرتضى رحمته الله على هذه الطريقة بأننا لا نسلّم هذه اللابدية في زمان الغيبة، لأنّ أصل الغيبة كانت بسببنا ومن سوء أفعالنا، فكيف نقول بلابدية ظهوره لبيان الحكم الشرعيّ، فالغيبة وما يترتب عليها إنّما هي ممّا جنت أيدينا ونحن نحمل أوزارها. ^(١)

(١) جاء في العدة: ج ٢ ص ٦٣١: «وذكر المرتضى عليّ بن الحسين الموسويّ قدّس الله روحه أخيراً: أنّه يجوز أن يكون الحقّ فيما عند الإمام، والأقوال الآخر يكون كلّها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنّه إذا كنّا نحن السبب في استتاره، فكُلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرّفه وبما معه من الأحكام نكون قد أُتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدّى إلينا

٣. طريقة الحدس: وما يُعبّر عنه بـ«الإجماع الحدسي»، وهو الإجماع القائم على أساس أنّ مدرك حجّية الإجماع هو الحدس بموافقة الإمام عليه السلام، وهو يتم بحصول القطع برأي المعصوم عليه السلام من خلال إجماع العلماء، وذلك بدعوى: الملازمة بين اتفاق العلماء وبين قول المعصوم عليه السلام، فإنّ اتفاقهم يستلزم القطع بأنّ هذا الاتفاق مأخوذ من المعصوم عليه السلام، إذ من البعيد جداً أن يتفق الفقهاء جميعاً على قول لم يكونوا قد أخذوه من إمامهم.

وهذا الذي نقوله ليس مختصاً بالشرع والشرعية، بل هو أمر متعارف في جميع القوانين الوضعية والتشريعات، فعادةً ما يكون اتفاق المرؤوسين على شيء مأخوذاً من رئيسهم.

وهذه الطريقة هي طريقة المتأخّرين في استكشاف رأي المعصوم عليه السلام من الإجماع.^(١)

الحقّ الذي عنده.

وقد ردّه الشيخ نوري بقوله ص ٦٣١: «وهذا عندي غير صحيح، لأنّه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأنّا لا نعلم دخول الإمام فيها إلّا بالاعتبار الذي يبنّاه -يعني قاعدة اللطف-، فمتى جوّزنا انفرادة عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع». أقول: جواب الشيخ الطوسي نوري له ظهور قويّ -كالصريح- في أنّ ما يبنّاه من قاعدة اللطف هو المنشأ للقطع بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين، فلا تكون قاعدة اللطف طريقة مستقلة في عرض الإجماع الدخوليّ، بل هي طريق لتفقيح صغرى الطريقة الأولى، فيكون مرجعها إليها، ولعلّه لأجل ذلك ردّد المصنّف عليه السلام في عبارته بين تثليث الطرق وتربيعها، فقال عليه السلام: «وهي ثلاث بل أربع».

(١) قال المحقّق القميّ نوري في القوانين: ج ٢ ص ٢٤١-٢٤٤: «وثالثها: ما اختاره جماعة من محقّقي المتأخّرين، وهو أنّه يمكن حصول العلم برأي الإمام عليه السلام من اجتماع جماعة من خواصّه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم، وكذلك يمكن العلم برأي كلّ رئيس بملاحظة أقوال تبعته، فكما لو فرض أنّ فقيهاً له تلامذة ثقات عدول لا يروون إلّا عن رأي فقيههم، ولا يصدرون إلّا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون أن يسندوه إلى فقيههم، ولم يُعلم مخالفة لأحدهم فيه، يمكن حصول العلم بذلك بأنّه رأي فقيههم، فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من أصحاب الصادق

وهنا لابدّ من اتفاق الجميع من كلّ طبقات الفقهاء، وإلاّ لم يحصل القطع بموافقة المعصوم عليه السلام، ولو بعدم الاتفاق في طبقة واحدة، بل يقدح في حصول القطع مجرد مخالفة فرد واحد من كبار العلماء ممّن يُعتدّ بقوله، إذا كان معلوم النسب فضلاً عمّا إذا كان مجهولاً.

٤. طريقة التقرير: وهي أن يتحقّق الإجماع في حضور المعصوم عليه السلام مع اطلاع عليه، فإنّه إذا تحقّقت شروط التقرير المذكورة في بحث السّنة فلا إشكال في الحجّة حينئذٍ، فإنّ سكوت المعصوم عليه السلام عن هذا الإجماع يعني رضاه بما أفتى به المجمعون، بل تقدّم أنّ سكوت المعصوم عليه السلام عن قول واحد يُعتبر حجة، فما بالك بسكوته عن إجماع الفقهاء؟

وهذا المقدار ممّا لا كلام فيه ولا إشكال، وإنّما الكلام في هل إنّ مثل هذا الإجماع يمكن أن يتحقّق في زمان الغيبة أو لا؟

هذا هو البحث المهمّ، فلو تحقّق مثل هذا الإجماع لشربناه بأعلى الأثمان! والمنشأ لهذا السؤال هو هل الردع عن اتفاق الفقهاء ممكن التحقّق في زمان الغيبة أو غير ممكن؟

(عليه الصلاة والسلام) من قبيل زرارة بن أعين ومحمّد بن مسلم وليث المراديّ وبريد بن معاوية العجليّ والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وأمثالهم، من دون ظهور مخالف منهم، أنّ ذلك فتوى إمامهم عليه السلام ومعتقده، وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان، وهذه طريقة معروفة لا يجوز إنكارها... بل الظاهر أنّ مدار كلّ من يدّعي الإجماع من علمائنا المتأخّرين على هذه الطريقة، ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور).

وقال صاحب الفصول: «ص ٢٣٨: الطريق الثالث: وهو الطريق المُعزى إلى معظم المحقّقين، أن يستكشف عن قول المعصوم باتّفاق علمائنا الأعلام الذين ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام، وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأي ومستحسنات الأوهام، فإنّ اتّفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يُرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم، ممّا قد يؤدّي -بمقتضى العقل والعادة- عند أولي الحدس الصائب والنظر الثاقب إلى العلم بأنّ ذلك قول أئمّتهم، ومذهب رؤسائهم، وأنّهم إنّما أخذوه منه، واستفادوه من لدنهم، إمّا بتنصيب أو بتقرير، راجع كذلك كفاية الأصول: ص ٢٨٨.

قد يُقال: بعدم إمكانه، لأنَّ الإمام عليه السلام يعيش زمان الغيبة الكبرى، وهي ظرف خاص له مصلحته الخاصة التي لا تسمح له ببيان الحكم الواقعي من خلال الردع عن الإجماع، وهذا يعني أنَّ شروط التقرير غير متحققة، وقد أشارت بعض النصوص إلى أنَّ هناك من الأحكام والتشريعات ما سيُظهره الإمام عليه السلام بعد بزوغ فجر الظهور، وبعد إطلالته الكريمة عليه السلام.^(١)

هذه - باختصار - هي الطرق المعروفة لكشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، وقد يحصل للباحث بعضها دون البعض الآخر، بمعنى أنَّه لا يجب في جميع الإجماعات أن تبني على وجه واحد، وإن حصرها السيّد المرتضى رحمته الله بالإجماع الدخولي والشيخ الطوسي رحمته الله بالإجماع اللطفي.

وعلى كلّ حال، فالإجماع إنّما يكون حجة إذا كشف عن قول المعصوم عليه السلام، لأي سبب كان، وبأية طريقة كانت، فالمهم هو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام. وتحقيق المصنّف رحمته الله: أنَّ حصول القطع بقول المعصوم عليه السلام من الإجماع المحصّل أمر نادر جداً ملحق بالعدم، خصوصاً في زمان الغيبة، فلا قيمة للإجماعات في زمان الغيبة.

بيان ذلك: أنَّ المجمعين إمّا أن يكون لهم دليل أو لا يكون، ولا مجال للثاني لأمرين:

١. أنَّه أمر غير ممكن - عادةً - في حقّهم، لأنّهم ثقات ورعون لا يُفتون من دون دليل.

٢. أنَّه لو جاز عليهم الإفتاء بغير دليل، لما كانت هناك قيمة - حيثنّذ - لأرائهم، حتّى يمكن أن تكون كاشفة عن قول المعصوم عليه السلام، فلا اعتداد بإجماعهم، وهو المطلوب..

(١) وسيأتي ما ينفع في المقام عند التعليق على قاعدة اللطف ص ١١٩ من المتن.

وحينئذٍ يتعيّن الأوّل - وهو أن يكون للمجمعين مستند ودليل ولكنه خفي علينا -، وهذا الدليل المفروض لا يخلو من أحد الأدلة الأربعة، وعلى كلّ تقدير لا نستبعد الخطأ عليهم في الدليل، فلا قطع برأي المعصوم عليه السلام، وهو المطلوب.

أمّا الكتاب العزيز: فلا يصلح افتراض أن يكون هو الدليل، بداهة أنّ الكتاب موجود بين أيدينا ومقروء مفهوم لنا، ولو فرض أنهم فهموا من آية من آياته الكريمة شيئاً لا نفهمه نحن، فليس هو بحجّة علينا، فلا قطع بالحكم أو بقول المعصوم عليه السلام.

وأما الإجماع: فلا يصحّ - أيضاً - أن يكون هو المدرك للإجماع، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الإجماع الذي هو مدرك الإجماع الأوّل لنسأل عن الدليل عليه، فإن كان هو الإجماع أيضاً نقلنا الكلام إليه، وهكذا حتّى ننتهي إلى غير الإجماع. وأما الدليل العقليّ: فأمره واضح، لأنّ القضية العقلية لا تكون مستنداً إلا إذا تطابقت عليها آراء العقلاء، وحينئذٍ لا بدّ أن تكون واضحة لدينا أيضاً، وإلا فلا قيمة لها، وبالتالي لا قيمة للإجماع.

وأما السّنة: فهي تصوّر على نحوين:

١. أن يسمع المجمعون الحكم من المعصوم عليه السلام مشافهةً، وهذا ممّا لا سبيل إلى الظنّ به في أمثال زماننا، فضلاً عن القطع به.

بل حتّى بالنسبة إلى الفقهاء المعاصرين للإمام عليه السلام، فلا قطع لنا بمشافهتهم له عليه السلام، لاحتمال استنادهم إلى رواية من يثقون به عنه عليه السلام، نعم قد يحصل الظنّ بالمشافهة، إلاّ أنّه ليس بحجّة.

مضافاً إلى صعوبة تحقّق صغرى الإجماع في زمانه عليه السلام، إذ لا سبيل للوصول إلى آراء جميع الفقهاء في تلك الأزمنة.

٢. أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم عليه السلام، ومثل هذا الإجماع لا

قطع معه بالحكم الشرعي ولا يكشف عن الحجّة الشرعية، لا من حيث السند ولا من حيث الدلالة.

أمّا من جهة السند: فلاحتمال أنّ المجمعين يبنون على حجّة الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يبنّي على ذلك لا يمكنه الاستناد إلى الرواية المفروضة، ولا مجال للقطع باستنادهم إلى ما يكون حجّةً عند الجميع.

وأمّا من جهة الدلالة: فلاحتمال كون الرواية التي استندوا إليها - لو فرض تماميّتها سنداً - ليست نصّاً في المطلوب، ومجرّد كونها ظاهرة عندهم لا يجعلها حجّة بالنسبة إلينا، لاحتمال أنّنا لا نستظهر منها ما استظهره لو عُرضت علينا، ومعلوم أنّ فهمهم ليس بحجّة علينا، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك فهم المتقدّمين نجاسة البئر من أخبار النزح، بينما المتأخرون - ابتداءً من العلامة الحلّي رحمته الله - لم يفهموا ذلك.^(١)

فظهر ممّا تقدّم: أنّ الإجماع لا يستلزم القطع برأي المعصوم عليه السلام، نعم لا شكّ في ثبوت ذلك بالنسبة إلى «الإجماع الدخولي»، لكنّه ليس عملياً بالنسبة إلينا، لعدم تحقّق صغراه كما تقدّم.

وأمّا «الإجماع اللطفي»: فنقول في الإيراد عليه:

١. لا نسلم لا بديّة ظهور الإمام عليه السلام لتصحيح الخطأ المتفق عليه، لأنّ نفس مصلحة الغيبة هي بنفسها قد تكون موجبةً لحجز واحتجاب الأحكام الواقعيّة، فلا قطع بضرورة إظهار الإمام عليه السلام للحقّ عند الإجماع على ما يخالف الواقع. ومن هنا خطأ الشيخ الأنصاري رحمته الله^(٢) الاستناد إلى قاعدة اللطف في المقام، وإن استند إليها الشيخ الطوسي رحمته الله ومن تابعه^(٣).

(١) راجع مختلف الشيعة: ج ١ ص ١٨٧.

(٢) وكذا المحقّق الخراساني رحمته الله، فراجع الفرائد: ج ١ ص ١٩٣، والكفاية: ص ٢٩١.

(٣) راجع العدة: ج ٢ ص ٦٣١ وص ٦٤٢، والفرائد: ج ١ ص ١٩٢-١٩٣.



٢. لو سُئِلَتْ هذه الطريقة، وكانت قاعدة اللطف مقتضية لظهور الإمام عليه السلام لبيان الحق في صورة الاتفاق، لجرت - أيضاً - في صورة الخلاف، فإنه حتى في صورة الخلاف كثيراً ما يقع الناس في مخالفة الواقع، فلو كانت هي النكته في حتمية ظهوره عليه السلام لكانت موجبة له في الحاليتين.

وأما «مسلك الحدس»: فدعواه لا تخلو من مجازفة، لعدم وضوح الملازمة بين الاتفاق وبين القطع بقول المعصوم عليه السلام، نعم قد يتحقق ذلك فيما لو كان الاتفاق على الحكم بالغاً حداً بحيث يكون من الضروريات أو ما يقرب منها، عندما يكون الاتفاق من الجميع وفي كلّ العصور، فإنّ الملازمة قد تكون ثابتة حينئذٍ، إلا أنّ الضروريات وما يقرب منها لا تفتقر في ثبوتها إلى التمسك بالإجماع ونحوه كما لا يخفى.

وأما «مسلك التقرير»: فالكلام فيه كالكلام في مسلك الحدس، فهو غير متحقق ولو تحقق لكفى فيه فعل الواحد فلا حاجة فيه إلى اتفاق الجميع. والمتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّه لا قيمة ولا وثوق بالإجماع المحصّل في زمان الغيبة.

الإجماع المنقول

الإجماع اصطلاحاً على قسمين:

١. الإجماع المحصّل: وهو الإجماع الذي يحزره الفقيه وجداناً، وذلك بأن يتتبع بنفسه آراء الفقهاء في مسألة من المسائل ليقف بعد ذلك على اتّفاقهم فيها، وهو ما تقدّم الكلام فيه.

٢. الإجماع المنقول: وهو الإجماع الذي لا يكون مُحرزاً بالوجدان، لأنّ الفقيه لم يتصدّد لتتبع آراء العلماء بنفسه، وإنّما هو متلقّى من فقيه آخر كان قد حصّل الإجماع بنفسه، ثمّ النقل تارةً يكون بواسطة واحدة، وأخرى بوسائط متعدّدة. ثمّ من ناحية أخرى تارةً يكون الإجماع منقولاً بالتواتر، وأخرى يكون منقولاً بخبر الواحد، وإذا أُطلق الإجماع المنقول في لسان الأصوليين فالمراد منه هو المنقول بخبر الواحد.

والسؤال المهمّ في المقام هو: هل الإجماع المنقول حجة أو لا؟

والجواب: أمّا الإجماع المنقول بالتواتر فحكمه حكم المحصّل، وذلك لأنّ النقل بالتواتر يوجب حصول العلم باتّفاق العلماء، وكأنّ الفقيه بنفسه قد حصّل الإجماع.

وأما الإجماع المنقول بخبر الواحد فقد وقع فيه الخلاف.

ولكن: ينبغي أن يكون واضحاً أنّ الإجماع المنقول إذا كان المنقول فيه الإجماع الدخوليّ فلا إشكال في حجّيته، وذلك لأنّه سيكون مشمولاً لأدلة

حجية خبر الواحد، إذ لم يؤخذ في حجية خبر الواحد أن يكون الإمام عليه السلام حين النقل عنه متشخصاً ومتعيناً في المنقول عنهم، فلو نقل الثقة عن جماعة فيهم الإمام عليه السلام كان نقله حجة.

إلا أن: الإجماع الدخولي مما يُعلم عدم وقوع نقله، ولم يُعهد عن الناقلين. وعليه: فموضع الخلاف هو الإجماع غير الدخولي المنقول بخبر الواحد، وقد وقع الخلاف في حجتيه على أقوال:

١. الحجية مطلقاً، لأنه خبر واحد.^(١)
٢. عدم الحجية مطلقاً، لعدم شمول دليل حجية خبر الواحد له.^(٢)
٣. التفصيل بين الحدسي فهو حجة، وبين غيره فلا يكون حجة.^(٣)

ومنشأ الخلاف هو:

أن أدلة حجية خبر الواحد هي أدلة تعبدية، أي تثبت أن الشارع المقدس تعبدنا بحجية خبر الواحد، وهي بذلك لا تثبت الحجية لكل خبر واحد، وإنما تثبت الحجية والتعبد لما يمكن أن يكون موضعاً لتعبد الشارع، وهو فيما إذا كان المحكي بالخبر حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وإلا كان التعبد به لغواً. ومن الواضح أن الإجماع المنقول - غير الدخولي - إنما يكون الخبر فيه حاكياً بالدلالة المطابقة عن «اتفاق الفقهاء»، ومعلوم أن الاتفاق - الذي يعني أقوال العلماء - ليس حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد. نعم، إذا كان النقل لأقوال العلماء كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام - كما لو كان الإجماع دخولياً - كان مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد.

(١) ذهب إليه العلامة ثقف في نهاية الوصول: ج ٤ ص ٢٥٩، والشهيد ثقف في الذكرى: ج ١ ص ٥٠، وصاحب المعالم ثقف في المعالم: ص ١٨٠، وصاحب الفصول ثقف في الفصول: ص ٢٥٠.
(٢) نسبة العلامة ثقف إلى جماعة من الحنفية والغزالي من الشافعية، فلاحظ نهاية الوصول: ج ٤ ص ٢٥٩.
(٣) مال إليه الشيخ الأعظم ثقف، فلاحظ الفرائد: ج ١ ص ١٨٩-١٩٩، وكذا ص ٢١٢-٢١٣.



ولتحقيق الحال في المقام نقول:

ما هو الشيء اللازم توفّره في خبر الواحد لكي يكون التعبد به معقولاً وصحيحاً؟

هل يكفي كشف الخبر عن الحكم ولو باعتقاد الناقل، أو لا يكفي ذلك بل لابد أن يكون الخبر كاشفاً عن الحكم عن طريق الحسن؟

أو يكفي في صحّة التعبد الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حسن؟
 أولاً: إن ثبت الأوّل -أي يكفي حكاية الخبر عن الحكم الشرعي من المعصوم عليه السلام ولو باعتبار الناقل، وذلك بأن يعمل الناقل اجتهاده ونظره ويتوصّل إلى الحكم - فحينئذ نقول بأن الإجماع المنقول حجة مطلقاً، لأنّه كاشف عن الحكم باعتقاد الناقل، فيكون مشمولاً لأدلة حجّة الخبر.

ثانياً: وإن ثبت لنا الثاني -أي أنّ العبرة في صحّة التعبد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم حسناً، بمعنى أنّه لابد أن يكون الناقل قد سمع قول المعصوم عليه السلام بإذنه، ولذا لا تشمل أدلة حجّة الخبر فتوى المجتهد وإن قطع بالحكم - فالإجماع المنقول ليس بحجّة مطلقاً، لأنّه ليس مشمولاً لأدلة حجّة خبر الواحد.

ثالثاً: وإن ثبت الثالث -بمعنى أنّ الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حسن يصحّ التعبد به كما لو تصفّح صاحب الجواهر رحمته الله - مثلاً - جميع آراء العلماء حسناً واجتهد وحكم بكاشفيّة اتّفاقهم عن قول المعصوم عليه السلام، بطريقة تؤمن نحن بصحّتها كبروياً، بحيث لو كنّا مكانه وأطلعنا على ما أطلع عليه من الأقوال، لحكمنا بحكمه - فحينئذ يكون نقل الإجماع حجة، على التفصيل المذكور في القول الثالث.

فما هو الصّحيح من هذه الوجوه الثلاثة؟

أولاً: إنّ الوجه الأوّل باطل وليس بتام، وذلك لأنّ أدلة حجّة خبر الواحد

المتقدمة تدلّ على وجوب تصديق الثقة في نقله، ولا تدلّ على وجوب تصويب الثقة في معتقده وحده.

بيان ذلك: أنّ معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعيّة نقله، وهو يستلزم واقعيّة المنقول، بل إنّ واقعيّة النقل هي عين واقعيّة المنقول، لأنّ معنى تصديق الثقة في نقله هو أنّ منقوله واقع.

وعليه: فإذا كان المنقول حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعيّ صحّ التعبد بالخبر بالنظر إلى هذا المنقول، وأما إذا كان المنقول هو اعتقاد الناقل، فغاية ما يقتضيه تصديقه في نقله هو واقعيّة اعتقاده، وأنّه فعلاً معتقد بما يقول، وليس كاذباً في ذلك، ومعلوم أنّ ذلك ليس حكماً ولا ذا أثر شرعيّ، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجّية. وأما صحّة معتقده وحده - وهو ثبوت الحكم - فلا تعبد به، لأنّ واقعيّة الاعتقاد لا تقتضي واقعيّة المعتقد، وهذا واضح.

ومن هنا: إذا أخبر شخص بأنّه سمع المعصوم عليه السلام يقول كذا، وجب البناء عليه بمقتضى أدلّة حجّية خبر الواحد، وأما إذا أخبر عن اعتقاده بأنّ المعصوم عليه السلام حكم بكذا، فلا يجب العمل به بمقتضى حجّية خبر الواحد. والحاصل: أنّ أدلّة التعبد بخبر الثقة تدلّ على تصديق الثقة في نقله لا في اعتقاده وحده.

ولا نملك أصلاً عقلاً مضمونه أنّ الأصل في الإنسان أو الثقة أن يكون مصيباً في رأيه واعتقاده وحده.

وهكذا يتبيّن بطلان القول الأوّل.

ثانياً: بعد أن تبين بطلان القول الأوّل، يدور الأمر - حينئذٍ - بين القول الثاني - وهو عدم الحجّية مطلقاً - وبين القول الثالث - وهو التفصيل بين الحدسي وغيره، بحجّية الأوّل دون الثاني -.

ومورد الاختلاف بين هذين القولين هو ما لو كان الإخبار عن حدس اللازم

للإخبار عن حسٍّ، فلاجل تعيين الصواب منهما لابدّ من تنقيح هذه المسألة: هل إنّ حجّية خبر الواحد شاملة للإخبار الحدسيّ اللازم للإخبار عن حسٍّ - إذا اعتقد المنقول إليه باللزوم-، بأن يكون الاتفاق المنقول يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم عليه السلام، وإن فرض أنّه لا يستلزم ذلك في نظر نفس الناقل، أو لا تكون شاملة له؟

فإن لم تكن شاملة كان الصحيح هو القول الثاني - عدم الحجّية مطلقاً-، وإن كانت شاملة كان الصحيح هو التفصيل المذكور.

فنقول: الصحيح هو أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد شاملة لمثل هكذا خبر، فيكون الصحيح هو التفصيل، وذلك لأنّ الأخذ بمثل هذا الخبر وتصديق المخبر به ليس من جهة تصديق المخبر في رأيه واجتهاده، فإنّه قد لا يرى الناقل صحّة الملازمة - كما عرفت-، بل يكون الأخذ به تصديقاً في نقله فحسب، فيكون مشمولاً لأدلة الحجّية. بيان ذلك: أنّ معنى حجّية خبر الواحد - كما تقدّم - هو إلغاء احتمال الخلاف وتنزيل السامع منزلة العالم بمضمون الخبر، وتنزيل مؤدّي الخبر منزلة الواقع الخارجي.

ومعلوم: أنّ العلم بالشيء يعني العلم بلوازمه، فالإخبار عن اتفاق العلماء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً، لازمه الإخبار عن رأي المعصوم عليه السلام.

وحينئذٍ: إذا كان هناك مانع من التعبد بخبر الواحد الناقل لاتفاق العلماء بالدلالة المطابقة - كما تقدّم وهو محذور اللغوّة-، فلا مانع من التعبد بالخبر الدالّ بالدلالة الالتزامية على رأي المعصوم عليه السلام، وبالتالي يكون مشمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد.

والنتيجة: أنّ الإخبار عن اتفاق العلماء يكون مشمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد، لكن لا بلحاظ مدلوله المطابقيّ، بل بلحاظ مدلوله الالتزاميّ، ولا داعي لتكلف شمول الأدلة للمدلول المطابقيّ، لأنّ مجرد شمول الأدلة للمدلول الالتزاميّ

كافٍ في رفع غائلة اللغوية، لأنّه يكفي في حجّية الخبر وصحة التعبد به ترتّب الأثر الشرعيّ على أحد مداليه ولو المدلول الالتزاميّ.

إن قلت: تقدّم أنّ العقل حاكم بعدم إمكان التعبد بالمدلول المطابقيّ الناقل لاتّفاق العلماء، وذلك للزوم اللغوية لعدم الأثر الشرعيّ له، فكيف تقولون بالتعبد بالمدلول الالتزاميّ بعد ذلك، مع ما ثبت في المنطق من أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية؟

ألا يعني هذا تحقّق التابع من دون المتبوع؟!

قلت: ما ذكر في المنطق صحيح، ولكن مقصودهم من التبعية هي التبعية في الوجود، وهي ممّا نلتزم به، ومتحقّق في المقام.

ومرادنا من سقوط الدلالة المطابقية وبقاء الالتزامية إنّما هو في عالم الحجّية والتعبد والاعتبار، فالدلالة المطابقية موجودة لكنّها ليست حجّة، والدلالة الالتزامية موجودة وهي حجّة، ولا مانع من التفكيك في مقام الحجّية، وإن امتنع التفكيك في مقام الوجود والتحقّق.

ومن مجموع هذين الأمرين اتّضح أنّ الصحيح في المقام: هو التفصيل بين الإجماع المنقول الكاشف عن الحكم في نظر المنقول إليه، على تقدير أن يكون هو المحصّل للإجماع، وبين الإجماع المنقول الكاشف عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فالأوّل يكون حجّةً دون الثاني.

ولعلّه إلى هذا يشير الشيخ الأعظم رحمته في تفصيله، إذ يُحتمل أن يكون كلامه صغرى للنتيجة التي توصلنا إليها وصحّحناها، إذ إنّ الشيخ رحمته يرى صحة طريقة الحدس السابقة، فهو لم يذكر الكبرى بل ذكر الصغرى مباشرةً، بالنظر إلى ما يراه صحيحاً من طريق كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، فالتفت.

الباب الرابع الدليل العقلي



الدليل العقليّ

قد عرفت في المقصد الثاني أنّ الكلام في الدليل العقليّ يقع في بحثين: بحث صغرويّ وبحث كبرويّ، وقد تقدّم البحث الصغرويّ في المقصد الثاني، وخلاصة ما تقدّم هناك أنّ الأحكام العقلية على نحوين:

١. حكم العقل بالحسن والقبح، وهو ما أسميناه بـ«المستقلّات العقلية».

٢. حكم العقل بالملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، كحكم العقل بالملازمة بين وجوب مقدّمة الواجب عقلاً وبين وجوبها شرعاً.

هذه خلاصة ما يرتبط بالبحث الصغرويّ، وأمّا الكبرى فهذا الباب هو موضع البحث فيها، ولكن قبل الخوض فيه لابدّ من العودة إلى هذه القضايا والأحكام العقلية وبيانها بنحو آخر للتنبيه على بعض الأمور^(١)، فنقول:

إنّ المتقدّمين من الأصوليين نصّوا على انحصار الأدلّة على الحكم الشرعيّ بالأدلّة الأربعة المعروفة^(٢)، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وفي مقابل ذلك أضاف الأصوليون من السنة إلى الأربعة المذكورة القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها^(٣)، ومنه يتّضح: أن ليس المقصود

(١) سيّضح من خلال البيان الآتي - بإذن الله تعالى - بطلان تصوّر الأخباريين عن الأصوليين، وأنّ هذا التصرّو الخاطي نشأ من اضطراب كلمات الأصوليين أنفسهم.

(٢) لاحظ القوانين: ج ١ ص ٤٧.

(٣) لاحظ المحصول: ج ٥ ص ٤٣.

من الدليل العقلي ما يشمل القياس وإلا لما كان هناك وجهٌ لإضافته.

فظهر أنّ ما تصوّره الأخباريون عن الأصوليين - من أنّهم يريدون بالدليل العقلي ما يشمل القياس - في غير محله، كيف وقد صرّحوا بعدم اعتبار القياس ونحوه دليلاً على الحكم الشرعي؟

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا التصوّر الخاطئ يمكن أن يكون ناشئاً من نفس كلمات الأصوليين، وذلك لأنّها مضطربة وغير واضحة، فإنّ مقصود الأصوليين المتقدّمين من الدليل العقلي ليس واضحاً، فالكثير منهم لم يذكره في ضمن الأدلّة، أو ذكره ولم يفسّره، أو فسّره بالنحو الذي لا يصلح أن يكون دليلاً مقابلاً للكتاب والسنة.

وهنا لابدّ من استعراض شيء من كلمات المتقدّمين ليُتّضح الاضطراب الذي ذكرناه، ولنبتدئ أولاً بكلام الشيخ المفيد رحمته الله - المتوفى سنة ٤١٣ هـ - الموجود في كنز الفوائد ^(١):

«اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه عليه السلام، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده (صلوات الله عليهم وسلامه). والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجّة القرآن ودلائل الأخبار، والثاني اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام، وثالثها الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول، من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام...».

وعبارته هذه واضحة في كون العقل ليس دليلاً على الحكم الشرعي، نعم هو طريق لمعرفة الدليل، نظير الأخبار الحاكية للسنة التي هي الدليل.

(١) كنز الفوائد: ص ١٨٦، وكنز الفوائد مشتمل على خمس رسائل، ثالثها تلخيص الرسالة الأصولية للشيخ المفيد رحمته الله، قال مصنّفه الشيخ الكراچكي رحمته الله: «(مختصر التذكرة بأصول الفقه) استخرجته لبعض الإخوان من كتاب شيخنا المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمته الله».



ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي رحمته - المتوفى سنة ٤٦٠ هـ - ليذكر في ذيل العدة، وفي آخر فصلٍ من فصوله ما يتعلق بذلك، فيقول: «فصل في ذكر ما يُعلم بالعقل والسمع، المعلومات على ضربين: ضرورية، ومكتسبة، والمكتسبة على ضربين: عقلي وسمعي، فالعقلي على ضربين: ضرب منه: لا يصح أن يُعلم إلا بالعقل، والضرب الآخر: يصح أن يُعقل بالعقل والسمع معاً، فالضروريات نحو العلم بأن الواحد لا يطابق اثنين، وأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حال واحدة، والعلم بوجوب ردّ الوديعة، وشكر المنعم، والإنصاف وقبح الظلم، والكذب، والعبث، وما يجري مجراه مما هو لازم لكمال العقل ... فأما القتل والظلم فمعلوم بالعقل قبحه ... فأما الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يُعلم كونها أدلة، ولا مدخل للشرع في ذلك».^(١)

هذا غاية ما في عدة الأصول لشيخ الطائفة رحمته، رغم كونه أول كتاب مبسوط في الأصول، فتجده لم يصرح - أصلاً - بكون العقل دليلاً في عرض الكتاب والسنة والإجماع، فضلاً عن أن يُفرد له بحثاً ويتناوله بالشرح والإيضاح.

وأول من صرح بالدليل العقلي هو الشيخ ابن إدريس الحلبي رحمته - المتوفى سنة ٥٩٨ هـ -، حيث قال: «إِنَّ الْحَقَّ لَا يَعْدُو أَرْبَعَ طَرُقَ: إِمَّا كِتَابَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، أَوْ سُنَّةَ رَسُولِهِ ﷺ، أَوْ إِمَّا تَوَاتُرَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهَا، أَوْ إِمَّا إِجْمَاعَ، أَوْ دَلِيلَ الْعَقْلِ، فَإِذَا فُتِدَتِ الثَّلَاثَةُ، فَالْمَعْتَمَدُ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ الْبَاحِثِينَ عَنْ مَأْخَذِ الشَّرِيعَةِ التَّمَسُّكُ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ فِيهَا، فَإِنَّهَا مَبْقَاةٌ عَلَيْهِ وَمَوْكُولَةٌ إِلَيْهِ».

وهذه العبارة منه رحمته وإن نصّت على كون العقل دليلاً على الحكم الشرعي، إلا أنه لم يُفسره ولم يُبين المقصود منه، ولم يُفرد له بحثاً كما هو مقتضى كونه دليلاً كسائر الأدلة.

(١) راجع العدة: ج ٢ ص ٧٥٩-٧٦٢.

وأما المحقق الحلي رحمته الله - المتوفى سنة ٦٧٦ هـ - فيقول: «وأما دليل العقل: فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: الأول لحن الخطاب^(١) كقوله: (اضرب بعصاك الحجر فانفجرت)، أراد فضرب، الثاني فحوى الخطاب: وهو ما دلّ عليه التنبيه، كقوله تعالى: (ولا تقلّ لهما أفّ)، الثالث دليل الخطاب: وهو تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة، كقوله: (في سائمة الغنم الزكاة) ... والقسم الثاني ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، وهو إما وجوب كردّ الوديعة، أو قبح كالظلم والكذب، أو حسن كالإنصاف والصدق، ثم كلّ واحد من هذه كما يكون ضرورياً فقد يكون كسبياً كردّ الوديعة مع الضرورة، وقبح الكذب مع النفع».^(٢)

وهذا منه رحمته الله وإن كان فيه زيادة على ما ذكره من قبله من الأصحاب، فقد نصّ على دليل العقل، وتصدّى لتفسيره وشرحه، إلّا أنّه فسّره بما لا يصلح لأن يكون في مقابل الكتاب والسنة، كما هو واضح.

وأما الشهيد الأول رحمته الله - المتوفى سنة ٧٨٦ هـ - فقد زاد على ما ذكره المحقق رحمته الله، فقال^(٣): «الأصل الرابع: دليل العقل، وهو قسمان:

الأول: قسم لا يتوقف على الخطاب، وهو خمسة: الأول: ما يُستفاد من قضية العقل - كوجوب قضاء الدين، وردّ الوديعة، وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان ... الثاني: التمسك بأصل البراءة عند عدم دليل، وهو عامّ الورود في هذا الباب، كنفى الغسلة الثالثة في الوضوء، والضربة الزائدة في التيمم ... الثالث: لا دليل على كذا فينتفي، وكثيراً ما يستعمله الأصحاب، وهو تامّ عند التتبع التام، ومرجعه إلى أصل البراءة، الرابع: الأخذ بالأقلّ عند فقد دليل على

(١) سيأتي - إن شاء الله تعالى - بيان معاني هذه الاصطلاحات الثلاثة.

(٢) راجع المعتبر: ج ١ ص ٣١-٣٢.

(٣) بعد أن ذكر الأصول الثلاثة المعروفة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع، ولا يخفى أنّ عبارة

المصنّف رحمته الله مشوشة وغير وافية في تلخيص ما ذكره الشهيد رحمته الله.

الأكثر، كدية الذميّ عندنا، لأنّه المتيقّن، فيبقى الباقي على الأصل وهو راجع إليها، الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمّى: استصحاب حال الشرع ...

القسم الثاني: ما يتوقّف العقل فيه على الخطاب، وهو ستّة:

أولها: مقدّمة الواجب المطلق ... وثانيها: استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده ... وثالثها: فحوى الخطاب، وهو: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم، كالضرب مع التأفيف، ورابعها: لحن الخطاب، وهو ما استفيد من المعنى ضرورةً ... وخامسها: دليل الخطاب، وهو المسمّى بالمفهوم ... وسادسها: ما قيل: إنّ الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضارّ الحرمة، وتحقيقه في الأصول^(١).

والشاهد^{ثبوت} وإن كان قد بيّن - في كلامه - بشكل واضح كون الأدلّة أربعة أحدها العقل، إلّا أنّه يلاحظ عليه ما لوحظ على كلام المحقّق^{ثبوت} من أنّه فسّره بما لا يصلح لأن يكون في مقابل الكتاب والسنة.

ومن خلال العبارتين الأخيرتين - للمحقّق والشهيد^{رحمهما الله} (٢) - يظهر بوضوح أنّ الدليل العقليّ والاستدلال بالعقل لم يكن واضحاً في تلك الأزمنة كما هو عليه الآن، وذلك لأنّهم وسّعوا في دليل العقل إلى ما يشمل بعض أبحاث الظواهر اللفظيّة، وإلى ما يشمل حتّى الاستصحاب الذي هو أصل عمليّ قائم برأسه (٣)، وكلّ هذا لا يناسب جعل العقل دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة.

بل حتّى مثل المحقّق^{ثبوت} القميّ جرى على هذا المنوال في تفسير دليل العقل، فأدخل فيه بعض أبحاث الظواهر كالمفاهيم، حيث قال: «المقصد

(١) راجع الذكرى: ج ١ ص ٥٢-٥٤.

(٢) ومثلهما المقداد السيوريّ^{ثبوت} في التنقيح الرائع: ج ١ ص ٦-٧.

(٣) وقد بحثه المتقدّمون بالاستقلال، فلاحظ المعارج: ص ٢٠٦، وكذا مبادئ الوصول: ص ٢٥٠.

الرابع: في الأدلة العقلية، والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يُتوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي، وفيه أقسام تُذكر في طيّ قوانين:

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

ومنها: ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع، كالمفاهيم والاستلزمات...^(١). وممن بحث الموضوع بحثاً وافياً السيد الكاظمي رحمته الله - المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ - في كتابه المحصول^(٢)، وتلميذه المحقق التقي رحمته الله في حاشيته على المعالم^(٣)، وإن كان فيما ذكره الأخير بعض الملاحظات لا مبرر لإطالة الكلام بذكرها.

ومن هنا: أورد الأخباريون على الأصوليين أنهم يأخذون بالعقل دليلاً وحجة على الحكم الشرعي، والحال أن نفس الأخباريين لم يتضح مقصودهم من العقل الذي لاموا الأصوليين على الأخذ به.^(٤)

ومن الشواهد على عدم وضوح ذلك عند الأخباريين ما ذكره المحدث البحراني رحمته الله في حداثقه، حيث قال: «المقام الثالث: في دليل العقل، وفسره بعض بالبراءة الأصلية والاستصحاب، وآخرون قصره على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين، المندرج فيه مقدمة الواجب،

(١) راجع القوانين: ج ٣ ص ٧.

(٢) راجع المحصول في علم الأصول: ج ٢ ص ٤٠٣ وما بعدها.

(٣) راجع هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٤٩٨.

(٤) والإنصاف أن ملامة الأخباريين للأصوليين نشأت من عدم وضوح المراد من الدليل العقلي، حتى عند الأصوليين أنفسهم - كما اتضح ذلك من خلال استعراض كلماتهم -، ولأجل كشف الغموض ووضع حد لهذه الملامة لابد من بيان المقصود بالدليل العقلي بشكل واضح لا يشوبه إجمال، وهذا ما فعله المصنف رحمته الله.



واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية، ولا بدّ لنا أن نتكلّم على ما لا بدّ منه في مطالب...»^(١).

ويلاحظ عليه: أنّه تكلّم في كلّ واحد من هذه الأمور التي ذكرها في عبارته في مطالب عديدة، إلّا أنّ المفارقة أنّه لم يتكلّم في التلازم بين الحكمين الذي ذكره في عباراته، كما أنّه لم يذكر في الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، والحال أنّ حكم العقل الذي يُجعل دليلاً على الحكم الشرعيّ هو خصوص هاتين المسألتين - أي مسألة التلازم بين الحكمين وحكم العقل بالحسن والقبح -!

مضافاً إلى أنّ ما ذكره من الأقوال في عبارته ليس دقيقاً، كما اتّضح ذلك من خلال استعراض كلمات الأصحاب المتقدمة.

وكيفما كان: فلا بدّ من أن يكون المقصود من الدليل العقليّ - لكي يكون مقابلاً للكتاب والسنة - هو: «كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعيّ»، ولك أن تقول: هو كلّ قضية عقلية يُتوصّل بها إلى العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ»، وهذا ما صرّح به جماعة من المتأخّرين.^(٢)

وإنّما يُعتبر أن يكون موجباً للقطع بالحكم الشرعيّ باعتبار أنّ الدليل العقليّ - المقابل للكتاب والسنة - لا يمكن أن يكون حجّة إلّا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجّة بذاته، فلا يكون شاملاً للظنّ.

ولكن مع ذلك: نجد أنّ هذا الكلام يشوبه شيء من الغموض والإجمال، ولتوضيح الحال لا بدّ من ذكر عدّة نقاط، فنقول:

النقطة الأولى: تقدّم في المقصد الثاني^(٣) أنّ العقل ينقسم إلى نظريّ وعمليّ، وقد عرفت هناك أنّ هذا التقسيم ليس للعقل نفسه، إذ ليس هناك عقلاً حقيقةً،

(١) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٤٠-٤١.

(٢) لاحظ القوانين: ج ٣ ص ٧، والفصول: ص ٣٠٣، ومطرح الأنظار: ج ٢ ص ٣١٩.

(٣) راجع المتن: ج ٢ ص ٢٧٧، والشرح: ج ٢ ص ٤٣٥.

بل ليس إلّا عقل واحد، وإنّما هذا التقسيم باعتبار المدرك بالعقل، فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم كان عقلاً نظرياً، وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعمل كان عقلاً عملياً، وقد تقدّم ذلك مفصلاً.

النقطة الثانية: لتحقيق الحال في حجّة العقل، ولتوضيح المقصود به بالنحو الذي يرفع اللبس ويضع حدّاً لملازمة الأخباريين، نحن نسأل: حينما يُقال: حكم العقل حجّة، فما هو المقصود من العقل؟ فهل المقصود العقل النظريّ أو العقل العمليّ؟

وكيف يُدرك العقل حكماً مجعولاً من قبل الشارع، وأنّ هذا الفعل -مثلاً- حكمه كذا؟

وفي هذه النقطة نتكلّم عمّا لو كان المقصود هو العقل النظريّ، وفي النقطة الثانية نتكلّم عمّا لو كان المقصود هو العقل العمليّ، فنقول:

إذا فرض كون المقصود هو العقل النظريّ فلا مجال له لإدراك الحكم الشرعيّ ابتداءً وبقطع النظر عن كلّ شيء آخر، وذلك لوضوح أنّ الأحكام الشرعيّة أمور توقفيّة يفتقر العلم بها إلى بيان الشارع وتعليمه، وليست هي من قبيل القضايا الأوليّة، كقضيّة «الكلّ أعظم من الجزء»، ولا من المشاهدات أو الحدسيّات ولا من سائر أقسام القضايا البديهيّة الست^(١)، لكي تكون مسرحاً لإدراك العقل النظريّ.

هذا بالنسبة إلى نفس الأحكام الشرعيّة، ونفس الكلام نقوله بلحاظ ملاكات الأحكام -لا نفسها-، فليس للعقل النظريّ نافذة عليها لتكون مدرّكة به^(٢)، بل

(١) التي ذكرها المصنّف رحمه الله في كتابه «المنطق»: ج ٣ ص ٢٩٠.

(٢) فلا يُقال -حينئذٍ- إنّ العقل وإن لم يتمكّن من إدراك الحكم الشرعيّ مباشرة، إلّا أنّه قادر على إدراك مصلحته، وإدراك المصلحة هو يُدرك الحكم الشرعيّ، باعتبار أنّ الحكم الشرعيّ معلول لمصلحته، وإدراك العلة يستلزم إدراك المعلول.



ليست الملاكات مندرجة تحت ضابطة محدودة، ولا يجب أن تكون دائماً من سنخ المصالح العامة التي يُحفظ بها النظام لتكون تحت نظر العقل. نعم، قد يتحقق الظنّ بكون ملاك الحكم الكذائي هو هذه المصلحة المعيّنة، إلا أنّ هذا الظنّ ليس بحجّة، ولم يقدّم دليل على اعتباره بعد أن كانت القاعدة هي عدم حجّية الظنّ، وأنّه لا يُغني عن الحقّ شيئاً. وعليه: فمن أنكر حجّية العقل فهو على حقّ في ذلك وننتفق معه فيما يقول لو كان مقصوده هذا المعنى الذي ذكرناه، وأنّ العقل لا يُدرك الأحكام الشرعيّة ولا ملاكاتها، فإنّ هذا مطلب صحيح وتامّ.

ولعلّ بعض من أنكر الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - كجماعة من الأخباريين وصاحب الفصول الثماني^(١) - قصد هذا المعنى الذي ذكرناه، وأنّ العقل لا يُدرك الأحكام الشرعيّة ولا ملاكاتها، وإن كان التعبير عن هذا المعنى بإنكار حجّية العقل لا يخلو من مسامحة واضحة، فكان ينبغي التعبير بعدم إدراك العقل للحكم ابتداءً وفي كلّ مورد، لا أن تُنفى حجّية العقل مطلقاً. فإذا كان هذا هو المقصود فهو وإن كان صحيحاً إلا أنّه ليس محلّ الكلام وأجنبيّ عمّا نحن بصدد إثباته، وذلك لوضوح أنّنا نقصد معنى آخر، وهو أنّ العقل النظريّ يُدرك الملازمة بين حكم الشرع أو حكم العقل وبين حكم شرعيّ آخر، مثل حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب مقدّمته، وكحكمه بالملازمة بين وجوب الشيء وبين حرمة ضده، وغيرها من الملازمات العقلية التي تقدّمت في الباب الثاني من المقصد الثاني، وأيضاً كحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وكحكمه بلزوم تقديم الأهمّ في موارد التراحم الذي يستوجب فعليّة حكم الأهمّ عند الشارع، وكحكم العقل بلزوم

(١) راجع: ج ٢ ص ٢٩١-٢٩٣ من المتن، وج ٢ ص ٤٦٥-٤٧٠ من الشرح.

مطابقة حكم الشارع لما يحكم به العقلاء، فإنّ هذه الملازمات وأمثالها هي أمور حقيقيّة واقعيّة يُدركها العقل النظريّ باعتبار كونها قضايا بديهيّة أو باعتبار كونها قضايا كسيّة ترجع بالأخير إلى القضايا البديهيّة.

وحينئذٍ: فإذا قطع العقل بالملازمة، كما لو قطع بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وفُرض أنّه قاطع بثبوت الملزوم، كما لو قطع بوجوب الصلاة -مثلاً-، فحينئذٍ لا بدّ أن يقطع بثبوت اللازم، وهو حكم الشارع بوجوب الوضوء، ومع حصول القطع بالحكم الشرعيّ لا إشكال في أنّ هذا القطع حجّة يستحيل النهي عنه، فإنّ حجّة القطع ذاتيّة، بل بالقطع حجّة كلّ حجّة، كما تقدّم.^(١)

وعليه: فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي إذا انضمت إليها صغرياتها حصل القطع بالحكم الشرعيّ.

ومع وضوح المقصود من دليل العقل النظريّ والالتفات إلى هذا المعنى، لا مجال لتوهم إنكار هذه الحقيقة إلّا ممّن دأبه التشكيك في كلّ شيء كالسوفسطائيّ.

إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ عدم اتّضح المقصود من إدراك العقل النظريّ وعدم التفريق والتمييز بين إدراكه للأحكام ابتداءً وبين إدراكه للأحكام بتوسط الملازمة هو منشأ اللبس وسبب الاشتباه الذي وقع فيه البعض، ونفى -مطلقاً- إدراك العقل لحكم الشارع وحجّة هذا الإدراك، وقال: «إنّ أحكام الله تعالى توقيفيّة لا مسرح للعقول فيها»، وغفل عن أنّ هذا الكلام إنّما يصلح تعليلاً لنفي إدراك الحكم ابتداءً ومباشرةً، لا لنفي إدراك الحكم الشرعيّ ولو بتوسط الملازمة، فإنّ الثاني أمر واقع لا مجال لإنكاره.

(١) تقدّم في المبحث السابع من مباحث المقصد الثالث: «حجّة العلم ذاتيّة».

النقطة الثالثة: فيما لو أُريد من العقل في قولنا: حكمُ العقل حجةً، «العقل العمليّ»، وهنا أيضاً نقول لا يمكن لهذا العقل أن يستقلّ في إدراك الحكم الشرعيّ ابتداءً، أي أنّ هذا الفعل المعيّن ممّا ينبغي فعله أو تركه عند الشارع. وذلك لأنّ وظيفة العقل العمليّ هي أن يستقلّ بإدراك أنّ هذا الفعل -في نفسه- ينبغي فعله أو ينبغي تركه، بمعنى أنّه هو الذي يحكم بذلك من دون أن ينسبهُ إلى الشارع، فلا يحكي حكم الشارع.

وحيثُ إذا حكم العقل العمليّ بذلك فيأتي دور العقل النظريّ ليحكم بالملازمة، وذلك في خصوص مسألة التحسين والتقييح العقليّين، لما تقدّم من أنّ الشارع يوافق العقلاء في خصوص أحكامهم العقلانيّة لا مطلقاً^(١)، وحيثُ يحكم العقل قطعاً بأنّ الشارع حكم بهذا الحكم.

بعبارة مختصرة: بعد قطع العقل العمليّ بالملزوم -وهو إدراك أنّ هذا الفعل حسن عقلاً وممّا ينبغي فعله-، وقطع العقل النظريّ بالملازمة -كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع-، يقطع العقل النظريّ باللازم -وهو حكم الشرع-، ومع القطع بالحكم الشرعيّ لا مجال للنقاش في الحجّية، لما عرفته من أنّ حجّية القطع ذاتية.

وجه حجية العقل:

النقطة الرابعة: بعد أن اتّضح المراد من دليل العقل، وهو: كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعيّ، يكون إثبات الحجّية لهذا الدليل غير محتاج إلى مزيد من الوقت والجهد، ولا يستوجب مؤونة أكثر ممّا تقدّم في مقدّمة هذا المقصد، من أنّ القطع حجة بنفسه، وحجّيته ذاتيّة ولا يُعقل سلبها عنه^(٢)، بل إلى القطع تنتهي حجّية كلّ حجة.

(١) لمعرفة هذا الانحصار راجع الأمر الرابع من المبحث الأوّل لمباحث المستقلّات العقلية:

ج ٢ ص ٢٧٩ من المتن.

(٢) وقد تقدّم ذلك مفصّلاً في المبحث السابع من مباحث مقدّمة المقصد الثالث: «حجّية

العلم ذاتيّة».

وعليه: فالعقلُ حجةٌ، بل لولا العقل لما ثبتت شريعة ولا توحيد ولا نبوة! نعم، إذا أُريد التشكيك في هذا المضمار فإنما يكون للتشكيك مجال في الصغريات، لكن لا بحث لنا في هذا المقصد في الصغريات، وإنما نبحث في كبرى حجّة العقل بعد الفراغ من ثبوت صغرى الملازمة، وقد تقدّم النقاش في بعض الملازمات، مثل الملازمة في مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ. أمّا إذا ثبتت الملازمة ولم نناقش فيها فلا يبقى معنى للنقاش في حجّة دليل العقل، فإنّه إذا فرض ثبوت الملزوم والملازمة فلا ننتظر إلّا ثبوت اللازم، وهو الحكم الشرعيّ.

ولكن: مع كلّ هذا الوضوح فقد وقع النقاش من الأخباريين في حجّة الدليل العقليّ، أي في حجّة هذا القطع، والبحث فيه يقع في نواح ثلاث^(١):
الناحية الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجّة هذا القطع، وقد اتّضح من أبحاث المقدّمة استحالة سلب الحجّة عن القطع، وأنّ حجّة القطع ليست داخلّة تحت يد الشارع المقدّس - بما هو شارع -، فلا تنالها يده رفعا أو وضعاً^(٢).
الناحية الثانية: بعد التّنزّل عمّا ذكرناه في الناحية الأولى، وفرضنا إمكان نفي حجّة القطع، نسأل: هل إنّ الشارع نفى - فعلاً - حجّة القطع الناشئ من دليل العقل، أو لم ينفها فعلاً؟

وفي مقام الجواب ادّعى بعض الأخباريين أنّ الشارع قد نفى فعلاً حجّة هذا القطع^(٣)، ونهى عن الأخذ به، وقد ادّعوا أنّ الحكم الشرعيّ لا يكون منجزاً - إذا كان إلزامياً كالوجوب -، ولا يجوز الأخذ به والاعتماد عليه - إذا كان ترخيصياً كالإباحة - إلّا إذا ثبت عن طريق الكتاب والسنة، وأمّا إذا ثبت عن طريق العقل

(١) تقدّم في التمهيد لبحث المستقلّات العقلية، فراجع: ج ٢ ص ٢٧٠ من المتن.

(٢) تقدّم في بحث: «حجّة العلم ذاتيّة»، فلاحظ المتن: ج ٣ ص ٢٦-٢٨.

(٣) لاحظ الفوائد المدنية: ص ٢٥٩، والحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٣١-١٣٣.



-ولو كان مقطوعاً به- فلا مجال للأخذ به والتعويل عليه، للنهي الشرعي عنه. ويُستدلّ لذلك بقوله عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»^(١)، بدعوى أنّ المستفاد منه أنّ الأحكام الشرعية لا تؤخذ من القطع الناشئ من الدليل العقلي. ومرجع هذه الدعوى: إلى أنّ الأحكام الشرعية مقيّدة بالعلم بها عن طريق خصوص الكتاب والسنة، وهذا هو التوجيه الفني لكلامهم.

ولكن: تقدّم في مبحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل أنّ الأحكام لم تُقيّد بالعلم مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، لاستحالة هذا التقييد كما عرفت هناك^(٢)، وهذه الاستحالة ثابتة بقطع النظر عن مسألة استحالة نفي الحجية عن القطع، فحتّى لو قلنا بإمكان ذلك نلتزم -أيضاً- باستحالة تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها عن طريق خصوص الكتاب والسنة، وذلك للزوم محذور الخلف الذي ذكرناه هناك، هذا أولاً.

وثانياً: أنّ ما ذكره من دليل على دعواهم، وهو حديث: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ» يمكن ردّه بأنّ هذا الحديث معارض بأحاديث أكثر منه وأصرح وأصحّ، فتقدّم عليه، مثل ما روي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال لهشام بن الحكم: «يا هشام إنّ لله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(٣)، الظاهر في كون العقول حجة كالسنة.

وحلّ هذا التعارض الظاهريّ: هو أنّ المراد من أنّ العقول لا تُصيب الدين هو عدم الوصول إلى الحكم ابتداءً واستقلالاً، بالاستعانة بالقياس والاستحسان -كما

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ج ١ ص ٣٠٣ ح ٩.

(٢) وقد تقدّم ذلك مفصلاً في المبحث الحادي عشر من مباحث مقدّمة المقصد الثالث:

«اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل».

(٣) أصول الكافي: ج ١ ص ١٦.

تقدّم قريباً-، فإنّ هذا الحديث وما هو بمعناه وارد في مقام إبطال القياس ونحوه. وعليه: فهذا الحديث يدلّ على إبطال الاجتهاد بالرأي والاستحسان، وهو أجنبيّ عن محلّ الكلام، ولا مانع من العمل بظاهره.

كما أنّه لا ينافي الخبر الآخر -وما هو بمعناه-، لأنّه أجنبيّ عن مفاده بالمرّة، فلا تنافي بين ذمّ القياس والاستحسان وتحريم العمل بهما وبين الثناء على العقل وجعله حجة في مجال إدراكه، لا في الظنون والأوهام.

الناحية الثالثة: وهي بعد الانتهاء إلى عدم إمكان نفي حجّة القطع، نسأل: ما معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

الذي ينفع المستدلّ: هو أن يقال إنّ معنى ذلك هو أنّ الشارع يأمر وينهى على طبق حكم العقل، إلّا أنّ هذا لا يتمّ له، وذلك لاحتمال أن يكون معنى حكم الشارع هو إدراكه لذلك مجرداً عن الأمر والتّهي، أي علمه بأنّ هذا ينبغي فعله أو تركه عند العقلاء، وأمّا الأمر والنهي فهما يفتقران إلى دليل سمعيّ ولا يكفي فيهما العقل.

وهذه هي المرحلة الأخيرة التي يمكن أن يستغلّها منكر حجّة العقل، وهي إنّما تتمّ في باب المستقلّات العقلية^(١)، لوضوح أنّه في باب غير المستقلّات إذا سلّمت الملازمة فلا بدّ من تسليم ثبوت الحكم الشرعيّ، لأنّ اللازم فيها هو نفس حكم الشارع، فلا تتأتّى هذه الطريقة من الإنكار في غير المستقلّات العقلية.

وتوجيه مقالة المنكرين في هذه المرحلة ينطوي على إحدى دعويين:

الأولى: إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لكنك عرفت^(٢) بما لا مزيد عليه بطلان هذه الدعوى، وأنّ العقلاء إذا حكموا بحكم لمصلحة نوعيّة فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنّه منهم بل رئيسهم، بل هو خالق العقل.

(١) وهذه جهة ضعف في هذه المحاولة، لوضوح أنّهم ينكرون حجّة العقل مطلقاً لا في خصوص المستقلّات العقلية، وبذلك يكون هذا التوجيه والدليل أخصّ من المدعى.

(٢) في المبحث الثالث من مباحث باب المستقلّات العقلية، فراجع: ج ٢ ص ٢٩٣ من المتن.



الثانية: الدعوى التي تقدّمت في بحث المستقلّات العقلية^(١)، وتوضيحها في

نقاط:

١. لو سلّمنا كلّ ما ذكر وأنّ الشارع يحكم بما يحكم به العقلاء، ولكن نسأل: ما هو معنى حكم الشارع، والجواب: أنّ معناه هو استحقاق المدح والذمّ فقط، وليس معناه الثواب والعقاب، والأخير هو النافع في استكشاف حكم الشارع وحجة حكم العقل، دون الأوّل.

٢. لو فرض التنزّل وتسليم استلزام المدح والذمّ للثواب والعقاب، إلّا أنّ هذا الاستلزام ليس مُدركاً لكلّ أحد، فلا تثبت الحجة.

٣. ولو فرض التنزّل -أيضاً- وتسليم أنّه مُدرك لكلّ أحد، لكنّه ليس كافياً في دعوة وتحريك الكلّ، لوضوح أن ليس الجميع يستجيب لنداء العقل ويتحرّك بتحريكه، فلا يدعو إلّا الأوحد من الناس، وعلى كلّ حال فلا بدّ بالنسبة إلى عاقل الناس من الدليل السمعيّ.

وعليه: فلا قطع -حيثُذ- بوجود أمر أو نهي شرعيّ اكتفى الشارع عن بيانه اعتماداً على العقل.

وجواب هذه الدعوى:

١. لا نسلّم ما ذكر في النقطة الأولى، لما تقدّم^(٢) من أنّ الصّحيح هو أنّ معنى استحقاق المدح هو نفس استحقاق الثواب وهكذا الذمّ فهو نفس استحقاق العقاب، لا أنّهما أمران متغايران متلازمان، لأنّ المدح هو المجازاة بخير لا خصوص المدح باللسان، بل المدح باللسان لا يُتصوّر من الشارع أصلاً، فالمدح من الشارع هو

(١) تقدّمت في المبحث الثالث، بقوله ﷺ ص ٢٩٤: «نعم، لو قلنا بأنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء

هو استحقاق المدح والذمّ فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى...».

(٢) تقدّم ذلك من المصنّف ﷺ في حاشية له على هذه الدعوى، ذكرها في المبحث الثالث من

مباحث باب المستقلّات العقلية، فراجع: ج ٢ ص ٢٩٤ من المتن.

الثواب والذمّ منه هو العقاب، ولذا قالوا: «مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه»^(١).
 ٢. نمنع ما ذكر في النقطة الثانية، إذ لا نُسَلِّم عدم إدراك كلّ أحد، وإلا لما كان المورد من الآراء المحمودّة التي تُبدي رأي الجميع، ولذلك قلنا: يستحيل -حينئذٍ- توجيه دعوة مولويّة من الشارع، لاستحالة جعل الداعي مع وجود ما يدعو إلى الإتيان بالفعل، للزوم اللّغويّة، ومن هنا قلنا بأنّ الأوامر الشرعيّة في موارد حكم العقل يستحيل أن تكون مولويّة، بل لابدّ من حملها على الأوامر الإرشاديّة، كما في الأوامر الدالّة على لزوم الطاعة.

٣. وأمّا ما في النقطة الثالثة فهو لو سلّم لا يقدح في المقصود، لأنّ المقصود هو كون حكم العقل دليلاً على الحكم الشرعيّ، وأنّه دافع ويمكن الاعتماد عليه من قبل المولى -الحقيقيّ أو العرفيّ-، وأمّا لابدّيّة تحرّك كلّ أحد فلم يؤخذ ذلك في الدليل، بل حتّى الدليل القرآنيّ لا نتوقّع منه أن يكون داعياً لكلّ أحد ومحرّكاً له بالفعل، وإنّما له القابليّة للتحرّك، ولم يؤخذ في الدليل التحرك الفعليّ، فلا يضرّ به عدم امتثال الأكثر.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٣٨: «الثانية: بعد فرض إمكان حجّية القطع هل نهي الشارع...»، الظاهر وجود سقط في العبارة، فحقّها أن تكون كذلك: «بعد فرض إمكان نفي حجّية القطع...»، والقريضة على ذلك قوله رحمه الله: ج ٢ ص ٢٧٠: «الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّية القطع، هل نهي...»، وقوله رحمه الله: ج ٣ ص ١٣٩: «وهذه الاستحالة ثابتة حتّى لو قلنا بإمكان نفي حجّية القطع».

(١) ذكره المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله في نهاية الدراية، في مقام نقل مبنى الحكيم السبزواريّ رحمه الله في تحقيق الأحكام العقلية، حيث قال رحمه الله: ج ٣ ص ٣٤٦: «ولذا جزم غير واحد من أرباب النزاع في المسألة بأنّ مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه».

الباب الخامس
حجّة الظواهر

تمهيدات:

١. تقدّم أنّ الغرض من المقصد الأوّل هو تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامّة^(١)، وهي صغريات أصالة الظهور، إلّا أنّ ذلك في خصوص الموارد والصغريات التي وقع الخلاف فيها، أي في المعنى الظاهر منها. ووعدنا بالبحث عن الكبرى -وهي حجّية الظواهر-، وهذا المقصد هو محلّ الوفاء بالوعد.

٢. هل إنّ الظهور دليل في قبال الكتاب والسنة؟

والجواب: بالنفي، بل البحث في حجّية الظواهر هو من متّمات حجّية الكتاب والسنة، لوضوح عدم إمكان الأخذ بالكتاب والسنة إلّا بعد الفراغ عن حجّية الظواهر، بداهة قلّة النصوص والدلالات الصريحة فيهما.

٣. إنّ الظواهر من جملة الظنون، لوضوح أنّ الظاهر وسط بين النصّ الصريح وبين المجمل المرّدّد بين احتمالات متكافئة، وقد مرّ مراراً أنّ الظنّ يحرم العمل به، وهو لا يغني عن الحق شيئاً، وليس حجّة بذاته^(٢)، فلا بدّ من دليل قطعيّ على حجّية الظهور ليصحّ الاحتجاج به، وسيأتي ذلك^(٣).

٤. إنّ البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين:

(١) لاحظ: ج ١ ص ٩٣ من المتن.

(٢) لاحظ: ج ٣ ص ١٨ من المتن.

(٣) لاحظ: ج ٣ ص ١٥٢ من المتن.

الأولى: تشخيص ظهور اللفظ في المعنى، وهذا بحث صغروي، كما تقدّم.
 الثانية: إثبات حجّة ظهور اللفظ في معناه، وهذا بحث كبروي، وهذا محله،
 كما لو فرغنا في المقصد الأول من أنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة في المفهوم، فهل
 يكون هذا الظهور حجّة عند الشارع، أو لا؟ بمعنى هل يصحّ أن يحتجّ المولى
 بهذا الظهور على العبد فيكون الحكم منجزاً عليه؟ وهل يصحّ أن يحتجّ به العبد
 ويكون معذوراً أمام مولاه في صورة المخالفة أو لا يصحّ؟
 ٥. إنّ المرحلة الأولى -تشخيص ظهور اللفظ في المعنى- لها عموماً
 موردان:

الأول: وضع اللفظ للمعنى، فيبحث في أنّ هذا اللفظ هل هو موضوع لذاك
 المعنى المعين، أو ليس موضوعاً له، فإذا ثبت وضعه له، كان ظاهراً فيه بلا
 إشكال، كما إذا وُضعت صيغة الأمر للوجوب، أو وُضع المشتقّ لخصوص
 المتلبّس بالمبدأ في الحال.

الثاني: قيام قرينة عامّة أو خاصّة على إرادة المعنى من اللفظ، وهي تارة قرينة
 صارفة، وهي في موارد إرادة غير المعنى الحقيقي، وأخرى قرينة معيّنة، وهي
 في موارد إرادة أحد معاني اللفظ المشترك.

فإذا فُرض وجود القرينة كان اللفظ ظاهراً فيما قامت القرينة عليه بلا إشكال،
 كما لو فُرض أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر قرينة على إرادة مجرّد الترخيص منه.
 إذا اتّضحت هذه التمهيدات: فلا بدّ من الكلام في بعض الأبحاث المهمّة
 المرتبطة بالمرحلة الأولى -تشخيص الظهور-، والمرحلة الثانية -حجّة
 الظهور-، وهي عديدة:

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٤٥: «ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ
 ظاهراً فيما قامت عليه القرينة، سواء كانت القرينة متّصلة أو منفصلة»، ما ذكره



المصنّف رحمه الله في هذه العبارة من تعميم للقرينة المتّصلة والمنفصلة لا ينافي ما تقدّم منه رحمه الله في باب العامّ والخاصّ من أنّ المخصّص المنفصل لا يهدم أصل الظهور وإنّما يزاحمه في الحجّة^(١)، وذلك لأنّ مراده من الظهور -هنا- ما هو أعمّ من الاستعماليّ والجديّ -أو قل: الظهور التصديقيّ-، ومع وجود القرينة المنفصلة يكون الكلام ظاهراً فيما قامت عليه، لكنّه ظهور جديّ وإن كان الظهور الاستعماليّ على طبق ما يُستفاد من ذي القرينة.

والذي يشهد لذلك: ما سيأتي منه رحمه الله في بحث «الظهور التصوّري والتصديقيّ»، حيث يقول ص ١٥١: «لأنّه لا يكون الظهور ظهوراً إلّا إذا كشف عن المراد الجديّ للمتكلّم، إمّا على نحو اليقين أو الظنّ، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً»، وسيأتي ما ينفع في المقام.

(١) راجع ج ١ ص ١٩٥ من المتن.

طرق إثبات الظواهر

تقدّم أنّ البحث في الظهور ينطوي على بحث صغرويّ -في تشخيص الظهور-، وعلى بحث كبرويّ -في حجّية الظهور بعد الفراغ عن ثبوته-. وفي البحث الأوّل يبحث في طرق إثبات الظهور وضعاً أو بمعونة القرينة، فالبحث في موردين:

١. وضع اللفظ للمعنى، فيُبحث في أنّ هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعين، أو ليس موضوعاً له.

٢. قيام قرينة عامّة أو خاصّة على إرادة المعنى من اللفظ.

فإذا أُحرز وضع اللفظ للمعنى أو قيام قرينة عامّة أو خاصّة على إرادته منه فلا إشكال، فإنّ اللفظ سيكون -حينئذٍ- ظاهراً في المعنى، وإنّما الإشكال فيما إذا لم يُحرز ذلك، فما هي الطرق التي يمكن أن تُسلك لإثبات الظهور في المقام؟ فنقول: إذا شككنا في الوضع أو في القرينة العامّة، فهناك طرق لتحديدهما، وبالتالي لإثبات الظهور، وهي:

١. إعمال الباحث نظره بتتبع استعمالات العرب، إذا كان من أهل المعرفة باللسان وبالنكات البيانيّة، مثل ما تقدّم من المصنّف رحمته الله في لفظ «الأمر»^(١)،

(١) تقدّم في المقصد الأوّل: ص ١٠٦-١٠٧ من المتن.

حيث أثبت من خلال الاختلاف في الاشتقاق وعدمه واختلاف الجمع، أنه مشترك بين معنيين: الشيء والطلب.

٢. الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز، مثل التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب، وقد تقدّم البحث في هذه العلامات^(١).

٣. الرجوع إلى أقوال علماء اللغة، وسيأتي الكلام في حجية أقوالهم^(٢). وهناك أصول أخرى اتبعتها بعض الأصوليين لتعيين وضع الألفاظ أو لتعيين ظهوراتها، والأول مثل أصالة الحقيقة التي استفاد منها السيد المرتضى ثبوت إثبات الوضع، وعدّها من علامات الحقيقة^(٣).

لكنك عرفت^(٤) أنّ الصحيح فساد هذا الكلام، وأن لا دليل على إجراء أصالة الحقيقة في المقام، وذلك لأنّ الدليل في مثل هكذا مقامات محصور ببناء العقلاء، والثابت من بنائهم إجراء أصالة الحقيقة - ونحوها من الأصول اللفظية - لتشخيص مراد المتكلّم لا لتعيين الوضع.

والثاني - الأصول الأخرى المتبعة لتعيين ظهورات الألفاظ - مثل ما في القوانين والفصول^(٥) من أصول مذكورة في مقام تعارض أحوال اللفظ، كأصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز.

والصحيح - أيضاً - عدم تماميتها، وأنّها مجرد استحسانات لا يساعد عليها الدليل^(٦)، إذ ليس للعقلاء بناء على الأخذ بأصالة عدم الاشتراك كلّما دار الأمر بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز.

(١) تقدّم في المقصد الأوّل: ص ٦٨ من المتن.

(٢) يأتي في البحث اللاحق بإذن الله تعالى.

(٣) لاحظ الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٣-١٤.

(٤) راجع: ج ١ ص ٧٣ من المتن، وج ١ ص ١٧٢-١٧٣ من الشرح.

(٥) راجع قوانين الأصول: ج ١ ص ٨٩، والفصول الغروية: ص ٣٩.

(٦) قال المحقق الخراساني ثبوت: «وأما إذا دار الأمر بينها - أي بين أحوال اللفظ -، فالأصوليون

وإن ذكروا الترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلّا أنّها استحسانية، لا اعتبار بها»، الكفاية: ص ٢٠.

حجّية قول اللّغويّ

إذا أشكل علينا أمرٌ كلمةٍ وما هو معناها، فهل تكفي مراجعة كتب اللّغة لنرى ما قاله أهل اللّغة وعلمائها لإثبات معناها الذي وُضعت له، أو لا تكفي؟ بمعنى هل إنّ الشارع تعبّدنا بحجّية قول اللّغويّ، بحيث يكون قوله طريقاً معتمداً عند الشارع في إثبات المعاني الحقيقيّة للألفاظ الواردة في خطابه، أو إنّ لم يتعبّدنا بذلك؟

في البدء لابدّ من الالتفات إلى أنّ أقوال علماء اللّغة لا يُجدي أكثرها في إثبات أوضاع الألفاظ، لوضوح أنّ أكثر الكتب المدوّنة إنّما تتصدّى لبيان المعاني التي شاع استعمال الألفاظ فيها، من دون عنايةٍ بتمييز المعاني الموضوعية لها، أي من دون التنقيص على المعاني الحقيقيّة وتمييزها عن المعاني المجازيّة، إلّا نادراً كما في كتاب «أساس البلاغة» للزمخشريّ^(١)، وبعض كتب فقه اللّغة^(٢).

ولكن: هذا لا يعني نهاية البحث، بل يبقى السؤال وارداً فيما لو نصّ اللّغويّون

(١) فتراه يقول في مادة «رطب» -مثلاً-: «شيءٌ رَطَبٌ ورَطِيْبٌ: مُبْتَلٌ بالماء...» إلى أن يقول: «ومن المجاز: رَطَبٌ لسانِي بذكركَ وترَطَب، وما زلتُ أرطُبُهُ به... وعيشٌ رَطِيْبٌ: ناعمٌ... وجاريةٌ رَطْبَةٌ: رخصَةٌ ناعمةٌ»، أساس اللّغة: ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) مثل كتاب «الصاحبيّ في فقه اللّغة» لابن فارس الرازيّ، وكتاب «فقه اللّغة» لأبي منصور

على المعنى الحقيقي، فهل يثبت الوضع بنصهم؟
والجواب: أنَّ تنصيب أهل اللغة إن أفاد العلم بالوضع، فالعلم حجة بذاته^(١)، وإن لم يُفد العلم بل أفاد مجرد الظن، فلا بد حينئذٍ من دليل قطعي يُخرج هذا الظن من عموم القاعدة الأولى القاضية بعدم حجية الظن، وقد ذكروا لذلك عدة أدلة، لا بد من النظر فيها لنرى تماميتها، ومنها:

الدليل الأول: الإجماع

إذ قام الإجماع من الفقهاء على الأخذ بقول اللغوي ولو كان اللغوي واحداً، والإجماع حجة كما تقدم، فقول اللغوي حجة^(٢).

ويرد عليه أمران:

١. أننا لا نُسلم حصول الإجماع بمعنى اتفاق الفقهاء عملاً على الأخذ بقول اللغوي، كيف وقد وقع الخلاف في حجية قوله؟

٢. لو سُلم تحصيل الإجماع فلا يكون هذا الإجماع حجة، لما تقدم من أنَّ الإجماع الذي يكون حجة هو خصوص الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، وهو في المقام ليس كذلك قطعاً، لوضوح أنَّ المعصوم عليه السلام لا يرجع إلى أهل اللغة لكي يُستكشف من الإجماع واتفاق الفقهاء موافقته لهم في الرجوع عملاً إلى أهل اللغة، لأنَّهم عليهم السلام لا يحتاجون إلى أحد من الناس، بل الناس قاطبة هم الذين يحتاجون إليهم عليهم السلام، وهذا من دلائل فضلهم وبراهين

(١) وتحقق العلم في المقام ليس أمراً مستبعداً، كما لو أجمع اللغويون على معنى واحد للفظ، مع عدم وجود ما يوجب التشكيك.

(٢) قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في الفرائد: ج ١ ص ١٧٤: «وكيف كان: فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين: باتفاق العلماء، بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستيحاء بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم يُنكر ذلك أحدٌ على أحدٍ، وقد حُكي عن السيد عليه السلام في بعض كلماته: دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين»، راجع كذلك الكفاية: ص ٢٨٦.



إمامتهم عليهم السلام.^(١)

الدليل الثاني: بناء العقلاء^(٢)

وتقريب الاستدلال في مقدّمات:

١. إنّ سيرة العقلاء جرت على الرجوع إلى أهل الخبرة من أهل الاختصاص في جميع المجالات التي تتوقّف على الخبرة وإعمال الرأي، كالطبّ والهندسة، ومنها اللّغة ودقائقها.

٢. إنّ اللُّغويّ معدود من أهل الخبرة في مجاله.

٣. إنّ الشارع المقدّس لم يردع عن مثل هذه السيرة.

وعليه: فيُستكشف من ذلك موافقة الشارع لهم ورضاه بطريقتهم، وهذا يعني التعبّد بقول اللُّغويّ.

ويرد عليه: أنّنا نُسلم أنّ سيرة العقلاء فيها المقتضي للحجّية، فهي تستبطن الحجّية الاقتضائية، ونُسلم أنّ هذه الحجّية الاقتضائية تتحوّل إلى فعلية تنجزية بواسطة إمضاء رضا الشارع، ولكنّ الذي لا نُسلمه هو دعوى أنّ مجرد «عدم ثبوت الردع» عن السيرة كاشف عن موافقة الشارع ورضاه بهذه السيرة. بل الصّحيح هو أنّ الكشف عن رضا الشارع لا يتحقّق إلّا إذا تحقّق أحد أمور ثلاثة - كلّها مفقودة في المقام - وهي:

١. أن لا يمنع مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء، فإذا لم يمنع مانع كان عدم ثبوت الردع لوحده كافياً في استكشاف أنّه متّحد المسلك معهم،

(١) هذا مع احتمال استناد المجمعين إلى بعض الأدلّة المذكورة في المقام، وحيثّ لا قيمة لهذا الإجماع، بل القيمة لما استندوا إليه، فإن كان تامّاً كان هو الدليل لا الإجماع، وإلّا فلا تعويل على إجماع مستند إلى دليل باطل!

(٢) حكاه السيّد المجاهد رحمته الله في مفاتيحه عن الفاضل السبزواري رحمته الله، فراجع مفاتيح الأصول: ص ٦٢، وكذا الفرائد: ج ١ ص ١٧٤.

موافق بطريقتهم راضٍ بسيرتهم، لأنّه منهم بل رئيسهم، ولو كان له مسلك آخر ليبيّنه ولعرفناه.

وهذا كما في سيرة العقلاء المنعقدة على العمل بظواهر الألفاظ وخبر الواحد.

وأما الرجوع إلى أهل الخبرة -والذي هو محلّ الكلام- فليس كذلك، إذ لا معنى لفرض أن يكون متّحد المسلك معهم في الحاجة إلى أهل الخبرة، حتّى يُقال إنّ له سيرة عمليّة على هذا الرجوع، خصوصاً في اللّغة العربيّة.

٢. إذا كان هناك مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء، فلا بدّ أن تثبت السيرة حتّى في الأمور الشرعيّة، بمرأى ومسمع من الشارع، فحينئذٍ مجرد عدم الردع كافٍ في رضاه من باب التقرير، كما في الاستصحاب، فإنّه لما كان الشك في البقاء مأخوذاً فيه فلا معنى لاتّحاد الشارع مع العقلاء في العمل به، إذ لا مجال لتوهم شكّ الشارع في بقاء حكمه، ولكن لما جرت سيرتهم على العمل به حتّى في الأمور الشرعيّة، بمرأى الإمام عليه السلام ولم يردع عنه، استكشف رضاه.

وأما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللّغة فلم يُعلم جريان السيرة العقلانيّة على الأخذ به في الأمور الشرعيّة، حتّى يُستكشف رضا الشارع به.

٣. إذا انتفى الشرطان الأوّلان -وهما أن لا يمنع مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء، وأن تثبت السيرة حتّى في الأمور الشرعيّة، بمرأى ومسمع من الشارع- فلا بدّ من قيام دليل خاصّ قطعيّ على رضا الشارع بهذه السيرة، وهو مفقود في المقام، بل إنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ كافية في الردع عن هذه السيرة.



الدليل الثالث: «حكم العقل»

وتقريبه في مقدّمتين:

١. إنّ العقل يحكم بحسن رجوع الجاهل إلى العالم، لتطابق آراء العقلاء على مدح هذا الرجوع وذمّ تركه، فيقبح أن يبقى الجاهل هائماً في وديان الجهل والظلمة، ولأجل هذا حكمنا بلزوم رجوع العامي إلى المجتهد لمعرفة الأحكام الشرعيّة.

٢. إذا كان الأمر كذلك فلا بدّ للشارع أن يحكم بحكمهم، لأنّه منهم بل رئيسهم، وبذلك يثبت حكم الشارع بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ومنه لزوم الرجوع إلى أهل اللّغة، ولو كان واحداً، من دون شرطٍ غير كونه من أهل الخبرة.

نعم: في خصوص المجتهد هناك شروط أخرى معتبرة، كالعدالة والذكورة وطيب المولد، إلّا أنّ اشتراطها لأجل دلالة الأدلّة الخاصّة، وهي مفقودة في مقام الرجوع إلى اللّغويّ، كما في الرجوع إلى الأطباء والمهندسين ونحوهم. والمصنّف رحمته الله: يعلّق على هذا الدليل بأنّه أقرب الوجوه لإثبات حجّية قول اللّغويّ، وليس فيه ما يدعو إلى التشكيك فيها.

الظهور التصوري والتصديقي

ذكر الميرزا النائيني رحمته على ما في تقارير بحثه ^(١) ما معناه: أنَّ كلَّ كلام يتضمَّن النسبة التامة له دالتان أو ظهوران، هما:

١. **الظهور التصوريّ:** وهو الظهور الناشئ من أوضاع الألفاظ لمعانيها المخصصة، والمترکّب من دلالة مفردات الكلام على المعاني اللغوية أو العرفية. مثل: «رأيتُ أسداً»، فإنّه يدلّ على مشاهدة المتكلّم للحيوان المفترس، وهذا بمقتضى الدلالات الوضعية للألفاظ المفردة الموجودة في الكلام.

ومثل: «الصلاة واجبة»، فإنّ المعنى العرفي للصلاة هو العبادة المخصصة، فيستفاد من هذا الكلام أنّ العبادة المخصصة محكوم عليها بالوجوب.

وهذا المعنى والظهور متحقّق بمجرّد سماع الألفاظ، فهو معلول له بعد العلم بالوضع، سواء أصدرت من عاقل ملتفت، أم صدرت من نائم - عاقل غير ملتفت -، أم من غير عاقل كالبيّغاء واصطكاك حجر بحجر، وسواء أكان المتكلّم مريداً له، كقول من رأى حيواناً مفترساً: «رأيتُ أسداً في حديقة الحيوان»، أم لم يكن مريداً له، نحو: «رأيتُ أسداً في الحمام»، فإنّ حضور صورة الحيوان المفترس حاصل في المثالين قهراً، حتّى في المثال الثاني الذي يريد المتكلّم فيه الرجل الشجاع لا

الحيوان المفترس، وهكذا إذا كانت القرينة على عدم الإرادة خارجية تأتي فيما بعد، أي قرينة منفصلة.

٢. **الظهور التصديقيّ:** وهو الظهور الناشئ من ملاحظة مجموع الكلام الواحد، أي دلالة الكلام -بجملته- على ما يتضمّن من معنى.

وهذا المعنى والظهور قد يكون على طبق دلالة المفردات، كما إذا لم يحتفّ الكلام بقرينة المجاز أو التقييد أو التخصيص، ونحو ذلك ممّا يوجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد المفردات.

وقد يكون مفاد الجملة مغايراً لمفاد المفردات، كما إذا احتفّ بالجملة ما يوجب صرفها عمّا يقتضيه مفاد المفردات، ولأجل هذا كانت الدلالة التصديقيّة متوقّفة على أن يفرغ المتكلّم من كلامه، فإنّ لكلّ متكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن، فما دام متشاعلاً بالكلام لا تنعقد لكلامه دلالة تصديقيّة، حتّى أنّه لا يصحّ أن يُنقل كلامه ويُنسب إليه إلّا بعد الفراغ منه، فبعد أن تنضم أجزاء الكلام بعضها إلى البعض الآخر، وبعد إلحاق ذيل الكلام بصدوره، حينئذٍ يصحّ نسبة تمام المعنى المُستفاد من الكلام إلى المتكلّم.

فلا يصحّ الإخبار عن أنّ المتكلّم رأى حيواناً مفترساً لمجرد أنّه قال: «رأيت أسداً» إلّا إذا سكت المتكلّم ولم يقل عقبه: «يرمي»، أو: «في الحمام»، أو: «في بدر» -مثلاً-.

وعليه: فالظهور التصديقيّ منوط بعدم القرينة المتّصلة دون المنفصلة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، ولم يلحق به ما يدلّ على التخصيص، انعقد لكلامه ظهور تصديقيّ في العموم حتّى وإن قال -بعد ذلك وفي مجلس آخر-: «لا تُكرم فساق العلماء»، إذ القرينة المنفصلة لا تمنع من انعقاد الظهور التصديقيّ.

وهذا المعنى والظهور -التصديقيّ- يتوقّف على أمور:

١. العلم بالوضع، كما كان الظهور تصوّريّ موقوفاً عليه.

٢. كون المتكلّم في مقام التفهيم.



٣. كون المتكلم قاصداً لما يقوله، شاعراً به.

وقد مثلنا سابقاً - في بحث تبعية الدلالة للإرادة - لهذا القسم بقولك: «سقط كوكب».

ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهوراً ثانٍ - تصديقي أيضاً -، وهو الظهور بأنّ هذا المعنى هو المراد للمتكلم، أي أنّ المعنى الذي أريد تفهيمه للسامع هو المعنى المراد للمتكلم جداً^(١)، كما لو قال المولى: «اعتقد بكلّ إمام معصوم عليه السلام».

وهذا يتوقف على كلّ ما تقدّم بإضافة: عدم وجود قرينة مطلقاً - حتّى المنفصلة -، وذلك لأنّ وجود القرينة المنفصلة يكشف عن عدم إرادة هذا المعنى جداً، كما في موارد التخصيص، فينهدم الظهور التصديقي الثاني بخلاف الظهور التصديقي الأوّل.

هذا هو حاصل كلام الميرزا النائيني رحمته في المقام.

والسؤال هو: أيّ تلك الظهورات الثلاثة هو المبحوث عنه في المقام؟ بمعنى أنّ البحث عن حجّة أيّ تلك الظهورات؟

وقبل الجواب: ما هو تعليق المصنّف رحمته على كلام المحقق النائيني رحمته؟ يقول المصنّف رحمته: نحن لا نقبل هذا التقسيم ولا نتعلّقه، فليس لنا أقسام ثلاثة، بل الموجود قسم واحد فقط.

فالمراد من الظهور: هو دلالة اللفظ على مراد المتكلم.

فالدلالة التصديقية هي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم، العلم بمراده - في النصّ والدلالة الصريحة -، أو الظنّ بمراده - وذلك في الظهورات -.

ولا معنى للقسم الأوّل المسمّى بـ «الظهور التصوري»، لما قلناه في بحث تبعية الدلالة للإرادة من أنّ الدلالة التصورية ليست دلالة حقيقة^(٢)، إذ ليس معها علم أو ظنّ بمراد المتكلم، بل هي من باب تداعي المعاني، فإنّها مجرد

(١) تقدّم بيان هذه الأقسام الثلاثة في الشرح، فلاحظ ج ١ ص ١٢٥ - ١٢٨.

(٢) راجع ج ١ ص ٦٥ من المتن، وج ١ ص ١٢٩ - ١٣٢ من الشرح.

خطور لا ظهور، لما نبهنا عليه -سابقاً- من أنّ الغرض من الوضع -وبالتالي من الدلالة الوضعيّة- هو التفهيم، فما لم يتحقّق التفهيم لا تتحقّق الدلالة، بل المتحقّق هو تداعي المعاني الناشئ من أنس الذهن بالمعنى حين سماع اللفظ. وأما تقسيم الظهور التصديقيّ إلى قسمين: «استعماليّ وجدّيّ» فهو -أيضاً- تسامح، وذلك لعدم وجود ظهور تصديقيّ استعماليّ، لأنّ الظهور لا يتحقّق إلّا إذا كشف عن المراد الجديّ للمتكلّم -يقيناً أو ظناً-، لما قلناه من أنّ الدلالة والظهور هي لزوم العلم بمراد المتكلّم، فليس لنا ظهور تصديقيّ أوّل.

وعليه: فالقرينة المنفصلة التي تأتي فيما بعد تكشف عن أنّ ما تخيلناه مراداً ليس بمراد، فتكون القرينة المنفصلة هادمة للظهور -لأنّه ليس بمراد فليس بظهور-، فمجيء القرينة المنفصلة يعني أنّ ليس هناك ظهور مطلقاً.

والذي أوهم أنّ هناك ظهورين هو: أنّ السامع قبل اطلاعه على القرينة المنفصلة يعتقد بأنّ هذا المعنى هو المراد للمتكلّم فيكون ظاهراً فيه، لكنّه ظهور بدويّ لا يصمد بعد وصول القرينة المنفصلة.

وهذا الظهور البدويّ إذا ما لاحظناه مع الظهور الثاني بعد القرينة يحصل تخيل أنّ هناك ظهورين، ولذلك شاع عند الأصوليين أنّ هناك ظهورين: استعماليّ وجدّيّ^(١)، ولكن -في الحقيقة- ليس الأمر كذلك، بل ينبغي أن يكون مرادهم أنّ الظهور الأوّل زائل بمجرد وصول القرينة المنفصلة لا أنّ هناك ظهورين، بل ليس لنا إلّا ظهور واحد، وإذا أحببت أن يُسمّى الأوّل «ظهوراً ذاتياً» فلا مانع.

وعلى كلّ حال: سواء أُسميت الأولى دلالة أم لم تسمّ، وسواء أُسمي الظنّ البدويّ ظهوراً أم لم يُسمّ فموضع البحث في الحجّة هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم.

(١) لاحظ بحث: «المخصّص المتّصل والمنفصل»: ج ١ ص ١٩٣-١٩٥.

وجه حجّية الظهور

لا شكّ في حجّية الظهور في الجملة، ولا ينبغي الإشكال ولم يقع الإشكال في ذلك، ويمكن أن يُستدلّ له بأدلة، هي:

الأوّل: «الكتاب العزيز»

ومما يدلّ على حجّية الظهور منه قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(١)، فإنّ الشيء لا يكون بياناً وهدى إلّا إذا كان ما يُستفاد ويظهر منه حجّة.

الثاني: «الأخبار»

مثل الأخبار الواردة في باب التعارض، والآمرة بعرض الروايتين المتعارضتين على الكتاب، والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، فقد يُقال بأنّه من الواضح أنّ العرض على الكتاب لا يختصّ بالعرض على النصّ لقلّته، فيعمّ العرض على الظاهر، وإلّا لزم حمل الأخبار على الفرد النادر، وهكذا تكون ظواهر الكتاب حجّة ومرجعاً، وهو المطلوب.

الثالث: «الإجماع»

فإنّ الفقهاء -كلّ فقهاء الفرقة المحقّقة- اتّفقوا عملاً على الرجوع إلى الظواهر والأخذ بها، ومعلوم أنّ الإجماع حجّة.

(١) سورة آل عمران: ١٣٧.

الرابع: «سيرة المشرّعة»

فإنّ سيرة المشرّعة من زمن الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا قائمة على الأخذ بالظواهر، فتكشف عن تلقّي ذلك منهم عليهم السلام.

الخامس: «بناء العقلاء»

ومنه يظهر: عدم صحّة كلام المصنّف رحمته الله -على ظاهره- في دعوى انحصار الدليل ببناء العقلاء، فيمكن حمله على أنّ مراده رحمته الله أنّ المسألة لما كانت إجماعية ولا خلاف فيها في الجملة -ولو عملاً- ضاقت دائرة الخلاف إلّا في التفاصيل، لذا لم تتوافر الدواعي لتكثّر الأدلّة، ولا موجب لذكر أكثر من دليل، فانحصر الدليل ببناء العقلاء.

وعلى كلّ حال، سواء أنحصر الدليل ببناء العقلاء أم لم ينحصر، ما هو دليل بناء العقلاء؟

الدليل مركّب من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: هي أنّ السيرة العمليّة للعقلاء في محاوراتهم جرت على أمرين مقطوعين لا يرتقي إليهما الشكّ والريب، هما:

١. اعتماد المتكلّم -والتزامه- في مقام تفهيم مقصوده إلى المخاطبين على ظواهر كلامه، هذا من ناحية التزام المتكلّم.

٢. اعتماد السامع -وإلزامه لمتكلّمه- على الظواهر في مقام ترتيب الأثر على كلام المتكلّم، أي في مقام العمل والأخذ بكلام المتكلّم، وهذا من ناحية التزام السامع.

هذان أمران قطعيان ثابتان في المحاورات العرفيّة لدى العقلاء، بحيث لا يلتزم المتكلّم ولا يُلزمه السامع في هذه المقامات بالاعتماد على خصوص ما يكون نصّاً في المراد الذي لا يحتمل الخلاف، وإلّا لما كان الكلام بأسهل الطرق للكشف عن المرادات، ولكان مثل الإشارات في صعوبة تأدية المراد.



ولأجل هذا يكون الظاهر حجة للمتكلّم العرفي على السامع، ويكون السامع مُلاماً عند المتكلّم لو حمل كلامه على خلاف الظاهر، وكذا يكون الظاهر حجة للسامع على المتكلّم، ويكون المتكلّم ملوماً عند السامع لو ادّعى إرادة خلاف الظاهر.

المقدّمة الثانية: هناك أمر آخر نقطع به، وهو أنّه لا مانع من أن يكون الشارع المقدّس متّحد المسلك مع العقلاء، إذ لا شيء يمنع من أن يعوّل الشارع - في مقام إيصاله لأحكامه الشرعيّة - على الظواهر، فلذلك نقول بأنّ الشارع متّحد المسلك مع العقلاء، بل هو رئيسهم، فإذا لم يثبت الردع منه عن هذه السيرة كشف ذلك عن رضاه وقبوله بطريقتهم طريقاً لمعرفة الأحكام الشرعيّة. ومن خلال هاتين المقدّمتين القطعيّتين يثبت على نحو القطع أنّ الظاهر حجة معتبرة.

وهكذا يتّضح: وجود دليل قطعي على حجيّة الظواهر، لذلك قلنا لا ينبغي الريب في ثبوت الحجيّة للظواهر في الجملة.

نعم، وقع كلام بينهم - بعد الاتفاق على الحجيّة في الجملة - في بعض التفاصيل المتعلّقة بالمقدّمات المذكورتين، فلا بدّ من البحث في هذه التفاصيل لمعرفة الصّحيح منها، وهي:

أولاً: فيما يرتبط بالمقدّمة الأولى هناك جهات للبحث، وهي:

١. هل يشترط في تباني العقلاء وثبوت الحجيّة للظاهر عندهم حصول الظنّ الفعليّ بكونه هو المراد؟

٢. هل يشترط في تباني العقلاء عدم الظنّ بإرادة خلاف الظاهر؟

٣. هل يشترط في تباني العقلاء جريان أصالة عدم القرينة؟

٤. هل إنّ حجيّة الظاهر عند العقلاء ثابتة لخصوص المقصود بالإفهام فلا

تعمّ غيره، أو إنّها عامّة لغيره، فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

ثانياً: بعد الفراغ عن تمامية المقدمة الأولى - انعقاد سيرة للعقلاء على الأخذ بالظواهر -، وقع الكلام في حجّة ظواهر الكتاب العزيز بالخصوص، فهل ثبت من الشارع الردع عن الأخذ بظواهر الكتاب، وأنّ الشارع لم يكن متّحداً المسلك مع العقلاء في خصوص هذه الحصّة الخاصّة من الظواهر - وهي ظواهر الكتاب العزيز -، أو لم يثبت مثل هكذا ردع؟

نُسب القول بعدم حجّة ظواهر الكتاب العزيز إلى الأخباريين^(١)، وأنّ الظاهر حجّة إلّا في ظواهر الكتاب^(٢).

وعليه: فلا بدّ من البحث في هذه النقاط الخمس، في مباحث:

١. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق؛

هل يشترط في ثبوت الحجّة للظهور تحقّق الظنّ الفعليّ بالوفاق أو لا يشترط؟

وقبل الجواب لا بأس بتقديم مقدّمة في بيان الظنّ النوعيّ والظنّ الفعليّ، فنقول:

١. الظنّ النوعيّ «الاقتضائي»: هو الظنّ الناشئ من أسباب ومناشئ من

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته الله في الفرائد: ج ١ ص ١٣٩: «ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم».

(٢) قال الأمين الاسترباديّ رحمته الله في الفوائد المدنيّة: ص ١٠٤: «الصواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم، أمّا مذهبهم فهو أنّ كلّ ما تحتاج إليه الأئمة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قبله تعالى حتى أرش الخدش، وأنّ كثيراً ممّا جاء به النبيّ عليه السلام من الأحكام وممّا يتعلّق بكتاب الله وسنّة نبيّه عليه السلام من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام، وأنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبويّة عليهم السلام، وأنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعيّة النظرية أصليّة كانت أو فرعيّة إلّا السماع من الصادقين عليهم السلام، وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبويّة ما لم يُعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما».



شأنها أن تُوجد الظنّ عند نوع الناس، فهي مبررات عقلائية لحصول الظنّ، فهو ظنّ مناسب لمقتضيات الضوابط اللغوية وأساليب أهل المحاوره.

٢. الظنّ الفعليّ: وهو الظهور المناسب - أيضاً - لمقتضيات الضوابط اللغوية وأساليب أهل المحاوره، إلّا أنّه يكون مع فعلية الظنّ بالمطابقة بين ما يقتضيه الظهور النوعيّ الاقتضائيّ وبين مراد المتكلّم.

ومنه يتّضح: أن ليس المراد من الظنّ الفعليّ والظنّ النوعيّ في المقام ما يُقال في تقسيم الظنّ إلى نوعيّ - أي الحاصل من مبررات عقلائية -، وإلى شخصيّ - أي الحاصل من الحدس أو من مبررات غير عقلائية ليس من شأنها أن تنتج الظنّ عند نوع العقلاء -، وهو ما يُصطلح عليه بـ «الظنّ الذاتي»، وذلك لأنّ المقسم لهذا التقسيم هو «الظنّ مطلقاً»، بينما المقسم لتقسيمنا الذي ذكرناه في المقدّمة هو «الظنّ الموضوعيّ».

إذا اتّضح هذا نُعيد السؤال بصياغة فنيّة، وهي:

هل إنّ الحجّية في الظهور منوطة بالظنّ الفعليّ أو بالظنّ النوعيّ الاقتضائيّ؟
اختلّف في ذلك على قولين^(١):

القول الأوّل: أنّ المناط في حجّية الظهور على الظنّ الفعليّ، فيشترط في حجّية الظهور أن يحصل على طبقه ظنّ فعليّ بمراد المتكلّم، فإذا قال المولى لعبده: «أحضّر لي الماء» فلا يكون هذا الكلام حجّة في وجوب إحضار الماء إلّا إذا حصل عند العبد ظنّ فعليّ شخصيّ بأنّ المولى يُوجب عليه هذا الفعل. وهذا القول نسبته الشيخ الأعظم رحمته إلى بعض معاصريه^(٢).

(١) وقد نقل الشيخ الأنصاريّ رحمته تفصيلاً عن المحقّق التقيّ رحمته، وتفصيلاً آخر عن السيّد المجاهد رحمته، وعلّق على كلا هذين التفصيلين، فراجع الفرائد: ج ١ ص ١٧٠-١٧٢، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٢١٠، ومفاتيح الأصول: ص ٣٥-٣٦.

(٢) قال رحمته في الفرائد: ج ١ ص ١٧٠: «ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخّرين من

القول الثاني: وهو المشهور بين المحققين، وهو أنّ المناط على مجرد الظنّ
اللاقتضائي، فلا يشترط حصول الظنّ الفعليّ بمراد المتكلم والموافقة بين
الظهور وبين المراد.

والمصنّف رحمه الله يرى أنّ الصحيح هو الثاني، والدليل عليه أمور، هي:
الأول: أنّ الدليل الدالّ على أصل حجّة الظهور هو سيرة العقلاء، فلا بدّ
من الرجوع إليها لمعرفة خصوصيّات الحجّة وسعة دائرتها، وبمراجعة بسيطة
للسيرة نرى أنّ العقلاء يبنون على حجّة الظهور مطلقاً، وإن لم يتحقّق الظنّ
الفعليّ عند من حصل عنده الظهور، هذا هو ما استقرّت عليه طريقة المحاورات
العرفيّة عند العقلاء، وهو أمر معلوم بالوجدان بمجرد مراجعة سيرة العقلاء^(١).
فترى العقلاء لا يعذرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى إذا اعتذر عن
المخالفة بعدم الظنّ بالوفاق، والرجوع إلى سيرة العقلاء هو عمدة الدليل على
عدم الاشتراط.

الثاني: أنّ ظهور اللفظ أمر قائم باللفظ نفسه، فهو صفة من صفات اللفظ،

المعاصرين، عدم الدليل على حجّة الظواهر إذا لم تُفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعتمد على
خلافاً».

وقال أيضاً: ص ٥٩١: «ولعلّ الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين، عن شيخه: أنّه ذكر له
مشافهة: أنّه يتوقّف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتّى القياس وأشباهه».
وقال أيضاً: ج ٤ ص ١٨: «لأنّ أغلب الأمارات بل جميعها - عند جُلّ العلماء، بل ما عدا جمع
ممن قارب عصرنا - معتبرة من هذه الحيثيّة - يعني حيثيّة إفادة نوعها الظنّ -، لا لإفادة الظنّ الفعليّ،
بحيث يُنات الاعتبار به».

(١) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله معلقاً على القول الأوّل في الفرائد: ج ١ ص ١٧٠: «لكنّ
الإنصاف: أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان»، وقال المحقّق الخراساني رحمه الله
في الكفاية: ص ٢٨١: «والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها - أي الظهورات -، من غير تقييد بإفادتها
للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنّه لا مجال عندهم للاعتذار عن
مخالفتها، بعدم إفادتها للظنّ بالوفاق، ولا بوجود الظنّ بالخلاف».



بينما الظنّ أمر قائم بالمخاطب، فهو صفة من صفاته، وصفة المخاطب لا يمكن أن تكون من صفات اللفظ، لوضوح أنّهما أمران متباينان.

بعبارة أخرى: الظنّ -وهو صفة المخاطب- لا يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً في المعنى، بل الذي يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً في معنى من المعاني، هو أن يكون اللفظ بذاته كاشفاً عن مراد المتكلّم عند أبناء اللّغة وأهل المحاورّة، بأن يكون اللفظ من شأنه الدلالة على مراد المتكلّم، لما تقدّم من تعريف الدلالة، وهي كون اللفظ بحالةٍ بحيث يلزم من العلم به الظنّ بمراد المتكلّم، والشاهد على ذلك هو أنّ الظهور قد يتحقّق سواء أوجد السامع أم لم يوجد.

الثالث: وهو قياس استثنائيّ، حاصله: أنّه لو كان الظنّ الفعلّي شرطاً في حجّة الظهور للزم من ذلك كون الكلام الواحد حجّة عند شخص وليس بحجّة عند شخص آخر، تبعاً لتحقيق الظنّ الفعلّي عند آحاد المخاطبين.

وهذا ما لا يمكن الالتزام به حتّى ممّن يقول بهذا الاشتراط، فهل تراه يلتزم بأنّ وجوب إحضار الماء ثابت بالنسبة للعبد الذي حصل له الظنّ الفعلّي بمراد مولاه، وليس ثابتاً بالنسبة لمن لم يحصل له؟! وهكذا الصلاة، فهي واجبة عند من حصل له الظنّ الفعلّي دون من لم يحصل له؟!!

ودعوى أنّ الظاهر لكي يكون حجّة لا بدّ أن يكون مستلزماً للظنّ الفعلّي عند جميع أبناء المحاورّة، واضحة الفساد.

الرابع: وهو -أيضاً- قياس استثنائيّ، حاصله: أنّه لو صحّ الاشتراط المذكور للزم منه سدّ باب التعارض وإلغاء باب التعادل والتراجيح من المباحث الأصوليّة رأساً، لاستحالة حصول ظنّين فعليّين على طبق كلّ من الخبرين المتنافيين ليقع التعارض بينهما.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٥٤: «من المعلوم: أنّ الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم...»، هذا بيان للدليل الثاني الذي ذكرناه، وأمّا الدليل الأوّل - وهو العمدة - فقد بيّنه رحمه الله بقوله ص ١٥٤: «والمدرّك لحجّة الظاهر ليس إلّا بناء العقلاء، فهو المتّبع في أصل الحجّة وخصوصيّاتها...»، وأمّا الدليل الثالث فقد بيّنه رحمه الله بقوله ص ١٥٥: «وإلّا لو كان الظنّ الفعليّ معتبراً في حجّة الظهور لكان كلّ كلام في آنٍ واحدٍ حجّةً بالنسبة إلى شخصٍ غيرِ حجّةٍ بالنسبة إلى شخصٍ آخر...»، وأمّا الدليل الرابع فلم يُشر إليه.

٢. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف:

الخلاف في الجهة الثانية هو أنّه على تقدير عدم اشتراط الظنّ بالموافقة، هل يُشترط عدم الظنّ بالخلاف، أو لا يُشترط؟ البعض قال باشتراط ذلك^(١).

ولكنّ المشهور ومنهم المحقّق صاحب الكفاية^(٢) قالوا بعدم الاشتراط، والوجه في هذا القول هو ما تقدّم في المبحث السابق من أنّ سيرة العقلاء قامت على الأخذ بالظواهر، والاعتماد عليها في مقام الإفادة والاستفادة مطلقاً من دون شرط، سواء أكان الشرط هو الظنّ بالموافقة - وهو شرط وجوديّ -، أم كان هو عدم الظنّ بالخلاف - وهو أمر عدميّ -.

ومن الواضح أنّ للسيد أن يحتجّ على عبده بمجرد ظهور الكلام، من دون مراعاة لما قد يحصل - فعلاً - عند العبد المخاطب بالكلام، من ظنّ بالموافقة أو عدم ظنّ بالخلاف.

وعليه: فالنكتة في دفع الاشتراط في كلا المبحثين واحدة، وهي عموم السيرة لموارد وجود الشرط وفقدانه.

(١) لاحظ الفرائد: ج ١ ص ١٧٠، وص ٥٩١.

ولذلك جمع بعض الأعلام بين المبحثين بعبارة واحدة، كما صنع صاحب الكفاية تتبع ^(١).

هذا هو القول الحقّ في المسألة - عند المشهور - ودليله.
أمّا المصنّف رحمته الله: فقد قال بالتفصيل بين صورتين لمنشأ الظنّ بالخلاف الحاصل عند السامع، هما:

١. أن يكون منشأ الظنّ بالخلاف أمراً عقلاً يصحّ للعقلاء الاعتماد عليه في إفادة المراد، بأن يكون هذا المنشأ مناسباً لمقتضيات الضوابط اللغوية وأساليب أهل المحاورة، فحينئذٍ لا يكون الظهور حجة ولا يُعوّل عليه.
بل في مثل هذه الصورة لا يتحقّق ظهور للكلام عند العقلاء أصلاً، فإنّ الظهور سيكون حينئذٍ على طبق ما أدّى إليه الظنّ فعلاً - أي بالخلاف -، حتّى ولو لم يكن هذا الظنّ أمانة معتبرة عند الشارع، لأنّ الكلام في صغرى الظهور عند العقلاء.

٢. أن يكون منشأ الظنّ بالخلاف ليس ممّا يصحّ الاعتماد عليه في مقام التفهيم عند العقلاء، كما لو كان حدساً خاصّاً، فحينئذٍ لا قيمة لهذا الظنّ عند العقلاء، ولا يمنع من التمسك بالظهور، بعد أن كان الظهور قائماً.
هذا ما ذكره المصنّف رحمته الله في المقام كتفصيل في محلّ الكلام.
ثمّ قال رحمته الله: الظاهر أنّ مراد المحقّق صاحب الكفاية تتبع خصوص الصورة الثانية، كما لعلّ مراد القائل بالاشتراط هو الصورة الأولى، وهكذا يقع التصالح بين الفريقين، والصّالح خير.

تنبيه:

يمكن أن يُقال: إنّ ما ذكره المصنّف رحمته الله من تفصيل ليس تفصيلاً في المقام، وذلك لخروج الصورة الأولى عن محلّ الكلام، لما تقدّم من أنّ الكلام في الظهور النوعي، أي الظهور الناشئ من مبررات عقلانيّة توجب حصول الظنّ

(١) وقد نقلنا عبارته تتبع في البحث السابق، فراجعها.

عند نوع العقلاء، وإذا حصل الظنّ بالخلاف لمناشئ عقلائية فهذا يعني أنّ ظهور الكلام ليس نوعياً وليس ناشئاً من مناشئ عقلائية.

وبعبارة أخرى: محلّ الكلام في ظهور قائم في قبالة ظنّ بالخلاف، وفي الصّورة الأولى -وهي كون الظنّ بالخلاف ناشئاً من مناشئ عقلائية- ليس هناك ظهور أصلاً -كما اعترف بذلك المصنّف رحمه الله نفسه^(١)، - فهي خارجة عن محلّ الكلام، وهو مختصّ بالصّورة الثانية.

وهكذا يعود تفصيل المصنّف رحمه الله إطلاقاً للقول بعدم الاشتراط -وفاقاً لصاحب الكفاية رحمه الله-، كما لا مجال للتصالح مع القائل بالاشتراط!

٣. أصالة عدم القرينة:

الأصول اللَّفْظِيَّة - كما عرفت في المقصد الأوّل^(٢) - هي الأصول الجارية لتشخيص مراد المتكلّم، كأصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق، وهي تقتضي البناء على أنّ ما يظهر من الألفاظ هو المراد الجدّي للمتكلّم. بمعنى: أنّ الكلام بحسب أساليب المحاوراة قد ينعقد له ظهور في المعنى، ومع ذلك يقع الشكّ في المعنى المستظهر من الكلام، وهل هو المراد الجدّي للمتكلّم، أو إنّه أراد معنى آخر غير المعنى المستظهر من كلامه؟ وقد يُذكر في المقام أصل عدميّ في مقابل الأصول الوجوديّة المشار إليها، وهو أصالة عدم القرينة.

وهنا نسأل: هل إنّ الأصول المذكورة -التي عرفت في المقصد الأوّل^(٣) أنّها أنواع وحصص لأصالة الظهور- ترجع بأجمعها إلى الأصل العدميّ المشار

(١) حيث قال رحمه الله ص ١٥٦: «بل -على التحقيق- لا يبقى معه ظهور للكلام، حتّى يكون موضعاً لبناء العقلاء».

(٢) راجع: ج ١ ص ٧٣ وما بعدها من المتن.

(٣) المصدر السابق: ص ٧٦.

إليه، وهو أصالة عدم القرينة، أو إنّ الأمر بالعكس، وأنّ أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور، أو إنّ هناك شيئاً آخر؟

ذهب الشيخ الأعظم رحمته: إلى أنّ أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق وكلّ الأصول الوجوديّة ترجع إلى أصالة عدم القرينة.

بمعنى: أنّ الأصول الجارية لتشخيص مراد المتكلّم ترجع إلى أصل واحد وتؤول إليه، وهو الأصل المذكور، فمثلاً أصالة الحقيقة -التي تجري عند احتمال إرادة المجاز- مرجعها إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، والمانعة عن الحمل عليه، ومرجع أصالة العموم إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن العموم، عند احتمال إرادة الخصوص، وهكذا في أصالة الإطلاق^(١).

وذهب المحقّق صاحب الكفاية رحمته: إلى عكس ذلك، وأنّ أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور، يعني أن ليس للعقلاء إلّا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهذا البناء نفسه هو بناءً على أصالة القرينة، فليس إلّا بناء واحد، لا بناء^(٢).

(١) قال رحمته في الفرائد: ج ١ ص ١٣٥: «وهي -يعني الأمارات- على قسمين: القسم الأوّل: ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يُقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له، لو حصل القطع بعدم القرينة».

(٢) قال رحمته في الكفاية: ص ٢٨٦: «قد عرفت حجيّة ظهور الكلام في تعيين المرام، فإن أحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزءاً -بحسب متفاهم أهل العرف- هو ذا فلا كلام، وإلّا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها، لكنّ الظاهر أنّه معه يُبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يُبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى»، ومثله في حاشيته على الفرائد، حيث قال فيها: ص ٨٤-٨٥: «والذي يظهر من المراجعة إلى أهل المحاوره ويُعرف من بنائهم وسيرتهم إنّما هو البناء على اتّباع ما للفظ من الظهور... من دون بناء آخر منهم على عدم الاحتفاف بالقرينة أوّلاً عند احتماله، ثمّ البناء على اتّباع الظهور عند احتمال

والمصنّف رحمه الله يقول: إنّ الصّحيح لا هذا ولا ذاك، بل الصّحيح هو أنّه ليس لنا إلا أصالة الظهور، وليس لنا ما يُسمّى بـ«أصالة عدم القرينة»، فلا يصحّ الإرجاع من أصله، لا الأوّل إلى الثاني ولا الثاني إلى الأوّل، لأنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا اثنيّة وتعدّد أصلاً.

بيان ذلك: أنّنا إنّما نحتاج إلى إجراء أصالة الظهور إذا كان في الكلام احتمال إرادة المتكلّم خلاف الظاهر، وهذا الاحتمال له صورتان:

الأولى: أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر مقروناً بعلم السامع بعدم نصب قرينة من قبل المتكلّم على إرادة خلاف الظاهر.

وإنّما يُحتمل إرادة خلاف الظاهر لأجل احتمال غفلة المتكلّم عن نصب القرينة، أو احتمال تعمّد المتكلّم الإيهام على السامع وقصده التمويه عليه، أو غير ذلك.

وفي هذه الحالة نجد العقلاء يأخذون بالظاهر وينون عليه، ويكون الظهور كالنصّ في الحجّة، لأجل إلغاء كلّ تلك الاحتمالات عند العقلاء.

ومن الواضح: أنّه في هذا المورد لا معنى لجريان أصالة عدم القرينة، إذ لا احتمال لوجودها لكي نحتاج الى نفيها بهذه الأصالة.

فأصالة عدم القرينة لا تجري، من باب السالبة بانتفاء الموضوع -وهو احتمال القرينة-، ففي هذه الصورة لا يتمّ كلام الشيخ الأعظم رحمته، ولا كلام المحقّق صاحب الكفاية رحمته، إذ لا وجود لأصالة عدم القرينة أساساً.

الثانية: أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا، كما لو قرأنا كتاباً له ظهور في مطلب، واحتملنا أنّ في الأوراق الأخيرة الممزّقة قرينة منفصلةً توجب العلم بعدم إرادة الظاهر.

عدم إرادته... ومما ذكرنا انقذ أنّ لا وجه لإرجاعه رحمته تلك الأصول الوجوديّة إلى العدميّة، بل -كما عرفت- يكون الأمر بالعكس.



وفي هذه الصورة وإن كان هناك موقع ومعنى لجريان أصالة عدم القرينة، إلا أنه -في الحقيقة- هي ليست موجودة في المقام أيضاً.

والسرُّ في ذلك: هو ما تقدّم من أن معنى حجّة الظهور هو أن العقلاء يلغون احتمال الخلاف، فكلّ احتمالات الخلاف منفيّة، ومن جملة هذه الاحتمالات احتمال نصب القرينة، وهذا الاحتمال المنفي لا خصوصيّة ولا امتياز له، بل شأنه شأن غيره من الاحتمالات، كما في احتمال الغفلة -مثلاً-.

وعليه: فالمنفي هو الاحتمال -احتمال نصب القرينة- لا أن المنفي هو نفس وجود القرينة، فالقرينة الموجودة في الواقع غير الواصلة إلينا لا قيمة لها، ولا تضرّ في الظهور، حتّى نحتاج إلى نفيها بالأصل.

فليس لنا أصل اسمه: «أصالة عدم القرينة»، لتعود أصالة الظهور إليه، أو يعود هو إلى أصالة الظهور، فيبطل كلام العلمين رحمه الله.

والخلاصة: أنه ليس للعقلاء إلا أصل واحد، هو: «أصالة الظهور»، ولا وجود إلا لبناء واحد، وهو البناء على إلغاء كلّ احتمال للخلاف.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٥٧: «يعني أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد، وهو البناء على أصالة الظهور»، هذا المقدار من كلام صاحب الكفاية رحمه الله وافقه عليه المصنّف رحمه الله، وأمّا ما بيّنه بقوله رحمه الله: «وهو نفسه بناءً على أصالة عدم القرينة» فلم يوافقه عليه، لما قلناه من أنه رحمه الله يرى أن لا وجود لأصالة عدم القرينة أصلاً. قوله رحمه الله ص ١٥٧: «لا أنه هناك بناء ان عندهم: بناءً على أصالة عدم القرينة، وبناءً آخر على أصالة الظهور، والبناء الثاني بعد البناء الأوّل ومتوقّف عليه»، هذا ما تعرّض له صاحب الكفاية رحمه الله في الفصل المعقود للبحث في حجّة قول اللّغوي، ولعلّه هو ما قد فهمه من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله وعرض به بقوله رحمه الله ص ٢٨٦: «لكنّ الظاهر أنه معه يُبنى على المعنى الذي لولاها كان

اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يُبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى»، وقد نقلنا تمام عبارته قريباً.

وأما قوله ﷺ: «ولا أنّ البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة»، فهو ظاهر كلام الشيخ ﷺ في المقام، وقد نقلنا عبارته في الفرائد فراجعها.

قوله ﷺ ص ١٥٧: «الحق أنّ الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم»، وهذا واضح، «ولا كما أفاده صاحب الكفاية»، وذلك لأنّه ﷺ يعتقد بوجود أصل اسمه أصالة عدم القرينة، حيث قال: «فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها»، بينما المصنّف ﷺ لا يعتقد بذلك، بل لا يرى عند العقلاء إلّا أصالة الظهور.

٤. حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام؛

ذهب المحقق القمي ﷺ إلى التفصيل في حجية الظواهر عند العقلاء، بين المقصودين بالإفهام وبين غيرهم^(١)، وأنّ الظواهر حجة بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام، سواء أكانوا مخاطبين، كما في الخطابات الشفاهية أم لم يكونوا كذلك، كما في الكتب المصنّفة، ولا تكون حجة بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام، مثل الخطابات الشفاهية في الكتاب العزيز بالنسبة إلى أهل زماننا وأمثالهم ممّن لم يكونوا مشافهين به، ومثل الأخبار التي تتصدّى للإجابة عن أسئلة الرواة، فإنّهم ﷺ إنّما يقصدون إفهام السائل فقط.

نعم، تصل الأحكام الشرعية إلى غيرهم عن طريقهم بواسطة تبليغهم إلى

(١) الذي يبدو أنّ أول من قال بهذا التفصيل بوضوح هو المحقق القمي ﷺ في قوانينه، ولكن يُحتمل أن يكون صاحب المعالم ﷺ قائلًا به أيضاً، حيث قال الشيخ الأنصاري ﷺ: «ثم إنّ لصاحب المعالم ﷺ في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدّم، لا بأس بالإشارة إليه...»، راجع المعالم: ص ١٩٣-١٩٤، والقوانين: ج ٢ ص ٣١٩-٣٢٠، وص ٤٤٣-٤٤٤، وج ٣ ص ٢٣٩، والفرائد: ج ١ ص ١٦٨.



غيرهم، لكنّ الغير لا يكون مقصوداً بالجواب، كما هو واضح، هذه هي دعوى المحقق القمي رحمته الله.

والمصنّف رحمته الله يقول: إنّ هذا التفصيل ممّا لا مجال للالتزام به وليس بمقبول، وقد أشكل عليه كلّ من تأخّر عنه وجاء بعده ^(١).

وخلاصة الإشكال: أنّ هذا الكلام مجمل وغير واضح، فما هو المراد من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

وفي مقام الجواب عن ذلك ذكر المصنّف رحمته الله أكثر من احتمال:

١. أن يكون مراد المحقق القمي رحمته الله من تفصيله هو أنّ الكلام بذاته ظاهر في المعنى لخصوص المقصود بالإفهام، وأمّا غير المقصود بذلك فلا يكون الكلام ظاهراً بالنسبة إليه أصلاً.

ولكنّ هذا المعنى واضح البطلان، فإنّ ظهور الكلام أمر ذاتي، وهو متحقّق بالنسبة إلى المقصود بالإفهام وإلى غيره، فهذا المعنى باطل بالوجدان ^(٢).

٢. أن يكون مراد المحقق القمي رحمته الله ادّعاء أنّ الكلام الموجّه إلى شخص كما يكون ظاهراً بالنسبة إليه يكون ظاهراً لغيره، ولكنّ هذا الظهور ليس بحجة، وذلك لعدم وجود سيرة للعقلاء على الأخذ بهذا الظاهر، إذ لا بناء لهم على إلغاء احتمال القرينة من قبل شخص غير مقصود بالإفهام ^(٣).

ولكنّ هذه الدعوى عهدتها على مدّعيها، فإنّ العقلاء لا يفرّقون بين المقصود بالإفهام وبين غيره في ذلك، بل يجوز للكلّ أن يُلغي احتمال الخلاف، وأن ينزّل الظاهر منزلة النصّ.

(١) راجع الفرائد: ج ١ ص ١٦٣، والكفاية: ص ٢٣١، وفوائد الأصول: ج ٣ ص ١٣٨-١٣٩.

(٢) ولعلّ المصنّف رحمته الله إنّما ذكر هذا الاحتمال من باب التدرّج في توجيه دعوى الخصم واستقصاء الاحتمالات، إذ من البعيد جداً أنّ يُحمل كلام المحقق القمي رحمته الله على هذا المعنى.

(٣) لاحظ الفرائد: ج ١ ص ١٦٢.

ألا ترى أنّ شخصاً لو سمع مديناً له يُقرّ على نفسه بالدين أمام شخص آخر خفيةً، لكان مُلزماً بإقراره هذا، وكان هذا الكلام حجةً للدائن عليه؟ وهكذا إذا أرسل شخصٌ لآخر رسالةً يذمّ فيها ثالثاً، ف وقعت الرسالة بيد الثالث، فلا ريب في أنّ له أن يعاتب المرسل، مع أنّه ليس فقط لا يُقصد إفهامه، بل يُقصد عدم إفهامه.

ومن هنا: جرى ديدن الأصحاب رحمهم الله على الأخذ بظواهر الأخبار الصادرة من المعصومين عليهم السلام في جواب السائلين، واستفادة الأحكام منها، مع أنّ المقصود بالإفهام هم خصوص السائلين.

٣. أن يكون مراد المحقق القمي رحمته الله ادّعاء أنّه يجوز عقلاً للمتكلّم الحكيم أن يعتمد على قرينة حالية - مثلاً - غير معروفة إلّا لمن قصد إفهامه، ولا يُعدّ هذا خللاً ولا خروجاً عن طريقة المحاورات العرفية، ولا إخلالاً بغرض المتكلّم أو نقضاً له.

وحينئذٍ وبعد تطرّق احتمال اعتماد المتكلّم على مثل هكذا قرينة لا مجال لأن يكون الكلام حجةً بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، إذ إنّ لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام العثور عليها حتّى لو فحص عن القرائن الحاقّة بالكلام^(١). وهذا الكلام وإن كان متيناً وتامّاً، ولكنّه لا يضرّ بمقصودنا، ولا ينفع المحقق القمي رحمته الله في تفصيله وعدم حجّية الظهور لدى من لم يُقصد بالفهم، وذلك لأنّ معنى حجّية الظهور هو نفي احتمال القرينة بواسطة بناء العقلاء، وليس معناها هو نفي احتمال القرينة عقلاً، أي بلحاظ الاحتمالات العقلية، بحيث بعد هذا النفي يستحيل هذا الاحتمال!

فإنّ مجرد احتمال العقل وجود القرينة لا يلزم منه أن لا ينفي العقلاء



وجودها، إذ لا ملازمة بينهما، ومن الواضح أنه لا يضرّ في الظهور وحجّيته قيام الاحتمال العقليّ لإرادة الخلاف، بل الذي يضرّ هو الاحتمال العقليّ لإرادة الخلاف^(١).

بل نقول أكثر من هذا: لا يكون الظهور ظهوراً إلّا إذا كان هناك احتمال عقليّ لإرادة الخلاف، وإلّا كان الكلام نصّاً لا ظاهراً، والكلام في حجية الظاهر -الذي يقترب باحتمال الخلاف- لا في حجية النصّ -الذي لا احتمال للخلاف فيه-. وعموماً حجية الظهور معناها بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات العقلية المرافقة للظهور القائمة على إرادة الخلاف.

بعبارة أخرى: اتّضح من خلال ما تقدّم بطلان هذا التوجيه، فإنّ غاية ما يثبت -بواسطة احتمال نصب قرينة خفية على غير المقصود بالإفهام- أنّ هناك قرينة محتملة عقلاً.

لكن هذا لا يمنع من أن يُنفى هذا الاحتمال العقليّ ببناء العقلاء.

٤. ثمّ لو تنزّلنا عن جميع ما ذكرناه وسلّمنا للمحقّق القميّ رحمته الله كبرى التفصيل المذكور، فلا نُسلّم انطباق الشقّ الثاني على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة الشريفة، فالمقصود بالإفهام في الكتاب والسنة هو عموم الناس. أمّا الكتاب العزيز: فمن الواضح جدّاً والمعلوم بالبداهة أنّ الكتاب الذي أنزله الله تعالى على خاتم الرسل صلّى الله عليه وآله نزل إلى كلّ الخلق إلى يوم يُبعثون، ومن هنا نقطع بأنّ التكاليف الموجودة فيه عامّة لكلّ مكلفٍ ولا تختصّ بالمشافهين، فلا بدّ أن لا تقترب بقرائن تخفى على غير المشافهين.

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته الله في الفرائد: ج ١ ص ١٦٣: «ولكنّ الإنصاف: أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظيّ وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإنّ جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جارٍ في من لم يقصد».

بل لا إشكال في كون المشافهين ليسوا هم المقصودين بالإفهام بالخصوص، بل الجميع مقصودون بالإفهام بالخطابات القرآنية. وأما السنة فلا مور:

١. أن الأحاديث الشريفة فيها تكاليف عامة يُقصد بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وأما الأحاديث التي يُقصد بها إفهام خصوص المشافهين فهي لو وُجدت فنادرة جداً.

٢. لا نسلم عدم كوننا مقصودين بالإفهام، وذلك لأن نقل الراوي للرواية لا بد أن يقترن بالتنبيه على كل القرائن الموجودة حتى لا يطلع عليها إلا المشافه، وبذلك سنكون من المقصودين بالإفهام، ويكون حال الراوي الذي تشرف بسؤال الإمام عليه السلام مباشرة.

٣. لو تحقق القصد إلى إفهام خصوص المشافهين، فقاعدة الاشتراك في الأحكام كفيلة بعلاج هذه المشكلة.

٥. حجية ظواهر الكتاب:

ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب العزيز، من دون أن يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين عليهم السلام ^(١).

وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله لدعواهم هذه وجهين:

الأول: الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع من الأخذ بظواهر القرآن، مثل النبوي المعروف: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» ^(٢).

(١) راجع الفوائد المدنية: ص ٢٦٩، والحدائق الناضرة: ج ١ ص ٢٧، وكذا الوسائل: ج ١٨ ص ٢٠، قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في الفرائد: ج ١ ص ١٣٩: «ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم».

(٢) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٠٤، الحديث ١٥٤.



ومنها ما عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ في حديث قدسي: ما آمن بي من فسّر كلامي برأيه، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»^(١).

ثم قال عليه السلام: «وحاصل هذا الوجه يرجع إلى: أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلّم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفيّة»^(٢).

الثاني: نحن نعلم بطرّو التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

إذا اتّضح هذا نعود إلى ما ذكره المصنّف رحمته الله، وهو: أنّ القائلين بحجّية ظواهر الكتاب العزيز دعواهم واضحة:

أولاً: هم لا يدّعون حجّية كلّ ما ورد فيه، لوضوح أنّ منه ما هو مُحكم، ومنه ما هو متشابه، والمتشابه مجمل ولم يتفوّه أحد بحجّية المجمل.

وأما التمييز بين المحكم والمتشابه فليس عسيراً على أهل الاختصاص، فإذا كان هذا التمييز وتوهم صعوبته هو المانع من الأخذ بظواهره، فهو لا يكفي مبرراً لذلك.

ثانياً: هم لا يقصدون من حجّية ظواهر الكتاب التسرّع بالأخذ بظواهره، من دون فحص عن المقيّدات والمخصّصات وقرائن المجاز، والنواسخ في الكتاب نفسه وفي السنّة، وهذا ما تقدّم في بحث العامّ والخاصّ من عدم جواز الأخذ بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص^(٣)، ومن هنا يتّضح فساد الوجه الثاني المذكور.

(١) الوسائل: الباب ١٣، أبواب صفات القاضي، ح ٧٩.

(٢) الفرائد: ج ١ ص ١٣٩.

(٣) راجع الفصل السادس من فصول الباب الخامس «العامّ والخاصّ»: ص ٢٠٨ من المتن.

ثالثاً: هم لا يقصدون -أيضاً- أنّه يجوز لكلّ أحد أن يأخذ بالظواهر، وإن لم يكن له سابق معرفة وعلم ودراسة لكلّ ما يتعلّق بمضامينه الشريفة، فالعامي ليس له أن يدّعي فهم ظواهر الكتاب والاجتهاد.

وهذا أمر غير مختصّ بالكتاب العزيز بل يعمّ كلّ الكتب والمصنّفات في المعارف العالية والمطالب العلميّة المتوقّفة على الدقّة في التعبير، فلا يجوز لأيّ شخص ولكلّ من هبّ ودبّ أن يدّعي معرفة في هذه الكتب. بل لا بدّ لكلّ من يحترم نفسه ويحترم عقله أن لا يتطقل على اختصاصات غيره، والأصوليون أحرص الناس على ذلك.

بل كلّ المحن والإحن التي مرّت بها البشريّة منذ أن خلقها الله تعالى إنّما هي ناشئة من ذلك، ومن عدم احترام الاختصاصات، وعدم وضع الأشياء عند أهلها، وما غصب الإمامة إلّا مصداق لذلك، وما منازعة الحسين (عليه السلام) في حقّه إلّا مصداق جليّ لذلك، فإنّا لله وإنا إليه راجعون!

إذا اتّضح مراد القائلين بالحجّة، نسأل: ما هو مراد المانعين من الحجّة النافين لها؟

أولاً: إن كان مرادهم أنّ الكتاب العزيز لا يجوز التسرّع بالأخذ بظواهره من دون فحص، فهو مطلب صحيح، ولكن: هذا لا يعني أن كلّ ظواهره ليست بحجّة وبالنسبة لكلّ أحد.

ثانياً: وإن كان مراده لا بدّيّة الأخذ بخصوص ما ورد بيانه وتفسيره من قبل أهل البيت (عليهم السلام)، وما عداه لا يجوز التعرّض له، حتّى من قبل أهل الاختصاص العارفين بأساليب الكلام وقواعد اللّغة ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كلّ ما يرتبط بالمعنى، ممّا يصلح للقرينة والنسخ، فيرد عليه أمران:

الأوّل: أنّه كلام باطل، ودعوى من دون دليل، لما سيأتي في بيان المراد من النبويّ المتقدّم وما هو بمعناه.

بل نقول أكثر من ذلك: وهو أنّ هناك قرائن أخرى تدلّ على عدم إرادة هذا المعنى المدعى من قبلهم، منها:

١. ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة على الكتاب^(١).
٢. ما ورد من الأمر بعرض كلّ ما ورد عنهم عليهم السلام على الكتاب^(٢).
٣. ما ورد من الأمر برّد الشرط المخالف للكتاب في العقود^(٣).
٤. ما ورد من الأخبار الدالة على جواز التمسك بظاهره، مثل قوله عليه السلام لَمَّا قال زرارة: من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: «لمكان الباء»^(٤)، -يعني بذلك الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٥) - فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب^(٦).

الثاني: أنّ الاعتماد على ما ورد في تفسير الكتاب العزيز هو في حقيقته أخذ بظواهر ما ورد عنهم عليهم السلام، لا أخذ بظواهر الكتاب العزيز، فننقل الكلام إلى السنّة التي وردت عنهم عليهم السلام، فهل يجوز الأخذ بظواهرها من قبل كلّ أحد من دون فحص عن القرائن والمقيّدات؟!

إنّ في هذا الكلام تقليلاً من شأن كلامهم عليهم السلام، واستهانةً به، وأنّ الكتاب العزيز لا يُدرك من قبل كلّ أحد، بينما كلامهم عليهم السلام يُدرك من قبل كلّ أحد!

(١) انظر الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ١٢ وح ١٤.

(٣) المصدر السابق: الباب ٦، أبواب الخيار.

(٤) المصدر السابق: الباب ١٣، أبواب التيمّم.

(٥) سورة المائدة: ٦.

(٦) ومثل ذلك قوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى مولى آل سام الواردة في حكم من عثر فوق ظفره، فجعل على إصبعه مرارة: «إنّ هذا وشبهه يُعرف من كتاب الله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ثم قال: امسح عليه»، فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى كتاب الله، مومياً إلى أنّ هذا لا يحتاج إلى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن، الوسائل: الباب ٣٩، أبواب الوضوء، ح ٥.

وهذه من مفارقات الأخباريين العجيبة، فإنهم ينسبون أنفسهم الى الأخبار الشريفة، مع أنهم -بدعواهم هذه- يقللون من أهميّة شأن الأخبار! بل نقول: إنّ أمر الأخبار من هذه الجهة أعظم وأصعب من أمر الكتاب، وذلك بالالتفات إلى أنّ سند الكتاب قطعيّ، وأمّا أسانيد الأخبار فليست كذلك، بل هي محتاجة إلى بحثٍ وتمحيصٍ وتنقيحٍ، خصوصاً بعد ما التزم به المحققون من جواز النقل بالمعنى الذي يعني عدم إحراز نصّ ألفاظ المعصوم عليه السلام، بخلاف القرآن التي تواترت ألفاظه.

وأما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي:

فالجواب عنه بعدّة أمور:

١. أنّ محلّ الكلام والنقض والإبرام إنّما هو في «الأخذ بالظاهر»، بينما النبويّ الشريف ينهى عن «التفسير بالرأي»، وبين التفسير والأخذ بالرأي بون شاسع، وعليه فالنبويّ أجنبىّ عمّا نحن فيه.

توضيح ذلك: أنّ المراد من التفسير هو إزالة الغموض وكشف الستار^(١)، وهذا لا يتحقّق إلّا في الموارد التي فيها غموض واستتار، فلا ينطبق مفهوم «التفسير» على الاستظهار الذي نبحت فيه، لوضوح أنّ الظهور والبيان لا يجامع الغموض والاستتار.

٢. لو تنزّلنا وسلّمنا أنّ مفهوم «التفسير» يشمل الأخذ بالظاهر، فلا نُسلّم أنّه «تفسير بالرأي» -الذي تعلّق به النهي في النبويّ-، وذلك لأنّ المراد من رأي أيّ شخص هو ما كان مأخوذاً منه ومبتكراً عنه، كاستحساناته واعتباراته الظنيّة، لا أنّه يقوم بمجرد استظهار واستيضاح معنى من كلام غيره، على وفق أساليب المحاورات العرفيّة.

٣. سلّمنا شمول الأخبار -بدوّاً- للنهي عن الأخذ بالظاهر، ولكنّ هذه

(١) راجع مجمع البحرين، مادّة «فسر»: ص ٩٩٨.

الأخبار معارضة بما هو أكثر عدداً وأشهر وأوضح دلالةً، وهي الأخبار الدالة على الإرجاع إلى القرآن والأخذ به، مما تقدّمت الإشارة إليه، بالإضافة إلى مثل حديث الثقلين المتواتر.

فمقام الجمع بين الطائفتين يقتضي حمل «التفسير بالرأي» على معنى آخر غير الأخذ بالظواهر، وهو التسرّع بالأخذ به من دون فحص. ويؤيد هذا الحمل أمران:

١. التعليل الوارد في بعض هذه الاخبار، من أنّ في الكتاب العزيز ناسخاً ومنسوخاً^(١)، فإنّه يُعطي أنّ الوجه في النهي عن التفسير بالرأي هو عدم التسرّع فيه، وحمله على معنى من دون النظر والفحص عن الناسخ، وهكذا العام والخاصّ وسائر القرائن الصارفة عن إرادة الظاهر.

٢. أنّ في الكتاب العزيز مقاصد عالية لا ينالها إلّا أهل العلم، فلا تُدرك بالتسرّع، بل بالتأمل والتروّي.

تحقيق المصنّف رحمه الله:

ثمّ بعد أن أبطل المصنّف رحمه الله القول بعدم حجّة ظواهر الكتاب العزيز ذكر تحقيقه في المقام، وحاصله:

أنّ الصحيح كون ظهورات القرآن حجة كغيرها من الظهورات، غايته أنّ الظهورات مختلفة من حيث الشدّة والضعف وليست على نسق واحد، وبالنسبة إلى الجميع، ولكن هذا لا يعني أن لا يكون القرآن ظاهراً في معنى من المعاني، ولا يكون حجة فيما يكون ظاهراً فيه.

بل قد تكون آية واحدة لها ظهوران من جهتين، ظهور واضح لا يخفى على كلّ مخاطب، وظهور آخر أقلّ وضوحاً ويحتاج إلى تأمل وإمعان نظر.

(١) لاحظ الوسائل: الباب ٦، أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

وقد مثل المصنّف ﷺ لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(١)، فإنّ هذه الآية الكريمة ظاهرة في أنّ الله تعالى أنعم على النبيّ الخاتم ﷺ بهبته الكوثر، وهذا الظهور واضح وجليّ ويفهمه كلّ من يتلو هذه الآية الكريمة. ولكن هناك معنى آخر، وهو في المقصود من الكوثر، فإنّ الآية الكريمة -بقطع النظر عن أية قرينة- ليست واضحة في المقصود من الكوثر، ومن هنا اختلفوا في بيان معناه على أقوال عديدة^(٢).

ولكن بملاحظة أجواء الآية والقرائن المحيطة والحاقة بها يمكن أن يُعيّن المقصود بالكوثر، وذلك بمقتضى قرينة قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾^(٣)، فإنّ الأبر هو الذي لا عقب له، وبمقتضى مقابلة الأبر بالكوثر يفهم أنّ المقصود بالكوثر هو النسل والذرية الكثيرة، في مقابل الأبر الذي لا عقب له. وحينئذٍ يصحّ تفسير الكوثر بالزهراء فاطمة عليها السلام، وذلك باعتبار انحصار الذرية الطاهرة للنبيّ الأكرم ﷺ ببضعته الزهراء عليها السلام.

تنبيه:

مقصود المصنّف ﷺ من الظهور الآخر الذي يحتاج إلى تأملٍ وبصيرةٍ فيخفى على كثيرٍ من الناس، هو أنّ ذلك بمعزلٍ عن القرائن الداخلية الحاقة بالكلام، وإلا فلا يكون الظهور ظهوراً إلا إذا كان المعنى فيه واضحاً ومتعيناً -في مقابل المجمل الذي لا تعيّن له-، ولو كان هناك احتمال عقليّ للخلاف في عرضه، لكي يمتاز عن النصّ الصريح، وإلا إذا لم يكن واضحاً ومحتاجاً إلى التأمل -على كلّ حال- لم يكن ظهوراً أصلاً.

(١) سورة الكوثر: ١.

(٢) راجع لمعرفتها مجمع البيان: ج ١٠ ص ٤٥٩-٤٦١.

(٣) سورة الكوثر: ٣.

الباب السادس

الشهرة



معنى الشهرة وأقسامها :

الشهرة بحسب اللغة تُعطي معنى الوضوح والظهور، والذيع والشيوخ، تقول: «شهر زيد سيفه»، أي: أظهره ورفع بوجه الناس.^(١)

وبحسب الاصطلاح على أقسام ثلاثة^(٢)، هي:

الأول: الشهرة الروائية:

وهي أن يشيع نقل الرواية في الأصول الروائية ومجامع الحديث، لكن لا إلى الدرجة التي تكون لأجلها الرواية متواترة، سواء أشتهر العمل بالرواية أم لم يشتهر، بل حتّى لو لم يُعمل بالرواية أصلاً.

وهذا النحو من الشهرة سيأتي البحث عنه في باب التعارض، وهل إنّ الشهرة الروائية موجبة لترجيح أحد الخبرين المتعارضين أو لا؟

الثاني: الشهرة العملية:

والمقصود منها شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعيّ، مع العلم باستناد المفتين إلى رواية معيّنة في مقام استنباط هذا الحكم الشرعيّ، والعمل عليها. وذلك بأن يكثر المفتون بهذه الفتوى من دون الوصول إلى حدّ الإجماع، ويُعلم استناد المفتين إلى رواية خاصّة معلومة وموجودة بين أيدينا.

(١) لاحظ الصحاح: ج ٢ ص ٦٠٥، مادة «شهر»، ولسان العرب: ج ٤ ص ٤٣١.

(٢) لاحظ فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٥٣، ونهاية الأفكار: ج ٣ ص ٩٩، أجود التقريرات: ج ٣

وهذا النحو من الشهرة هو المبحوث عنه في مسألة جابريّة الشهرة للرواية الضعيفة سنداً أو دلالةً، وهل إنّ الشهرة العمليّة جابرة للرواية الضعيفة أو لا؟
الثالث: الشهرة الفتوائية:

والمقصود منها شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعيّ، بأنّ يكثّر المفتون بهذه الفتوى، بحيث يحصل - غالباً - الاعتقاد والظنّ بمطابقة الفتوى للواقع، من دون وصول الكثرة إلى حدّ الإجماع، مع عدم العلم باستناد المفتين إلى رواية معيّنة، سواء أَلَمْ تكن هناك رواية أصلاً، أم كانت هناك رواية ولكن لم يُعلم استناد المفتين إليها.

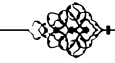
وهذا النحو من الشهرة هو الذي يكون موضعاً لكلامنا في هذا المقصد، ولأجله عُقد هذا الباب، فنقول: هل إنّ الشهرة الفتوائية حجّة أو لا؟
 بمعنى: هل إنّ الشهرة والظنّ الناشئ منها يكون حجّةً، كالظنّ الخاصّ الناشئ من خبر الواحد، أو الظواهر - مثلاً -، أو إنّها ليست حجّةً؟

تنبيه:

قبل الجواب عن هذا السؤال وبيان القول المختار والدليل عليه، نُلفت النظر إلى نقطة الافتراق ونقطة الاشتراك بين الشهرة الفتوائية والشهرة العمليّة، فنقول: أمّا نقطة الاشتراك فهي في شيوع الفتوى عند الفقهاء وكثرة المفتين بها، وأمّا نقطة الافتراق فهي العلم باستناد الفقهاء إلى رواية معيّنة في الشهرة العمليّة، وعدم العلم باستنادهم إلى رواية معيّنة في الشهرة الفتوائية.

ومنه يتّضح: أنّ الشهرة العمليّة فيها ملاك الشهرة الفتوائية وزيادة^(١)، فنسأل: لم اقتصرتم في بحثنا هذا على الشهرة الفتوائية؟ وهلاًّ بحثتم معها الشهرة العمليّة؟ مع ما قلناه من أنّ ملاك الشهرة الفتوائية موجودة في الشهرة العمليّة!

(١) ولعلّه لأجل هذا جعل المصنّف ﷺ الشهرة على قسمين، ثمّ قسّم الثاني منهما إلى قسمين فرعيين، ولم يجعلها ثلاثة أقسام من أوّل الأمر.



والجواب عن هذا: هو أننا نُسَلِّم ما ذكر في السؤال، ولكن إنما لم تدخل الشهرة العمليّة في البحث، لأنّ فيها بحثاً آخر متقدّماً على بحثنا، وهو بحث كبرى الجابريّة، فإن قلنا بالجابريّة وأنّ الشهرة العمليّة جابرة للرواية الضعيفة، انجبر ضعف الرواية وصارت معتبرة، وحينئذٍ تكون هي الدليل على الحكم الشرعي^(١)، فلا تصل النوبة إلى بحث الشهرة وحجّيتها.

نعم، إذا لم نقل بكبرى الجابريّة، وأنّ الشهرة العمليّة ليست جابرة للرواية الضعيفة، دخلت في بحثنا هذا -كالفتوائية-، ولكن حينئذٍ لا يبقى فرق بينها وبين الفتوائية، فتكونان قسماً واحداً يُبحث عنه في المقام بحثاً واحداً، بعد أن لم تكن قيمةً وأثراً لعمل المشهور.

إذا عرفت ذلك: نعود الى أصل السؤال فنجيب عنه، ونقول: اختلف في حجّية الشهرة^(٢)، فالمشهور قالوا بعدم الحجّية مطلقاً^(٣)، وبعض قال بالحجّية كذلك^(٤)، بعض فصل بين الشهرة الحاصلة عند القدماء وبين الشهرة الحاصلة عند المتأخّرين، فقال بحجّية الأولى دون الثانية^(٥).

والحقّ عند المصنّف رحمه الله ما عليه المشهور -وهو عدم الحجّية مطلقاً-.

(١) وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى ذلك بقوله ص ١٧٠: «وإن كان من المسلم به أنّ الخبر الذي عمل به المشهور حجة...».

(٢) لاحظ مفاتيح الأصول: ص ٤٩٨.

(٣) لاحظ القوانين: ج ٢ ص ٢٧٩، وقوّاه المحقّق التقيّ نوريّ في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٤٤٢، واختاره الشيخ الأنصاريّ نوريّ في الفرائد: ج ١ ص ٢٣١، والمحقّق الخراسانيّ نوريّ في الكفاية: ص ٢٩٢، والمحقّق النائيّ نوريّ في الفوائد: ج ٣ ص ١٥٢-١٥٦، والمحقّق العراقيّ نوريّ في نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٩٩-١٠١، والسيد الخوئيّ نوريّ في مصباح الأصول: ج ٢ ص ٤٧٠.

(٤) يظهر هذا القول من الشهيد نوريّ في الذكرى: ج ١ ص ٥٢، وقوّاه المحقّق القميّ نوريّ في القوانين: ج ٢ ص ٢٧٦، وقد نقل المحقّق التقيّ نوريّ في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٤٤٢ حكاية هذا القول عن المحقّق الخونساريّ نوريّ.

(٥) وهو ما يلوح من المعالم: ص ١٧٦.

أدلة القائلين بالحجية :

استدلّ القائلون بحجية الشهرة بجملة من الأدلة، هي:

الدليل الأول : أولوية الشهرة من خبر العادل

إذا فرضنا أنّ الملاك في تحريم قول: «أفّ» لأحد الأبوين، هو مبعوضة إيذاهما، فهذا يعني حرمة الضرب والشم -بالأولوية-، لوضوح أنّ ملاك التحريم -وهو الإيذاء- فيهما أشدّ منه في قول الأفّ، وهذا ما يُعبر عنه بـ«مفهوم الموافقة». وبنفس هذا الكلام نستدلّ على الحجية في محلّ الكلام، ونقول: إنّ حصول الظنّ النوعي هو ملاك اعتبار خبر العادل وجعل الحجية له، ومن المعلوم أنّ الظنّ الناشئ من الفتاوى الكثيرة المتعدّدة أقوى من الظنّ الناشئ من خبر العادل. فإذا اعتبر الشارع المقدّس خبر العادل وجعله حجة، علّم من ذلك -بالأولوية- اعتبار الشهرة وجعلها حجة، لأقواتية الملاك فيها منه في خبر العادل.

وجوابه بأمرين، هما:

١. أنّنا لا نسلّم -على الإطلاق- كون الظنّ المسبّب عن الشهرة أقوى من الظنّ الناشئ من خبر الواحد.^(١)

نعم، قد يتمّ ذلك في الشهرة الحاصلة في زمن حضور الأئمة (عليهم السلام)، وأمّا الشهرة المتأخّرة فلا تكون كذلك، لأنّ الإفتاء -وإن تعدّد- هو عبارة عن إخبارات حدسيّة، بينما خبر العادل هو إخبار عن حسّ، فلا يكون ظنّ الشهرة أقوى من ظنّ الخبر.

٢. من أين لنا الجزم بأنّ الملاك في حجية خبر العادل هو الظنّ، وهل لنا طريق لإدراك ملاكات الأحكام؟^(٢) ألا يُحتمل -احتمالاً معتدّاً به- أن يكون

(١) هذا الجواب لم يتعرّض له المصنّف (رحمته الله).

(٢) وإلا لو كان ملاك الحجية هو حصول الظنّ، لكان مطلق الظنّ حجة، لا خصوص ظنون خاصّة.



الملاك في اعتبار خبر العادل هو الظنّ المسبّب عن خبر الواحد بعينه، بمعنى أنّ كون الظنّ ناشئاً من الخبر له الموضوعيّة في الاعتبار والحجّة؟ نحن لا يمكننا أن نجزم بأنّ الظنّ مطلقاً هو ملاك اعتبار خبر العادل، لنقول باعتبار الشهرة لأجل وجود الظنّ بدرجة أقوى فيها.

نعم، هناك مسألة أخرى -لكنّها أجنبيّة عن محلّ الكلام-، وهي أنّ الجهة التي لاحظها الشارع في اعتبار خبر العادل هي جهة الكاشفيّة عن الواقع، لذلك كان الخبر من الأمارات لا من الأصول، ولكن هذا شيء آخر غير أنّ الظنّ هو تمام ملاك اعتبار الخبر.

والحاصل: أنّه لا دليل على كون ملاك الحجّة هو حصول الظنّ، بل قام الدليل على عدم اعتبار الظنّ الفعليّ في الحجّة، كما تقدّم في بعض الأبحاث السابقة^(١).

تنبيه:

هذا الدليل الذي ذكره المصنّف رحمته الله يمكن تقريره على أساس استظهاريّ، وهو مفهوم الموافقة^(٢) كما يمكن تقريره على أساس تنقيح المناط^(٣)، وقد أشار المصنّف رحمته الله إلى الأوّل بقوله ص ١٧٠: «إنّ أدلّة حجّة خبر الواحد تدلّ على حجّة الشهرة بمفهوم الموافقة»، وإلى الثاني بقوله رحمته الله: «إنّما يتمّ إذا أحرزنا على

(١) لاحظ ص ١٥٤-١٥٥ من المتن.

(٢) وهو ما ذكره الشيخ الأنصاريّ رحمته الله حيث قال في الفرائد: ج ١ ص ٢٣١: «ما يظهر من بعض: من أنّ أدلّة حجّة خبر الواحد تدلّ على حجّيتها بمفهوم الموافقة، لأنّه ربما يحصل منها الظنّ الأقوى من الحاصل من خبر العادل»، وكذا المحقّق الخراسانيّ رحمته الله، وما يظهر من عبارة السيّد الخوئيّ رحمته الله، فلاحظ الكفاية: ص ٢٩٢، ومصباح الأصول: ج ٢ ص ٤٧ م ١٦٨.

(٣) وهو ظاهر عبارة الشيخ الأنصاريّ رحمته الله في تضعيف هذا الدليل، حيث قال في الفرائد: ج ١ ص ٢٣٢: «للظنّ بل العلم بأنّ المناط والعلة في حجّة الأصل ليس مجرد إفادة الظنّ»، وكذا ظاهر المحقّق النائينيّ رحمته الله في الفوائد: ج ٣ ص ١٥٢-١٥٦.

نحو اليقين أنّ العلة في حجّية خبر العادل هو إفادته الظنّ، ويبدو أنّ المهمّ في نظره ﷺ هو الثاني، ومن هنا تعرّض إلى الجواب عنه بالخصوص ولم يتعرّض إلى الجواب عن الأوّل، لوضوح الخدشة فيه، لتوقّفه على أن تكون الأدلّة الدالّة على حجّية خبر العادل ظاهرة في حجّية الشهرة، وهو ممنوع، إذ لا ملازمة عرفيّة بينهما، كما في تحريم قول الأُفّ.

الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ

فقد جاء في ذيل آية النبأ قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، وهو تعليل للمنع عن الأخذ بخبر الفاسق، فكأنّ الآية هكذا قالت: «لا تأخذوا بخبر الفاسق، لكي لا تُصيبوا قوماً بجهالة»، ومن المعلوم أنّ التعليل إنّما يكون بقضيّة كبرويّة عرفيّة وارثكازيّة، ولا يكون بقضيّة تعبديّة لا يفهمها العرف.

فالمانع من الأخذ بخبر الفاسق هو الإصابة بجهالة، فإذا لاحظنا عموم هذه العلة فلا بدّ من الالتزام بحجّية الشهرة، لوضوح أنّ الأخذ بالمشهور لا يؤدّي إلى الإصابة بجهالة.

بعبارة مختصرة: إنّ المراد من «الجهالة» الواردة في التعليل هو السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه عند العقلاء، والاعتماد على الشهرة ليس من السفاهة، فعموم التعليل -بالإصابة بجهالة- يُعطي حجّية الشهرة واعتبارها.^(١)

وجوابه بأمرين -أيضاً- هما:

١. أنّنا لا نُسلّم أنّ هذه الفقرة من الآية الكريمة واردة مورد التعليل، لما تقدّم^(٢) من أنّها هي المفعول لقوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، وليست تعليلاً أصلاً:

(١) راجع الفوائد: ج ٣ ص ١٥٥.

(٢) تقدّم عند تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجّية خبر الواحد، فراجع ص ٧٧ من المتن.

٢. لو تنزلنا وسلمنا كونها تعليلاً فلا نُسلم أنّ عموم التعليل يدلّ على حجّية الشهرة، وذلك لأنّ عموم التعليل -على تقدير تسليمه- معناه: أنّ كلّ ما لا أمان معه من الإصابة بجهالة فهو ليس بحجّة، هذا ما يُستفاد من عموم التعليل، وأين هذا من حجّية الشهرة؟!

نعم، إذا كان معنى عموم التعليل هو: «أنّ كلّ ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجّة»، فحينئذٍ يكون عموم التعليل دالّاً على حجّية مثل الشهرة، لكن ليس الأمر كذلك.

ولا ملازمة بين القضية الأولى والقضية الثانية، فليس هذا من التمسك بعموم التعليل، بل من التمسك بعموم نقيض التعليل، ولا دلالة للآية على نقيض التعليل فضلاً عن عمومها.

ألا ترى أنّ الطبيب إذا قال لمريضه: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض»، كان معنى عموم التعليل هو المنع من أكل كلّ ما وُجدت فيه العلة وكان حامضاً، مثل النارج وغيره من الحمضيّات، ولا يدلّ -بأيّ نحو من أنحاء الدلالة- على عدم المنع من أكل أو لزوم أكل ما ليس بحامض، مثل الميته!

يبقى سؤال: إذا كانت الآية تدلّ على عدم حجّية قول الفاسق، فكيف استفدنا منها حجّية خبر العادل؟ مع أنّكم بيّنتم أنّ الآية تتحدّث عن العقد السلبيّ -أي عدم الحجّية- لا عن العقد الإيجابيّ -الحجّية-؟ ألا يكون ذلك بالاعتماد على عموم نقيض التعليل؟

والجواب: أنّ الآية الكريمة دلّت على حجّية خبر العادل بالخصوص بمقتضى مفهوم الشرط، كما تقدّم بيان ذلك مفصّلاً^(١)، لا عن طريق عموم نقيض التعليل. بعبارة أخرى: إنّ الخبر فيه المقتضي للحجّية، والآية الكريمة بصدد بيان المانع من تأثيره، وهو فسق المخبر، ولا تدلّ على وجود المقتضي للحجّية

في كل شيء لا يوجد فيه المانع، حتى تكون دالة على حجّة الشهرة التي لا مانع فيها، فالآية تتحدّث عن المانع وجوداً وعدماً، ونحن نتكلّم عن المقتضي للحجّة وجوداً وعدماً، فهي أجنبيّة عمّا نحن فيه.

الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار^(١)

وهي مرفوعة زرارة^(٢)، ومقبولة عمر بن حنظلة^(٣)، والمصنّف رحمته الله يتكلّم في الأولى، وأمّا الثانية فهي تجري على نفس النسق.

ومضمون المرفوعة هو أنّ زرارة يسأل عن حكم الخبرين المتعارضين، فيجيبه الإمام عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر».

والاستدلال بها من وجهين، هما:

الأوّل: أنّ قوله عليه السلام: «ما اشتهر» هو اسم موصول وصلة، ومعلوم أنّ الموصول من المبهّمات الذي يُعيّن ويُوضّح بالصلة -وهي جملة «اشتهر»-، وهذه الجملة تعمّ كل شيء قد اشتهر، سواء أكان خبراً، كما هو مورد الرواية، أم كان فتوى، كما هو محلّ الكلام.

وهذا يعني لزوم الأخذ بالفتوى المشهورة، ومعناه حجّة الشهرة الفتوائية. الثاني: إن لم تُسلّموا شمول الموصول لمطلق المشهور، وخصّصتموه بالخبر المشهور، كما هو مورد الرواية، فلا يمنع هذا من بقاء الشهرة الفتوائية مشمولة للرواية، وذلك لأنّ الذي يفهم من الرواية أنّ الشارع المقدّس أناط الحكم بحجّة الخبر المشهور بكونه مشهوراً، فالعلة التي أوجبت التقديم في مقام التعارض هي الشهرة، وهذا يعني أنّ الشهرة توجب اعتبار المشهور، وبالتالي تكون الشهرة الفتوائية معتبرة وحجّة، لدوران الاعتبار مدار الشهرة.

والفرق بين الوجهين هو أنّ الأوّل تمسك بالإطلاق، وأمّا الثاني فهو من باب تنقيح المناط:

(١) راجع مفاتيح الأصول: ص ٤٩٨، والفرائد: ج ١ ص ٢٣٢.

(٢) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ١٣٣.

(٣) الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٩ الحديث ١.



والجواب:

أما عن الأول: فُسلّم أنّ الاسم الموصول يتعيّن بواسطة الصلة، ولكن كذلك يتعيّن المراد من الموصول بواسطة القرائن أيضاً، وفي المقام توجد قرينة تدلّ على تعيين المراد منه، وهي نفس السؤال، فإنّ السؤال وقع عن الخبر، والجواب لا بدّ أن يطابق السؤال، فالجواب إنّما هو عن الخبر لا عن مطلق المشهور.

ألا ترى أنّك لو سئلت عن أنّ أيّ المسجدين أحبّ إليك؟ فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أم خاناً أم سوقاً.

وكما لو سألك سائل: أيّ أخوتك أحبّ إليك؟ فأجبت: من هو أكبر منّي، فمن الواضح أنّ هذا الجواب لا يشمل كلّ من كان أكبر منك، ولو من غير إخوتك!

وأما عن الثاني: فبعد وضوح إرادة الخبر من الموصول، يكون من الواضح جداً إناطة وتعليق الحكم بالاعتبار على الشهرة في خصوص الخبر فقط، بمعنى أنّ الذي يكون حجة هو الخبر المشهور، فالمناط في الاعتبار هو شهرة الخبر لا الشهرة بأيّ شيء تعلّقت، أي لا الشهرة بما هي شهرة، بل الشهرة بما هي وصف للخبر.

اتّضح إلى هنا: بطلان أدلّة حجّية الشهرة، وهذا كافٍ في القول بعدم حجّيتها، وهنا نقول أكثر من ذلك: إنّ ثبوت حجّية الشهرة يعني عدم حجّية الشهرة، وذلك لأنّ المشهور هو عدم حجّية الشهرة، فحجّية الشهرة يلزم من وجودها عدمها، فهي تتكفّل بطلان نفسها بنفسها.^(١)

(١) قال المحقّق التقيّ نيزي في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٤٤٣: «والثاني - وهو أن يُقال بحجّية الشهرة مطلقاً - باطل، لما فيه من التناقض، نظراً إلى قيام الشهرة على عدم حجّية الشهرة، فلو أخذ بمقتضى الشهرة المتعلّقة بالمسائل الفرعيّة لزم ترك الشهرة المتعلّقة بعدم حجّية الشهرة، مع أنّها من أقوى الشهرات».

تنبيه:

المعروف من علمائنا الأعلام رحمهم الله أنهم لا يُقدمون على مخالفة المشهور إلا مع دليل قويٍّ ومستند واضح جليٍّ، بل هم عادةً ما يحرصون على موافقة المشهور، ولكن ليس ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجّة الشهرة، بل من باب إكبار المشهور من العلماء من أهل الورع والتحقيق. وهذه طريقة عامّة وجارية في كلّ العلوم، لأنّ الباحث سيشكّ في رأيه حينما يكون مخالفاً للمشهور عند أهل التخصص، ويزداد -حينئذٍ- احتمال الجهل المركّب، خصوصاً مع موافقة المشهور للاحتياط، وبذلك يتّضح أنّ عدم مخالفة المشهور ليست قضية أخلاقيّة ومراعاتيّة محضة، بل هي قضية موضوعيّة ناشئة من مناشئ علميّة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٦٨: «وسيّأتي في مبحث التعادل والتراجيح: أنّ هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار...»، سيأتي عند قوله رحمته الله ص ٢٥٣: «وأما الثانية: -وهي الشهرة في الرواية- فإنّ إجماع المحقّقين قائم على الترجيح بها، وقد دلّت عليه المقبولة المتقدّمة...».

قوله رحمته الله ص ١٦٩: «وسيّأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عمّا إذا كانت هذه الشهرة العمليّة موجبةً لجبر الخبر الضعيف من جهة السند...»، سيأتي عند قوله رحمته الله ص ٢٥٣: «أما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف، مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه، فقد وقع نزاع للعلماء فيه، والحقّ أنّها جابرة له إذا كانت...».

قوله رحمته الله ص ١٧١: «وأما دلالتها على خصوص حجّة خبر الواحد العادل فقد استفدتاه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط»، هذا ما ذكرناه بعنوان: «يبقى سؤال»، عند الجواب الثاني عن الدليل الثاني على حجّة الشهرة الفتوائية.



قوله ﷺ ص ١٧١: «والجواب: أن هذا ليس تمسكا بعموم التعليل...»،
هذا هو الجواب الثاني عن الدليل الثاني، وأمّا الجواب الأوّل فقد أشار إليه
بقوله ﷺ: «على تقدير تسليم أن هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل...».
قوله ﷺ ص ١٧٣: «مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتراجع»،
سيأتي الحديث عنها عند البحث في الترجيح بالصفات، فلاحظ ص ٢٤٩ من
المتن.

الباب السابع

السيرة



معنى السيرة وتقسيهما :

السيرة في اللغة بمعنى الطريقة والسنة في الشيء، لأنها تسير وتجري، يُقال: سار بهم سيرةً حسنةً.^(١)

والمقصود بها في المقام تباني الناس عملاً واستقرار عاداتهم على فعلٍ أو تركٍ.

ثم إنَّ هذا التباني إن كان من جميع الناس بما هم عقلاء وبقطع النظر عن دينهم ومسلكتهم، -بأن يكون أساس هذا التباني والمنشأ له هو الفطرة المركوزة في نفوس العقلاء التي أودعها الله تعالى فيهم-،^(٢) سُميت السيرة بـ«السيرة العقلائية»، وقد يُعبّر عنها بـ«بناء العقلاء»، وذلك كالسيرة العقلائية القائمة على الأخذ بظواهر الكلام، أو على العمل بخبر الثقة.

وإن كان التباني من خصوص المسلمين بما هم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، أو من خصوص الإمامية (أعزَّهم الله تعالى) بما هم متشرعة، سُميت السيرة بـ«سيرة المتشرعة»، وذلك كسيرة المتشرعة القائمة على الجهر بالقراءة في صلاة الفجر.

ولابدَّ من البحث في حجّية هذين القسمين، وفي مدى دلالة السيرة، فالكلام يقع في ثلاثة مباحث:

(١) راجع معجم مقاييس اللغة: ص ٤٠٩ مادة «سير»، ولسان العرب: ج ٤ ص ٣٣٩.

(٢) لاحظ الفوائد: ج ٣ ص ١٩٢-١٩٣.

حجّة بناء العقلاء

قد عرفت فيما تقدّم معنى سيرة العقلاء أو بناء العقلاء، والسؤال الذي يُطرح في المقام والذي لا بدّ من الإجابة عنه هو: أنّه كيف تكون السيرة وعمل العقلاء حجّةً ودليلاً على الحكم الشرعيّ، مع أنّ عمل العقلاء - في نفسه - بما هم عقلاء لا قيمة له، لو صوّح أنّ القيمة كلّ القيمة لجعل الشارع ولكشفه عن أحكامه؟ والجواب عن ذلك: أنّه قد تقدّم هذا البحث في أكثر من موضع^(١)، وقلنا هناك ما حاصله: أنّ بناء العقلاء في نفسه لا يكون حجّةً ودليلاً على الحكم الشرعيّ، بل يكون دليلاً إذا استُكشف منه على سبيل القطع رضا الشارع وإمضاؤه لعمل العقلاء، ومعلوم أنّ القطع حجّة بذاته، وترجع إليه حجّة كلّ حجّة. ومن هنا نسمع كثيراً أنّ حجّة سيرة العقلاء موقوفة على الإمضاء المُستكشف - غالباً - من السكوت وعدم الردع عنها.

(١) تقدّم في الاستدلال على حجّة خبر الواحد ببناء العقلاء: ص ٩٦-١٠٠، وأيضاً في الاستدلال على حجّة الظهور: ص ١٥٢-١٥٤، وقد بيّنه المصنّف رحمته الله مفصلاً عند البحث في مسألة « حجّة قول اللّغويّ »: ص ١٤٨ من المتن.

واليقين برضا الشارع لا يتحقق إلا بأحد شروط ثلاثة،^(١) توضيحها من خلال بيان فرضين، هما:

الفرض الأول: أن يكون المورد ممّا يمكن أن يكون الشارع فيه متّحد المسلك مع العقلاء، وحينئذٍ يكفي في استكشاف الإمضاء وموافقة الشارع مجرّد أن لا يثبت الردع وأن يسكت الشارع عن السيرة.

توضيح ذلك: أنّ الشارع المقدّس هو أحد العقلاء بل هو رئيسهم وسيدهم، فهو بما هو عاقل يسلك مسلك العقلاء، وهذا الاتّحاد يعني تماميّة المقتضي لوحدة الحكم بين الشارع والعقلاء، فالكلام في ثبوت الردع من الشارع وعدم ثبوته يدخل في باب وجود المانع وعدمه، ومن المعلوم أنّ تأثير المقتضي في المقتضى يكفي فيه عدم ثبوت المانع، ولا يلزم تكلف مؤونة إثبات عدم المانع وإحرازه.

وحينئذٍ نقول: إذا ثبت من الشارع الردع عن العمل الذي هو مورد السيرة، لم تكن هذه السيرة حجّة، للعلم بعدم الموافقة والإمضاء، وهذا واضح، ويمكن أن يُمثّل لذلك بالنهي عن الأخذ بخبر الواحد في الشهادة على الزنا، فسيرة العقلاء القائمة على الأخذ به فيها مردوعٌ عنها، وأنّه في خصوص هذا المورد لم يوافق الشارع العقلاء، وأنّ له -بما هو شارع- طريقاً آخر للإثبات، وهو أربع شهادات.

وإذا لم يثبت ردع الشارع عن السيرة -مع كونها معاصرةً له وقائمةً بمرأى ومسمع منه- كفى ذلك في ثبوت الحجّة لها، لأنّ الشارع المقدّس يمكن أن يكون متّحد المسلك مع العقلاء -حسب الفرض-، فلو لم يكن موافقاً لهم لردع عن عملهم، وليتّين لهم مسلكه الذي اتّخذ به بدلاً عن مسلكهم، وذلك كما

(١) راجع لتفصيلها الدليل الثاني المستدلّ به على حجّة قول اللغوي: ص ١٤٨ من المتن.



في السيرة القائمة على الأخذ بالظواهر والعمل بخبر الثقة.^(١)

الفرض الثاني: أن يكون المورد ممّا لا يمكن أن يكون الشارع فيه متّحد المسلك مع العقلاء، لوجود مانع من هذا الاتحاد، كما في السيرة القائمة على الاستصحاب وإبقاء ما كان على ما كان، فإنّ الاستصحاب متقوم بالشكّ في ما كان متيقّناً، والشكّ ممّا لا يمكن افتراضه في حقّ الشارع المقدّس، فلا يُتَظَر أن يكون الشارع متّحد المسلك في مثل هكذا مورد.

وفي مثله إمّا أن يُعلم بأنّ سيرة العقلاء سارية ومتعدّية إلى الأمور الشرعيّة، بأن يُعلم أنّ العقلاء قد انعقدت سيرتهم على عملٍ معيّن في الأمور والأغراض الشرعيّة كما انعقدت عليه في أغراضهم التكوينيّة الشخصيّة، كما في الاستصحاب، فإنّ العقلاء كما يبنون عليه في أغراضهم الشخصيّة يبنون عليه -أيضاً- في أمورهم الشرعيّة، فتراهم يستكشفون الحكم الشرعيّ بالاستصحاب.

وإمّا أن لا يُعلم بأنّ سيرة العقلاء سارية ومتعدّية إلى الأمور الشرعيّة، كما في السيرة القائمة على الرجوع إلى اللّغويّ في إثبات الأوضاع.

ففي الصورة الأولى: -وهي ما إذا علّم بأنّ سيرة العقلاء ممتدّة إلى الأمور الشرعيّة- يكون نفس عدم ثبوت الردع من الشارع كافياً في استكشاف رضاه

(١) تابع المصنّف رحمته الله في ذلك أستاذه المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله، حيث قال -معلّقاً على قول صاحب الكفاية رحمته الله: ص ٣٠٣: «إنّما يكفي في حجّيته بها عدمُ ثبوت الردع عنها» - في نهاية الدراية: ج ٣ ص ٢٤٩: «ومبنى شيخنا الأستاذ رحمته الله في الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أنّ الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متّحد المسلك مع العقلاء، فهذا مقتضى لاتّحاد المسلك، وردعه الفعلّي كاشف عن اختلافه في المسلك، وأنّه بما هو شارع له مسلك آخر.

ومن الواضح أنّ ردعه الواقعيّ لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، ليختلّ به الكاشف الطبعيّ عن اتّحاد مسلكه مع العقلاء من حيث إنّهم، فعدم وصول الردع كافٍ في الحكم باتّحاد المسلك، لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد، وهذا هو الصحيح».

وقبوله بعملهم، لأنّ المفروض أنّ السيرة بمرأى ومسمع من الشارع، وهي ممتدّة إلى الأمور الشرعيّة، فلو لم يكن عملهم مقبولاً عند الشارع لكان اللازم أن يردع وينهى عنه، وأن يوصل لهم هذا النهي والردع، وأن يُبين البديل عنه في نظره، ولا مجال لسكوته، لأنّه بالسكوت يُعرّض أغراضه للتلف والضياع، وتعرض الأغراض للضياع محال على الحكيم.

فمجرّد عدم ثبوت الردع كافٍ في إحراز موافقة الشارع، وإلاّ فالردع لو فرض وجوده في الواقع، إذا لم يكن واصلاً لا يمكن أن يكون حجّةً ورا دعاً فعلاً، لوضوح أنّ قوام الحجّة بالعلم والوصول.

وبهذا التقريب يمكن أن تثبت حجّة الاستصحاب بسيرة العقلاء، فإنّ الشارع المقدّس وإن لم يكن متّحد المسلك مع العقلاء فيه، إلّا أنّهم حيث بنوا على العمل به حتّى في الأمور الشرعيّة، وانعقدت سيرتهم على ذلك، وكانت هذه السيرة بمرأى ومسمع من الشارع، كان سكوته عنها شاهداً على قبوله بها، وإلاّ كان معرّضاً أغراضه للضياع، بعد افتراض عدم وجود ما يمنع من الردع عنها، وتعرض الأغراض للضياع محال على الحكيم.

وأما في الصورة الثانية: -وهي ما إذا لم يُعلم بأنّ سيرة العقلاء ممتدّة إلى الأمور الشرعيّة- فلا يكون مجرّد عدم ثبوت الردع من الشارع كافياً في استكشاف رضاه وقبوله بعملهم، إذ لا دليل على الإمضاء والقبول بالسيرة، لوجود احتمالين آخرين مانعين من استكشاف الإمضاء، هما:

١. احتمال أن يكون الشارع قد ردعهم عن العمل بمقتضى السيرة في الأمور الشرعيّة، فارتدعوا ولم يُجروها.

٢. احتمال أنّ العقلاء لم يُجروا السيرة في الأمور الشرعيّة من تلقاء أنفسهم -من دون ردع من الشارع أصلاً-، وحينئذٍ لا موجب لردع الشارع عنها في غير الأمور الشرعيّة إذا لم يكن راضياً بها فيها، لأنّ المفروض كون السيرة غير



ممتدة لها، بل تقف عند حدود غير الشرعيّات، فلا خطورة للسيرة على أغراض الشارع ليلزم الردع عنها.

وعليه: ولأجل استكشاف إمضاء الشارع في هذه الصورة لابدّ من قيام دليل خاصّ قطعيّ على الإمضاء وموافقة الشارع على إجراء السيرة في الشرعيّات. ومن السير التي قام الدليل الخاصّ على اعتبارها السيرة القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقييم بعض الأعيان، كما لو وقع النزاع في تقدير قيمة عين يجب ضمانها بسبب إتلافها، أو في تقدير المتعارف من نفقة الأقارب، ونحو ذلك.

وهذا بخلاف نحو آخر من السير التي لم يقم الدليل الخاصّ على اعتبارها، كما في السيرة القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فهي ليست حجة، لأنّها وإن أفادت الظنّ إلّا أنّ هذا الظنّ ليس من الظنون الخاصة، فلا يُغني من الحقّ شيئاً، ويكون مشمولاً للآيات الناهية عن اتّباع الظنّ. ومن جميع ما تقدّم: تتضح الشروط الثلاثة التي لابدّ من أحدها لاستكشاف الإمضاء، وخلاصتها:

١. أن لا يكون هناك مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فإنّه في هذا الفرض يستكشف الإمضاء بمجرد عدم ثبوت الردع، كما في السيرة القائمة على الأخذ بالظواهر والعمل بخبر الثقة.
٢. أن لا يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في المورد، ولكن يثبت امتداد السيرة وجريانها حتّى في الأمور الشرعيّة بمرأى ومسمع من الشارع، فإنّ سكوت الشارع وعدم ردعه عنها يكون تقريراً وإمضاءً لها، كما في السيرة القائمة على العمل بالاستصحاب.

٣. إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بدّ حينئذٍ من قيام دليل خاصّ قطعيّ على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العقلانيّة.

حجية سيرة المتشرعة

سيرة المتشرعة: هي - كما تقدّم - تعارف المتشرعة بما هم متشرعة على سلوك معين، وهذا التعارف إنّما هو باعتبارهم متدينين بدين وبقطع النظر عن مقتضى طبع العقلاء بما هم عقلاء، بل إنّ منافاة سيرة المتشرعة - في بعض الموارد - لمقتضى طبع العقلاء يوجب تقوية استناد هذه السيرة إلى الشارع المقدّس وتلقيها منه، كما في مثل السيرة القائمة على لزوم التعدّد في باب الشهادات، إذ لو رجعنا إلى العقلاء لوجدنا أنّ مقتضى طبعهم الاكتفاء بشهادة عدلٍ واحدٍ في كثير من الموارد، وهذا يؤكّد أنّ سيرة المتشرعة - في المقام - متلقاة من الشارع المقدّس.

ومن هنا: يتّضح أنّ سيرة المتشرعة هي في واقعها نحو من الإجماع^(١)، بل هي أرقى مصاديق الإجماع، لأنّها إجماع عمليّ من العلماء وغيرهم، أمّا الإجماع الفتوائيّ المتقدّم فهو إجماع قوليّ ومن خصوص العلماء.^(٢)

(١) ولذا جعل المحقّق الخراسانيّ^{رحمته} السيرة من وجوه تقرير الإجماع المستدلّ به على حجية خبر الواحد، فراجع الكفاية: ص ٣٠٢.

(٢) ومن هنا عبّر الشيخ صاحب الجواهر^{رحمته} في أكثر من موضع من جواهره بأنّ «السيرة

وهذه السيرة على نحوين:

١. أن يُعلم معاصرتها للمعصوم عليه السلام، فيكون عليه السلام أحد العاملين بها أو المقرّر لها.

٢. أن لا يُعلم معاصرتها له عليه السلام، أو يُعلم حدوثها وتأخرها عنه عليه السلام.

أمّا الأولى: فهي حجة بلا إشكال، وذلك لأنّ استقرار السيرة من المؤمنين جميعاً لا يمكن أن يكون إلّا من قبل تأييد وإمضاء الإمام عليه السلام، فمجرّد استقرار السيرة يعني رضا الإمام عليه السلام، ويكشف عنه كشف المعلول عن العلة من دون حاجة إلى إثبات الإمضاء، فتكون بذلك كالإجماع القوليّ الموجب للحدس القطعيّ برأي المعصوم عليه السلام.^(١)

وهذا بخلاف سيرة العقلاء، فإنّ استقرارها لا يتوقف على رضا الإمام عليه السلام، لعدم نشوء تصرّفات العقلاء عن الشارع المقدّس، لذا هي محتاجة في حجّيتها إلى إمضاءه.^(٢)

وأمّا الثانية: فمن الواضح عدم حجّيتها، لأنّ حدوثها بعد زمان النصّ لا يُعيّن نشوءها من الشارع، بل هناك احتمالات عديدة غير تعليم الشارع: منها: أن تكون ناشئة من تأثير العادات.

أعظم من الإجماع»، فلاحظ ج ٦ ص ٣٠٣، وج ١٥ ص ٤٧٤، وج ١٦ ص ١٩٢.

(١) قال المحقّق الثاني رحمته الله في الفوائد: ج ٣ ص ١٩٢: «وأمّا السيرة -يعني سيرة المتشرّعة-: فهي عبارة عن عمل المسلمين بما أنّهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، ولا إشكال في كشفها عن رضا صاحب الشريعة، إذا عُلم استمرارها إلى ذلك الزمان، إذ من المستبعد جدّاً -بل من المحال عادةً- استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع ودستوره».

(٢) قال المحقّق الإصفهاني رحمته الله في حاشيته على المكاسب: ج ١ ص ١٠٤-١٠٥: «والفرق بين السيرتين -يعني سيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء- أنّ سيرة المتشرّعة إذا ثبتت كانت هي بنفسها دليلاً على الحكم، كالإجماع الموجب للحدس القطعيّ برأي المعصوم، بخلاف سيرة العقلاء فإنّها لا حجّة لها إلّا بعد الإمضاء، ولو بعدم الردع مع عموم البلوى».



ومنها: أن تكون مستندة الى قانون وضعي أو حاكم معيّن.

ومنها: أن تكون ناشئة من الهوى ومناسبة الفعل لميول النفس.

ومنها: أن تكون ناشئة من التسامح في أحكام الدين.

وهذه السيرة -أي الثانية- هي التي أشار إليها الشيخ الأعظم رحمته الله في كتاب المكاسب في مبحث المعاطاة، فعّدّ منها السيرة القائمة على توريث المباع بالمعاطاة، وقال بكونها ناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين، فهي ليست بحجّة ^(١).

والحاصل: أنّه لا قطع بكون هذا النحو من السيرة مأخوذاً من المعصوم عليه السلام، لاحتمال أن تكون السيرة قد نشأت على أساس أنّ بعض الناس أو جماعة منهم قد يقومون بعملٍ لأحد الدوافع المذكورة أعلاه، فيأتي آخرون فيقلّدونهم في ذلك، ويستمرّ العمل حتّى يشيع بين الناس، وتنعقد عليه سيرتهم، حتّى يصعب الخروج عنها، لما لها من الاحترام والمراعاة عند عامة الناس.

ومن الواضح أنّ مثل هكذا سيرة لا تكون حجّة أصلاً، إذ لا جزم -بل ولا ظنّ- بكشفها عن رأي المعصوم عليه السلام.

(١) قال رحمته الله في كتاب المكاسب: ج ٣ ص ٤٠-٤٢: «وذهب جماعة -تبعاً للمحقّق الثاني- إلى حصول الملك، ولا يخلو عن قوة، للسيرة المستمرة على معاملة المأخوذ بالمعاطاة معاملة الملك في التصرف فيه بالعتق، والبيع، والوطء، والإيصاء، وتوريثه، وغير ذلك من آثار الملك ... وأما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث، فهي كسائر سيراتهم الناشئة عن المسامحة وقلة المبالاة في الدين، ممّا لا يُحصى في عباداتهم ومعاملاتهم وسياساتهم، كما لا يخفى».

مدى دلالة السيرة

إنَّ السيرة حينما تكون حجة - بالشروط المذكورة - فعلى أي شيء تدلّ؟
والجواب: أنَّ السيرة - بذاتها - شأنها شأن الفعل في الإجمال، فإذا انعقدت
السيرة على فعلٍ معيّن فأقصى ما تدلّ عليه هو مشروعية هذا الفعل وعدم
الحرمة، وأمّا إذا انعقدت على الترك فأقصى ما تدلّ عليه هو عدم الوجوب، أمّا
ما هو أكثر من ذلك - أي وجوب الفعل أو استحبابه أو كراهته - فلا تدلّ عليه
السيرة المجردة عن كلّ قرينة، لما تقدّم من أنّها أمر مجمل.^(١)

قد يُقال: إنّ مثل المداومة على الفعل والاستمرار عليه من قبل جميع
المتشرّعة قد يدلّ على استحبابه، ويُستكشف منه استحسانه عندهم.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّه لا يتعيّن كون المداومة ناتجة من الاستحباب، بل
قد تكون ناتجة من صيرورة الفعل عادةً، ومن المعلوم أنّ الناس يستحسنون
الفعل الموافق للعادة، ويستقبحون ما يكون مخالفاً لها، فلا وثوق بأنّ منشأ
المداومة هو الشارع.

(١) راجع مبحث «دلالة تقرير المعصوم»: ص ٧٠ من المتن.

نعم: هناك خصوصيّة في بعض الأفعال تدعو إلى الالتزام بوجوبها بمجرد ثبوت جوازها ومشروعيتها، فإذا تكفّلت السيرة إثبات المشروعيّة - كما هو المفروض - ثبت بذلك وجوب الفعل.

وذلك كما في الأمارات كنهر الواحد والظواهر، فإنّ مشروعيّة العمل بها - التي تثبت بالسيرة - لازمها وجوب العمل بها، لوضوح أنّ مشروعيّة العمل بالأمارة لا تكون إلّا إذا كانت الأمارة حجة ومعتبرة شرعاً، ومرضيّة عند الشارع لتكون طريقاً لتبليغ أحكامه، وإذا كانت حجة كان العمل بها واجباً قطعاً.

والنتيجة: أنّ المشروعيّة في مثل باب الأمارات تستلزم الوجوب.

وهذا نظير ما يُقال في صفاته تعالى، من أنّ كلّ ما أمكن له تعالى وجب، فإنّه تعالى ليس في ذاته المقدّسة جهة إمكان، فإنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات،^(١) لذلك صارت ذاته المقدّسة مستجمعة لجميع الكمالات.

(١) راجع الحكمة المتعالية: ج ٢ ص ٣٧٩.

الباب الثامن

القياس



تمهيد :

من الأمارات التي وقعت محلاً للخلاف «القياس الأصولي»^(١)، وسيأتي بيان معناه وبيان أركانه والصّحيح في حجّيته وعدمها. وهو مذهب الصحابة،^(٢) وأما الإماميّة «أعزّهم الله تعالى» فقد أبطلوا العمل به،^(٣) وكذلك الظاهريّة من العامّة، وهم أتباع داود بن خلف الأصبهانيّ، وقيل هو أوّل من استعمل قول الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس - مات في بغداد سنة ٢٧٠ هـج -.^(٤)

(١) وهو مغاير للقياس المنطقيّ المنقسم إلى الاقتراضيّ والاستثنائيّ، بل هو التمثيل المنطقيّ بخصوصيّات يأتي عنها الكلام في أركان القياس.

(٢) لاحظ أصول السرخسيّ: ج ٢ ص ١١٨، والإحكام للآمديّ: ج ٤ ص ٢٧٢، والمستصفيّ:

ج ٢ ص ١١٠.

(٣) قال الشيخ المفيد^{رحمته} في التذكرة بأصول الفقه: ص ٣٨: «فأما القياس والرأي فإنهما عندنا في الشريعة ساقطان، لا يُثمران علماً، ولا يخصّان عامّاً، ولا يعمّمان خاصّاً، ولا يدلّان على حقيقة»، راجع كذلك الذريعة: ج ٢ ص ٦٧٥، والعدة: ج ٢ ص ٦٥٢، ومعارج الأصول: ص ١٨٥.

(٤) قال السرخسيّ في أصوله: «مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين^{عليهم السلام} جواز القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامها بالنصّ، لتعدية حكم النصّ إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به، ... وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النصّ به إلى ما لا نصّ فيه، والعمل باطل أصلاً في أحكام الشرع، وأوّل من أحدث هذا القول إبراهيم النظام، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بتهوّه إلى خلاف ما وصفهم الله به، فخلع به ربة الإسلام من عنقه، ... ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد، ولكنه تحرّز عن الطعن في السلف، فراراً من الشنعة التي لحقت النظام، ... ثم نشأ بعده رجل متجاهل يُقال له

وقد وقف أئمة أهل البيت عليهم السلام موقفاً حازماً من القياس، كما تقدّم ذلك في الإطلالة التي ذكرناها أوائل هذا الشرح^(١)، حتّى شاع عنهم عليهم السلام: «أنّ دين الله لا يُصاب بالعقول»^(٢)، و«أنّ السّنة إذا قيست محقّ الدين»^(٣)، وكانت مناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفة، خصوصاً مع أبي حنيفة^(٤).

لكنّ المخالفين لأئمة أهل البيت عليهم السلام لما لم يعتمدوا على أقوالهم عليهم السلام عاشوا حالة الفقر العلميّ، وأعوزهم الدليل على الحكم الشرعيّ، لذا سلكوا طرقاً غير شرعيّة لإثبات الحكم، مثل القول بالاستحسان ونحوه من الاجتهادات ممّا بُني على إدخال التفكير الشخصيّ كمصدر للتشريع، ومنها القياس.

ثمّ توسّعوا فيه حتّى عملوا به فيما خالف النصّ! وتذرّعوا به لتبرير الكثير من

داوّد الأصبهانيّ فأبطل العمل بالقياس... قال: القياس لا يكون حجة، ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع، وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل، «أصول السرخسيّ: ج ٢ ص ١١٩».

(١) راجع البيان الميسر: ج ١ ص ٢٠.

(٢) جاء في كمال الدين: ج ١ ص ٣٠٣ ح ٩: «وبهذا الإسناد قال: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: إنّ دين الله ﷻ لا يُصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة...».

(٣) جاء في المحاسن: ج ١ ص ٢١٤ ح ٩٧: «عنه، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قطع أصبع امرأة؟ فقال: فيها عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنين؟ قال: فيهما عشرون من الإبل، قلت: قطع ثلاث أصابع؟ قال: فيهنّ ثلاثون من الإبل، قلت: قطع أربعاً؟ قال: فيهنّ عشرون من الإبل، قلت: أيقطع ثلاثاً وفيهنّ ثلاثون من الإبل، ويقطع أربعاً وفيها عشرون من الإبل؟! قال: نعم، إنّ المرأة إذا بلغت الثلث من دية الرجل سفلت المرأة وارتفع الرجل، إنّ السّنة لا تُقاس، ألا ترى أنّها تُؤمر بقضاء صومها ولا تُؤمر بقضاء صلاتها؟ يا أبان حدّثني بالقياس، وإنّ السّنة إذا قيست مُحقّ الدين».

(٤) جاء في أمالي الشيخ الطوسي رحمته الله: ص ٩١٧ ح ١: -في حديث طويل- «قال له -يعني لأبي حنيفة- جعفر عليه السلام: فإنّ الله تعالى قد رضي في قتل النفس بشاهد، ولم يقبل في الزّنا إلّا بأربعة، ثمّ قال له: أيّما أعظم عند الله، الصوم، أو الصلاة؟ قال: لا، بل الصلاة، قال: فما بال المرأة إذا حاضت تقضي الصيام، ولا تقضي الصلاة؟ أتقّي الله يا عبد الله، فإنّا نحن وأنتم غداً ومن خالفنا بين يدي الله ﷻ، فنقول: قلنا، قال رسول الله ﷺ، وتقول أنت وأصحابك: حدّثنا، وروينا، فيُفعل بنا وبكم ما شاء الله ﷻ».



زَلَّاتِهِمْ، وَمِنْ ذَلِكَ مَا قَالَهُ الْخَلِيفَةُ الْأَوَّلُ فِي قَضِيَّةِ قَتْلِ مَالِكِ بْنِ نُورِيَّةَ، وَالنِّزْوِ عَلَى زَوْجَتِهِ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ لَاسْتِشْهَادِهِ، حَيْثُ قَالَ الْأَوَّلُ: «إِنَّهُ تَأَوَّلَ فَاخْطَأَ» - أَيْ اجْتَهَدَ فَاخْطَأَ -، لَمَّا أَرَادَ الْخَلِيفَةُ الثَّانِي قَتْلَ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ^(١).

وَلَكِنْ الْقِيَاسُ لَمْ يَكُنْ فِي أَزْمَنَةِ الصَّحَابَةِ جَلِيًّا وَاضِحَ الْمَعَالِمِ حَتَّى عِنْدَهُمْ، إِلَى أَنْ جَاءَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي - الْمَتَوَفَّى سَنَةَ ١٥٠ هـ - فَتَوَسَّعَ فِي الْاسْتِدْلَالِ بِهِ، وَتَرَكَّزَ عِنْدَهُ بِمَعُونَةِ حُكَّامِ بَنِي الْعَبَّاسِ.

فَقَدْ تَوَفَّرَتْ فِي تِلْكَ الْحُقُبَةِ أَجْوَاءُ سِيَاسِيَّةٍ وَثَقَافِيَّةٍ مَنفُتَحَةٍ اسْتِفَادَ مِنْهَا الْأُئِمَّةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِ فِي نَشْرِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ، حَيْثُ أَسَّسَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَتَهُ الدِّينِيَّةَ، وَكَثُرَتْ تِلَامِذَتُهُ وَالرَّوَاةُ عَنْهُ كَثْرَةً بَالِغَةً، حَتَّى رُوِيَ أَنَّ الْحَسَنَ الْوَشَّاءَ أَدْرَكَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ تِسْعَ مِائَةِ شَيْخٍ كُلُّ يَقُولُ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ^(٢).

وَبطبيعة الحال لم يَرُقْ ذَلِكَ لِبَنِي الْعَبَّاسِ، لِذَا دَفَعُوا بِأَبِي حَنِيفَةَ لِبِتْدَاعِ طَرِيقَةٍ أُخْرَى فِي قِبَالِ طَرِيقَةِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، لِيَنْفُضَ النَّاسُ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَكِنْ أَنَّى لَهُمْ ذَلِكَ؟!!

وعلى أيِّ حال، فالذي يَهْمُنَا فِي الْمَقَامِ هُوَ الْبَحْثُ عَنْ مَحَلِّ الْخِلَافِ فِي الْقِيَاسِ وَفِي حَبِّيَّتِهِ، فَنَقُولُ: يَقَعُ الْكَلَامُ فِي مَبَاحِثَ:

(١) جَاءَ فِي تَارِيخِ الطَّبْرِيِّ: ج ٣ ص ١٢٩-١٣٠: «وَقَالَ عُمَرُ لِأَبِي بَكْرٍ: إِنَّ فِي سَيْفِ خَالِدٍ رَهْقًا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا حَقًّا حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ تَقْتِيدهُ، وَأَكْثَرُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ لَا يَقْتَدِ مِنْ عَمَالِهِ وَلَا وَزَعَتِهِ، فَقَالَ: هِيَ يَا عُمَرُ تَأَوَّلَ فَاخْطَأَ، فَارْفَعْ لِسَانَكَ عَنْ خَالِدٍ»، رَاجِعْ كَذَلِكَ كِتَابَ «السَّقِيفَةِ» لِلْمَصْنُفِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ص ٢٦.

(٢) جَاءَ فِي رِجَالِ النَّجَاشِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ص ٤٠: «أَخْبَرَنِي ابْنُ شَاذَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، قَالَ: خَرَجْتُ إِلَى الْكُوفَةِ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ، فَلَقِيتُ بِهَا الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ الْوَشَّاءَ، فَسَأَلْتُهُ أَنْ يُخْرِجَ لِي (إِلَيَّ) كِتَابَ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ الْقَلَاءِ وَأَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ الْأَحْمَرِ، فَأَخْرَجَهُمَا إِلَيَّ، فَقُلْتُ لَهُ: أَحَبُّ أَنْ تَجِيزَهُمَا لِي، فَقَالَ لِي: يَا رَحِمَكَ اللَّهُ وَمَا عَجَلْتِكَ، أَذْهَبَ فَاكْتَبَهُمَا وَاسْمَعْ مِنْ بَعْدِ، فَقُلْتُ: لَا أَمِنَ الْحَدَّثَانِ، فَقَالَ: لَوْ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يَكُونُ لَهُ هَذَا الطَّلَبُ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنْهُ، فَإِنِّي أَدْرَكْتُ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ تِسْعَ مِائَةِ شَيْخٍ كُلُّ يَقُولُ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ».

تعريف القياس

القياس في اللغة بمعنى تقدير شيء بشيء، يُقال: «قَسَ النعلَ بالنعل»، أي قَدَرَهُ به، و«قَاسَ الطبيبُ الجرحَ»، إذا سَبَرَهُ بالمِسْبَارِ ليعرف مقدارَ غوره،^(١) وفي الاصطلاح عُرِّفَ بتعريفات عديدة، منها:

١. أنه نفس إثبات الحكم، وحمل الفرع على الأصل، بأن يُقال: «هو إثباتُ حكمٍ في محلٍّ بعلةٍ، لثبوته في محلٍّ آخر بتلك العلة».^(٢)

(١) قال ابن فارس: «القاف والواو والسين أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء، ثم يُصَرَّفُ فُتَقَلَّبَ واوُه ياءً، والمعنى في جميعه واحد، فالقَوْسُ الذراع، وسُمِّيَتْ بذلك لآثَةِ يُقَدَّرُ بها المذروع، وبها سُمِّيَتْ القوس التي يُرمى عنها، قال الله تعالى: فكان قاب قوسين أو أدنى، قال أهل التفسير: أراد ذراعين... وتُقلَّبُ الواوُ لبعض العلل ياءً، فيُقال: بيني وبينه قَيْسٌ رُمِحَ أي قَدَرُهُ، ومنه القِيَّاسُ وهو تقديرُ الشيء بالشيء، والمقدَّارُ مقياسٌ»، وقال الجوهري: «وقسْتُ الشيءَ بغيره وعلى غيره، أَقْيَسُهُ قَيْسًا وَقْيَاسًا فانقَاسَ، إذا قَدَرْتَه على مثاله، وفيه لغةٌ أخرى قُسْتُه أَقْوَسُهُ قَوْسًا وَقْيَاسًا، ولا يُقال: أَقْسَيْتُهُ، والمقدَّارُ مقياسٌ، وقايستُ بين الأمرين مُقايَسةً وَقْيَاسًا، ويُقال أيضاً: قايستُ فلانًا، إذا جاريته في القياس، وهو يَقتَاسُ الشيءَ بغيره، أي يَقْيِسهُ به، ويَقتَاسُ بأبيه اقْتِياسًا، أي يَسْلُكُ سبيله ويُقتدى به»، لاحظ معجم مقاييس اللغة: ص ٧٢٩، والصحاح: ج ٢ ص ٨١٥، مادة «قوس».

(٢) لاحظ أصول السرخسي: ج ٢ ص ١٤٣-١٤٤، والمستصفى: ج ٢ ص ١٠٦، والعدة: ج ٢

ص ٦٤٧، والذريعة: ج ٢ ص ٦٦٩.

٢. أنه نفس الاستواء، والمساواة بين الفرع والأصل، بأن يُقال: «هو المساواة بين الفرع والأصل في العلة».^(١)

وقد أورد على الثاني بأنه لا يُبين حقيقة القياس، إذ إن حقيقته ليست هي المساواة أو الاستواء، بل المساواة هي المورد الذي يجري فيه القياس، فتعريفه بها أو بنحوها كالأستواء ليس تعريفاً بحقيقة المعرف، بل هو تعريف بمورده، فلا يكون تاماً.

فالصحيح هو التعريف الأول، فإنّ القياس حقيقةً هو نفس الفعل الصادر من القياس وهو الإثبات، وحمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت له. فنفس أن يُعطي القياس حكم الأصل للفرع للاشتراك في علة الحكم هو معنى القياس، فيكون تعريفه بالإثبات تعريفاً بحقيقة المعرف ولا يرد عليه ما ورد على سابقه.

والمقصود بالأصل هو المقيس عليه الذي ثبت الحكم له في مرحلة سابقة، والمقصود من الفرع هو المقيس الذي يُراد إثبات الحكم له بالقياس، والعلة المشتركة التي توجب تعدية الحكم تُسمى «جامعاً».

ومن الواضح أنّ حمل القياس الفرع على الأصل للعلة المشتركة بينهما يوجب عنده الاعتقاد بأنّ للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع.

وعليه: فالدليل هو نفس الإثبات الذي هو عين الحمل وإعطاء الفرع حكم الأصل، ونتيجة الدليل هو الحكم بأنّ الشارع حكم -فعلاً- بأنّ للفرع مثل حكم الأصل.

وبهذا البيان يندفع الإشكال: على مثل هذا التعريف، ممّا عرّف القياس بالإثبات والحكم ونحوهما، بأنّ لازم هذا التعريف هو اتحاد الدليل والمدلول،

(١) ذكره ابن الحاجب في مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٢٧٩، والإحكام للأمدني: ج ٣ ص ١٧٠-١٧١.



وذلك باعتبار أنّ الدليل - وهو الإثبات - هو عين المدلول ونتيجة الدليل - وهو حكم الشارع -، ومن الواضح أنّ مغايرة الدليل للمستدلّ عليه أمر ضروريّ.^(١) وجه الاندفاع: أنّ لزوم هذا المحذور ممنوع، وذلك لما عرفته من أنّ المقصود بالإثبات - الذي هو الدليل - هو فعل القياس، والمعنى المصدريّ الصادر منه، وهو إعطاء الفرع حكم الأصل وحمله عليه، بينما المستدلّ عليه هو الحكم الشرعيّ، والمغايرة بين فعل القياس وحكم الشارع أوضح من أن تخفى.

فظهر أنّ هذا التعريف هو الصّحيح وهو المتعين.

(١) أورد نظيره الأمدّي على تعريف أبي الحسين البصريّ للقياس بأنّه: «تحصيلُ حكم الأصل في الفرع، لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد»، فلاحظ الإحكام: ج ٣ ص ١٦٦-١٦٧.

أركان القياس

اتضح من خلال التعريف المذكور أنّ للقياس أركاناً أربعة داخلية في حقيقته، بحيث لا يتحقق إلا بحصولها، وهي:

١. الأصل: وهو المحلّ الذي ثبت فيه الحكم شرعاً، وهو المشبه به أو المقيس عليه، فمثلاً إذا قلنا: التبيذ مسكر، فيحرم قياساً على الخمر، بدليل قوله ﷺ: «حُرِّمَت الخمر، فالأصل في المثال هو «الخمر».

٢. الفرع: وهو المحلّ الذي يُراد إثبات الحكم له شرعاً، وهو المشبه أو المقيس، ففي المثال المذكور هو «التبيذ».

٣. العلة: وهي الجهة المشتركة والوصف الجامع بين الأصل والفرع، التي أوجبت ثبوت الحكم شرعاً، وقد تُسمّى «جامعاً»، وهي في المثال المذكور: «الإسكار».

٤. الحكم: وهو نوع الحكم الشرعيّ الذي ثبت بدليله للأصل، ويُراد إثباته بالقياس إلى الفرع، وهو في المثال «الحرمة الشرعية».

وقد ذكر الأصوليون -خصوصاً العامة- لكل واحد من هذه الأركان شروطاً وأبحاثاً لا مجال للخوض فيها، إلا بمقدار ما يهّمنا وهو الحجية^(١).

(١) راجع العدة: ج ٢ ص ٦٤٩، المستصفى: ج ٢ ص ١٧٠، أصول السرخسي: ج ٢ ص ١٧٤، الإحكام للأمدّي: ج ٣ ص ١٧٣، شرح العضدي: ج ٣ ص ٢٩٤.

حجّة القياس

لا شكّ أنّ القياس لو كان معتبراً فإنّما يكون اعتباره وحجّيته من حيث هو
أمانة لا أصل عمليّ، وهذا أمر واضح، وقد تقدّم أنّ المناط في حجّة كلّ أمانة
هو العلم^(١).

وعليه، فلنثبت حجّة القياس -كسائر الأمارات- لا بدّ من سلوك أحد
طريقين لا ثالث لهما:

١. أن نثبت كون القياس -بنفسه- مفيداً للعلم، وحينئذٍ يستمدّ حجّيته من
العلم الذي أفاده، الذي هو حجة بذاته.

٢. أن لا يكون القياس بنفسه موجباً للعلم، بل نثبت قيام الدليل القطعيّ على
حجّيته، وحينئذٍ يكون شأنه في ذلك شأن خبر الواحد والظواهر.

وحينئذٍ لا بدّ من البحث في حجّة القياس بلحاظ هذين الطريقين، لنرى هل
يمكن سلوك أحدهما للوصول إلى حجّيته أو لا؟ فنقول:

(١) قال ﷺ ج ٣ ص ٢٢: «أنّ قوام الأمانة والمناط في إثبات حجّيتها هو العلم، فإنّه تنتهي إليه
حجّة كلّ حجة، لأنّ حجّيته ذاتية».

١. هل القياس يوجب العلم؟

هذا هو الطريق الأول المذكور، والذي يُراد سلوكه للوصول إلى حجية القياس، فهل القياس يوجب العلم؟

وللجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ حقيقة القياس - كما اتّضحت من خلال تعريفه وبيان أركانه - هي نوع من التمثيل المصطلح عليه عند أهل المنطق، وقد ذكر المصنّف رحمه الله في كتابه «المنطق»^(١) أنّ التمثيل من الأدلة التي لا تفيد إلا الاحتمال، لوضوح أنّ مجرّد الشبه بين أمرين في شيء - بل في أكثر من شيء - لا يقتضي أن يشتركا في كلّ شيء.

وعليه: فهذا الطريق منسّد بوجه القياس، ولا مجال لإيصاله إلى الحجية، لعدم إفادته للظنّ الذي لا يكون حجةً بنفسه، فضلاً عن العلم. نعم، إذا تعدّدت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتكثّرت، وقويت وتأكدت، أمكن أن يقوى الاحتمال فيكون ظناً^(٢)، لكنّه لا يُجدي في المطلوب، لما هو معلوم من أنّ القاعدة فيه عدم الحجية وحرمة العمل به.

(١) قال رحمه الله في «المنطق»: ج ٢ ص ٢٨١: «إنّ التمثيل على بساطته من الأدلة التي لا تُفيد إلا الاحتمال، لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدّة أمور أن يتشابهوا من جميع الوجوه».

(٢) وقد يقوى الظنّ فيتأخّم الوثوق والاطمئنان، ومن هذا الباب ما يُذكر في القيافة التي تعني إلحاق الناس بعضهم ببعض استناداً إلى علامات خاصّة، لاحظ لسان العرب: ج ٣ ص ٣٣٥، مادة «قوف»، وكذا منهاج الصالحين: ج ٢ المسألة ٢١.

ولكن مع ذلك: إذا فُرض حصول العلم -لسبب أو لآخر- بأن وجه الشبه الجامع بين الأصل والفرع هو العلة التامة لثبوت الحكم في الأصل، وأن هذه العلة موجودة في الفرع -كما هو المفروض-، فلا محالة يحصل العلم بأن الحكم ثابت في الفرع أيضاً، وإلا لو فُرض عدم وجوده لزم تخلف المعلول عن العلة، وهو محال، ويكون المورد -حيثئذٍ- داخلاً في القياس المنطقيّ المفيد لليقين، ويخرج عن مجرّد التمثيل.

إلا أنّ الكلام كلّ الكلام في كيفية حصول العلم بكون الجامع هو العلة التامة للحكم الشرعيّ، مع ما تقدّم^(١) من أنّ عقولنا القاصرة ليست لها نافذة على ملاكات الأحكام والمصالح والمفاسد الواقعيّة.

والمقصود من قصور العقول عن إدراك الملاك هو أنّ كون الشيء علةً وملاكاً -بوصف كونه ملاكاً- غير مُدرَكٍ إلّا بتعليم من الشارع المقدّس، وأمّا أصل وجود الملاك -لا بوصف كونه ملاكاً- فقد يكون مُدرَكاً بالحسّ والوجدان. فمثلاً: وجود الإسكار في الخمر وغيره من المسكرات قد يُعرف بالحسّ، إلّا أنّ كون الإسكار علةً للتحريم الشرعيّ ليس وجدانيّاً، بل هو موقوف على تعليم الشارع، وهذا معنى كونه أمراً توقيفيّاً، كسائر التوقيفيات كاللغات ونحوها ممّا لا يُعرف إلّا من قبل جاعله وواضعه، ولا مسرح للعقل فيه^(٢)، وإن كان هناك

(١) تقدّم ذلك في ج ٣ ص ١٣٤، وص ١٣٦، وص ١٣٩ من المتن.

(٢) قال الغزاليّ في المستصفى: ج ٢ ص ١٤٠: «إنّ هذه الأدلّة لا تكون إلّا سمعيّة، بل لا مجال للنظر العقليّ في هذه الماثرات إلّا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع، فإنّ العلة إذا كانت محسوسة، كالسكر والطعم والطوف في السور، فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يُعلم بالحسّ وبالأدلة العقلية، أمّا أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلّا بالأدلة السمعيّة، لأنّ العلة الشرعيّة علامة وأمرة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علة نصبُ الشرع إياها علامة، وذلك وضعٌ من الشارع، ولا فرق بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها أمرة على الحكم، فالشدة التي جُعِلت أمرة التحريم يجوز أن يجعلها الشرع



مجال للعقل عن طريق ما تقدّم من الملازمات العقلية^(١)، ومن دليل العقل^(٢)، ومن الواضح أنّ القياس لا يمثل ملازمة عقلية بين حكم الأصل وحكم الفرع. نعم، لو فرض أنّ الشارع نفسه بيّن -من خلال خطابه- علة الحكم في الأصل، أمكن -حينئذٍ- الاكتفاء بذلك في تعدية الحكم إلى الفرع، ولكن إذا توفّر شرطان:

١. أن يُعلم بأنّ العلة المذكورة هي علة تامّة للحكم بحيث يدور مدارها، وأنّه كلّما وُجدت العلة وُجد الحكم.

٢. أن يُعلم تحقّق هذه العلة ووجودها في الفرع. ومن جميع ما تقدّم يتّضح: أنّ القياس في حدّ ذاته لا يُفيد العلم بثبوت الحكم في الفرع، إذ لا قابلية فيه لإثبات الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، وقد عرفت أيضاً أنّه يُستثنى من ذلك ما لو كانت العلة منصوصة بالشرطين المذكورين.

وفي حقيقة الأمر أنّ القياس منصوص العلة ليس من نوع القياس المصطلح، كما سيأتي بيان ذلك مفصّلاً، ومثله قياس الأولوية^(٣).

زيادة توضيح:

ولكي يتّضح البحث أكثر نقول: إنّ في كلّ قياس هناك احتمالات خمسة، ومع تطرّق هذه الاحتمالات لا مجال للملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا مجال لنفي هذه الاحتمالات إلّا بنصّ من الشارع المقدّس، وهذه الاحتمالات هي:

أمانة الحلّ، فليس إيجابها لذاتها».

(١) تقدّم ذلك في ج ٢ ص ٢٩٦ من المتن.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٣٤.

(٣) سيأتي البحث عنهما قريباً، بإذن الله تعالى، فراجع: ص ٢٠٢ من المتن.

١. احتمال أن تكون العلة الواقعية للحكم الشرعي هي غير ما تصوّره القاييس، كما لو ظنّ القاييس أنّ العلة لتحريم شيء هو الطعم الخاص -مثلاً-، بينما العلة الحقيقية وراء التحريم هو اللون المخصوص -مثلاً-.

بل يُحتمل أن لا يكون الحكم معللاً أصلاً، وهذا الاحتمال يتم على مذهب أهل الظنّ القائلين بحجّة القياس، حيث إنهم يرون -خلافاً لأهل الحقّ- أنّ الأحكام الشرعية ليست تابعة للمصالح والمفاسد، وأنها ليست معللة أساساً، وهذه من المفارقات العجيبة الناشئة من إصرارهم على ترك الأخذ من أهل بيت العصمة (عليهم السلام)، فإنّه في الوقت الذي يُنكرون فيه كون الأحكام معللة بالمصالح والمفاسد، يقولون بحجّة القياس الذي أحد أهمّ أركانه وجود العلة، وهي الجامع بين الأصل والفرع، فكيف لمن يُنكر وجود العلة أصلاً أن يعتمد على القياس المتقوّم بوجود علةٍ مشتركة بين الأصل والفرع؟!

٢. احتمال أن لا يكون القاييس مخطئاً في أصل تشخيص العلة، إلّا أنّه أخطأ في اعتقاد استقلاليتها وتمايزها، بأن تخيل أنّ العلة التامة الواقعية للحكم الشرعي هي الطعم الخاص -مثلاً- مجرداً عن غيره من الأوصاف والخصوصيات، غير أنّ الواقع هو أنّ الطعم الخاص وإن كان مؤثراً في الحكم الشرعي، لكنّه لا بالاستقلال بل بضميمة وصف آخر كاللون المخصوص، بأن يكون المجموع هو العلة التامة للحكم الشرعي.

٣. احتمال أن لا يكون القاييس مخطئاً في أصل تشخيص العلة، إلّا أنّه أخطأ في إضافة وصفٍ آخر ليس له مدخلية في الحكم، بأن اعتبره جزء العلة، والحال أنّه أجنبيّ بالمرّة عنها، كما لو ظنّ أنّ علة الحكم الشرعي هو الطعم الخاص واللون المخصوص -مثلاً-، بينما الواقع هو عدم تأثير اللون المخصوص،



والعلة النائمة في الواقع هو خصوص الطعم المعين.^(١)

٤. احتمال أن لا يكون القياس مخطئاً في أصل تشخيص مدخلية الوصف في الحكم، إلا أن ما غفل عنه هو أن العلة ليست هي الوصف مجرداً وكيفما وُجد، وإنما العلة هي الوصف المعين بما هو مضاف إلى موضوعه الخاص، لخصوصية في هذا الموضوع، لا أن العلة هي الوصف المعين مطلقاً وإلى أي موضوع أُضيف.

فمثلاً: إذا علم بأن قوة الاحتمال والظن بدرجة معينة علة لاعتبار خبر الثقة، توجب جعل الحجية له، وأراد أن يقيس على خبر الثقة الشهرة الفتوائية التي توجب نفس الدرجة من الظن، لم يكن هذا القياس نافعا، لاحتمال أن يكون الظن المعين علة للاعتبار والحجية فيما إذا نشأ من خبر الواحد بالخصوص، لا مطلقاً ولو كان ناشئاً من مثل الشهرة في الفتوى، لاحتمال وجود خصوصية في الأول أدركها الشارع وخفيت علينا هي التي أوجبت الحجية.

٥. احتمال أن لا يكون القياس مخطئاً في تشخيص العلة الواقعية للحكم الشرعي وخصوصياتها، ولكن هذه العلة غير موجودة في الفرع الذي يُراد إثبات الحكم له، أو أنها موجودة ولكن لا بالخصوصيات التي هي عليها في الأصل.^(٢)

إذا عرفت هذه الاحتمالات نقول: إن الوصول إلى النتيجة المطلوبة، وإثبات

(١) ولكن هذا الخطأ - بناءً على هذا الاحتمال - لا يعني عدم العلم بثبوت الحكم في الفرع، بل الحكم ثابت فيه قطعاً، لأنه - حسب الفرض - واجد للعلة الواقعية وزيادة شيء أجنبي عنها، وهذا لا يمنع من ثبوت الحكم فيه، نعم هذا الاحتمال يستلزم توهم عدم ثبوت الحكم فيما يتوفر فيه ما هو علة واقعاً، ولم يتوفر فيه الوصف الآخر الذي توهم مدخليته في الحكم والحال أنه أجنبي عنه، لأن القياس يتخيل كونه واجداً لجزء العلة لا تمامها.

(٢) من الواضح أن هذا الاحتمال الأخير يتعلق بالشرط الثاني من الشرطين المذكورين، بخلاف الاحتمالات الأربعة السابقة، فهي متعلقة بالشرط الأول.

الحكم للفرع، لا يتم إلا بدفع هذه الاحتمالات، ولا مجال لدفعها إلا ببركة الأدلة السمعية الواردة عن الشارع المقدس.

هذا وهناك محاولة للتفصي عن ذلك ذكرها الغزالي في المستصفى^(١)، حاصلها: أنه من الممكن تحصيل العلم بعلة الحكم الشرعي بطريق برهان السبر والتقسيم، وذلك بأن تُستقصى جميع الاحتمالات الممكنة في العلة، ثم يُنفى -بالدليل- واحد واحد منها، حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيكون هو المتعين للعلة. لكنّها محاولة مردودة، فإنّه كلام له صورة إلا أنّه ليس له واقع، لما هو معروف من أنّ برهان السبر والتقسيم يُشترط فيه -ليكون برهاناً حقيقياً مفيداً لليقين- أن تُحصر الاحتمالات حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، حتى إذا قام الدليل على انتفاء ما عدا أحدها تعيّن العلة فيه يقيناً، وأمّا إذا لم يكن الحصر كذلك لم ينفع الانتفاء المذكور حينئذٍ، لأنّ احتمال وجود شيء آخر يكون هو العلة الواقعية يبقى قائماً ولا دافع له، فلا يقين بالعلة.

وفي المقام ليس حصر الاحتمالات حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، لأنّ الاحتمالات التي يسوقها القاييس لتعليل الحكم الشرعي لا تعدو أن تكون مجرد احتمالات حضرت في ذهنه، ولم يحضر في ذهنه سواها، ولكن هذا لا يعني -إطلاقاً- عدم وجود غيرها، بعدما لم تكن مبنية على الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات.

(١) قال في المستصفى: ج ٢ ص ١٥٠: «القسم الثالث: في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال، وهي أنواع: النوع الأول: السبر والتقسيم: وهو دليل صحيح، وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلّل، ولا علة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فتعين الآخر، وإذا استقام السبر كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة، بل له أن يقول: حرم الربا في البرّ، ولا بدّ من علامة تضبط مجرى التحكم عن موقعه، ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا، فثبت الطعم».



ومن الاحتمالات الأخرى أن تكون العلة الواقعية للحكم الشرعي اجتماع وصفين أو أكثر من الأوصاف المذكورة، وأيضاً من الاحتمالات أن تكون العلة شيئاً مغايراً أصلاً للأوصاف المذكورة ممّا يكون خارجاً عن أوصاف الأصل، كما في قوله تعالى: ﴿فَبَطَلْهُمْ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾^(١)، فإنّ الظاهر من الآية الكريمة كون العلة في تحريم بعض الطيبات هو ظلمهم وصدّهم عن السبيل، لا أوصاف ما حرّم عليهم.

مضافاً إلى ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ القائل بحجّة القياس هو ممّن لا يرى كون الحكم الشرعيّ معللاً أصلاً، وعليه فمن الاحتمالات ألا يكون الحكم معللاً أساساً.

وعلى أيّ حال، لا يمكن الاستناد إلى مثل السبر والتقسيم في تحصيل العلم بعلة الحكم الشرعيّ.

نعم، غاية ما يمكن أن يدّعى في المقام إمكان تحصيل الظنّ بالعلة، وهكذا يرجع الأمر إلى الظنّ، ومعلوم أنّ الظنّ ليس بحجّة ولا يغني عن الحقّ شيئاً. وفي الحقيقة أنّ القائل بحجّة القياس لا يدّعي -ولا يمكن أن يدّعي- إفادة القياس للعلم،^(٢) بل غاية ما يمكن أن يدّعيه هو إفادته للظنّ، إلّا أنّه يرى أنّ هذا النحو من الظنّ حجّة، وهذا ما لا بدّ من الكلام عنه في البحث الآتي.

(١) سورة النساء: ١٦٠.

(٢) وإنّما ذكر هذا البحث لأجل الاستقصاء في إفساد دعوى حجّة القياس.

٢. الدليل على حجّية القياس الظني

تبيّن من البحث السابق أنّ القياس لا يُفيد علماً، فانسدّ الطريق الأوّل لإثبات حجّيته، وحينئذٍ لابدّ من البحث عن الطريق الثاني، وهو دعوى دلالة الأدلّة على حجّية الظنّ الحاصل منه، ليكون في ذلك من الظنون الخاصّة الخارجة عن عموم الأدلّة الناهية عن اتّباع الظنّ، شأنه في ذلك شأن خبر الواحد والظواهر، فنقول:

أمّا الإماميّة - أعزّهم الله تعالى - فلا موقع لهذا البحث عندهم، باعتبار ما ثبت عندهم قطعاً - عن طريق أئمّة أهل البيت «صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين» - من أنّ القياس ليس حجّة، ولا عبرة بالظنّ الحاصل منه، فقد ثبت عندهم - بالتواتر - النهي عن الأخذ بالقياس^(١)، وأنّ دين الله لا يُصاب بالعقول، فالعقول القاصرة لا يمكنها أن تصل إلى الأحكام الشرعيّة - بمعزلٍ عن السماع من الشارع - ولا إلى ملاكاتها وعللها.

ولو تنزّلنا عن ذلك فيكفينا لإثبات عدم حجّية القياس أن تُفسد ما تشبّث به القائل بالحجّية من الأدلّة، وحينئذٍ تصل النوبة إلى العمل بعمومات النهي عن العمل بالظنّ، وتحريم اقتفاء ما ليس بعلم.

وأما المخالفون القائلون بحجّية القياس فقد استدّلوا بالأدلّة الأربعة

(١) لاحظ الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦.

- الكتاب والسنة والإجماع والعقل -، ولييان بطلان الدعوى وما يُستدلّ به لها لا بأس بذكر بعض ما تمسّكوا به، وهي:

الدليل من الآيات القرآنية:

وقد تشبّثوا في المقام بعدة آيات قرآنية:

منها: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١)، وهو أمرٌ بالاعتبار، والاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في معنى، والعبور منه إليه، وهذا متحقّق في القياس، حيث إنّ فيه نقلاً للحكم من الأصل إلى الفرع، وعبوراً منه إليه لإثبات حكمه.

ولهذا، قال ابن عباس في دية الأسنان: «اعتبروا حالها بالأصابع»، ومقصوده أنّ ديتهما متساوية، فقد أراد بالاعتبار نقل حكم الأصابع إلى الأسنان. وإذا ثبت أنّ القياس مأمور به، فالأمر بالصيغة سواء أكان ظاهراً في الوجوب -على ما سبق في الأوامر- أم لم يكن ظاهراً فيه، يكشف -على التقديرين- عن أنّ العمل بالقياس مشروع.^(٢)

ويرد عليه أمران:

١. أنّ حمل الآية الكريمة على مثل القياس حملٌ لها على خلاف الظاهر جدّاً، وذلك لأنّ الظاهر من «الاعتبار» لغةً وعرفاً هو الاتّعاظ والتدبّر والتفكّر^(٣)، تقول: اعتبر الأبناء بموت الآباء، أي اتّعظوا وتفكّروا في معادهم بسبب موت آبائهم.^(٤)

(١) سورة الحشر: ٢.

(٢) راجع المستصفى: ج ٢ ص ١٢٤، أصول السرخسي: ج ٢ ص ١٢٥، والإحكام: ج ٤ ص ٢٩١.

(٣) راجع المصباح المنير: ص ٤٢٠، مادة «عبر»، ولسان العرب: ج ٣ ص ٢٤٨٢، مادة «عبر».

(٤) قال الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة: ج ٢ ص ٦٧٤: «وما روي عن ابن عباس خبرٌ واحدٌ لا ثبت بمثله اللّغة، ولو صحّ لكان محمولاً على المجاز، بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه».



وهذا المعنى هو المناسب لمورد الآية الكريمة وسياقها، فهي مسوقة لبيان حال الكفار من أهل الكتاب، الذين ظنوا أنهم مانعتهم حصونهم، فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا، وقذف في قلوبهم الرعب، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، ولا ربط لهذا المعنى بالقياس الذي هو محل الكلام، قال الله تعالى: ﴿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 أُولِي الْأَبْصَارِ﴾^(١).

٢. لو تنزلنا عمّا ذكرناه في الأمر الأول، وسلّمنا شمول لفظ «الاعتبار» في الآية الكريمة - بإطلاقه - للاستدلال بالقياس، فمع ذلك نمنع الاستناد إلى الآية الكريمة في إثبات مشروعية القياس، وإثبات حكم الأصل للفرع بالطريقة التي يدّعيها الخصم، وهي ما لو كان القياس مفيداً للظنّ، وذلك لاحتمال أن يكون المقصود بالقياس هو خصوص القياس منصوص العلة، وهذا الاحتمال كافٍ في إبطال الاستدلال على حجّية القياس المفيد للظنّ الذي هو محلّ الكلام.^(٢) ومن هنا حكى المصنّف رحمه الله عن ابن حزم في كتابه أنّه قال: «ومحال أن يقول لنا: «فاعتبروا يا أولي الأبصار» ويريد القياس، ثم لا يبيّن لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا متى نقيس؟ ولا على أيّ نقيس؟ ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرم علينا أن نقيس ما لا نصّ فيه جملة، ولا نتعدّى حدوده».

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۚ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٣)، وتقريب

(١) سورة الحشر: ٢.

(٢) لاحظ العدة: ج ٢ ص ٦٧٤.

(٣) سورة يس: ٧٨-٧٩.

الاستدلال بها باعتبار دلالتها على تساوي النظيرين، وأنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، وأنّه كما أمكن إنشاء العظام أوّل مرّة وخلقها من العدم، كذلك يمكن إحيائها بعد أن تكون رميمًا.

فهي في الحقيقة إلزام وإفحام لمن يُنكر ولا يتصوّر إحياء العظام بعدما تصبح رميمًا، ولو لم يكن القياس حجّة لما صحّ الاستدلال فيها.^(١)
ويرد عليه أمران:

١. أنّ دعوى كون الآية الكريمة ناظرة إلى القياس ممنوعة، فهي أجنبيّة عن القياس بالمرّة، وذلك لأنّها لا تدلّ على المساواة بين المتماثلين ولو من أية جهة، بحيث يُستفاد منها إثبات حكم شيء لآخر لمجرّد الاشتراك بينهما - كما هو المطلوب -، لتكون دالّة على حجّة القياس، فليست الآية الكريمة من باب الاستدلال بالقياس، بل الغرض الذي سيقّت الآية من أجله هو رفع استغراب منكري البعث، فإنّهم لقصور عقولهم تخيّلوا العجز عن إحياء العظام بعد أن تكون رميمًا، فجاءت الآية الكريمة لترفع هذا الاستغراب وتنبّه المنكرين على الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها من العدم، والقدرة على بثّ الحياة فيها من جديد، بعد أن تحوّلت إلى رميم، بل في الحقيقة إنّ القدرة على الثاني أولى وأخفّ مؤونة من القدرة على الأوّل، وحينئذٍ إذا تمّت الملازمة - وهي أمر واضح -، وثبت الملزوم - كما هو المفروض -، فلا بدّ أن يثبت اللّازم، وأنّ ترى أنّ هذا المعنى بعيد كلّ البعد عن دعوى الاستدلال بالقياس.
٢. لو تنزّلنا عمّا ذكرناه في الأمر الأوّل، وسلّمنا كون الآية الكريمة ناظرة إلى القياس، نقول: إنّ القياس في الآية الكريمة من نوع قياس الأوليّة المقطوعة، وقد ظهر ذلك ممّا ذكرناه في الأمر الأوّل، من أولويّة القدرة على إحياء الرميم - المطلوب إثباتها للمنكر - من القدرة على النشأة الأولى - المذكورة في الآية -.

(١) لاحظ الفصول في الأصول: ج ٣ ص ٣٧٨، والإحكام لابن حزم: ج ٧ ص ٩٥٣.

ولا كلام لنا في قياس الأولوية، لأنّ محلّ الكلام والمطلوب إثباته هو حجّة قياس المساواة، وهو القياس الذي لا يفيد إلّا الظنّ، لما عرفته من أنّ البحث في الطريق الثاني الذي يُراد من خلاله إثبات الدليل على حجّة القياس الظنيّ. هذا، وقد حاول القائلون بحجّة القياس الاستدلال بآيات آخر^(١)، مثل قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٣)، وفي الواقع إنّ كلّ منصفٍ يدرك أنّ الاستدلال بهذه الآيات الكريمة ونحوها، ممّا لا مجال له أصلاً، والتعلّق بها أشبه شيءٍ بتشبّث الغريق بالطحلب، حتّى أنّ بعض المخالفين التفتوا إلى ذلك وأوردوا على الاستدلال بها بنظير ما قلناه^(٤).

الدليل من السنة:

وقد استندوا إلى بعض الأحاديث التي ادّعوا دلالتها على حجّة القياس:

(١) لاحظ إرشاد الفحول: ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٢) سورة المائدة: ٩٥.

(٣) سورة النحل: ٩٠.

(٤) قال الشوكانيّ في إرشاد الفحول: ص ٢٠١ - معلقاً على الاستدلال بما في سورة يس المباركة: - «والحاصل أنّ هذه الآية لا تدلّ على القياس الشرعيّ لا بمطابقة، ولا تضمّن، ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته». وفي نفس المورد قال ابن حزم في الإحكام: ج ٧ ص ٩٥٣: «وهذا من عجائبهم وطوائفهم، ليت شعري ما في هذه ممّا يوجب القياس... ولكاد احتجاجهم بهذه الآية أن يُخرجهم إلى الكفر، لأنّه تعالى لم يوجب أنّه يُعيد العظام من أجل أنّه أنشأها أول مرة، ولا أخبر تعالى أنّ إنشاء لها أول مرة يوجب أن يُعيدها، ومن ظنّ هذا فقد افترى».

ومع ذلك، فلو كان إنشاء الله تعالى للعظام، أولاً يوجب أن يُحييها ثانية، لوجب ضرورةً إذا أُنشأها أيضاً بعد أن أنشأها أولاً أن يفنيها ثانية بعد أن أنشأها ثانية، وهذا ما لا يقولونه، ولا يقول به أحد من المسلمين إلّا جهنم بن صفوان وحده، ولو كان ذلك أيضاً لوجب أن يُعيدهم إلى الدنيا ثانية كما ابتدأهم ونشأهم فيها أول مرة، وهذا كفر مجرّد، لا يقول به إلّا أصحاب التناسخ، ففتح الله كلّ احتجاجٍ يفرّ صاحبه من الانقطاع والإذعان للحقّ إلى ما يؤدّي إلى الكفر، فبطل تمويههم بهذه الآية».

منها: الحديث المعروف عن معاذ بن جبل، وهو كما في سنن الترمذي: «حدّثنا هناد، حدّثنا وكيع عن شعبة، عن أبي عون، عن الحارث بن عمرو، عن رجال من أصحاب معاذ، عن معاذ: أنّ رسول الله ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن، فقال: كيف تقضي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ قال: أجتهد رأيي، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله». (١)

وتقريب الاستدلال: مبني على ما ذكر في ذيله من تقرير النبي ﷺ لمعاذ، حينما قال أجتهد برأيي، ما يعني مشروعية الاجتهاد بالرأي، ومن الواضح أنّ الاجتهاد بالرأي إمّا أن يكون مرسلًا، وإمّا أن يكون راجعاً إلى أصل من الأصول، ولا شك في أن الأول غير معتبر، فانحصر الأمر بالثاني، وهو الاجتهاد بالرأي الراجع إلى أصل من الأصول، وهو معنى القياس. (٢)

ويرد عليه أمور:

الأول: أنّ هذا الحديث لا يصلح للاعتماد باعتبار ضعفه السنديّ من جهتين: ١. من جهة كونه مرسلًا، فإنّ الوارد فيه هكذا (٣): «عن الحارث بن عمرو، عن رجال من أصحاب معاذ...»، وهؤلاء الرجال من أصحاب معاذ غير

(١) سنن الترمذي: ج ٢ ص ٣٩٤ ح ١٣٤٢، ومثله في سنن الدارمي: ج ١ ص ٦٠، وسنن أبي داود: ج ٢ ص ١٦٢، وغيرها.

(٢) قال الآمدي في الإحكام: ج ٤ ص ٢٩٣: «قال: أجتهد رأيي، والنبي ﷺ أقرّه على ذلك، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يُحبّه الله ورسوله، واجتهاد الرأي لا بدّ وأن يكون مردوداً إلى أصل، وإلا كان مرسلًا، والرأي المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس»، ومثله في المستصفى: ج ٢ ص ١٢٤، وأصول السرخسي: ج ٢ ص ١٣٠.

(٣) هذا بحسب ما موجود في سنن الترمذي: ج ٢ ص ٣٩٤ ح ١٣٤٢، وأمّا الموجود في سنن أبي داود: ج ٢ ص ١٦٢ فهكذا: «عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل...»، ومثله في سنن الدارمي: ج ١ ص ٦٠، إلّا أنّ فيه: «عمرو بن الحارث ابن أخي المغيرة بن شعبة» بدل «الحارث بن عمرو»، ولعلّه من اشتباه الناسخ.



مشخصين، فلا نعلم كونهم ثقات أو ليسوا ثقات.

٢. من جهة أنّ الحارث بن عمرو الذي يروي عن هؤلاء الرجال نفسه مجهول ولم يُوثّق، كما لا يُعرف له حديث غير هذا، فيكون الحديث بلحاظه غير معتبر. الثاني: لو تنزّلنا وقبلنا الحديث في نفسه، فمع ذلك لا يكون هذا الحديث صالحاً للاعتماد، وذلك لكونه معارضاً بحديث آخر أولى منه بالقبول وارد في نفس مورده، بل في نفس الواقعة، وهذا الحديث هو ما رواه ابن ماجة هكذا: «حدّثنا الحسن بن حمّاد، سجادة، ثنا^(١) يحيى بن سعيد الأمويّ، عن محمد بن سعيد بن حسان، عن عبادة بن نسي، عن عبد الرحمن بن غنم، ثنا معاذ بن جبل، قال: لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال: لا تقضين ولا تفصلن إلّا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتّى تبيّنه أو تكتب إلّى فيه». ^(٢)

ومع التعارض يكون هذا الحديث قرينة على كون الأوّل موضوعاً على الحارث أو هو الذي وضعه على أصحاب معاذ.

الثالث: لو تنزّلنا عمّا ذكرناه من مناقشة في السند، وسلم الحديث عن المعارض فهو غير تامّ دلالةً، وذلك لوضوح أنّ الحديث ليس نصّاً ولا ظاهراً في اعتبار القياس، لأنّ مجرد الإقرار على الاجتهاد بالرأي لا يُعيّن حجّة القياس، لاحتمال أن يكون المقصود هو البحث والنظر في الأدلة التفصيليّة من العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، واستنباط الحكم الشرعيّ من الدليل بالطريقة المقرّرة عند الأصحاب.

وهذا الذي نقوله ليس مجرد احتمال، بل هو مظنون قويّاً، ودعوى كونه هو الظاهر من الحديث ليست مجازفة، ويشهد له قوله: «ولا آلو» الذي يعني بذل

(١) هكذا في المصدر، وهو مختصر: «حدّثنا».

(٢) سنن ابن ماجة: ج ١ ص ٢١.

الوسع والجهد المناسب للاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي من دليله، وبذلك يكون الحديث أجنبياً عما نحن بصدد، وهو حجّة القياس الظني.

ومنها: الحديث المعروف بـ«حديث الخثعميّة»^(١)، وهو ما روي في امرأة سألت الرسول ﷺ عن حكم القضاء عن أبيها الذي مات وقد فاتته فريضة الحجّ، وهل ينفعه القضاء؟ فقال لها ﷺ: أُرأيت لو كان على أهلك دينٌ فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدينُ الله أحقُّ بالقضاء.

ووجه الاستدلال به: أنّ الرسول ﷺ ألحق دينَ الله تعالى بدينِ آدمي في مشروعيّة القضاء، وأنّه كما يكون القضاء في الثاني نافعاً للميت فالقضاء في الأوّل كذلك، وهذا هو معنى القياس^(٢).

ويرد عليه:

١. من الواضح أنّ الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي للفرع عند الجهل به، قد يتوسّل باستنباط العلة في الأصل لينتقل منه إلى حكم الفرع، وهذا هو معنى القياس المدّعى حجّيته.

وهذا المعنى لا مجال لافتراضه بحقّ النبي الأكرم ﷺ، -لمن عرف مقامه-، لأنّه هو المشرّع من الله تعالى، فكيف يُتوهم أنّه يجهل حكم قضاء الحجّ حتّى يقيسه على قضاء الدّين، ويحمل دينَ الله على دينِ آدمي؟!!

(١) تجد هذا الحديث باختلاف يسير في سنن النسائي: ج ٨ ص ٢٢٧-٢٢٨، وسنن ابن ماجة: ج ٢ ص ٩٧١، ولعلّ المصنّف ﷺ نقله بهذه الألفاظ من الإحكام: ج ٤ ص ٢٩٤: «وأيضاً ما روي عنه ﷺ أنّه لما سأله الجارية الخثعميّة وقالت يا رسول الله، إنّ أبي أدركته فريضة الحجّ شيخاً زماً لا يستطيع أن يحجّ، إن حججْتُ عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أُرأيت لو كان على أهلك دينٌ فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدينُ الله أحقُّ بالقضاء».

(٢) قال الأمدّي في الإحكام: ج ٤ ص ٢٩٤: «وجه الاحتجاج به أنّه ألحق دينَ الله بدينِ آدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس»، ومثله في المستصفى: ج ٢ ص ١٢٥، وأصول السرخسي: ج ٢ ص ١٣٠.

وعليه: فليس المقصود من الحديث -على فرض صحته- تطبيق كبرى القياس، وإنما المقصود تنبيه الختمية على قضية عامة تنطبق على مورد السؤال، وهي: «كل دين يجب قضاؤه»، فكان عليها أن تلتفت إلى أن الحج دين كسائر الديون التي يجب قضاؤها، بل هو أولى بالقضاء منها، لأنه دين الله. ومعلوم أن تطبيق العام على مصداقه لا يحتاج إلى أكثر من تشريع نفس العام، لأن انطباقه على مصاديقه قهري، بلا افتقار إلى دعوى القياس الذي هو محل الكلام.^(١)

٢. من المفارقات العجيبة^(٢) أنهم يلتزمون بعدم وجوب قضاء الحج، وكذا الصوم^(٣)، الذي يعني أن دين الناس أحقّ بالقضاء، ومع ذلك حينما يصلون إلى القياس، يقولون بحجّيته، ويستدلّون عليه بهذا الحديث، باعتبار أن دين الله أحقّ بالقضاء، وهل هذا إلا التناقض الواضح؟!

ومنها: الحديث الوارد في باب النهي عن بيع الرطب بالتمر، وهو ما رواه الحاكم النيسابوري عن أبي عيَّاش، قال: «تبايع رجلان على عهد سعد بن أبي وقاص، فقال: تبايع رجلان على عهد رسول الله ﷺ بئسر ورطب، فقال رسول الله ﷺ: هل ينقص الرطب إذا بيس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذا».^(٤)

ووجه دلالة هو: أن النبي ﷺ رتب على النقصان -بمقتضى الفاء- تحريم البيع، الذي يعني أنه هو علة التحريم، وهذا هو القياس بعينه.^(٥)

(١) مضافاً إلى أن الحديث لو كان ناظراً إلى القياس، فالقياس المذكور فيه من قياس الأولوية لا القياس الظني الذي هو محل الكلام، وذلك لقوله ﷺ: «فدين الله أحق».

(٢) لا عجب بعد معرفة السبب وراء ذلك، وهو الإصرار على عدم الأخذ من أهل بيت الوحي ﷺ.

(٣) لاحظ المبسوط للسرخسي: ج ٤ ص ١٤٧.

(٤) المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري: ج ٢ ص ٣٨، ومثله في سنن أبي داود: ج ٢ ص ١١٥، وسنن الترمذي: ج ٢ ص ٣٤٨، وسنن النسائي: ج ٧ ص ٢٦٩.

(٥) لاحظ الإحكام للآمدي: ج ٤ ص ٢٩٥، والمستصفي: ج ٢ ص ١٢٥ و ١٤٦.

ويرد عليه:

١. عدم صلاحيته للاستدلال لضعف سنده. ^(١)
 ٢. ما ورد أولاً على حديث الخثعمية من أن الحديث لا مجال لحمله على القياس، وإنما المقصود به تطبيق قضية عامة على مورد السؤال، وهي: «كل ما فيه النقصان والزيادة يحرم»، وإن كان في انطباقها على المقام خفاء، باعتبار أن النقصان -الذي هو علة الحكم- يحصل بعد اليأس لا في الحال. ومعلوم أن تطبيق العام على مصداقه لا يحتاج إلى دعوى حجية القياس الذي هو محل الكلام.

وهذا الذي نقوله في هذا الحديث نقوله في أكثر الأحاديث المدعى دلالتها في هذا الباب، فهي واردة في مقام تطبيق العام على أحد مصداقيه، لا من باب القياس.

مضافاً إلى أن هذه الأحاديث وغيرها معارضة بأحاديث أخرى تدلّ بوضوح على النهي عن الأخذ بالرأي والعمل بالقياس، وأن المرجع هو خصوص الكتاب والسنة. ^(٢)

الدليل من الإجماع:

وهذا الدليل هو عمدة الأدلة عند القائلين بحجية القياس المفيد للظن، والمقصود بالإجماع -في المقام- هو إجماع الصحابة. ^(٣)

(١) قال ابن حزم -مستكلاً على الاستدلال بهذا الحديث- في الإحكام: ج ٧ ص ١٠٠٩: «أقول هذا أن هذا خبر لا يصح، لأن زيدا أبا عتياش مجهول، فارتفع الكلام فيه، وأيضاً فلو صح لما كانت لهم فيه حجة، لأن جميع أصحاب القياس، أولهم عن آخرهم، لا يرون هذا قياساً، ولا يمنعون من البيضاء بالسلت، فمحال أن يحتج قوم بما لا يقولون به».

(٢) لاحظ الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦: باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية.

(٣) قال الرازي في المحصول: ج ٥ ص ٥٣: «المسلك الخامس: الإجماع، وهو الذي عول



وابتداءً نقول: ممّا لا ينبغي التشكيك فيه أنّ بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي، وأكثروا منه في موارد عديدة، حتّى في الموارد التي تُخالف النصّ، اجتهاداً منهم في ذلك وتصرفاً في الشريعة على أساس هذه الاجتهادات. ولكن: -كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك- لم تكن الاجتهادات واضحة عندهم ومميّز بعضها عن البعض الآخر، ولم يُعرف هل هي على أساس القياس، أو على أساس غيره، كالاستحسان والمصالح المرسلّة ونحوهما، فلا يُعرف أساس هذه الاجتهادات منهم، وهل كانت تاويلاً للنصوص الشرعيّة أو جهلاً منهم بها أو من باب اللامبالاة بهذه النصوص الشريفة؟

ومن هنا: أنكر ابن حزم وجود القياس في اجتهادات الصحابة، بحدوده وبنحو مستقلّ عن سائر الاجتهادات الأخرى، وقال بأنّه حدث في القرن الثاني، وهذا ما حكاه عنه المصنّف رحمه الله، حيث قال: «قال في كتابه إبطال القياس: ص ٥: ثمّ حدث القياس في القرن الثاني، فقال به بعضُهم وأنكره سائرُهم وتبرّأوا منه». وقال أيضاً في كتاب الأحكام: ج ٧ ص ١٠٢٦: «على أنّهم لم يعرفوا ما القياس، وبأنّه بدعةٌ حدثت في القرن الثاني، ثمّ فشا وظهر في القرن الثالث». وقد استعرض الغزاليّ في المستصفى موارد عديدة من اجتهادات الصحابة برأيهم،^(١) ولكنّه لم يُثبت -بالدليل- أنّها من القياسات، إلّا أنّه ومن باب حسن

عليه جمهور الأصوليين، وتحريره أنّ العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة، وكلّ ما كان مجمعا عليه بين الصحابة فهو حقّ، فالعمل بالقياس حقّ».

وقال الآمديّ في الأحكام: ج ٤ ص ٣٠٠: «وأما الإجماع، وهو أقوى الحجج في هذه المسألة، فهو أنّ الصحابة اتَّفَقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها، من غير نكير من أحد منهم».

(١) قال: «فُيستدلّ على ذلك بإجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كلّ واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصّاً، وهذا ممّا تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شكّ فيه، فننقل من ذلك بعضه، وإن لم يُمكن نقل الجميع، فمن ذلك حكم الصحابة بإمامة أبي بكر... بالاجتهاد مع انتفاء النصّ...»، راجع المستصفى: ج ٢ ص ١١٤-١١٧.

الظنّ بهم وحيث لم يجد وجهاً لتصحيحها إلا القياس، حملها عليه، والحال أنّ كثيراً منها - بل أكثرها - غير قابل لانطباق القياس عليه.

وعلى أيّ حال، وسواء أأمكن حمل هذه الموارد على القياس أم لم يمكن، فالشأن كلّ الشأن في إثبات إجماع الأئمة والصحابة على الأخذ بالقياس، وتحقيق صغرى الإجماع في المقام، فهل الإجماع محقق أو ليس محققاً؟

الحقّ في المقام هو أنّ دعوى تحقّق هذا الإجماع ممنوعة أشدّ المنع،^(١) لأمر:

الأوّل: أن لا مجال لدعوى هذا الإجماع،^(٢) لما تقدّمت الإشارة إليه قريباً، من أنّ الثابت هو عمل الصحابة باجتهاداتهم، وأمّا كون تلك الاجتهادات من القياس فلم يثبت ذلك، بل في بعضها ثبت خلافه، كما في عدّة من اجتهادات عمر بن الخطّاب، التي منها: تحريمه متعة النساء، ومتعة الحجّ.^(٣) ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح.^(٤)

(١) ركّز المصنّف رحمه الله في ردّه على منع الصغرى، وأمّا المناقشة في الكبرى فستأتي منّا - إن شاء الله تعالى - الإشارة إليها، فلاحظ هامش ص ٢٧٠.

(٢) وكيف يمكن دعوى الإجماع مع مثل ما ذكره ابن حزم في الإحكام: ج ٧ ص ٩٨٠: «لا يجوز القياس عند جمهور أصحاب القياس، إلّا على علة جامعة بين الأمرين، هي سبب الحكم وعلامته، وإلّا فالقياس باطل، ثمّ أيقنوا هم ونحن على أن ليس أحد من الصحابة، ولا من تابعيهم، ولا من تابعي تابعيهم نطق بهذا اللفظ، ولا نّبه على هذا المعنى، ولا دلّ عليه، ولا علمه، ولا عرفه، ولو عرفوه ما كتموه، فقد صحّ إجماعهم على إبطال القياس بلا شكّ».

(٣) راجع السنن الكبرى للبيهقي: ج ٧ ص ٢٠٦، وفيه: «عن جابر رضي الله عنه قال: قلت: إنّ ابن الزبير ينهى عن المتعة، وإنّ ابن عباس يأمر بها، قال: على يدي جرى الحديث، تمتّعنا مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر ... فلمّا ولي عمر خطب الناس، فقال: إنّ رسول الله ﷺ هذا الرسول، وإنّ هذا القرآن هذا القرآن، وإنّهما كانتا متعتان على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما».

وفي كنز العمال: ج ١٦ ص ٥١٩: «عن عمر، قال: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة النساء، ومتعة الحجّ».

(٤) راجع سنن النسائي: ج ٣ ص ١٨٩، والسنن الكبرى للبيهقي: ج ٢ ص ٤٩٧.



ومنها: طرحه من الأذان «حيّ على خير العمل».^(١)

وكذا اجتهادات عثمان بن عفّان، من قبيل اجتهاده في حرق المصاحف،^(٢) وغير ذلك من الاجتهادات.

الثاني: لو قطعنا النظر عمّا ذكرناه في الأمر الأوّل من التشكيك في كون استعمال الرأي عند الصحابة كان مبنياً على القياس، فمع ذلك نقول: إنّ مجرد استعمال بعض الصحابة للرأي لا يعني بالضرورة موافقة الجميع لهم، حتّى يدعى قيام الإجماع على حجّة القياس الظني كما هو المطلوب في المقام، فلا يستقيم الدليل المدّعى.

والحاصل: أنّ ما نريد قوله أنّنا لا ننكر ثبوت الاجتهاد من الصحابة، بمعنى إعمال الرأي عند جملة منهم، كالخلفاء الثلاثة وغيرهم، وإنّما الذي ننكره هو أنّ مجرد ذلك لا يُحقّق الإجماع إطلاقاً، فإنّ اتفاق ثلاثة أو أكثر - مهما كانوا - لا يُحقّق الإجماع.

ومن هنا حكى المصنّف رحمه الله عن ابن حزم أنّه قال: «أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم أنّ الصحابة أُلوف، لا تُحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل إلّا عن مائةٍ ونيّف وثلاثين نفرًا، منهم سبعة مكثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقيون مُقلّون جدًّا، تُروى عنهم المسألة والمسألتان، حاشا المسائل التي تيقّن إجماعهم عليها، كالصلوات وصوم رمضان، فأين الإجماع على القول بالرأي؟».

(١) جاء في الإيضاح: ص ٢٠١: «كان الأذان على عهد رسول الله ﷺ وعلى عهد أبي بكر، وصدرًا من خلافة عمر، يُنادى فيه: حيّ على خير العمل، فقال عمر بن الخطاب: إنّي أخاف أن يتكل الناس على الصلاة، إذا قيل: حيّ على خير العمل، ويدعوا الجهاد، فأمر أن يُطرح من الأذان (حيّ على خير العمل) ...».

(٢) جاء في كنز العمال: ج ٢ ص ٥٨٠: «عن مُصعب بن سعد، قال: أدركتُ الناس متوافرين حين حرق عثمان المصاحف، فأعجبهم ذلك، ولم يُنكر ذلك منهم أحدٌ».

إن قلت: إن الإجماع متحقق في المقام، وذلك لأن العاملين بالرأي والقياس وإن كانوا بعضاً من الصحابة، إلا أن الباقيين سكتوا عن ذلك، ومن الواضح أن سكوتهم إقرار لهذا العمل، وهذا كافٍ في تحقيق الإجماع.

قلت: لو سلمنا تمامية سكوت الآخرين^(١)، فإن هذا السكوت لا يكفي في تحقق الإجماع، لوضوح أن السكوت لا يدل على الإقرار إلا إذا كان من المعصوم عليه السلام وبشروط معينة.

والوجه في ذلك: أن سكوت المعصوم عليه السلام مع كونه معصوماً من الزلل، وقيماً على الشريعة ومأموراً بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لا يمكن أن يُفسر إلا على أساس رضا الشارع وإمضائه للفعل المسكوت عنه^(٢)، ومن هنا كان إقراراً وحجة.

وأما السكوت من غير المعصوم عليه السلام فلا يكشف عن رضا الشارع إطلاقاً، فليس منشأ السكوت فيه منحصر في الإقرار والرضا، بل هو مجمل وفيه احتمالات عديدة أخرى، كالخوف أو الخجل، أو المداينة والمجاملة، أو عدم الاعتناء واللامبالاة بالحق، أو أنه كان جاهلاً بالحكم الشرعي أساساً، إلى غير ذلك من الاحتمالات المختلفة، بل قد يجتمع في مورد من الموارد أكثر من سبب من أسباب السكوت، كما يُحتمل أن يكون بعض الناس قد أنكر هذا الفعل، إلا أن إنكاره لم يصل إلينا، لخفاء أو إخفاء، ومعلوم أن دواعي الإخفاء كثيرة ومتظافرة.

الثالث: أن أصل دعوى سكوت الباقيين ممنوعة، وبكفي في منعها أن يُنكر شخص واحد ممن يُعتدّ برأيه فحينئذ لا يتحقق الإجماع، فما ظنك إذا كان المنكرون جماعة من الصحابة؟

(١) وسيأتي في الجواب الثالث أن سكوت الآخرين ليس أمراً مسلماً أصلاً.

(٢) بيان تقدم مفضلاً، فراجع ص ٦٦ من المتن وما بعدها.



وقد ثبت هذا الإنكار عن غير واحد، منهم ابن عباس^(١) وابن مسعود^(٢) ومن هو على شاكلتهما^(٣)، بل روى العامة ذلك حتى عن عمر بن الخطاب، حيث قال -على ما نقل الغزالي^(٤)-: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضّلوا وأضلّوا».

ولا يبعد أن تكون هذه الرواية مكذوبة عليه، لما هو معلوم من كونه عمدة العاملين بالرأي، وهو من أسس قواعده وشيّد أركانه، وقد أشرنا فيما تقدّم إلى نماذج من ذلك، كتحريره المتعتين ونحوها، على أنّ لسان البيان وسبك الكلام بعيد عنه وعن عصره.

وليت شعري، كيف يُدعى الاتفاق على العمل بالرأي والقياس مع إفتاء جماعة بخلاف ذلك، والإفتاء بالخلاف من أبرز مصاديق الإنكار والاعتراض، بل ورد أنّ البعض هدّد بالمباهلة مبالغةً في الإنكار والخلاف.^(٥)

(١) جاء في المستصفى: ج ٢ ص ١١٩: «قال ابن عباس: إنّ الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه، وقال الله تعالى لنبّيه ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾»، (النساء: ١٠٥)، ولم يقل: بما رأيت، وقال: إياكم والمقاييس، فما عبّدت الشمس إلا بالمقاييس».

(٢) جاء في الأحكام: ج ٤ ص ٤٧: «عن ابن مسعود أنّه قال: إذا قلتم في دينكم بالقياس، أحللتكم كثيراً ممّا حرّم الله، وحرّمتم كثيراً ممّا حلّل الله، وقال أيضاً: قُرّأكم صلّواؤكم، يذهبون ويتخذّ الناس رؤوساً جهالاً، يقيسون ما لم يكن بما كان».

(٣) فقد جاء في المستصفى: ج ٢ ص ١١٨: «وقالت عائشة... أخبروا زيد بن أرقم أنّه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إنّ لم يتب لفتواه بالرأي في مسألة العينة»، وفي الأحكام أيضاً: «وقد أنكر التابعون ذلك أيضاً، حتّى قال الشعبي: ما أخبروك عن أصحاب محمّد، فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحشّ، وقال مسروق: لا أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تزلّ قدم بعد ثبوتها، وكان ابن سيرين يذمّ المقاييس، ويقول: أول من قاس إبليس»، المصدر السابق.

(٤) راجع المستصفى: ج ٢ ص ١١٩.

(٥) قال ابن عباس: «من شاء باهلهنّ إنّ الله لم يجعل في المال النصف والثلثين، وقال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً»، المصدر السابق.

ومع كلّ هذا تكون دعوى الإجماع مجازفة خطيرة بل كذبة كبيرة! ^(١)
 وأيّاً كان فعلى رأس المنكرين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وهو
 الإمام المعصوم مفترض الطاعة، الذي يدور معه الحقّ حيثما دار ^(٢)، فيكفيها
 إنكاره العمل بالرأي والقياس، وصدور هذا الإنكار منه عليه السلام ممّا لا مجال لمنعه
 والمناقشة فيه، فقد رُوي عنه أنّه قال: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخُفّ
 أولى بالمسح من أعلاه». ^(٣)

(١) هذا كلّ في منع صغرى الإجماع، وأمّا الكبرى فالنقاش فيها أوضح من أن يخفى، فإنّ هذا
 الإجماع -على تقدير تسليمه- ليس بحجّة، لا عندهم ولا عندنا، ولقد أنصف الأمديّ، حيث قال:
 «ومع هذه الإنكارات من الصحابة والتابعين فلا إجماع، سلّمنا أنّه لم يظهر النكير في ذلك، لكن لا
 يلزم منه أن يكون سكوت الباقيين عن موافقة، لما ذُكر في الإجماع، سلّمنا أنّه عن موافقة، لكنّه لا
 حجة في إجماع الصحابة، وكيف يُقال بذلك وقد عدلوا عمّا أمروا به، ونُهو عنه، وتَجَبَّروا وتأمروا،
 وجعلوا الخلاف طريقاً إلى أغراضهم الفاسدة، حتّى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب،
 وتألّبوا على أهل البيت، وكنتموا النصّ على عليّ عليه السلام، غصبوه الخلافة، ومنعوا فاطمة إرثها من
 أبيها، المنصوص عليه في كتاب الله، برواية انفرد بها أبو بكر، وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم،
 المحيط بجميع النصوص الدالّة على جميع الأحكام الشرعيّة، إلى غير ذلك من الأمور التي لا
 يجوز معها الاحتجاج بأقوالهم»، الإحكام: ج ٤ ص ٤٧-٤٨.

(٢) جاء في مجمع الزوائد للهيثميّ: ج ٧ ص ٢٣٤-٢٣٦: «وعن أبي سعيد -يعني الخدريّ-
 قال: كنّا عند بيت النبيّ صلى الله عليه وآله في نفر من المهاجرين والأنصار، فقال: ألا أخبركم بخياركم؟ قالوا:
 بلى، قال: الموفون المطيبون، إنّ الله يُحبّ الحفّيّ التقيّ، قال: ومّر عليّ بن أبي طالب، فقال: الحقّ
 مع ذا، الحقّ مع ذا، رواه أبو يُعلى، ورجاله ثقات ... فإنّي سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: عليّ مع
 الحقّ، أو الحقّ مع عليّ حيث كان، قال: من سمع ذلك؟ قال: قاله في بيت أم سلمة، قال: فأرسل
 إلى أم سلمة فسألها، فقالت: قد قاله رسول الله صلى الله عليه وآله في بيتي، فقال الرجل لسعد: ما كنت عندي قط
 ألوم منك الآن، فقال: ولم؟ قال: لو سمعتُ هذا من النبيّ صلى الله عليه وآله لم أزل خادماً لعليّ حتّى أموت».

وفي شرح النهج لابن أبي الحديد المعتزليّ، قال: ج ٢ ص ٢٩٧: «قد ثبت عنه عليه السلام في الأخبار
 الصحيحة أنّه قال: (عليّ مع الحقّ، والحقّ مع عليّ، يدور حيثما دار)، وقال له غير مرّة: (حربك
 حربي وسلمك سلمتي)، وهذا المذهب هو أعدل المذاهب عندي، وبه أقول».

(٣) راجع سنن أبي داود: ج ١ ص ٤٤.



ومرادُه عليه السلام من ذلك واضح، وهو إبطال القول بجواز المسح على الخُفِّ، الذي ليس له مستند سوى القياس والاستحسان.

الدليل من العقل:

وأما الاستدلال على حجية القياس الظني من طريق العقل فلم يذكره إلا قليل منهم، وصفهم الشيخ الطوسي رحمته الله بكونهم شذاذاً وغير محصلين ^(١)، وقد ذكروا له أكثر من وجه ^(٢)، تعرّض المصنّف رحمته الله لخصوص ما يراه أحسن هذه الوجوه، وإن كان في نفسه ضعيفاً وباطلاً، وحاصله:

أنّه من المعلوم أنّ الحوادث والوقائع التي ترتبط بأفعال وتروك المكلفين متعدّدة وكثيرة وغير متناهية، وهذا أمرٌ بيّن ومدرّك بالوجدان، كما أنّ من له أدنى اطلاع على النصوص والأحكام الشرعية يجزم بأنّه لم يرد نصٌّ في جميع هذه الوقائع اللامتناهية، لما هو واضح من تناهي النصوص الشرعية، وبديهي أنّ المتناهي يستحيل أن يستوعب اللامتناهي.

والنتيجة: أن لا بدّ لتدارك هذا النقص من الرجوع إلى الاستنباط والالتزام بحجية القياس، ليغطّي أحكام جميع الوقائع التي لا نصّ فيها. ^(٣) وضعف هذا الاستدلال غير خفيّ، وذلك لأنّ الوقائع الجزئية وإن كانت غير متناهية، إلا أنّ موضوعات الأحكام الشرعية ليست هي جزئيات الحوادث، حتّى يُتوهّم الحاجة إلى ورود نصّ من الشارع لكل واحد من تلك الجزئيات

(١) قال رحمته الله في العدة: ج ٢ ص ٦٤٩-٦٥١: «واختلف الناس في القياس في الشريعة، فمنهم من نفاه، ومنهم من أثبته... فأما من أثبته فاختلفوا: فمنهم من أثبته عقلاً، وهم شذاذ غير محصلين».

(٢) ذكرها الأمدي في الأحكام: ج ٤ ص ٢٧٨.

(٣) قال الأمدي: «وأما من زعم أنّ العقل موجب للتعبّد بالقياس الشرعيّ، فقد احتجّ بثلاث شبه: الأولى: أنّ الأنبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الحكم في كلّ صورة، والصور لا نهاية لها، فلا يمكن إحاطة النصوص بها، فافتضى العقل وجوبّ التعبّد بالقياس»، المصدر السابق، ومثله في المستصفى: ج ٢ ص ١١٣.

ليبان حكمها، بل إنّ موضوعات الأحكام الشرعيّة هي المفاهيم الكلية العامّة، فهي التي ينصبُّ عليها الحكم الشرعيّ، فلسنا بحاجة إلى ورود نصّ شرعيّ في كلّ صلاةٍ جزئيّة - مثلاً - يفعلها المكلف ليدلّ على وجوبها، بل يكفي ورود نصّ واحدٍ يوجب كلّ الصلاة، ومن الواضح أنّ هذه الكليات أمور محصورة ومضبوطة ويمكن أن تستوعبها النصوص الشرعيّة.

مضافاً إلى أنّ هذا الدليل - لو تمّ وتمّت جميع مقدّماته - لا يعني حجّة القياس بالخصوص، فإنّ هذا الاستدلال مبنيّ على أنّ ما يسدّ الحاجة ويستوعب تمام الأحكام الشرعيّة منحصر بالقياس، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، لإمكان تغطية واستيعاب الأحكام الشرعيّة التي لا نصّ فيها بغير القياس كالقواعد والأصول العمليّة.

منصوص العلة وقياس الأولوية

ذكر المحدث البحراني رحمته الله في حقائقه ^(١) أنّ جمهور الأصوليين من أصحابنا التزموا بحجية قياس الأولوية ومنصوص العلة، وفي مقابل ذلك أنكر المحقق رحمته الله وجمع من الأصحاب حجية قياس الأولوية.

وأما منصوص العلة فقد ذكر أنّ ظاهر كلام السيد المرتضى رحمته الله إنكاره، كما نسب إلى العلامة رحمته الله وجمع من الأصحاب القول باستثنائه من عدم الحجية. وقد ذكر -أيضاً- أنّ كلّ ذلك من القياس، وقد استفاضت الأخبار عنهم عليهم السلام بالمنع عن العمل به بقولٍ مطلقٍ من غير تخصيصٍ بفردٍ، حتّى صار ذلك من ضروريات مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وعدّ ما يظهر من بعض مشايخه المتأخرين من كون ذلك ليس من باب القياس، اجتهداً في مقابل النصوص أو غفلةً عن ملاحظة الأخبار.

هذا حاصل ما ذكره المحدث البحراني رحمته الله، والذي يظهر منه أنّ جماعة من الأصحاب استثنوا من القياس الباطل ما كان منصوص العلة وقياس الأولوية، فقالوا فيهما بالحجية، وقد خالفهم في ذلك ملتزماً بعدم حجية القياس مطلقاً

(١) راجع الحقائق الناضرة: ج ١ ص ٩٢-٩٦.

ومن دون استثناء^(١).

والصحيح في نظر المصنّف ﷺ: أنّ منصوص العلة وقياس الأولوية حجة، ولكن ليس استثناء من القياس، لأنّهما في الواقع ليسا منه حقيقة، بل هما من الظواهر، فحجّيتهما من باب حجّية الظهور.

وتوضيح ذلك يستدعي بسط الكلام في موضعين:

١. منصوص العلة.

٢. قياس الأولوية.

أما منصوص العلة:

فالمقصود به تعدية الحكم الثابت لموردٍ إلى موردٍ آخر، لاشتراكهما في العلة المنصوص عليها في الخطاب الشرعيّ، كما لو قال: «حُرّم الخمرُ لأنّه مسكرٌ»، فإنّ الإسكار جُعِل في النصّ علةً للتحريم، فيمكن -حيثنذ- تعدية الحكم من الخمر إلى النبيذ، والالتزام بتحريمه، لأنّه مسكر أيضاً.

وفي موارد النصّ على العلة لا يخلو الأمر من إحدى صورتين:

١. أن يُفهم من النصّ على العلة في الخطاب الشرعيّ كونُ العلة عامّة، بحيث لا تكون مختصّة بمورد الخطاب المعلّل، الذي هو كالأصل في القياس. وفي هذه الصورة لا إشكال في أنّ الحكم يكون شاملاً لغير المورد المعلّل، فيمكن في المثال الحكم بحرمة النبيذ وغيره ممّا يكون مسكراً.

٢. أن لا يُفهم من النصّ على العلة في الخطاب الشرعيّ كونُ العلة عامّة، وحيثنذ لا مبرّر لتعدية الحكم إلى غير المعلّل إلّا على أساس القياس، كما لو قيل: «هذا العنبُ حلٌّ، لأنّه أسود»، فمن الواضح أنّه لا يُفهم من هذا الخطاب

(١) قال تَنْتَظَرُ في الحقائق: ج ١ ص ٩٤: «قد استفاضت الأخبار عنهم ﷺ بالمنع عن العمل بالقياس بقول مطلق، من غير تخصيصٍ بفرْد، بل صار ذلك من ضروريات مذهب أهل البيت ﷺ... وبالجملّة: فالحقّ هو عدم القول بالحجّية في كلا الموضعين».



أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ أَسْوَدَ حَلْوٍ، بَلْ خُصُوصُ الْعَنْبِ الْأَسْوَدَ حَلْوٍ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْقِيَاسَ بَاطِلٌ وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ.

وَحِينَئِذٍ نَقُولُ: فِي صُورَةِ فَهْمٍ عُمُومِ الْعِلَّةِ لَا يَبْقَى الْمَوْضُوعُ خَاصًّا بِالْمَعْلَلِ، بَلْ يَنْقَلِبُ الْمَوْضُوعُ إِلَى كَوْنِهِ كُلِّ مَا فِيهِ الْعِلَّةُ، وَيَكُونُ الْمَعْلَلُ مَجْرَدَ مِثَالٍ لَذَلِكَ الْمَوْضُوعِ الْعَامِّ، لَا أَنَّ الْمَوْضُوعَ هُوَ خُصُوصُ الْأَصْلِ، حَتَّى نَسْتَنْبِطَ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ وَاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعِلَّةِ.

فَلَيْسَ الْمَدْرُكُ وَالْمُسْتَنْدُ لِإثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْفَرْعِ هُوَ الْقِيَاسُ، بَلْ لَا حَاجَةَ إِلَى إِقْحَامِ الْقِيَاسِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ، وَإِنَّمَا نَكْتَفِي بِكَوْنِ الْفَرْعِ مُصَدِّقًا مِنْ مُصَادِقِ الْمَوْضُوعِ الْحَقِيقِيِّ لِلْحُكْمِ.

وَلَأَجْلِ ذَلِكَ نَقُولُ: إِنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ لِلْفَرْعِ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ بَابِ الْأَخْذِ بِظُهُورِ الْكَلَامِ فِي الْعُمُومِ، كَمَا يُؤْخَذُ بِأَيِّ ظُهُورٍ آخَرَ، وَلَيْسَ مِنْ بَابِ الْقِيَاسِ لِيَكُونَ الْأَخْذُ بِعُمُومِ التَّعْلِيلِ وَالْبِنَاءِ عَلَى حُجَّتِهِ اسْتِثْنَاءً مِنْ عُمُومَاتِ النَّهْيِ عَنِ الْقِيَاسِ^(١).

وَلِنَطْبِقَ ذَلِكَ عَلَى مِثَالٍ شَرْعِيٍّ، وَهُوَ مَا فِي صَحِيحَةِ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زَيْعٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاءِ عليه السلام مِنْ قَوْلِهِ: «مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ... لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً»^(٢)، فَإِنَّهُ عِلَلُ الْحُكْمِ بِكَوْنِ مَاءِ الْبُئْرِ وَاسِعًا - يَعْنِي أَنَّهُ مُعْتَصَمٌ لَا يَنْجَسُ بِالْمَلَاقَةِ - بِكَوْنِهِ لَهُ مَادَّةٌ، وَالْمُسْتَفَادُ مِنْ ظَاهِرِ هَذَا التَّعْلِيلِ أَنَّ كُلَّ مَا لَهُ مَادَّةٌ هُوَ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ، وَأَمَّا مَاءُ الْبُئْرِ فَهُوَ مَجْرَدُ مُصَدِّقٍ مِنْ مُصَادِقِ الْمَوْضُوعِ الْعَامِّ، وَهُوَ مَا لَهُ مَادَّةٌ، وَالْحُكْمُ يَشْمَلُ مَاءَ الْبُئْرِ، وَمَاءَ الْحَمَامِ، وَمَاءَ حَنْفِيَّةِ

(١) كَمَا نَسَبَ الْمُحَدِّثُ الْبَحْرَانِيُّ رحمته الله ذَلِكَ إِلَى الْعَلَامَةِ الْحَلِّيِّ رحمته الله.

(٢) جَاءَ فِي الْوَسَائِلِ: الْبَابُ ١٤ مِنْ أَبْوَابِ الْمَاءِ الْمَطْلُوقِ، ح ٧: «عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زَيْعٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى رَجُلٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَسْأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَاءَ عليه السلام فَقَالَ: مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ، أَوْ طَعْمُهُ، فَيُنْزَحَ مِنْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ، وَيَطْبِيبَ طَعْمَهُ، لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً».

الإسالة، وكلّ ما يكون مشمولاً للموضوع العام - ما له مادّة -، وإنّما ذكر ماء البئر بالخصوص باعتبار كونه مورد السؤال، وأنّ الراوي سأل عنه بخصوصه، بحيث لو سأل عن غيره من المصاديق الأخرى للماء الذي له مادّة لكان الجواب هو الجواب.

وعليه: فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على سائر المصاديق الأخرى - غير ماء البئر - ليس عملاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة كما هو معلوم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: حيث كان الموضوع هو الماء الذي له مادّة، ولم يكن بوسعنا استظهار شمول العلة - لأنّ له مادّة - لكلّ شيء له مادّة، باعتبار أنّ مناسبات الحكم والموضوع لا تُساعد على ذلك، فلا يمكن تعديّة الحكم إلى ما لا يكون ماءً، وإن كان له مادّة، كالماء المضاف الذي له مادّة، إلّا على أساس القياس، وقد عرفت أنّه باطل وليس بحجة.

ومن هذا البيان يتجلّى الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة، وبين العمل بالقياس، فلا بدّ للباحث أن ينظر بدقّة في كلّ موردٍ من موارد العلة المنصوصة، ويُعمل ذوقه العرفي، ليحترز من الوقوع في الخلط بين البابين، وليُميّز بين ما يكون حجة معتبراً وما لا يكون كذلك، فإنّ المقام ممّا يكثّر فيه زلل الأقدام.

ومن هنا ينفتح المجال واسعاً للتوفيق بين المتنازعين، وإيقاع الصلح بينهم في موارد النصّ على العلة، فمن يقول بالحجّة هنا يمكن أن يريد ما لو كان للمورد ظهور في عموم العلة، ومن يقول بعدم الحجّة يمكن حمل كلامه على صورة ما لو لم يكن المورد ظاهراً في العموم، بل يكون العمل به أخذاً بالقياس. والحاصل من جميع ما تقدّم: أنّ المناط في منصوص العلة هو أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير الأصل المذكور في الخطاب الشرعيّ الذي

يُعَلَّلُ حكمه بالعلّة، فإنّه مع وجود مثل هذا العموم يدخل المقام في حجة الظهور، وحيثُ لا بدّ من الاقتصار في الأخذ به على مقدار هذا الظهور، بحيث لو أردنا تعدية الحكم إلى غير ما يكون الخطاب ظاهراً فيه، لكان من الأخذ بالقياس الذي قام الدليل على بطلانه وحرمته.

تنبيه:

نسب المصنّف رحمته الله -تبعاً لصاحب المعالم رحمته الله ^(١) - إلى العلامة الحلّي رحمته الله أنّه استثنى قياس الأولوية من القياس الباطل، والحال أنّ العلامة في نهاية الوصول صرّح -بعد القول بحجّيته- بعدم كونه من القياس، بل هو من فحوى اللفظ ^(٢)، كما أنّه صرّح بالتعدّي في منصوص العلة إلاّ أنّه بالنصّ لا بالقياس ^(٣)، فلا يكون مخالفاً في المقام، بل هو قائل بما قال به المصنّف رحمته الله!

وأما قياس الأولوية:

فقد تقدّم في الباب الرابع من أبواب المقصد الأوّل أنّ المفهوم هو حكمٌ دلّ عليه اللفظُ لا في محلّ النطق، وتقدّم أيضاً أنّه على قسمين: مفهوم المخالفة، وقد مثّلوا له بمفهوم الشرط ومفهوم الوصف ونحوهما.

(١) قال رحمته الله في المعالم: ص ٢٣٠: «ذهب العلامة رحمته الله في التهذيب، وكثير من العامة إلى أنّ تعدية الحكم في تحريم التأنيف إلى أنواع الأذى الزائد عنه، من باب القياس وسّمّوه بالقياس الجليّ».

(٢) قال في نهاية الوصول: ج ٣ ص ٣٥٨-٣٥٩: «البحث الثالث: في أنّ مفهوم الموافقة حجة: اتّفق العلماء عليه، خلافاً لداود الظاهريّ، لأنّ اللفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة، بل قطعية، فإنّ السيّد لو قال لعبده: «لا تظلم أحداً بحجة»، فهم كلّ عاقل منعه عن الظلم بأزيد منها، وكذا لو قال: «لا تقل له أفّ»، فهم تحريم ضربه ... نعم، اختلف القائلون بكونه حجةً، في أنّه حجة من باب القياس، أو من فحوى اللفظ؟ والحقّ: الثاني، لوجوه ...».

(٣) قال رحمته الله في مبادئ الوصول: ص ٢١٨: «البحث الرابع: في الحكم المنصوص على علّته: الأقرب عندي: أنّ الحكم المنصوص على علّته، متعدّد إلى كلّ ما علم ثبوت تلك العلة فيه، بالنصّ لا بالقياس، لأنّ قوله: «حرمت الخمر، لكونه مسكراً»، يُنزل منزلة قوله: «حرمت كلّ مسكر».

ومفهوم الموافقة، وقد مثلوا له بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفٌ﴾^(١)، الذي يُستفاد منه حرمة الضرب والشتم ونحو ذلك، ممّا هو أشدّ إيلاماً من التأنيف المحرّم بحكم الآية.

والمقصود بقياس الأولوية -الذي هو محلّ الكلام- هو نفس مفهوم الموافقة المتقدّم، والذي قلنا: إنّه يُسمّى أيضاً بـ«فحوى الخطاب»، وقد يُسمّى أيضاً بـ«لحن الخطاب»^(٢).

وقد تقدّم -في مقام تحديد الدليل العقليّ- الإشارة إلى أنّ مفهوم الموافقة معدود من الظواهر، فحجّيته من جهة كونه ظاهراً من اللفظ، فلا يدخل في باب القياس حتّى يكون استثناءً من عمومات النهي عن القياس، وإن كان فيه شبهة بالقياس، ومن هنا أسميناه بـ«قياس المساواة»، كما سُمّي في كلماتهم بـ«القياس الجليّ».

ولأجل ذلك لا يتحقّق مفهوم الموافقة إلّا إذا كان اللفظ ظاهراً -عرفاً- في كون الحكم المذكور متعلّقاً إلى ما يكون أولى بعلّة الحكم، كما في آية التأنيف الكريمة، فإنّ كلّ متكلّم عرفيّ يستفيد منها كون الحكم بالحرمة شاملاً للضرب

(١) هكذا في سورة الإسراء: ٢٣، إلّا أنّ الموجود في المتن: «وَلَا تَقُلْ»، والاشتباه في هذه الآية الكريمة ليس بعزيز.

(٢) قال الأمدّي في الإحكام: ج ٣ ص ٦٣: «أمّا مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت، موافقاً لمدلوله في محلّ النطق، ويُسمّى أيضاً فحوى الخطاب ولحن الخطاب، والمراد به معنى الخطاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾، أي في معناه... ومثاله تحريم شتم الوالدين وضربهما، من دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفٌ﴾، فإنّ الحكم المفهوم من اللفظ في محلّ السكوت موافق للحكم المفهوم في محلّ النطق، وكذلك دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾، على تحريم إتلاف أموالهم، وكذلك دلالة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ، على المقابلة فيما زاد على ذلك، وكذلك دلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِيَدِينَ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾، على تأدية ما دون القنطار، وعدم تأدية ما فوق الدينار، إلى غير ذلك من النظائر».



والشتم بالأولوية، لوضوح أنّ المستفاد من سياق الآية الكريمة أنّ المقصود هو كفُّ الأذى عن الوالدين، وأنّ الأذى في الشتم والضرب -والعياذ بالله- أشدّ منه في التأفيف، فكان بالتحريم أولى.

ومثله ما لو أذن مالك الدار في السكنى فيها، فهذا الإذن يدلّ على جواز التصرف في مرافق الدار من باب أولى، لوضوح أنّ الإذن في ما هو أشدّ إذن في ما هو أضعف، وهذا ما يُعبّر عنه في عرف الفقهاء بـ«إذن الفحوى».

وبالجملة: أنّ المناط في الأخذ بقياس الأولوية هو أن يكون الكلام ظاهراً في التنبيه بالأدنى على الأعلى -كما في آية التأفيف-، أو في التنبيه بالأعلى على الأدنى -كما في إذن الفحوى-.

وأما إذا لم يكن الكلام ظاهراً في ذلك، وإن كانت الأولوية ثابتة، فلا يدخل المورد في مفهوم الموافقة، لعدم انفهام الأولوية وتعديّة الحكم من فحوى الخطاب، فإنّ مجرّد الأولوية لا تكفي في تعديّة الحكم، وإلا كان قياساً باطلاً. ويشهد لذلك: ما في صحيحة أبان بن تغلب^(١)، حيث سأل عن دية قطع إصبع أو أصابع من المرأة، فأجابه الإمام عليه السلام بأنّ في الإصبع عشرةً من الإبل، وفي الإصبعين عشرين، وفي الثلاثة ثلاثين، فتخيّل أبان أنّ في الأربعة أصابع أربعين من الإبل، اعتماداً على ما في ذهنه من الأولوية والاطراد العدديّ،

(١) الوسائل: الباب ٤٤، أبواب ديات الأعضاء، ح ١: «محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق، فنبّرأ ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله ﷺ، إنّ المرأة تُعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحقّق الدين».

لوضوح أنّ قطع الأربعة قطعٌ للثلاثة وزيادة إصبع، فلمّا جاء الجواب بأنّ في الأربع عشرين من الإبل فقط، استغرب واستوحش من هذا الحكم، فأجابه الإمام بأنّك أخذتني بالقياس.

وذلك باعتبار أنّ الأولويّة وإن كانت موجودة إلاّ أنّها لا تمثّل ظهوراً عرفياً، فلا تكفي في أن يدخل المقام في مفهوم الموافقة وقياس الأولويّة، بل تدخل في باب القياس الباطل.

والوجه في ذلك: أنّ القضية ليست منوطة بالعدد والزيادة العدديّة فقط، بل تُنَاط أيضاً بقاعدة شرعيّة، وهي أنّ المرأة تعادل وتوازن الرجل في ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت الى النصف، ومن هنا كان في الأربع من الأصابع عشرون من الإبل فقط.

تنبيه

الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع

الاستحسان: (١)

الاستحسان لغةً ضدُّ الاستقباح، وهو عدُّ الشيء حسناً^(٢)، تقول: استحسنت الأستاذ جوابي، أي: عدته حسناً.

وأما معناه عند الأصوليين من أهل الرأي فقد اختلفوا فيه اختلافاً فاحشاً، وذكروا له تعريفات عديدة^(٣)، لعل أحسنها وأولاها بالذكر ما نقله الآمدي في الإحكام عن الكرخي، وهو: «العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها، إلى خلافه، لوجه هو أقوى».^(٤)

كما اختلفوا في حجّيته واعتباره، فالتزم به الحنفيّة والحنابلة والمالكيّة،

(١) لابدّ أولاً من البحث في هذه العناوين الثلاثة، وبيان المراد منها وأقوالهم فيها، بشيء من التفصيل، وإن استلزم ذلك الخروج عن سمت الشرح الذي بنينا عليه، للوقوف على حقيقة الحال في هذه الأبحاث.

(٢) لاحظ الصحاح: ج ١ ص ٣٤٥، مادة «قبح»، وفي مجمع البحرين: ص ٢٩٤، مادة «حسن» قال الطريحي رحمته الله: «محاسن الأعمال: نقيض مساوئها، واستحسن الشيء: عدّه حسناً، ومنه الاستحسان عند أهل الرأي».

(٣) ذكرها ابن الحاجب في مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٥٧٥، والغزالي في المستصفى: ج ١ ص ٢٥٤، والآمدي في الإحكام: ج ٤ ص ٣٩١، والسرخسي في أصوله: ج ٢ ص ٢٠٠.

(٤) راجع الإحكام للآمدي: ج ٤ ص ٣٩٢.

وأنكره الباقون، وبالع في الدفاع عنه بعض، حتى قال مالك: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»^(١)، وشنع عليه بعض آخر، حتى قال الشافعي: «من استحسّن فقد شرّع»، يعني أنّ من أثبت حكماً بالاستحسان عنده، من غير دليل من قبل الشارع، كان هو المشرّع لهذا الحكم، لأنّه لم يأخذه من الشارع المقدّس، وهو كبيرة إن لم يكن كفراً.^(٢)

كما أنّ الغزالي عدّ الاستحسان في ضمن الأصول التي عبّر عنها بـ«الأصول الموهومة»، ويعني بها ما يُظنّ أنّه من أصول الأدلّة، والحال أنّه ليس منها، كما أنّه عبّر عمّا استدللّ به القائلون بالاستحسان بـ«شبه»^(٣)، وعمدة هذه الأدلّة -أو الشبهة- أمران:^(٤)

الأول: التّشبيّه من الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٦)، بدعوى أنّ الآية الكريمة الأولى واردة في مقام المدح والثناء على من يتّبع أحسن القول، والآية المباركة الثانية مشتملة على الأمر باتّباع الأحسن، والأمر ظاهر في الوجوب. ومن الواضح أنّه لو لم يكن الاستحسان حجّة معتبرة، لما كان وجهه للثناء والمدح، ولما كان اتّباع الأحسن واجباً.

(١) لاحظ أصول السرخسي: ج ٢ ص ١٩٩، والإحكام لابن حزم: ج ٦ ص ٧٥٧.

(٢) لاحظ شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٧٥.

(٣) لاحظ المستصفي: ج ١ ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٤) ذكر هذين الأمرين وردّهما -مفضلاً- كلّ من الأمدّي والغزالي وابن الحاجب والعضدي، فراجع الإحكام: ج ٤ ص ٣٩٣، والمستصفي: ج ١ ص ٢٥٥، ومختصر المنتهى وشرحه: ج ٣ ص ٥٧٦-٥٧٥.

(٥) سورة الزمر: ١٨.

(٦) سورة الزمر: ٥٥.



ويرد عليه أمور:

١. أن المقصود باتباع أحسن ما أنزل هو اتباع الأدلة، وكون الاستحسان من الأدلة هو أول الكلام، فضلاً عن أن يكون من أحسنها.

٢. أننا نستحسن إبطال الاستحسان، وأن الدليل منحصر بما وردنا عن النبي ﷺ، والاستحسان حجة بزعمهم.

٣. أن هذا الاستدلال منقوض بلزوم اتباع استحسان العامي، بمقتضى عموم الآية الكريمة. ^(١)

الثاني: التعلّق من السنة بما رواه عنه ﷺ، وهو: «ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ». ^(٢)

بدعوى دلالة على أن ما يراه الناس - في عاداتهم ونظر عقولهم - مستحسناً، هو حقٌّ ثابتٌ في الواقع، لوضوح أن ما ليس بحقّ ليس حسناً عند الله تعالى، وهذا يعني حجّية الاستحسان.

ويرد عليه: أن الوارد في الحديث - على تقدير صحّته - لفظ «المسلمون»، وهو من ألفاظ الجمع، وحينئذٍ لا يبعد أن يكون المقصود بالحديث الإشارة إلى إجماع المسلمين، فيدلّ على حجّية الإجماع، وأين هذا من استحسان آحاد المسلمين؟ ^(٣)

(١) قال الغزالي في المستصفى: ج ١ ص ٢٥٥: «قلنا اتباع أحسن ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة، فبيّنوا أن هذا ممّا أنزل إلينا، فضلاً عن أن يكون من أحسنه ... ثم نقول: نحن نستحسن إبطال الاستحسان، وأن لا يكون لنا شرعٌ سوى المصدّق بالمعجزة، فليكن هذا حجة عليهم ... أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العامي والطفل والمعتوه، لعموم اللفظ، فإن قلتم: المراد بعض الاستحسانات، وهو استحسان من هو من أهل النظر، فكذلك نقول: المراد كلّ استحسان صدر عن أدلة الشرع، ولا فائٍ وجه لاعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر؟!».

(٢) مسند أحمد: ج ١ ص ٣٧٩.

(٣) قال الغزالي في المستصفى: ج ١ ص ٢٥٥: «ولا حجة فيه من أوجه: الأول: أنه خبر واحد

وختاماً: ولئلا يخلو المقام من تطبيقٍ للاستحسان، نذكر بعض موارد مِمَّا ذكره السرخسي في أصوله^(١):

١. «إذا قرأ المصلي سورةً في آخرها سجدةً، فركع بها، في القياس تجزيه، وفي الاستحسان لا تجزيه عن السجود، وبالقياص نأخذ، فوجه الاستحسان أنَّ الركوع غير السجود وضعاً، ألا ترى أنَّ الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة، فلا ينوب عن سجدة التلاوة بطريقٍ أولى، لأنَّ القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر، من حيث إنَّ كلَّ واحد منهما موجب التحريمة، ولو تلا خارج الصلاة فركع لها، لم يجز عن السجدة، ففي الصلاة أولى، لأنَّ الركوع هنا مستحقٌّ لجهةٍ أخرى، وهناك لا»^(٢).

٢. «إذا ادَّعى رجلان كلُّ واحدٍ منهما عيناً في يد رجل آتاه مرهونٌ عنده بدين له عليه، وأقاما البيّنة، ففي الاستحسان يقضي بأنَّه مرهونٌ عندهما، بمنزلة ما لو رهن عيناً من رجلين، وهو قياس البيع في ذلك، وفي القياس تبطل البيّتان، لأنَّه تعذر القضاء بالرهن لكلِّ واحد منهما في جميعه، فإنَّ المحلَّ يضيق عن ذلك، وفي نصفه، لأنَّ الشيوع يمنع صحّة الرهن»^(٣).

لا تثبت به الأصول، الثاني: أنَّ المراد به ما رآه جميع المسلمين، لأنَّه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو أحادهم، فإنَّ أراد الجميع فهو صحيح، إذ الأئمة لا تجتمع على حُسن شيءٍ إلّا عن دليل، والإجماع حجة، وهو مراد الخبر، وإنَّ أراد الأحاد لزم استحسان العوام، فإنَّ فُرُقَ بأنَّهم ليسوا أهلاً للنظر، قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة فأَيُّ فائدة لأهليّة النظر؟ الثالث: أنَّ الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة، لأنَّهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشياء، وما قال واحد: حكمْتُ بكذا وكذا لأنِّي استحسنتُ، ولو قال ذلك، لشدّدوا الإنكار عليه، وقالوا: مَنْ أنت حتّى يكون استحسانك شرعاً، وتكون شارعاً لنا؟ وما قال معاذ حيث بعثه إلى اليمن: إنّي أستحسنُ، بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط.

(١) لاحظ أصول السرخسي: ج ٢ ص ١٩٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٠٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٠٦.



٣. «إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن، والمبيع غير مقبوض، في القياس القول قول المشتري، لأنَّ البائع يدّعي عليه زيادةً في حقّه وهو الثمن، والمشتري منكر واليمين بالشرع في جانب المنكر، والمشتري لا يدّعي على البائع شيئاً في الظاهر، إذ المبيع صار مملوكاً له بالعقد، ولكن في الاستحسان يتحالفان، لأنَّ المشتري يدّعي على البائع وجوب تسليم المبيع إليه، عند إحضار أقلّ الثمنين، والبائع منكر لذلك، والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه»^(١).

٤. «إذا نام في صلاته فاحتلم: في القياس يغتسل ويبنى، كما إذا سبقه الحدث، وذلك مستحسن بالأثر، وفي الاستحسان لا يبنى، وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كلّ حال»^(٢).

المصالح المرسلة:

وقد اختلفت كلماتهم في تفسيرها -كالاستحسان-، ونحن نقصر -في المقام- على التفسير الذي ذكره الغزاليّ، وحاصله: أنّ المقصود بالمصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنَّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد 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، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.

وأما كونها مرسلّة فالمقصود به أنّ هذه المصلحة لم يشهد لها من الشرع

(١) المصدر السابق: ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٠٧.

بالبطلان ولا بالاعتبار نصّ معيّن،^(١) ومثله ما ذكره الآمليّ وابن الحاجب والعضديّ والتفتازانيّ^(٢).

وحاصله أنّ الإرسال لغةً هو الإطلاق^(٣)، فمعنى كون المصلحة «مرسلة» هو أنّها مطلقة، لم يقيدها الشارع باعتبار ولا بإلغاء، في مقابل ما شهد لها الشارع بالاعتبار، وما شهد لها بالإلغاء.

وقد يُعبر عن المصالح المرسلة بـ«الاستصلاح»، أو «المناسب المرسل». ومثالها: ما لو تترّس الكفّار بجماعة من المسلمين، بحيث لو كفّفنا عنهم، لغلب الكفّار على دار الإسلام، واستأصلوا شأفة المسلمين، ولو رمينا الترس وقتلناهم، اندفعت المفسدة عن كافّة المسلمين قطعاً، غير أنّه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له، فهذا القتل وإن كان مناسباً في هذه الصورة، والمصلحة ضروريّة كليتة قطعيّة، غير أنّه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها في صورة^(٤). وقد اتّفق الشافعيّة والحنفيّة وغيرهم على امتناع التمسك بالمصلحة المرسلة، إلّا ما نُقل عن مالك أنّه يقول به، مع إنكار أصحابه ذلك عنه^(٥). قال الغزاليّ -بعد أن عدّ المصالح المرسلة من الأصول الأربعة الموهومة-: «وتبيّن أنّ الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرّع، كما

(١) المستصفى للغزاليّ: ج ١ ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) راجع الأحكام: ج ٤ ص ٣٩٤، ومختصر المنتهى وشرحه للعضديّ: ج ٣ ص ٥٧٨، وحاشية التفتازانيّ عليه.

(٣) جاء في الصحاح: ج ٤ ص ١٢٥١، مادة «طلق»: «ناقة طالق ونعجة طالق، أي: مُرسلة ترعى حيث شاءت».

(٤) ذكره الآمديّ في الأحكام: ج ٤ ص ٣٩٤.

(٥) قال الآمديّ: «ولعلّ النقل إن صحّ عنه فلا شبه أنّه لم يقل بذلك في كلّ مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكليّة الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروريّ، ولا كليّ، ولا وقوعه قطعيّ»، المصدر السابق.



أَنَّ من استحسن فقد شرّع»^(١).

وعلى أي حال: فقد استدلّ للاعتبار بأنّه لو لم تُعتبر المصالح المرسلّة ولم تكن حجةً، للزم من ذلك خلوّ بعض الوقائع عن الحكم الشرعيّ، لأنّ المفروض عدم وجود النصّ، فلا بدّ من الالتزام بحجّيتها، لتسدّ مسدّ النصّ المفقود. وأُجيب عنه: بمنع اللزوم، لكفاية العمومات في إثبات الحكم الشرعيّ، ومع فقدها فالمرجع الأصول العمليّة، كالبراءة عن اللزوم.^(٢)

سدّ الذرائع:

الذريعة لغةً هي الوسيلة التي يُتوسّل بها للوصول إلى الغرض^(٣)، ويُعتبر عنها بالمقدمة.

والمقصود من سدّ الذرائع -في المقام- هو تحريم الوسائل والمقدمات المؤدّية إلى الوقوع في الحرام، وقد يُعبّر عنه بـ«قطع الذرائع»، أو «حسم الذرائع»، وهو يقابل في أصول الإماميّة مقدّمة الحرام.

وفي مقابل ذلك «فتح الذرائع» والمراد به إيجاب الوسيلة التي يُتوسّل بها للوصول إلى امتثال الوجوب، وهو يقابل في أصول الإماميّة مقدّمة الواجب. ومثّل له الشوكانيّ بقوله: «وأما الأمر بالفرار من المجذوم فمن باب سدّ الذرائع، لئلاّ يتفق للشخص الذي يخالطه شيءٌ من ذلك، بتقدير الله تعالى ابتداءً لا بالعدوى المنفيّة، فيظنّ أنّ ذلك بسبب مخالطته، فيعتقد صحّة العدوى، فيقع في الحرج، فأمر بتجنّبه، حسماً للمادّة»^(٤).

(١) المستصفى: ج ١ ص ٢٦٦.

(٢) راجع شرح العضديّ: ج ٣ ص ٥٧٨.

(٣) قال الجوهريّ في الصحاح: ج ٣ ص ١٠٠٧، مادة «ذرع»: «الذريعة: الوسيلة، وقد تذرّع فلان بذريعة، أي: توسّل، والجمعُ الذرائع».

(٤) نيل الأوطار للشوكانيّ: ج ٧ ص ٣٧٧.

ومثّل له الشهيد الأول رحمته بقوله: «قاعدة - ١٧٤ -: اعلم أنّ متعلّقات الأحكام قسمان: مقاصد بالذات، وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل، وهي الطّرق المفضية إليها، ... ثمّ الوسائل على ثلاثة أقسام: ... الثالث: ما فيه خلاف، كبيع العنب على من يعمله خمراً، والخشب على من يعمله صنماً، وكالبيع بشرط الإقراض والنّظرة، أو بيع السلعة على غلامه ليخبر بالزائد، وشراء ما باعه نسيئةً عند حلول أجل بنقيصة عن الثمن، أو قبله، كما إذا باعه ثوباً بمائة إلى سنة، ثمّ اشتراه منه حالاً بخمسين، فإنّه في المعنى عاوض على خمسين في الحال بمائة إلى سنة. وألحق به بعضُ العامّة مسائل كثيرة جداً تبلغ الألف، ويُسمونها «سدّ الذرائع».

منها: تضمينُ الصّناع ما تلف في أيديهم، سداً لدعواهم التلف أو الاشتباه، بسبب تغييرها بالعمل، فيحلفون عليه.

ومنها: منعُ القضاء بالعلم، سداً لتسلّط بعض قضاة السوء على قضاء باطل^(١). وأمّا الدليل عليه فقد قال ابن حزم: «ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط، وخوف أن يتذرّع منها إلى الحرام البحث، واحتجّوا في ذلك بما حدثناه ... عن النعمان بن بشير، قال: سمعته يقول: سمعت رسول الله عليه السلام يقول -وأهوى النعمان بإصبعيه إلى أذنيه-: إنّ الحلال بيّن وإنّ الحرام بيّن، وبينهما مشتبّهات، لا يعلمهنّ كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، وإنّ لكلّ مالِك حمى، وإنّ حمى الله محارمه، وذكر باقي الحديث^(٢). وأجاب عما استدّلوا به بقوله: «فهذا حصّ منه عليه السلام على الورع، ونصّ جليّ على أنّ ما حول الحمى ليس من الحمى، وأنّ تلك المشتبّهات ليست بيقين

(١) القواعد والفوائد: ج ٢ ص ٨١-٨٣.

(٢) الإحكام لابن حزم: ج ٦ ص ٧٤٥.



من الحرام، وإذا لم تكن ممّا فُصِّلَ من الحرام، فهي على حكم الحلال، بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾، فما لم يُفَصَّلْ فهو حلال، بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وبقوله ﷺ: أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرمه فحرم من أجل مسألته^(١).

هذا حاصل ما ذكره في هذه العناوين الثلاثة، وقد أطلنا الكلام فيها بعض الشيء - خلافاً للطريقة التي سرنا عليها في هذا الشرح - باعتبار أنّ المصنّف رحمه الله لم يذكر معاني هذه الاصطلاحات الثلاثة.

وزبدة القول: أنّها غير معتبرة، ولا قيمة لها، لأمر:

١. أنّ المذكورات مجرّد ظنون، فتكون مشمولة لعمومات النهي عن العمل بالظنّ، ولا دليل على اعتبارها بخصوصها^(٢)، فإنّ الظنون الخاصة أمور معروفة ومشخّصة، وليست المذكورات منها.

نعم، إذا دخل المورد في الظهورات العرفيّة، أو في الملازمات العقلية، كان حجّة من باب حجّة الظهور، أو حجّة حكم العقل، وإن لم يكن كذلك فلا دليل على حجّيتها بعناوينها.

٢. لو قطعنا النظر عمّا ذكرناه، وفرض خروجها من عمومات حرمة العمل بالظنّ، لزم من ذلك تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، لوضوح أنّنا لو أخرجنا الاستحسان ونحوه، من هذه العمومات، لما بقي مشمولاً لها إلّا مصاديق قليلة بل نادرة.

٣. من جملة المذكورات ما يعتمد على إدراك المصلحة أو المفسدة الواقعيّتين، وقد تقدّم أنّه لا مجال لعقولنا القاصرة للاستقلال بإدراك الأحكام

(١) المصدر السابق: ص ٧٤٦.

(٢) بل الدليل قائم على عدم اعتبارها، وهو ما تقدّمت الإشارة إليه من عمومات الأخبار الكثيرة الدالة على عدم الأخذ بالرأي والاجتهاد والمقاييس، ونحوها من الاستنباطات الظنيّة في نفس الأحكام الشرعيّة، المروية في الباب ٦، من أبواب صفات القاضي، في الوسائل.

الشرعية وملاكاتهما ابتداءً، بل لابد من السماع من مبلغ الأحكام أو الملازمة العقلية، كسائر المجموعات الأخرى مثل اللغات.

ولو فرض تمكن العقل من ذلك، لما كانت هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الأئمة، وهو كما ترى.

ومن هنا ينكشف السر وراء إصرار أهل الرأي على مسلك التصويب، وما يدعونه من أن: «كل مجتهد مصيب»، وهو أنهم أرادوا بذلك تبرير ما يعتمدونه أئمتهم من مدارك باطلة لاستنباط الحكم الشرعي، فإنها واضحة الفساد لا تُوصل إلى الحكم الشرعي، لولا التعكز على التصويب، وهذا ما اعترف به الغزالي، فقد قال - في مقام الرد على بعض الإشكالات المتوجهة للقياس - ما نصّه: «نحن نعتز بأنّه لا خلاص عن هذا الإشكال إلا بتصويب كل مجتهد، وأنّ المجتهد وإن خالف النصّ فهو مصيب، إذ لم يُكلّف إلا بما بلغه، فالخطأ غير ممكن في حقّه، أمّا من ذهب إلى أنّ المصيب واحد، فيلزمه هذا الاشكال»^(١).

(١) المستصفى، ج ٢ ص ١١٢.

الباب التاسع

التعادل والتراجيح



تمهيد:

العنوان الذي اعتمده المصنّف رحمه الله هو العنوان المعروف والمذكور قديماً، فقد عبّر به الفاضل التوني رحمته ^(١)، حيث قال في الوافية: «الباب السادس: في التعادل والتراجيح».

و«التراجيح» جمع «ترجيح»، نحو: «تعليل وتعاليل»، على خلاف القياس في جمع المصدر، فإنّ القياس فيه أن يُقال: «ترجيحات»، و«تعليلات» ^(٢).

(١) ومثله الشيخ الأنصاري رحمته، وقبله المحقق الحلّي رحمته، إلّا أنّه عبّر بـ«التراجيح بين الأخبار»، والعلامة الحلّي رحمته، إلّا أنّه عبّر بـ«الترجيح بين الأخبار»، وصاحب المعالم رحمته، إلّا أنّه عبّر بـ«التعادل والترجيح»، وكذا السيّد المجاهد رحمته، والسيّد البجنوردي رحمته، والمحقق النائي رحمته، والمحقق العراقي رحمته، والسيّد الروحاني رحمته، والسيّد الخوئي رحمته، فراجع الوافية: ص ٣١٩، وفرائد الأصول: ج ٤ ص ١١، ومعارج الأصول: ص ١٥٤، ومبادئ الوصول: ص ٢٢٩، والمعالم: ص ٢٤٩، ومفاتيح الأصول: ص ٦٧٩، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٠٧، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٦٩٩، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٢٤، ومتقى الأصول: ج ٧ ص ٢٧٧، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٤١٧.

(٢) هذا ما ذكره المصنّف رحمه الله في المقام، إلّا أنّ الذي يبدو أنّ الصحيح خلافه، وأنّ جمع «تفعيل» على «تفاعيل» قياسيّ، فجمع «ترجيح» على «تراجيح» ليس مخالفاً للقياس، كما ذكر ذلك رحمه الله، وهذا ما يظهر من كلام الرضي رحمه الله في شرحه على كافية ابن الحاجب: ج ٣ ص ٣٨٨، حيث قال فيها: «فلا يُجمع -إذن- هذا الجمع -يعني جمع المؤنث السالم- قياساً من الأسماء المؤنثة إلّا علم المؤنث ظاهرة كانت فيه العلامة، كـ«عزّة» و«عزّة» و«عزّة»، أو مقدّرة، كـ«هند»، أو ذوات التأنيث الظاهرة، سواء أكان مذكراً حقيقياً، كـ«حمزة»، أو لا، كـ«غرفة»، ومنه قولك: «الإكرامات، والتخريجات، والانطلاقات»، ونحوها، لأنّ الواحد: «إكرامة، وتخريجة» بناء الوحدة، لا «إكرام وتخريج»، وجمع المجزّء «أكاريم وتخريج»...، فقد نصّ على أنّ جمع المصدر المجزّء من تاء الوحدة، مثل تخريج هو تخاريج، ومثله ما نحن فيه، فيكون جمع «ترجيح» على «تراجيح» جمعاً قياسياً.

والمقصود من الترجيح ما به يترجح أحد شيئين على الآخر، فهو من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل، أي: «المرجح».

وإنما أفردوا «التعادل»، وجمعوا «التراجيح» باعتبار أن المرجمات - كما سيأتي - متعددة، كالترجيح بصفات الراوي، والترجيح بالشهرة، والترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة وغيرها، وفروض الترجيح متعددة تبعاً لتعدد المرجمات، وأما التعادل فلا تعدد فيه، فإنه لا يكون إلا في فرض واحد، وهو فرض فقدان جميع المرجمات المذكورة، فناسب أفراد التعادل وجمع التراجيح.^(١)

والبحث في المقام فيما إذا تعارض الدليلان وتكادبا، فإنما أن يوجد ما يُرَجَّح أحدهما على الآخر وإنما أن لا يوجد فيتعادلان.

فلا بدّ من البحث في المرجمات، وما هي؟ وماذا لو تعادل الدليلان ولم يترجح أحدهما على الآخر؟

كما لا بدّ من البحث في حكم التعارض، وهل هو التساقط أو التخيير أو ماذا؟ وبلحاظ ما ذكرناه في الغرض من هذا البحث يكون المناسب التعبير عنه بـ «التعارض بين الأدلة»^(٢)، لأنّ التعادل والتراجيح إنما يجريان في موارد

والذي يؤيد ذلك ورود العديد من نظائر المقام في كلام العرب وأشعارهم، منها: «تباريح، وتكاليف، وتباشير، وتقاديم، وتماديح، وتفايسير، وتجاويد، وتواكيد، وتحاميد، وتحاسين، وتكاذيب، وتفاطير، وتساخين، وتعاشيب».

قال الطرمّاح: وَذِكْرُكَ مَا لَمْ تُسْعِفِ الدَّارُ بَيْنَنَا تَبَارِيحُ مَنْ عِشِ الْحَيَاةِ الْمَبْرَحِ
وقال أبو الأسود الدؤلي: رَأَيْتُ تَصَارِيفَ الزَّمَانِ بِأَهْلِهِ وَيَبْتَهُمُ فِيهِ تَكُونُ النَّوَابِغُ
(١) ومنه تظهر المسامحة في تعبير صاحب الفصول رحمته، حيث جمع التعادل وقال: «القول في التعادل»، والمسامحة في تعبير جملة من المحققين، حيث أفردوا التراجيح وعبروا بـ «الترجيح»، فراجع الفصول الغروية: ص ٤٠٩، والمعالم: ص ٢٤٩، ومطارج الأنظار: ج ٤ ص ٥٢١، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٦٩٩، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٢٤، ومتقى الأصول: ج ٧ ص ٢٧٧، ومصباح الأصول: ج ٤٨ ص ٣١٧.

(٢) كما فعل ذلك المحقق الخراساني رحمته، والمحقق النائيني رحمته، فراجع كفاية الأصول:



تعارض الدليلين، فالمتحقق أولاً هو تعارض الدليلين.

ولكن المصنّف رحمه الله عبّر بالعنوان المذكور -التعادل والتراجع- باعتبار أنّ الغاية القصوى لعلم الأصول هو البحث عن القواعد الممهّدة لعملية الاستنباط، لينتفع منها الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي، ومعلوم أنّ الفقيه إنّما ينظر إلى التعادل والتراجع، لا إلى التعارض، وذلك لأنّه يريد تحديد ما يجب العمل به، وهل هو مقتضى التعادل من التساقط أو التخيير، أو هو مقتضى التراجع من تقدّم الراجح على المرجوح؟

وإذا كان كذلك، فالأنسب ما عليه المصنّف رحمه الله، حيث عنون بـ«التعادل والتراجع»، والأمّر سهل، لأنّه مجرد اختلاف في اللحاظ^(١).

وكما تقدّم من المصنّف رحمه الله -في مقدّمة المقصد الثالث «مباحث الحجج»- إنّ الموضوع اللائق بهذا البحث هو مباحث الحجج، لا أن يكون ذليلاً وخاتمة لعلم الأصول^(٢)، لوضوح أنّ مرجع البحث في المقام هو تعيين الحجّة الفعلية من بين الدليلين المتعارضين، فهو -في واقعه- بحث عن الحجّة، فيدخل في مباحث الحجج^(٣).

ص ٤٣٧، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٦٩٩.

(١) ولعلّه لذلك جمع المحقّق القميّ رحمه الله بين العنوانين، فقال في القوانين: ج ٤ ص ٥٨٠: «خاتمة في التعارض والتعادل والتراجع»، ولذلك -أيضاً- جعل المحقّق النائيّ رحمه الله -بعد أن عبّر بالتعادل والتراجع- عنوان التعارض أولى، وليس متعيّناً، فقال: «خاتمة في التعادل والتراجع: والأولى تبديل العنوان بالتعارض...»، فوائد الأصول: ج ٤ ص ٦٩٩.

(٢) كما صنع ذلك صاحب المعالم رحمه الله، حيث قال فيها: ص ٢٤٩: «خاتمة في التعادل والتراجع»، ومثله المحقّق القميّ رحمه الله، وصاحب الفصول رحمه الله، والسيد المجاهد رحمه الله، والسيد البجنوردي رحمه الله، والشيخ الأنصاريّ رحمه الله، والمحقّق النائيّ رحمه الله، والمحقّق العراقيّ رحمه الله، والسيد الروحانيّ رحمه الله، والسخّونيّ رحمه الله، فراجع القوانين: ج ٤ ص ٥٨٠، والفصول الغروية: ص ٤٠٩، ومفاتيح الأصول: ص ٦٧٩، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٠٧، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ١١، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٦٩٩، ونهاية الأفكار: ج ٤ ص ٢، ومتنّى الأصول: ج ٧ ص ٢٧٧، ومصباح الأصول: ج ٨ ص ٤٨، ج ٣ ص ٤١٧.

(٣) فهو من صميم مسائل العلم، بل هو من أمّهات المسائل، ومن هنا جعله المحقّق الخراسانيّ رحمه الله من المقاصد، وأفرد له المقصد الثامن، فلاحظ الكفاية: ص ٤٣٧.

مقدمة

وهذه المقدمة تشتمل على بعض الأمور التي تُمهّد للخوض في تفاصيل أبحاث التعارض، كالبحث في حقيقة التعارض وشروطه، والفرق بينه وبين التزاحم، والبحث في الحكومة والورود، والقاعدة في التعارض، وغيرها من الأبحاث، وهي سبعة أمور:

حقيقة التعارض

التعارض لغةً: مأخوذ من «عَارَضَ الشيء»، أي: جَانَبَهُ وَعَدَلَ عَنْهُ^(١)، وهو من باب المفاعلة التي تقتضي فاعلاً هو اثنين بحسب المعنى، وعليه فلا بد من افتراض دليلين يعارض كل منهما الآخر.

وفي الاصطلاح: هو أن يتكاذب الدليلان ويتنافيان من حيث الدلالة، بحيث لا يصدق كلٌّ منهما في ظرف صدق الآخر، سواء أكان بنحو التناقض، مثل: «يجب غسل الجمعة»، و«لا يجب غسل الجمعة»، أم كان بنحو التضاد، مثل: «تجب صلاة الجمعة»، و«تحرم صلاة الجمعة».

فإذا فُرض وجود التنافي بين مدلولين، ولكن كان المدلولان مدلولي دليلٍ واحدٍ، فلا يدخل هذا المورد في التعارض المصطلح، كما لو تنافى صدر الحديث مع ذيله، بأن قال -مثلاً-: «صدّق مجهول الحال، فإنّ الأخذ بخبره يوجب الندامة»، لم يكن من التعارض في شيء، وإنّما يكون هذا التنافي موجباً لإجمال الدليل، وعدم وضوح المقصود منه.

(١) قال الجوهرى في الصحاح: ج ٣ ص ٩١١، مادة «عرض»: «وعَارَضَهُ، أي جَانَبَهُ وَعَدَلَ عَنْهُ، قال ذو الرمة: وقد عَارَضَ الشَّعْرَى سُهَيْلٌ كَأَنَّهُ قَرِيعٌ هِجَانٍ عَارَضَ الشَّوْلَ جَافِرٌ».

وهكذا إذا كان هناك تنافٍ وتكاذب بين الدليلين، ولكن لا من حيث الدلالة، بل من حيث جهة الصدور -مثلاً-، كما لو علمنا إجمالاً بكون أحد الخبرين صادراً لبيان الحكم التقيي.

مثلاً: لو فرض كون مفاد الخبر الأول جواز التكتف في الصلاة، وكان مفاد الثاني عدم جواز القنوت في الصلاة، فمن الواضح أن لا ارتباط بين المدلولين من حيث الدلالة، ولكنتا علمنا إجمالاً -من خارج- أنّ أحدهما كان صادراً لبيان الحكم التقيي، فإنّ التكاذب بين الدليلين حاصل لا محالة، إلّا أنّه ليس من التعارض المصطلح، لعدم التكاذب والتنافي بينهما من حيث الدلالة، كما هو واضح.

ومن جهة أخرى، قد يكون التكاذب والتنافي بين الدليلين في جميع مدلولاتهما، وقد لا يكون كذلك، بل يكون التنافي في بعض المدلولات. والأوّل كما لو قال: «تجب صلاة الجمعة»، وقال: «تحرم صلاة الجمعة»، والثاني كما لو قال: «تجب صلاة الجمعة»، وقال: «تستحب صلاة الجمعة»، فإنّ التنافي بين الدليلين إنّما يكون من ناحية الدلالة على خصوصيّة الإلزام، فإنّ الأوّل يدلّ على الإلزام دون الثاني، فيكونان متنافيين من هذه الجهة، وأمّا من جهة الدلالة على أصل الطلب فلا تنافي بينهما، لأنّهما متّفقان من هذه الناحية، فكلّ منهما يدلّ على الطلب.

ثمّ إنّّه لا يمكن تحقّق التعارض إلّا بعد فرض تماميّة مقوّمات وشرائط الحجّة في كلّ منهما، بحيث يكون كلّ منهما -في نفسه- حجّة لولا المعارض، وأمّا إذا كان أحدهما غير المعيّّن غير واجد لشرائط الحجّة، كما لو علّم بكذب أحدهما وغدم صدوره، فليس من باب تعارض الدليلين والحجّتين، بل يكون من باب اشتباه الحجّة باللاحجة، لوضوح أنّ اللاّحجة لا يعارض الحجّة، فلا يكون مورداً لأحكام التعارض، بل يجري فيه ما تقتضيه قواعد العلم الإجمالي.

والحاصل: أنَّ مرجع التعارض إلى التكاذب والتنافي بين الدليلين، من ناحية من النواحي، بحيث يمتنع اجتماع مدلوليهما في عالم الجعل والتشريع.

بيان العبارة:

قوله ﷺ ص ٢١١: «والتكاذب إمّا أن يكون في جميع مدلولاتها ونواحي الدلالة فيهما، وإمّا في بعض النواحي»، عدّم الفرق بين موارد التكاذب الذي أشار إليه المصنّف ﷺ بهذه العبارة يُحتمل أن يكون المقصودُ به -بالإضافة إلى ما أشرنا إليه في الشرح ممّا مثّلنا له بالدلالة على خصوصيّة الإلزام وعدمها- شمولَ البحث لما لو كان التنافي في تمام المدلول، بأن كانت النسبة بين الدليلين المتعارضين هي التباين، ولما لو كان التنافي في جزء المدلول، بأن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه.

والأوّل كما لو قال: «تجب صلاة الجمعة»، وقال: «لا تجب صلاة الجمعة»، والثاني كما لو قال: «أكرم كلّ عالم»، وقال أيضاً: «لا تُكرم الفُسّاق»، فإنّهما لا يتنافيان في جميع مدلولاتهما، لوضوح أنّ الثاني لا يعارض الأوّل في وجوب إكرام العالم العادل، كما أنّ الأوّل لا يعارض الثاني في حرمة إكرام الجاهل الفاسق، وإنّما يتكاذبان في خصوص حصّة العالم الفاسق، فالأوّل يدلّ على لزوم إكرامه، والثاني يدلّ على حرمة إكرامه.

كما يُحتمل أن يكون المقصود به شمول البحث لما لو كان التنافي بينهما بلحاظ بعض العوارض والحالات اللاحقة لموضوع الحكم، فكما يتحقّق التنافي والتكاذب بين الدليلين لو كان مفاد أحدهما هو حرمة شرب الخمر في زمانٍ ومكانٍ خاصّين وحالةٍ مخصوصةٍ، وكان مفاد الدليل الآخر هو عدم الحرمة في تلك الخصوصيّات، كذلك يتحقّق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين حرمة شرب الخمر في كلّ زمانٍ ومكانٍ وفي جميع حالاته، وكان مفاد الدليل الآخر جواز شربه في بعض الأزمنة أو الأمكنة، أو في بعض حالاته، فإنّه بالنسبة

إلى ذلك الزمان أو المكان أو الحال يلزم اجتماع النقيضين، لورود النفي والإثبات عليه.

وهكذا يتحقق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب الصلاة على العالم والجاهل، وكان مفاد الآخر عدم وجوبها على خصوص الجاهل، فلا يصح فرض بقاء حجّة كلّ منهما، مع فرض بقاء حجّة الآخر، ولا مجال للعمل بهما معاً.^(١)

كما يُحتمل أن يكون المقصود -والله العالم بالمراد- الإشارة إلى ما سيأتي في ثالث شروط التعارض من عدم الفرق بين التعارض الذاتي والتعارض العرضي.^(٢)

(١) لاحظ منتهى الأصول: ج ٢ ص ٧١٠-٧١١، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٠٠-٧٠١، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٧٣.

(٢) وما يقرب هذا الاحتمال قول المصنّف رحمته الله ص ٢١٢: «أن يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي».

شروط التعارض

للتعارض بالمعنى المتقدم مقومات سبعة، لابد من وجودها لكي يتحقق، نستعرضها في هذا البحث لتتضح حقيقة التعارض وموارده، وهي:

الشرط الأول: لا مجال للتعارض فيما إذا كان أحد الدليلين أو كلاهما قطعياً، وذلك لوضوح أنّ أحد الدليلين لو كان قطعياً، فهذا يعني القطع بكذب الآخر، وحينئذٍ لا مجال لأن يعارض الدليل الأول.

وأما كون كلّ من الدليلين المتنافيين قطعياً، فهو فرض محال في نفسه، لعدم إمكان القطع بالمتنافيين.

وعليه: فلكي يتحقق التعارض لابد أن لا يكون أحد الدليلين أو كلّ منهما قطعياً^(١)، بل يكون كلّ منهما ظنياً^(٢).

(١) والمقصود من الدليلين القطعيين ما كانا قطعيتين من نفس الجهة، بأن يكونا معاً قطعيتين صدوراً، أو قطعيتين دلالة، أو قطعيتين جهة، وأما إذا لم يكونا كذلك، بأن كان أحدهما قطعياً صدوراً والآخر قطعياً دلالة - مثلاً - فلا مانع من افتراض اجتماعهما عند القاطع، ويدخل مثل هذا المورد - حينئذٍ - في باب التعارض.

(٢) لاحظ القوانين: ج ٤ ص ٥٨٠، والفرائد: ج ٤ ص ١٧-١٨.

الشرط الثاني: أن لا يكون الظنّ الفعليّ معتبراً في حجّة الدليلين معاً، توضيح ذلك:

أنّك عرفت في الباب الخامس أنّ الظاهر حجّة، وتقدّم أنّ هناك بحثاً في أنّ حجّة الظاهر هل هي منوطة بحصول الظنّ الفعليّ أو لا؟ وأنّ الشيخ الأعظم رحمته نسب القول بإناطة حجّة الظهور بحصول الظنّ الفعليّ إلى بعض معاصريه ^(١)، وهنا نقول: لكي يتحقّق التعارض بين دليلين لا بدّ أن لا تكون حجّة هذين الدليلين منوطةً بحصول الظنّ الفعليّ، فإنّه إذا كان الظنّ الفعليّ معتبراً في حجّيتهما معاً، فلا مجال للتعارض حينئذٍ، لوضوح عدم إمكان حصول الظنّ الفعليّ بالمتنافيين المتكاذبين، فكما لا يمكن القطع بالمتنافيين، لا يمكن حصول الظنّ فعلاً بالمتنافيين.

وأما إذا كان كلّ من الدليلين أو واحد منهما المعيّن -على الأقلّ- ممّا لا يُعتبر في حجّيته حصول الظنّ الفعليّ به، فلا مانع من دخولهما في باب التعارض، كما لو تعارض ظهور خبر الثقة مع الشهرة الفتوائية ^(٢)، وفُرض أنّ ظهور خبر الثقة ممّا يُعتبر في حجّيته حصول الظنّ الفعليّ دون الشهرة الفتوائية، لوضوح أنّه يمكن أن يجتمع الظنّ الفعليّ بمضمون الخبر مع الشهرة الفتوائية على الخلاف، فيتعارضان. ^(٣)

(١) راجع ص ١٥٤ من المتن، وص ١٨٣ من الشرح.

(٢) بناءً على اعتبارها، وعدم اشتراط حجّيتها بالظنّ الفعليّ.

(٣) قال الشيخ الأنصاري رحمته في الفرائد: ج ٤ ص ١٧-١٨: «ثمّ إنّ التعارض -على ما عرفت من تعريفه- لا يكون في الأدلّة القطعية، لأنّ حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن.

ومنه يُعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتهما باعتبار صفة الظنّ الفعليّ، لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعليّ، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعبر، وإلاّ تساقطا.

الشرط الثالث: أنّ من أهمّ مقوّمات التعارض بين دليلين أن يكون مدلول أحدهما منافياً لمدلول الآخر، بحيث لا يمكن تشريعهما وجعلهما معاً. من غير فرقٍ بين أن يتنافى ويتكاذب الدليلان بالذات، بأن يكون الدليلان بأنفسهما ابتداءً ممّا لا يمكن أن يجتمعا، بلا حاجة إلى ملاحظة دليل ثالث، كما إذا كان أحدهما ينفي ما يُثبتهُ الآخر، كما مرّ في مثل: «يجب غسل الجمعة»، و«لا يجب غسل الجمعة».

وبين أن لا يتنافى الدليلان بالذات، بل ينتهي الأمر فيهما إلى التكاذب لأمرٍ خارجٍ، كما في مثل الدليلين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وثانيهما على وجوب صلاة الجمعة، فإنّه يتحقّق التعارض بينهما، وذلك باعتبار أنّ وجوب صلاة الظهر وإن لم يكن منافياً -بالذات- لوجوب صلاة الجمعة، لإمكان اجتماعهما معاً في الجعل والتشريع، إلّا أنّه لمّا قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين عند الزوال من يوم واحدٍ، وأنّ المجعول هو وجوبٌ واحدٌ، كان الدليل الدالّ على وجوب الظهر نافياً -بالملازمة- لوجوب صلاة الجمعة، وكذلك العكس، فيتنافيان.

والخلاصة: أنّ كلّ واحدٍ منهما يُثبت مؤداه، وينفي بالملازمة -وبضمنية الإجماع- مؤدّى الآخر، فيؤول الأمر إلى امتناع اجتماع المؤدّيين. ومن جهةٍ أخرى: لا فرق -أيضاً- بين أن يكون التنافي بين مدلوليهما المطابقيّ أو التضمينيّ أو الالتزاميّ، إذ لا يُفرّق في التعارض بين أنحاء الدلالة وكيفيّة استفادة المدلول، طالما كان الدليلان يؤدّيان إلى ما لا يمكن أن يجتمعا في الجعل والتشريع.

وقولهم: «إنّ التعارض لا يكون إلّا في الظنّين»، يريدون به الدليلين المعترين من حيث إفادة نوعهما الظنّ، وإنّما أطلقوا القول في ذلك، لأنّ أغلب الأمارات بل جميعها -عند جُلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا- معتبرةٌ من هذه الحيثيّة، لا لإفادة الظنّ الفعليّ، بحيث يُناتٍ الاعتبار به».

فكما يتحقق التعارض في مثل: «يجب غسل الجمعة»، و«لا يجب غسل الجمعة»، لعدم إمكان الجمع بين المدلولين المطابقين لهما، كما هو واضح. كذلك يتحقق التعارض في مثل: «يجب غسل الجمعة»، و«يستحب غسل الجمعة»، فإنَّ الأوَّل يدلُّ على عدم جواز ترك الغسل أو المنع من تركه، إمَّا بالدلالة التضمينية -بناءً على تركّب الوجوب-، وإمَّا بالدلالة الالتزامية -بناءً على عدم التركّب-.

بينما الثاني يدلُّ على جواز ترك الغسل أو عدم المنع من تركه، إمَّا بالدلالة التضمينية -بناءً على تركّب الاستحباب-، وإمَّا بالدلالة الالتزامية -بناءً على عدم التركّب-.

وحينئذٍ يحصل التنافي بين الدالتين التضمينيتين -بناءً على التركّب-، أو الالتزاميتين -بناءً على عدم التركّب-.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن تحديد ضابط التعارض بأن يُقال:

ضابط التعارض: هو أن يتنافى الدليلان بالتحو الذي يؤدي إلى امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما، من وعاء التكوين -كما في التعارض الذاتي-، أو وعاء الاعتبار والتشريع -كما في التعارض العرضي-^(١).

ومنه ينقدح: فساد ما يظهر من المشهور من كون التعارض وصفاً للمدلولين، حيث إنَّهم عرّفوا التعارض بالتنافي المضاف إلى المدلولين، فقالوا: «التعارض: تنافي مدلولي الدليلين»^(٢).

(١) قال المحقق النائيني رحمه الله في الفوائد: ج ٤ ص ٧٠٠-٧٠٣: «لا بدّ في تعارض الدليلين من تنافي مدلوليهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في الوعاء المناسب لهما: من وعاء التكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع ... والحاصل: أنّ ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤدي إلى ما لا يمكن تشريعه، ويمتنع جعله في نفس الأمر»، وفي أجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٧٤-٢٧٥: «فتحصل: أنّ الميزان في التعارض هو عدم إمكان اجتماع مدلولي الدليلين في الوعاء المناسب لهما، من التكوين أو التشريع، من دون فرق بين خصوصيات الموارد أصلاً».

(٢) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: ج ٤ ص ١١: «ولذاذكروا: أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين



وذلك لأن المدلولين - على ضوء ما تقدّم - إنّما يوصفان بأنّهما «المتنافيان»، لا «متعارضان»، بل التعارض وصفٌ لنفس الدليلين^(١)، باعتبار دلالتهم على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لوضوح أنّ امتناع صدق الدليلين معاً إنّما ينشأ من تنافي المدلولين.

ومن هنا: عرّف المحقّق الخراسانيّ^٢ التعارض بأنّه تنافي الدليلين بحسب الدلالة ومقام الإثبات^(٢)، فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة التي هي من مختصّات الدليل، ولا تشمل المدلول، لوضوح أنّ لا دلالة للمدلول، فلا يتحقّق التعارض بمجرد تنافي المدلولين، ما لم يكن هناك تنافٍ بين نفس الدليلين.^(٣)

على وجه التناقض أو التضادّ، لاحظ كذلك مطّرح الأنظار: ج ٤ ص ٥٢٣، والقوانين: ج ٤ ص ٥٨٠، ودرر الفوائد للحائريّ^٤: ج ٢ ص ٦٣٧، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٢٣، والفوائد: ج ٤ ص ٧٠٢، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٤١٧.

(١) لاحظ منتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٠٩.

(٢) قال في الكفاية: ص ٤٣٧: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات، على وجه التناقض أو التضادّ حقيقةً أو عرضاً».

(٣) ولزيادة التوضيح نقول: إنّ ظاهر تعريف المشهور: «تنافي المدلولين» هو كون التنافي وصفاً لنفس المدلولين، فالتنافي حقيقةً هو من صفات المدلولين أولاً وبالذات، ثمّ يُوصف به الدليلان ثانياً وبالعرض، فوصف الدليل بالتنافي ليس وصفاً بحال نفسه، وإنّما هو وصف بحال متعلّقه.

وهذا الظاهر فاسد، وذلك لأنّ المقصود بالتعارض هو أن يتنافى الدليلان ويقف كلّ دليلٍ بوجه الآخر، ويعترض عليه الطريق، لئلا يدخل تحت دليل الاعتبار والحجّة، ويجعل الاعتبار مختصّاً به دون الآخر، فالخبر الدالّ على وجوب الجمعة - مثلاً - يعترض طريق الخبر الدالّ على حرمتها، ويقتضي أن يكون هو المشمول لدليل حجّة خبر الواحد دون الخبر الآخر.

وعليه: فالتعارض حقيقةً هو من أوصاف نفس الدليلين لا المدلولين، فكان اللازم على المشهور تعريف التعارض بتنافي الدليلين لا تنافي المدلولين، ليكون بذلك التعارض وصفاً لما هو له وبحال نفسه، لا بحال متعلّقه.

بعبارة أخرى: إنّ المشهور جعل تنافي المدلولين حيثيّة تقييدية في التعارض، ويكون تنافي

وقد تسأل: عن ثمره هذا البحث، وهل له أثر عملي، أو إنه مجرد بحث لفظي في تحديد الموصوف بالتعارض؟

والجواب: أنَّ هناك ثمرة عملية، خلاصتها:

أنَّه بناءً على ما ذكره المصنّف رحمته الله من كون التعارض وصفاً للدليلين، لا يتحقّق التعارض بمجرد تنافي المدلولين، ما لم يكن هناك تنافٍ بين نفس الدليلين في مرتبة الدلالة، وبحسب مقام الإثبات.

وبذلك تخرج عن تعريف التعارض موارد الحكومة، وموارد التوفيق والجمع العرفي بين الدليلين، لوضوح أنَّه لا تنافي بين نفس الدليلين في هذه الموارد، فلا يبقى العرف متحيراً فيها.

وأما بناءً على ما ذكره المشهور من كون التعارض وصفاً للمدلولين، تدخل موارد الحكومة وموارد التوفيق العرفي في التعارض، مع أنَّها ليست من التعارض في شيء، ولذلك لا تجري عليها أحكام التعارض من الترجيح أو التخيير.

المدلولين واسطة في عروض التنافي على الدليلين، كعروض الحركة على الجالس في السفينة بواسطة حركة نفس السفينة، فيكون من المجاز الفلسفي، بحيث يصحّ أن يُسلب التنافي حقيقةً عن الدليلين.

بينما الصحيح هو أن يكون الدليلان موصوفين بالتنافي حقيقةً لا مجازاً، نعم: منشأ تنافي الدليلين هو تنافي المدلولين، بحيث لولا تنافي وتضادّ الوجوب والحرمة -مثلاً- لما كان الدليلان متعارضين، ولكن هذا لا يعني أن لا يتّصف الدليلان بالتنافي إلّا بنحو المجاز، بل يعني أنَّ تنافي المدلولين واسطة في ثبوت التنافي للدليلين وحيثية تعليلية، بحيث يكون ثبوت التنافي لهما -أي للدليلين- ثبوتاً حقيقياً.

وهذه ملاحظة مهمّة ترد على تعريف المشهور.

وعليه: فالتنافي حقيقةً هو تنافي الدليلين في مقام الدلالة والإثبات، بمعنى أن يكون كلُّ واحد من الدليلين طارداً لحجّة الآخر، ومانعاً من شمول دليل الحجّة له، إذ يمتنع شمول دليل الحجّة لكلّ منهما، لامتناع التعبد بالمتنافيين.

ومن هنا: عرّف المحقّق الخراساني رحمته الله التعارض -وقد أجاد فيما أفاد- بأنّه تنافي الدليلين أو الأدلّة، بحسب الدلالة ومقام الإثبات.



هذا خلاصة الأثر العملي المترتب على المبنيين، وليس المقام محلاً لتفصيله.^(١)

الشرط الرابع: أن يكون كلٌّ من الدليلين واجداً لشرائط الحجّة، بمعنى أن لا يكون هناك مانع من العمل بكل واحدٍ منهما إلا التعارض، بحيث لو فرض -ولو فرضاً- عدم وجود المعارض لما كان هناك ما يدعو إلى التوقف من الأخذ به، وكان اللازم العمل على طبقه.

والوجه في ذلك: أنه إذا لم يفرض كونهما جامعين لشرائط الحجّة معاً، فالأمر لا يخلو: إمّا أن يكون كلٌّ منهما فاقداً لها، وإمّا أن يكون الفاقد لها أحدهما المعيّن، وإمّا أن يكون الفاقد لها أحدهما غير المعيّن.

أمّا على الأوّل -وهو أن يكون كلٌّ منهما فاقداً لشرائط الحجّة- فالأمر في غاية الوضوح، فإنّه حتّى مع تنافي المضمونين لا كلام في هذه الصورة، لأنّ الكلام في تعارض وتنافي الدليلين، ولا يكونان دليلين إلا إذا كانا حجّتين.

وأمّا على الثاني -وهو أن يكون الفاقد لشرائط الحجّة أحدهما المعيّن- فلا كلام فيه أيضاً، لوضوح أنّ ما لا يكون حجّة في نفسه لا يصلح لمعارضة الحجّة، فإنّ مجرد التنافي لا يوجد التعارض، لما قلناه من أنّ التعارض وصفٌ للدليلين بما هما دالّان في مقام الإثبات ومرتبة الدلالة، وحيث إنّ لا إثبات فيما هو ليس بحجّة، فلا يقوى على تكذيب ما فيه الإثبات، وهو الحجّة، فلا تعارض بين الحجّة واللاحجّة، فاللازم العمل بما كان واجداً لشرائط الحجّة، وطرح ما يكون فاقداً لها.

وأمّا على الثالث -وهو أن يكون الفاقد لشرائط الحجّة أحدهما غير المعيّن- فقد اتّضح الحال فيه من الكلام في سابقه، من أنّ ما لا يكون حجّة في نفسه لا

(١) لطلب التفصيل لاحظ الكفاية: ص ٤٣٧، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٢٥، ومصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٤١٨-٤٢٦.

يصلح لمعارضة الحجة، فلا يدخل المقام في باب التعارض، ولا تجري عليه قواعده وأحكامه، بل يدخل في باب اشتباه الحجة باللاحجة، ويكون من جهة العلم بكذب أحدهما غير المعين، مورداً لأحكام وقواعد العلم الإجمالي، فلا بد من العمل بمقتضى الاحتياط.^(١)

الشرط الخامس: أن لا يكون الدليلان متزاحمين، وذلك لأن التعارض شيء والتزاحم شيء آخر، ولكل واحد من البابين أحكام وقواعد تخصه، فإن الدليلين المتعارضين وإن كانا يشتركان مع الدليلين المتزاحمين من ناحية امتناع اجتماع الحكمين في التحقق، إلا أن جهة الامتناع مختلفة فيهما.

بيان ذلك: أن امتناع اجتماع الحكمين والتنافي في موارد التعارض هو في مقام الجعل والتشريع، بحيث يمتنع تشريع الحكمين ثبوتاً، لأنه يلزم من تشريعهما معاً اجتماع الضدين أو النقيضين في نفس الأمر، فإن جعل الوجوب لغسل الجمعة - مثلاً - ينافي جعل الاستحباب له في حد نفسه.

بينما امتناع اجتماع الحكمين في موارد التزاحم ليس في مقام الجعل والتشريع، بل يكون في مرحلة الامتثال، بعد الفراغ عن تشريع كل منهما، فلا مانع من تشريع وجوب إنقاذ غريقين - مثلاً - إذا تحقق موضوعهما، لعدم التنافي بين الدليلين في مقام الإثبات والدلالة، ولكن إذا اجتماعاً في مورد واحد في زمان واحد، حصل بينهما تزاحم، لعدم قدرة المكلف على امتثال كل منهما، الناشئ من ضيق القدرة، فإن للمكلف قدرة واحدة، إما أن يصرفها في إنقاذ هذا الغريق، وإما أن يصرفها في إنقاذ الغريق الآخر، ولا يمكنه أن يمثل وجوب إنقاذ الغريقين معاً.^(٢)

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٠٣، ومتقى الأصول: ج ٧ ص ٤٣١، ومتهى الأصول:

ج ٢ ص ٧١٢.

(٢) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٠٤-٧٠٥، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٧٥.

والحاصل: أنّ في التعارض تكاذباً للدليلين في مقام الإثبات، بينما في التزاحم ليس هناك تكاذب في ذلك المقام.

ومن هنا: لابدّ من استئناف بحثٍ في توضيح الفرق بين التعارض والتزاحم، واختلافهما في الأحكام والقواعد.

الشرط السادس: أن لا يكون بين الدليلين حكومة، بأن يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

الشرط السابع: أن لا يكون بين الدليلين ورود، بأن يكون أحد الدليلين وارداً على الآخر.

ولابدّ من أفراد بحثٍ مستقلٍّ لبيان الحكومة والورود، ولتوضيح كيفية رفعهما للتعارض، بحيث إذا كان أحد الدليلين حاكماً على الآخر، أو وارداً عليه، لم يكن بينهما تعارض، وهذا ما سيأتي - بإذن الله تعالى - بعد بيان الفرق بين التعارض والتزاحم، وبيان اختلافهما في القواعد والأحكام.

الفرق بين التعارض والتزاحم

تقدّم في مسألة اجتماع الأمر والنهي^(١) أنّ هناك ثلاث مسائل تُذكر في علم الأصول يُشكل التفريق بينها، وهي مسألة اجتماع الأمر والنهي، والتزاحم، والتعارض.

ونبّهنا هناك على أنّ مورد مسألة اجتماع الأمر والنهي هو خصوص ما لو كان بين عنواني المأمور به والمنهّي عنه نسبة العموم والخصوص من وجه، لذلك يكون مورد الاشتباه بين العناوين الثلاثة محصوراً في نسبة العموم والخصوص من وجه، دون غيرها، لا أنّ التفريق الذي يُذكر بين التعارض والتزاحم مختصّ بهذه النسبة، وإنّما بُحثت بخصوصها باعتبار أنّ اللبس والخلط بين المسائل الثلاث إنّما يقع فيها لا غير.

وعلى أيّ حال، ما هو الفرق بين التعارض والتزاحم؟
نقول: تقدّم بيان الفرق بين البابين وما يمكن أن يكون ملاكاً للتمييز بينهما، وخلاصته:

أنّ التعارض في خصوص مورد العامّين من وجه إنّما يحصل عندما تكون

(١) راجع ج ٢ ص ٣٨٤ من المتن.

هناك دلالة التزامية لكل منهما على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما. فمثلاً: إذا قيل: «أكرم العلماء»، و«لا تُكرم الفساق»، كان مورد الاجتماع هو العالم الفاسق، حيث إنّ الدليل الأول يدلّ على وجوب إكرامه، بينما الدليل الثاني يدلّ على حرمة إكرامه، ويحصل -حينئذٍ- التعارض بينهما في هذا المورد، لأنّ الدليل الأول كما يدلّ بالدلالة المطابقة على وجوب الإكرام، يدلّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحرمة، والدليل الثاني كما يدلّ بالدلالة المطابقة على حرمة الإكرام، يدلّ بالدلالة الالتزامية على نفي الوجوب.

فسرّ وقوع التعارض بينهما هو وجود الدلالة الالتزامية لكل منهما على نفي حكم الآخر.

والحاصل: أنّ منشأ التكاذب والتنافي بين الدليلين، حيث كان بلحاظ الدلالة الالتزامية، كانا متعارضين، لكون التنافي -حينئذٍ- يكون في مقام الجعل والتشريع.

وأما مع عدم تحقق الدلالة الالتزامية المذكورة، كما في مثل «صلّ» و«لا تغضب» -كما تقدّم^(١)- فلا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع، وحينئذٍ إذا فرض أنّ المكلف لا يتمكّن من الجمع بينهما في مقام الامتثال، لضيق قدرته على ذلك -لأيّ سببٍ من الأسباب- وقع التزاحم بين الحكمين.

وينبغي الالتفات إلى أنّ التزاحم إنّما يقع فيما إذا كان الحكمان إلزاميين، كوجوب الصلاة وحرمة الغضب، وأمّا إذا لم يكونا كذلك، بأن لم يكونا إلزاميين، بل كان أحدهما -على الأقلّ- اقتضائياً، لم يقع التزاحم بينهما، لوضوح أنّ الحكم الاقتضائي -الذي لا إلزام فيه- لا يُزاحم الإلزامي.^(٢)

(١) راجع البيان الميسر: ج ٣ ص ٣٣٨ وما بعدها.

(٢) قال المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية: ص ٤٤٠: «لکان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤدّيين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدّياً أحدهما



والمتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ باب التعارض غير باب التزاحم، فإنّهما وإن كانا مشتركين في امتناع الاجتماع، إلّا أنّ امتناع اجتماع الحكمين في باب التعارض حاصل في مرحلة الجعل والتشريع، بينما هذا الامتناع في باب التزاحم متحقّق في مرحلة الامتثال، وهذا هو الضابط الكلّي لتمييز البابين كلّ عن الآخر.^(١)

وللتعارض قواعد للترجيح عُقد هذا الباب لتفصيل الكلام فيها^(٢)، وأمّا التزاحم فله قواعده الخاصّة، ليس المقام موضع تفصيلها، إلّا أنّه من المناسب أن يُشار إليها، والمقام أنسب ما يكون لذلك، فنقول:

حكماً غير إلزامي، فإنّه -حينئذٍ- لا يُزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يُزاحم به ما فيه الاقتضاء».

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٠٤-٧٠٥، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٣٣، وج ٤ ص ٢٧٥-٢٧٦، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧١٣-٧١٤.

(٢) وسيُتّضح قريباً -إن شاء الله تعالى- أنّها ترجع إمّا إلى قوّة السند، كأوثنية الراوي وأعدليته، أو كون الرواية أشهر، وأمثال ذلك، وإمّا إلى قوّة الدلالة، ككونها أظهر ونحوه، وأمّا مرجّحات باب التزاحم فهي أجنبيّة عن السند والدلالة، بل ترتبط بنفس الحكم، كما سيظهر في البحث الآتي إن شاء الله تعالى.

تعادل وتراجيح المتزاحمين

سيأتي البحث في تعادل المتعارضين -بمعنى أنّ الدليلين المتعارضين إذا تعادلا وتساويا، بأن لم يشتمل أحدهما على مرجح وميزةٍ دون الآخر- وأنه يقتضي التساقط أو التخيير على خلافٍ يأتي تفصيله، وأمّا بالنسبة إلى تعادل المتزاحمين -الذي هو محلّ الكلام- فقد اتفقوا على أنّ حكمه هو التخيير.

بيان ذلك: أنّنا إذا فرضنا تراحم الحكمين وعدم إمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال، لعدم قدرة المكلف على ذلك، فالأمر لا يخلو: إمّا أن يبقى التكليف فعليّاً في كلّ من الحكمين، وإمّا أن يترك المكلف كلا الحكمين المتزاحمين، وإمّا أن يُرجح أحدهما على الآخر، وإمّا أن يتخير بينهما.

لا مجال للالتزام بالأوّل -وهو أن يبقى التكليف فعليّاً في كلّ من الحكمين-، لأنّه من التكليف بغير المقدور، بعد فرض ضيق قدرة المكلف، وعدم تمكّنه من الجمع بين الأمرين.

كما أنّ الثاني -وهو أن يترك المكلف كلا الحكمين المتزاحمين- غير ممكن ولا مجال للالتزام به، فإنّه بلا مبرّر، باعتبار أنّه مضطّر إلى ترك أحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، والضرورات تُقدّر بقدرها، ولا ضرورة لترك كلّ منهما، وهذا واضح.

وأيضاً لا مجال للالتزام بالثالث - وهو أن يُرجَّح أحدهما على الآخر -، لأنَّ المفروض تعادل المتزاحمين وعدم وجود المرجَّح والميزة في أحدهما، فالترجيح - حينئذٍ - يكون من الترجيح بلا مرجَّح، وهو محال.

فلم يبقَ إلَّا الرابع، وهو حكم العقل بالتخير، وأنَّ العقل العمليَّ في المقام يقتضي تخيير المكلف في مقام الامتثال، والإتيان بفعلٍ وترك الآخر.

وهذا الحكم العقليَّ ممَّا تطابقت عليه آراء العقلاء، وحينئذٍ يُستكشف حكم الشرع على طبقه، كسائر موارد الأحكام العقلية القطعية، لأنَّ المقام يدخل في باب المستقلَّات العقلية التي تقدِّم الكلام فيها.

مثال ذلك: إذا تزاحم وجوب إطفاء حريقين، أو تجهيز ميتين، أو إنقاذ غريقين، بحيث إذا اشتغل بالأوَّل فات عليه الثاني ولم يتمكَّن منه، وفُرض أنَّهما كانا متساويين من جميع الجهات، وليس هناك مرجَّح لأحدهما على الآخر شرعاً من ناحية الإنقاذ أو الإطفاء أو التجهيز، فلا إشكال - حينئذٍ - في حكم العقل بالتخير، بمعنى أنَّ العقل يرى أنَّ المكلف مخير في إتيان أيَّهما شاء، فإنَّ العبد إذا سمع نداء العقل بصرف القدرة في واحدٍ من الغريقين - مثلاً -، وأنقذ واحداً منهما، كان ذلك مستلزماً لارتفاع القدرة عن إنقاذ الآخر، فيكون في مخالفة الأمر الآخر معذوراً عقلاً.

إذا عرفت ذلك: فمن الضروريَّ جدّاً أن نعرف ما هي المرجَّحات في باب التزام، حتَّى إذا ما فُقدت وصلت النوبة إلى التخيير العقليَّ، وإذا وُجدت فلا بدَّ من الترجيح بها، وسترى أنَّ جميع المرجَّحات في باب التزام ترجع إلى أهميَّة أحد الحكمين عند الشارع، فما يكون أهمَّ يكون هو الراجح المقدم في باب التزام، وحيث إنَّ الأهميَّة تختلف جهاتها ومناشئها، فلا بدَّ من بيان تلك الجهات والمناشئ، لتعرّف على موارد الترجيح في باب التزام، وهي باختصار:



المرجح الأول: أن يكون أحد الواجبين ممّا لا بدل له، والآخر ممّا له بدل، سواء أكان البدل طوليّاً اضطراريّاً أم كان عرضيّاً اختياريّاً، فيُرجح ما لا بدل له على ما له البدل.

والأوّل كما إذا وقع التزاحم بين صرف الماء في حفظ نفسٍ محترمةٍ من الهلاك بالعطش، وبين صرفه في الوضوء الذي له بدل اضطراريّ وهو التيمّم، بأن لم يكن له من الماء إلّا مقدار ما يكفي لأحدهما، فيجب حينئذٍ تقديم حفظ النفس المحترمة على الوضوء، والانتقال إلى التيمّم.

والثاني كما إذا وجب على المكلف أحد الكفّارات الثلاث تخييراً، وكان عليه دينٌ، ووقع التزاحم بين أداء الدين وبين الإطعام الذي له بدل اختياريّ وهو الصيام أو العتق، بأن لم يكن له من المال إلّا مقدار ما يكفي لأحدهما، فيجب -حينئذٍ- تقديم الدين على الإطعام، والانتقال إلى الصيام -مثلاً-.

والوجه في ذلك: أنّ العقل -الذي هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان ولزوم الامتثال- يقضي بلزوم تقديم ما لا بدل له، وذلك لكونه هو الأرجح والأهمّ عند الشارع، والكاشف عن هذه الأهميّة والرجحان هو إذنه وترخيصه في ترك ما له البدل في ظرف الاختيار -في البدل الاختياريّ-، أو في ظرف الاضطرار -في البدل الاضطراريّ-.

وحينئذٍ إذا قدّم المكلف ما لا بدل له وعمل على طبق أمره، وانتقل إلى البدل في ما له البدل، يكون بذلك قد جمع بين الامتثالين، بخلاف ما لو عكس، وقدّم ما له البدل، فإنّه سوف يكون قد امثله خاصّة، وترك الآخر -ما لا بدل له-.

تنبيه:

إنّ عدّ هذا المورد من التزاحم لا يخلو من مسامحة، وذلك لوضوح أنّ التزاحم -كما عرفت- متقوم بعدم إمكان الجمع بين الامتثالين، وضيق قدرة

المكلف على هذا الجمع، بحيث يكون امتثال أحد الواجبين متوقفاً على مخالفة الآخر، كما في مسألة إنقاذ الغريقين، وهذا ما ليس موجوداً في المقام، فالتزام في المقام بدوي، فإن ما له البدل لا يُزاحم ما لا بدل له، لوضوح أنّ من دفع ما يملك من المال لأداء الدين واختار الصيام من خصال الكفارة، يكون بذلك قد جمع بين امتثال وجوب أداء الدين وامتثال وجوب الكفارة، وهكذا يكون قد جمع بين الامتثالين، كما ذكرنا فلا تراحم.^(١)

المرجع الثاني: أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فورياً^(٢)، والآخر موسّعاً، فإنّ المضيّق يتقدّم على الموسّع لا محالة، كما لو زاحمت إزالة النجاسة عن المسجد الصلاة في سعة الوقت، فيجب ترجيح الإزالة الفورية - وهكذا في المضيّق - على الصلاة الموسّعة^(٣).

(١) جاء في فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٢٢: «الأمر الأول: ترجيح ما لا بدل له، على ما له البدل ... أو زاحم أحد أفراد الواجب التخيريّ الشرعيّ لواجب تعينيّ، فإنّه لا إشكال في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل، بل هذا في الحقيقة خارج عن باب التراحم، وإنّما يكون التراحم فيه بالنظر البدويّ، لأنّ ما لا اقتضاء له لا يمكن أن يُزاحم ما فيه الاقتضاء».

وفي مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٤٣٠: «وتقديم الواجب التعينيّ على التخيريّ، وإن كان ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّ إدراج المثاليين في التراحم والحكم بأنّ التقديم المذكور إنّما هو لترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، ليس بصحيح، لما ذكرناه من أنّ ملاك التراحم أن لا يكون المكلف متمكناً من امتثال الحكمين معاً، بحيث يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر، كمسألة إنقاذ الغريقين، والمثاليان ليسا كذلك ... فإنّه لا مزاحمة بينهما، لقدرة المكلف على امتثال كليهما».

(٢) تقدّم في باب الأوامر أنّ الواجب الفوريّ هو ما لا يكون الوقت قيداً فيه، كسجود التلاوة وردّ السلام وإزالة النجاسة عن المسجد، والواجب المضيّق هو ما يكون الوقت قيداً فيه، إلّا أنّ وقته قد تضيق، كالصلاة في آخر الوقت.

(٣) يجب في المقام ترجيح المضيّق بلا لحاظ الأولوية عند الشارع - الآتي الحديث عنها في المرجع السادس - بينه وبين الموسّع، بل ولو كان الموسّع بمراتب من الأهمية بالنسبة إلى المضيّق، إذ لا شبهة في كون الصلاة من أهمّ الفرائض، وعمود الدين كما هو معلوم، ومع ذلك يجب تقديم الإزالة عليها، وليس ذلك إلّا لما ذكرناه من أنّ لها بدلاً طولياً باعتبار الزمان.



والوجه في هذا التقديم: هو ما تقدّم في المرجّح الثاني، من إمكان الجمع بين الامتثالين، بأن يأتي المكلف بالفوريّ أو المضيق، ثم بعد الفراغ منه يتوجّه للإتيان بالموسّع.

بل في الحقيقة: إنّ هذا المورد مندرج في المورد السابق^(١)، وذلك باعتبار أنّ الواجب الموسّع -في حقيقته- له أفراد طولية، بخلاف الواجب الفوريّ أو المضيق، فإنّه ليس لهما أفراد طولية تقع مورداً للتخيير العقليّ، وما يقع -من الواجب الموسّع- مورداً للمزامحة هو خصوص الفرد الذي يجتمع مع الواجب الفوريّ أو المضيق، ومرجع ذلك إلى كون الفرد المزامح من الواجب الموسّع له بدلٌ اختياريّ، وهو الواجب الواقع في الأزمنة اللاحقة، وهذا هو المورد الأوّل، فيأتي الكلام المتقدم من أنّ تقديم الراجح -وهو في المقام الواجب الفوريّ أو المضيق- يعني الجمع بين الامتثالين، بينما تقديم المرجوح -وهو في المقام الواجب الموسّع- يستلزم تفويت الراجح بلا تدارك.

ومثل هذا المورد: ما لو دار الأمر بين الواجب المضيق والواجب الفوريّ، كما لو دار الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وبين إزالة النجاسة عن المسجد، بأن دخل المكلف إلى المسجد في آخر الوقت لأداء الصلاة فرأى النجاسة على فرش المسجد، فيُقدّم المضيق على الفوريّ.

فإنّ الصلاة في آخر الوقت ليس لها أفراد أخرى، لانقضاء الوقت حسب الفرض، وما يأتي بعدها هو من القضاء لا من الأداء، فليس هو فرداً آخر للصلاة الأدائيّة.

(١) ومن هنا أدرجه المحقق النائيني رحمه الله فيه، حيث جاء في فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٢٢: «الأمر الأوّل: ترجيح ما لا بدل له، على ما له البدل عرضاً، كما لو زاحم واجب موسّع له أفراد تخيريّة عقليّة لمضيق لا بدل له، أو زاحم أحد أفراد الواجب التخييريّ الشرعيّ لواجب تعينيّ، فإنّه لا إشكال في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل...».

وحينئذٍ يدخل المقام في المورد المذكور، وهو دوران الأمر بين ما لو كان أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، فيُقدّم المضيّق على الفورّي، لعين الوجه المذكور.

المرجّح الثالث: أن يقع التزام بين واجبين في وقت معيّن ويكون أحد الواجبين هو صاحب هذا الوقت المختصّ، دون الآخر، ويُفترض أنّ كلّ واحدٍ منهما مضيّق، وذلك كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليوميّة في آخر وقتها، وبين أداء صلاة الآيات مع ضيق وقت الآية، ففي المقام اتفقوا على لزوم تقديم الصلاة اليوميّة على صلاة الآيات.

ولا وجه لذلك إلّا أنّ الوقت المذكور لمّا كان مختصّاً باليوميّة كانت أولى من الصلاة الأخرى التي لا تختصّ بوقتٍ معيّن أصلاً، وإنّما حصل سببها في هذا الوقت المعيّن اتفاقاً، مضافاً إلى أنّ هذه الأهميّة والألويّة مستفادة من بعض الأخبار.

كما يُستفاد ذلك من صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام حينما سأله عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة، فأمره الإمام عليه السلام بالبدء بالفريضة، ومن الواضح أنّ الأمر بالبدء بالفريضة لا يخلو من دلالة على أهمّيّتها بالقياس إلى صلاة الآيات. ^(١)

وأيضاً يُستفاد من رواية إبراهيم بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام حينما سأله عن صلاة الكسوف قبل أن تغيب الشمس، وخشي فوت الفريضة، فأمره بقطع صلاة الآيات وأداء الفريضة ثمّ العودة إلى الآيات، فهي -أيضاً- لا تخلو من دلالة على أهميّة الصلاة اليوميّة بالقياس إلى صلاة الآيات. ^(٢)

(١) عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة، فقال: ابدأ بالفريضة...»، الوسائل: الباب ٥ أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١.

(٢) عن أبي أيوب إبراهيم بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الكسوف قبل

المرجح الرابع: أن يكون أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر، فيُقدّم ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها، فيترجح الأول على الثاني.

بيان ذلك: أنّ القدرة عقلية وشرعية، والمراد بالقدرة العقلية هي القدرة التي تكون قيداً للتكليف بملاك حكم العقل العمليّ بقبح تكليف العاجز، كالقدرة التي تكون قيداً في وجوب القيام في الصلاة، فإنّ هذا الوجوب لا يثبت إلا بالنسبة إلى من هو قادر على القيام، دون العاجز عنه، وإلا كان التكليف قبيحاً، لقبح تكليف العاجز.

والمراد من القدرة الشرعية هي ما إذا أخذت في لسان الدليل، كما في الحج وأمثاله ممّا قيّد المتعلّق فيه بالقدرة في نفس الخطاب، بمثل قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١).

إذا عرفت ذلك نقول: إذا دار الأمر بين ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية وبين ما يكون مشروطاً بها، فلا بدّ من ترجيح ما لا يكون مشروطاً بها على الآخر المشروط بها.

مثال ذلك: ما إذا دار الأمر بين حفظ النفس المحترمة من الهلاك بسبب العطش، وبين الوضوء -مثلاً-، فإنّ ملاك حفظ النفس غير متوقّف على القدرة، فلا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية، وإن كان العاجز معذوراً عقلاً، بخلاف الوضوء، فإنّه مشروط بالقدرة شرعاً^(٢)، فيجب تقديم حفظ النفس، والانتقال من الوضوء إلى التيمّم.

أن نغيب الشمس وتخشى فوت الفريضة، فقال: اقطعوها وصلّوا الفريضة، وعودوا إلى صلاتكم»، الوسائل: الباب ٥ أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٣.

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) والوجه في كون الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعية هو أنّ ذلك هو مقتضى قرينة مقابلة الأمر بالوضوء للأمر بالتيمّم، فإنّ الثاني مقيّد بفقدان الماء، والمراد به هو عدم القدرة على الوضوء، إذ من المعلوم أن مجرد وجدان الماء لا يرفع التكليف بالتيمّم، ولو مع عدم القدرة على الاستعمال.

ومثاله - أيضاً - ما لو كان عند المكلف مقدار من الماء، ودار الأمر بين صرفه في الوضوء وصرفه في تطهير ثوبه أو بدنه، فإنه يتعين صرفه في تطهير الثوب أو البدن، ويُنْتَقَل من الوضوء إلى التيمم، لكونه مشروطاً بالقدرة شرعاً، بخلاف تطهير الثوب.

والوجه في هذا الترجيح: هو أنَّ الأوَّل - وهو حفظ النفس المحترمة من الهلاك مثلاً - حيث لم يكن مشروطاً بشرط سوى القدرة العقلية، والمفروض أنها حاصلة، فلا مانع من وجوبه، ومع وجوبه يخرج الثاني - أي ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، وهو الوضوء - عن تحت سلطانه وقدرته شرعاً، للزوم صرف قدرته في الأوَّل، وحيثُ وبعد عدم كونه قادراً شرعاً عليه، لم يكن واجباً، لانتفاء شرط وجوبه، وهو القدرة.

بعبارة أخرى: أنه مع تقديم وجوب حفظ النفس لا تفوت على المكلف مصلحة أصلاً، فإنَّ مصلحة حفظ النفس محفوظة بالامتنال، ومع صرف القدرة فيه ينتفي التكليف بالوضوء بانتفاء موضوعه، وهو القدرة، فليس له ملاك ليفوت.

بخلاف تقديم الوضوء، فإنه يوجب تفويت مصلحة حفظ النفس، لعدم كونها مشروطة بالقدرة حسب الفرض.

وقد يُقال: نحن نمنع ما ذكر من ترجيح أحد الواجبين - في المقام - على الآخر، وذلك لأنَّه من المعلوم أنَّ كلَّ واجبٍ مشروطٌ وجوبه بالقدرة عقلاً، وحيثُ يكون الواجب الثاني في ما نحن فيه مشروطاً بالقدرة أيضاً، فما هو الفرق بين الواجبين حتَّى يتقدَّم أحدهما على الآخر؟

وعليه، وبعد كون التكليف بالتيمم مشروطاً بعدم القدرة على الوضوء، يكون التكليف بالوضوء مشروطاً بالقدرة لا محالة، لما يُذكر مُكرَّراً من أنَّ التقسيم قاطع للشركة، فلاحظ مصباح الأصول: م ٤٨م ج ٣ ص ٤٣٢.



والحاصل: أنه كما يكون تطهير الثوب أو البدن -مثلاً- صالحاً لأن يكون معجزاً عن الواجب الآخر المشروط بالقدرة الشرعية وهو الوضوء، كذلك يكون الوضوء صالحاً لأن يكون معجزاً عن الواجب الآخر المشروط بالقدرة العقلية وهو تطهير الثوب أو البدن، لكون كل منهما مشروطاً بالقدرة.

فنقول في الجواب: نحن نُسَلِّم كون كل واجب مشروطاً بالقدرة، إلا أن هناك فرقاً بين الواجب المشروط بالقدرة العقلية والواجب المشروط بالقدرة الشرعية، فإن القدرة في الأول ليست مأخوذة في لسان الدليل، بل الدليل من الناحية اللفظية مطلق، نعم العقل هو الذي يُدرك اشتراط القدرة، بملاك قبح تكليف العاجز، ومن الواضح أنه يكفي في حصول هذا النحو من القدرة نفس تمكّن المكلف تكويناً من الإتيان بالفعل، ولو مع فرض وجود المزاحم، فإن هذا المقدار كافٍ في كون المكلف قادراً على الإتيان بالواجب، ولا شك في أن هذا المقدار متحقق في المقام، لكون المكلف قادراً على الإتيان بهذا الواجب، ولو بترك الواجب الآخر المشروط بالقدرة الشرعية.

وهذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، فإن مجرد تمكّن المكلف تكويناً من الفعل لا يكفي في تحقق شرطه، وهو القدرة الشرعية، لأن المفروض كون القدرة مأخوذة في لسان الدليل، وليس الدليل من ناحيتها مطلقاً، ومن المحتمل أن تكون القدرة المأخوذة في لسان الدليل قدرة خاصة لا تشمل القدرة الحاصلة عند المزاحمة، ومع الشك في تحقق الشرط يُشكّ في تحقق المشروط، فلا جزم بتنجز هذا الواجب في المقام، ولا قطع في الحجية واشتغال عهدة المكلف به.

والخلاصة: أن ما يكون مشروطاً بالقدرة العقلية يصلح أن يكون معجزاً مولوياً عما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية، لأن وجوبه لا يتوقف على أزيد من القدرة العقلية الحاصلة بالفرض، ومع التعجيز المولوي لا يتحقق شرط

وجوب الواجب الآخر.

فما هو المشروط بالقدرة العقلية يذهب بموضوع ما هو المشروط بالقدرة الشرعية، ولا يمكن أن يقال العكس، لأنّ موضوع المشروط بالقدرة العقلية ليس مقيداً بالقدرة الشرعية، بل هو مطلق من ناحيتها.

تنبيه :

الأمر كما أفاد المصنّف رحمه الله، من أنّه لا إشكال في تقديم ما هو غير مشروط بالقدرة الشرعية على المشروط بها، فإنّ المفروض أنّ نفس توجّه التكليف - بما هو غير مشروط - يمنع عن تحقيق موضوع المشروط بها.

ولكن هذا الفرض خارج عن التزام، لأنّ الملاك في التزام أن يكون امتثال أحد التكليفين موجباً لارتفاع موضوع الآخر، وليس المقام كذلك، فإنّ نفس التكليف - لا امتثاله - بغير المشروط رافع لموضوع المشروط وتعجيز للمكلف عنه.^(١)

والمصنّف رحمه الله ملتفت إلى ذلك، ومن هنا قال رحمه الله ص ٢١٩: «وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجوّ للواجب المطلق».

تنبيه آخر:

ليس المقصود من القدرة الشرعية في المقام هو ما تقدّم ذكره في مسألة الضدّ، وفي مسألة اجتماع الأمر والنهي^(٢) من أنّها القدرة المأخوذة في نفس الخطاب الشرعيّ، بملاك قبح تحريك العبد نحو غير المقدور، وحينئذ يكون الشرط في الواجبين واحداً من حيث المضمون والنتيجة، لأنّ مضمون القدرة الشرعية

(١) وهذا ما ذكره السيّد الخوئي رحمه الله، فراجع مصباح الأصول: ٤٨٨ ج ٣ ص ٤٣٣.

(٢) وقد تقدّمت من المصنّف رحمه الله الإشارة إليه، في مقام ردّ المحقّق النائيني رحمه الله للثمرّة التي ذكرها المحقّق الكركي رحمه الله لمسألة الضدّ، وكذا أشار رحمه الله إليه وإلى الردّ عليه، في تحقيق الحقّ في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فراجع ج ٢ ص ٣٦٨-٣٧٠، وكذا ص ٣٩٦-٣٩٧ من المتن.



- حينئذٍ - هو عين مضمون القدرة العقلية، وإنما الفرق في مستند الاشتراط. وذلك لأن ما تقدم هناك كان مسلكاً خاصاً بالمحقق النائي ننتش^(١) بنى عليه وانتفع منه في بعض المواضع، منها دفع كلام المحقق الكركي ننتش في بيان ثمرة مسألة الضد.

بل المقصود - في المقام - أن القدرة معتبرة في نفس الخطاب وفي لسان الدليل، (٢) على أن تكون قدرة خاصة، وهي أن يكون الفعل مقدوراً للمكلف تكويناً وشرعاً، بأن لا يكون هناك مانع شرعي من الفعل، كما لم تكن هناك استحالة تكوينية تمنعه، بحيث تكون القدرة دخيلة في المصلحة الواقعية وملاك الحكم الشرعي (٣)، فإذا كان الفعل مقدوراً كان واجداً للملاك، وإلا لم يكن

(١) جاء في فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٤ - في مقام الرد على المحقق الكركي ننتش - : «ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فإنه لو كان وجه اعتبار القدرة في التكاليف هو مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز لكان الأمر كما ذكر، حيث إنه يكفي في صحة التكليف بالطبيعة القدرة على إيجادها ولو في ضمن فرد ما، ولكن هناك وجه آخر في اعتبار القدرة وهو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث إن البعث والتكليف إنما يكون لتحريك إرادة المكلف نحو أحد طرفي المقدور، بل حقيقة التكليف ليس إلا ذلك، فالقدرة على المتعلق مما يقتضيه نفس الخطاب، بحيث إنه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقلنا بمقالة الأشاعرة من نفي التحسين والتقيح العقليين، لقلنا باعتبار القدرة في متعلق التكليف لكان اقتضاء الخطاب والبعث ذلك، حيث إن حقيقة الخطاب هي البعث وتحريك الإرادة نحو أحد طرفي المقدور وترجيح أحد طرفيه...».

وجاء - أيضاً - في ص ٣٢٣: «أن كل خطاب بنفسه يقتضى القدرة على متعلقه، لأن حقيقة الخطاب ليس إلا ترجيح أحد طرفي المقدور، فاعتبار القدرة على المتعلق وتقيده بها إنما يكون من مقتضيات نفس الخطاب، بناء على ما هو الحق عندنا من أن المدرك في اعتبار القدرة إنما هو اقتضاء الخطاب ذلك، لا مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وعليه نبينا فساد مقالة المحقق الكركي من صحة إثبات الفرد الواجب الموسع المزاحم للمضيق امثالاً للأمر بالطبيعة المنطقية عليه قهراً، فيجزي عقلاً».

(٢) قال ننتش في فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٤: «المراد من القدرة الشرعية هي ما إذا أخذت في لسان الدليل، كما في الحجج وأمثاله مما قيد المتعلق بالقدرة في نفس الخطاب...».

(٣) قال السيد البجنوردي ننتش في منتهى الأصول: ج ٢ ص ٧١٦: «الثالث: - يعني من

واجداً له، بخلاف القدرة العقلية التي لا تكون دخيلة في الملاك أصلاً.

المرجّح الخامس: أن يكون أحد الواجبين المتزاحمين متقدماً وجوداً في مقام الامتثال على الآخر، بأن يكون ظرف امتثال الأول متقدماً على ظرف امتثال الثاني، فإنّ المتقدّم في الامتثال يتقدّم على غيره.

كما في العاجز عن القيام في جميع ركعات صلاته وليس قادراً إلّا على القيام في بعضها، فإنّه يدور أمره بين القيام في الركعة الأولى وبين القيام فيما بعدها، بحيث لا يتمكّن المكلف من الجمع بينهما، فلا محالة يكون القيام في الركعة الأولى هو المتعيّن، فلا بدّ له من القيام في أول ركعة من ركعات صلاته، ثمّ إذا عجز جلس في سائر ركعاته، وليس له أن يعكس بأن يجلس في الأولى ثمّ يقوم في الثانية، لوضوح أنّ ظرف الامتثال في الأولى متقدّم على ظرف الامتثال في الثانية.

وكما لو فرض أنّه نذر صوم يوم الخميس، ونذر صوم يوم الجمعة، وبعد ذلك عرض له ما يمنعه من الجمع بين صوم اليومين، ودار أمره بين ترك الأول أو ترك الآخر، كان اللازم حينئذٍ تقديم صوم يوم الخميس وترك صوم يوم الجمعة، لتقدّم زمان امتثال الأول.

مرجّحات باب التزاحم - أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية والآخر بالقدرة العقلية، فالثاني مقدّم على الأول، والوجه في ذلك: أنّ القدرة الشرعية دخيلة في الملاك، ومأخوذة في موضوع الحكم، وما لم يتحقّق ولم يوجد لا خطاب ولا ملاك، لأنّها مأخوذة في الموضوع...، وجاء في أجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٧٦: «الثاني: - يعني من مرّجّحات باب التزاحم - أن تكون القدرة المعتمدة في أحد الحكمين عقلية وغير معتبرة في الملاك، وإنّما كان اعتبارها في الخطاب من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز، وفي الآخر شرعية ودخيلة في ملاكه، فإنّ ما اعتبر القدرة فيه عقلاً يتقدّم على ما اعتبر فيه شرعاً...»، وجاء في مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٤٣٣: «المرجّح الثاني: كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدرة شرعاً، فيُقدّم على واجب مشروط بها شرعاً، والمراد بالثاني ما يكون ملاكه متوقفاً على القدرة، ففي صورة العجز ليس له ملاك أصلاً، بخلاف الأول، فإنّ المراد به ما يكون ملاكه غير متوقّف على القدرة، فهو تامّ الملاك ولو مع العجز، وإن كان المكلف معذوراً في فواته عقلاً».



والوجه في هذا الترجيح: هو أنّ اللازم على المكلف صرف قدرته في المتقدّم، لأنّ التكليف بالنسبة إليه صار فعليّاً في الزمان المتقدّم ومحركاً نحو الامتثال، والقدرة على الامتثال في ذلك الزمان موجودة، وليس في ذلك الزمان واجب يزاحمه في صرف القدرة.

وبعد الإتيان بالمتقدّم زماناً يكون المكلف عاجزاً عن المتأخّر في ظرفه، وحينئذ يكون التكليف به متنفياً بانتفاء موضوعه، وهو القدرة، وإن كان قادراً عليه قبل الشروع في الامتثال، لوضوح أنّ المعبر -من القدرة في صحّة التكليف عقلاً- هي القدرة في ظرف الواجب، وهي مفقودة بالنسبة إلى المتأخّر بعد الاتيان بالمتقدّم، فيسقط بالعجز.

وهذا بخلاف الإتيان بالمتأخّر زماناً، فإنّه لا يوجب عجزه عن المتقدّم في ظرفه، فليس معذوراً في تركه.

ولذلك: إذا صام يوم الخميس -في مفروض المثال المذكور- يكون معذوراً في ترك الصيام يوم الجمعة لعجزه عنه فيه، وأمّا من صام يوم الجمعة فلا يكون معذوراً في تركه يوم الخميس، لعدم عجزه عنه فيه، كما هو واضح.

ومن هنا: لم يلتزم أحدٌ بجواز ترك الصوم في أوّل شهر رمضان، والإتيان به في آخره، لمن لا يقدر على الصيام إلّا في بعض أيّامه.

ومن خلال المثالين المذكورين يتّضح: أن لا فرق في هذا المرجّح بين ما إذا كان الواجبان معاً مشروطين بالقدرة الشرعيّة -كما في مثال نذر الصوم^(١) -، أو

(١) وذلك لأنّ خطاب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعيّة، لأنّ دليل الوفاء بالنذر تابع لما التزم به المكلف على نفسه، وما التزم به المكلف على نفسه هو الفعل المقدور، فقد أخذ المكلف في الالتزام القدرة، ومن الواضح أنّ خطاب الوفاء متأخّر عن الالتزام، فالخطاب يردّ على الفعل الذي أخذت القدرة فيه، في المرتبة السابقة على ورود الخطاب، فيكون كما إذا قيّد المتعلّق في لسان الدليل بالقدرة صريحاً، لاحظ فوائد الأصول: ج ٢ ص ٣٣٠.

كانا معاً مطلقين - كما في مثال القيام في الصلاة^(١) - .

نعم: لو اختلفا في اشتراط القدرة الشرعية، كان المطلق مقدماً على المشروط بالقدرة الشرعية، وإن كان زمان فعله متأخراً، إلا أن المفروض عند البحث في كل مرجح خلؤ المورد من الترجيح بأي شيء آخر كما هو واضح.^(٢)

المرجح السادس: أن يكون أحد الواجبين المتزامنين أولى وأهم ملاكاً في نظر الشارع من الآخر، فإن الأهم مقدّم في نظر العقل على المهم.

والكلام في هذا المرجح في غاية الوضوح، بل الترجيح به من القضايا التي قياساتها معها، فإنّ العكس وتقديم المهم على الأهم يوجب تفويت المقدار الزائد من المصلحة، بخلاف تقديم الأهم.

ومن الأمثلة الواضحة لهذا المرجح ما لو دار الأمر بين إنقاذ ابن المولى وإنقاذ ماله، ولم يكن العبد قادراً على الجمع بينهما، فإنّ العقل يستقل حينئذ بتقديم الأوّل، وأوضح منه ما لو دار الأمر بين إنقاذ نفس المولى وإنقاذ ماله، بحيث لو قدّم العبد إنقاذ المال لكان ملوماً ويستحقّ التوبيخ.

بيان آخر: إنّ الأهم - بما هو أهم - يصلح لأن يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الطرف الآخر دون العكس، فيكون نسبة الأهم إلى غيره كنسبة الواجب إلى المستحبّ أو المباح، فكما لا يمكن أن يكون المباح أو المستحبّ مزاحماً للواجب، كذلك لا يمكن أن يكون المهمّ مزاحماً للأهمّ.

وليس هناك سبيل لمعرفة هذه الأهمية والأولوية إلا بالاستناد إلى النقل والأدلة السمعية، ولا مسرح للعقل في المقام، فالتعويل إمّا على التصريح بالأولوية، كما

(١) لخلوّ الخطاب الشرعيّ في هذا المورد من اعتبار القدرة.

(٢) راجع منتهى الأصول: ج ٢ ص ٧١٧، وفوائد الأصول: ج ٢ ص ٣٢٩-٣٣٠، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٣٧، ج ٤ ص ٢٧٧-٢٧٨، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٤٣٥-٤٣٦.



يمكن أن يكون من ذلك ما ورد من أن الصلاة عمود الدين^(١)، وإما على مناسبات الحكم والموضوع، ويمكن أن يكون المثال المذكور -إنقاذ المولى- منه، أو افتراض بيان المولى -من خلال الخطابات الشرعية- لكون الملاك في أحد الواجبين أقوى.^(٢)

ثم إن تشخيص الصغرى في المقام، وكون أحد الواجبين أهم من الآخر، وإن كان ظاهراً فيما إذا كان طرف المزاخمة حفظ بيضة الإسلام ونحوه، إلا أنه في غير ذلك لا يخلو من خفاء، إذ ليس هناك ميزان كلي يُمَيِّز به الأهم من غيره، فلا بد -حينئذ- من ملاحظة خصوصيات الموارد وأدلتها، ومن هذه الموارد:

١. ما إذا كان أحد الواجبين متعلقاً بحقوق الناس، فهو مما يكون مقدماً على غيره.

٢. ما إذا كان أحد الواجبين متعلقاً بالدماء أو الفروج، فهو مما يُعلم من ذوق الشارع الاهتمام به كثيراً، فيكون مقدماً على غيره.

٣. ما إذا كان أحد الواجبين متعلقاً بركن من أركان العبادة دون الآخر، فإنه يكون مقدماً عليه، وغيرها من الموارد التي تُعرف بالتبعية وملاحظة أدلة الواجبات.

وفي ختام هذا المرجح نقول: إنه إذا لم تُحرز الأهمية بل كانت محتملة، بأن كنا نحتمل أهمية أحد الواجبين المتزاحمين بعينه، حكم العقل بلزوم تقديم محتمل الأهمية على الآخر.

(١) عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصلاة عمود الدين، مثلها كمثلي عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود ثبت الأوتاد والأطناب، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وتد ولا طنْب»، الوسائل: الباب ٦ أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١٢.

(٢) لاحظ منتهى الأصول: ج ٢ ص ٧١٥، وفوائد الأصول: ج ٢ ص ٣٣٥، وج ٤ ص ٧٠٩، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٤٣-٤٥، ج ٤ ص ٢٧٧، ومصباح الأصول: م ٤٨٨ ج ٣ ص ٤٣٥.

وذلك لأنَّ المقام يدخل في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخير الذي يستقلّ العقل فيه بالاحتياط بالتعيين، فإنَّ احتمال الأهميّة إن صادف الواقع كان محتمل الأهميّة هو الواجب تعييناً، وإن لم يصادف الواقع كان هو الواجب تخيراً، فيكون المقام نظير حكم العقل بتعيين تقليد الأعلام، لحجّة قوله قطعاً تعييناً أو تخيراً، والشكّ في حجّة قول غير الأعلام عند المخالفة.

والنتيجة: أنّ العقل يحكم بلزوم تقديم محتمل الأهميّة كما يحكم بلزوم تقديم معلومها، فلا يجب في الحكم بالتقديم إحراز أهميّة أحد المتزاحمين.

الحكومة والورود

هذا البحث من المباحث الحديثة والمهمة في علم الأصول، وهو من مبتكرات الشيخ الأعظم رحمته وبه فتح باباً جديداً من أبواب الاستدلال الفقهي، وهو وإن تكرّر في كلمات بعض معاصريه ^(١)، إلّا أنّ من يطلع على ما في رسائل الشيخ رحمته - وكذا في مطارح الأنظار ^(٢) - يُدرك بوضوح أنّ ذلك لم يكن بمستوى العمق الذي ذكره الشيخ رحمته.

والمنشأ في هذه الفكرة هو أنّ الشيخ رحمته التفت إلى أنّ هناك نحواً من الأدلة من حقّها أن تتقدّم على أدلّة أخرى، وليس هذا التقديم من قبيل التخصيص، إذ ليست النسبة بين هذه الأدلّة - دائماً - هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بل قد تكون النسبة هي العموم من وجه.

كما أنّ هذا التقديم لا يوجب سقوط الأدلّة الأخرى عن الحجّية، وأيضاً ليس

(١) تکرّر لفظ الحكومة والورود في كلمات صاحب الجواهر رحمته، إلّا أنّ من يراجع هذه الكلمات يُدرك أنّ هذا المعنى لم يكن بالوضوح الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته، فلاحظ الجواهر: ج ٧ ص ٦٨، وج ٩ ص ٢٠٥، وص ٣٩١، وج ١٢ ص ٢٠٧، وج ١٤ ص ٣٢٢، وج ٢٨ ص ٣٠٨.

(٢) لاحظ فرائد الأصول: ج ٤ ص ١١ وما بعدها، وكذا مطارح الأنظار: ج ٤ ص ٥٢١.

هناك تعارض بين الأدلة، إذ ليس هناك تكاذب بحسب الدلالة واللسان في مرتبة الإثبات، بل بين الأدلة كمال الألفة والانسجام.

وهذا هو الأمر الجديد والعجيب - في نفس الوقت - في هذا البحث. وقد مثل الشيخ رحمته لهذا البحث بالدليل الدالّ على أنه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، فإنّه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام الشكوك،^(١) وسيأتي توضيح ذلك.

والقصة الطريفة بين الشيخ الأعظم رحمته والمحقق الرشتي رحمته معروفة، وقد نقلها آقا بزرگ الطهراني رحمته في طبقات أعلام الشيعة.^(٢) وبعد ذلك نقول: لا مجال لبيان الحكومة والورود وشرحهما شرحاً وافياً، لخروج ذلك عن طريقة الكتاب، فلا بدّ من قصر البحث على الإشارة لئلا يخلو المقام من معناهما بالقدر الممكن.

١. الحكومة؛

والذي يُفهم من كلمات الشيخ رحمته ^(٣) في المقام أنّ المراد بالحكومة هو أن

(١) راجع فرائد الأصول: ج ٤ ص ١٣-١٤ وما بعدها.

(٢) جاء في طبقات أعلام الشيعة: ج ١٣ ص ٣٥٨ - في ترجمة الشيخ الميرزا حبيب الله الرشتي رحمته - : «فهاجر - يعني الميرزا الرشتي رحمته - بأهله إلى النجف، فدخلها قبل وفاة صاحب الجواهر بثلاث سنين، فحضر بحثه يوماً فعرضت له شبهة فعرضها ولم يسمع جواباً، فتكلّم فيها بعض التلاميذ، ثم قيل له: إنّ كشف شبهاتك عند الشيخ المرتضى الأنصاري، فقصدته وعرضها عليه، فأجابه الشيخ وأبان له الفرق بين الحكومة والورود، فُهِت واستغرب الاصطلاح، فقال له الشيخ المرتضى: إنّ إشكالك لا يرتفع إلّا بالحضور عندي مدة أقلّها شهرين، وكان المترجم - الرشتي رحمته - إذ ذاك عازماً على الرجوع، فأعرض عنه وحضر بحث الشيخ، فرآه بحراً لا يُبلغ قعره ولا يُنال دركه، فعزم على الإقامة والاستفادة، فبقي يشتغل في غاية الجد والاجتهاد في الفقه والأصول، ملازماً له مقتبساً من أنواره ومغترفاً من بحار علومه، ومما يؤثّر عنه قوله: ما فاتني بحثٌ من أبحاث الشيخ منذ حضرت بحثه إلى يوم تشييعه، مع أنّي كنتُ مستغنياً عن الحضور قبل وفاته بسبع سنين! ...».

(٣) ونحن هنا نقصر في بيان المطلب على ما يُفهم من كلمات الشيخ الأنصاري رحمته مؤسّس

يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر، وشارحاً بمدلوله اللفظي للمراد من الدليل الآخر ومفسراً له، لا بخصوص التفسير اللفظي الذي يكون مُصدراً بمثل «أعني أو أي»، بل بكل ما كان لسانه شارحاً ويشترك بالنتيجة مع التفسير، وإن لم يكن تفسيراً لفظياً^(١)، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد»^(٢)، فإنه ناظرٌ إلى الدليل الدالّ على حرمة الربا^(٣)، وشارحٌ لمقدار مدلوله، إذ لو لم يرد دليل دالّ على حرمة الربا، لكان الحكم - بعدم الربا بين الوالد والولد - لغواً، إذ لا معنى للتعبد بعدم كون هذه الزيادة من الربا، إذا لم يكن للربا أثر شرعيّ يُراد نفيه بهذا الدليل.

وعلى هذا الأساس يُقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، باعتبار كونه مفسراً له، والمفسّر - بالكسر - مُقدّم على المفسّر - بالفتح -.^(٤) ومنه يتّضح: أن لا تعارض ولا تكاذب بين الدليل الحاكم والدليل

هذا البحث - على اختصارها -، بلا تعرّض للنقض والإبرام بما يُستفاد من كلمات الأعلام، فإنّ ذلك أيسر في الفهم وأبعد عن التشويش.

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧١١.

(٢) هذه الألفاظ ليست موجودة في النصوص، وإنّما الموجود هكذا: «فقه الرضا عليه السلام»: وليس بين الوالد وولده ربا، ولا بين الزوج والمرأة ربا، ولا بين المولى والعبد، ولا بين المسلم والذمي، مستدرک الوسائل: الباب ٧، أبواب الربا، ح ١.

(٣) كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾، سورة البقرة: ٢٧٥.

(٤) وهذا ما عناه الشيخ الأنصاري رحمته الله بقوله في الفرائد: ج ٤ ص ١٣: «وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرّعاً عليه. وميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد».

المحكوم^(١)، فإنّ دليل حرمة الربا -مثلاً-، إنّما يدلّ على ثبوت الحكم -الحرمة- على تقدير ثبوت الموضوع -الربا-، لأنّ مفاده هو الحكم بالحرمة على تقدير وجود الربا، فلو جاء دليل آخر وكان مفاده نفي الربا لم يكن معارضاً له، إذ هو -دليل الحرمة- غير متكفّل لإثبات الموضوع -الربا-، حتّى يكون منافياً للدليل الآخر النافي للربا، فلا تنافي بينهما إطلاقاً، لعدم ورود النفي والإثبات على محلّ واحد.

بل الدليل الثاني متكفّل لنفي الموضوع في الدليل الأوّل، فيتنفي الحكم فيه بانتفاء موضوعه، ومن هنا يكون الدليل الثاني مُسلّطاً على الأوّل وقاهراً له، باعتباره نافياً لموضوعه، ولذا قيل: إنّ الحكومة هي نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.^(٢)

ولأجل هذا التسلّط والسيطرة والقاهريّة سُمّي الثاني حاكماً، والأوّل محكوماً، والعلاقة حكومةً.

والملاحظ أنّ هذا النحو من الحكومة يشترك مع التخصيص في النتيجة، فالنتيجة في كلّ منهما هي اختصاص الحكم ببعض الأفراد وعدم شموله للبعض الآخر، ومن هنا لا بدّ من بيان الفرق بينهما، فنقول:

إنّ حاصل الفرق بينهما هو أنّ التخصيص يُفترض فيه التنافي بين مدلولي الدليلين، ولذا يكون الخاصّ في مورده معارضاً للعامّ بحسب لسانه، ففي مثل: «أكرم كلّ عالم»، و«لا تُكرم فسّاق العلماء»، يقع التعارض بين الدليلين في حكم «العالم الفاسق»، إذ الأوّل يقتضي وجوب إكرامه، والثاني يقتضي تحريم إكرامه.

(١) جاء في مطارح الأنظار: ج ٤ ص ٥٢٤: «أنّ المتحاكمين لا بدّ وأن يكون أحدهما مفسّراً للآخر، ومن المعلوم عدم تنافي المفسّر للمفسّر، بل يؤكّده حقيقة، وإن كانا متخالفين الحكمين».

(٢) هذا في الحكومة المضيقّة لا الموسّعة، كما سيأتي قريباً.



ولكنه تعارض غير مستقرّ وسرعان ما يزول، وذلك لأنّ العقلاء بنوا على العمل بالخاصّ، باعتبار كون الخاصّ أظهر في موردّه من العامّ، وبه يُستكشف المراد الجدّي للمتكلّم الحكيم، وأنّه لا يريد العموم من العامّ جدّاً، وإن كان لفظ العامّ ظاهراً في العموم والشمول، وذلك لأنّ العقل يحكم بقبح إرادة العموم مع كون العقلاء من أهل المحاورّة يبنون على العمل بالخاصّ.^(١)

والحاصل: أنّ التخصيص هو سلب حكم العامّ عن الخاصّ، وإخراج الخاصّ عن عموم حكم العامّ، مع بقاء لفظ العامّ شاملاً لمورد الخاصّ حسب الظهور الذاتيّ.

وأما الحكومة فهي وإن كانت تشترك مع التخصيص في كونهما دالّين -لبأ- على تضيق المراد الجدّي من العامّ، وخروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، إلّا أنّه لا تعارض في مواردّها بين الحاكم والمحكوم -كما عرفت-، لأنّ النفي والإثبات فيهما لا يردان على محلّ واحدٍ، كما أنّ الخروج فيها تعبديّ وتنزيليّ، بمعنى أنّه في موارد الحكومة يُخرج الدليل الحاكم بعض الأفراد من موضوع الدليل المحكوم، بحيث لا يبقى للدليل العامّ ظهور ذاتيّ في العموم لتلك الأفراد، لكنّه تعبداً وتنزيلاً.

والخلاصة: أنّ الخروج في التخصيص خروج حكميّ لا موضوعيّ، لكنّه حقيقيّ لا تعبديّ فيه ولا تنزيليّ، بينما الخروج في الحكومة خروج موضوعيّ^(٢)، لكنّه ليس حقيقياً بل بالتعبّد والتنزيل.

(١) وهذا هو مراد الشيخ الأنصاريّ رحمته الله من قوله في الفرائد: ج ٤ ص ١٤: «والفرق بينه -أي الحاكم- وبين التخصيص: أنّ كون المخصّص بياناً للعامّ، إنّما هو بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاصّ، وهذا -أي الحاكم- بيانٌ بلفظه ومفسّرٌ للمراد من العامّ، فهو تخصّصٌ في المعنى بعبارة التفسير».

(٢) ومن الواضح أنّ الخروج الموضوعيّ يستلزم الخروج الحكميّ، وهذا ما قلناه من أنّ الحكومة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

ويترتب على ذلك: أمران مهمّان^(١)، هما:

١. أنّ اللازم لحاظ الظهور والأظهرية في العام والخاصّ، لأنّ النكتة في تقديم الخاصّ على العام هي الأظهرية^(٢)، بينما لا يلاحظان في الحاكم والمحكوم، بل يُقدّم الحاكم الظاهر في أقلّ مرتبة من الظهور على المحكوم ولو كان أظهر منه، لأنّ النكتة في الحكومة - كما عرفت - هي النظر والتفسير، وهي لا تتأثر بالأظهرية أصلاً.

٢. أنّ اللازم لحاظ النسبة في العام والخاصّ، وهذا واضح، بينما لا تُلحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم^(٣)، فالدليل الحاكم مقدّم على المحكوم وإن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، ولذا قلنا بتقديم أدلة العناوين الثانوية، كقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(٤)، على أدلة الأحكام الأولية، كدليل وجوب الصوم^(٥)، فيما لو كان الصوم ضررياً، مع أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، فإنّ دليل لا ضرر يشمل غير الصوم كالوضوء والغسل الضرريين، ودليل وجوب الصوم يشمل الصوم غير الضرري، وكلا الدليلين شامل للصوم الضرريّ.

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧١٤-٧١٥، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٣٥.
(٢) كما هو مبنى الشيخ الأنصاري رحمه الله حيث قال في الفرائد: ج ٤ ص ١٤-١٥: «فالثمره بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يُقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى، هي مدفوعة بالأصل، وأمّا الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاصّ، وإلاّ أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه»، وقبله المحقق القمي رحمه الله، فلاحظ القوانين: ج ٤ ص ٥٨٦، وكذلك فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٢٠، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٨٥.

(٣) لما ذكرناه من أنّ النكتة في الحكومة هي النظر والتفسير، وهي لا تتأثر بالنسبة بين الدليلين.
(٤) عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرر»، الوسائل: الباب ١٨، أبواب الخيار، ح ٣.

(٥) كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، سورة البقرة: ١٨٣.

ولزيادة التوضيح: نستعين بمثال عرفي، وهو ما لو قال المولى: «أكرم كلَّ عالم»، ثم قال: «لا تُكرم فسّاق العلماء»، فمن الواضح أنّ الدليل الثاني يكون مخصّصاً للدليل الأوّل، وذلك لأنّه يدلّ على حرمة إكرام العالم الفاسق، بينما يدلّ الأوّل على وجوب إكرامه، وحيث إنّ الثاني أظهر من الأوّل -باعتباره وارداً في خصوص العالم الفاسق بخلاف العام-، فيكون مقدّماً عليه، وهذا في غاية الوضوح.

وأما لو قال ثانياً: «الفاسق ليس بعالم»، فإنّه يكون حاكماً على الأوّل، لأنّ مفاده إخراج الفاسق عن صفة العلم رأساً، ولكن تنزيلاً لا حقيقةً، وذلك بأن يُنزل الفسق منزلة الجهل، أو يُنزل علم الفاسق منزلة عدم العلم، وهذا يعني أنّ المولى تصرّف في عقد الوضع، وضيق من دائرة الموضوع، فلا يبقى لفظ العالم شاملاً للفاسق بحسب الادّعاء والتنزيل، ويترتب على ذلك -طبعاً- أن لا يُعطى الفاسق -حينئذٍ- حكم العالم من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله الشرعي: قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، ^(١) فإنّه حاكم على أدلة أحكام الشكوك، لأنّ مفاده إخراج الشكّ الحاصل عند كثير الشكّ عن موضوع تلك الأدلة، فلا يكون عموم لفظ الشكّ شاملاً له، ولكن تنزيلاً وتعبداً، وحينئذٍ لا يكون مستحقاً لأن يترتب عليه أحكام الشكّ من لزوم البناء على الأكثر ^(٢)، وغيره من الأحكام المترتبة على عموم الشكّ.

هذا فيما إذا كانت نتيجة الحكومة هي عين نتيجة التخصيص، ولكن في بعض الموارد لا تكون كذلك، بل تكون عكس التخصيص، فما تقدّم هي

(١) هذا ليس نصّاً شرعياً، بل هو قاعدة فقهية متصيدة من الأخبار، فراجع الوسائل: الباب ١٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) الاستفادة من مثل ما رواه عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال له: «يا عمّار أجمع لك السّهو كلّهُ في كلمتين، متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتّم ما ظننت أنّك نقصت»، الوسائل: الباب ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

الحكومة بالتضييق، وقد تكون بالتوسعة، وذلك كما لو قال المولى في المثال السابق: «المتقي عالم»، ومن الواضح أنّه لا إخراج فيه، بل الأمر بالعكس، فهو تصرّف في موضوع الدليل الأوّل بالتوسعة، بأن يُراد من لفظ «العالم» معنى يكون شاملاً للمتقي، وذلك بتنزيل التقوى منزلة العلم، وحينئذٍ يُعطى المتقي حكم العالم، من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله الشرعيّ: ما هو معروف من التمثيل بقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»^(١)، فإنّه تنزيلٌ للطواف منزلة الصلاة، وبذلك يكون حاكماً على أدلة شروط الصلاة^(٢)، وأحكام الشكوك فيها ونحوها، وذلك بتوسعة موضوعها إلى ما يشمل الطواف الذي هو صلاةٌ تنزيلاً.

وانقسام الحكومة إلى هذين القسمين -المضيقة والموسعة- هو الذي دعا المصنّف رحمه الله لأن يُقيّد الحكومة بقوله: «الحكومة في بعض مواردّها كال تخصيص»، ويعني بذلك الحكومة المضيقة.

٢. الورود:

ولبيان الفرق بينه وبين الحكومة نقول:

إنّ المقصود بالورود هو خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين خروجاً حقيقياً، ولكن بعناية التعبد بالدليل الآخر، فورود أحد الدليلين على الآخر إنّما يكون باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر بسبب التعبد به. وعليه، فالورود هو عبارة عن الخروج الموضوعيّ بالوجدان، غاية الأمر أنّ هذا الخروج من جهة التعبد الشرعيّ.

(١) عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «الطواف بالبيت صلاة، إلّا أنّ الله أحلّ فيه النطق»، مستدرك الوسائل: الباب ٤٠، أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) كأدلة اشتراط الصلاة بالطهارة من الحدث، مثل ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا بطهور، ويُجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله ﷺ، وأما البول فإنّه لا بدّ من غسله»، الوسائل: الباب ٩، أبواب أحكام الخلوة، ح ١.

وقد مثل: له الشيخ الأنصاري رحمته ورود الأدلة الاجتهادية من الطرق والأمارات على الأصول العملية العقلية من البراءة والاحتياط والتخير.^(١)

بيان ذلك: أنّ موضوع حكم العقل بالبراءة هو عدم البيان، إذ ملاك حكمه بالبراءة هو: «قبح العقاب بلا بيان»، فإذا تعبدنا الشارع المقدس بحجية خبر العادل - مثلاً -، وقام خبر العادل على حكم شرعي، كان ذلك بياناً عليه، فيستفي به - وجداناً - موضوع حكم العقل بالبراءة، فيكون وارداً عليه^(٢)، لأنّ حجية الخبر وإن كانت أمراً تعبدياً، إلّا أنّ نفس التعبد أمر وجداني، لأنّه فعل من أفعال المعبر - الشارع المقدس -، فيرتفع الموضوع حقيقة بنفس التعبد الثابت بالوجدان، وهو معنى الورد.

وكذا الكلام بالنسبة إلى الاشتغال والتخير، فإنّ موضوع حكم العقل بالاحتياط هو احتمال الضرر، وموضوع حكمه بالتخير هو التحير في مقام العمل، وعدم إمكان الاحتياط، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وبعد قيام الحجة الشرعية والدليل المعبر لا يبقى احتمال الضرر قائماً، ولا التحير متحققاً، فلا يبقى مورد لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، الذي هو ملاك الاحتياط العقلي، ولا مورد لحكمه بالتخير.

(١) قال رحمته في الفرائد: ج ٤ ص ١٢-١٣: «فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل - كأصالة البراءة العقلية، والاحتياط والتخير العقلين - فالدليل أيضاً وارداً عليه ورافع لموضوعه، لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجح لأحد طرفي التخير، وكلّ ذلك يرتفع بالدليل العلمي المذكور».

(٢) ويكون هذا الورد مضيقاً، كما أنّه في نفس الوقت الذي ينفي فيه موضوع حكم العقل بالبراءة، هو يثبت موضوع حكم العقل بالتنجيز واستحقاق العقاب، وهو «البيان الشرعي»، فإنّ الدليل الدالّ على حجية الأمانة يكون مثبتاً حقيقة للبيان الشرعي ببركة التعبد، وحينئذ يكون الورد موسعاً، وبذلك يمكن أن ينقسم الورد إلى الورد الموسّع والورد المضيق، كما كانت الحكومة كذلك.

والحاصل: أنّ الأمانة بقيامها في موردٍ على الوجوب أو الحرمة -مثلاً- تكون بياناً على الواقع، فيرتفع اللابيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كما أنّه يتحقّق المؤمن عند قيامها على الإباحة فيرتفع احتمال الضرر والعقوبة الذي هو موضوع حكم العقل بالاحتياط، ويرتفع به -أيضاً- التحير الذي هو موضوع حكمه بالتخير.

وبهذا البيان: يمتاز الورود عن التخصّص -بعد اشتراكهما في كون الخروج في كلّ منهما يكون بالوجدان على وجه الحقيقة-، فإنّ موارد التخصّص يكون الخروج فيها ذاتياً تكويناً وبلا عناية التعبد، كخروج الجاهل عن دليل: «أكرم العالم»، فهو خروج تخصّصي، لأنّه خروج حقيقي، كما أنّه لا يحتاج إلى التعبد، بينما في موارد الورود يكون الخروج الحقيقي عن موضوع الدليل المورد حاصلاً بركة التعبد، بحيث لولا عناية التعبد لكان الدليل المورد جارياً وشاملاً للمورد.

والخلاصة: أنّ الفرق بين الورود والتخصّص، يكمن في أنّ التخصّص عبارة عن خروج الشيء عن موضوع الدليل ذاتاً وتكويناً، بخلاف الورود الذي هو خروج الشيء عن موضوع الدليل عرضاً وبعناية التعبد.

ومنه يظهر: أنّ العلاقة بين الورود والتخصّص هي كالعلاقة بين الحكومة والتخصيص، فكما أنّ الحكومة تشترك مع التخصيص في النتيجة، وأنّه في التخصيص يكون خروج المورد عن تحت العامّ بلا تصرّف من المخصّص في عقد وضع العامّ أو عقد حملة، وفي الحكومة يكون ذلك بعناية تصرّف من الحاكم في عقد وضع المحكوم إدخالاً أو إخراجاً، أو في عقد حملة.

كذلك الورود يشترك مع التخصّص في النتيجة، إلّا أنّ التخصّص هو خروج الشيء عن موضوع الدليل تكويناً وبلا تصرّف، بينما الورود هو خروج الشيء عن موضوع الدليل بالتصرّف وعناية التعبد.



وبذلك يتضح: الفرق بين الورد والحكومة، وحاصله: أنّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما هو باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقةً، غايته أنّ هذا الخروج فيه إنّما يكون بعناية التعبد.

بينما حكومة أحد الدليلين على الآخر لا توجب خروج مدلول الحاكم عن مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج في الحكومة إنّما يكون تنزيلاً.

ولك أن تقول: إنّ ضابط الورد هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر بنفس التعبد، ولو مع عدم ثبوت المتعبد به، لأنّه يُعتبر في الورد أن يكون الرفع بنفس التعبد به، لا بعناية ثبوت المتعبد به، بحيث لو فرض انفكاك التعبد عن ثبوت المتعبد به لكان رافعاً لموضوع الآخر، وأمّا إذا توقّف الرفع على ثبوت المتعبد به، فلا يكون أحدهما وارداً على الآخر، بل يكون حاكماً عليه. (١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٢٢: «ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجّة»، يعني أنّه في باب الحكومة لا يخرج سند الدليل المحكوم عن الاعتبار، حتّى لو فرض اقتضاء الدليل الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً، بحيث لا يبقى تحت ظهوره شيء من مدلوله، لأنّ الدليل الحاكم الشارح له يكون بحكم القرينة المتّصلة في تعيين المراد منه، فلا مبرّر لإخراج سند الدليل المحكوم عن الاعتبار والتعبد به، إذ ينتهي الأمر إلى العمل بما هو المراد منه ولو بتوسيط شارحه.

(١) راجع فرائد الأصول: ج ٤ ص ١١-١٣، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧١٩، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٦، وفوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٢٧، وج ٤ ص ٥٩١-٥٩٢، وص ٦٠٢، وص ٧١٤، وص ٧٢٤، وأجود التقريرات: ج ٣ ص ٢٨٣-٢٨٤، ومصباح الأصول م ٤٨ ج ٣ ص ٤١٨-٤١٩.

وهذا بخلاف التخصيص، فإنّ دليل الخاصّ أظهر لا يُفترض فيه أن يكون بلسانه ناظراً وشارحاً للمراد من العامّ الظاهر، بل العامّ الظاهر باقٍ بعدُ على ظهوره، مع احتمال كون المراد الواقعيّ على طبق ظهوره، ولا موجب لقلب ظهوره كما كان الحال في القرينة المتّصلة، غاية الأمر أنّه يجب رفع اليد عن حجّة ظهوره، لقيام حجّة أقوى - الخاصّ - على خلافه، ولازم ذلك بقاء مقدار من الدلالة على حاله، وهذا المقدار هو المصحّح للتعبّد بسنده، وإلاّ إذا فُرض انتهاء الأمر في موردٍ إلى طرح ظهوره رأساً، فلا بدّ حينئذٍ من طرح سنده أيضاً، لأنّه في حكم التعبّد بسند المجمل، الذي لا معنى له.^(١)

قوله ﷺ ص ٢٢٣: «لما كان الخاصّ أظهر من العامّ فيجب أن يُقدّم عليه»، هذا ما أشرنا إليه ممّا بنى عليه الشيخ الأنصاريّ رحمته، وقد خالفه في ذلك المحقّق النائينيّ رحمته، حيث جاء في أجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٨٥: «إذا عرفت ذلك فنقول: يقع الكلام تارةً في أنّ تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ من جهة الأقوائيّة، حتّى يُقتصر على موردها، كما يُستفاد من كلمات شيخنا العلامة الأنصاريّ رحمته، أو يتقدّم ظهور الخاصّ عليه مطلقاً...؟ فالحقّ هو تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ مطلقاً، ولو كان أقوى من ظهور الخاصّ»، وفي الفوائد: ج ٤ ص ٧٢٠: «الأقوى: وجوب الأخذ بظهور الخاصّ وتخصيص العامّ به، ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العامّ».

قوله ﷺ ص ٢٢٤: «فلذلك يكون الحاكم متصرّفاً في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم»، هذا منه رحمته إشارة إلى تقسيم الحكومة إلى حكومة في الموضوع وحكومة في المحمول.

وذلك باعتبار أنّ الحكومة قد تكون بتصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر، كما قد تكون بتصرّفه في عقد حمله، بمعنى: أنّ الدليل الحاكم إمّا

(١) لاحظ نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٣٦.



أن يتصرّف في موضوع الدليل المحكوم، بإدخال ما يكون خارجاً عنه -في الحكومة الموسّعة-، أو بإخراج ما يكون داخلياً فيه -في الحكومة المضيقّة-، كما تقدّم ذلك في مثل: «الطواف بالبيت صلاة»، وفي مثل: «لا شكّ لكثير الشكّ»، وإمّا أن يتصرّف في محمول الدليل المحكوم، بتضييق دائرة الحكم وقصره على بعض حالاته وأفراده، كأدلة نفي الضرر ونفي الحرج^(١)، فإنّها تكون حاکمة على أدلة الأحكام الأوليّة، مع أنّه لا يرجع مفادها إلى التصرّف في موضوعات الأحكام، بل يرجع تصرّفها إلى نفس الأحكام^(٢)، ومثل ذلك حكومة قاعدة نفي الحرج على قاعدة نفي الضرر^(٣).

قوله ﷺ ص ٢٢٥: «لحمة الرضاع كلحمة النسب»، جعل ﷺ هذا المثل من الحكومة الموسّعة، بدعوى أنّه حاكم على أدلة محرّمات النسب، وأنّه يوسّع النسب الوارد في تلك الأدلة ليشمل الرضاع، فيكون على غرار: «الطواف بالبيت صلاة»، وفيه نظر، فإنّ هذا الكلام إنّما هو صياغة وردت على السنن بعض الفقهاء، ويقصدون بها بيان اشتراك الرضاع مع النسب في تأثير المنع، وليس نصّاً شرعيّاً، ليكون حاکماً على غيره من الأدلة، وإنّما النصّ الوارد والمروى في كتب الحديث للفريقين هو قوله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب، لا تباع ولا تُوهب»^(٤)، فجاء هذا الكلام على هذا الغرار، بحكم وجود الملاك في الثلاثة -النسب والولاء والرضاعة-.

(١) كقوله تعالى -سورة الحج: ٧٨-: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» الذي مرّ تخريجه قريباً.

(٢) راجع فوائد الأصول: ج ٤ ص ٥٩٣، وص ٧١٢-٧١٣، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٨١-٢٨٢، ونهاية الأفكار: ج ٤ ص ٢٢٣، ومصباح الأصول: ج ٨ ص ٤٨٨، ج ٣ ص ٤٢٠-٤٢١.

(٣) راجع الفرائد: ج ٢ ص ٤٦٧، وص ٤٧١.

(٤) في الوسائل: الباب ٤٢، أبواب العتق، ح ٢: «عن السكونيّ عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: قال النبي ﷺ: الولاء لحمة كلحمة النسب، لا تباع ولا تُوهب»، وفي السنن الكبرى للبيهقي: ج ١ ص ٢٩٢ -باب من أعتق مملوكاً له-: «عن ابن عمر أنّ النبي ﷺ قال: الولاء لحمة كلحمة النسب، لا تباع ولا تُوهب».

مضافاً إلى: أننا لو قطعنا النظر عما ذكرناه وتعاملنا معه معاملة: «لا شك لكثير الشك»، حيث قلنا: إنه ليس نصاً شرعياً، بل هو قاعدة فقهية متصيدة من الأخبار، فمع ذلك لا مجال لأن يكون من الحكومة، لما ذكرناه من أن الحكومة متقومة بالتصرف والتنزيل، وفي المقام ليس هناك تنزيل أصلاً، بل في المقام يوجد ما يُنافي التنزيل، وهو المنجيء بـ«كاف التشبيه» التي تقتضي الاثنيّة والمغايرة بين المشبه والمشبه به، فنفس هذا التشبيه هو اعتراف بالتغاير وعدم التنزيل، وأنّ هناك أمرين أحدهما يشبه الآخر، فلا مجال لتوهم الحكومة في المقام، ولعلّ ذكر هذه القاعدة -هنا- من طغيان القلم، والله العاصم.

قوله ﷺ ص ٢٢٥: «دليل الأمانة الوارد على أدلة الأصول العقلية»، إنّما قيد ﷺ «الأصول» بـ«العقلية»، باعتبار أنّ الأصل إذا كان شرعياً -كالاستصحاب ونحوه- كان دليل الأمانة حاكماً عليه لا وارداً.^(١)

(١) قال الشيخ الانصاري رحمه الله في الفرائد: ج ٤ ص ١٢-١٣: «فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل -كأصالة البراءة العقلية، والاحتياط والتخيير العقلين- فالدليل أيضاً وارداً عليه ورافعاً لموضوعه ... وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية -كالاستصحاب ونحوه- كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل...».

القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير؟

هذا الأمر معقود للبحث عما تقتضيه القاعدة الأولية في المتعارضين، والمقصود بالقاعدة الأولية هو بيان ما يقتضيه التعارض بلحاظ خصوص الأدلة الدالة على حجّية واعتبار الأمانة، فمجرّد هذه الأدلة العامة -وبقطع النظر عن أيّ شيء آخر- هل يقتضي تساقط المتعارضين أو يقتضي التخيير بينهما؟ وفي مقابل ذلك القاعدة الثانوية في المتعارضين، التي تعني بيان مقتضى التعارض بلحاظ الأخبار العلاجيّة الواردة في الروايات المتعارضة، وفي ضوء ما دلّت عليه هذه الأخبار من بيانٍ لكيفيّة علاج حالة التعارض، وسيأتي -في محله^(١) - بحث القاعدة الثانوية، وسيُبيّن أنّ المشهور فيها هو القول بالتخيير. وقد عرفت فيما تقدّم الاتفاق على أنّ القاعدة في تعادل المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل^(٢)، وأمّا القاعدة في المتعارضين فالصّحيح هو أنّها تقتضي

(١) يأتي -بإذن الله تعالى- في الأمر الثاني من الأمور المعقودة لبيان المقصود، فلاحظ ص ٢٣٦ من المتن.

(٢) عرفت ذلك في الأمر الرابع من الأمور المتقدّمة المعقود لبحث تعادل وتراجيح المتزاحمين، فراجع ص ٢١٦ من المتن.

التساقط - تبعاً للمحققين^(١) - دون التخيير.

وقد بينّ الأعلام مقتضى القاعدة بناءً على كون الأمارات مجعولة على نحو الطريقة، وأيضاً بناءً على كونها مجعولة على نحو السببية، وقد أطالوا الكلام في ذلك،^(٢) ونحن نختصر المقام ونقصر الكلام بناءً على المسلك الصحيح وهو الطريقة، ولا كلام لنا في المسلك الآخر من السببية، فنقول: قد يُتوهم الالتزام بالتخيير للدليل، حاصله:

أنّه تقدّم في بحث شروط التعارض أنّ التعارض بين الدليلين لا يكون إلّا إذا كان كلّ واحدٍ منهما واجداً لشرائط الحجّة^(٣)، بحيث لا يكون هناك مانع من العمل بكلّ منهما إلّا التعارض، وهذا أمر واضح.

ومن الواضح - أيضاً - أنّ التعارض لا يوجب إلّا سقوط أحدهما غير المعيّن عن الحجّة الفعلية، بمعنى أنّنا مضطرون - بسبب التعارض - إلى الالتزام بسقوط أحد الدليلين غير المعيّن عن الحجّة الفعلية.

وحيث إنّ الضرورات تُقدّر بقدرها، فلا بدّ من الالتزام بمقدار الضرورة، ولا مبرّر للتعدّي إلى أكثر من ذلك، فلا موجب لإسقاط الدليلين معاً عن الحجّة الفعلية، بل لا بدّ من الالتزام بسقوط أحدهما فقط، والإبقاء على حجّة الآخر. نعم، حيث لا يكون الحجّة فعلاً متعيّناً ومتشخصاً، فلا بدّ من الالتزام بالتخيير، وذلك لأنّ المانع مانع من الالتزام بحجّة الاثنين معاً، فلا بدّ من الالتزام بعدم

(١) كالمحقق النائيّ رحمته والمحقق الإصفهانيّ رحمته والمحقق العراقيّ رحمته والسيد البجنورديّ رحمته والسيد الخوئيّ رحمته، فراجع فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٥٥، ونهاية الدراية: ج ٦ ص ٢٨٧-٢٨٨، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٧٤، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٢٥؛ وص ٧٥٥، ومصباح الأصول: ج ٤ ص ١٤٤.

(٢) راجع فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٥-٣٩، والكفاية: ص ٤٣٩-٤٤١، وغيرهما ممّا ذكرناه في الهامش السابق.

(٣) تقدّم ذلك في الأمر الثاني، فراجع ص ٢١٣ من المتن.



حجّة واحدٍ منهما، والرجوع في الباقي إلى دليل الحجّة، والمقصود بالباقي هو الثاني، أي غير المعيّن، وهذا هو معنى التخيير، لأنّه يعني حجّة أحدهما غير المعيّن، بعد أن كان في كلّ واحدٍ منهما اقتضاء الحجّة، وبعد تساويهما في شرائطها، وعدم إمكان الأخذ بهما جميعاً، للزوم اجتماع الضدين أو النقيضين. والخلاصة: أنّ المانع من العمل بمقتضى الدليلين - بعد كون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجّة - هو التعارض، وهو إنّما يمنع من العمل بكلّ منهما، ولا يمنع من العمل بأحدهما غير المعيّن، فلا بدّ في المنع من الاختصار على ما يقتضيه المانع، ونرجع في الباقي إلى عموم الحجّة.

وعليه: فالأخذ بأحدهما غير المعيّن باقٍ تحت عمومات الحجّة، وهو عبارة أخرى عن التخيير.

والجواب: أنّ هذا الاستدلال لا يخلو من الإجمال، وذلك لأنّنا نسأل: ما هو المقصود بالتخيير المُدعى؟ فهل المقصود به التخيير من جهة الحجّة أو التخيير من جهة الواقع؟^(١)

فإن كان المقصود هو الأوّل - التخيير من جهة الحجّة -: بمعنى أنّ المقصود هو التخيير في تطبيق دليل الحجّة على أحد الدليلين، فيرد عليه: أنّه ليس بتأمّ بل لا معنى له، وذلك لأنّ دليل الحجّة - الشامل لكلّ منهما بقطع النظر عن التعارض - لا يدلّ على حجّة هذا الخبر أو ذاك، وليس مفاد دليل الحجّة هو حجّة «عنوان أحد الدليلين المتعارضين»، حتّى يمكن أن يُقال: إنّ أحدهما غير المعيّن حجّة.

بل إنّ مفاد دليل الحجّة هو حجّة أفراده على سبيل التعيين، فالحجّة إنّما تتعلّق بعنوانٍ له مصاديق متعدّدة، وثابتة لأفراد هذا العنوان ومصاديقه، ومن

(١) لاحظ نهاية الدراية: ج ٦ ص ٢٨٨.

الواضح أنّ «عنوان أحدهما» ليس من أفراد ومصاديق ذاك العنوان، فمثلاً: دليل حجّة خبر الواحد يُثبت الحجّة لكلِّ فردٍ من أفراد الخبر بعينه، وليس من الأفراد عنوان «أحد الخبرين».

بيان آخر: إنّ هذا الردّ مؤلّف من مقدّمتين:

١. أنّ أدلّة الحجّة لا تدلّ على الحجّة الفعلية، وإنّما تدلّ على وجود المقتضي للحجّة في أفراد الموضوع.

٢. أنّ التعارض يقتضي التنافي والتكاذب بين الدليلين، فيُعلم بكذب أحدهما إجمالاً، فيكون التعارض مانعاً من فعلية الحجّة في كلّ من الدليلين المتعارضين، لأنّ فعلية الحجّة في الأوّل تنفي فعلية الحجّة في الثاني، وهكذا العكس، لمكان التكاذب بينهما.

إذن: كلّ من الدليلين لا تتمّ فيه مقومات الحجّة الفعلية، وهذا يعني التساقط وبطلان التخيير، لوضوح أنّ المعلول - وهو في المقام الحجّة الفعلية - إنّما يثبت بعد وجود المقتضي وعدم المانع، ولا يكفي فيه مجرد وجود المقتضي.

وإن كان المقصود هو الثاني - التخيير من جهة الواقع -، فيرد عليه أمران:

الأوّل: أنّ التخيير في انطباق أحدهما على الواقع، بحيث يكون أحد الدليلين هو الواقع دون الآخر، مبنيٌّ على أساس خاطئ، فلا يكون هذا الدليل تامّاً.

وهذا الأساس الخاطئ هو: «أنّ المتعارضين يُعلم إصابة أحدهما للواقع»، وذلك لوضوح أنّ التعارض بين الخبرين - مثلاً - إنّما يقتضي أن يكون أحدهما كاذباً، فإنّ التعارض يستلزم العلم الإجماليّ بكذب أحدهما، بمعنى أن لا يطابق كلّ منهما الواقع، لاستحالة اجتماع المتقابلين، لا أن يستلزم هذا العلم - إطلاقاً - مطابقة أحدهما للواقع، وذلك لاحتمال - بل وقوع - أن يكون كلّ من الخبرين المتعارضين كاذباً وغير مطابق للواقع، فلا يمكن أن يدعى أنّ أحد المتعارضين معلوم الإصابة للواقع، وأنّ الواقع مُحرز فيهما، حتّى يتمّ التخيير.

الثاني: لو قطعنا النظر عما ذكرناه في الجواب الأول، وافترضنا حصول العلم بمطابقة أحد المتعارضين غير المعيّن للواقع، فأيضاً لا يتم الاستدلال، ولا تثبت دعوى كون القاعدة الأولية في المتعارضين هي التخيير، وذلك لأنه مع افتراض العلم بمطابقة أحد المتعارضين غير المعيّن للواقع، تكون دعوى التخيير -حينئذٍ- مساوقة للتخيير بين الواقع وما ينافيه.

نعم، مع هذا الافتراض يحصل العلم بثبوت الواقع في ضمن الخبرين المتعارضين، وحينئذٍ يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً للحكم الواقعي المعلوم بينهما، فاللزام إجراء قواعد العلم الإجمالي، وهي لا تعني البناء على التخيير دائماً، بل قد تقتضي الاحتياط بالجمع، كما لو علمنا بثبوت الواقع في ضمن خبرين متعارضين دلّ أحدهما على وجوب الوضوء والآخر على وجوب التيمم.

نعم، قد تقتضي هذه القواعد -أحياناً- التخيير، كما لو علمنا بثبوت الواقع في ضمن خبرين متعارضين دلّ على وجوب ضدّين لا ثالث لهما. ولكن إجراء هذه القواعد ليس مرتبطاً بما نحن فيه، من البحث في القاعدة الأولية في المتعارضين، بل قواعد العلم الإجمالي جارية حتى مع العلم بعدم حجّة كل من الخبرين، طالما كان العلم الإجمالي حاصلاً.

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّ القاعدة الأولية في المتعارضين هي التساقط لا التخيير، ولكن نُلفت النظر هنا إلى أنّ هذا الذي نقوله من أنّ القاعدة الأولية هي التساقط، إنّما نقوله في المتعارضين المتكافئين، بأن لا تكون في أحدهما مزيّة تقتضي ترجيحه على الآخر، أمّا إذا كان أحدهما واجداً لمزيّة تقتضي ذلك، فلا يتساقطان بل يكون ذو المزيّة هو الراجح ويلزم العمل به.

وسياتي بيان الوجه في ذلك -مفصّلاً- عند البحث في المقام الثالث المعقود للكلام في التعدي عن المرجّحات المنصوصة، ولكن نقول هنا باختصار:

إنَّ الأصل في المتعارضين هو التساقط، وهذا يعني أنَّ الأصل يقتضي عدم ترجيح أحد المتعارضين على الآخر إلا إذا دلَّ دليلٌ على ذلك، ونفسٌ دليل حجية الأمانة يقتضي ترجيح ما فيه المزية التي توجب الأقربية إلى الواقع، وذلك لأنَّ عمدة أدلة حجية الأمانة هو بناء العقلاء، وهو قائم على العمل بكلِّ ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، بمعنى أنَّ العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع، وهذا يعني لزوم الترجيح بكلِّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع، وتقديم ما فيه المزية على الآخر في مقام التعارض، وهذا ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله ص ٢٢٨: «إذا عرفت ذلك فيتحصّل: أنَّ القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط، مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح»، وسيأتي - بإذن الله تعالى - تفصيل ذلك في محله. ^(١)

بقي بحثٌ:

وهو أنّه بعد ما تقدّم من أنَّ القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط، نسأل: إذا كان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالثٍ فهل مقتضى تساقطهما عدم حجّيتهما في نفي الثالث؟

فمثلاً: إذا كانت هناك روايتان مفاد إحداهما وجوب غسل الجمعة ومفاد الأخرى استحبابه، فهما مشتركان في نفي الكراهة والحرمة والإباحة بالدلالة الالتزامية، فالمدلول المطابقي للأولى هو الوجوب، ولأزم كون الغسل واجباً هو عدم كونه محكوماً بسائر الأحكام الأخرى، لمكان التضاد بين الأحكام، وهكذا بالنسبة إلى الرواية الثانية، لأنَّ مدلولها المطابقي هو الاستحباب، ولأزم الاستحباب عدم كونه محكوماً بسائر الأحكام الخمسة، وهذا يعني أنَّ الروايتين

(١) راجع المقام الثالث من مقامات أصل المقصود في هذا الباب، ص ٢٦٠-٢٦٣ من المتن.



وإن كانتا متعارضتين بلحاظ المدلول المطابقي لكل منهما إلا أنّهما متفقتان بلحاظ المدلول الالتزامي على نفي الأحكام الأخرى، فهل هما حجة في نفي الحكم الثالث أو أنّ تساقطهما يقتضي عدم حجّيتهما في نفي الثالث؟ وهذه هي المسألة المعروفة بـ«مسألة حجّة المتعارضين في نفي الثالث»، فما هو الصحيح فيها؟

الصحيح في المسألة: هو حجّة المتعارضين في نفي الثالث، وأنّ السقوط لا يقتضي عدم حجّيتهما فيه، بل هما حجة في هذا المدلول الالتزامي، ففي المثال المذكور تكون الروايتان المتعارضتان نافيتين -بالدلالة الالتزامية- لغير الوجوب والاستحباب من سائر الأحكام الخمسة.

والوجه في ذلك: هو أنّ المانع من حجّة المتعارضين إنّما هو التعارض، ومن الواضح أنّ التعارض غاية ما يقتضيه هو سقوط حجّة المتعارضين فيما تعارضا فيه، وهي الدلالة المطابقية لكل منهما، وأمّا الدلالة الالتزامية لهما فليس هناك ما يمنع من شمول دليل الحجّة لها، فلا مبرّر لإسقاطها ورفع اليد عنها، فهي فيهما على حالها، وبها يُنفي الحكم الثالث.

إن قلت: إنّ دلالة الخبر على المعنى الالتزامي فرع دلالة على المعنى المطابقي، فالأولى تابعة للثانية، وفي المقام ليست الروايتان حجّتين في مدلولهما المطابقي، لسقوطهما عن الحجّة بالنسبة إليه بالتعارض كما هو المفروض، فلا بدّ من سقوط الدلالة الالتزامية فيهما عن الحجّة بمقتضى هذه التبعية.

قلنا: إنّ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية وإن كانت مسلّمة في عالم الوجود والتحقّق، فلا تتحقّق الالتزامية إلا إذا وُجدت المطابقية، إلا أنّ هذه التبعية في عالم الحجّة ممنوعة، إذ يمكن التفكيك بينهما في عالم الحجّة بعد وجودهما معاً، ولا محذور في أن يكون الدليل حجة في مدلوله الالتزامي

مع وجود مانع يمنع من حجّيته في مدلوله المطابقي، كما تقدّم ذلك في بحث الإجماع المنقول.^(١)

ففي المثال المذكور لا محذور في الالتزام بشمول أدلة الحجّة للدلالة الالتزاميّة للخبرين المتعارضين التي يشتركان فيها، وهي نفي الحكم الثالث، والالتزام بعدم حجّة الدلالة المطابقة لكلا الخبرين، لأنّها تستلزم اجتماع الضدّين، وبذلك يقع التفكيك في الحجّة بين الدالتين.

والحاصل: أنّ الدليلين المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة، فيكونان -معاً- حجّتين في نفي الثالث.^(٢)

إلا أنّ المحقّق الخراسانيّ رحمته خالف في ذلك، والتزم بأنّ نفي الثالث لا يكون بهما معاً، بل بما يكون حجّة واقعة.

توضيح ذلك: أنّ المحقّق الخراسانيّ رحمته في مقام تأسيس القاعدة الأولى في المتعارضين لم يلتزم بالتسايط، وإنّما التزم بحجّة أحد المتعارضين لا بعينه، للعلم الإجماليّ بكذب أحدهما.

ورتب على ذلك أنّ نفي الثالث لا يكون بالدلالة الالتزاميّة لكلّ من المتعارضين، بأن يشتركا في نفي الثالث معاً بالدلالة الالتزاميّة، وإنّما يكون نفي

(١) قال المصنّف رحمته ص ١٢٥: «لأنّ الدلالة الالتزاميّة غير تابعة للدلالة المطابقة من ناحية الحجّة، وإن كانت تابعة لها ثبوتاً، إذ لا دلالة التزاميّة إلّا مع فرض الدلالة المطابقة، ولكن لا تلازم بينهما في الحجّة».

(٢) جاء في فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٥٥: «فالأصل في المتعارضين السقوط، ولكن بالنسبة إلى خصوص المؤدّي، وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث، فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة، فيكونان معاً حجّة في عدم الثالث»، وهذا ما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأنصاريّ رحمته، وذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ رحمته والمحقّق العراقيّ رحمته والسيد البجنورديّ رحمته، فراجع فوائد الأصول: ج ٤ ص ٨٧، ونهاية الدراية: ج ٦ ص ٢٨٨، ونهاية الأفكار: ج ٣ ص ٥٨، وج ٤ ق ٢ ص ١٧٥-١٧٦، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٥٥-٧٥٦.



الثالث بالدلالة الالتزامية لما يبقى من المتعارضين على الحجية لا بعينه.^(١) وهنا يشير المصنّف رحمه الله إلى ما يترتب على قول المحقق الخراساني ثبوت من وضوح وألوية عدم سقوط حجية الدلالة الالتزامية.

بيان ذلك: أنه بناءً على المختار من التساقط تكون الدلالة الالتزامية التي يُراد نفي الثالث بها متفرّعةً وتابعاً - وجوداً - للدلالة المطابقة، وحينئذٍ يمكن أن يكون هناك وجه للمناقشة المتقدمة، وهي سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية

(١) قال ثبوت في الكفاية: ص ٤٣٩: «التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر ... نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك، لا بهما».

وقال المحقق العراقي ثبوت في نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٧٥-١٧٦: «وأما بالنسبة إلى نفي الحكم الثالث بمقتضى مدلولهما الالتزامي فلا إشكال في عدم سقوطهما - في الجملة - عن الحجية، وإنما الكلام في أنّ نفي الثالث هل يكون بهما معاً أو أنّه يكون بأحدهما غير المعين، حيث إنّ فيه خلافاً ... فعلى المختار من عدم منع مجرد العلم الإجمالي بالخلاف عن شمول دليل التعبد لأطرافه بعناوينهما التفصيلية المشكوك - كما مرّ مراراً - فلا شبهة في أنّ لازمه هو القول باشتراكهما في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، لعدم مانع - حينئذٍ - من الأخذ بمدلولهما الالتزامي ... وأما على القول بمانعية العلم الإجمالي ذاتاً عن شمول دليل التعبد لكلّ من المتعارضين، لمنافاة التعبد بهما معاً مع العلم بكذب أحدهما بنحو الإجمال، فلازمه هو خروج معلوم الكذب منهما بنحو الإجمال من تحت دليل التعبد رأساً بما له من المدلول المطابقي والالتزامي، فلا يكون الباقي تحته إلّا غيره المشكوك إجمالاً بلا تعيين ولا عنوان، ولازمه هو تخصيص نفي الثالث بأحدهما بلا تعيين، لا بهما معاً».

وخالف السيّد الخوئي ثبوت في أصل نفي الحكم الثالث، فأنكره وقال بإمكان الالتزام بالثالث، قال في مصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ١٤٢-٤٤٥: «بقي الكلام في نفي الثالث بالمتعارضين بعد سقوطهما عن الحجية بالنسبة إلى المؤدّى المطابقي للمعارضة، فإذا دلّ دليل على وجوب شيء، والآخر على حرمة، فهل يصحّ الالتزام بحكم ثالثٍ بعد تساقط الدليلين ولو للأصل، فيحكم بالإباحة لأصالة عدم الوجوب والحرمة، أو لا؟ ذهب صاحب الكفاية والمحقق النائيني (قدس سرهما) إلى عدم إمكان الالتزام بالثالث، لوجهين ... فتحصل ممّا حقّقناه في المقام أنّه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالثٍ، سواء أكان مدرّكه الأصل أم عموم الدليل».

بعد سقوط الدلالة المطابقة عنها، بالبيان المتقدم.

بينما لا مجال لهذه المناقشة بناءً على قول المحقق الخراساني ثُمَّ أصلاً، لوضوح أنه بناءً عليه لا تكون الدلالة الالتزامية التي يُراد نفي الثالث بها تابعة للدلالة المطابقة الساقطة، وإنما تكون تابعة للدلالة المطابقة الباقية، وهي دلالة الدليل الذي هو حجة واقعة، على ما هو عليه من عدم التعيين والتشخيص عند المكلف.

وحينئذ يكون عدم سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بناءً على قول المحقق الخراساني ثُمَّ أولى وأوضح من عدم السقوط بناءً على المختار، وهذا ما أشار إليه بقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «هذا فيما إذا كانت إحدى الدالتين تابعة للأخرى في الوجود^(١)، فكيف الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود^(٢)! فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجة إحداهما بسقوط الأخرى أولى^(٣)».

بيان العبارة:

قول المصنف عَلَيْهِ السَّلَام ص ٢٢٦: «وإن دلّ الدليل من الأخبار على التخيير»، قد تسأل عن الغرض من تأسيس القاعدة الأولى مع دلالة الأخبار على التخيير؟ فنجيب: بأن الغرض من تأسيس القاعدة الأولى - مع ورود الأخبار العلاجية المبيّنة لكيفية التعامل مع المتعارضين - هو الاستفادة منها في موارد قصور الأخبار العلاجية وعدم شمولها لهذه الموارد، كموارد تعارض غير الأخبار من

(١) كما هو مسلك المحقق النائيني ثُمَّ والآخرين، والمقصود بالدالتين - هنا - الدلالة المطابقة للدليل والدلالة الالتزامية لنفس هذا الدليل، فالثانية تابعة للأولى.

(٢) كما هو مسلك المحقق الخراساني ثُمَّ، والمقصود بالدالتين - هنا - الدلالة المطابقة للدليل غير الحجة واقعة، والدلالة الالتزامية للدليل الذي يكون حجة في الواقع، ومن الواضح أن الثانية ليست تابعة للأولى.

(٣) وجه الأولوية هو عدم تأتي توهم التبعية وسقوط الدلالة الالتزامية بسقوط الدلالة المطابقة.

الأمارات، فإنّ الأخبار العلاجيّة غير شاملة لها، لما سيّضح عند التعرّض لها من أنّ موردها تعارض الأخبار بالخصوص، لا عموم تعارض الأمارات.^(١)

قوله ﷺ ص ٢٢٦: «وإن دَلَّ الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي»، هذا هو المشهور بين الأصحاب، وعبارته ﷺ قد تُوهم ذهابه إليه والصحيح خلافه، فإنّه سيأتي منه تضعيف ذلك بقوله ﷺ ص ٢٤٥: «وأنت - بعد ملاحظة ما مرَّ من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع أن تحكم بأنّ «التوقّف» هو القاعدة الأوليّة، وأنّ «التخيير» لا مُستند له»، وبقوله ﷺ ص ٢٤٦: «إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أنّ القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقّف، ولا للخروج عن القاعدة الأوليّة للمتعارضين، وهي التساقط، وإن كان التخيير مذهب المشهور».

قوله ﷺ ص ٢٢٧: «وبعبارة أخرى: إنّ دليل الحجّية...»، هذا أقرب إلى البيان الآخر منه إلى العبارة الأخرى، وعلى أيّ حال هو - كما ذكرنا - مؤلف من مقدّمتين، أشار ﷺ إلى الأولى منهما بقوله: «إنّ دليل الحجّية الشامل لكلّ منهما في حدّ نفسه إنّما يدلّ...»، وإلى الثانية منهما بقوله ﷺ: «ولمّا كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما...»، واستخلص النتيجة منهما بقوله ﷺ: «وإذا كان الأمر كذلك فكلّ منهما لم تتمّ فيه مقوّمات الحجّية الفعلية...».

(١) لاحظ مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٤٤٠.

الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

هناك قاعدة معروفة بين الأصحاب، وهي: «أنَّ الجمع بين الدليلين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح»^(١)، وقد اشتهرت هذه القضية بحيث صارت من الأمثال السائرة^(٢)، بل ادَّعى الشيخ ابن أبي جمهور الإحسائي نَشْرَ الإجماع على هذه القاعدة^(٣)، وحينئذٍ ففي كلِّ موردٍ يمكن فيه أن يُجمع بين الدليلين المتعارضين يكون هذا الجمع هو المتعيّن، ولا تصل النوبة إلى العمل بمقتضى القاعدة في التعارض من التساقط وطرح الدليلين، أو التخيير بينهما. وذلك كما لو قال المولى: «يجب غسل الجمعة»، وقال أيضاً: «لا ينبغي تركه»، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل «لا ينبغي» على الوجوب، وذلك لوضوح

(١) لاحظ القوانين: ج ٢ ص ١٤٣، وج ٤ ص ٥٨١، والفصول: ص ٤١٢.

(٢) كما جاء ذلك في مطارح الأنظار: ج ٤ ص ٥٣٩.

(٣) قال نَشْرُ في عوالي اللئالي: ج ٤ ص ١٣٦ - بعد أن ذكر مقبولة عمر بن حنظلة -: «أنَّ كلَّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك، أوَّلاً البحث عن معناهما وكيفيات دلالات ألفاظهما، فإن أمكنت التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإنَّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك، أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث».

كون دلالة «يجب» على الوجوب أظهر من دلالة «لا ينبغي» على الاستحباب، فيُحمل على الوجوب من باب حمل الظاهر على الأظهر، ولا تصل النوبة إلى طرحه وعدم العمل به رأساً.^(١)

والذي يظهر من القاعدة: أنَّ المقصود من الجمع الوارد فيها، والذي هو أولى من الطرح هو الجمع الدلالي، فيكون المعنى حينئذٍ: أنه إذا أمكن الجمع بين المتعارضين في الدلالة، بأن يحصل التلائم والانسجام بين دلالتَي الدليلين المتعارضين، فحينئذٍ يرتفع التكاذب بين الدليلين، فلا يكونان متعارضين ولا موجب لرفع اليد عنهما أو عن أحدهما.

ومن جهة أخرى: الظاهر أنَّ القاعدة شاملة لصورة ما لو كان لأحد المتعارضين مزية في السند تقتضي ترجيحه على الآخر، كما هي شاملة لصورة ما لو كان المتعارضان متعادلين في السند بلا مزية لأحدهما، فليست القاعدة مختصة بصورة تعارض المتعادلين في السند، بل تشمل الصورة الأولى أيضاً. والسَّرُّ في ذلك: هو أنه في الصورة الأولى حينما يُقدّم ذو المزية على الآخر يلزم من ذلك طرْحُ الآخر، مع أنَّ المفروض إمكان الجمع الدلالي بينهما، وهذا ممّا لا مبرّر له بعد التمكن من العمل بكلّ منهما.

ومن هنا: فُسِّر الطرح في القاعدة بما هو أعمّ من طرح كلّ من الدليلين، ومن طرح أحدهما، فالجمع مقدّم على مطلق الطرح، ولو لواحدٍ من الدليلين المتعارضين.^(٢)

(١) لاحظ مطارح الأنظار: ج ٤ ص ٥٤٢.

(٢) كما في القوانين: ج ٢ ص ١٤٣، وج ٤ ص ٥٨١، وهو المذكور في معقد الإجماع عن ابن أبي جمهور رحمته، وهذا ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته، حيث قال في الفرائد: ج ٤ ص ١٩: «والمراد بالطرح - على الظاهر المصرّح به في كلام بعضهم، وفي معقد إجماع بعض آخر - أعمّ من طرح أحدهما لمرجّح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرجّح أولى من الترجيح».



والمتحصّل من القاعدة: هو أنّه إذا كان الجمع ممكناً، فعلى القول بكون القاعدة في تعارض المتعادلين هو التساقل لا يجوز طرح الدليلين معاً، كما أنّه على القول فيه بالتخير لا يجوز طرح أحدهما غير المعيّن، وأيضاً في تعارض غير المتعادلين ووجود المرجّح في أحدهما لا يجوز طرح الدليل المرجوح الفاقد للمزّة.

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّ هذه القاعدة تحظى بأهميّة بالغة في مقام العمل بالمتعارضين، فلا بدّ من البحث فيها من ناحية مدركها والدليل عليها، ومن ناحية عمومها لكلّ جمعٍ، فالبحث فيها من ناحيتين: من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها.

أما الناحية الأولى: فالظاهر أنّه ليس هناك دليل خاصّ يدلّ على هذه القاعدة، بل الدليل عليها منحصر بعمومات أدلّة الحجّة.

توضيح ذلك: أنّ التعارض لا يكون إلّا مع تماميّة مقوّمات الحجّة في كلّ من الدليلين، من ناحية السند والدلالة، لما تقدّم في الشرط الرابع من شروط التعارض^(١)، وحينئذٍ وبعد افتراض توفّر مقوّمات الحجّة، الذي يُمثّل المقتضي للحجّة والاعتبار، لا وجه لرفع اليد عن حجّة الدليلين ولزوم العمل بكلّ منهما، إلّا مع وجود مانع يمنع من تأثير هذا المقتضي.

والمانع في فرض التعارض ليس إلّا تكاذب وتنافي المدلولين، فإذا فرضنا إمكان الجمع بين المدلولين - كما هو المفروض في موضوع القاعدة - فحينئذٍ لا نُحرز وجود المانع عن تأثير مقتضي الحجّة في الدليلين معاً، ومعه لا مبرّر للحكم بتساقل الدليلين، أو بسقوط أحدهما، بل المتعيّن^(٢) هو الجمع بين

(١) تقدّم ذلك في الأمر الثاني المتقدّم، فراجع ص ٢١٣ من المتن.

(٢) وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ التعبير المتداول في القاعدة وإن ورد بلفظ «أولى»، إلّا أنّ المقصود به هو التعيّن واللزوم، فيكون المقام نظير آية ميراث أولي الأرحام، حيث عبّر فيها

الدليلين والعمل بكلّ منهما.

وهذا يعني لزوم العمل بكلا الدليلين والجمع بينهما مهما أمكن، وهو مضمون القاعدة المذكورة، فيتّم المطلوب.

بعبارة أخرى: إنّ دليل الاعتبار والحجّة يتكفّل لزوم العمل بالدليل إلّا في فرض لزوم محذور عقليّ في العمل به، فإذا أمكن العمل به بنحوٍ بحيث يرتفع به المحذور العقليّ، كان مقتضى دليل الحجّة لزوم العمل به.

وعليه، فبما أنّ كلاً من الدليلين واجد لموضوع الحجّة وشروطها، فدليلها يتكفّل لزوم العمل بهما بالمقدار الذي لا يلزم منه المحذور العقليّ، فإذا أمكن تأويلهما بنحوٍ يرتفع بينهما التنافي الظاهر المانع عن العمل بهما عقلاً فهو المتعيّن، لأنّه مقتضى دليل الاعتبار.^(١)

وأما الناحية الثانية: -وهي في عموم القاعدة لكلّ جمع- فتحقيق الحال فيها موقوف على بيان نحوي الجمع، وهما:

الجمع العرفيّ: وهو التوفيق بين الدليلين بما يساعد عليه العرف، بأن يكون توفيقاً عرفيّاً، بحيث يُفهم من مجرد إلقاء الخطابين إلى العرف، ولا يبقى المخاطب العرفيّ متحيّراً فيهما، كما في موارد العامّ والخاصّ، فإنّ المخاطب العرفيّ ما إن يسمع العامّ والخاصّ حتّى يحمل الأوّل على الثاني.

والجمع التبرّعيّ: وهو التوفيق بين الدليلين بما لا يكون جمعاً عرفيّاً، بأن لا

بالأولى، مع أنّ الأوليّة في ميراث أولي الأرحام يُراد بها التعيّن واللّزوم، وهذا ما صرّح به المحقّق القميّ رحمته في القوانين: ج ٤ ص ٥٨١: «ومرأدهم من الأوليّة التعيّن، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾، وهو صريح العلامة رحمته في التهذيب»، ومثله في الكفاية: ص ٤٤١. (١) أشار الشيخ الأنصاريّ رحمته إلى هذا الدليل في الفرائد: ج ٤ ص ٢٠، ولاحظ كذلك منتقى الأصول: ج ٧ ص ٣٢٧، ومثله ما ذكره المحقّق القميّ رحمته -في القوانين: ج ٤ ص ٥٨٤- من حمل الدليل الذي يُثبت الحضانة للأب على إرادة الذكر، وحمل الدليل الذي يُثبت الحضانة للأم على إرادة الأنثى!

يلتفت إليه العرف بمجرد إلقاء الدليلين إليه، لبعده عن فهمه، بل هو تأويل كفيّ يحتاج إلى تكلف ممّن يبتكره ويتبرّع به، ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد مثل له الشيخ الأنصاريّ رحمته ^(١) بقوله عليه السلام: «ثمنُ العذرةِ سُحتٌ»، وقوله عليه السلام: «لا بأسَ ببيعِ العذرةِ» ^(٢)، فإنهما متعارضان، إذ الأوّل يدلّ على حرمة بيع العذرة والثاني يدلّ على جوازه، فيُجمع بينهما بأن يُحمل الأوّل على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على عذرة مأكول اللحم. ^(٣)

إذا عرفت هذين النحوين نقول: قد يُتوهم عموم القاعدة وشمولها للجمع التبرعيّ، وذلك في ضوء ما ذكرناه من مدركٍ للقاعدة، باعتبار أنّه مع وجود الجمع التبرعيّ لا نُحرز المانع -وهو تكاذب الدليلين المتعارضين-، وحينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى عمومات أدلة الحجّة، والعمل بالدليلين معاً، بعد الجمع بينهما بالجمع التبرعيّ المذكور.

ولكنّه توهم فاسد: وذلك لأن هذه القاعدة لو كانت شاملة للجمع التبرعيّ، بالإضافة إلى الجمع العرفيّ، لزم من ذلك ما لا يمكن الالتزام به إطلاقاً، وهو لغوية الأخبار العلاجيّة وبقاؤها بلا مورد.

بيان ذلك: أنّنا إذا قبلنا بالجمع التبرعيّ لما بقي لنا دليلان متعارضان أصلاً، وذلك لأنّ الجمع التبرعيّ يرفع التعارض، مع وضوح أنّه ما من دليلين متكاذبين إلّا ويمكن الجمع بينهما جمعاً تبرعياً، بأن يبتكر المتبرّع تفصيلاً على أساس ما، يمكن

(١) راجع الفرائد: ج ٤ ص ٢٠-٢١.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٤٠، أبواب ما يُكتسب به، ح ١ وح ٣.

(٣) وإذا كانت القضية كفيّة ومبنية على الابتكار والتبرّع فهي لا تقف عند حدّ، فلا ينحصر الأمر بما ذكره الشيخ الأنصاريّ رحمته، بل يمكن أن يدلو بدلوهُ كلٌّ من يُجيد القراءة والكتابة، ويتبرّع بجمع من عندياته، كأن يُقال بحمل العذرة في دليل تحريم البيع على عذرة الإنسان، وفي دليل التحليل على عذرة غيره، أو يُقال بحمل الأوّل على الكراهة، فلا ينافي الثاني الدالّ على الجواز، أو يُقال بحمل الثاني على موارد الضرورة دون الأوّل.

من خلاله اختراع الجمع التبرعي، ولو بأن يُدعى أنّ الحكم في أحد الدليلين ثابت في النهار، وفي الدليل الآخر ثابت في الليل، ومثله من التخرّصات والاستحسانات^(١)، طالما كانت القضية مبنية على محض الجمع والتبرّع.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يبقى للأخبار العلاجية مورد وموضوع، بل تكون لغواً.^(٢)

نعم قد يُقال: بأنّ لها مورداً نادراً جدّاً، وهو صورة ما لو كان كلٌّ من المتعارضين نصّاً في دلالته، بحيث لا يمكن تأويله بأيّ نحوٍ من أنحاء التأويل، إلّا أنّ هذا المورد لشدة ندرته لا يصحّ حمل الأخبار عليه، مضافاً إلى إمكان أن يُقال: إنّ لا وجود لهذه الصورة أصلاً.

بعبارة أخرى: إنّ الركون إلى الجمع التبرعي يعني -في حقيقته- هجر الدليل الشرعيّ الدالّ على علاج التعارض رأساً، والأخذ بما لم يصدر من الشارع أصلاً، وهو استحسان المتبرّع، وهذا ما لا مجال لصدوره من الفقهاء الورعين الذين لا يعملون إلّا بالدليل.^(٣)

وعليه: فلا مجال للالتزام بشمول القاعدة للجمع التبرعيّ، بل يتعيّن الالتزام

(١) كحمل أحدهما على حالة العلم والآخر على حالة الجهل، أو أحدهما على حالة الصحة والآخر على حالة المرض، وهكذا.

(٢) جاء في أجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٩١: «وهذا الكلام بظاهره ممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ -مضافاً إلى أنّه لا دليل على لزوم الجمع بهذا المعنى المُعبّر عنه بالجمع التبرعيّ- إنّ لا يبقى على ذلك مورد للأخبار العلاجية الآمرة بأخذ أحد الخبرين ترجيحاً أو تخييراً، ضرورة أنّه ما من خبرين متعارضين إلّا ويمكن حمل كلّ منهما على موردٍ يرتفع التعارض بينهما، فنفس تلك الأخبار تكون دليلاً على بطلان هذا النحو من الجمع»، ولا حظ كذلك فرائد الأصول: ج ٤ ص ٢٠، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٢٦-٧٢٧، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٢٦-٧٢٧، ومنتقى الأصول: ج ٧ ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٣) لاحظ القوانين: ج ٤ ص ٥٨٤.



بكونها مختصة بالجمع العرفي^(١)، كما لا بد من حمل الإمكان فيها على الإمكان العرفي^(٢)، وهو ما لم يكن الجمع بين الدليلين فيه موجباً للخروج عن أسلوب المحاورات العرفية^(٣).

ولزيادة التوضيح: نذكر ما تقدّم بيان برهاني، فنقول: إنّ الأمر في الدليلين المتعارضين لا يخلو عن أربع حالات^(٤)، وذلك لأنّهما:

إمّا أن يكونا مقطوعي الدلالة مظنوني السند، أو يكونا بالعكس، بأن يكونا مظنوني الدلالة مقطوعي السند، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس، أو أن يكونا مظنوني الدلالة والسند معاً.

ولا مجال لافتراض أن يكون أحد الدليلين المتعارضين أو كلّ منهما مقطوع الدلالة والسند معاً، وذلك لوضوح أنّ أحدهما إذا كان كذلك فلا يمكن أن يُعارض، لأنّه حينئذٍ يكون الآخر مقطوع الكذب، فلا يصلح للمعارضة أصلاً^(٥)، فيكون هذا الفرض خارجاً عن تعارض الدليلين.

(١) قال المحقّق القميّ رحمته في القوانين: ج ٤ ص ٥٩١: «ومن ذلك يظهر أنّ مرادهم من الجمع بين الدليلين، هو ما ذكرنا من أنّ المراد العمل بها على مقتضى طريقة أهل اللسان في إخراج الكلام عن الظاهر، لا مطلق التوجيه والتأويل كيفما اتفق».

(٢) وهذا ما لم يستبعده المحقّق الخراسانيّ رحمته في الكفاية: ص ٤٤١، وكذا المحقّق العراقيّ رحمته، حيث قال في نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٣٩: «وعليه: فما يظهر من بعض الكلمات من وجوب الجمع بين الدليلين، ولزوم تقديم الترجيح الدلاليّ مهما أمكن على الترجيح السندي والتخيير، محمول على الإمكان العرفي، وإلا فلا دليل عليه، مضافاً إلى ما يلزمه من سدّ باب الترجيح بالمرّة، لأنّه ما من خبرين متعارضين إلّا ويمكن الجمع بينهما عقلاً ببعض جهات الحمل والتأويل، حتّى في مثل قوله: «يجب إكرام زيد»، و«يحرم إكرام زيد»، وهو - كما ترى - يستتبع تأسيس فقّه جديد».

(٣) مضافاً إلى أنّ ما يرفع التكاذب بين الدليلين إنّما هو الجمع العرفي، وأمّا الجمع التبرعيّ فلا يرفع التكاذب إلّا عند المتبرّع، وأمّا عند غيره فالتعارض مستحكم وباقي حقيقة، فلا تكون موارده مشمولة لعمومات أدلة الحجّة، للزوم التعلّد بالتضادّين أو النقيضين.

(٤) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٥٤، ومصباح الأصول: ٤٨٣ ج ٣ ص ٤٨٤-٤٨٤.

(٥) مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ التعارض مشروط بكون كلّ منهما واجداً لمقومات الحجّة.

ومنه ينكشف الحال في فرض كون كلّ منهما كذلك، بل هذا الفرض مستحيل في نفسه، إذ لا مجال للقطع بالمتنافيين^(١)، فينحصر البحث في الحالات الأربع المذكورة، وتفصيلها:

أما الحالة الأولى: وهي ما لو كان التعارض بين دليلين مقطوعي الدلالة مظنوني السند، كما لو وقع التعارض بين خبر ثقة دلّ بالصراحة على وجوب صلاة الجمعة، وبين خبر ثقة آخر دلّ بالصراحة على عدم وجوبها وجواز تركها. وفي مثلها لا مجال للجمع في الدلالة مطلقاً - لا بنحو الجمع العرفي ولا بنحو الجمع التبرعي - لأنّ المفروض القطع بدلالة كلّ منهما، فلا احتمال للتأويل والتوفيق بين المدلولين بالتصرّف بأحدهما أو كليهما، وحينئذٍ تخرج هذه الحالة عن مورد القاعدة رأساً، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك^(٢)، بل في هذه الحالة يقع التعارض بين دليل اعتبار السند في الأوّل ودليل اعتبارة في الثاني، ويكذب كلّ منهما الآخر سنداً، لوضوح أنّه لا يمكن شمول دليل اعتبار السند وحيثيته لكلّ منهما، لمكان العلم الإجمالي بكذب أحدهما، واللازم في مثله الرجوع إلى المرجّحات السندیّة، وتقديم ما هو راجح سنداً وطرح المرجوح، كالترجيح بصفات الراوي أو بالشهرة الروائيّة، هذا إذا كان هناك مرّجح سنديّ، وإلاّ فالمتعيّن هو الرجوع إلى مقتضى القاعدة الأولى من التساقط أو التخيير على الخلاف المتقدّم.

وأما الحالة الثانية: وهي ما لو كان التعارض بين دليلين مظنوني الدلالة مقطوعي السند، كما لو وقع التعارض بين ظهوري آيتين كريمتين، أو بين

(١) وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في أوّل شروط التعارض، فراجع ص ٢١٢ من المتن.

(٢) تقدّم من المصنّف رحمه الله الإشارة إليه بقوله ص ٢٣٠: «إلا فيما هو نادر ندرة لا يصحّ حمل الأخبار عليها، وهو صورة كون كلّ من المتعارضين نصّاً في دلالته، لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه».



ظهوري خبرين متواترين، أو بين ظهور خبر متواتر وظهور خبر محفوف بقرائن قطعية، فحينئذٍ لا مجال لطرح سند أحدهما، لفرض القطع بسند كلٍّ منهما، وينحصر الأمر بالتصرّف فيهما من ناحية الدلالة، إذ لا مجال لشمول دليل حجّة الظهور - أصالة الظهور - للمتعارضين، لأنّه من التعبد بالمتكاذبين، وهو غير ممكن.

وحينئذٍ فإن كان بينهما جمع عرفي - بأن يكون أحدهما المعين قرينة على التصرّف في الآخر، كما لو كان أحدهما أظهر، فهو قرينة على التصرّف في الآخر الظاهر، أو يكون مجموعهما قرينة على التصرّف في أحدهما المعين^(١) - كان هذا الجمع العرفي هو الظاهر منهما، كما لو قال: «أكرم كلّ عالم»، و«لا تُكرم فسّاق العلماء»، فإنّ الظاهر منهما وجوب إكرام خصوص العدول من العلماء، وحينئذٍ يكون مشمولاً لأصالة الظهور وبمقتضاها يتعيّن العمل به.

وإن لم يكن هناك جمع عرفي وليس إلّا الجمع التبرعي، فمثل هذا الجمع التبرعي لا يجعل للدليلين ظهوراً فيه، ليكون مشمولاً لأصالة الظهور ومورداً لبناء العقلاء على الأخذ به، وليس هناك دليل آخر يمكن أن يُصحّح البناء على هذا الجمع التبرعي، ويكون كاشفاً عن حجّيته واعتباره.

إن قلت: إنّ نفس تعارض الدليلين مع افتراض كونهما مقطوعي الصدور يقتضي أن يكون المراد خلاف الظاهر في كلٍّ منهما، وهذا يعني ضرورة المصير إلى الجمع التبرعي، وحينئذٍ تكون القاعدة شاملة لمطلق الجمع وإن كان تبرعياً، ولو في خصوص هذه الصورة على الأقلّ.

قلنا: لا نُسلم كون التعارض في هذه الصورة يقتضي لزوم البناء على الجمع التبرعي، بل غاية ما يقتضيه التعارض في المقام هو عدم إرادة الظهور فيهما معاً،

(١) سيأتي في بيان العبارة ما ينفع في المقام، فلاحظ.

وذلك لوضوح أنّ التعويل على الجمع التبرعيّ وتأويل الدليلين بأيّ نحو كان يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، وهو أوّل الكلام، إذ المفروض أنّ البحث والكلام هو في كفاية الجمع التبرعيّ.^(١)

وأما الحالة الثالثة: وهي ما لو كان التعارض بين دليلين، أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند، والآخر بالعكس أي يكون مظنون الدلالة مقطوع السند، كما لو وقع التعارض بين ظهور خبر ثقة وظهور خبر متواتر، أو وقع التعارض بين خبر ثقة دلّ بالصراحة على عدم وجوب صلاة الجمعة، وظهور آية وجوب صلاة الجمعة، وهي قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٢).

وفي مثل هذه الحالة لا يشمل التعارض دلالة الأوّل ولا سند الثاني، لأنّ المفروض كونهما قطعيّين، فلا مجال للتصرّف فيهما، وإنّما يتمخض التعارض في سند الأوّل ودلالة الثاني، فينحصر الأمر في التصرّف بأحدهما، لكونهما ظنيّين.

وحينئذٍ إذا كان مقطوع الدلالة صالحاً - عرفاً - للتصرّف في ظهور الآخر، بأن يكون - حسب قواعد المحاورات العرفيّة - قرينةً على المراد منه، دخل المقام صغرى لحجّة الظهور، فالمتعيّن هو العمل بمقطوع الدلالة والتصرّف في الآخر.

وإذا لم يكن مقطوع الدلالة صالحاً - عرفاً - للتصرّف في ظهور الآخر، فلا يصحّ تأويل الآخر، لأنّ تأويله بطريقة تبرعيّة وغير عرفيّة لا يدخل في باب

(١) مضافاً إلى أنّه في كلّ جمع تبرعيّ يطرح هناك احتمال أن يكون المراد منهما غير ما أوّلناهما إليه، فلم لا يكون الجمع بالثاني دون الأوّل طالما كان الجمع تبرعياً ولا قرينة عليه، فلاحظ مصباح الأصول: ٤٨٣ ج ٣ ص ٤٨٣-٤٨٤.

(٢) سورة الجمعة: ٩.



الظهورات، ليكون حجة على أساسها ومعتبراً ببناء العقلاء، وقد عرفت في الصورة الثانية عدم وجود دليل آخر لاعتبار الجمع التبرعي، فلا يكون الجمع أولى من الطرح، بل يتعين الرجوع إلى القاعدة الأولى وطرح سند مقطوع الدلالة، بإخراجه من دليل حجية السند، وطرح دلالة مقطوع السند، بالالتزام بعدم شمول دليل حجية الظاهر له، كما لا مجال لتقديم أصالة السند في أحدهما على أصالة الظهور في الآخر، أو العكس، لأن إحدى الأصلتين ليست بأولى من الأخرى، فتقديمها عليها ترجيح بلا مرجح.

كما لا معنى لإعمال المرجحات السندية، بعد فرض كون أحد الدليلين قطعي السند لا مجال لرفع اليد عنه، وأيضاً لا معنى لإعمال المرجحات الدلالية، بعد فرض كون أحد الدليلين قطعي الدلالة.

وأما الحالة الرابعة: وهي ما لو كان التعارض بين دليلين، كلُّ منهما مضمون الدلالة والسند، وهذه هي الحالة الغالبة، كما إذا وقع التعارض بين ظهوري خبري ثقة، بأن دلَّ أحدهما -بظهوره- على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها.

وفي مثل هذه الحالة يدور الأمر بين أن نرفع اليد عن أصالة الظهور في أحدهما، وبين أن نرفع اليد عن أصالة السند في الآخر، لا أنّ الأمر يدور بين السندين، ولا بين الظهورين.

والوجه في ذلك: هو أنّ دليل حجية السند شامل للمتعارضين على حدٍّ سواء، فليست هناك مزية لأحدهما على الآخر من ناحية الحجية، وهكذا بالنسبة إلى دليل حجية الظهور، فدليل الحجية -من ناحية السند والدلالة- يقف على مسافة واحدة من الدليلين المتعارضين.

وحيث لا يمكن شمول الدليل لكلا المتعارضين، لامتناع التعبد بالمتنافيين، فإذا أُريد العمل بسنديهما معاً فلا بدّ من الحكم بكذب ظهور أحدهما، فحينئذٍ

تصطدم حجّة السند في أحدهما مع حجّة الظهور في الآخر، وهكذا لو بدأنا بالظهور وأريد العمل بظهوريهما معاً فلا بدّ أن نحكم بكذب سند أحدهما، وحينئذٍ تصطدم حجّة الظهور في أحدهما بحجّة سند الآخر، ولذلك قلنا بأنّ الأمر يدور بين حجّة سند أحدهما وبين حجّة ظهور الآخر، وحيث إنّ أحدهما ليس بأولى من الآخر فلا بدّ من التساقط.

نعم، إذا كان بين المتعارضين جمع عرفيٍّ فحينئذٍ لا يكون دليل حجّة الظهور على مسافة واحدة منهما، بل لابدّ من التوفيق بينهما بما يقتضيه الجمع العرفي، ومعه لا يبقى تعارض بينهما أصلاً.

ومن هنا نقول: إنّ الجمع العرفيّ أولى من طرح المتعارضين، بل الجمع العرفيّ يُخرجهما عن كونهما متعارضين رأساً، وحينئذٍ لا مقتضي لطرح أحدهما أو طرحهما معاً، وأمّا إذا لم يكن بينهما جمع عرفيٍّ، بل كلّ ما هو موجود هو الجمع التبرعيّ، فهو غير كافٍ في التوفيق بينهما، وتبقى أصالة الظهور على مسافة واحدة منهما، ويبقيان على ما هما عليه من التعارض، وحينئذٍ إمّا أن يُقدّم واجد المزيّة - إن وُجدت -، وإمّا أن يُتخَيَّر بينهما أو يتساقطان، على الخلاف المتقدّم.

فتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّه لا مجال للقول بكون الجمع التبرعيّ أولى من الطرح في جميع الصور المتقدّمة المفروضة للمتعارضين.^(١)

(١) جاء في فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٥٤-٧٥٥: «فظهر: أنّ قولهم: «الجمع بين الدليلين أولى من الطرح» إن أريد به ما يعمّ التأويل والحمل على خلاف الظاهر، فهو كلام شرعي لا محصل له، ولا يساعد عليه الدليل والاعتبار! فالأقوى: أنّ القاعدة في المتعارضين تقتضي سقوطهما معاً، سواء أ قلنا: إنّ التعارض يكون بين الظهورين، أو قلنا: إنّ يكون بين السندين، أو قلنا: إنّ يكون بين سند كلّ منهما وظهور الآخر، فإنّه على جميع التقادير أدلّة اعتبار السند والظهور لا تعمّ المتعارضين ... فالإنصاف: أنّه لا مجال لتوهم شمول أدلّة حجّة الخبر الواحد للخبرين المتعارضين معاً حتّى يجب تأويلهما، فالأصل في المتعارضين السقوط».

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٣١ «فإن كان هناك جمع عرفيّ بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينةً على الآخر أو كلّ منهما قرينةً على التصرف في الآخر - على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدالّتي -»، لعلّ مقصود المصنّف رحمه الله من ما يكون مجموع الدليلين قرينةً على التصرف في أحدهما المعين، ما سيأتي في المورد الثاني من موارد الجمع العرفي، وقد مثّل له المحقق الخراساني رحمه الله بالجمع بين أدلّة الأحكام الأولية وأدلة نفي العسر والحرّج والضّرر، بأن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى بيان الحكم للموضوع بعنوانه الأوّل، كوجوب الصيام، ووجوب الوضوء، ويكون الدليل الآخر ناظراً إلى بيان الحكم للموضوع بعنوان ثانوي، كعنوان الضّرر أو عنوان الحرّج ونحوهما.

فالدليل الأوّل يدلّ على إلزام المكلف بالصوم، والصلاة عن وضوء، بينما الدليل الثاني يدلّ على نفي هذا الإلزام إذا عرض الوضوء أو الصوم عنوان الضّرر أو الحرّج أو نحوهما.

ففي المقام يمكن أن يجمع العرف بين هذين الدليلين ويتصرّف في أحدهما - بقرينة المجموع - بحمله على بيان الحكم الاقتضائي، مع إبقاء الثاني على بيان الحكم الفعلي، فحكم الوضوء أو الصوم - مثلاً - هو الوجوب ما لم يعرض عليه عنوان الضّرر. ^(١)

(١) قال رحمه الله في الكفاية: ص ٤٣٧: «أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرّف في خصوص أحدهما، كما هو مطّرد في مثل الأدلّة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلّة النافية للعسر والحرّج والضّرر والإكراه والاضطرار، ممّا يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يُقدّم في مثلهما الأدلّة النافية، ولا تُلاحظ النسبة بينهما أصلاً»، وقال رحمه الله ص ٤٣٩: «بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرّف في الجميع أو في البعض عُرفاً، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين»، وقال رحمه الله ص ٣٨٢-٣٨٣: «وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عُرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينةً على أنّه

قوله ﷺ ص ٢٣١: «وإن لم يكن هناك جمع عرفي...»، عند فقد الجمع العرفي لابدّ من رفع اليد عن الظهورين وفرض الدليلين -ولو كانا قطعتي الصدور- كالعدم في الرجوع إلى دليل آخر أو أصل عمليّ، لما ذكرناه من عدم شمول دليل الحجّة للمعارضين، ولا تصل النوبة إلى الجمع التبرعيّ، بعدما عرفته من عدم الدليل على وجوب التأويل والعمل على طبق الجمع التبرعيّ. مضافاً إلى: أنّ الجمع التبرعيّ في أحسن حالاته لا يُفيد إلّا الظنّ، ولا دليل على كون هذا الظنّ من الظنون المعتبرة بالخصوص، بعد أن كانت القاعدة في الظنّ هي عدم الاعتبار وأنّ ﴿الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١).

قوله ﷺ ص ٢٣١: «وغاية ما يقتضي تعارضهما...»، أشار بذلك إلى ما ذكرناه بلسان: «إن قلت ... قلنا».

إذا عرفت ما تقدّم: من التمهيد بالأمر السبعة المتقدّمة فقد آن وأوان البحث في أصل المقصود، ولابدّ أن يُوقع الكلام في أبحاث ثلاثة، هي: الجمع العرفيّ، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجّحات السندیّة وما يتعلّق بها، فهنا أمور ثلاثة:

بمجرّد المقتضي، وأنّ العارض مانع فعليّ، هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله ... كما قيل، مشيراً بقوله «كما قيل» إلى خلافه للشيخ الأنصاريّ رحمه الله حيث حمل المقام على الحكومة، فراجع فرائد الأصول: ج ٣ ص ٤٦٢-٤٦٣.

(١) سورة يونس: ٣٦.

الأمر الأول

الجمع العرفي

اتّضح ممّا تقدّم -قريباً- عند البحث في قاعدة «الجمع أولى من الطرح» أنّه لا شكّ في شمولها لموارد الجمع العرفي، دون موارد الجمع التبرعيّ الذي عرفت الكلام فيه، وهنا يمكن أن نقول: إنّ القدر المتيقّن من موارد تلك القاعدة هو الجمع العرفي، وذلك باعتبار أنّه لو أُريد التشكيك في شمول القاعدة لموردٍ فلا يمكن التشكيك في شمولها لموارد الجمع العرفي، وهذا هو معنى القدر المتيقّن.

والحاصل: أنّ القدر المتيقّن من موارد القاعدة هو موارد الجمع العرفي، الذي أسماه الشيخ الأنصاريّ ^(١) في أكثر من مورد بـ«الجمع المقبول»^(١)، وقد يُسمّى بـ«الجمع الدلاليّ» أيضاً^(٢).

وفي حقيقة الأمر: أنّ الجمع العرفي لا يُبقي تعارضاً بين الدليلين أصلاً،

(١) راجع فرائد الأصول: ج ٤ ص ٧٣، وص ١١٩، وفي ص ١٣٦: «أنّ الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح».

(٢) راجع نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٣١، وص ١٣٩، وص ١٥٩، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٢٧.

ويُخرج الدليلين عن كونهما متعارضين رأساً - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك -، وذلك لوضوح أنّ موارد التعارض التي يُحكم فيها بالتساقط أو التخيير، أو بالرجوع إلى المرجّحات السندیّة إنّما هي موارد الحيرة وتردّد العُرف في شأن الدليلين وكيفيّة العمل بهما، ومعلوم أنّه في موارد الجمع العرفيّ لا حيرة ولا تردّد.

بعبارة أخرى: أنّ المانع من شمول دليل الحجّة للخبرين المتعارضين إنّما هو استحالة التعلّد بالمتنافيين، ومع وجود الجمع العرفيّ لا يبقى الدليلان متنافيين حتّى يُقال بالاستحالة، بل هما دليلان متلائمان منسجمان، والتعلّد بهما يكون تعلّداً بالمتلائمين لا بالمتنافيين، فيرتفع هذا المانع في موارد الجمع العرفيّ، ويكون دليل الحجّة شاملاً لكلّ منهما، ولا مبرّر لرفع اليد عن هذا الشمول.

ومنه يتّضح: أنّ موارد الجمع العرفيّ خارجة موضوعاً عن التعارض^(١)، ويمكن أن نقول: إنّّه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع^(٢).

(١) جاء في الكفاية: ص ٤٣٨-٤٣٩: «ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر، مثل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، أو مثلهما ممّا كان أحدهما نصّاً أو أظهر، حيث إنّ بناء العرف على كون النصّ أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

وبالجملة: الأدلّة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلّا أنّها غير متعارضة، لعدم تنافياها في الدلالة وفي مقام الإثبات، بحيث تبقى أبناء المحاورّة متحرّرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرّف في الجميع أو في البعض عرفاً، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين».

(٢) جاء في نهاية الدراية: ج ٦ ص ٢٩٩: «أنّ صورة النصّ والظاهر، والأظهر والظاهر، وأشباههما خارجة عن مورد التعارض، وعليه ففي مورد التعارض لا جمع، وفي مورد الجمع لا تعارض».

وهنا نقول: إنّ للجمع العرفي موارد عديدة، لا بأس بالإشارة إلى بعضها^(١):
 المورد الأول: ما لو كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر مدلولاً، فإنّ الخاصّ يتقدّم على العامّ، بحيث إذا أُلقي الخطابان إلى العرف لم يتحرّر فيهما، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، و«لا تُكرم فسّاق العلماء»، لم يتردّد المخاطب العرفي في التصرّف في العامّ لصالح الخاصّ، وفي حمل «العالم» الذي يجب إكرامه على خصوص «العالم غير الفاسق»، بدلالة الدليل الخاصّ، لأنّه بمنزلة القرينة على العامّ.

ثم إنّ هناك بحثين مرتبطين بهذا المورد، هما:

١. بعد الفراغ عن تقديم الخاصّ على العامّ، وحمل العامّ على الخاصّ، وقع بينهم كلام في أنّ هذا التقديم هل هو تقديم للخاصّ بما هو خاصّ، فيكون مطلقاً وغير مشروط بشيء، أو أنّ الخاصّ إنّما يُقدّم على العامّ باعتباره أقوى ظهوراً منه، بحيث لو فرض العكس وأنّ العام أقوى ظهوراً من الخاصّ لما كان الخاصّ مقدّماً على العامّ، بل العامّ هو الذي يُقدّم - حينئذٍ - على الخاصّ؟
 ذهب المحقّق القميّ رحمته الله إلى الثاني^(٢)، وهو الظاهر من الشيخ الأنصاريّ رحمته الله^(٣)، وخالفهما في ذلك المحقّق النائينيّ رحمته الله^(٤) فذهب إلى

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٢٧-٧٣٣، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٩١-٢٩٣، ونهاية الدراية: ج ٦ ص ٢٩٩-٣٠١، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٣٧-١٤٠، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٢٧، ومنتقى الأصول: ج ٧ ص ٣٢٩-٣٣٧.

(٢) قال رحمته الله في القوانين: ج ٤ ص ٥٨٦: «ومن جميع ذلك ظهر أنّ محض كون إحدى الأمارتين عامّاً مطلقاً والأخرى خاصّاً مطلقاً لا يوجب التخصيص، وإن كان العامّ أقوى بسبب الاعتضادات، ولذلك ترى الفقهاء كثيراً ما يطرحون النصّ لمخالفته للأصل، مع أنّ الأصل عامّ وهو خاصّ».

(٣) قال رحمته الله في الفرائد: ج ٤ ص ١٤-١٥: «وأما الحكم بالتخصيص فيتوقّف على ترجيح ظهور الخاصّ، ولا يمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه».

(٤) قال رحمته الله في أجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٩١: «لما عرفت من أنّ ظهور الخاصّ يتقدّم على ظهور

الأول والترم بتقديم الخاصّ مطلقاً.

والحقّ ما التزم به المحقق النائيني رحمته، فقد تقدّم من المصنّف رحمته أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ بملاك القرينة، إذ لا ريب في أنّ الخاصّ المنفصل إذا وُصل بالعامّ في كلام واحد كان مبيّناً وشارحاً له، وهذا هو الميزان في معرفة كون أحد الأمرين قرينة على الآخر، فيكون الخاصّ قرينة على العامّ، ومعلوم أنّ القرينة مقدّمة على ذي القرينة مطلقاً، وإن لم تكن أقوى ظهوراً منه، لأنّها مفسّرة له، والمفسّر - بالكسر - مقدّم على المفسّر - بالفتح - مطلقاً.^(١)

٢. بعد الفراغ عن تقديم الخاصّ على العامّ، وحمل العامّ على الخاصّ، وقع البحث في نحو العلاقة بين أصالة الظهور الجارية في العامّ وبين أصالة الظهور الجارية في الخاصّ، وهل هي الحكومة أو الورد؟

يظهر من كلمات المحقق النائيني رحمته ^(٢) القول بأنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاکمة على أصالة الظهور في طرف العامّ، لما تقدّم من أنّ الخاصّ يكون بمنزلة القرينة على التصرف في العامّ، وتابعه على ذلك السيّد الخوئي رحمته ^(٣).

العامّ مطلقاً حتّى فيما إذا كان ظهور العامّ في العموم أقوى من ظهور الخاصّ، فإنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذي القرينة مطلقاً.

(١) قال رحمته في ج ١ ص ٢١٥ من المتن: «والحقّ أنّ المفهوم لما كان أخصّ من العامّ حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العامّ، والقرينة تُقدّم على ذي القرينة وتكون مفسّرة لما يُراد من ذي القرينة، ولا يُعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة»، وقد تقدّم في الشرح ما ينفع في المقام، فراجع ج ٢ ص ١٥٠، وص ٢٣٣.

(٢) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٢٣ وما بعدها، قال رحمته ص ٧٢٥: «فالأقوى: أنّه لا فرق بين الوجهين وأنّهما يشتركان في كون الخاصّ حاکماً على ظهور العامّ، ولا يكون وارداً عليه، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيّداً، وتأمّل في عبارة الشيخ رحمته حقّ التأمل».

(٣) جاء في مصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٤٢٤: «فتحصل ممّا ذكرناه أنّه لا تنافي بين العامّ والخاصّ، وأنّ الخاصّ يُقدّم على العامّ من باب الحكومة بالنسبة إلى دليل حجّية العامّ، وإن كان تخصيصاً بالنسبة إلى نفس العامّ».



ويظهر من المحقق العراقي رحمته الميل إلى القول بالورود.^(١)
وفصل الشيخ الأنصاري رحمته بين ما لو كان الخاص قطعياً من جميع الجهات
وبين ما لو كان ظنياً في الجملة، أي من جهة الصدور أو من جهة الدلالة، فقال
بالورود في الأول وبالحكومة في الثاني.^(٢)

ثم إنَّ المهمَّ في مقام استنباط الحكم الشرعيّ هو أصل تقديم الخاص على
العام، وأمّا أنّه بأيّ نحو من أنحاء التقديم فهو ليس بمهمّ، ومن هنا لم يتعرّض له
المصنّف رحمته تفصيلاً، واكتفى بالإشارة إليه وطوى عنه كشحاً.^(٣)

ويلحق بهذا المورد: -كون أحد الدليلين أخصّ من الآخر مدلولاً- ما لو كان
أحد الدليلين نصّاً أو أظهر، والدليل الآخر ظاهراً، فإنّ النصّ أو الأظهر مقدّم
على الظاهر بنفس البيان المتقدّم، لأنّ الجميع من باب واحد، وذلك كما لو قال
المولى: «لا تصلّ في المقابر»، وقال: «لا بأس بالصلاة في المقابر»، فإنّ الأول
وإن كان ظاهراً في الحرمة، لظهور صيغة «لا تفعل» فيها، إلّا أنّ الثاني نصّ في
الجواز وعدم الحرمة، فيحمل الأول على الكراهة، لأنّ كلّ مكروه جائز.

تنبيه:

قد يُتوهم أنّ تقديم الخاص على العام لو كان بالحكومة -كما ادّعي قريباً-
فما الفرق بينها وبين التخصيص؟ فإنّ التخصيص على هذا يرجع إلى الحكومة،
فلا وجه للمقابلة بينهما.

(١) لاحظ نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) قال رحمته في الفرائد: ج ٤ ص ١٦: «ثبت: أنّ النصّ واردٌ على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً
من جميع الجهات، وحاكمٌ عليه إذا كان ظنياً في الجملة، كالخاصّ الظنيّ السند -مثلاً-».

(٣) وإن أردت التفصيل فراجع فرائد الأصول: ج ٤ ص ١٥-١٦، وفوائد الأصول: ج ٤
ص ٧١٩-٧٢٥، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٣٧-١٤٧، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٢٧-٧٢٨،
وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٨٦-٢٩٠، ونهاية الدراية: ج ٦ ص ٢٨١-٢٨٥، ومنتقى الأصول: ج ٧
ص ٣٠٢-٣٠٤، ومصباح الأصول: ج ٨ ص ٤٢٢-٤٢٦.

إلا أنه مندفع بأنّ المقابلة بينهما إنّما تكون باعتبار أنّ أحد الدليلين تارة يكون بنفسه حاكماً على الآخر، ولو كانت النسبة بينهما العموم من وجه، وتارة أخرى يكون أحد الدليلين في حدّ نفسه - وبلحاظ مدلوله - معارضاً للدليل الآخر، إلا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاكمة على أصالة الظهور في الآخر، كالعالم والخاصّ، فإنّ الخاصّ في حدّ نفسه معارض للعامّ، ولو في بعض المدلول، ولكن أصالة ظهوره في التخصيص تكون حاكمة على أصالة ظهور العامّ في العموم، فترتفع المعارضة بينهما^(١).

المورد الثاني: ما لو كان لأحد الدليلين المتعارضين أو لكلّ منهما قدر متيقّن في الإرادة من الخارج، كما لو قال المولى: «يجب إكرام العلماء»، وقال: «يحرم إكرام الفسّاق»، وعُلم من حال الأمر أنّه يبغض الفسق في العالم ويكرهه بنحو أكد وأشدّ من كراهة الفسق في غير العالم، فحيثُذ يكون «العالم الفاسق» متيقّن الاندراج في عموم قوله: «يحرم إكرام الفسّاق»، ويكون هذا الخطاب بمنزلة التصريح بحرمة إكرامه، وكأنّه نصّ فيه، فلا بدّ من تخصيص الدليل الأوّل الدالّ على وجوب إكرام العلماء بما عدا الفسّاق منهم^(٢).

ومثله ما لو دلّ خبر على ولاية للفقهاء على أموال اليتيم، وورد - أيضاً - لا ولاية للفقهاء عليها، فإنّ المتيقّن من الأوّل إرادة «الفقهاء العادل»، ومن الثاني إرادة «العالم الفاسق»^(٣)، فإذا قطعنا النظر عن القدر المتيقّن فيهما نجد أنّ

(١) جاء في مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٤٢٤-٤٢٥: «فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا تنافي بين العام والخاصّ، وأنّ الخاصّ يُقدّم على العامّ من باب الحكومة بالنسبة إلى دليل حجّة العامّ، وإن كان تخصيصاً بالنسبة إلى نفس العامّ، وهذا هو الفارق بين التخصيص والحكومة المصطلحة، فإنّ الدليل الحاكم حاكم على نفس الدليل المحكوم في الحكومة الاصطلاحية، بخلاف التخصيص، إذ الخاصّ ليس حاكماً على نفس العامّ، بل حاكم على دليل حجّة العامّ، على ما عرفت».

(٢) هذا فيما لو كان لأحد الدليلين قدر متيقّن دون الآخر.

(٣) هذا فيما لو كان لكلّ من الدليلين قدر متيقّن.



الدليلين متعارضان، لوضوح أنَّ أحدهما يُثبت الولاية والآخر ينفيها فيتكاذبان، وأما بلحاظ القدر المتيقّن فلا يبقى تعارض بينهما، وإنّما التكاذب بينهما بالنسبة إلى ما عدا القدر المتيقّن، فيُجمع بينهما بحمل الأوّل على العادل، والثاني على الفاسق.

ويمكن تطبيق ذلك على قوله عليه السلام: «ثمنُ العَدْرَةِ سُحْتُ»، وقوله عليه السلام: «لا بأسَ ببيعِ العَدْرَةِ»^(١)، فإنَّ عذرة الإنسان قدر متيقّن من الأوّل، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقّن من الثاني، فيُجمع بينهما بأنَّ يُحمل كلُّ منهما على القدر المتيقّن منه، وبذلك يرتفع التعارض ويتلائمان.^(٢)

إذا عرفت ذلك فهنا تنبيهان:

١. تقدّم في بحث الإطلاق والتقييد أنَّ المحقّق الخراسانيّ ثمنت أضاف مقدّمة إلى مقدّمات الحكمة المعروفة، وهي أن لا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب والمحاورة، وتقدّم -أيضاً- أنَّ المصنّف رحمته الله وافق المحقّق الخراسانيّ ثمنت في ذلك^(٣)، وهذا المورد من موارد الجمع العرفي له ارتباط بما تقدّم، وذلك لأنَّ القدر المتيقّن إذا كان تخاطبياً منع حينئذٍ من إطلاق الدليل، لأنّه بمنزلة القرينة اللفظيّة على التقييد كما عرفت، وإذا لم يكن الدليل مطلقاً وشاملاً لغير القدر المتيقّن، فلا يكون معارضاً للدليل الآخر أصلاً.

ومن هنا: قيّدنا القدر المتيقّن بكونه خارجياً لا لفظياً، وإلا لو كان لفظياً تخاطبياً لم يكن هناك تعارض رأساً، وكان هذا النحو من الجمع من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

(١) راجع الوسائل: الباب ٤٠، أبواب ما يُكتسب به، ح ١ وح ٣.

(٢) قد عرفت عند البحث في قاعدة «الجمع أولى من الطرح» أنَّ الشيخ الأنصاريّ ثمنت مثل بهذا المثل للجمع التبرعيّ، والمناقشة في أمثال المقام ليست من ديدن المحصّلين.

(٣) راجع ج ١ ص ٢٤٠-٢٤٢ من المتن.

٢. لا بدّ أن لا يكون القدر المتيقّن المفروض في المقام موجباً لانصراف الدليل إليه، وإلاّ منع من إطلاق الدليل، وحيثنّذ يعود الكلام المتقدّم في التنبيه السابق.

ومن جهة ثانية لا بدّ أن لا يكون خارجيّاً محضاً من دون أن يكون إراديّاً، بمعنى أنّ اللازم حصول القطع بإرادة هذه الحصّة من المطلق، وإلاّ فما من مطلقٍ إلّا وله قدر متيقّن خارجيّ بالنسبة إلى موضوعيّته للحكم في عالم الثبوت، ولا يضرّ ذلك بظهور المطلق في الإطلاق.

وعليه: فالقدر المتيقّن الموجود في هذا المورد هو حالة وسطيّة بين القدر المتيقّن التخاطبيّ اللَّفْظي، وبين القدر المتيقّن الخارجيّ المحض، وهو القدر المتيقّن في الإرادة من الخارج، بالبيان الذي ذكرناه.

المورد الثالث: ما لو كانت النسبة بين الدليلين المتعارضين هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وكانت موارد افتراق أحد الدليلين بمرتبة من القلّة بحيث لو خُصّص بها وأُخرجت منه موارد الاجتماع مع الآخر، للزم تخصيص الأكثر المستهجن، ويكون الباقي تحته قليلاً جداً إلى الدرجة التي لا تحسن إرادته من العموم، بخلاف الدليل الآخر.

مثال ذلك: ما لو قال المولى: «أكرم الأمراء»، وقال: «لا تُكرم الفسّاق»، فإنّ النسبة بينهما وإن كانت هي العموم والخصوص من وجه، إلّا أنّ هناك قرينة على لزوم تقديم العامّ الأوّل في مادّة الاجتماع -الأمراء الفسّاق- وتخصيص العامّ الثاني به، والحكم بلزوم إكرام الأمراء مطلقاً حتّى الفسّاق منهم، وهذه القرينة هي أنّنا لو عكسنا وقدّمنا العامّ الثاني في مادّة الاجتماع، وحكّمنا بحرمة إكرام فسّاق الأمراء، للزم إلغاء عموم العامّ الأوّل، لأنّ أغلب أفراد الأمراء -كما يُحدّثنا التاريخ- هم من الفسّاق، فتقديم العامّ الثاني في مادّة الاجتماع والحكم بعدم جواز إكرام فسّاق الأمراء يعني بقاء العامّ الأوّل بلا موردٍ أصلاً أو بموردٍ



نادر جداً، وهذا يعني تخصيص الأكثر المستهجن، ومن هنا يُعبّر عن العامّ الأول بأنّه يأبى عن التخصيص.

والحاصل: أنّه في هذا المورد يُجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن، وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون كالصريح في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن.

المورد الرابع: ما لو كانت النسبة بين الدليلين المتعارضين هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وكان أحدهما وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ ورود هذا المورد يوجب قوّة ظهوره في مدلوله، بحيث يُلحقه بالنصّ، فيكون آبياً عن التخصيص، ويُقدّم على غيره عند التعارض.

والسرّ في ذلك: هو أنّ تحديد الكُرّ بسبعة وعشرين شبراً -مثلاً- ينبغي أن يكون واحداً في جميع الموارد، ولا يختلف الحال فيه من مورد إلى آخر، فالدليل الدالّ على أنّ كلّ كرّ هذا مقداره لا يقبل التخصيص، وحينئذٍ في مقام التعارض يكون مقدّماً على غيره.

وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في كونها من موارد الجمع العرفي:

منها: ما إذا كان لكلّ واحد من الدليلين المتعارضين مجاز هو أقرب مجازاته، فإنّه يمكن أن يُقال بأنّ فرض صدورهما معاً هو بمنزلة القرينة الصارفة عن ظهورهما، فإنّ الأقربيّة إلى المعنى الحقيقي -عرفاً- بمنزلة القرينة المعيّنة، فيراهما العُرف -بعد رفع اليد عن ظهورهما الوضعي- قالين لمعنيين مجازيين متلائمين، ولا يتحرّر في شأنهما حتّى يندرجا تحت المتعارضين.

ومنها: ما إذا لم يكن لكلّ من الدليلين المتعارضين إلّا مجاز بعيد، أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، فإنّه يمكن أن يُقال -أيضاً- بأنّ مقتضى القطع بالصدور أو التعبد به -بضميمة صون كلام المولى الحكيم عن

اللغوية - حملهما على المجاز البعيد، أو على أحد المجازات، وبذلك يرتفع التعارض بينهما.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، وذلك كما إذا ورد دليل عام ودليل خاص، وتردّد الخاص بين أن يكون مخصّصاً أو ناسخاً، فهل مقتضى الجمع العرفي هو تقديم التخصيص أو تقديم النسخ؟

قيل: بتقديم التخصيص لكثرة وشيوعه، حتّى قيل: «ما من عامّ إلّا وقد حُصّ»، وقيل: بتقديم النسخ، فإنّه لا يلزم من النسخ إلّا تقييد إطلاق الدليل وشموله لجميع الأزمنة، وهو أولى من تخصيص العام عند الدوران بينهما، لما ذكره من أنّ دلالة العام على العموم وضعيّة، ودلالة المطلق على الإطلاق بمقدّمات الحكمة، والأولى مقدّمة على الثانية، وقيل: بالتفصيل بين صور هذا المورد المختلفة من ناحية تأريخ صدورهما، وقد تقدّم تفصيل ذلك في أبحاث العام والخاص، فراجع إن شئت.

ومن جميع ما ذكرنا تبين: أنّه في موارد الجمع العرفي لا مانع من شمول دليل التعبد بصدورهما، لأنّه تعبد بمعنيين متلائمين، وفي غيره لا يُعقل الشمول، لأنّه تعبد بالمتنافيين، فلا محالة تقع المزاخمة بين التعبدين، ولا مُعيّن لأحد الأمرين، فيتساقطان - بناءً على القاعدة الأولى - لولا ورود الأخبار العلاجية المؤسّسة للقاعدة الثانوية في المتعارضين، فلا بدّ من النظر في هذه الأخبار، وهذا ما يتكفّله البحث في الأمر الآتي.

الأمر الثاني

القاعدة الثانويّة للمتعادلين

هذا الأمر معقود للبحث عمّا تقتضيه القاعدة الثانويّة في المتعادلين^(١)، والمقصود بالقاعدة الثانويّة - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك - هي القاعدة في ضوء الأخبار العلاجيّة الواردة في مقام حلّ التعارض وعلاجه. فبعد أن عرفت^(٢) أنّ القاعدة الأوليّة العقلية هو التساقط^(٣)، يقع الكلام في

(١) ينبغي الالتفات إلى أنّ الكلام في صورة تكافؤ وتعادل المتعارضين، ولذا عنونه رحمته بـ «القاعدة الثانويّة للمتعادلين»، وأمّا مع عدم التكافؤ ووجود المزية لأحدهما فلا إشكال في لزوم ترجيح واجد المزية وطرح الآخر، وقد أشار المصنّف رحمته إلى ذلك - فيما تقدّم - بقوله ص ٢٢٨: «فيتحصّل: أنّ القاعدة الأوليّة بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح»، وسيأتي التفصيل ص ٢٦١ من المتن.

وهذا ما بيّنه الشيخ الأنصاري رحمته عند البحث في المقام المعقود للتراجع، بقوله رحمته: «فالمشهور فيه - يعني ترجيح أحد الخبرين بالمزية - وجوب الترجيح، وحكي عن جماعة - منهم الباقلانيّ والجبائتيان - عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل، ويدلّ على المشهور - مضافاً إلى الإجماع المحقّق والسيرة القطعية والمحكيّة عن الخلف والسلف وتواتر الأخبار بذلك -: أنّ حكم المتعارضين...»، فراجع الفرائد: ج ٤ ص ٤٧.

(٢) عرفت ذلك في الأمر السادس من الأمور المذكورة في مقدّمة هذا الباب، فراجع ص ٢٢٦

من المتن.

(٣) ومعنى كونها عقليّة هو أنّ العقل يحكم بعدم إمكان شمول أدلّة الحجّة لكلّ من المتعارضين،

فيتساقطان.

هذا الأمر عن القاعدة الثانويّة النقليّة^(١)، فنقول:

تبيّن ممّا تقدّم أنّ القاعدة الأوّلية في المتعادلين تقتضي التساقط، ولكن هناك ما يمنع من البناء على هذه القاعدة والأخذ بمقتضاها، والمانع أمران^(٢):

١. إجماع الأصحاب على عدم سقوط المتعارضين.

٢. الأخبار الكثيرة الدالة على عدم التساقط^(٣)، وقد وصفها الشيخ الأنصاريّ رحمته بالمستفيضة بل المتواترة.

وبهذا المقدار تُرفع اليد عن مقتضى القاعدة الأوّلية، والأصحاب وإن اتفقوا على عدم التساقط، إلّا أنّهم اختلفوا فيما يُستفاد من الأخبار العلاجيّة، لاختلاف هذه الأخبار، ولهم في ذلك أقوال: ^(٤)

(١) ومعنى كونها نقليّة هو أنّها مستفادة من الأخبار العلاجيّة، والمقصود بها كلّ الأخبار التي تتعرّض لعلاج حالة التعارض، على اختلاف ما يُستفاد منها، من الترجيح أو التخيير أو التوقّف أو الاحتياط.

(٢) قال المحقّق الخراسانيّ رحمته في الكفاية: ص ٤٤١: «لا يخفى أنّ ما ذكر من قضيّة التعارض بين الأمارات، إنّما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلّا فربّما يُدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتّفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار»، وقد أشار الشيخ الأنصاريّ رحمته -أيضاً- إلى هذين الأمرين، فلاحظ الفرائد: ج ٤ ص ٥١.

(٣) والمقصود بها كلّ الأخبار العلاجيّة على اختلاف ما يُستفاد منها من الترجيح أو التخيير أو التوقّف أو الاحتياط، فإنّها جميعاً متّفقة على عدم سقوط المتعارضين.

(٤) ذكر المحقّق الرشتيّ رحمته في بدائع الأفكار أنّ الوجه والأقوال في المسألة ستة، اثنان منها للأصوليّين وأربعة منها للأخباريّين ومن شرب من مشربهم، إلّا أنّ المصنّف رحمته اقتصر على ذكر أهمّها -وهي الثلاثة المذكورة في المتن- تبعاً للشيخ الأنصاريّ رحمته، حيث قال: «هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيّة، إلّا أنّ الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجّح، وحينئذٍ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلّتهما، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجه: المشهور -وهو الذي عليه جمهور المجتهدين- الأوّل...»، راجع بدائع الأفكار: ص ٣٢٢، والفرائد: ج ٤ ص ٣٩، وكذا فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٦٣.



١. التخيير في العمل بأيّهما شاء، وهو المعروف والمشهور بين الأصحاب، بل في المعالم أنّه لم يُعرف الخلاف فيه.^(١)

٢. التوقّف^(٢)، ومرجعه إلى العمل بالاحتياط، وإن كان مخالفاً لكلّ منهما، وذلك لأنّ التوقّف عن الإفتاء على طبق أحدهما يستلزم الاحتياط في العمل، كما في موارد فقدان النصّ مع العلم الإجمالي بالحكم، وهو ما يُعبّر عنه بالشكّ في المكلف به.

وذلك كما في تعارض أدلّة وجوب الظهر وأدلّة وجوب الجمعة، فلا احتياط في المقام يقتضي الجمع بينهما، مع أنّ الجمع مخالف لكلّ منهما، فإنّ كلّ واحد منهما يدلّ على لزوم الإتيان بمتعلّقه لا غير، فالجمع لا يكون عملاً بشيءٍ منهما، ومثلهما التعارض بين أدلّة القصر وأدلّة التمام.

٣. وجوب الأخذ بما طابق الاحتياط منهما، فالعمل على وفق أحوط الدليلين إن كان، وإلاّ فيتخيّر بينهما.^(٣)

وعلى التقديرين - سواء أكان فيهما ما يطابق الاحتياط أم لم يكن - لا يخرج العمل عن دائرة الخبرين المتعارضين، وبذلك يمتاز عن القول الثاني. هذه هي الأقوال في المسألة، ومنشأ الخلاف اختلاف أخبار الباب، فلا بدّ

(١) جاء في المعالم: ص ٢٥٠: «تعادل الأمرين، أي الدليلين الظنيين، عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما، لا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، وعليه أكثر أهل الخلاف»، وفي القوانين: ج ٤ ص ٦٢٢: «بقي الكلام في ترجيح الأقوال الثلاثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والأظهر الأشهر المعروف من محقّقي متقدّمي أصحابنا ومتأخّريهم: التخيير»، لاحظ كذلك مفاتيح الأصول: ص ٦٨٢-٦٨٣، والفصول الغروية: ص ٤١٧، وبدائع الأفكار: ص ٤٢٢.

(٢) وهو ما نقل السيّد المجاهد رحمته حكايته عن الأخباريين، وقد نُسب إليهم في مطارح الأنظار، وكذا في بدائع الأفكار - أيضاً -، فلاحظ مفاتيح الأصول: ص ٦٨٣، والمطارح: ج ٤ ص ٦٤٩، والبدائع: ص ٤٢٢.

(٣) لا يُعرف القائل به، وإنّما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته وجهاً في المسألة، وقد تقدّم نقل عبارته رحمته في بعض الهوامش السابقة، فلاحظ الفرائد: ج ٤ ص ٣٩.

من النظر فيها لنرى ما هو الصحيح من هذه الأقوال، ولكن قبل ذلك ينبغي الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال إجمالاً، وذلك من جهة توهم لابد من دفعه، وحاصله:

أنه قد تقدّم أنّ القاعدة الأولى في المتعادلين هي التساقط بحكم العقل، بمعنى أنّ العقل يمنع من شمول دليل الحجّة للمعارضين للزوم محذور التعبد بالمكاذيب، ومع حكم العقل هذا كيف يمكن الرجوع عن ذلك وادّعاء كون القاعدة الثانوية هي عدم التساقط؟

وهذا الإشكال يشتدّ ويتأكّد على القول بالتخير، لوضوح المنافاة بين الحكم بالتساقط الذي يعني عدم حجّة شيءٍ منهما، وبين الحكم بالتخير الذي يعني حجّة أحدهما غير المعيّن!

وأما دفعه فحاصله: أنّه لا منافاة بين كون القاعدة الأولى في المتعارضين هي التساقط، وبين القول بالتخير كقاعدة ثانوية، وذلك لأنّه حتّى مع فرض كون القاعدة هي التساقط يمكن للشارع أن يجعل بجعلٍ جديدٍ حجّةً فعليةً لأحد الخبرين المتعارضين لا على التعيين، لوضوح أنّ هذا الجعل الجديد لا ينافي حكم العقل بالتساقط بناءً على الطريقتيّة، فإنّه يمكن أن يقال بقصور عمومات أدلّة حجّة الأمانة عن شمولها لكلّ من المتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ومع ذلك يرد دليل خاصّ - وهو في المقام الإجماع والأخبار العلاجية - يكشف عن جعل الحجّة الفعلية لأحد المتعارضين لا على التعيين. ولك أن تقول: إنّ هذا التوهم والاستبعاد إنّما يكون له مجال إذا فرضنا الرجوع إلى نفس عمومات أدلّة الحجّة، وتمسّكنا بها لإثبات الحجّة الفعلية لأحد المتعارضين والالتزام بالتخير بينهما، وهذا ليس مراداً قطعاً، بل المراد إثبات الحجّة الفعلية لأحدهما استناداً إلى جعلٍ جديدٍ منكشفٍ بالإجماع

والأخبار الخاصة.^(١)

ومنه يظهر: عدم الحاجة إلى ما ادّعه الشيخ الأنصاري رحمته من أنّ القول بالتخيير مبنّي على جعل الحجّة بنحو السببية، وأمّا بناءً على الطريقة فالتّجّه هو الحكم بالتوقّف، بمعنى أنّ القول بالتخيير متوقّف على القول بالسببية،^(٢) وهنا نقول: لا حاجة إلى ذلك، بل الصّحيح هو أن نلتزم بأنّ الأمانة مجعولة بنحو الطريقة - كما هو الصّحيح عند أهل الحق -، ومع ذلك نقول بإمكان الالتزام بكون القاعدة الثانوية في المتعارضين هي التخيير، وذلك لوضوح أنّ الالتزام بعدم التساقت والتخيير إنّما هو على أساس الجعل الجديد الذي كشف عنه الإجماع والأخبار الخاصة، لا على أساس عمومات أدلّة الحجّة، حتّى يتوقّف على أن تكون مجعولة على نحو السببية.

بعبارة أخرى: أنّه لا مانع من الالتزام بأنّ عمومات أدلّة الحجّة قاصرة عن شمول الدليلين المتعارضين، وفي نفس الوقت نقول بوجود جعلٍ جديدٍ كشفت

(١) قال المحقّق الإصفهانيّ رحمته: «فيكون الإجماع كالأخبار العلاجية، كاشفاً عن حجّة أحد الخبرين بالفعل، بجعلٍ جديدٍ فإنّ قصور أدلّة الحجّة العامة عن شمول المتعارضين لا ينافي قيام دليل بالخصوص على حكم المتعارضين تعييناً أو تخييراً»، راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣٠٣.

(٢) قال رحمته في الفرائد: ج ٤ ص ٤٨: «أنّ حكم المتعارضين من الأدلّة - على ما عرفت - بعد عدم جواز طرحهما معاً، إمّا التخيير لو كانت الحجّة من باب الموضوعيّة والسببية، وإمّا التوقّف لو كانت من باب الطريقة»، ومثله ص ٣٧-٣٨، وص ٤٤، وص ٥١-٥٢، وجاء في مطارح الأنظار: ج ص ٦٥٤-٦٥٧: «أمّا مقام التخيير ففيما إذا قلنا بحجّة خبر العادل تعبّداً صرفاً من غير أن يُلاحظ فيها كونه طريقاً إلى الواقع، كما ربّما يظهر من بعضهم، فإنّ قضيّة القاعدة التي قدّمناها في أوائل الباب هو التخيير بحسب حكم العقل بين الدليلين ... وأمّا مقام التوقّف ففيما إذا قلنا باعتبار الخبر من حيث أنّه طريقٌ معمولٌ به عند العقلاء، مرّةً للواقع، كاشفٌ عنه، فإذا تعارض - بناءً على هذا القول - خبران لا بدّ من التوقّف، إذ يستحيل أن يكون طريق الواقع على طرفي الخلاف، فيقطع بأنّ الواقع في أحدهما، والآخر ليس ممّا يتوصّل به إلى الواقع، وحيث أنّه لا مزيّة لأحدهما على الآخر فالعقل يقضي بالتوقّف».

عنه أدلة أخرى غير تلك العمومات، وهذا الجعل الجديد هو التخيير وعدم السقوط في المتعارضين، وهذا أمر ممكن وليس هناك مانع عقلي يمنع من الالتزام به. وبناءً عليه: تكون النتيجة هي أنّ القاعدة المستفادة من الدليل الخاص -الإجماع وأخبار العلاج- هي قاعدة ثانوية مجعولة بجعل شرعي جديد، بعد أن كانت القاعدة الأولية -بحكم العقل- هي التساقط.

بقي شيء: وهو أنّه تقدّم عند البحث في القاعدة الأولية للمتعارضين أنّه لا معنى للتخيير بين المتعارضين لا من جهة الحجّة ولا من جهة الواقع،^(١) فما هو معنى التخيير الذي يدعى بثبوته بالجعل الجديد المنكشف بالدليل الخاص؟ والجواب: أنّ المقصود بالتخيير المستفاد من الدليل الخاص هو أنّ كلّ واحد من المتعارضين يكون منجزاً للواقع على تقدير إصابته له، ومعدّراً على تقدير الخطأ، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ للمكلف أن يختار ما شاء من الدليلين المتعارضين ويعمل على طبقه، فإن أصاب الواقع كان منجزاً وإن لم يُصب الواقع فهو معدّره، وهذا بخلاف ما لو بقينا نحن والأدلة العامة، فإنّ الدليلين يسقطان بالتعارض، فلا يكون أحدهما غير المعيّن منجزاً ولا معدّراً.

والذي يشهد لهذا المعنى هو أنّ مقتضى الدليل الخاص الدالّ على التخيير هو أن لا عقاب على مخالفة الواقع عند إصابة أحدهما له إلّا بترك موافقتهما معاً، فإذا عمل المكلف على طبق أحد الدليلين المتعارضين ولم يكن مصيباً للواقع كان معذوراً ولا عقاب عليه، وإن كان الآخر مصيباً للواقع، ومعنى ذلك أنّ دائرة المنجزية قد تضيّقت، فلا يكفي فيها مجرد الإصابة للواقع، بل لابدّ معها من ترك العمل بالدليلين معاً.

فالمنجزية -بناءً على هذا المعنى- مشروطة بترك الآخر غير المصيب

(١) تقدّم في الأمر السادس، فراجع ص ٢٢٧ من المتن.



للوّاقع، وهذا بخلاف الأمانة الواحدة - في غير موارد التعارض -، فهي منجّزة للوّاقع، سواء أعمل بشيءٍ آخر أم لم يعمل.

كما أنّ المكلف يكون معذوراً عن مخالفة الدليل المطابق للوّاقع بمجرد موافقته للدليل المخالف للوّاقع، بالإضافة إلى كونه معذوراً عند خطأ ما يوافقه، وهذا يعني أنّ دائرة المعذّرية قد توسّعت، بخلاف الأمانة الواحدة، فهي لا تكون معذّرة إلاّ عند عدم إصابتها للوّاقع، ولا يكفي في المعذّرية عنها عند إصابتها أي شيءٍ آخر. وهذا الذي نقوله بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاصّ موجوداً، وكنا نحن والأدلة العامّة للحجّية، فإنّه يجوز له أن يترك العمل بكلّ منهما، وإن استلزم ذلك مخالفة الوّاقع، لأنّه بالتعارض والتساقط وامتناع التعبد بالمتكاذبين لا يبقى هناك ما هو منجّز للوّاقع.

وهذا المعنى للتخيير ممكن ثبوتاً فيكون هو المتعيّن على فرض دلالة الأخبار العلاجيّة والإجماع عليه.^(١)

وأخيراً: تُلفت النظر إلى أنّ الأقوال وإن كانت ثلاثة إلاّ أنّ الثالث منها - وهو الاحتياط - ليس عليه دليل معتبر أصلاً، إذ لم يرد الاحتياط إلاّ في رواية واحدة، وهي مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللئالي، وهي - كما سيأتي^(٢) - ضعيفة السند جدّاً، كما لا يُعرف للاحتياط قائل به، وإنّما ذكره الشيخ الأنصاريّ رحمته الله وجهاً من الوجوه، فلا موجب لإطالة الكلام بذكره والردّ عليه، فيدور الأمر بين القولين الآخرين، وهما التخيير والتوقّف.^(٣)

إذا عرفت ما تقدّم نقول: أنّ الأوّان للنظر في روايات الباب لنرى ما الذي يُستفاد منها، وعلى أيّ شيءٍ تدلّ، وهل تدلّ على التوقّف أو تدلّ على التخيير؟

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣٠٣-٣٠٤.

(٢) لاحظ ص ٢٤٤ وص ٢٤٥ وص ٢٤٩ من المتن.

(٣) لاحظ مصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٤٨٦، منتقى الأصول: ج ٧ ص ٤١٢.

فنقول وعلى الله التكلان: إنّ الوارد في الباب من الأخبار العلاجية روايات عديدة، هي:

الرواية الأولى: ما أرسله الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جئتكم عنّا فقسّ على كتاب الله صلى الله عليه وآله وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^(١).

وقد حمل غير واحد من المحققين هذه الرواية على التخيير المطلق،^(٢) بتقريب أنّ جواب الإمام عليه السلام ظاهر جداً في التوسعة والتخيير وجواز الأخذ بأيّ واحدٍ من الخبرين المتعارضين، من دون تقييد بفقد المرجّح، بمقتضى الإطلاق الواضح في جوابه عليه السلام.

إلا أنّ صدر الرواية -وهو قوله عليه السلام: فقسّ على كتاب الله صلى الله عليه وآله وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا- لا يساعد على ذلك، حيث يفهم منها الترجيح أولاً بالعرض على الكتاب والسنة، ثم بعد فقدان هذا الترجيح تصل النوبة -حينئذٍ- إلى التخيير.^(٣) وعليه: فالملاحظة على ما استفادوه من هذه الرواية هي أنّها دالة على التخيير

(١) راجع الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(٢) منهم المحقق الخراساني رحمته الله، والمحقق النائيني رحمته الله، والمحقق العراقي رحمته الله، والسيد البجنوردي رحمته الله، فراجع الكفاية: ص ٤٤٢، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٦٣، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٨١، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٦٠.

(٣) قال المحقق الإصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٠: «والجواب: أمّا عن الأولى -يعني بها رواية ابن الجهم-، فبأن صدرها مقيد بالعرض على الكتاب والسنة ... والغرض: أنّ التخيير ليس على الإطلاق، بل بعد الترجيح، ولو في الجملة».



ولكن لا مطلقاً، بل بعد فقدان المرجح ولو في الجملة.^(١)

الرواية الثانية: ما أرسله الطبرسي رحمته الله - أيضاً - في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتردد إليه».^(٢)

وقد عدّ المحقق الخراساني رحمته الله هذه الرواية ثاني روايات الطائفة الدالة على التخيير مطلقاً،^(٣) وتقريب الاستدلال بها كما في الرواية السابقة، غايته أنّ التخيير والتوسعة فيها ينتهيان بمجرد رؤية إمام الزمان عليه السلام وسؤاله عن الحكم الشرعي، كما هو الشأن في كلّ أمانة، فإن حجّيتها معيّة بحصول العلم بالحكم، ويمكن تقييد إطلاقها بالروايات الدالة على الترجيح.

وَيُنَاقَشُ فِيهِ بِأَمْرَيْنِ:^(٤)

الأول: أنّ مورد هذه الرواية هي صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام - القائم بالأمر في كلّ عصر -، وحالة ترقّب مشافهته والردّ إليه عليه السلام، وهو في زمان الحضور، وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «حتى ترى القائم عليه السلام فتردد إليه»، ولا ظهور لها في الشمول لزمان الغيبة - الذي هو محلّ الكلام -، مع أنّ احتمال الخصوصيّة قائم ووارد جدّاً، وذلك لوضوح أنّ الترخيص في التخيير مدّة قليلة قد لا تطول لا يلزم الترخيص أبداً.^(٥)

(١) مضافاً إلى ضعفها السنديّ بالإرسال، كما هو الشأن في روايات الاحتجاج، وينبغي الالتفات إلى أنّه إنّما يُصار إلى التركيز على المناقشات الدلالية - في أمثال المقام ممّا تكثر فيه الروايات - مع ضعف السند، لئلا يُقال: إنّ كثرة الروايات تُحقّق الاستفاضة التي لا يضرّ معها ضعف السند، فيتّم الاستدلال بها.

ومن هنا لا تجد المصنّف رحمته الله يناقش في السند إلّا في مثل مرفوعة زرارة الآتية باعتبارها من أهم روايات الباب مع تعدّد الفروع التي قد يُستند فيها إليها.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

(٣) لاحظ الكفاية: ص ٤٤٢.

(٤) مضافاً إلى ضعفها السنديّ بالإرسال، كما في رواية ابن الجهم.

(٥) راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١١، ومتنقى الأصول: ج ٧ ص ٤٢٥.

الثاني: أنّ هذه الرواية لا تدلّ على المدّعى، وهو التخيير في فرض التعارض بين الأخبار، وذلك لأنّها ليست ظاهرة في فرض التعارض أصلاً، لاحتمال أن تكون واردة في مقام بيان حجّة الخبر الذي يرويه الثقات من الأصحاب، وجواز العمل به بقطع النظر عن فرض التعارض.

وعليه: فيكون معنى «موسّع عليك» هو الترخيص في الأخذ بخبر الثقة والاستناد إليه لإثبات الأحكام الشرعيّة، فيكون كناية عن الحجّة، نعم هذا الترخيص ليس مطلقاً وإنّما له غاية، وهي رؤية الإمام عليه السلام، فإذا رأى الإمام عليه السلام سألّه وأخذ الحكم منه، وهذا ما لا بدّ منه في كلّ حجّة ظنيّة، فإنّ الأمانة وإن كانت حجّة حتّى في فرض إمكان تحصيل العلم بالحكم، إلّا أنّه مع حصول اليقين - فعلاً - بالسماع من الإمام عليه السلام لا تكون الأمانة حجّة، وإنّما الذي يكون حجّة هو اليقين نفسه، وهذا أمر واضح.

والحاصل: أن لا دلالة لهذه الرواية على التخيير في فرض التعارض، إذ لا قرينة على ذلك.^(١)

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن العباس بن معروف، عن عليّ بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على الأرض، فوقع عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت».^(٢)

وهذه الرواية - أيضاً - ممّا أورده المحقّق الخراساني رحمته الله في ضمن الطائفة التي يُستفاد منها التخيير المطلق، والكلام فيها كالكلام في سابقتها.^(٣) والمناقشة فيها: هي أنّ هذه الرواية أجنبيّة عن محلّ الكلام، وذلك لأنّ موردّها

(١) راجع نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٨١، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٥٠٩.

(٢) راجع تهذيب الأحكام: ج ٣ ص ٢٢٨، والوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

(٣) راجع الكفاية: ص ٤٤٢.



هو التخيير الواقعي في نافلة الفجر، بين الإتيان بها في المحمل، والإتيان بها على الأرض، بمعنى أنّ الإمام عليه السلام حكم بجواز الإتيان بها في المحمل كحكم واقعي، إذ لو كان الحكم الواقعي غير ذلك، لكان الأنسب بيانه، لا بيان التخيير بين الحديثين، لأنّ الإمام عليه السلام عالم بالحكم الواقعي، فمن المناسب جداً بيانه للسائل في أمثال المقام، وهذه قضية مُدركة بالوجدان.

بعبارة أخرى: أنّ الرواية واردة في التخيير بين العملين الواردين في الروايتين، لا في التخيير بين نفس الروايتين، وأنّ ذلك نتيجة التعارض، فلو فرض أنّ السائل سأل الإمام عليه السلام عن حكم الركعتين ابتداءً ومن دون افتراض التعارض بين الروايتين، لكان الجواب -أيضاً- بالتخيير، وأنّ لك أن تُصليهما على الأرض، ولك أن تُصليهما في المحمل، فلا ربط للمقام بالتعارض.^(١)

هذا هو الظاهر من التخيير الوارد في الرواية، ولا أقلّ من كونه محتملاً فيها احتمالاً معتدّاً به، بحيث يمنع من استظهار إرادة التخيير بين الخبرين المتعارضين.

والقرينة على ذلك: أنّ السؤال كان عن كيفية عمل الإمام عليه السلام بالنسبة إلى ركعتي الفجر، ليقنّدي السائل به عليه السلام في ذلك، بمعنى أنّ السائل أراد من الإمام عليه السلام أن يعلمه الحكم الواقعي لركعتي الفجر، كما يسأل في سائر الموارد عن الأحكام الواقعية للموضوعات المختلفة، ولم يكن السؤال عن كيفية التعامل مع الخبرين المتعارضين، وعن حكم التعارض وكيف يكون حلّه وعلاجه.

ومن الواضح أنّ الجواب لا بدّ أن يُطابق السؤال، فاللّازم -بمقتضى هذه المطابقة- حمل جواب الإمام عليه السلام على بيان الحكم الواقعي الذي سُئل عنه، لا على بيان حكم المتعارضين الذي لم يُسأل عنه، فلا يصحّ جعل هذه المكاتبة دليلاً على ما نحن فيه.^(٢)

(١) راجع مصباح الأصول: ٤٨٣ ج ٣ ص ٥١٠.

(٢) مضافاً إلى ما أورده المحقق الإصفهاني رحمته الله على هذه المكاتبة، من أنّ موردها هو

الرواية الرابعة: ما في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام، -وقد سُئل في هذه المكاتبة عن استحباب التكبير بعد التشهد الأول وعدمه-، وهي: -على ما في الوسائل- «إلى أن قال عليه السلام: في الجواب عن ذلك حديثان، أما أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(١).

وحالها في تقريب دلالتها على التخيير حال سابقاتها، حيث ورد في ذيلها: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»، وقد عدّها المحقق الخراساني قوله من روايات التخيير مطلقاً، ويُقيد إطلاقها بالمقيّدات، كما عرفت.

والمنافضة فيها: أنّ هذه الرواية -أيضاً- أجنبية عن محلّ الكلام، فلا نُسلم ورودها في مقام التخيير بين المتعارضين، وذلك لأنّه من المحتمل قوياً أن يكون مقصود الإمام عليه السلام بالجواب هو بيان التخيير في الإتيان بالتكبير، كناية عن عدم وجوبه، فإنه بعد أن سُئل عليه السلام عن وجوب التكبير بعد التشهد الأول^(٣) أجاب -بما معناه- بأنك بالخيار إن شئت كبرت وإن شئت لم تكبر، وبذلك يكون عليه السلام بصدد بيان الحكم الواقعي للتكبير، لا بصدد بيان علاج الخبرين المتعارضين.

المستحبات المبنية أمرها على التخفيف والسهولة، فالتخيير فيها لا يستلزم التخيير في الإلزاميات، فلاحظ نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١١.

(١) الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) راجع الكفاية: ص ٤٤٢.

(٣) وصدر الرواية مروياً في أبواب السجود، وفيه: «يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير، وبجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد، فكتب عليه السلام...»، الوسائل: الباب ١٣، أبواب السجود، ح ٨.

والذي يشهد: لهذا الاحتمال هو نفس تعبير الإمام عليه السلام بقوله: «كان صواباً»، لوضوح أنه لا مجال لأن يكون كلٌّ من المتعارضين صواباً، بحيث إذا أخذ بأيٍّ منهما يكون قد أصاب الواقع! وهذا يكشف بوضوح عن عدم كون الكلام في الخبرين المتعارضين، بل الكلام في بيان الحكم الواقعي للتكبير وأنه ليس بلازم.

ثم من ناحية أخرى: لا معنى لأن يُسأل الإمام عليه السلام عن موضوع معيّن فيجيب بذكر روايتين متعارضتين ويوقع العلاج بينهما، إلّا لأجل بيان خطأ الروائيتين، وأن الحكم الواقعي على خلاف كلٍّ منهما.^(١)

الرواية الخامسة: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي -في عوالي اللثالي- عن العلامة عليه السلام مرفوعاً إلى زرارة، حيث قال: «وروى العلامة (قُدست نفسه) مرفوعاً إلى زرارة بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جُعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مروياناً مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلها عندك وأوثقها في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فإنّ الحقّ فيما خالفهم، فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معاً موافقين^(٢) للاحتياط أو مخالفين له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر». ^(٣)

وهذه الرواية من أهم أخبار الباب، وقد تعرّض لها كلٌّ من بحث المقام، ولا

(١) مضافاً إلى ما أُورد على المكاتب السابقة، من أنّ موردها هو المستحبات المبنية أمرها على التخفيف والسهولة، فالتخيير فيها لا يستلزم التخيير في الإلزاميات.

(٢) هكذا في المصدر، والمناسب رفعه هو وما عُطف عليه كما في المستدرک، فراجع.

(٣) عوالي اللثالي: ج ٤ ص ١٣٣، ومستدرک الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٢.

شكّ في ظهور ذيل الرواية في وجوب التخيير بين الخبرين المتعارضين، فلا نقاش فيها من هذه الناحية، كما لا ريب -أيضاً- في أنّ موردها صورة تعادل المتعارضين، وذلك لوضوح ورود الذيل بعد ذكر جملة المرجّحات وفرض انعدامها بتمامها.

وإنّما الشأن في سند المرفوعة، فسيأتي قريباً^(١) -إن شاء الله تعالى- أنّها ضعيفة السند جداً، فلا تصلح للتعويل عليها من هذه الناحية.

الرواية السادسة: موثقة سماعة المروية في الكافي، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، والحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يُرجئه حتّى يلقى من يُخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه».^(٢)

وقد عدّت هذه الموثقة من أخبار التخيير، وذلك بمقتضى ما ورد في ذيلها من قوله عليه السلام: «فهو في سعة».^(٣)

والناقشة فيها بأمرين:

الأوّل: ما أورد على الرواية الثانية من أنّ موردها هو صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، وحالة ترقب مشافهته والردّ إليه عليه السلام، بل التمكن من لقاء كلّ من يُخبره ويوقفه على الحكم الشرعيّ، ولو كان نائب الإمام عليه السلام -النائب العام أو الخاصّ -، وذلك بمقتضى إطلاق الموصول في قوله عليه السلام: «حتّى يلقى من يُخبره»، فلم يقيّد المخبر بالإمام عليه السلام، وهذا واضح.^(٤)

الثاني: أنّ الأولى في هذه الموثقة أن تجعل من أدلة التوقف لا من أدلة التخيير،

(١) لاحظ ص ٢٤٥، وص ٢٤٩ من المتن.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٦٦ ح ٧، والوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٣) لاحظ منتقى الأصول: ج ٧ ص ٤٢٢، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٥٠٩.

(٤) راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٢، ومنتقى الأصول: ج ٧ ص ٤٢٦.



وذلك لوضوح أنّ قوله عليه السلام: «يُرْجئه حتّى يلقى من يُخبره»، هو كالصريح في التوقف وعدم البتّ بشيء وترك التعبد بأحد الخبرين، لا على نحو التعيين ولا على نحو التخيير، فإنّ هذا هو الظاهر من الأمر بالإرجاء، بعد وضوح أنّ العمل بأحدهما تعييناً أو تخييراً ليس إرجاءً للأمر، كما هو واضح.

وعليه: فهذه الرواية موافقة للأصل، وهو التساقط عند تعارض الخبرين، فتؤكد ما عليه الطريقة العرفيّة من التساقط عند تعارض الحجّتين.

وأما قوله عليه السلام فهو في سعةٍ حتّى يلقاه، فليس هو التخيير بين الخبرين -الذي هو محلّ الكلام-، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم قيام الحجّة على شيء من الطرفين، وذلك لأنّ مورد هذه الرواية هو دوران الأمر بين المحذورين، حيث إنّ أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى، والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل وتركه، وقول الإمام عليه السلام: «فهو في سعةٍ حتّى يلقاه»، لا يدلّ على أزيد منه، كما هو واضح لمن تأمل.^(١)

والحاصل: أنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «فهو في سعةٍ حتّى يلقاه»، ليس حكماً بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، بل هي التوسعة التي يحكم بها العقل مع عدم الحجّة على شيء من الطرفين.

الرواية السابعة: ما أرسله الكلينيّ رحمه الله في الكافي، فبعدما ذكر موثقة سماعة المتقدمة، قال في ذيلها: «وفي روايةٍ أخرى: بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك».^(٢) وظاهر قوله رحمه الله: «وفي روايةٍ أخرى» أنّ هذا النصّ هو رواية أخرى مغايرة للرواية المتقدمة -موثقة سماعة-، لا أنّه صياغة أخرى للرواية السابقة، مضافاً إلى أنّها لو لم تكن كذلك لكان المناسب أن يقول: «بأيّهما أخذَ»، بضمير الغائب، لا أن يقول: «بأيّهما أخذتَ» بضمير المخاطب، لأنّ السؤال في الرواية

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣٣٧، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٥١٠.

(٢) لاحظ الكافي: ج ١ ص ٦٦ ذيل ح ٧.

السابقة عن «رجل»^(١).

وظاهرها أنّ حكم الخبرين المتعارضين هو التخيير مطلقاً، ويُحمل على المقيّدات^(٢).

الرواية الثامنة: ما رواه الصدوق ثيّن في عيون أخبار الرضا عليه السلام في حديث طويل، منه: «سُئِلَ الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قومٌ من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين ... فقال عليه السلام: ... وما كان في السنة نهْيَ إعافَةٍ أو كراهةٍ، ثمّ كان الخبر الآخر خلافه، فذلك رُخْصَةٌ فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يُحرّمه، فذلك الذي يسعُ الأخذُ بهما جميعاً، أو بأيّهما شئتَ وسِعَكَ الاختيارُ من باب التسليم والاتباع والردُّ إلى رسول الله ﷺ»^(٣).

والظهور البدويّ للذيل وإن كان يساعد على التخيير بين المتعارضين^(٤)، إلّا أنّ هذا الحديث الشريف حديث طويل، وبملاحظة صدره وذيله يتّضح أنّ فقرة الاستدلال التي يُستفاد منها التخيير إنّما هي مختصّة بالموارد التي يكون النهي فيها على سبيل الكراهة والتنزيه، لا ما إذا كان بنحو الإلزام، وأمّا ما كان كذلك -أي بنحو الإلزام- فاللّازم فيه العرض على الكتاب والسنة، فإن وافقهما أخذ به وإلّا فلا يسعُ الأخذ به^(٥).

(١) هذا إذا فُرض أنّ السؤال الوارد في الرواية الثانية المفروضة هو نفس السؤال الوارد في الرواية الأولى، وإلّا إذا لم يكن نفسه فلا يكون -حينئذٍ- صدرها معلوم الحال بل يكون مجعلاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها لإثبات الحكم بالتخيير، إذ لا علم لنا بالظرف الذي حكم فيه الإمام عليه السلام بالتخيير، لعدم معرفة صدرها والقرائن الواردة فيه.

(٢) إلّا أنّها مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها، وسيأتي -بإذن الله تعالى- تمام الكلام فيها.

(٣) عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ٢٢ ح ٤٥، الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٤) والتخيير فيها ليس مطلقاً كما كان في بعض الروايات السابقة، لما في صدر الرواية من

العرض على الكتاب والسنة، فلا إطلاق لها من حيث عدم إعمال المرجّحات.

(٥) فقد جاء فيه: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في

كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على



خصوصاً وأنه قد ورد عقيب الفقرة المستدل بها على التخيير، قوله عليه السلام: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»، ومن الواضح أن هذه الفقرات صريحة في التوقف والتثبت، فالإنصاف أن تجعل هذه الرواية من أدلة التوقف لا من أدلة التخيير. والحاصل: أن الرواية لا إطلاق فيها لإثبات التخيير في جميع الأحكام حتى الإلزامية منها، كما لا إطلاق فيها من حيث عدم إعمال المرجحات^(١).

الرواية التاسعة: مقبولة عمر بن حنظلة، وهي من أهم روايات الباب،^(٢) وموردها اختلاف الحديثين، وبعد أن ذكر الإمام عليه السلام المرجحات المختلفة، قال: «فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».^(٣)

وهي ظاهرة ظهوراً قوياً في لزوم التوقف عند التعادل وفقد المرجح.

الرواية العاشرة: ما رواه سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: «يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل بواحدٍ منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامة».^(٤)

سُنن النبي صلى الله عليه وآله، فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فأتبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره.

(١) مضافاً إلى: إمكان أن يقال: إن التخيير المذكور في الرواية ليس من باب التخيير بين الخبرين -الذي هو محل الكلام-، بل هو لبيان لازم الكراهة، من الرخصة في فعل المكروه، باعتبار أن كل مكروه جائز ومرخص في فعله، لاحظ نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١١-٣١٢.

(٢) وسأني نقلها بتمامها والكلام فيها عند البحث في ترجيح صفات الراوي.

(٣) الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٤) الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

الرواية الحادية عشرة: ما أرسله ابن أبي جمهور الأحسائي رحمته الله في العوالي، فإنه بعد أن روى مرفوعة زرارة - الرواية الخامسة -، قال: «وفي رواية أنه عليه السلام قال: إذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله».^(١)

يقول المصنّف رحمته الله: هذه هي الروايات التي عثرنا عليها ممّا يرتبط بالمقام ويدلّ على التخيير أو التوقّف.

ثم يُوقع الكلام فيها من ناحيتين: من ناحية تأخّر القول بالتخيير أو التوقّف عن الترجيح بالمرجّحات التي يأتي عنها الكلام، ومن ناحية تعيين الصّحيح منهما، وهل القاعدة تقتضي التخيير أو التوقّف؟ فالكلام يقع في مقامين:

أما المقام الأوّل: فالصّحيح فيه أنّ النوبة لا تصل إلى التخيير أو التوقّف إلاّ بعد فقد المرجّحات التي يأتي الحديث عنها في الأمر الثالث - إن شاء الله تعالى -، لأنّ الظاهر - بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية والترتيب الوارد فيها - أنّ الرجوع إلى التخيير أو التوقّف إنّما يكون بعد فقد المرجّحات الآتية.^(٢) وعليه: فلا بدّ من تقييد المطلقات الدالّة على التخيير أو التوقّف، بصورة فقدان المرجّحات الآتية، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك عند التعرّض إلى بعض روايات التخيير المطلقة.

والحاصل: أنّ اللازم في الخبرين المتعارضين ملاحظة المرجّحات أوّلاً، فإن كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لمرجّح دون الآخر تعيّن العمل به، وإن فُقدت المرجّحات المذكورة فالقاعدة هي التخيير أو التوقّف - على حسب ما نستفيده من الأخبار كما سيأتي في المقام الثاني -، لا أنّ القاعدة هي التخيير أو التوقّف وإن كان أحد الخبرين واجداً لمزية دون الآخر.

(١) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ١٣٣.

(٢) وجوب الترجيح هو المشهور بينهم، بل ادّعى الشيخ الأنصاري رحمته الله عليه الإجماع المحقّق، والسيرة القطعية والمحكيّة عن الخلف والسلف، وتواتر الأخبار، فلاحظ الفرائد: ج ٤ ص ٤٧-٤٨.

نعم، خصوص الرواية العاشرة -رواية سماعة بن مهران- قد يُستفاد منها أنّ التوقف هو المتمتعين بالنسبة إلى تعادل المتعارضين، باعتبار أنّ الإمام عليه السلام إنّما أرجع السائل إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد أن افترض ضرورة العمل بأحدهما.

ولكن: بالتأمل يظهر أنّها لا تُنافي الأدلة الدالة على لزوم تقديم الترجيح، وذلك لأنّ المراد منها ترك العمل أساساً وانتظار ملاقة الإمام عليه السلام وسؤاله، لا أنّ المراد منها التوقف والعمل بالاحتياط.

والنتيجة: أنّ القاعدة الثانوية في المتعارضين هي ملاحظة المرجّحات، فإنّ فُقدت المرجّحات وتعادل المتعارضان وصلت النوبة إلى التخيير أو التوقف. أمّا المقام الثاني: فهو في بيان أنّ القاعدة هل تقتضي التخيير أو تقتضي التوقف، وما هو الموقف من الأخبار التي دلّت على التخيير والأخبار التي دلّت على التوقف، وكيفية الجمع بينهما؟

وقد ذكر المحدث البحراني رحمته الله في حداثه ثمانية وجوه للجمع بين الأخبار^(١)، ولا مبرّر لإطالة الكلام بذكرها، وإنّما المهمّ بيان ما هو الصحيح في المقام.

والصحيح: هو أنّ القاعدة الثانوية للمتعادلين تقتضي «التوقف»، وإن كان التخيير هو المشهور بين الأصحاب.

والوجه فيه: هو دلالة الأخبار الكثيرة على التوقف التي قد تصل حدّ الاستفاضة، خصوصاً وأنّ بعضها تامّ سنداً، منها الرواية الثامنة -وهي ما رواه الصدوق رحمته الله في عيون أخبار الرضا عليه السلام، والرواية التاسعة -وهي مقبولة عمر بن حنظلة التي يأتي الكلام عنها-، بالإضافة إلى الرواية العاشرة والرواية الحادية عشرة.

(١) راجع الحقائق الناضرة: ج ١ ص ١٠٠-١٠٣.

وهذا الذي نقوله ينبغي أن يكون واضحاً بعد ملاحظة المناقشات المتقدمة في الأخبار التي ادّعوا دلالتها على التخيير، فنحن نمنع استظهار التخيير من هذه الأخبار، وحينئذٍ لا يبقى مدرك لهذا القول ^(١) - وإن كان مشهوراً -، فلا مجال للالتزام به بل الصحيح - كما ذكرنا - هو التوقف.

نعم، خصوص الرواية الأولى - وهي رواية الحسن بن الجهم - قد يدعى كونها مستنداً للتخيير، إلا أنها لا تصلح لمعارضة ^(٢) الروايات الكثيرة المشار إليها الدالة على وجوب التوقف.

وأما الرواية الخامسة: - وهي مرفوعة زرارة - فهي ضعيفة السند جداً، وذلك لأنه لم يروها إلا ابن أبي جمهور الأحسائي ثقة في عوالي اللثالي، عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة ^(٣)، مع عدم وجود الرواية في كتب العلامة ثقة ^(٤). مضافاً إلى ما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار، حتى أن المحدث البحراني ثقة طعن في صاحب الكتاب وزيف ما في الكتاب من الروايات، مع أنه ثقة من الأخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن في الروايات، ولا من عاداتهم تضعيفها بل التساهل فيها. ^(٥)

(١) جاء في مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٥١٠: «فتحصّل: من جميع ما ذكرناه في المقام أن التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح لأحدهما ممّا لا دليل عليه، بل عمل الأصحاب في الفقه على خلافه، فإنّا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخيير واحد منهم، فراجع». (٢) مضافاً إلى عدم تماميتها في نفسها بضعفها السندّي بالإرسال، كما أشرنا إلى ذلك عند ذكرها.

(٣) قال في العوالي: ج ٤ ص ١٣٣: «وروى العلامة - قدّست نفسه - مرفوعاً إلى زرارة بن أعين، قال: ...».

(٤) فهي مشتملة على وسائط محذوفة من جهتين، وسائط بين ابن أبي جمهور والعلامة، ووسائط بين العلامة وزرارة، ومن هنا قيل عنها بأنها مبتلاة بالإرسال والرفع، وهذا واضح.

(٥) قال الشيخ الأنصاري ثقة في الفرائد: ج ٤ ص ٤٠: «وهي - يعني المرفوعة - ضعيفة جداً، وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه، المحدث البحراني ثقة في مقدّمات الحقائق»، وقال

حيث قال **ثُمَّ**: «بخلاف الرواية الأخرى -يعني المرفوعة-، فإننا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللثالي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور»^(١).

مضافاً إلى: أن ابن أبي جمهور الأحسائي **ثُمَّ** الذي روى المرفوعة هو بنفسه عقبها بمرسلة أخرى، وهي الرواية الحادية عشرة المتقدمة الواردة في وجوب الإرجاء، فلا مجال للالتزام بالتخيير.

وأما الرواية السابعة: فلا يُعلم الحال فيها وأنها رواية مستقلة، حتى تُلاحظ وتُناقش بنفسها، أو أنها من استنباطات الشيخ الكليني **ثُمَّ** بحسب ما استفاده من الروايات، فهو نقل لها بالمعنى، حتى يرد عليها ما ورد على تلك الروايات. والذي يشهد للثاني: أن الشيخ الكليني **ثُمَّ** ذكر في ديباجة الكافي مرسلةً أخرى قريبةً إلى المرسلة التي نحن بصدددها، بلفظ «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(٢)، وهو لم يذكر في روايات الكافي روايةً بهذا التعبير، ما يعني أن كلتا المرسلتين من استنباطاته، بحسب ما فهمه من الروايات الواردة بهذا المضمون، لا أنهما روايتان مستقلتان في قبال سائر الروايات الواردة في باب الترجيح.

إذا عرفت ما تقدم: يظهر بوضوح أن الصحيح هو القول بالتوقف، وأما القول

المحقق النائي **ثُمَّ**: «إلا أن الشأن في اعتبار المرفوعة، إذ لا اعتبار بالكتاب وصاحبه، كما اعترف بذلك «صاحب الحقائق»، حيث طعن في صاحب الكتاب وزيف ما فيه من الروايات، مع أنه من الأخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن في الروايات»، فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٨٩.

(١) الحقائق الناضرة: ج ١ ص ٩٩.

(٢) قال **ثُمَّ** في الكافي: ج ١ ص ٩: «ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم **عليه السلام** وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله **عليه السلام**: بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم...».

بالتخير فلا مستند له يصلح لمعارضة الأخبار الدالة على التوقف، ولا للخروج عن مقتضى القاعدة الأولية للمتعادلين، وهو التساقط، فالقول بالتخير ليس صحيحاً وإن ذهب إليه المشهور.

وأما أخبار التوقف فهي -بالإضافة إلى استفاضتها وتمامية سند بعضها ووضوح دلالتها- لاتنافي القاعدة الأولية المستفادة من أدلة حجية الأمانة، وذلك لأن الإرجاء والتوقف لا يختلف -عملاً- عن التساقط، بل في الحقيقة أن التوقف من لوازم التساقط.

وهذا يعني أن أخبار التوقف تكون على مقتضى القاعدة، فلا يحتاج القول بالتوقف إلى دليل خاص، وإن كان الدليل عليه تاماً، كما عرفت.

وفي مقابل ذلك: قدّم المحقق النائي رحمته أخبار التخير على أخبار التوقف، بدعوى أن النسبة بين الطائفتين هي نسبة العموم والخصوص المطلق، وذلك باعتبار أن أدلة التخير مطلقة بينما أدلة التوقف مقيدة بزمان الحضور، وفي مثل المقام صناعة الإطلاق والتقييد تقتضي التوفيق بينهما بحمل المطلق على المقيّد، ونتيجة ذلك الحكم بالتخير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور.^(١)

ويرد عليه: أن هذا التوفيق مبني على كون النسبة بين الطائفتين هي ما ادّعي من العموم المطلق، ولكنه ممنوع لكون النسبة بينهما هي التباين، وذلك لأن أخبار وجوب التوقف مطلقة وغير مقيدة بزمان الحضور.

بيان ذلك: أن أخبار التوقف واردة بلسان «الإرجاء إلى ملاقة الإمام عليه السلام»، وهذا اللسان لا يُستفاد منه كون الحكم بوجوب التوقف مقيداً بزمان الحضور، لأن استفادة هذا التقييد موقوفة على أن يكون للغاية مفهوم، وقد تقدّم عند البحث في

(١) قال رحمته في فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٦٤-٧٦٥: «ولكن نسبة ما دلّ على التخير مطلقاً مع ما دلّ على التوقف في زمان الحضور هي العموم والخصوص، فلا بدّ من تقييد إطلاق ما دلّ على التخير بغير زمان الحضور».



مفهوم الغاية أنّ المناط في استفادة مفهوم الغاية هو كون الغاية قيداً للحكم،^(١) وأما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع أو قيداً للمحمول فقط، فلا دلالة لها على المفهوم. وفي ما نحن فيه الغاية -ملاقاة الإمام عليه السلام- إنّما هي قيد لنفس المحمول -يعني الإرجاء-، لا لحكمه وهو الوجوب.

بمعنى أنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ نفس الإرجاء هو الذي يكون مغتّى بملاقاة الإمام عليه السلام، لا أنّ وجوب الإرجاء هو المغتّى.

والحاصل: أنّ غاية ما يُستفاد من أخبار التوقف هو أنّه لا يجوز الأخذ بالخبرين المتعارضين المتعادلين، ولا مجال للعمل بواحد منهما، بل لابدّ من ردّ علمهما إلى الإمام عليه السلام والتوقف في شأنهما ويؤجل البتّ فيهما إلى ملاقاته عليه السلام لتحصيل الحجّة على الحكم بعد السؤال عنه.

ومرجع ذلك إلى أنّ الأخبار المتعارضة المتكافئة وإن كانت واجدة لشرائط الحجّة في نفسها، إلّا أنّها لا تصلح لإثبات الحكم، ولا يجوز الإفتاء على طبق واحد منها والعمل به.

وعليه: فالأمر محصور بملاقاة الإمام عليه السلام وسؤاله، فإذا فرض عدم حصول الملاقاة، إمّا لحبسه عليه السلام أو لتقيّة أو لغيبه، فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين، ومن الواضح أنّ هذا المعنى كما يشمل زمان الحضور يشمل زمان الغيبة -أيضاً-، فلا تقييد لأخبار التوقف بزمان الحضور، وحينئذ تكون مبينة لأخبار التخيير، ولا تكون أخصّ منها، فلا مجال لصناعة الإطلاق والتقييد التي ادّعاها المحقّق النائيني قدس سرّه.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٢٤٤: «والظاهر منها -بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجّح ولو في الجملة- أنّ الرجوع...»، هذا

(١) تقدّم ذلك في الباب الرابع، فراجع ج ١ ص ١٧٥ من المتن.

منه شروع في بيان المقام الأول، وهو في إثبات تأخر الرجوع إلى التخيير أو التوقف عن ملاحظة المرجّحات المذكورة، وأمّا المقام الثاني فقد بيّنه بقوله ﷺ ص ٢٤٥: «وبعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف...». قوله ﷺ ص ٢٤٥: «تستطيع أن تحكم بأنّ التوقف هو القاعدة الأولى»، لم يتّضح الوجه في وصف القاعدة بالأولى، مع أنّ الكلام في القاعدة الثانوية للمتعادلين.

الأمر الثالث

المرجّحات

تقدّم في شروط التعارض أنّه لا بدّ أن يكون كلّ من الدليلين المتعارضين واجداً لمقوّمات وشرائط الحجّة في حدّ نفسه، لما ذكرناه من أنّه لا تعارض بين الحجّة واللاحجة.^(١)

وهنا نقول: إنّنا حينما نبحث عن المرجّحات فالذي نعنيه إنّما هو البحث عن المزية التي ترجّح إحدى الحجّتين على الحجّة الأخرى، بعد الفراغ عن كون كلّ منهما حجة في نفسه، ولا نبحت عمّا يكون شرطاً من شروط الحجّة، وعمّا يقوم أصل الحجّة ويُميّز الحجّة عن اللاحجة.

وعليه: فكلّ خصوصيّة تكون من مقوّمات الحجّة بقطع النظر عن المعارضة لا تكون داخلة في بحثنا عن المرجّحات، بل تكون من مميّزات الحجّة عن اللاحجة.

ومن هنا: لا بدّ أن نلفت النظر إلى أنّنا حينما نبحث في الروايات التي قد تُذكر في باب المرجّحات لا بدّ أن لا نقع في الخلط، ونُميّز ما يكون وارداً في مقام ترجيح الحجّة على الحجّة الأخرى، عمّا يكون وارداً في مقام تمييز الحجّة عن

(١) تقدّم ذلك في الشرط الرابع من شروط التعارض، فراجع ص ٢١٣ من المتن.

اللاحجة، ونحترز عن النحو الثاني لأنه لا يكون داخلاً في محلّ كلامنا.^(١)
 كما جعل المحقق الخراساني رحمه الله جميع أخبار موافقة الكتاب ومخالفة
 العامة من هذا النحو الثاني^(٢)، وسيأتي الحديث عن ذلك إن شاء الله تعالى.^(٣)
 إذا عرفت محلّ الكلام وما لا بدّ أن تكون هي الجهة المقصودة بالبحث،
 نقول:

إنّ المرجّحات التي ادّعي كونها منصوفاً عليها في الأخبار خمسة أصناف،
 هي: الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الراوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب،
 وبمخالفة العامة.

ولا بدّ أولاً من البحث فيها واحدةً واحدةً، ثمّ بيان المفاضلة بينها فيما إذا
 تعارضت، وأية منها مقدّمة على غيرها، ثمّ بيان لزوم الاختصار عليها أو التعدي
 إلى غيرها، فالكلام يقع في ثلاثة مقامات:

(١) وسيأتي من المصنّف رحمه الله أنّ أخبار موافقة الكتاب على طائفتين، فمنها ما يُبين الميزان في
 أصل حجّة الخبر، ومنها ما يُبين ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر.
 (٢) قال رحمه الله في الكفاية: ص ٤٤٤: «أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من
 أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجّة، بشهادة
 ما ورد في أنّه زُخرفٌ، وباطلٌ، وليس بشيءٍ، أو أنّه لم نُقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر
 الموافق للقوم».

(٣) سيأتي ص ٢٥٤-٢٥٦ من المتن.

المقام الأول

المرجحات الخمسة

١. الترجيح بالأحدث:

فقد وردت طائفة من الأخبار استظهر منها الشيخ الصدوق رحمته الله الترجيح بالأحدثية، فإذا تعارض خبران قُدِّم المتأخر منهما صدوراً على المتقدم. ^(١) والموجود في المقام روايات أربع ^(٢)، اقتصر المصنّف رحمته الله على واحدة منها، وهي ما رواه الشيخ الكليني رحمته الله بسنده عن أبي عمرو الكناني، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو أرايت لو حدّثك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتنني عنه، فأخبرتكَ بخلاف ما كنتُ أخبرُكَ، أو أفتيتُكَ

(١) قال رحمته الله في باب «الرجلين يُوصى إليهما فينفرد كل واحد منهما بنصف التركة» من الفقيه: ج ٤ ص ١٥١: «لستُ أفتي بهذا الحديث بل أفتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليه السلام، ولو صحَّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق عليه السلام».

(٢) وقد روى هذه الروايات الأربع كلّها الشيخ الكليني رحمته الله في الكافي، ونقلها عنه الحرّ العاملي رحمته الله في الوسائل، وهي: رواية محمد بن مسلم، ومرسل الحسين بن المختار، ورواية المعلّى بن خنيس، ورواية أبي عمرو الكناني، فراجع الكافي: ج ١ ص ٦٤-٦٧، وج ٢ ص ٢١٨، والوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٤ وح ٧ وح ٨ وح ١٧، وكذا نقلها الشيخ الأنصاري رحمته الله في الفرائد: ج ٤ ص ٦٥-٦٧.

بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلتُ: بأحدثهما وأدعُ الآخر، فقال: قد أصبتَ يا أبا عمرو.^(١)

فقد يدعى دلالة هذه الرواية على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالأحدثية، على أساس أن أبا عمرو لما أجاب الإمام عليه السلام بالأخذ بأحدث الخبرين، صوّبه الإمام عليه السلام، وقال له: «قد أصبتَ يا أبا عمرو»، ما يعني أن الأحديثية مرجّح من مرجّحات باب التعارض.

وقد أجاب المحقق الإصفهاني رحمته الله عن ذلك بما حاصله: أنه لا دلالة للرواية ولا لمثلها على ما نحن فيه، فلا يُستفاد منها قاعدة عامّة في تقديم الأحدث في كلّ زمان وفي كلّ حال، وذلك لأنّ استفادة هذه القاعدة منها موقوفة على كون الأحدث هو الحكم الشرعيّ الواقعيّ، وأنّ الحكم الأوّل إنّما صدر للتيّة أو نحو ذلك، وهذا ما لا يمكن استفادته منها، لأنّ أقصى ما يمكن أن يُستفاد منها هو أنّ الحكم الشرعيّ الفعليّ للسائل هو ما تضمّنه الخبر الأحدث، وأنّ اللّازم عليه أن يعمل بالخبر الأخير، إطاعةً للإمام الحيّ عليه السلام وانقياداً لأمره، وأمّا أنّ الحكم الأخير هو الحكم الواقعيّ فلا دلالة لها عليه، وذلك لاحتمال أن يكون الحكم الأخير هو الصادر تقيّةً، باعتبار أنّ الإمام الحيّ عليه السلام هو الأعلّم بالظرف المحيط بالمكلّف وبالحكم المناسب له وللظرف الذي هو فيه.

وبكلمة: أنّه لا ربط لتقديم الأحدث بترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر لعامة المكلّفين، بل الظاهر أنّ هذا التقديم باعتبار أنّ من ألقي إليه الكلام الأخير حكمه الفعليّ ذلك، سواء أكان واقعياً أم كان ظاهرياً من باب التقيّة، وهذا وجه تصويب الإمام عليه السلام له، لوضوح أنّ من يعمل بوظيفته الفعلية يستحقّ الشّاء والتّصويب.^(٢)

(١) الكافي: ج ٢ ص ٢١٨ ح ٧، والوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ١٧.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٣.

والحاصل: أنَّ هذه الرواية وغيرها من الروايات لا دلالة فيها على أنَّ الخبر المتأخّر هو المتضمّن للحكم الواقعيّ وبالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع العصور، حتّى يُستفاد منها قاعدة عامّة وأنّ وظيفة كلّ مكلفٍ وفي كلّ زمانٍ -حتّى في زمان الغيبة- هو لزوم الأخذ بالأحدث -ولو كان الأحدث صادراً تقيّةً-، لوضوح أنَّ أحوال المكلفين وأزمتهم تختلف بعضها عن البعض الآخر، من حيث التقيّة وجوداً وعدمّاً وشدّة وضعفاً.^(١)

والنتيجة: أنّه لا دليل على الترجيح بالأحدثيّة في كلّ زمانٍ وفي كلّ حالٍ.

٢. الترجيح بالصفات:

والمقصود بها بعض صفات الراوي الواردة في بعض الأخبار، ومنها: الأعدليّة والأصديّة والأورعيّة والأوثقيّة ونحوها، فإذا تعارض خبران وكان الراوي لأحدهما أوثق أو أعدل من الآخر قدّم الأوّل على الآخر.

وظاهر الشيخ الأنصاريّ رحمته اعتبار الترجيح بها^(٢)، بل الظاهر منه أنَّ الرجوع إليها أمر معروف بين الأصحاب، حتّى أنّه رحمته بعد أن ذكر كلام الشيخ الكلينيّ رحمته الخالي عن الترجيح بالصفات، اعتذر عنه قائلاً: «ولعلّه ترك الترجيح بالأعدليّة والأوثقيّة، لأنّ الترجيح بذلك مركوز في أذهان الناس غير

(١) مضافاً إلى: إعراض الأصحاب عن هذه الروايات، ومن هنا قال المحدث البحرانيّ رحمته في الحقائق الناضرة: ج ١ ص ١٠٥-١٠٦: «ولم أقف على من عدّ ذلك في طرق الترجيحات، فضلاً عمّن عمل عليه غير الصدوق رحمته في الفقيه في باب (الرجل بوصي للرجلين) حيث نقل خبرين مختلفين»، لاحظ كذلك نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٨٩.

علاوةً على: أنَّ مورد الرواية هو الخبران المقطوع صدورهما، لقوله عليه السلام: «حدّثك»، و«أفتيتك»، و«أخبرتك»، فإنّه كالصريح في السماع من المعصوم عليه السلام بلا واسطة، فلا يشمل ما إذا كان الخبران المتعارضان ظنّيين، الذي هو محلّ الكلام، فلاحظ متقى الأصول: ج ٧ ص ٤١٣.

(٢) لاحظ فرائد الأصول: ج ٤ ص ١١٤.

محتاج إلى التوقيف»^(١)، ولكنك خبير بأن مجرد وضوح المرجح لا يصح إهماله.^(٢)

وعلى أي حال: فالترجيح بصفات الراوي لم يُذكر إلا في مقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة، وقد عرفت حال المرفوعة وأنها ضعيفة السند جداً، فلا يبقى إلا المقبولة، فهي عمدة الدليل على هذا المرجح، فإن تمت تم الترجيح به وإلا فلا، فنقول:

روى الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يُكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلُهما وأفقهُهما وأصدقُهما في الحديث وأورعُهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل

(١) فرائد الأصول: ج ٤ ص ٧٤.

(٢) وسيأتي تمام الكلام في ذلك آخر البحث في هذا المرجح.

واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به المُجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا، ويُترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّنٌ رشده فيُتَّبَع، وأمرٌ بيّنٌ غيّه فيُجْتَنَب، وأمرٌ مشكّلٌ يُردُّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بينٌ وحرام بينٌ وشُبُهات بين ذلك، فمن ترك الشُبُهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشُبُهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم، قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويُترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جُعِلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جُعِلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً، قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل، حكائهم وقضائهم فيترك ويُؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكائهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشُبُهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات^(١).

هذه هي المقبولة، ولا بدّ من الكلام فيها سنداً ودلالة، ليتّضح الحال في هذا المرجّح، فالبحث في جهتين:

الجهة الأولى: في البحث عن سند المقبولة، ولا خدشة في رجال الرواية إلّا من جهة ابن حنظلة نفسه، فإنّه مجهول ولم يُوثّق صريحاً^(٢)، ومع ذلك يمكن دفع الإشكال السنديّ بأمور:

الأوّل: أنّ الأصحاب تلقّوا هذه الرواية بالقبول، فقد عملوا بها، ولم يناقشوا

(١) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠، والوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) لاحظ معجم رجال الحديث: ج ١٣ ص ٣١ رقم ٨٤٢٥.

في سندها، ولذا عُبر عنها بـ«المقبولة»^(١)، وحيث لا مجال للمناقشة فيها من هذه الجهة^(٢)، لظهور ذلك منهم في كون هذه الجهة لا تشكّل مانعاً من الاستناد إلى الرواية.

الثاني: أنّ في سند الرواية -كما عرفت- صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع، وهم ثلّة من أصحاب الأئمة عليهم السلام أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم.

والأصل في هذه المسألة هو الشيخ الكشي رحمته الله في رجاله، حيث قال: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّة نفر آخر دون الستّة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، منهم يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى بّياع السابريّ، ومحمّد بن أبي عمير، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر....»^(٣).

فيقال حينئذٍ: من المعلوم أنّه لا خدشة في الرواية غير جهالة ابن حنظلة، وهذا يعني أنّ الرواية إلى صفوان تكون صحيحة، فتتحقّق صغرى ما ذكره

(١) قال الشهيد الأوّل رحمته الله في الذكري: ج ١ ص ٤٨: «والمقبول، وهو: ما تلقّوه بالقبول والعمل بالمضمون»، وقال الشهيد الثاني رحمته الله في «الرعاية في علم الدراية»: ص ١٣٠: «الحقل الثامن عشر: في المقبول، وهو: ما -أي: الحديث الذي- تلقّوه بالقبول، والعمل بالمضمون -اللام: عوض عن المضاف إليه، أي: مضمونه-، من غير التفاتٍ إلى صحّته وعدمها... والمقبول: كحديث عمر بن حنظلة، في حال المتخاصمين من أصحابنا، وأمرهما بالرجوع إلى رجل، قد روى حديثهم، وعرف أحكامهم، الخبر».

(٢) وقد روى هذه الرواية المشايخ الثلاثة في كتبهم، فراجع الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠، والتهذيب: ج ٦ ص ٣٠١ ح ٥٢، والفقيه: ج ٣ ص ٨ ح ٣٢٣٣.

(٣) ذكر ذلك في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليهم السلام، ومثلهم في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام، ومثلهم في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، رجال اختيار معرفة الرجال: ج ٣ ص ٢٠٤، راجع كذلك ج ٢ ص ١٢٤، وص ٤٠٩.

الكشّي رحمته الله، ويصدق عليها «صحّ عنهم»، لأنّ صفوان منهم، وحينئذ تكون الرواية صحيحة، ولا أثر لجهالة عمر ابن حنظلة.

الثالث: أنّه قد ثبتت رواية صفوان بن يحيى - من غير واسطة - عن عمر بن حنظلة ^(١)، وقد ذكروا أنّ رواية المشايخ الثلاثة - وهم محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، وابن أبي نصر البزنطي - توثيقٌ للمروي عنه ^(٢).

ويؤيد هذه الأمور: توثيق الشهيد الثاني رحمته الله إياه في الدراية ^(٣)، قال: «وعمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، لكنّ أمره عندي سهل، لأنّي قد تحققت توثيقه من محلّ آخر، وإن كانوا قد أهملوه، ومع ما ترى في هذا الإسناد قد قبلوا - الأصحاب - متنه، وعملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التفقه واستنبطوا منه شرائطه كلّها، وسّموه: مقبولا» ^(٤).

وكذا يؤيدها: بعض الروايات التي يُستفاد منها توثيق ابن حنظلة ^(٥)، منها ما

(١) قال الشيخ الصدوق رحمته الله في الفقيه: ج ٣ ص ٤٦١: «وروى صفوان بن يحيى، عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتزوج المرأة شهراً بشيءٍ مستى، فتأتي بعض الشهر ولا تفي ببعض الشهر، قال: تحبس عنها من صداقها بقدر ما احتبست عنك، إلّا أيام حيضها فإنّها لها»، لاحظ كذلك «معجم رجال الحديث»: ج ١٣ ص ٣٣، وص ٣٤، والوسائل: الباب ٢٧، أبواب المتعة، ح ٤.

(٢) والأصل في ذلك الشيخ الطوسي رحمته الله، حيث قال في العدة: ج ١ ص ١٥٤: «ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقات الذين عُرِفوا بأنهم لا يروون ولا يُرسلون إلّا عمّن يُوثق به، وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم».

(٣) إنّما كان مؤيداً لا دليلاً لوضوح أنّ توثيق الشهيد الثاني رحمته الله وغيره من المتأخرين لا يُجدي، إذ المطلوب في الجرح والتعديل - كسائر موارد الشهادات - هو الإخبار عن حسن لا عن حدس، ومن المعلوم عدم احتمال كون هذا التوثيق شهادةً حسيّة، لُبعد عهده رحمته الله بالرواية.

(٤) الرعاية في علم الدراية: ص ١٣١.

(٥) وقد جُمعت في معجم رجال الحديث: ج ١٣ ص ٣١-٣٣، والكلّ محلّ نظرٍ مفصّل في المعجم، ومن هنا كانت مؤيداً لا دليلاً.

رواه الكليني رحمته الله في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنك قلت: إن أول صلاة افترضها الله على نبيه عليه السلام الظهر ... فقال: صدق». ^(١)

الجهة الثانية: في البحث عن دلالة المقبولة، وتقريب الاستدلال بها أن يدعى أن السائل حينما افترض اختلاف الحديثين، أجابه الإمام عليه السلام بأن الحكم هو ما حكم به أعدل الراويين وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى الحديث الآخر، وهذا يعني أن الحكم في الخبرين المتعارضين هو لزوم الترجيح بالصفات.

وقد أورد عليه صاحب الكفاية رحمته الله: أن الاستدلال بالمقبولة على وجوب الترجيح في مقام الإفتاء واستنباط الأحكام الشرعية -الذي هو غرض الأصولي- محل إشكال، وذلك لأن المقبولة واردة في مورد التنازع والخصومة، فقد جاء في صدرها: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحكما إلى السلطان وإلى القضاة»، فأجابه الإمام عليه السلام: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً»، ثم بعد افتراض اختلاف الحكمين في الحديث، أجابه الإمام عليه السلام بالترجيح بالمرجحات المذكورة بالترتيب الوارد في المقبولة، وقال: «الحكم ما حكم به أعدلُهما وأفقهُهما وأصدقُهما في الحديث وأورعُهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»، فالكلام كله يتمحور حول حكم الحاكم لا رواية الراوي.

وعليه: فمورد الرواية هو اختلاف الحديثين في مقام الخصومة والتنازع،

(١) الكافي: ج ٣ ص ٢٧٥، باب وقت الظهر والعصر، ح ١، وهي ضعيفة بـ «يزيد بن خليفة».



لا اختلاف الحديثين في مقام الإفتاء والاستنباط، والصفات من مرجّحات الحكمين لا من مرجّحات الروايتين.^(١)

وقد يُجاب عنه: بأن صدر الرواية سؤالاً وجواباً وإن كان في مورد الحكومة والقضاء، إلا أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك...» إلى آخر الرواية، هو أنّ الإمام عليه السلام صار بصدد بيان الوظيفة الكلية عند تعارض مطلق الأخبار.

وذلك باعتبار أنّ الحكم والفتوى - في الصدر الأوّل - من رواة الأحاديث إنّما كانا بنقل نصوص الروايات، لا أنّهما بتعبير مستنبط من الروايات من قبل الحاكم أو المفتي، كما هو الحال في عصورنا المتأخّرة، ومن هنا استدّلوا بها على الترجيح في الروايات المتعارضة.^(٢)

ولكنّه لا يُجدي: في جعل المقبولة دليلاً على ما نحن فيه، وذلك لوضوح أنّ المستفاد من المقبولة هو أنّ ترجيح الأعدل والأورع والأفقه إنّما هو باعتبار كونه حاكماً وفي مقام نفوذ حكمه، والحاكم وإن كان هو نفسه الراوي إلا أنّ اعتبار صفة وخصوصيّة في الراوي بما هو حاكم لا يستلزم اعتبار تلك الصفة فيه بما هو راوٍ ومُحدّث، فإنّ مقام الرواية غير مقام الحكومة.^(٣)

(١) قال ثُمَّ في الكفاية: ص ٤٤٣: «والاحتجاج بها - يعني بالمقبولة - على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال، لقوّة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردّها، ولا وجه معه للتعدّي منه إلى غيره، كما لا يخفى».

(٢) وهذا ما قد يظهر من المحقّق النائي ثُمَّ، فلاحظ الفوائد: ج ٤ ص ٧٧٢-٧٧٣.

(٣) وهكذا تكون المقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين، من دون تعرّض فيها إلى اختلاف الحديثين أصلاً، وهي: «ما عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يُمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»، ومثلها رواية موسى بن أكيل، الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٢٠، وح ٤٥.

والذي يشهد: لما نقوله أنّ من جملة المرجّحات المذكورة في المقبولة هو الأفقيّة، ومعلوم أنّ الأفقيّة لا ارتباط لها بترجيح الرواية من حيث كونها رواية، نعم الأعدليّة والأوثقيّة ترتبطان بالرواية، ولكنّ الأفقيّة ليست كذلك. نعم، بعد أن بيّن الإمام عليه السلام ترجيح حكم على حكم آخر، انتقل بعد ذلك إلى ترجيح رواية على رواية، وقد بدأ بالشهرة، فالشهرة -بحسب المقبولة- هي المرجّح الأوّل من مرجّحات الرواية، وإن كان الترجيح بها من ناحية كون الرواية سنداً ومدرّكاً للحكم، ولكن هذا لا يعني أن تكون مرجّحاً لنفس الحكم. والنتيجة: أنّ المقبولة لا دلالة لها على الترجيح بالصفات. ^(١)

والذي يؤيد هذه النتيجة: أنّ الشيخ الكليني ثقف -في مقام بيان المرجّحات- في ديباجة الكافي لم يتعرّض للترجيح بالصفات ^(٢)، وهذا يساعد على عدم كونها مرجّحاً، وإلا فلا مبرّر لإهمالها. ^(٣)

تنبيه:

قد يُقال: إنّ الذي يظهر من الشيخ الأنصاريّ تصحيح المرفوعة، بدعوى

(١) لاحظ نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٤، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٨٨ و ص ١٩٠، ومصباح الأصول: ج ٤ ص ٤٨٨ ج ٣ ص ٤٩٦.

(٢) فقد اقتصر ثقف على ذكر موافقة الكتاب، ومخالفة العامة، والشهرة -المجمع عليه-، فراجع ديباجة كتاب الكافي: ج ١ ص ٨-٩، وسيأتي نقل موضع الحاجة منها، في ذيل البحث عن الترجيح بمخالفة العامة، فلاحظ.

(٣) وهذا هو الأقرب في توجيه إهمال الشيخ الكليني ثقف للترجيح بالصفات، لا ما ذكره الشيخ الأنصاريّ ثقف، حيث قال: «ولعلّه ترك الترجيح بالأعدليّة والأوثقيّة، لأنّ الترجيح بذلك مركّز في أذهان الناس، غير محتاج إلى التوقيف»، وقد أورد عليه السيّد الخوئي ثقف بقوله: «وما ذكره الشيخ ثقف -من أنّ عدم ذكره الصفات المذكورة من المرجّحات إنّما هو لوضوح كونها منها- غريبٌ منه، فإنّ الترجيح بها ليس بأوضح من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، مع أنّ الوضوح لا يوجب إلغاء الشيء في مقام التعداد»، ومثله ما في نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٤، راجع الفرائد: ج ٤ ص، ومصباح الأصول: ج ٤ ص ٤٨٨ ج ٣ ص ٤٩٧.



انجبار ضعفها بعمل مشهور الأصحاب، وذلك لأنّ المشهور على تقديم الخبر المشهور على الخبر الراجح من حيث الصفات، وهذا يعني تقديم المرفوعة، لأنّها هي التي قدّمت الشهرة على الصفات، بعكس المقبولة، وحينئذٍ يمكن تصحيح المرفوعة والاستناد إليها.^(١)

ولكن يُجاب: بأنّ دعوى عمل المشهور على طبق المرفوعة ممنوعة جدّاً، وذلك لأنّ المتتبع لكلمات الأصحاب في الفقه يُدرك بوضوح أنّ بنائهم - في مقام الترجيح - على الأخذ بما يوافق الكتاب ويخالف العامة، وطرح الخبر المقابل وإن كان راويه أوثق وأعدل، فلا تراهم يلتفتون إلى صفات الراوي، فلا تتمّ دعوى الانجبار المذكورة.^(٢)

مضافاً إلى: أنّ مجرد مطابقة عمل المشهور للمرفوعة لا يكفي في تصحيح سندها وتصحيحها، بل لابدّ من العلم باستناد المشهور إليها، وهذا ما لا دليل عليه، وذلك لاحتمال استناد المشهور في مقام العمل إلى المقبولة، بعد ما عرفته من إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحَكَمين دون الراويين، فإنّ أوّل المرجّحات في تعارض الخبرين - حينئذٍ - هي الشهرة، فتقديم الترجيح بالشهرة يكون عملاً بالمقبولة لا بالمرفوعة، فلا تتمّ دعوى الانجبار المتقدّمة.^(٣)

(١) لاحظ الفرائد: ج ٤ ص ٦٨-٦٩.

(٢) قال المحقّق العراقي رحمته: «وما يظهر من الشيخ رحمته من تصحيحها بدعوى جبر ضعفها بعمل الأصحاب فممنوع جدّاً، بل بناء الأصحاب على ما يشهد به التتبع في كلماتهم في الفقه إنّما هو على الأخذ بما يوافق الكتاب ويخالف العامة، في مقام الترجيح وطرح ما يقابلها، وإن كان راويه أوثق وأعدل، من غير اعتناءٍ منهم إلى صفات الراوي ... خصوصاً مع ندرة الترجيح بها بلحاظ توقّفه على إحراز هذه الصفات في جميع سلسلة الرواية بالقياس إلى ما يقابله، فإنّ ذلك أقوى شاهد على إعراضهم عن المرفوعة»، نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٩٢.

(٣) قال المحقّق الإصفهاني رحمته: «ودعوى جبر ضعفها بشهرة العمل على طبقها، لأنّ المشهور على تقديم المشهور روايةً، على الأرجح من حيث الصفات، كما هو مضمون المرفوعة، مدفوعةٌ: بأنّ المقبولة - بعد إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحَكَمين - موافقةٌ لعمل المشهور، فإنّ

٣. الترجيح بالشهرة:

تقدّم في الباب السادس المعقود للبحث في حجّة الشهرة، أنّ الشهرة -في نفسها- ليست حجّة، ولكنّ هذا لا ينافي الالتزام بكونها مرجّحة في باب التعارض، فإنّ الحجّة شيء والترجيح شيء آخر، فنفي أحدهما لا ينافي ثبوت الآخر. وقد عرفت هناك أنّ الشهرة على ثلاثة أقسام: الشهرة الروائيّة، والشهرة العمليّة، والشهرة الفتوايّة، وما يرتبط بمحلّ الكلام من ترجيح أحد الخبرين المتعارضين اثنان: الشهرة العمليّة، وهي اشتهاار الفتوى عند الفقهاء، مع العلم باستنادهم إلى رواية معيّنة في مقام استنباط هذا الحكم الشرعيّ، والشهرة الروائيّة، وهي شيوع نقل الرواية في الأصول الروائيّة، وإن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً.

وتفصيل الكلام في هذين القسمين يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في الشهرة العمليّة، والبحث عنها يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في الترجيح بها في مقام التعارض، وهذا النحو من الشهرة لم يرد فيه -بعنوانه- خبر يدلّ على الترجيح به^(١)، فإذا أردنا القول بكون الشهرة العمليّة مرجّحة فلا بدّ أن يكون ذلك من باب وجوب الترجيح بكلّ مزية توجب الأقربيّة إلى الواقع، على ما سيأتي بيان الدليل عليه.^(٢)

نعم، تقوية الرواية بعمل المشهور مشروطة بأمرين:

أوّل المرجّحات الخبريّة فيها هي الشهرة أيضاً، فلعلّ استناد المشهور عملاً إلى المقبولة دون المرفوعة، نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٥.

(١) وذلك لوضوح أنّ أخبار الترجيح بالشهرة ظاهرة في الشهرة الروائيّة، فالمؤصّف فيها بالشهرة هو نفس الرواية لا المضمون، وهذا واضح من قوله ﷺ «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، وأوضح منه قوله ﷺ: «إن كان الخبران عنكما مشهورين»، فهذا صريح في الشهرة الروائيّة دون العمليّة، لاحظ الفوائد: ج ١ ص ٥٩٠، ونهاية الأفكار: ج ٣ ص ٩٩، وج ٤ ق ٢ ص ٢٠٥.

(٢) سيأتي ص ٢٦١ من المتن.

١. لابد من العلم باستناد المشهور في فتوَاهم إلى الرواية^(١)، فلا يكفي مجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية في حصول الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

٢. أن تكون الشهرة العملية حاصلة في الأزمنة القديمة، بأن تكون حاصلة عند الصدوقين والشيخ المفيد والسيد المرتضى وسَلار والحلي وابن البراج والشيخ الطوسي رَحِمَهُمُ اللَّهُ فَإِنَّ هذا النحو من الشهرة هو الذي يوجب الوثوق بأقربيتها المضمون إلى الواقع، وأنه ناشئ ومأخوذ من الإمام المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام لا من منشأ آخر، وذلك لقرب زمانهم من زمان الأئمة عَلَيْهِ السَّلَام ومعرفتهم بحال الرواة وتشخيصهم غث الرواية وسمينها، فلا أثر لشهرة المتأخرين واستنادهم إلى الرواية ما لم تتصل بشهرة المتقدمين.

الجهة الثانية: في جبر الشهرة للخبر الضعيف، بقطع النظر عن وجود المعارض له، فقد وقع الخلاف في ذلك، فمنعه بعض الأعلام^(٢)، والمشهور والمنصور هو الجبران^(٣).

والوجه في ذلك: هو أن دليل حجية الخبر حيث دلَّ على حجية الخبر الموثوق بصدوره - نوعاً -، فإذا استند المشهور إلى الخبر - وإن كان بحسب القواعد الرجالية ضعيفاً - كان ذلك موجباً لحصول الوثوق بصدور الخبر، فيتحقق موضوع الحكم وجداناً قهراً فيعمّه دليل الحجة^(٤)، وهذا ما يُعتبر عنه بـ «كبرى

(١) ممّا تقدّم في الباب السادس من بيان معنى الشهرة العملية تعرف أنّ هذا الأمر ليس شرطاً خارجاً عن قوام الشهرة العملية، لأنّ الشهرة لا تكون عملية إلّا مع العلم باستناد المشهور في علمهم إلى الرواية، كما هو واضح.

(٢) وللشهيد الثاني رَحِمَهُمُ اللَّهُ في المقام عبارة ظريفة، وهي قوله رَحِمَهُمُ اللَّهُ: «وجبر الضعف بالشهرة ضعيفٌ مجبورٌ بالشهرة!»، المسالك: ج ٦ ص ١٥٦.

(٣) فوائد الأصول: ج ١ ص ٥٨٧، وج ٣ ص ١٥٣، وج ٤ ص ٧٨٦، وأجود التقريرات: ج ٣ ص ١٧٣، ونهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٠١، وج ٤ ق ٢ ص ٢٠٥، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ١٢٧.

(٤) فقد تقدّم في تضاعيف كلمات المصنّف رَحِمَهُمُ اللَّهُ أنّ المناط في حجية الخبر هو الوثوق النوعي

الجابريّة»، وقد مثّلوا له بالنبويّ المعروف: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»^(١). وكذا في المقابل تكون الشهرة العمليّة على خلاف الخبر كاسرة له - وإن كان صحيحاً بحسب القواعد الرجاليّة-، فإن إعراضهم عنه مع كونه بمرئى ومسمع منهم يوجب وهناً فيه، فيرتفع الوثوق النوعي بسنده ويخرج عن دائرة الاعتبار لا محالة، ولا يكون مشمولاً لدليل الحجّية، وهذا ما يُعبّر عنه بـ«كبرى الكاسريّة»^(٢).

والشهرة التي تكون جابرةً لضعف الرواية وكاسرةً لصحّتها إنّما هي الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور، لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها، ولا عبرة بالشهرة العمليّة إذا كانت من المتأخّرين، خصوصاً إذا خالفت شهرة القدماء.

والحاصل: أنّ الشهرة العمليّة تكون جابرةً لضعف الرواية، وكذلك تكون موهنة للرواية التي على خلافها وإن كان راويها ثقةً، نظراً إلى كشف إعراضهم

الذي يتحصّل عادةً من كون الراوي ثقةً، كما هو الغالب، وقد يتحصّل من استناد المشهور إلى الرواية، كما في المقام.

(١) قال المحقّق العراقيّ رحمته الله: «ويكفيك في ذلك الحديث النبويّ المعروف: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»، فإنّه على ما ذكره بعض مشايخنا ممّا لم يذكره أحدٌ من رواتنا، ولا كان معروفاً من طرقنا، ولا مذكوراً في شيءٍ من جوامعنا، وإنّما روته العامة في كتبهم منتهياً إلى الحسن البصريّ، عن سمرة بن جندب، عن النبيّ صلّى الله عليه وآله الذي قضياه مع النبيّ صلّى الله عليه وآله في حديث: «لا ضرر» مع وجود خللٍ آخر في الرواية، وهو أنّ أرباب الحديث منهم ذكروا أنّ الحسن البصريّ لم يسمع حديثاً قطّ منه! ومع ذلك ترى بناء الأصحاب رحمهم الله على الأخذ بالحديث المزبور في أبواب الفقه والاستناد إليه في مقام الفتوى بلحاظ جبره بعمل القدماء»، راجع نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٩٩.

(٢) وخالف في ذلك السيّد الخوئيّ رحمته الله، ومنع كلتا الكبيرين: كبرى الجابريّة وكبرى الكاسريّة، وفصّل المحقّق الخراسانيّ رحمته الله، فوافق المشهور في كبرى الجابريّة ومنع كبرى الكاسريّة، فراجع الكفاية: ص ٣٣٢-٣٣٣، ومصباح الأصول: م ٤٧، ج ٢ ص ٢٧٩-٢٨١.



عنها - عملاً - عن خللٍ فيها يوجب سقوطها عن الاعتبار^(١)، وإن كانت بحسب القواعد الرجالية في منتهى درجة القوّة، بل قالوا: «إنّه كلّما ازداد الخبر صحّةً ازداد بإعراض الأصحاب عنه ضعفاً».

المقام الثاني: في الشهرة الروائيّة، وهي ممّا لا إشكال ولا خلاف بين المحقّقين في كونها من مرجّحات باب التعارض، والدليل على ذلك المقبولة المتقدّمة، فإنّ السائل بعدما افترض تكافؤ الراويين في الصفات، أجابه الإمام عليه السلام بلزوم تقديم الرواية المشهورة وترك الشاذّة، حيث قال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك»، ثمّ عقّبه عليه السلام بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، ومن الواضح أنّ المقصود بـ«المجمع عليه» هو المشهور، وذلك لقرينتين:

١. قوله عليه السلام قبل ذلك: «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك»، فهو ظاهر في أنّ «المجمع عليه» المذكور في التعليل يُراد منه «المشهور» المذكور في المعلّل، وإلاّ إذا لم يكن كذلك لم يكن هناك ربط بين التعليل والمعلّل، وهو ممّا لا بدّ منه.

٢. فهم السائل ذلك، فإنّه فهم من «المجمع عليه» إرادة «المشهور»، ولذلك عقّبه في السؤال بقوله: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين»، والإمام عليه السلام لم يردعه عن فهمه هذا.

(١) ومنه تتضح المسامحة في ما تقدّم في الجهة الأولى من إطلاق «المرجّح» على الشهرة العملية، فإنّ هذه الشهرة إذا كانت موجبةً لو هن الرواية التي أعرض عنها المشهور، وكاشفةً عن خلل فيها، أوجب ذلك سقوطها عن الاعتبار، لارتفاع الوثوق عنها، الذي هو المناط في حجيّة خبر الواحد، وحينئذٍ لا ينتهي الأمر إلى الترجيح بالمرجّحات، لعدم تحقّق شرط التعارض أصلاً، لسقوط أحدهما بإعراض المشهور عنه، ويكون المقام من تقابل الحجّة واللاحجة، لاحظ نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ٢٠٥، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٨٦.

وفي الحقيقة أنّ المقبولة صريحة في الترجيح بالشهرة، والقدر المتيقن منها الشهرة الروائية^(١).

قد يُقال: إنّ الشهرة الروائية عند متقدمي الصدر الأول من أصحاب المتون توجب القطع بصدور الرواية، وذلك لمعرفة بحال الرواة وتشخيصهم غثّ الرواية من سقيمها، وحينئذ تكون شهرة الرواية مستلزماً للقطع بصدورها، أو لا أقل تكون الشهرة موجبةً للوثوق بصدور الرواية.

وإذا كانت الرواية مقطوعة الصدور، كانت الرواية الشاذّة المعارضة لها مقطوعة العدم، لوضوح أنّ الخبرين متنافيان، فالقطع بصدور أحدهما يلزم القطع بكذب الآخر، فيكون ساقطاً عن الحجّة، كما هو واضح.

وحينئذ لا تكون الشهرة الروائية من مرجّحات باب التعارض - كما هو المدعى -، بل تكون من مميّزات الحجّة عن اللاّحجّة، وبذلك تخرج عمّا نحن فيه!^(٢)

والجواب: أنّه لا بدّ من التفريق بين صورتين: صورة ما إذا كانت الشهرة بدرجة بحيث تكون - فعلاً - موجبة للقطع بعدم الشاذّ المعارض، فلا يكون حينئذ - لو تحقّق - داخلاً في مسألتنا، وصورة ما إذا لم تكن كذلك، بأن لا تكون موجبة للقطع بعدم الصدور، بل غاية ما تقتضيه هو الوثوق بعدم صدور الشاذّ المخالف، فهنا لا مبرّر لدعوى عدم حجّيته، فإنّ مجرد الوثوق بالعدم لا يضرّ بشمول أدلّة الحجّة للخبر^(٣).

(١) لاحظ الفرائد: ج ٤ ص ٦١، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ٢٠٥، والفوائد: ج ٤ ص ٧٨٦، ونهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٧.

(٢) ذكره - وأجاب عنه - المحقّق الإصفهانيّ رحمته في المقام، فلاحظ نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٧، وذكره المحقّق الخراسانيّ رحمته في مقام التعديّ إلى كلّ ميزة توجب الظنّ بالصدور - ردّاً على الشيخ الأنصاريّ رحمته -، حيث قال في الكفاية: ص ٤٤٨: «وتوهّم أنّ ما يوجب الظنّ بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجّح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجّة للظنّ بكذبه حينئذ، فاسد». (٣) قال المحقّق الخراسانيّ رحمته في الكفاية: ص ٤٤٨: «فاسد، فإنّ الظنّ بالكذب لا يضرّ



بعبارة أخرى: إنّ المناط في حجّة الخبر هو الوثوق النوعيّ الحاصل من وثاقة الراوي، ولا يُنافي ذلك حصول الوثوق الفعليّ بعدمه لأجل الوثوق فعلاً بمعارضه، لما تقدّم من أنّ الحجّة ليست مشروطة بحصول الظنّ الفعليّ بالوفاق، ولا بعدم الظنّ الفعليّ بالخلاف.^(١)

علاوةً على: أنّه لا مانع من افتراض تحقّق الشهرة في كلا الخبرين، وهو ما فرضه السائل بعد جواب الإمام عليه السلام، حيث قال: «قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين»، فأَيّ مانع من افتراض حصول الوثوق الفعليّ بصدور خبرين متنافيين للتقيّة أو نحوها، فلا موجب للقول بعدم حجّة المخالف، حتّى لو بُني على اشتراط الحجّة بالوثوق الفعليّ.^(٢)

والحاصل: أنّ ما تقتضيه الشهرة هو حصول الظنّ الفعليّ بخلاف الخبر المعارض، وهو ليس مانعاً من شمول دليل الحجّة له.

تنبيه:

قد يُقال: إنّ في كلام المصنّف رحمه الله تعالى تهافتاً، وذلك لأنّه التزم من ناحية بكبرى الكاسريّة وأنّ إعراض المشهور عن الخبر الصحيح يوجب وهنه وسقوطه عن الاعتبار، ومن ناحية أخرى التزم بحجّة الخبر الذي انعقدت الشهرة على

بحجّة ما اعتُبر من باب الظنّ نوعاً، وإنّما يضرّ فيما أُخذ في اعتباره عدم الظنّ بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك»، لاحظ كذلك نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٨.

(١) هذا الأمر لم يتقدّم في خبر الواحد بالخصوص، بل تقدّم في المبحث الرابع من مباحث مقدّمة المقصد الثالث، الذي كان معقوداً لمبحث «الظنّ النوعي»، وأعادّه رحمه الله - مفضلاً - في الباب الخامس المعقود لحجّة الظواهر، عند بيان وجه حجّة الظهور ببناء العقلاء، وقد بين ذلك الشيخ الأنصاري رحمه الله أيضاً، وكذا المحقّق الخراساني رحمه الله، فلاحظ المتن: ج ٣ ص ١٦، وص ١٥٤ - ١٥٦، والفرائد: ج ٤ ص ١٨، والكفاية: ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٢) قال المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ص ٤٤٨: «مضافاً إلى: اختصاص حصول الظنّ بالكذب بما إذا علّم بكذب أحدهما صدوراً، وإلا فلا يوجب الظنّ بصدور أحدهما، لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيّة، كما لا يخفى»، لاحظ كذلك نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٨.

خلافه، وهذان أمران لا يجتمعان.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنَّ مقصود المصنّف ﷺ من الإعراض الذي يوجب الوهن والسقوط عن الحجّة هو الإعراض الذي يوجب القطع أو الاطمئنان بوجود خللٍ في الخبر.

وهذا بخلاف الشهرة المنعقدة على خلاف الخبر المعارض، لما ذكرناه من عدم إناطة الحجّة بغير حصول الظنّ النوعي.

وقد اتّضح ذلك من خلال ما بيّناه في كبرى الكاسريّة، وما بيّناه في جواب هذا الإشكال الأخير.

٤. الترجيح بموافقة الكتاب:

وفيما يرتبط بهذا العنوان - موافقة الكتاب - هناك عدّة روايات تقدّم بعضها. منها: رواية الحسن بن الجهم، فقد ورد فيها: «قلت له: تحيّننا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جائك عنّا فقس على كتاب الله ﷻ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق ثالث في عيون أخبار الرضا عليه السلام، فقد ورد فيه: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه وآله»^(٢).

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة، فبعد أن افترض السائل فيها كون الخبرين معاً مشهورين قد رواهما الثقات عنهم عليهم السلام، أجابه الإمام عليه السلام بقوله: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه».

(١) الرواية الأولى المتقدمة.

(٢) الرواية الثامنة المتقدمة.



حكم الكتاب والسنة ووافق العامة^(١).

ولكن المحقق الخراساني رحمته الله : تنظر في كون أخبار موافقة الكتاب من أخبار علاج التعارض، ولم يستظهر منها كون موافقة الكتاب مرجحاً من المرجحات، وذلك لأنه يُحتمل - قوياً - أن يكون الخبر المخالف للكتاب غير مشمول لدليل الحجية أصلاً وساقط عن الاعتبار أساساً، فموافقة الكتاب تدخل في باب تمييز الحجة عن اللاحجة، لا في باب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر. والذي يشهد لذلك: وجود أخبار دلت على أن الخبر المخالف للكتاب «زُخرف»، أو «باطل»، أو «لم أقله»، فإن هذه الألفاظ تدلّ بوضوح على أن الخبر المخالف للكتاب لم يصدر منهم عليهم السلام، فالمستفاد منها: عدم صدور الخبر المخالف، وأنه ليس حجة في نفسه ولو لم يكن له معارض، لوضوح أن الحجة لا مجال لأن يقال عنها: «زُخرف»، أو «باطل»، أو «لم أقله»، أو نحوها.^(٢)

ولتحقيق الحق في المسألة: بالنحو الذي يظهر منه الجواب عما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله نقول:

إنّ الأخبار الواردة في الأخذ بما يوافق الكتاب وطرح ما يخالفه على طائفتين:^(٣)

الطائفة الأولى: الأخبار الواردة في عرض الأحاديث على الكتاب الأمر بطرح المخالف له - في نفسه - والإعراض عنه، ومنها:

١. ما دلّ على أنّ كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف، مثل ما رواه

(١) الرواية التاسعة المتقدمة.

(٢) قال رحمته الله في الكفاية: ص ٤٤٤: «أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من

أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنّه زُخرف، وباطل، وليس بشيء، أو أنّه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار».

(٣) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٩٠، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٩٦، ونهاية الدراية:

ج ٦ ص ٣١٩-٣٢٠.

أيوب بن الحرّ، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلُّ شيءٍ مردودٌ إلى الكتاب والسنة، وكلُّ حديثٍ لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(١).

٢. ما دلّ على بطلان الحديث الذي لا يُصدّقه كتاب الله، مثل ما رواه كليب بن معاوية الأسديّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أتاكم عنّا من حديثٍ لا يُصدّقه كتاب الله فهو باطلٌ»^(٢).

٣. ما ورد بلسان أنّ المخالف للكتاب يجب أن يُضرب به عرض الحائط، نحو قوله عليه السلام: «إذا جاءكم عنّي حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط»^(٣).^(٤)

٤. ما ورد بلسان أنّه ما خالف كتاب الله فلم أقله، نحو ما رواه هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبيّ ﷺ بمنى فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٥).

والحاصل: أنّ هناك روايات كثيرة جدّاً، وهي تامّة سنداً -لتواترها أو لا أقلّ من استفاضتها- وصريحة دلالة^(٦)، يُستفاد منها لزوم طرح الخبر المخالف للكتاب العزيز.

(١) الوسائل: باب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ١٤ ومثله ح ١٢.

(٢) المحاسن: ج ١ ص ٢٢١ ح ١٢٩.

(٣) الوارد في الأخبار التعبير بـ«عرض الحائط»، وأمّا التعبير بـ«الجدار» -كما عبّر المحقق الخراسانيّ رحمه الله- في أكثر من موضع، فلم يرد في شيءٍ من الأخبار.

(٤) أورده الشيخ الطوسي رحمه الله في مقدّمة تفسير التبيان: ج ١ ص ٥، وكذا أورده الفيض الكاشاني رحمه الله في تفسير الصافي: ج ١ ص ٣٦، والسيد نعمة الله الجزائري رحمه الله في نور البراهين: ج ١ ص ١٨٣.

(٥) الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

(٦) قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ص ٢٣٦: «والأخبار الدالة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل به الإمام عليه السلام، وإن كانت كثيرة جدّاً، وصريحة الدلالة على طرح المخالف...».



وهذه الطائفة من الأخبار هي التي نظر إليها المحقق الخراساني تتبع في كلامه المتقدم، إذ إنها هي التي تشتمل على الألفاظ التي ذكرها في المقام، وهي: «باطل، وزخرف، ولم أقله، اضربوا به عرض الحائط» ونحوها.

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بموافقة الكتاب، وتقديمه على الخبر الآخر المخالف له، ومنها ما ذكرناه في صدر هذا المرجح، كالمقبولة، ورواية ابن الجهم، ورواية العيون، وهي ما لم يرد فيها ما تقدم من التعبيرات السابقة الدالة على طرح المخالف.

إذا عرفت ذلك نقول: بعد سقوط الخبر المخالف للكتاب عن الاعتبار بمقتضى أخبار الطائفة الأولى، يقع الإشكال في التوفيق بين هاتين الطائفتين، من جهة أن أخبار الطائفة الثانية صريحة في كونها في مقام الترجيح لأحد الخبرين المتعارضين، ومعلوم أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفته إنما يكون في فرض كون الخبر المخالف في نفسه واجداً لشرائط الحجية، لما تقدم مراراً من كون التعارض لا يكون إلا مع وجدان الخبرين لجميع شرائط الحجية.

فإذا كان من شرائط حجية خبر الواحد - بمقتضى الطائفة الأولى - عدم مخالفته للكتاب، كان المخالف له ساقطاً - بنفسه - عن الحجية، فكيف تكون الموافقة للكتاب من المرجحات لأحد الخبرين المتعارضين؟

وحل الإشكال: والتوفيق بين الطائفتين هو أن تُحمل روايات الطائفة الأولى على المخالفة لصريح الكتاب، وذلك لوضوح أن مورد هذه الطائفة من الأخبار هي المخالفة بحيث لو كان الخبر المخالف وحده وبلا معارض لوجب طرحه، ومثله ليس إلا المخالف لنص الكتاب وصريحه، فإنه هو الذي يصح أن يقال في حقه: «باطل، وزخرف، ولم أقله، اضربوا به عرض الحائط».

وهذا النحو من المخالفة - المخالفة للنص - هو صريح رواية العيون المتقدمة، حيث جاء فيها قوله عليه السلام: «فما جاء في تحليل ما حرم الله أو تحريم

ما أحلّ الله ... فذلك ما لا يسع الأخذ به».

وأما روايات الطائفة الثانية فلا بدّ أن تُحمل على المخالفة لظاهر الكتاب - لا لصريحه -، فإنّها لم يرد فيها التعبيرات المتقدّمة والتأكيدات البليغة الدالّة على لزوم طرح المخالف وعدم العمل به، وسقوطه عن الاعتبار رأساً، وذلك لأنّ مورد المقبولة - وغيرها من روايات الطائفة الثانية - هو الخبر الذي لو كان لوحده وبلا معارض لأُخذ به، وإنّما المانع وجود المعارض، فإنّ الأمر بأخذ الخبر الموافق، وترك المخالف وقع بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات.

وقد فُرض موافقتهما للكتاب في مورد الترجيح بمخالفة العامّة، ولا يكون ذلك إلّا بالموافقة لظاهر الكتاب، وإلّا لو أُريد موافقتهما لنصّ الكتاب، لكان اللازم وجود نصّين متباينين في نفس الكتاب العزيز، وامتناعه واضح. كلّ ذلك يشهد - بعدلٍ وإنصافٍ - على أنّ المراد بالمخالفة للكتاب الواردة في المقبولة هي المخالفة للظاهر، لا المخالفة للنصّ كما في أخبار الطائفة الأولى.^(١)

وأيضاً، ممّا يشهد لكون المراد من مخالفة الكتاب في أخبار الطائفة الثانية هي المخالفة للظاهر، ما جاء في رواية الحسن بن الجهم من قوله عليه السلام: «إنّ كان يشبههما فهو متّاً»، فإنّ التعبير بـ«يشبههما» يكشف عن إرادة هذا النحو من المخالفة، وإلّا لم يُكتفَ بالتعبير بذلك، بل كان اللازم التعبير - حينئذٍ - بـ«ما يطابق الكتاب تماماً»، لا أنّه يشبهه.

والحاصل: أنّ أخبار موافقة ومخالفة الكتاب العزيز ليست بلسان واحد، بل هي على طائفتين - كما عرفت -، الأولى منهما واردة في مقام تمييز الحجّة عن

(١) لاحظ نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣١٩ - ٣٢٠.

اللاحجة، والمقصود بالمخالفة فيها المخالفة لصريح الكتاب، والطائفة الثانية منهما واردة في مقام بيان ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، والمخالفة فيها مخالفة لظاهر الكتاب، ومنه يظهر بطلان الكليّة المذكورة في الكفاية، من أنّ جميع روايات مخالفة الكتاب واردة في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجة.

كيف؟ ونحن نعلم -إجمالاً- بصدور ما يُخالف ظاهر الكتاب -ولو بنحو العموم والخصوص- من الأئمة عليهم السلام.

٥. مخالفة العامة:

وردت أخبار عديدة مطلقة يُستفاد منها الترجيح بمخالفة العامة، حيث أمرت بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها، فقد أورد الحرّ العاملي رحمته الله في وسائله سبع روايات بهذا المضمون، منها ما رواه عن سعيد بن هبة الله الراوندي ثبته في رسالته التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحّتها، عن محمّد وعليّ ابني عليّ بن عبد الصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات عليّ بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله عن أيّوب بن نوح، عن محمّد بن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».^(١)

إلا أنّ هذه الرواية وغيرها من الروايات كلّها قد تفرّد بنقلها الحرّ العاملي رحمته الله عن رسالة للقطب الراوندي ثبته، وسند هذه الرسالة موضع إشكال من عدّة جهات، منها:

(١) الوسائل: باب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

١. التشكيك في أصل وجود هذه الرسالة للقطب ثُمَّ، فإنّه من المستبعد وجود كتاب للراوندي ثُمَّ في أحوال أحاديث الأصحاب، مع أنّ ابن شهر آشوب ومنتجب الدين -تلميذه- قد ترجماه في كتاب معالم العلماء والفهرست، ولم يذكرّا هذه الرسالة في عداد مؤلفاته، والحال أنّه لو كان له مثل هذا الكتاب لكان موجوداً عندهما وهما قريبان منه، وقد ذكرّا من كتبه ما هو أقلّ أهميّة من هذه الرسالة، لذلك قيل: إنّهُ يمكن أن تكون هذه الرسالة للسيد الراوندي المعاصر للقطب، لا للقطب نفسه.

٢. التشكيك في وجود طريق لصاحب الوسائل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى هذه الرسالة -على تقدير وجودها له-، لأنّه لم يذكر طريقه إليها في الوسائل.

٣. لو قطعنا النظر عن أصل ثبوت الرسالة للراوندي ثُمَّ، وطريق الحرّ العاملي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إليها، نقول: إنّ محمّداً وعليّاً الواقعين في السند ليسا ابني عليّ، وإنّما هما ابنا عبد الصمد، إذ من البعيد جداً أن ينقل القطب الراوندي المتقدّم على ابن شهر آشوب طبقةً، عن أولاد عليّ الذي هو من مشايخ ابن شهر آشوب، وعليه فأبوهما الذي ينقلان عنه هو عبد الصمد، وهو لم يُوثّق.

٤. أنّ أبا البركات لم يُوثّق أحد غير صاحب الوسائل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتوثيقه له -مع هذا البعد الزمانيّ الممتدّ بينهما، وهو ما يقارب سبعمائة عام-، لا محالة لا يكون عن حسّ، فلا يكون مجدياً.

ومن هنا: نقل المحقق الإصفهاني ثُمَّ عن الفاضل النراقي ثُمَّ قوله: «إنّها -يعني الرسالة- غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً، فلا حجّة فيما نُقل عنها»^(١). نعم، هناك ثلاث روايات أخر ليست منقولة في هذه الرسالة، ورد فيها الترجيح بمخالفة العامّة، وهي ما رواه سماعة بن مهران^(٢)، ومرفوعة زبارة،

(١) نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣٢٠.

(٢) وهي الرواية العاشرة المتقدّمة.



ومقبولة عمر بن حنظلة، إلا أنها غير صالحة للاستناد، لأن الأولى من مراسيل الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج، والمرفوعة قد عرفت حالها.

وعليه: فينحصر الدليل على الترجيح بمخالفة العامة في المقبولة - وقد عرفت اعتبارها سنداً -، وقد جاء فيها: «قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة»، وهذا ظاهر في الترجيح بمخالفة العامة، لما عرفته عند بيان الترجيح بموافقة الكتاب من أنها من أخبار الطائفة الثانية التي يفترض فيها حجية الخبرين في أنفسهما، فتكون دالة على الترجيح لا على تمييز الحجة عن اللاحجة. ^(١)

فانقدح بطلان ما في الكفاية من أن المحتمل فيها - قوياً - أن تكون واردة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح الحجة على الحجة الأخرى. ^(٢) والنتيجة المتحصلة من جميع ما تقدم: انحصار المرجح بالشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة.

وهي عين النتيجة التي تظهر من الشيخ الكليني رحمته الله في ديباجة الكتاب، حيث جاء فيها: «فاعلم يا أخي - أرشدك الله - أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه، عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله فما وافى كتاب الله ﷻ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...». ^(٣)

فإن هذا منه رحمته الله ظاهر جداً في حصر المرجح بالثلاثة المذكورة، وهي: موافقة الكتاب، ومخالفة العامة، والشهرة.

(١) لاحظ نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣٢٠-٣٢٢، ومنتقى الأصول: ج ٧ ص ٤١٠.

(٢) الكفاية: ٤٤٤-٤٤٥.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٨-٩.

تنبيه:

قد يُقال: إنّه ورد في المقبولة، بعد فرض السائل موافقة الخبرين معاً للعامة، قول الإمام عليه السلام: «ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم وقضائهم فيترك ويُؤخذ بالآخر»، فهذا مرجّح آخر لم يتعرّض له الأصحاب.

فنقول: الظاهر أنّ الأخذ بما لا يكون حكّامهم أميل إليه ليس مرجّحاً جديداً، بل هو توسعة وتفصيل في مخالفة العامة المجعولة مرجّحة، كما هو واضح.

المقام الثاني

في المفاضلة بين المرجّحات

هذا المقام معقود للبحث في المفاضلة بين المرجّحات، فإذا تعارض خبران وكان أحدهما واجداً لمرجّح دون الآخر، فلا كلام في ترجيح الأول على الثاني، وهذا واضح.

وإنما الكلام فيما إذا وُجد في كلّ واحدٍ من المتعارضين مرجّح من المرجّحات، كما لو كان أحدهما موافقاً للكتاب والثاني مشهوراً - مثلاً -، فحينئذٍ يقع التعارض بين المرجّحات، فهل هي مترتبة فيقَدّم بعضها على البعض الآخر، أو هي في عرضٍ واحدٍ فلا بدّ من الرجوع - حينئذٍ - إلى مقتضى القاعدة الأولى؟

ولتحقيق ذلك نقول: إنّ المرجّحات - على تعدّدها - ترجع إلى ثلاث نواحٍ لا تخرج عنها، فهي على ثلاثة أقسام: ^(١)

١. ما يرجع إلى مقام أصل الصدور، بمعنى أنّه يوجب تقوية صدور الخبر في قبال الخبر الآخر، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدور هذا الخبر وصدور

(١) راجع الفرائد: ج ٤ ص ٨٠، وص ١١٣، والفوائد: ج ٤ ص ٧٧٨-٧٧٩، ومتقى الأصول: ج ٧ ص ٤٣٣-٤٣٤، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٧٥.

غيره لحكمنا بصدوره، وذلك كالشهرة وصفات الراوي - بناءً على الترجيح بها- نحو الأوثقية والأصدقية وغيرهما، فإنّ مجيء الخبر عن الأوثق إنّما يقوّي أصل صدوره عن المعصوم عليه السلام، ويجعل صدور خبره أقرب من صدور خبر الآخر، وأبعد عن الكذب، وأمّا كون صدوره لغير تقيةٍ وغيرها، فلا يرتبط ذلك بأوثقية الراوي وأصدقيته، كما لا يخفى.

ويُسمّى هذا القسم بـ«المرجّح الصدوريّ» أو «المرجّح السنديّ».

٢. ما يرجع إلى مقام جهة الصدور، بمعنى أنّه على تقدير صدور الخبر الواحد للمرّجّح - وجداناً أو تعبدّاً- لا يبقى احتمال صدوره لبيان خلاف الحكم الواقعيّ لتقيةٍ أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، وذلك كمخالفة العامة، فإنّها ترتبط بجهة الصدور لا بأصله، إذ المخالفة للعامة لا تقتضي صدوره، بل تقتضي انتفاء احتمال الصدور للتقية الموجودة في غيره المعارض له، فيكون الخبر المخالف للعامة أقرب إلى الصدور بداعي بيان الواقع، ويكون الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم الله الواقعيّ، لا أنّه عليه السلام في مقام التقية وستر الحكم الواقعيّ خوفاً من الأعداء.

ويُسمّى هذا القسم بـ«المرجّح الجهتيّ».

٣. ما يرجع إلى المضمون ومفاد الخبر، بمعنى قرب مطابقة مضمونه للواقع، كالموافقة للكتاب العزيز، فيكون مفاد الخبر الموافق للكتاب هو الأقرب إلى حكم الله تعالى.

ويُسمّى هذا القسم بـ«المرجّح المضمونيّ».

وقد وقع الكلام بين الأعلام في اعتبار الترتيب بين هذه المرّجّحات وتقدّم بعضها على البعض الآخر وعدمه، وقد اختلفوا فيه على أقوال، أهمّها:

الأوّل: وهو أنّ المرّجّحات في عرضٍ واحدٍ ولا ترتب بينها، وهو ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ رحمته الله.



فبعد أن بيّن رحمته كون القاعدة الثانوية في المتعارضين هي التخيير - وفاقاً للمشهور -، وبعد أن أنكر وجوب الترجيح أصلاً، وحمل روايات الترجيح على كونها واردة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة - كما تقدّمت الإشارة إليه في روايات موافقة الكتاب ومخالفة العامة -، أو على كونها واردة في مقام الحكومة والقضاء لا في مقام الإفتاء، أو على الاستحباب ومطلق الرجحان. بعد أن بيّن كلّ ذلك تعرّض في فصلٍ مستقلٍّ^(١) إلى أنّه لو تنزّلنا عمّا اخترناه وقلنا بلزوم الترجيح فلا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجّحات، إذ إنّها في عرضٍ واحدٍ.

وحينئذٍ: إذا كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لخصوصيّة، والخبر الآخر واجداً لخصوصيّة أخرى، وقع التزاحم بينهما، فيقدّم الأقوى مناطاً منهما إن كان، وإلاّ يُصار إلى التخيير بينهما، عملاً بمطلقات التخيير السالمة عن التقييد. وبكلمة أخرى: إنّ إطلاقات أخبار الترجيح غير ناظرة إلى بيان الترتيب بين المرجّحات، بل هي واردة لبيان أصل الترجيح، وأنّ هذا مرّجّح وذاك مرّجّح، فلا وجه للالتزام برعاية الترتيب بينها.^(٢)

(١) وهو الفصل الثامن من فصول المقصد الثامن: ص ٤٥٣.

(٢) قال رحمته في الكفاية: ص ٤٤٣-٤٤٥: «فالتحقيق أن يُقال: إنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدّاً، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال، لقوّة احتمال اختصاص الترجيح بهما بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو مورد هما ... وإن أُبيّت إلّا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير ... بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار ... ومنه قد انقذ حال سائر أخباره، مع أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوّة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنّه زُخرفٌ، وباطلٌ، وليس بشيء، أو أنّه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم ...

الثاني: أنَّ هذه المرجّحات ليست في عرضٍ واحدٍ بل هي مترتبة، والمرجّح الجهتيّ مقدّم على غيره^(١)، فالخبر الواحد للمرجّح الجهتيّ -أي المخالف للعامة- يكون هو المقدّم على معارضه الفاقد له -أي الموافق لهم-، وإن كان واجداً للمرجّح الصدوريّ، كما لو كان مشهوراً.

وهذا ما يظهر من الوحيد البهبهانيّ رحمته الله في الفوائد الحائريّة، وتابعه على ذلك -وبالغ فيه- المحقّق الرشتيّ رحمته الله.^(٢)

فتكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجة لا ترجيح الحجّة على الحجّة ... وإن أبيت عن ذلك، فلا محص عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات، إمّا على ذلك أو على الاستحباب، كما أشرنا إليه آنفاً ... فتلخص -مما ذكرنا- أنَّ إطلاقات التخيير مُحكّمة، وليس في الأخبار ما يصلح لتقيدها»، ثم قال رحمته الله ص ٤٥٣-٤٥٤: «ثمّ إنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجّحات لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظنّ أو بالأقربيّة إلى الواقع، ضرورة أنّ قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظنّ صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير بينهما إذا تساوى، فلا وجه لإتباع النفس في بيان أنّ أيّها يُقدّم أو يؤخّر إلّا تعيين أنّ أيّها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر، وأمّا لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة ... الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أنّ هذا مرجّحٌ وذاك مرجّحٌ، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجّح واحدٍ، وإلّا لزم تقييد جميعها -على كثرتها- بما في المقبولة، وهو بعيد جدّاً، وعليه فمتى وُجد في أحدهما مرجّحٌ وفي الآخر آخرٌ منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير».

وقال المحقّق العراقيّ رحمته الله: «ويترتب على ما ذكرنا عدم ملاحظة الترتيب بين المرجّحات، لأنّ الجميع -حينئذٍ- في عرضٍ واحدٍ، ولازمه وقوع التزاحم بين المرجّحات، فيما لو كان لأحد الخبرين مزية من جهة كالشهرة في الرواية، وللآخر مزية أخرى كالمخالفة للعامة، فيقدّم ما هو أقوى مناطاً في القرب إلى الصدور، ومع تساويهما فالتخيير بينهما»، نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ٢٠١.

(١) أطلق المصنّف رحمته الله -هنا- لفظ «الغير»، ولكنّ الظاهر أنّ المقصود بالغير هو خصوص المرجّح الصدوريّ، وذلك بحسب ما يُستفاد من ملاحظة كلمات الوحيد البهبهانيّ رحمته الله، ومن تصريحه بتقدّم موافقة الكتاب -المرجّح المضمونيّ- على جميع المرجّحات مطلقاً، وكذلك ممّا ذكره المحقّق الرشتيّ رحمته الله في المقام أيضاً.

(٢) الفوائد الحائريّة: الفائدة ٢١، ص ٢٢٠.

(٣) قال رحمته الله في بدائع الأفكار: ص ٤٥٥: «المقام الرابع في ترتيب المرجّحات وتقديم بعضها على بعض عند المعارضة، واختلاف المتعارضين في جهات الترجيح، والتحقيق هنا: أنّ



الثالث: أنّ هذه المرجّحات ليست في عرضٍ واحدٍ بل هي مترتبة، ولكن على العكس من القول الثاني، بمعنى أنّ المرجّح الصدوريّ هو المقدم على غيره^(١)، فالخبر الواجد للمرجّح الصدوريّ - كالمشهور مثلاً - يكون هو المقدم على معارضه - غير المشهور -، وإن كان واجداً للمرجّح الجهتيّ، بأن كان مخالفاً للعامة.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ رحمته، وقوّاه المحقّق النائينيّ رحمته.^(٢)

الرابع: أنّ هذه المرجّحات ليست في عرضٍ واحدٍ، بل هي مترتبة بنفس الترتيب الوارد في أخبار الترجيح، فإنّ هذه الأخبار كما تكون مرجعاً في أصل الحكم بوجوب الترجيح وفي تعداد المرجّحات، تكون هي المرجع في كيفية الترجيح وترتيب المرجّحات، والظاهر من المقبولة أنّ أوّل مرجّحات الخبرين

المرجّحات الدلالية متقدمة على الكلّ، ما عدا مرجّح الجهة - أي مخالفة العامة -، فإنّ فيه تحقيقاً يأتي، فلا يُعارض بها شيء من المرجّحات السندية...، ثمّ قال رحمته ص ٤٥٧: «افترساق تقديم المرجّحات السندية على مخالفة العامة مع نصّ الإمام عليه السلام على طرح ما يوافقهم، من العجائب والغرائب، التي لم يُعهد صدوره عن ذي مسكة فضلاً عن مآل (تالي) العصمة علماً وعملاً - يعني بذلك أستاذه الشيخ الأنصاريّ العظيم رحمته -، ولذا نُقل عن الوحيد البهبهانيّ رحمته في الفوائد أنّه جعله (جعل) من جملة عيوب المقبولة ذكر مخالفة العامة بعد الصّفات، حيث كان فساده عنده من الواضحات التي تُوجب سقوط الخبر عن الاعتبار، هذا مع استقرار طريقة العلماء - فيما عثرنا - على خلافه، لأنّهم يقدّمون مخالفة العامة على موافقتهم من غير ملاحظة المرجّحات السندية وجوداً وعدمًا حتّى لو كان الخبر مستفيضاً يحملونه على التقيّة عند التعارض، وليت شعري إنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه رحمته مع أنّه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شقّ القمر».

(١) أطلق المصنّف رحمته هنا لفظ «الغير» - أيضاً -، ولكنّ الظاهر أنّ المقصود بالغير هو خصوص المرجّح الجهتيّ، حيث قال الشيخ الأنصاريّ رحمته في الفرائد: ج ٤ ص ١٣٦ - ١٣٧: «لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة».

(٢) راجع فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٧٩، وكذا منتقى الأصول: ج ٧ ص ٤٣٩.

المتعارضين هو الشهرة، فيُقدّم المشهور على الآخر المعارض له، وإن كان مخالفاً للعامة، فإن تساويا في الشهرة قُدّم الخبر الموافق للكتاب والسنة، فإن فرض تساويهما في ذلك قُدّم المخالف للعامة على الآخر.^(١)

تنبيه:

المهم في هذا المقام المعقود للمفاضلة بين المرجّحات هو خصوص المفاضلة بين المرجّح الصدوريّ والمرجّح الجهتيّ، وفي تقدّم الأول على الثاني، وذلك لأنّ المنظور في كلمات الشيخ الأنصاريّ رحمته هو ذلك، حيث ادّعى هذا التقدّم^(٢)، وكأنّ كلمات الأعلام هي كالحاشية على ما ذكره الشيخ رحمته في الفرائد، لذا ترى أغلب كلماتهم ناظرة الى هذين المرجّحين بالخصوص، دون المرجّح المضمونيّ.^(٣)

هذه هي أهمّ الأقوال في المسألة، ولا مبرّر لإطالة الكلام باستعراض سائر الأقوال، ونحن نقول: إنّ الوصول إلى نتيجة في هذا البحث يتوقّف - فيما يتوقّف عليه - على مبنيين لا بدّ من ملاحظتهما وإدخالهما في الحساب ليُمكن البتّ في مسألتنا والالتزام بقولٍ محدّد فيها:

أما المبنى الأول: فهو الالتزام بوجود الاختصار على المرجّحات المنصوصة

(١) لاحظ الوافية للفاضل التونسيّ رحمته: ص ٣٣٣.

(٢) قال رحمته في الفرائد: ج ٤ ص ١٣٦: «لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الموافق، لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين».

(٣) قال المحقّق الإصفهانيّ رحمته: «تنقيح المرام أنّ الكلام في مقامين: أحدهما ... ثانيهما: تأخّر رتبة جهة الصدور عن نفس الصدور، بحيث لا يكون مرجّح الجهة مزاحماً لمرجّح الصدور»، وقال المحقّق النائينيّ رحمته: «والمقصود في المقام: بيان تقديم المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ، فإنّ القاعدة تقتضي ذلك، مضافاً إلى دلالة أدلّة الترجيح عليه»، راجع نهاية الدراية: ج ٦ ص ٣٥٣، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٨١، وكذلك منتقى الأصول: ج ٧ ص ٤٣٤.



الواردة في أخبار الترجيح، وعدم التعدي إلى كلّ مزية توجب الأقربيّة إلى الواقع، فإنّه حينئذٍ وبناءً على القول بوجوب الاختصار على المرجّحات المنصوصة يفتح المجال للبحث في مسألتنا، باعتبار أنّ الاختصار على المرجّحات المنصوصة يعني أنّ هذه المرجّحات لها خصوصيّة، وأنّ لها الموضوعيّة وليست هي مجرد طريق لإحراز الأقربيّة إلى الواقع، فإذا كانت لها الموضوعيّة فحينئذٍ نقول: إذا وُجد مرجّح في خبر من الخبرين المتعارضين ومرجّح آخر في الخبر الآخر، فأَيُّهما المقدّم؟

بعبارة أخرى: أنّا لو بنينا على عدم التعدي ولزوم الاختصار على المرجّحات المنصوصة، فالالتزام بمراعاة الترتيب حينئذٍ ممّا له وجه وجيه -بدوّاً وظاهراً-، لأنّ ذلك يقتضي لزوم الرجوع إلى النصوص التي تضمّنّت هذه المرجّحات لاستنطاقها -بعد الجمع بينها في موارد الاختلاف^(١) - والالتزام بما يُستفاد منها بلحاظ التفاضل بين المرجّحات، فإنّه بعد الالتزام بعدم التعدي وأنّ هذه المرجّحات لها الموضوعيّة وليست مجرد طريق إلى تحقّق الملاك في الترجيح من الأقربيّة إلى الواقع بل الترجيح بها أمر تعبدّي، نبحث في دلالة الأخبار على المفاضلة والترتيب، حتّى يجب مراعاة هذا الترتيب، وعدم دالتها عليه فلا يلزم.

وللجواب على ذلك نقول: الصّحيح هو أنّ أخبار الباب لا يُستفاد منها المفاضلة بين المرجّحات ولزوم مراعاة الترتيب بينها، وذلك لأنّ الظاهر منها أنّها مسوقة لبيان نفس المرجّحات وتعدادها، وليست مسوقة لبيان ذلك مع بيان الترتيب بين المرجّحات^(٢)، بمعنى أنّها تريد أن تُبيّن أنّ هذا مرجّح وهذا

(١) وقد جرى بين الأعلام في ذلك بحث طويل، فذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ ظواهر الأخبار العلاجيّة متعارضة، وقد عالج هذا التعارض في مواضع عديدة، فلاحظ الفرائد: ج ٤ ص ٦٨.

(٢) ويكفي إيراد ذلك على سبيل الاحتمال المعتقد به، وعلى الخصم تكلف إثبات ظهورها في لزوم الترتيب.

مرجّح وذلك مرجّح، فالإمام عليه السلام في المقبولة ذكر تعداد المرجّحات، فليست المقبولة -وهكذا غيرها- ظاهرة في لزوم مراعاة الترتيب^(١)، بل هي ظاهرة في مجرد تعداد المرجّحات^(٢).

والذي يشهد: لعدم ظهور الأخبار في لزوم مراعاة الترتيب، بل ظهورها في مجرد تعداد المرجّحات وبيانها، أنّ بعض الأخبار لم تذكر إلّا مرجّحاً واحداً فقط، كما في بعضها الذي اقتصر على الترجيح بمخالفة العامة^(٣)، فلو كان الترتيب لازماً، وأنّ الأخبار ظاهرة في لزوم مراعاة الترتيب، لكان اللازم تقييد هذه الأخبار -المقتصرة على مرجّح واحد- بأكثر من تقييد، فتقيّد بعدم المرجّح الأول وعدم المرجّح الثاني وهكذا غيرهما من التقييدات، والحال أنّ كلّ هذه الأخبار مطلقة، فيلزم -بناءً على لزوم الترتيب- التقييدات الكثيرة للمطلقات العديدة، وهو أمر بعيد جداً.

مضافاً إلى: أنّ نفس اختلاف روايات الترجيح في ترتيب المرجّحات شاهد عدل على عدم المفاضلة بينها، فبين خبر قدّم الترجيح بصفات الراوي على الشهرة، وبين خبر آخر عكس ذلك، فإنّ هذا الاختلاف لا يتلائم مع وجوب

(١) فالمقبولة نظير ما لو سأل السائل عن حكمه إذا أفطر عمداً في شهر رمضان، فللمجيب أن يقول له: «اقض وأعتق رقبة»، فإذا فرض أنّه ليس له رقبة يُعتقها، قال له: «أطعم ستين مسكيناً»، فإذا فرض أن ليس له ما يطعمه، أجابه: «صم شهرين متتابعين»، فإنّ هذا الجواب تام ولا غبار عليه، وإن كانت الخصال الثلاثة تخييرية ولا ترتيب فيها، لوضوح أنّ الترتيب الذكري لا يستلزم الترتيب الواقعي، فالمقام نظير ذلك.

(٢) قال المحقق العراقي رحمه الله: «نعم بناءً على الاختصار في الترجيح على المرجّحات المنصوصة، يمكن الالتزام بالترتيب بينها تعبدًا، حسب الترتيب المذكور في المقبولة والمرفوعة بعد الجمع بينهما، لولا دعوى أنّ مفادهما مجرد بيان أنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح آخر»، نهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ٢٠١.

(٣) منه ما عن الحسين بن السريّ قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»، الوسائل: الباب ٩، أبواب صفات القاضي، ح ٣٠.



الترتيب، الذي لا بدّ أن يكون منضبطاً كمّاً وكيفاً، ولا ينسجم إلّا مع الاستحباب والأوّلية ومجرّد الأفضليّة والرجحان الشرعيّ، نظير ما يُقال في اختلاف كيفة القنوت في صلاة العيد، وكذا الاختلاف الشديد في منزهات البئر، الذي يشهد لكون القنوت والنزح على نحو الاستحباب لا الوجوب، وغيرها من الموارد.

نعم، خصوص المقبولة -التي هي عمدة أخبار الباب، والتي تقدّم أنّا لم نستفد منها الترجيح بالصفات في باب الإفتاء بل في باب الحكم والقضاء- هي ظاهرة في لزوم تقديم الشهرة على سائر المرجّحات الأخرى، وأنّ الشهرة أكثر أهميّة من غيرها، وذلك باعتبار أنّ الإمام عليه السلام ابتدأ أولاً بالترجيح بالشهرة، ووصف المشهور بكونه مجمعاً عليه، وعلّل ذلك بكونه لا ريب فيه، وأنّ الأمور ثلاثة: أمرٌ يبيّن رشده فيُتَّبَع، وأمرٌ يبيّن غيّه فيُجْتَنَب، وأمرٌ مشكّل يُردُّ علمه إلى الله وإلى رسوله، وأنّ من ترك الشبهات نجا من المحرّمات، والذي يفهم منه أنّ الأخذ بالمشهور يُبعد المكلف عن الشبهة وارتكاب المحرّمات والهلاك.

ثمّ بعد ذلك ذكر عليه السلام المرجّحات الأخرى من موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، ولا يفهم من سوق هذه المرجّحات أيّ نحو من أنحاء الترتيب بينها، فلا مفاضلة بينها.

بل لا مجال لدعوى لزوم الترتيب والمفاضلة بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، إذ كيف يُدعى لزوم الترتيب بينها؟ والحال أنّ الإمام عليه السلام جمع بينها بجواب واحدٍ، من دون أن يُقدّم بعضها على البعض الآخر، ما يضطرّ السائل إلى فرض التساوي بين الخبرين في بعضها فينتقل الإمام عليه السلام بعد ذلك إلى البعض الآخر، بل جمع الإمام عليه السلام بينها بجواب واحدٍ، وهذا يعني أنّها في مرتبة واحدة. والحاصل: أنّه بناءً على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، لا دليل على

لزوم الترتيب بين المرجّحات، باستثناء تقديم الشهرة على غيرها. (١)

(١) وهذا ما نسبته المحقّق النائيني رحمته الله إلى المشهور، حيث قال: «والظاهر: أن يكون عمل

وأما المبنى الثاني: فهو - بعد فرض القول بالتعدّي إلى غير المرجّحات المنصوطة وعدم الاقتصار عليها - النظر في أنّ القاعدة هل تقتضي تقديم المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ، أو إنّها تقتضي العكس وتقديم المرجّح الجهتيّ على المرجّح الصدوريّ، أو إنّها لا تقتضي شيئاً منهما؟ وذلك لأنّه بعد عدم استفادة الموضوعيّة لهذه المرجّحات من أخبار الباب، وأنّ هذه المرجّحات مجرّد طريق لإحراز الأقربيّة إلى الواقع - كما هو المفروض - لا مجال حينئذٍ للرجوع إلى تلك الأخبار لتحكيمها في استفادة الترتيب أو عدمه، لأنّها لا خصوصيّة لها بحسب هذه الأخبار، وإنّما الخصوصيّة للأقربيّة إلى الواقع، فلا بدّ - حينئذٍ - من الرجوع إلى مقتضى القاعدة - بقطع النظر عن أخبار الترجيح -.

فإن اقتضت القاعدة تقديم مرجّح على آخر عملنا بما تقتضيه، وإلاّ فلا بدّ من الرجوع إلى أقوى المرجّحين من حيث كشفه عن مطابقة الواقع، فكلّ مرجّح يكون أقوى من غيره بلحاظ الأقربيّة - أيّاً كان - يكون أولى بالتقديم، لما قلناه من أنّ المدار على الأقربيّة إلى الواقع حينئذٍ.

فما هو الصّحيح في المقام؟

الصّحيح في المقام: هو أنّه ليست هناك قاعدة تقتضي تقديم بعض المرجّحات على البعض الآخر، فالمرجّح الصدوريّ في عرض المرجّح الجهتيّ، وليس متقدّماً عليه.

ولكنّ المحقّق النائيّ رحمته الله: ذهب إلى أنّ القاعدة تقتضي تقديم المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ، بيان ذلك:

أنّ المرجّح الصدوريّ متقدّم رتبةً على المرجّح الجهتيّ، فليسا هما في

المشهور - أيضاً - على ذلك، فإنّهم لا يزالون يُقدّمون المشهور على غيره، ولو كان راوي الغير أعدل وأصدق، فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٨٥.



عرض واحد، فيقدّم الخبر المشهور وإن كان موافقاً للعامة على الخبر الشاذ وإن كان مخالفاً لهم، فإنّ التعبد بجهة الصدور متأخر في الرتبة عن التعبد بأصل الصدور، وذلك لأنّ استنباط الحكم الشرعي من الخبر يتوقّف - في ضمن ما يتوقّف عليه - على أمرين:

١. أن يكون الخبر صادراً عن الإمام عليه السلام، إمّا على سبيل القطع - كما في الخبر المتواتر -، أو بنحو التعبد - كما في خبر الثقة -.
٢. أن يكون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعي، لا لجهة أخرى من تقيّة ونحوها.

ولا يخفى أنّ التعبد بجهة الصدور فرع التعبد بأصل الصدور، بدهاء أنّه لا بدّ من فرض صدور الخبر والفراغ عنه، حتّى يمكن التعبد بجهته وحمله على بيان الحكم الواقعي لا التقيّي، فما لا صدور له لا معنى للبحث في كونه لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره، ولازم ذلك تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي عند التعارض بينهما.

وبناءً عليه: إذا تعارض خبران وكان أحدهما مشهوراً موافقاً للعامة، وكان الخبر الآخر شاذّاً مخالفاً للعامة، كان الترجيح للأوّل لكونه مشهوراً، لا للثاني لمجرّد كونه مخالفاً للعامة، وذلك لأنّ الحكم بحجّة المشهور يقتضي عدم حجّة الشاذّ أصلاً، فلا معنى لحمله - الشاذّ - على بيان الحكم الواقعي، من جهة مخالفته للعامة، حتّى يُحمل المشهور على التقيّة، لأنّه لا تعبد بصدور الشاذّ - حينئذٍ - أصلاً.^(١)

وهذا بخلاف العكس، فإنّه إذا فرض كون الترجيح لمخالفة العامة لم يكن مقتضى الحكم بحجّة المخالف للعامة عدم حجّة الموافق لهم أصلاً، حتّى

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٧٩-٧٨١.

يُقال - حينئذٍ -: إنه لا معنى لحمل المشهور على التقيّة، لعدم كونه صادراً أصلاً! والحاصل: أنّ الصّحيح هو أنّ القاعدة تقتضي تقديم المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ، فإنّ الترجيح بمخالفة العامة ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما وجداناً - كأن كانا متواترين - أو تعبدّاً - بأن كانا خبري ثقة. ^(١)

وأما الجواب عنه: فما ذكره المحقّق النائينيّ رحمته من تأخّر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لبيان غيره، عن الحكم بأصل صدوره حقيقةً أو تعبدّاً، وأنّ الأوّل متوقّف على الثاني، أمرٌ مُسلّمٌ ولا غبار عليه، لوضوح أنّ الجهة من شؤون الصادر، ففيما لا صدور له لا يُتصوّر كونه لبيان الحكم الواقعيّ أو لغيره.

ولكنّ هذا غير ما نحن فيه، وليس هو المدّعى الذي يحاول المحقّق النائينيّ رحمته إثباته، وهو تأخّر رتبة مرجّح الأوّل على مرجّح الثاني، وتوقّف المرجّح الجهتيّ - لانفس الجهة - على المرجّح الصدوريّ - لانفس الصدور -. بعبارة مختصرة: إنّ الأمر المُسلّم ليس هو نفس المدّعى، وليس لازماً له. بيان ذلك: أمّا أنّ المُسلّم ليس نفس المدّعى فواضح، باعتبار أنّ المُسلّم هو توقّف الجهة على أصل الصدور، والمدّعى هو توقّف مرجّح الجهة على مرجّح الصدور، وبينهما فرق واضح.

وأما أنّ المُسلّم لا يستلزم المدّعى، فقد تقدّم عند البحث عن القاعدة الأولى

(١) ينبغي الالتفات - هنا - إلى أنّ الشيخ الأنصاريّ رحمته وإن انتهى إلى نفس النتيجة - كما ذكرنا عند استعراض الأقوال - إلّا أنّ ذلك ليس بمقتضى القاعدة - كما بيّن ذلك المحقّق النائينيّ رحمته -، بل بمقتضى استظهار ذلك من الأخبار، ومن تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الخبر الموافق، قال رحمته في الفوائد: ج ٤ ص ١٣٦ - ١٣٧: «لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الموافق»، بينما المحقّق النائينيّ رحمته قال في الفوائد: ج ٤ ص ٧٨١: «والمقصود في المقام: بيان تقديم المرجّح الصدوريّ على المرجّح الجهتيّ، فإنّ القاعدة تقتضي ذلك، مضافاً إلى دلالة أدلّة الترجيح عليه».



في المتعارضين أنّ دليل الحجّة شامل بعمومه لكلّ من الدليلين المتعارضين -في حدّ نفسه-، وهذا يعني وجود المقتضي للحجّة في كلّ منهما لولا المانع، لا أنّه يعني ثبوت الحجّة الفعلية لكلّ منهما، لما ذكرنا من استحالة التعلّد بالمتنافيين.^(١)

وحيثُ: إذا رجّحنا أحد الخبرين المتعارضين بمرجّح من المرجّحات، خرجت الحجّة الاقتضائية من مجرد الاقتضاء إلى الفعلية، وتحقّقت الحجّة الفعلية للراجع من المتعارضين، ويترتّب على ذلك عدم فعليّة حجّة المرجوح منهما، لاستحالة اجتماع فعليّتين متنافيتين.

وعليه: فالتحقّق أولاً هو الحجّة الاقتضائية، ثمّ ترجيح أحد المتعارضين، فتحصل حجّة فعلية للراجع، فيترتّب على ذلك عدم الحجّة الفعلية للمرجوح. وفي ضوء ذلك: إذا عُدنا إلى المثال المذكور سابقاً، وهو ما لو تعارض خبر مشهور موافق للعامة، مع خبر شاذّ مخالف لهم، فإذا أردنا ترجيح الخبر الشاذّ بمخالفة العامة، كان هذا الترجيح متوقّفاً على الحجّة الاقتضائية الثابتة للخبر في نفسه، لا أنّه متوقّف على الحجّة الفعلية له، كما أنّه ليس متوقّفاً على عدم الحجّة الفعلية لمعارضه المشهور الموافق للعامة، بل الأمر بالعكس تماماً، فإنّ الحجّة الفعلية للخبر الراجع ناشئة من الترجيح بمخالفة العامة، ويترتّب على ذلك -كما ذكرنا- عدم الحجّة الفعلية للمعارض المشهور.

وهكذا -في المقابل- لو أردنا ترجيح الخبر المشهور الموافق للعامة بالشهرة، كان هذا الترجيح متوقّفاً على الحجّة الاقتضائية الثابتة للخبر المشهور نفسه، لا أنّه متوقّف على الحجّة الفعلية له، كما أنّه ليس متوقّفاً على عدم الحجّة الفعلية لمعارضه المخالف للعامة الشاذّ، بل الأمر بالعكس تماماً، فإنّ الحجّة الفعلية

(١) لاحظ ص ٢٢٧ من المتن.

للخبر الراجح ناشئة من الترجيح بالشهرة، ويترتب على ذلك - كما ذكرنا - عدم الحجية الفعلية للمعارض المخالف للعامة.

وبناءً عليه: لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم الحجية الفعلية للشاذ، وفي المقابل أيضاً، لا يتوقف الترجيح بمخالفة العامة على عدم الحجية الفعلية للمشهور الموافق لهم.

ومنه يتضح: أنّ الحكم بالحجية الفعلية للمشهور يقتضي عدم الحجية الفعلية للشاذ المخالف للعامة، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي لمجرد كونه مخالفاً لهم، بعد أن لم يكن حجة فعلاً، وعلى هذا الأساس يُقال بتأخر رتبة المرجح الجهتي على المرجح الصدوري - كما أفاد المحقق النائيني رحمته -.

ولكن في المقابل أيضاً، الحكم بالحجية الفعلية للمخالف للعامة يقتضي عدم الحجية الفعلية للمشهور الموافق لهم، فلا معنى لحمله على بيان غير الحكم الواقعي^(١) لمجرد كونه موافقاً لهم، بعد أن لم يكن حجة فعلاً، فلم لا نقول - على أساس ذلك - بتقدم رتبة المرجح الجهتي عن المرجح الصدوري، وهو عكس النتيجة التي انتهى إليها المحقق النائيني رحمته.

فلا فرق بين الأمرين، وليس ما ادّعاه المحقق النائيني رحمته بأولى من العكس، بعد أن كان مثله.

ومن هنا قلنا: إنه ليست هناك قاعدة تقتضي تقديم بعض المرجحات على البعض الآخر، فالمرجح الصدوري في عرض المرجح الجهتي، وليس متقدماً عليه، كما أنه ليس متأخراً عنه.

نعم، إذا فرض دلالة دليل خاص - كالمقبولة مثلاً - على أنّ الشهرة أولى

(١) هذا هو التعبير المناسب، ولكن عبارة المصنف رحمته هنا جاءت هكذا: «فلا معنى لحمله - أي المشهور - على بيان الحكم الواقعي»، والظاهر أنّ الصحيح - كما في الشرح - أن يقول: «على بيان غير الحكم الواقعي»، لأنّ المفروض كون المشهور موافقاً لهم لا مخالفاً، فلو أُريد التعبد به حُمل على التقيّة، لا على بيان الحكم الواقعي.



بالتقديم من مخالفة العامة، كان ذلك مقبولاً، إلا أنّه شيء آخر أجنبي عن حديث تفرّع جهة الصدور على أصل الصدور قاعدةً، فلا ربط له بدعوى المحقّق النائيّ ثُمَّ وأنّ مقتضى القاعدة هو تقديم المرجّح الصدوريّ على الجهتيّ. ^(١)

والنتيجة: أنّه ليست هناك قاعدة تقتضي تقديم مرجّح من المرجّحات على الآخر، نعم خصوص الشهرة دلّت المقبولة على تقديمها وأهمّيّتها بالنسبة إلى سائر المرجّحات، وفيما عدا ذلك فالمقدّم هو ما يكون أقوى مناطاً، فإن لم يكن أقوى كان معنى ذلك أنّ الخبرين المتعارضين متكافئان، وقد عرفت أنّ القاعدة في تعادل وتكافؤ المتعارضين هي التساقط لا التخيير، وحينئذٍ فالمرجع هو الأصول العملية، التي قد تختلف باختلاف الموارد.

تنبيه:

تبين ممّا ذكرناه عدم تمامية قول المحقّق النائيّ ثُمَّ، وأمّا قول الوحيد البهبهانيّ ثُمَّ والمحقّق الرشتيّ ثُمَّ فقد اتّضح بطلانه من خلال بيان ما ذكرناه في المبنى الأوّل من أنّه بناءً على عدم التعدي إلى غير المرجّحات المنصوصة لا تتمّ استفادة الترتيب والمفاضلة - كما تقدّم -، لا ترتّب المرجّح الصدوريّ على الجهتيّ ولا العكس، وأمّا بناءً على التعدي وأن لا موضوعيّة للمرجّحات المنصوصة فقد عرفت أن لا قاعدة تقتضي تقديم أحد المرجّحات على الآخر. وأمّا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ ثُمَّ من عدم التفاضل بين المرجّحات وأنّها في عرضٍ واحدٍ فهذا المقدار وإن كان حقّاً لا غبار عليه، إلا أنّه ثُمَّ لم يستثن الشهرة وجعلها كغيرها، وقد عرفت أنّها مقدّمة على سائر المرجّحات، كما أنّه ثُمَّ في فرض التكافؤ التزم بالتخيير، وقد عرفت أن الصّحيح هو التوقّف، كما بينّا.

المقام الثالث

في التعدي عن المرجّحات المنصوصة

اتّضح ممّا تقدّم أنّ المرجّحات المنصوصة ثلاثة، وهي: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة، وهنا نسأل: هل يجب الاقتصار -في مقام الترجيح- على هذه المرجّحات المنصوصة، أو يُتعدّى إلى غيرها؟
اختلف في ذلك على أقوال:

الأول: وجوب التعدي إلى كلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً، وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله، تبعاً للمشهور^(١)، وقد استدلّ له في الفرائد بوجوه أربعة، منها: الترجيح في بعض الأخبار بالأصديّة والأوثقيّة، فإنّ الترجيح بهذه الصفات ظاهر في كون الترجيح بها إنّما هو باعتبارها موجبة للأقربيّة إلى الواقع، لا لخصوصيّة فيها، فالترجيح بالأصديّة -مثلاً- ظاهر في كون المناط في الترجيح هو كون خبر الأصدق أقرب إلى الواقع من خبر غيره. وعليه: فإذا كان المناط هو الأقربيّة إلى الواقع فاللّازم -حينئذٍ- التعدي من

(١) راجع معارج الأصول: ص ١٥٤-١٥٥، والفوائد الحائريّة: ص ٢٠٧-٢١٤، وص ٢٢١، والقوانين: ج ٤ ص ٦٠٢، وص ٦١٩، وص ٦٢٧، ومفاتيح الأصول: ص ٦٨٨، ومنتقى الأصول: ج ٧ ص ٤٢١.

المرجّحات المنصوصة إلى كلّ ميزة توجب الأقربيّة إلى الواقع.^(١)
 الثاني: عدم جواز التعدي ولزوم الاختصار على المرجّحات المنصوصة، وهذا ما يظهر من الشيخ الكليني رحمته في ديباجة الكافي^(٢)، وذهب إليه الشيخ صاحب الكفاية رحمته وجملة من المحقّقين^(٣)، وهو الملائم لطريقة الأخباريين من الوقوف على نصوص الأخبار.^(٤)

الثالث: التفصيل بين صفات الراوي وغيرها من المرجّحات، فيجوز التعدي في الأوّل دون الثاني، وهذا ما يظهر من كلمات المحقّق النائيني رحمته.^(٥)
 والتحقيق: أنّ مسألة التعدي عن المرجّحات المنصوصة أو الاختصار عليها تبني على الخلاف في الأصل في المتعارضين، فهنا فرضيّات:
 أولاً: إذا بنينا على أنّ الأصل مطلقاً -الأوّل أو الثانوي- في الخبرين المتعارضين هو «التساقط» -كما هو المختار-، فإنّ القاعدة -حينئذٍ- تقتضي عدم الترجيح، وأنّه في كلّ حالة يقع التعارض فيها بين خبرين فلا بدّ من الحكم بالتساقط، إلّا إذا قام الدليل على كون شيء من الأشياء مرجّحاً.

(١) لاحظ الفرائد: ج ٤ ص ٧٣-٧٨، ثمّ إنّ الشيخ صاحب الكفاية رحمته بعد أن ناقش في الوجوه المذكورة للتعدي قال: «ثمّ إنّ بناءً على التعدي، حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظنّ بذي المزية ولا أقرّبته... فلا وجه للاختصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقربيّة، بل إلى كلّ مزية، ولو لم تكن بموجبة لأحدهما، كما لا يخفى»، الكفاية: ص ٤٤٨.

(٢) حيث اقتصر رحمته على ذكر موافقة الكتاب، ومخالفة العامة، والشهرة -المُجمع عليه-، فراجع ديباجة كتاب الكافي: ج ١ ص ٨-٩.

(٣) راجع الكفاية: ص ٤٤٦-٤٤٨، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٩٦، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٧٧٢.

(٤) وهو المنسوب إليهم كما في الحقائق: ج ١ ص ٩٠.

(٥) قال رحمته: «فالأقوى: وجوب الترجيح بالصفات التي لها دخل في أقربيّة صدور أحد المتعارضين»، وقال رحمته: «فالإنصاف: أنّه لم يظهر من الأدلّة جواز التعدي عن المرجّحات المنصوصة، فالأقوى هو الاختصار عليها»، راجع فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٨٥، وص ٧٧٨.



وهنا نسأل: هل يكفي في ذلك نفس الدليل الدالّ على حجّية الأمانة، بمعنى أنّ نفس دليل حجّية الأمانة يدلّ على كون شيءٍ مرّجحاً، أو لا يكفي نفس دليل حجّية الأمانة في ذلك، بل نحتاج إلى دليل خاصّ يدلّ على كون شيءٍ مرّجحاً. فإذا قلنا: إنّ دليل حجّية الأمانة كافٍ في الترجيح، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بالترجيح بكلّ مزيةٍ توجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً، وعدم جواز الاقتصار على خصوص المرجّحات المنصوصة، وذلك لقيام الدليل على الترجيح بكلّ خصوصيّة كما هو المفروض.

والظاهر أنّ دليل حجّية الأمانة كافٍ في الترجيح، وذلك لأنّ عمدة الدليل على حجّية الأمانة هو بناء العقلاء، وبمراجعة بسيطة لبنائهم نجد أنّ عملهم استقرّ على الأخذ بكلّ ما يكون مقرباً أحد الخبرين المتعارضين إلى الواقع. ومن هنا: نجد أنّ العرف والعقلاء في موارد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين، وحينما يكون أحدهما واجداً لميزةٍ وخصوصيّةٍ مقربةٍ لأحدهما، لا نراهم يتحيّرون في شأن المتعارضين ولا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم، ولعلّ ذلك لأجل أنّ الكاشفيّة في الواجد للمزية تكون أكثر وأشدّ منها في الفاقد، فيأخذون بالواجد ويتركون الفاقد، نعم لا شكّ في أنّهم يعملون بالخبر الفاقد للمزية فيما إذا فرض أنّه لوحده وبلا معارض.

وهذا البناء العقلائيّ غير المردوع عنه والمُضى من قبل الشارع يكشف عن رضاه وقبوله بترجيح واجد المزية في مقام التعارض^(١)، هذا إذا قلنا بأنّ دليل حجّية الأمانة كافٍ في الترجيح.

وأما إذا قلنا: إنّ دليل حجّية الأمانة غير كافٍ في الترجيح، فلا بدّ حينئذٍ من الاقتصار على المرجّحات المنصوصة وعدم تجاوزها، إذ لا ترجيح إلّا بدليل

(١) وقد تقدّم - عند الاستدلال على حجّية خبر الواحد وحجّية الظواهر ببناء العقلاء - الوجه في استكشاف رضا الشارع وقبوله من هذا البناء، فراجع ص ٩٧ وص ١٤٨ من المتن.

والمفروض أنّ دليل حجّة الأمانة لا يكفي في الترجيح.

نعم، في صورة واحدة يمكن الالتزام بالتعدي، وهي صورة ما إذا استفدنا من أخبار العلاج عموم الترجيح بكلّ مزية توجب الأقربيّة إلى الواقع، كما استفاد ذلك الشيخ الأنصاريّ رحمته الله حيث قال: «فإنّ اعتبار هاتين الصفتين -الأصديّة والأوثقيّة- ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع -في نظر الناظر في المتعارضين- من حيث إنّه أقرب، من غير مدخلية خصوصيّة سبب»^(١)، إلّا أنّ المحقّق الخراسانيّ رحمته الله ناقشه في هذه الاستفادة.^(٢)

ونحن في غنى عن الخوض في ذلك، لما عرفته من كفاية دليل حجّة الأمانة في الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع.

وعليه: فالنتيجة بناءً على أنّ الأصل في المتعارضين هو التساقط، هي عدم جواز الاقتصار على المرجّحات المنصوصة ولزوم التعدي إلى كلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً.

ثانياً: إذا بنينا على أنّ القاعدة الأولى في المتعارضين هو «التخير»، فإنّ الترجيح -حينئذٍ- يكون هو مقتضى القاعدة ولا يحتاج إلى دليل خاصّ، فإنّ مجرد وجود المزية واحتمال كونها مرّجحة لديها كافٍ في لزوم الترجيح بها وتعيّن العمل به، لأنّ المقام يكون صغرى لدوران الأمر بين التعيين والتخير، والعقل يُدرك عدم جواز تقديم المرجوح على الراجح.

بيان ذلك: أنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في كون الحجّة هو أحد الخبرين على نحو التخير، أو أنّ الحجّة هو خصوص الراجح من الخبرين الواجد للمزية دون الآخر، ومعلوم أنّ الأصل الجاري عند الشكّ في الحجّة

(١) هذا هو أوّل الأدلّة الأربعة التي استدللّ بها الشيخ الأنصاريّ رحمته الله على التعدي إلى كلّ مزية توجب أقربيّة ذهابها إلى الواقع، فراجع الفرائد: ج ٤ ص ٧٦.
(٢) راجع الكفاية: ص ٤٤٦-٤٤٧.



هو عدم الحجّية، فإذا شكّ في حجّية طريق، فالأصل عدم حجّيته ما لم تثبت بالدليل القطعيّ.

وحينئذ نقول: أمّا بالنسبة إلى الخبر الراجح الواجد للمزيّة، فهو خارج عن مقتضى هذا الأصل، وذلك للقطع بحجّيته، لوضوح أنّه حجة على التقديرين، فإنّه على تقدير تعيّن الراجح يكون العمل به واجباً، وعلى تقدير التخيير يكون العمل به جائزاً، فهو حجة قطعاً.

وأما بالنسبة إلى الخبر المرجوح، فأصالة عدم الحجّية محكّمة فيه، وهو ليس خارجاً عن مقتضاها، وذلك لأنّه مشكوك الحجّية، فإنّه وإن كان على تقدير التخيير يجوز العمل به، إلّا أنّه على التقدير الآخر -التعيين- لا يكون العمل به جائزاً، بل يتعيّن العمل بالراجح، فالمرجوح مشكوك الحجّية، والأصل عند الشكّ في الحجّية عدمها.

وهكذا يتّضح: أنّ الأصل عند الشكّ في التعيّن والتخيير هو لزوم العمل بالراجح دون المرجوح، لأنّ المرجوح مشكوك الحجّية وهو مساوق لمقطوع عدم الحجّية.^(١)

بعبارة مختصرة: لا إشكال في جواز الاقتصار على العمل بالخبر الراجح، لأنّه معذر قطعاً وعلى كلّ حال، سواء أكان موافقاً للواقع أم كان مخالفاً، ولكن لا يجوز الاقتصار على العمل بالخبر المرجوح، لعدم إحراز كونه معذراً. ونتيجة ذلك: لزوم الترجيح بكلّ مزيّة ولو لم تكن منصوصة، فلا يجوز الاقتصار على خصوص المنصوص منها.

(١) جاء في فرائد الأصول: ج ٤ ص ٥٣: «فالمتيقّن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين، أمّا مع مزيّة أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقّن هو جواز العمل بالراجح، وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل وجوب العمل بالراجح، وهو أصل ثانويّ، بل الأصل فيما يُحتمل كونه مرجّحاً الترجيح به».

ثالثاً: إذا بنينا -وفقاً للمشهور- على أنّ القاعدة الثانويّة الشرعيّة في المتعارضين هو «التخير»، وإن كانت القاعدة الأوليّة العقليّة هو «التساقط» -كما هو المختار- فحينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى الأخبار العلاجيّة لنرى ما تدلّ عليه.

فإن استفدنا من مجموع الأخبار العلاجيّة التخير مطلقاً ولو مع وجود المرجّح، كان ذلك دليلاً على عدم اعتبار الترجيح وعدم وجوبه أصلاً، وبأيّ مرجّح كان، سواء أكان من المرجّحات المنصوصة أم لم يكن منها، وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته حيث حمل روايات الترجيح على الاستحباب أو على تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا على ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى. وأمّا إن استفدنا من الأخبار العلاجيّة التخير في خصوص صورة تكافؤ المتعارضين، ففي صورة عدم التكافؤ ورجحان أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، لا بدّ من استنتاج نفس هذه الأخبار لنرى ما تدلّ عليه، فإنّما أن تدلّ على الترجيح بكلّ مزيّة وإمّا أن تدلّ على الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة. وقد عرفت أنّ الشيخ الأنصاريّ رحمته رجع إلى الأخبار العلاجيّة واستفاد منها العموم والترجيح بكلّ مزيّة توجب الأقربيّة إلى الواقع.

تنبيه:

فرّق المصنّف رحمته بين التخير العقليّ الذي ذكره في الفرض الثاني، وبين التخير المستفاد من الأخبار الذي ذكره في الفرض الثالث، والوجه في هذا التفريق هو أنّ الشكّ متحقّق في الأوّل وهو موضوع الأصل، فيلتزم بالتعيين من باب دوران الأمر بين التعيين والتخير، بينما في الثاني لا يبقى شكّ، لوجود الإطلاق في الأخبار، وهو رافع للشكّ فلا مجال لجريان الأصل.

ومن جميع ما تقدّم يتّضح: أنّ الصّحيح على جميع الفروض المتقدّمة هو ما



ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته -وفقاً للمشهور- من الترجيح بكلّ مزيةٍ توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً.

كما يتّضح أيضاً: أنّه بناءً على المختار من أنّ القاعدة الأولية هي التساقط، اختصاص هذه القاعدة بما إذا كان المتعارضان متكافئين، وأمّا إذا فُرض وجود مزيةٍ موجبة للأقربية إلى الواقع في أحد الخبرين المتعارضين، فقد عرفت استقرار بناء العقلاء -الممضى من قبل الشارع- على العمل بذي المزية، وهذا يعني لزوم الترجيح بكلّ مزيةٍ ولو لم تكن منصوصة.

وبناءً على ذلك: ففي بناء العقلاء غنى وكفاية، ولسنا بحاجة للرجوع إلى الأخبار العلاجية الخاصة لاستفادة عموم الترجيح بكلّ مزيةٍ ولو لم تكن منصوصة، كما تكلف الشيخ الأنصاري رحمته ذلك، وإن كان رحمته على حقّ في استفادته، وأنّ الصحيح هو أنّ هذه الأخبار تُشعر بهذا العموم، فلا بأس بجعلها مؤيداً لما نقول.

هذا آخر ما ذُكر من أبحاث التعادل والتراجيح، وهناك أبحاث أخرى لم تُذكر من أرادها فليراجع فيها المطوّلات.

المقصد الرابع
مباحث الأصول العمليّة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

هذا التمهيد مشتمل على عدّة نقاط، هي:

النقطة الأولى: أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ متشرّع يعلم -إجمالاً- بثبوت أحكام إلزاميّة في الشريعة المقدّسة، وهذه قضيّة واضحة، وذلك لاستبعاد أن تخلو الشريعة من المحرّمات والواجبات، فالأحكام الإلزاميّة مقومة لحقيقة الشريعة، ولا يُحتمل أن تخلو الشريعة منها، إذ لا معنى لأن تكون الشريعة خالية عن الأحكام الإلزاميّة، وأنّ كلّ أحكامها ترخيصيّة، فإنّ هذا ممّا لا مجال لتوهمه، لأنّه يعني بطلان الشريعة.

وهذا العلم الإجماليّ منجّز لتلك التكاليف الإلزاميّة الواقعيّة، وذلك لأنّ العلم -مطلقاً سواء أكان تفصيليّاً أم كان إجمالياً- منجّز لما تعلّق به، فالعقل يحكم بكون العلم الإجماليّ منجّزاً لجميع أطرافه كما كان العلم التفصيليّ منجّزاً لمتعلّقه.

وعليه، فلا يجوز إهمال هذه التكاليف المعلومة بالإجمال، بحيث لا نتعرّض لامثالها بالمرّة، ونجعل أنفسنا في مواردنا كالأطفال أو البهائم، لأنّها أحكام

فعليّة ويشترك فيها العالم والجاهل، فلا بدّ من التصدّي لامتثالها.

ومن الواضح أنّ أوّل خطوات التصدّي للامتثال هي معرفة هذه الأحكام الإلزاميّة، وذلك من خلال الفحص عن الأدلّة والحجج المبيّنة لتلك الأحكام، واستفراغ الوسع في تتبّع هذه الأدلّة، فلا بدّ من الفحص فيها عن الأحكام الشرعيّة مقدّمةً لامتثالها.^(١)

وحينئذٍ إذا فحص المجتهد عن الأدلّة وتمكّن من إقامة الحجّة على الحكم الشرعيّ الواقعيّ الثابت للموضوع بعنوانه الأوّلي في جميع الموارد المحتملة بتمامها، فهذا هو الغرض الأقصى وغاية المنى، فإنّ مطلوب المجتهد هو الوصول إلى الحكم الشرعيّ الواقعيّ.

ولكن من المعلوم الواضح أنّ هذا الأمر مجرّد افتراض، إذ لا مجال لدعوى العثور على الدليل على كلّ حكم إلزاميّ واقعيّ، للعلم بفقد الكثير من الأدلّة على الأحكام الشرعيّة للأسباب المتعدّدة والمعروفة.

نعم، المتحقّق في الخارج هو أن يفحص المجتهد في الأدلّة على الأحكام الشرعيّة فتقوم عنده حجج متعدّدة على جملة من الموارد، ولكن تبقى لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف، ويتعذّر عليه إقامة الحجّة عليها^(٢)،

(١) لا يقال: إنّ امتثال الأحكام الشرعيّة المعلومّة بالإجمال لا يتوقّف على الفحص عن الأدلّة والنظر فيها، وذلك لإمكان الامتثال بسلوك طريق التقليد أو الاحتياط.

لأنّنا نقول: إنّ ما ذكر من إمكان امتثال الأحكام الشرعيّة المعلومّة بالإجمال بسلوك طريق التقليد أو الاحتياط وإن كان تامّاً، إلّا أنّ المنظور لنا ومحلّ كلامنا هو خصوص الطريق الذي يسلكه المجتهد، لأنّ الغرض من هذا المقصد هو البحث عن وظيفة المجتهد فحسب، فإنّه هو المناسب لعلم الأصول.

(٢) والسبب في ذلك هو إمّا فقد الدليل أصلاً، أو إجماله، أو تعارض الأدلّة، قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في الفرائد: ج ٢ ص ١٨: «ثمّ إنّ متعلّق التكليف المشكوك: إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلّقاً للحكم الشرعيّ الكلّي، كشرب التبن المشكوك في حرمة، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه، وإمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلّقاً للحكم الجزئيّ، كشرب هذا المائع المحتمل



وحينئذٍ يقع في دائرة الحيرة والتردد، فما هو الموقف؟

فهل هناك حكم عقليّ ينتهي إليه المجتهد في هذه الحالة؟

أو إنّ الشارع المقدّس حيث يعلم بعروض هذه الحالة على المجتهد في

بعض الموارد فقد بيّنها في خطاباتهِ وجعل لها علاجاً ومخرجاً؟

وهذا المقصد -الرابع- هو الذي يتكفّل بالإجابة عن هذه الأسئلة بكلّ

خصوصيّاتها، ومن خلال هذه الإجابات يحصل اليقين للمجتهد بالوظيفة

الفعليّة التي يجب العمل بها عند الشكّ والحيرة.

وهذه الوظائف الشرعيّة هي التي تُسمّى في علم الأصول بـ«الأصول

العمليّة»، أو «القواعد الأصوليّة»، أو «الأدلة الفقاهيّة»، كما يُسمّى الدليل الدالّ

على الحكم الواقعيّ بـ«الدليل الاجتهاديّ».^(١)

وقد اتّضح ممّا تقدّم: أنّ موضوع المقصد الرابع هو الشكّ في الحكم الواقعيّ،

أو قل: عدم قيام دليل معتبر على الحكم الواقعيّ.^(٢)

كونه خمرًا، ومنشأ الشكّ في القسم الثاني: اشتباه الأمور الخارجيّة، ومنشؤه في الأوّل: إمّا أن يكون عدم النصّ في المسألة، كمسألة شرب التبن، وإمّا أن يكون إجمال النصّ، كدوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾ بين التشديد والتخفيف مثلاً، وإمّا أن يكون تعارض النصّين، ومنه الآية المذكورة بناءً على تواتر القراءات».

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته في الفرائد: ج ٢ ص ١٠: «ويُسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهريّ «أصلاً»، وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل -علماً أو ظناً معتبراً- فيختصّ باسم «الدليل»، وقد يُقيد بـ«الاجتهاديّ»، كما أنّ الأوّل قد يُسمّى بـ«الدليل» مقيداً بـ«الفقاهيّة»، وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ، لمناسبةً مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد، لاحظ كذلك مصباح الأصول: م ٤٧ ج ٢ ص ٢٨٧.

(٢) وهنا ينبغي الالتفات إلى أن ليس المقصود بالشكّ -هنا- خصوص الشكّ المنطقيّ، أعني تساوي الطرفين، بل المقصود به ما هو أعمّ منه ومن الظنّ غير المعبر، وذلك باعتبار أنّ حكم الظنّ غير المعبر هو عين حكم الشكّ، بل من ناحية يمكن أن يدخل الظنّ غير المعبر في الشكّ حقيقةً، وذلك باعتبار أنّ العمل لا يوجب رفع حيرة المكلف، بل يبقى العامل به شاكاً -حقيقةً- في فراغ ذمّته، وهذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاريّ رحمته بقوله: «وأمّا الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ،

النقطة الثانية: من خلال ما تقدّم في النقطة الأولى وبيان موضوع هذا المقصد وأنّ البحث يعمّ كلّ ما كان الشكّ مأخوذاً في موضوعه، يتّضح شمول البحث في هذا المقصد لمثل الاستصحاب وأصالة البراءة وأصالة الطهارة وأصالة عدم التذكية ونحوها، وذلك لأنّ الجميع أخذ في موضوعه الشكّ.

إلا أنّ الأصوليين اقتصروا -في مقام البحث عن الأصول العملية- على الكلام في أربعة أصول، ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ هذه الأصول الأربعة تجري في جميع أبواب الفقه، لوضوح أنّ كلّ شكّ في كلّ باب من أبواب الفقه لابدّ وأنّ ينتهي إلى أحد هذه الأربعة، وهذا بخلاف الأصول الأخرى مثل أصالة الطهارة وأصالة عدم التذكية فهي -كما هو واضح- لا تجري إلّا في موارد المعروفة، مضافاً إلى أنّ بعض هذه الأصول ممّا لا كلام في اعتباره كأصالة الطهارة، فلا موجب للبحث فيها.

وهذه الأصول الأربعة هي:

«أصالة البراءة، وأصالة الاحتياط، وأصالة التخير، وأصالة الاستصحاب». ثمّ إنّ الحصر في هذه الأصول الأربعة ليس حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، وإنّما هو حصر استقرائي مبنيّ على التبع، فإنّ الأصوليين وجدوا خصوص هذه الأربعة التي تجري في جميع أبواب الفقه، والعقل لا يمنع من وجود غيرها، كما وجدوا أصولاً أخرى مختصة ببعض أبواب الفقه، مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشكّ في الطهارة، سواء أكان شكّاً في الحكم

بل هو هو»، فرائد الأصول: ج ١ ص ٣٧٣.

وقال المحقّق العراقي رحمته الله في نهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٩٥: «لا شبهة في أنّ المراد من الشكّ المبحوث عنه في المقام ليس خصوص تساوي الطرفين المقابل للظنّ والوهم كما يوهمه ظاهر العنوان، بل المراد منه هو مطلق خلاف اليقين ومطلق استتار الواقع وعدم انكشافه بعلم أو علمي، فإنّ الأحكام المذكورة فيما بعد مترتبة على الجهل بالواقع وعدم انكشافه علماً أو علمياً».



مباشرةً، كما هو الحال في «الشبهة الحكمية»^(١)، أم كان بواسطة الشك في الموضوع، كما في «الشبهة الموضوعية»^(٢).

النقطة الثالثة: أنَّ السرَّ في تعدّد هذه الأصول هو تعدّد مواردّها، بمعنى أنَّ نحو الشكّ الذي هو مورد لجريان الاستصحاب -مثلاً- ليس هو نحو الشكّ الذي يكون مورداً لجريان سائر الأصول الأخرى، وهكذا بالنسبة إلى غير الاستصحاب، فإنَّ كلّ واحد من هذه الأصول الأربعة له حالة من الشكّ تختلف عن حالات الشكّ في غيره من الأصول.

ومن الواضح أنَّ تشخيص مجاري الأصول وتعيين أنَّ هذا النحو من الشكّ مجرى للاستصحاب لا البراءة -مثلاً- إنّما يُستفاد من نفس الدليل الدالّ على أصل حجّة كلّ واحد من هذه الأصول، فكما يكون الدليل مرجعاً في حجّة الأصل، يكون -كذلك- مرجعاً في تشخيص مجرى الأصل وفي تعيين حالة الشكّ وخصوصيّتها التي يجري فيها هذا الأصل.

وقد اختلفت كلمات المحققين في بيان مجاري الأصول، وأحسن ما في المقام ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله، وخلاصته: أنَّ الشكّ على نحوين:
١. أن يكون للمشكوك حالة سابقة، وقد لاحظ الشارع المقدّس هذه الحالة السابقة^(٣)، وهذا هو مجرى «الاستصحاب»، كما لو شككنا في نجاسة ثوب بعد

(١) فإنَّ أصالة الطهارة وإن كانت جارية في الشبهة الحكمية -كما لو شككنا في طهارة المذي، فثبتها استناداً إلى أصالة الطهارة-، إلّا أنّها مع ذلك لم تُدرج في الأصول العملية المبحوث عنها في المقام، وما ذلك إلّا لأنّها لا تجري في غير باب الطهارة.

(٢) وسيأتي لهما مزيد بيان قريباً، بإذنه تعالى.

(٣) أي اعتبرها ورَتَّب أثرها عليها، وإنّما قُيِّد مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم يُكتَفَ بمجرد وجودها، لأنَّ مجرّد وجودها بلا لحاظها لا يكفي في كونها مجرى للاستصحاب، إذ هناك من يُنكر اعتبار الاستصحاب أساساً، أو في خصوص الأحكام الكلية، أو في خصوص الشكّ في المقتضى -على اختلاف الأقوال فيه-، فالمنكر يدّعي أنَّ الحالة السابقة موجودة إلّا أنّها كعدمها، إذ لم يعتبرها الشارع ولم يرَتَّب عليها أثراً، فلا تكون مجرى للاستصحاب، لاحظ فوائد الأصول: ج ٣ ص ٤-٥.

أن كانت حالته السابقة هي الطهارة، بأن كُنّا على يقين من طهارته ثم شككنا في عروض النجاسة عليه.

٢. أن لا يكون للمشكوك حالة سابقة ملحوظة، بأن لم تكن له حالة سابقة أساساً، أو كانت له حالة سابقة إلاّ أنّها لم تكن ملحوظة من قبل الشارع المقدّس، وهذا النحو لا يخلو عن إحدى صور ثلاث:

أ. أن يكون الشكّ في أصل التكليف، بأن كان التكليف مجهولاً مطلقاً ولا علم حتّى بجنسه، وهل هو إلزاميّ أو لا؟

وهذا هو مجرى «أصالة البراءة»، كما لو شكّ في حكم أكل لحم الأرنب، وكان أصل حكمه مجهولاً، وهل هو حكم إلزاميّ - بأن كان محرّماً-، أو ليس إلزاميّاً؟ فيُبنى على عدم حرمة عملاً بأصالة البراءة.

ب. أن يكون أصل التكليف معلوماً، وكان الشكّ في المكلف به -متعلّق التكليف-، وكان الاحتياط ممكناً.

وهذا هو مجرى «أصالة الاحتياط»، كما لو شكّ في جزئيّة السورة للصلاة بعد إحراز أصل وجوب الصلاة، فإنّ أصل التكليف معلوم، وإنّما الشكّ والترديد في المكلف به، وهل هو الصلاة مع السورة أو بدونها؟ مع إمكان الاحتياط، فيُحكم بلزوم الإتيان بالصلاة مع السورة، استناداً إلى أصالة الاحتياط.

ج. أن يكون أصل التكليف معلوماً في الجملة، ولا يكون الاحتياط ممكناً، وهذا هو مجرى «أصالة التخيير»، كما لو دار أمر الشيء بين أن يكون واجباً وبين أن يكون حراماً، فحينئذٍ يكون أصل التكليف الإلزاميّ معلوماً، إلاّ أنّ الاحتياط ليس ممكناً، لعدم إمكان الجمع بين الفعل والترك، وهذا ما يُعبّر عنه بدوران الأمر بين المحذورين.^(١)

(١) قال المحقّق النائيّ رحمته في فوائد الأصول: ج ٣ ص ٤: «والأحسن أن يُقال: إنّ الشكّ إمّا أن يُلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، وعلى الثاني: فإنّما أن لا يُعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه، وإمّا



تنبيه:

ينبغي الالتفات إلى أنَّ القسمة في مجاري الأصول قسمة مُستوفاة، والحصَر فيها حصر عقليّ، لدورانها بين النفي والإثبات، لإمكان تصوّيره بأن نقول: إنَّ الشكَّ إمّا أن تُلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، وعلى الثاني: فإمّا أن لا يكون التكليف معلوماً وإمّا أن يكون معلوماً، وعلى الثاني: فإمّا أن يتمكّن المكلف من الاحتياط أو لا.

فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة، والثالث مجرى الاحتياط، والرابع مجرى التخيير.

ولكن هذا لا ينافي ما ذكرناه من أنَّ الحصر في نفس الأصول استقرائيّ لا عقليّ، لأنّه يمكن -بحسب تصوّر- أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الأصول الأربعة في بعض صور الشكّ، كما إذا قال المولى: إذا شككت بين الوجوب والإباحة فابن على الاستحباب، أو إذا دار الأمر بين الحرمة والإباحة فابن على الكراهة -مثلاً-، إلّا أنَّ الاستقراء أثبت انحصار الأصول في الأربعة. والحاصل: أنَّ الحصر استقرائيّ بلحاظ نفس الأصول، وعقليّ بلحاظ مجاريها.^(١)

ثمّ بعد ذلك: أشار المصنّف ﷺ إلى بعض الأمور مقدّمةً للخوض في الأصول الأربعة، وهي:

الأوّل: أنَّ الشكَّ الذي يُؤخذ في موضوع الحكم الشرعيّ ينقسم باعتبار نوع

أن يُعلم، وعلى الثاني: فإمّا أن يمكن فيه الاحتياط وإمّا أن لا يمكن، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة، والثالث مجرى الاحتياط، والرابع مجرى التخيير.

(١) لاحظ فرائد الأصول: ج ٢ ص ١٤، وفوائد الأصول: ج ٣ ص ٥، ونهاية الأفكار: ج ٣ ص ٢٠٠، ودراسات في علم الأصول: ج ٣ ص ٢٢٢، ومصباح الأصول: م ٧٤ ج ٢ ص ٢٨٨، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٢١٩.

هذا الحكم الذي يُؤخذ في موضوعه إلى نحوين^(١)، هما:

١. أن يكون الشك مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي الواقعي، ويكون متعلق الشك أمراً خارجياً، بمعنى أنه موضوع من الموضوعات الخارجية.

كالشك في عدد الركعات، فإنه قد يوجب تبدل الحكم الواقعي -في بعض الموارد-، كما لو شك المكلف بين الثلاث والأربع، فإنه يوجب تبدل الحكم الواقعي إلى وجوب الركعات المنفصلة، كأن يقول المولى: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع وأت بركة منفصلة».

٢. أن يكون الشك مأخوذاً في موضوع الحكم الظاهري، ويكون متعلق الشك هو الحكم الشرعي الواقعي، كما لو شك في الحكم الشرعي الواقعي لأكل لحم الأرنب، فإنّ هذا الشك يكون موضوعاً للحكم الظاهري، وهو البراءة وعدم حرمة أكله ظاهراً.

وهذا النحو الثاني هو الذي يكون محلاً لكلامنا، وأمّا النحو الأول فهو خارج عن المقام وداخل في مسائل الفقه.

الثاني: أنّ الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه -المشكوك فيه- إلى نحوين^(٢)، هما:

١. أن يكون الشك متعلقاً بموضوع من الموضوعات الخارجية، ويكون منشأ الشك هو اختلاط واشتباه الأمور الخارجية، كما لو شك في حرمة مائع معين من جهة التردد في كونه خلاً أو خمراً، وكما لو شك في نجاسة ماء معين من جهة احتمال وقوع قطرة دم فيه.

وتُسمى الشبهة في هذا النحو بـ«الشبهة الموضوعية».

٢. أن يكون الشك متعلقاً بحكم شرعي كلي، ولا ربط للشك -هنا- باشتباه

(١) راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٢٥.

(٢) لاحظ فرائد الأصول: ج ٢ ص ١٨.



الأمر الخارجيّة بل يكون منشأ الشكّ إمّا عدم النصّ أو إجماله أو معارضته بغيره، كما لو شكّ في حكم أكل لحم الأرنب، أو شكّ في حكم الارتماس في الماء في نهار الصوم، وهل هو من المفطرات؟

وتُسمّى الشبهة في هذا النحو بـ«الشبهة الحكميّة»^(١).

والمقصود بالبحث في هذا المقصد هو خصوص الشبهة الحكميّة، لما هو معلوم من أنّ غرض الأصوليّ هو تأسيس القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ الكلّي، وأمّا الشبهة الموضوعيّة والشكّ في الحكم الشرعيّ الجزئيّ أو الموضوع الخارجيّ فقد تُذكر في المقام استطراداً،^(٢) باعتبار أنّ الأصول المذكورة في هذا المقصد هي بطبيعتها تعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

الثالث: تقدّم في صدر هذا التمهيد أنّ دور الأصول العمليّة إنّما يكون بعد عدم تماميّة الحجّة على الحكم الشرعيّ الواقعيّ، ومنه يتّضح أنّه لا يجوز إعمال الوظيفة المقرّرة في حال الشكّ والرجوع إلى الأصول العمليّة إلّا بعد الفحص واليأس عن وجود أمانة على أحد طرفي الشكّ ومثبته للحكم الشرعيّ الواقعيّ في مورد الشبهة^(٣)، وأمّا مع عدم اليأس ورجاء وجود الحجّة على

(١) ومنه يظهر أنّ الفرق بين الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة من جهتين، هما:

١. أنّ منشأ الشكّ في الموضوعيّة هو اشتباه الأمور الخارجيّة، بينما منشأ الشكّ في الحكميّة هو فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين.

٢. أنّ الراجع للشبهة الموضوعيّة هو الفحص في الأمور الخارجيّة والرجوع إلى أهل الخبرة وأصحاب الاختصاص، بينما الراجع للشبهة الحكميّة هو الرجوع إلى الشارع المقدّس والفحص في الأدلّة والخطابات الشرعيّة.

(٢) جاء في فرائد الأصول: ج ٢ ص ١٣: «واعلم: أنّ المقصود بالكلام في هذه الرسالة الأصول المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعيّ الكلّي، وإنّ تضمّنت حكم الشبهة في الموضوع -أيضاً-»، وفي فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٢٥: «والغرض من البحث إنّما هو بيان ما هو الوظيفة عند الشكّ في الحكم الكلّي، وقد يُبحث عن الشكّ في الحكم الجزئيّ أو الموضوع الخارجيّ استطراداً».

(٣) هذا في الشبهة الحكميّة التي هي محلّ الكلام، وأمّا في الشبهة الموضوعيّة فلا يجب

الحكم الشرعيّ فلا يجوز الرجوع إلى هذه الوظائف ولا يكون المكلف حينئذٍ معذوراً في مخالفة التكليف الواقعيّ لو كانت، فلا مجال للأصول العمليّة حينئذٍ، خصوصاً مثل أصالة البراءة التي ترفع التكليف دائماً، وتؤمن المكلف عن مخالفة الواقع.^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٦٩: «لا شكّ في أنّ كلّ مشرّع يعلم علماً إجمالياً بأنّ الله تعالى أحكاماً إلزاميّة...»، هذا شروع في بيان النقطة الأولى، وأمّا النقطة الثانية فقد بيّنها بقوله رحمه الله ص ٢٧١: «وقد اتّضح لدى الأصوليّين أنّ الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي...»، وأمّا النقطة الثالثة فقد بيّنها بقوله رحمه الله ص ٢٧١: «وإنّما تعدّدت هذه الأصول الأربعة فلتعدّد مجاريها - أي مواردّها - التي تختلف باختلاف حالات الشكّ...».

قوله رحمه الله ص ٢٧٣: «وإلّا فالبحث عن حكم الشكّ في الشبهة الموضوعيّة من مسائل الفقه»، مراده - حسب الظاهر - أنّ ما هو من مسائل الفقه ومن وظائف الفقيه بيان الحكم الشرعيّ الكلّيّ للشكّ في الموضوعات، بمعنى أنّ الفقيه يبيّن حكم ما لو شكّ المكلف في الموضوعات، وأمّا الموضوع الخارجيّ فليس هو من وظيفة الفقيه، كما أنّه ليس من وظيفة الأصوليّ.

قوله رحمه الله ص ٢٧٣: «في صدر التنبيه»، هكذا والظاهر أنّ مقصوده: «في صدر التمهيد».

الفحص - إلّا في الجملة، كما في موارد النفوس والأعراض المعلوم كثرة اهتمام الشارع المقدّس فيها، وكذا في مسألة النصاب في الزكاة، ونحوها من المسائل الخاصّة التي ذكروها -، والوجه في عدم وجوب الفحص فيها هو عدم الدليل على وجوب الفحص فيها، تحريميّة كانت أم وجوبية، وشمول إطلاقات أدلّة الحلّ لها، وعدم جريان أدلّة وجوب الفحص - العقلية منها والنقلية - المذكورة في الشبهات الحكميّة هنا، مضافاً إلى الإجماع على عدم وجوب الفحص فيها.

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٢٧.

الاستصحاب

تعريف الاستصحاب:

عُرِّف الاستصحاب بتعريفات كثيرة^(١) لا ينبغي التعرّض لها ولما يرد عليها، إذ قلّما يوجد في أمثال المقام تعريف حقيقيّ يكون جامعاً ومانعاً من كلّ الجهات، بل لابدّ من قصر الكلام على ما هو أحسن التعريفات، وتمهيداً لذلك نقول:

إنّ المكلف قد يتيقّن بحكم شرعيّ أو موضوع لحكم شرعيّ - كما لو تيقّن بوجوب صلاة الجمعة في زمان الحضور، أو تيقّن بطهارة ماءٍ أو بطهارة ثوبٍ -، ثمّ يعرض له ما يوجب الشكّ في بقاء ما كان على يقينٍ منه سابقاً، فيكون على يقينٍ من الحكم أو الموضوع في زمانٍ، ثمّ في زمانٍ لاحقٍ يشكّ في بقاء هذا الحكم أو الموضوع.

فهل يلزمه العمل على طبق يقينه السابق، أو يعمل على وفق شكّه اللاحق؟ فإذا عمل على طبق يقينه السابق احتتمل أن يقع في مخالفة الواقع، لاحتمال عدم بقاء ما كان على يقينٍ منه سابقاً، وإذا لم يعمل على طبق يقينه السابق،

(١) وقد نقل السيد المجاهد رحمته في مفاتيح الأصول جملةً منها فراجع المفاتيح: ص ٦٣٤، والوافية: ص ٢٠٠، والقوانين: ج ٣ ص ١٢٢، والفصول: ص ٣٤٨، والفرائد: ج ٣ ص ٩، والكفاية: ص ٣٨٤، والفوائد: ج ٤ ص ٣٠٦، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ٢، ونهاية الدراية: ج ٥ ص ١١، ومتقى الأصول: ج ٦ ص ٨، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٤٩٦، ومصباح الأصول: ج ٤ ص ٣، ودراسات في علم الأصول: ج ٤ ص ٧.

احتمل -أيضاً- أن يقع في مخالفة الواقع، لاحتمال بقاء ما كان على يقين منه سابقاً، فحينئذ يقع المكلف في حيرة وتردد في مقام العمل.

ولا شك في أنّ الشارع لاحظ هذه الحالة التي قد تعرض على المكلف، فما هي الوظيفة الشرعية المقررة شرعاً في أمثال المقام، وهل هناك قاعدة تقتضي لزوم العمل على اليقين السابق، بحيث يكون معذوراً إذا استند إليها وخالف الواقع، أو ليست هناك قاعدة تقتضي لزوم العمل على وفق اليقين السابق، بل لابدّ من الرجوع إلى مستند آخر كأصالة البراءة أو الاحتياط، والذي قد يختلف الحال فيه من موردٍ إلى آخر؟

وقد أثبت المحققون من الأصوليين أنّ هناك قاعدة تقتضي البناء على اليقين السابق ولزوم العمل على طبقه في ظرف الشك في بقاءه -على خلاف بينهم في شروطها وحدودها على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى-، وسمّوا هذه القاعدة بـ«الاستصحاب».

والاستصحاب في الأصل مأخوذ من «الصحبة»، فهو يُعطي معنى الملازمة واتخاذ الشيء صاحباً، تقول: استصحب زيد الكتاب، أي لازمه واتّخذه صاحباً، نظير قولك: استشفع زيد بعليّ، أي اتّخذه شافعاً، واستمتع الرجل بأمرته، بمعنى اتّخذها متعةً، وتقول -أيضاً-: «استصحبْتُ الحال» إذا تمسكتَ بما كان ثابتاً قبل، كأنك جعلتَ تلك الحال مصاحبةً غير مفارقة.^(١)

ومن هنا: يتّضح الوجه في تسمية القاعدة المُشار إليها -في اصطلاح الأصوليين- بـ«الاستصحاب»، وذلك باعتبار أنّ من يعمل بالقاعدة كأنه يتّخذ

(١) قال الجوهري في الصحاح: ج ١ ص ١٤٥: «أَصْحَبْتُهُ الشَّيْءَ: جَعَلْتُهُ لَهُ صَاحِباً، وَاسْتَصْحَبْتُهُ الْكِتَابَ وَغَيْرَهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ لَأَمَّ شَيْئاً فَقَدْ اسْتَصْحَبَهُ»، وقال الفيومي في المصباح المنير: ص ٣٦٢: «كُلُّ شَيْءٍ لَازِمٌ شَيْئاً فَقَدْ اسْتَصْحَبَهُ، قَالَ ابْنُ فَارَسٍ وَغَيْرُهُ: وَاسْتَصْحَبْتُ الْكِتَابَ وَغَيْرَهُ حَمَلْتُهُ صُحْبَتِي، وَمِنْ هُنَا قِيلَ: اسْتَصْحَبْتُ الْحَالَ إِذَا تَمَسَّكَتَ بِمَا كَانَ ثَابِتاً كَأَنَّكَ جَعَلْتَ تِلْكَ الْحَالَ مُصَاحِبَةً غَيْرَ مُفَارِقَةٍ».

- في مقام العمل - الحالة السابقة التي كان على يقينٍ منها، صاحباً له إلى ظرف الشكّ.

وبناءً عليه: كما يصحّ إطلاق لفظ «الاستصحاب» على المعنى المصدريّ وفعل الشخص المُستصحب، أعني نفس الإبقاء العمليّ على الحالة السابقة، كذلك يصحّ إطلاقه على القاعدة المُشار إليها، باعتبار أنّ مضمون القاعدة هو الإبقاء من الشارع حكماً لا حقيقةً، واستصحاب الحالة السابقة حكماً. ولذلك: فمن المناسب جداً أن يكون تعريف الاستصحاب تعريفاً له بالمعنى الثاني، أي: للقاعدة المجعولة شرعاً، لا تعريفاً له بالمعنى الأوّل، أعني الإبقاء العمليّ وفعل الشخص العامل بالقاعدة، فالشخص مُستصحبٌ ومُجرٍ للاستصحاب.

ومنه يظهر: أنّه لا وجه لما جعله المحقّق الإصفهانيّ رحمته تحقيقاً في المقام، حيث جعل تعريف الاستصحاب بـ «الإبقاء» تعريفاً لنفس الإبقاء العمليّ الذي هو فعل العامل بالقاعدة، لذلك وقع في حيرة من توجيه التعريفات، حتّى صارت عنده -بأجمعها- غير خالية عن المحذور.^(١)

وعلى كلّ حال: فمحلّ الكلام -عند البحث في المقصد الرابع- هو هذه القاعدة المذكورة، والغرض من بحثها هو النظر في أصل ثبوتها، وفي إقامة الدليل عليها، وفي سعة دائرة العمل بها.

فاللّازم: حمل تعريف الاستصحاب بـ «إبقاء ما كان» على القاعدة، لوضوح أنّ معناها -حقيقةً- هو الإبقاء حكماً، وهكذا تعريفه بـ «الحكم ببقاء ما كان»، لأنّها تعني حكم الشارع بالإبقاء، ولذا فسّر الشيخ الأنصاريّ رحمته الإبقاء

(١) قال رحمته: «والتحقيق: أنّ الاستصحاب -كما يُناسب المشتقات منه- هو الإبقاء العمليّ».

ثمّ قال رحمته: «فعلّم أنّ التعريف بالإبقاء لا يخلو من المحذور على أيّ حال، وأما سائر تعاريف الأصحاب للاستصحاب فغير خالية عن المحذور أيضاً»، نهاية الدراية: ج ٥ ص ١١، و ص ١٣.

ب«الحكم بالبقاء»، بعد أن جعل هذا التعريف أسدّ التعاريف وأخصرها.^(١)
ولقد أحسن الشيخ رحمته حينما فسّر الإبقاء ب«الحكم بالبقاء»، ليشير بذلك إلى أنّ المراد من «الإبقاء» هو «الإبقاء حكماً»، الذي هو نفس القاعدة، لا «الإبقاء عملاً»، الذي هو المعنى المصدري، كما ذكر المحقق الإصفهاني رحمته.
وقد اعترض: على ما جعله الشيخ الأنصاري رحمته أسدّ التعاريف، باعتراضات عديدة تقتصر على أهمّها - وهو ما أورده عليه المحقق الخراساني رحمته ^(٢) - ونُجِب عنه، وهو اعتراضان:

الاعتراض الأول: أنّ القائلين بحجّة الاستصحاب - مطلقاً أو في الجملة - اختلفوا في الدليل الدالّ على حجّيته والوجه في اعتباره، فمنهم من استند في اعتبار الاستصحاب إلى بناء العقلاء، ومنهم من استند إلى إفادته الطنّ، ومنهم من استند إلى الأخبار الواردة في الباب.^(٣)

والملاحظ أنّ تعريف الاستصحاب ب«إبقاء ما كان» ليس فيه جهة جامعة تشمل المباني الثلاثة المذكورة فيه، ومن الواضح أنّ التعريف لكي يكون صحيحاً لا بدّ أن ينطبق على جميع الأقوال ويجري على كلّ المسالك، وهذا ما لم يتوفّر في تعريف الاستصحاب.

وذلك لأنّ المراد من الإبقاء إن كان هو إبقاء المكلّف عملاً، فهو وإن صحّ جعله مورداً للأخبار إلزام الشارع، أو لبناء العقلاء، لأنّ مرجع البحث - حينئذٍ -
«أبداً لا بدّ أن ينطبق على جميع الأقوال ويجري على كلّ المسالك، وهذا ما لم يتوفّر في تعريف الاستصحاب.»

ص ٩: «الاستصحاب: وهو لغة: أخذ الشيء مُصاحباً، ومنه: في الصلاة، وعند الأصوليين عُرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرها: كمّ بالبقاء».

اني رحمته في حاشيته على الرسائل، فلاحظ درر الفوائد في ٢. بإذنه تعالى.

الكتاب: «كلّ شيءٍ مع صاحبه»
صحّبي، ومن ثمّ
مُصاحبة غير مُفارقة.



إلا أنه بهذا المعنى ليس مورداً لحكم العقل، لأن الإذعان العقليّ -الذي هو معنى حكم العقل هنا- إنما يتعلّق ببقاء الحكم، لا بإبقاء الحكم عملاً من المكلف، وليس للعقل إلزامٌ إنشائيّ وشبهه حتّى يكون الإبقاء العمليّ مورداً له. وإن كان المراد من الإبقاء هو الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فهو وإن كان صحيحاً على مبنى الأخبار، إلا أنه ليس كذلك على المبنيين الآخرين، لوضوح أنه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعيّ -الذي هو مصداق الإبقاء أو متعلّق بالإبقاء-، والبناء العقلانيّ، والإدراك العقليّ.

لأن البناء العقلانيّ هو مجرد جري عمليّ من دون تعرّض فيه لحكم الشرع، والإدراك العقليّ خالٍ -كذلك- عن حكم الشرع، لأن وظيفة العقل هي مجرد الإدراك فقط. ^(١)

والحاصل: أنه إن أُريد بالإبقاء الإبقاء الشرعيّ فهو مدلول الأخبار لا العقل ولا بناء العقلاء، وإن أُريد الإبقاء العمليّ من المكلف فهو مدلول بناء العقلاء أو الأخبار لا العقل.

والجواب عنه: أنه ممّا ذكره المصنّف رحمته الله فيما تقدّم من أنّ المقصود بالاستصحاب هو نفس القاعدة يتّضح ردّ هذا الإشكال، فإن الاستصحاب هو القاعدة المجعولة شرعاً، فهي قاعدة واحدة مضمونها لزوم البناء على الحالة السابقة عملاً، ولا يختلف هذا المضمون باختلاف المباني المذكورة.

(١) قال المحقّق الخراسانيّ رحمته الله في حاشيته على الرسائل: «لا يخفى أنّ حقيقة الاستصحاب وماهيّته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار، كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يُعلم ارتفاعه، وإن كان من باب الظنّ، كان عبارة عن ظنّ خاصّ به، وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبدّاً، كان عبارة عن التزام العقل به في مقام العمل. ولا يخفى مخالفة كلّ واحد منها مع الآخر بمثابته لا يكاد أن يحويها جامعٌ عبارةً خاليةً عن فساد استعمال اللفظ في معنيين بلا تعسفٍ وركاكةٍ... ولذا انقدح الخلل في تعريفه بإبقاء ما كان»، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ص ٢٨٩-٢٩٠، وتابعه المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله، فلاحظ نهاية الدراية: ج ٥ ص ٨.

غاية ما في الباب أنّ الدليل على هذه القاعدة الشرعية تارة يكون هو الأخبار، وتارة أخرى يكون هو بناء العقلاء، وتارة ثالثة يكون هو الإذعان العقليّ الظنيّ الذي يُستكشف منه حكم الشرع.

وبكلمة مختصرة: إنّ تعدّد الدالّ لا يستلزم تعدّد القاعدة المدلولة.^(١)

الاعتراض الثاني: من المعلوم أنّ من أهمّ أركان الاستصحاب -وسياًتي تفصيل ذلك^(٢)- اليقين السابق والشكّ اللاحق، والملاحظ أنّ هذا التعريف لا يتكفّل ببيان هذين الركنين المهمّين، وهذا يمثّل نقطة ضعف في هذا التعريف.^(٣) والجواب عنه: أنّنا نمنع ما ذكر في الإشكال من عدم تعرّض التعريف للركنين المذكورين، بل إنّهُ مُشعر بالركنين معاً.

أمّا الأوّل -وهو اليقين السابق- فهو مُستفاد من عبارة: «ما كان»، وأنّ الحكم بإبقاء الحالة السابقة إنّما هو من جهة أنّها كانت ثابتة ومتيقّنة سابقاً، لوضوح أنّه لا يصحّ التعبير عن الشيء بأنّه كان إلّا إذا كان ثابتاً ومتيقّناً سابقاً.

(١) قد عرفت أنّ حاصل جواب المصنّف رحمه الله هو: أنّ الاختلاف إنّما هو في الدليل الدالّ على الاستصحاب، لا في نفس الاستصحاب ليرد الإشكال، فإنّ الاختلاف في الدليل لا يستوجب الاختلاف في المدلول، بل المدلول هو أمر واحد وشيء فارد، وهو القاعدة الشرعية التي موضوعها اليقين السابق والشكّ اللاحق، ومحمولها الإبقاء على اليقين السابق، ولا يجب في التعريف أن يتصدّى لبيان الاختلاف في الأدلة.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ جواب المصنّف رحمه الله أشبه شيء بالصادرة، وذلك لأنّ المستشكل يدعي أنّ الاختلاف في الدليل يستوجب الاختلاف في ماهية الاستصحاب، فكان الأولى تسليم هذا الاستلزام والجواب عن الاعتراض بأنّ الماهية إذا اختلفت فلا يجب في التعريف أن يكون جامعاً للمذاهب، لأنّ المُعرّفين إذا اختلفوا في الماهية وجب أن يُعرّف كلّ منهم الماهية المدعاة على قوله، وليس بالضرورة أن يكون هناك جامع بينها، بل لا مجال للجمع بينها بعد افتراض تعدّد الماهية واختلافها.

(٢) سياًتي ذلك قريباً في البحث اللاحق «مقومات الاستصحاب».

(٣) قال المحقّق الخراساني رحمه الله في الحاشية: «هذا، مضافاً إلى ما فيه من الإخلال بما هو قوام الاستصحاب على كلّ حال من الشكّ واليقين، من دون دلالةٍ عليه إلّا بشاهد الحال، ومن الاقتصار على الإشعار في بيان ما يُعتبر فيه»، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ص ٢٩٠.



وعليه: فنفس افتراض الإبقاء التعبدية -وهو معنى الاستصحاب- يستبطن الشك في بقاء الحالة السابقة.

(١) قال نيسابور في الفرائد: ج ٣ ص ٩: «ودخل الوصف في الموضوع مُشعرٌ بعلّيته للحكم، فعلة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله».

مقومات الاستصحاب

أشرنا -عند ذكر الاعتراض الثاني والجواب عنه- إلى أنّ لقاعدة الاستصحاب أركاناً عديدة، وهنا نقول: إنّ هذه القاعدة تتقوم بعدّة أمور إذا لم تتوفر فيما أن لا تكون استصحاباً أصلاً، أو لا تكون مشمولة للأدلة الآتية الدالة على حجّية الاستصحاب، ومن خلال تتبّع كلمات المحقّقين يمكن أن تكون هذه الأمور سبعة، وهي:

الأوّل: «اليقين»

وهو من أوّل وأهمّ مقومات الاستصحاب، والمقصود باليقين هو اليقين بالحالة السابقة، سواء أكانت الحالة السابقة حكماً شرعياً -كاليقين بوجوب صلاة الجمعة في زمان الحضور- أم كانت موضوعاً لحكم شرعيّ -كاليقين بعدالة زيد التي هي موضوع لجواز الصلاة خلفه-.

وقد تقدّمت الإشارة إلى ركنيّة اليقين، وسيّضح بشكلٍ جليّ -عند استعراض الأخبار الدالة على حجّية الاستصحاب- كون اليقين ركناً مقوماً لقاعدة الاستصحاب، بل عرفت فيما تقدّم أنّ هذا اليقين هو العلة في محمول القاعدة والحكم فيها -وهو الإبقاء-، وأنّ الوجه في الحكم بالإبقاء هو نفس الثبوت واليقين المتحقّق سابقاً.

وسياتي -في مناقشة التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ رحمته، وهو

التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع^(١) - أنّ اليقين المأخوذ في الأخبار إما أن يُراد منه نفس اليقين، وهو الصفة القائمة في النفس، وإما أن يُراد منه المُتيقّن، وهو متعلّق اليقين، باعتبار كون اليقين طريقاً كاشفاً عن المُتيقّن.

وهنا نقول: إنّهُ لا فرق في ركنيّة اليقين وكون اليقين مقوماً لقاعدة الاستصحاب بين أن يكون المراد من اليقين في الأخبار هو نفس اليقين، وبين أن يكون المراد منه المُتيقّن، وسيأتي بيان الحق من هذين الوجهين.

الثاني: «الشك»

وهو الركن الثاني المقوم للاستصحاب، والمقصود به الشك بالحالة السابقة التي كنّا على يقين منها، وركنيّة الشك - في ضوء ما تقدّم - واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان، إذ لا مجال لجريان قاعدة الاستصحاب فيما لو فرض عدم الشك في الحالة السابقة، بافترض اليقين ببقائها أو بتبدّلها بقيقين آخر، إذ لا مجال للإبقاء التعبدّي - حينئذٍ - كما ذكرنا.

وعليه: فالشك في بقاء الحالة السابقة مأخوذ في موضوع قاعدة الاستصحاب، كما أنّ اليقين السابق مأخوذ فيه.^(٢)

(١) سيأتي ذلك عند مناقشة المصنّف رحمه الله لهذا التفصيل، بقوله رحمه الله: «المناقشة الثانية: وهي أهمّ مناقشة عليها يبتني صحّة استدلاله على التفصيل أو بطلانهُ، وحاصلها: أنّ هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقّف على التصرّف في «اليقين» بإرادة المُتيقّن منه، كما نبّه عليه نفسه... ولكن لا يصحّ إرادة المُتيقّن من «اليقين» على وجه يكون الإسناد اللَّفْظِيّ إلى نفس المُتيقّن، لأنّه إنّما يصحّ ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة، أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كلّ البعد»، وقوله رحمه الله: «لا يصحّ أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنّه صفة من الصفات، لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم - عملاً - نقضاً له بالشك بل باليقين، لزوال موضوع الحكم قطعاً... فالمراد من «الأحكام» الأحكام الثابتة للمُتيقّن بواسطة اليقين به»، راجع ص ٣٢٠-٣٢٣ من المتن.

وقال المحقّق النائيني رحمه الله بهذا الصدد: «فأخذ اليقين في الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المُتيقّن لا بما أنّه صفة قائمة في النفس»، فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٧٤.

(٢) لاحظ الفرائد: ج ٣ ص ٢٤.



ولكن ينبغي الالتفات هنا إلى ما أشرنا إليه - فيما تقدّم ^(١) - من أنّه ليس المقصود بالشكّ هو خصوص معناه الحقيقيّ، وهو تساوي الطرفين، بل المقصود به ما هو أعمّ منه ومن الظنّ غير المعبر، ولك أن تقول: إنّ المقصود بالشكّ هو كلّ ما ليس بحجّة، وسيأتي تفصيل ذلك.

الثالث: «اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد»

على هامش البحث في الاستصحاب هناك قاعدتان أخريان تشتركان مع الاستصحاب في التقوم باليقين والشكّ، هما: «قاعدة اليقين»، و«قاعدة المقتضي والمانع»، ولذا ذكر المصنّف رحمته الله بعض الأمور المقومة للاستصحاب من أجل التمييز بينه وبين هاتين القاعدتين، فذكر الأمرين الثالث والرابع لتمييزه عن قاعدة اليقين، وذكر الأمر الخامس لتمييزه عن قاعدة المقتضي والمانع، فنقول: إنّ قاعدة اليقين تشترك مع الاستصحاب في نقطة، وهي أنّ الشكّ في كلّ منهما يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين، ولا يختلف مورد الشكّ واليقين فيهما، ففي كلّ منهما يتعلّق اليقين السابق والشكّ اللاحق بعدالة زيد - مثلاً -.

ولكن بينهما فرق جوهريّ، حاصله: أنّ المعبر في قاعدة اليقين هو اختلاف زمان الشكّ واليقين، مع اتّحاد زمان المشكوك والمتيقّن، كما إذا تعلّق اليقين بحياة زيد في يوم الجمعة، وشكّ يوم السبت بحياته في نفس يوم الجمعة، بأنّ تيقّن حياة زيد لرؤيته يوم الجمعة، ثمّ أخبره شخصٌ يوم السبت بأنّ الذي رأيته يوم الجمعة لم يكن زيداً بل أخاه، فإنّ هذا الشكّ اللاحق يسري إلى اليقين السابق فيهدمه، فلا يجتمع اليقين والشكّ في آنٍ واحدٍ، ولذلك يُعبّر عن «قاعدة اليقين» بـ«قاعدة الشكّ الساري»، لأنّ الشكّ الحاصل في الزمان المتأخّر عن زمان اليقين يسري ويرجع بطريق القهقريّ إلى زمان اليقين، ويوجب تبدّل اليقين وانقلابه إلى الشكّ.

(١) تقدّم في بعض الهوامش السابقة، عند ذكر موضوع المقصد الرابع، فراجع.

والحاصل: أنَّ المقوم لقاعدة اليقين هو اختلاف زمان اليقين مع زمان الشك، ففي المثال كان ظرف حصول اليقين هو يوم الجمعة، وظرف حصول الشك كان يوم السبت، مع اتحاد زمان المتيقن والمشكوك، فإنَّ المتيقن والمشكوك فيه -في المثال- هو حياة زيد في يوم الجمعة.

وهذا بخلاف الاستصحاب، فإنَّ المعبر فيه اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، واستقرار اليقين وعدم انهدامه وزواله بحصول الشك، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن «قاعدة اليقين».

كما إذا كان على يقين من عدالة زيد في يوم الجمعة، ولذا صلى خلفه وأوقع الطلاق بحضوره، ثم شك يوم السبت بعدالته، لاحتمال ارتكابه يوم السبت كبيرة من الكبائر، فإنه في آن واحد متيقن بعدالته يوم الجمعة وشاك بها يوم السبت، فاجتمع اليقين والشك في زمان واحد، وهذا الشك يكون مجرى للاستصحاب فيتعبد حينئذ ببقاء العدالة، ويترتب على ذلك جواز الصلاة خلفه حال الشك -يوم السبت-، كما كان يفعل حال اليقين -يوم الجمعة-.

وخلاصة هذا الشرط هو: أنَّ الذي يُعتبر في الاستصحاب هو اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، على عكس «قاعدة اليقين»، التي يُعتبر فيها عدم اجتماعهما.^(١)

والوجه في اشتراط الاستصحاب باجتماع اليقين والشك في آن واحد واضح، وذلك لأنَّ حقيقة الاستصحاب هي إبقاء ما كان، وهذا المعنى لا

(١) ومرجع قاعدة اليقين إلى الشك في مطابقة قطعه السابق للواقع وعدم مطابقتها، ولا دليل على اعتبارها، لأنَّ الأخبار -كما سيأتي- لا تدلُّ إلا على حجية الاستصحاب، وأمَّا دعوى بناء العقلاء على ترتيب آثار اليقين بالشيء إذا حصل، ولو زال اليقين بعد ذلك وصار ما كان متيقنا مشكوكاً من أول الأمر، فهي مجرد ادعاء بلا بيينة ولا برهان، بل الوجدان على خلافها، لاحظ منتهى الأصول: ج ٢ ص ٥٠٠.



يَتَحَقَّقُ إِلَّا مَعَ الشَّرْطِ الْمَذْكُورِ، وَإِلَّا إِذَا لَمْ يَتَحَقَّقِ الشَّرْطُ، وَفَرْضُنَا - فِي الزَّمَانِ الْآلِاحِقِ - وَجُودَ الشَّكِّ لَوْحْدِهِ مِنْ دُونِ أَنْ يَجْتَمَعَ مَعَهُ الْيَقِينُ، كَانَ مَعْنَى ذَلِكَ زَوَالُ الْيَقِينِ وَعَدَمُ بَقَائِهِ، وَهَذَا - كَمَا عَرَفْتَ - هُوَ مُورِدُ قَاعِدَةِ الْيَقِينِ، وَهِيَ مَبَايِنَةُ حَقِيقَةِ لِقَاعِدَةِ الْإِسْتِصْحَابِ. ^(١)

ثُمَّ ذَكَرَ الْمَصْنُفُ رحمته الله هُنَا: أَنَّ مَا ذُكِرَ مِنْ اعْتِبَارِ اجْتِمَاعِ الْيَقِينِ وَالشَّكِّ لَا يَرْتَبِطُ بِزَمَانٍ حَدُوثُهُمَا، فَلَا يُفَرِّقُ فِيهِ بَيْنَ الْحَالَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ بِاخْتِلَافِ زَمَانِ حَدُوثِ الْيَقِينِ وَالشَّكِّ، وَهِيَ ثَلَاثُ: ^(٢)

١. أَنْ يَكُونَ مَبْدَأُ حَدُوثِ الْيَقِينِ قَبْلَ حَدُوثِ الشَّكِّ، وَهَذِهِ الْحَالَةُ الْمُتَعَارِفَةُ مِنْ مُوَارِدِ الْإِسْتِصْحَابِ، كَمَا لَوْ حَدَثَ الْيَقِينُ بَعْدَالَةِ زَيْدٍ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، ثُمَّ حَدَثَ الشَّكُّ فِيهَا يَوْمَ السَّبْتِ.

٢. أَنْ يَتَقَارَنَ حَدُوثُهُمَا - وَلَوْ عَرَفْنَا - فِي الزَّمَانِ، كَمَا لَوْ عَلِمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - مِثْلًا - بَعْدَالَةِ زَيْدٍ يَوْمَ الْخَمِيسِ، بِأَنْ أَخْبَرَهُ شَخْصٌ بِذَلِكَ، وَفِي نَفْسِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فِي أَنْ حَصُولَ الْعِلْمِ الْمَذْكُورِ حَصَلَ لَهُ الشَّكُّ فِي بَقَاءِ عِدَالَتِهِ إِلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ، بِأَنْ أَخْبَرَهُ آخَرٌ بِاحْتِمَالِ ارْتِكَابِهِ كَبِيرَةً يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

٣. أَنْ يَكُونَ مَبْدَأُ حَدُوثِ الشَّكِّ قَبْلَ حَدُوثِ الْيَقِينِ - عَلَى عَكْسِ الْحَالَةِ الْمُتَعَارِفَةِ -، بِأَنْ يَتَأَخَّرَ حَدُوثُ الْيَقِينِ عَنْ حَدُوثِ الشَّكِّ، كَمَا لَوْ شَكَّ فِي عِدَالَةِ زَيْدٍ فِي يَوْمِ السَّبْتِ وَاسْتَمَرَّ الشَّكُّ إِلَى يَوْمِ الْآحَدِ، وَفِي يَوْمِ الْآحَدِ حَدَثَ لَهُ

(١) قَالَ الْمُحَقِّقُ النَّائِبِيُّ رحمته الله: «فَإِنَّهُ مَعَ عَدَمِ اجْتِمَاعِ الْيَقِينِ وَالشَّكِّ يُلْزَمُ تَبَدُّلُ الْيَقِينِ وَسِرَايَةِ الشَّكِّ إِلَيْهِ، فَيُخْرَجُ عَنْ مَوْضِعِ الْإِسْتِصْحَابِ، لِأَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِيهِ اسْتِقْرَارُ الْيَقِينِ بِوُجُودِ الْمُتَيَقِّنِ فِي وَقْتٍ مَا، وَبِذَلِكَ يُمْتَازُ الْإِسْتِصْحَابُ عَنْ قَاعِدَةِ الْيَقِينِ»، فَوَائِدُ الْأُصُولِ: ج ٤ ص ٣١٦.

(٢) الْغَرَضُ مِنْ ذِكْرِ هَذِهِ الْحَالَاتِ الثَّلَاثِ بَيَانُ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِاجْتِمَاعِ الْيَقِينِ وَالشَّكِّ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، هُوَ أَنْ يَتَّفَقَ فِي آنٍ وَاحِدٍ حَصُولُ الْيَقِينِ وَالشَّكِّ، لَا أَنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ أَنْ يَكُونَ مَبْدَأُ حَدُوثِهِمَا وَنَشُوءُهُمَا فِي آنٍ وَاحِدٍ، فَلَا كَلَامَ لَنَا بِزَمَانِ حَدُوثِ الْيَقِينِ وَالشَّكِّ، لَصَدَقَ «إِبْقَاءُ مَا كَانَ» فِي جَمِيعِ الْحَالَاتِ الْمَذْكُورَةِ.

اليقين بعدالته في يوم الجمعة، بأن أخبره الثقة بذلك.^(١)

الرابع: «تعدد زمان المتيقن والمشكوك»

سيأتي -في الشرط الخامس- أنّ من مقومات الاستصحاب وحدة متعلّق اليقين والشكّ، بأن يتعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين.

ومن جهة أخرى، لا ريب في أنّ صفتي اليقين والشكّ متضادّتان، بل هما بلحاظ الخصوصية المأخوذة في كلّ منهما متناقضتان، فإنّ اليقين متقوم بعدم احتمال الخلاف، والشكّ متقوم باحتماله، فكلّ منهما متقوم بنقيض ما يتقوم به الآخر، فيستحيل تعلّقهما بشيء واحد في زمان واحد.

ومن هنا: ومع افتراض وحدة زمان اليقين والشكّ -الذي ذكرناه في الشرط الثالث- يستحيل فرض اتّحاد زمان المتيقن والمشكوك، بل لابدّ من تعدّد زمانهما.

وعليه: فنفس افتراض وحدة زمان اليقين والشكّ كصفتين -مع وحدة المتعلّق فيهما- يستلزم لابدّة تعدّد زمان متعلّقهما، فنفس الشرط الثالث المتقدّم يُشعر بالشرط الرابع واعتبار تعدّد زمان المتيقن والمشكوك، وهكذا العكس بمعنى أنّ وحدة زمان متعلّق اليقين والشكّ تستلزم -حينئذٍ- تعدّد زمان اليقين والشكّ كصفتين.

وحاصل هذا الشرط هو: اعتبار تغاير زمان المتيقن والمشكوك، ففي الحالات المتعارفة للاستصحاب يكون المتيقن هو عدالة زيد يوم الجمعة -مثلاً-، والمشكوك هو عدالته يوم السبت، فرمان المشكوك -يوم السبت- مغاير لزمان المتيقن -يوم الجمعة-، فالمتعلّق متّحد ذاتاً متغاير زماناً.

وبناءً عليه: فمورد تحقّق الاستصحاب منحصر بما إذا اتّحد زمان اليقين

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣١٣-٣١٦، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ١٣-١٦، ومصباح

الأصول: ج ٤ ص ٧-٨، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٤٩٨-٥٠٠.



والشك كصفتين، وتعدّد زمان متعلّقهما، وأمّا إذا فرض العكس بأن تعدّد زمان اليقين والشك كصفتين، واتّحد زمان متعلّقهما بأن كان في الزمان الثاني شكّاً في عين ما يتقنه في الزمان الأوّل، كان ذلك مورد قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لوضوح أنّ البناء على اليقين السابق - حينئذٍ - لا يكون إبقاءً لما كان. ^(١)

وهكذا يتحصّل: أنّ هناك فرقاً جوهرياً بين الاستصحاب وقاعدة اليقين يمكن التعبير عنه بإحدى صياغتين:

١. أنّ المُعتبر في الاستصحاب اجتماع زمان اليقين والشك في آنٍ واحدٍ، بينما المُعتبر في قاعدة اليقين هو عدم اجتماع زمان اليقين والشك.
٢. أنّ المُعتبر في الاستصحاب تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، بينما المُعتبر في قاعدة اليقين اتّحاد زمان المتيقّن والمشكوك.

الخامس: «وحدة متعلّق اليقين والشك»

والمقصود به أن يتعلّق الشك بنفس ما تعلّق به اليقين، بأن يكون المشكوك عين المتيقّن ذاتاً، وإن كان غيره زماناً، كما في عدالة زيد المتيقّنه في الزمان السابق والمشكوكه في الزمان اللاحق، فإنّ ذات العدالة أمر واحد، وإن كان المشكوك هو العدالة لاحقاً والمتيقّن هو العدالة سابقاً، فالمغايرة الزمانيّة محفوظة، لما تقدّم في الشرط الرابع من اعتبار تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك. والوجه في اعتبار هذا الشرط واضح لا يحتاج الى بيان، فإنّه مع وحدة متعلّق اليقين والشك يصدق «إبقاء ما كان»، وأمّا إذا تعدّد متعلّق اليقين والشك، فلا يصدق «الشك في البقاء» و«إبقاء ما كان» و«نقض اليقين بالشك»، التي هي موارد الاستصحاب كما يُفهم من الأخبار، على ما سيّضح.

كما لو كان اليقين قد تعلّق بعدالة زيد، والشك تعلّق بطلوع الفجر، فلا ربط بينهما، ولا يكون التعلّق بطلوع الفجر من موارد الاستصحاب وإبقاءً لما كان، كما هو واضح.

(١) لاحظ مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٧، ودراسات في علم الأصول: ج ٣ ص ٩.

وبهذا الشرط يمتاز الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع، فإنّ موردّها ما لو حصل اليقين بالمقتضي والشكّ في وجود المانع، فاليقين متعلّق بالمقتضي والشكّ متعلّق بالمانع، فقد تعدّد متعلّق اليقين والشكّ، وهذا خلاف ما اعتُبر في الاستصحاب.

ويُمكن التمثيل لقاعدة المقتضي والمانع بما يُقال: من أنّ المستفاد من أدلّة النجاسات أنّ الشارع المقدّس جعل ملاقة الماء للنجاسة مقتضيةً لنجاسته، وجعل كرىّة الماء مانعةً عنها، فمرجع قول من يلتزم باعتبار «قاعدة المقتضي والمانع»^(١) إلى أنّه يجب البناء على تحقّق الأثر الشرعيّ -وهو نجاسة الماء- عند العلم بوجود ما جعله الشارع مقتضياً له -وهو الملاقة-، وإن كان شاكاً في وجود المانع -كرىّة الماء-، فإنّ مجرّد القطع بالمقتضي -بالباء-، كافٍ في تحقّق المقتضى -بالألف-، بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع.^(٢)

السادس: «سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك»

تقدّم في الشرط الرابع اعتبار تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، وهنا نقول: لا يكفي مجرّد التعدّد وتغاير الزمانين، بل يُعتبر بالإضافة إلى ذلك أن يكون زمان المتيقّن سابقاً على زمان المشكوك، فلا بدّ أن يتعلّق الشكّ في بقاء ما كان متيقّناً في الزمان السابق، كما لو كنّا على يقينٍ من عدالة زيدٍ يوم الجمعة، ثمّ شككنا بعدالته يوم السبت، فإنّ هذا النحو هو الظاهر من الاستصحاب.^(٣)

(١) ويُستدلّ لها ببناء العقلاء، ودعوى أنّ العقلاء إذا علموا بوجود المقتضي -بالباء-، يرتّبون آثار وجود المقتضى -بالألف-، ولا يعتنون باحتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي -بالباء-.

(٢) وسيأتي -بإذن الله تعالى- الكلام فيها عند البحث في التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع، فراجع ص ٣١٦ من المتن.

(٣) والوجه في اعتبار هذا الشرط واضح، فهو مقتضى كون الشكّ شكّاً في البقاء، فإنّه لا يصدق إلّا إذا تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك، ومن هنا فرّع الشيخ الأنصاريّ رحمته خروج الاستصحاب الفهقريّ على تقوّم الاستصحاب بالشكّ في وجود الشيء في الزمان اللاحق، حيث



وهذا بخلاف ما لو تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك وانعكس الأمر، بأن كان زمان المتيقّن متأخراً وزمان المشكوك هو السابق على زمان المتيقّن، كما لو كنّا على يقينٍ من عدالة زيدٍ في شهر شعبان وشككنا في عدالته في شهر رجب، بأن نكون على يقينٍ من وجود الشيء في زمانٍ، ونشكّ في مبدأ حدوث ما نحن على يقينٍ منه، وهل حدث في هذا الزمان أو في الزمان السابق؟ وهذا النحو هو ما يُعبّر عنه بـ «الاستصحاب القهقري»^(١).

ولا دليل على اعتبار الاستصحاب القهقري، فإنّ أخبار الباب لا تشملها، إذ الظاهر من مثل قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشك»^(٢)، هو أن يكون الشيء متيقّناً فيشكّ في بقاءه، فترتيب آثار الشكّ هو نقضُ لليقين بالشكّ، وهذا المعنى يتوقّف على سبق زمان المتيقّن، وأمّا لو لم يكن له يقينٌ -سابقاً- بل كان شاكّاً بشيءٍ، ثم حصل له في الزمان اللاحق يقينٌ به، فترتيب آثار الشكّ السابق ليس نقضاً لليقين بالشكّ، لأنّه لم يكن يقينٌ -حينئذٍ- حتّى يُنقض بالشكّ، بل ليس بنقض أصلاً، هذا إذا كان اعتباره من باب الأخبار.

قال في الفرائد: ج ٣ ص ٢٤: «أنّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين: أحدهما: وجود الشيء في زمانٍ ... والثاني: الشكّ في وجوده في زمانٍ لاحقٍ عليه، فلو شكّ في زمانٍ سابقٍ عليه فلا استصحاب، وقد يُطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً».

(١) قد يُقال: إذا كان الظاهر من الاستصحاب هو خصوص الاستصحاب المتعارف، وأنّ الاستصحاب القهقري خلاف الظاهر، كان معنى ذلك أنّ كلّاً منهما هو نحوٌ من أنحاء الاستصحاب، مع أنّ الاستصحاب القهقري لا يصدق عليه أنّه «إبقاء ما كان» المأخوذ في التعريف، وهذا يعني عدم كون التعريف جامعاً.

فنقول: نعم نُسلّم ذلك، ونلتزم بأنّ معنى الاستصحاب يشمل كلا النحوين، إلّا أنّ التعريف المذكور هو تعريف لخصوص الاستصحاب الحجّة لا لمطلق الاستصحاب.

(٢) الوارد في صحيحة زرارة الأولى الآتية، بل إنّ قوله ﷺ في صحيحة الثانية: «لأنّك كنتَ على يقينٍ من طهارتك فشككتَ» صريحٌ في تقدّم متعلّق اليقين على متعلّق الشكّ، فيكون مختصّاً بالاستصحاب المصطلح ولا يعمّ الاستصحاب القهقري.

وأما إذا كان الاستدلال عليه من باب الظنّ، فيرد عليه أنّه لا يحصل الظنّ من الاستصحاب القهقري أصلاً، وإن سلّمنا حصول الظنّ في موارد الاستصحاب المصطلح، لكون الغالب فيما يثبت هو الدوام، وذلك لأنّ اليقين بثبوت صفة -مثلاً- في الزمان المتأخّر لا يوجبُ الظنّ بثبوتها في الزمان المتقدّم، الذي كان مشكوك الوجود فيه، فدعوى حصول الظنّ بتحقيق المتيقّن اللاحق في الزمان السابق المشكوك وجوده فيه ممنوعةٌ أشدّ المنع، مضافاً إلى أنّه لا دليل على حجّية مثل هذا الظنّ -على تقدير تسليم حصوله-.

وأما بناء العقلاء، فمن الواضح أنّه ليس للعقلاء بناءً على ترتيب آثار المتيقّن اللاحق على المشكوك السابق، نعم في خصوص باب وضع الألفاظ لو علمنا بأنّ لفظ «الصعيد» -مثلاً- معناه فعلاً وفي هذا الزمان هو التراب الخالص، ولكن شككنا في مبدأ هذا الظهور، لاحتمال حدوثه في الأزمنة المتأخّرة، أمكن أن يُقال بترتيب أثر اليقين اللاحق وجّهه إلى الزمان المتقدّم، لإثبات أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، إلّا أنّه أجنبيّ عمّا نحن بصددّه، لأنّ هذا من جهة ما يُعبّر عنه بـ «أصالة عدم النقل»، وهو أصلٌ من الأصول العقلانيّة، وليس من جهة الاستصحاب القهقري، ليكون دليلاً على اعتباره.^(١)

وبالجملة: لا إشكال في أنّ مفاد الأخبار الواردة في الباب يقتضي سبق زمان المتيقّن والشكّ في بقاءه، وهذا المعنى أجنبيّ عن الاستصحاب القهقري، فالقائل بحجّيته لا بدّ له من أن يلتبس دليلاً آخر غير روايات الباب، وليس هناك من دليل إلّا ما قد يُدعى في باب الوضع كما عرفت.^(٢)

(١) لاحظ فرائد الأصول: ج ٣ ص ٢٥٤.

(٢) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣١٦، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ١٦، ومصباح الأصول:

م ٤٨ ج ٣ ص ٨، ودراسات في علم الأصول: ج ٤ ص ١٠، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٥٠٢-٥٠٣.



السابع: «فعليّة الشكّ واليقين»

والمقصود بهذا الشرط هو أن يكون المكلف -فعلاً- متردداً في بقاء ما هو متيقّن الثبوت، بمعنى أنّ جريان الاستصحاب في حقّ المكلف متوقّف على أن يكون فعلاً متيقّناً بحكم أو موضوع ذي حكم في الزمان السابق، ويكون شاكاً فعلاً في بقائهما، ولا يكفي فيه اليقين والشكّ التقديران، بأن يكون متيقّناً وشاكاً تقديرًا، بمعنى أنّ المكلف يكون حاله بحيث لو كان ملتفتاً لحصل له الشكّ في البقاء، أي أنّه غافلٌ فعلاً وليس له يقين بوجود شيء سابقاً، أو لا شكّ ببقاء ذلك الشيء فعلاً، ولكن لو التفت وخرج عن غفلته لحصل له الشكّ واليقين فعلاً.

والوجه في اعتبار هذا الشرط: -مضافاً إلى ظهور لفظ الشكّ واليقين في كونهما فعلين، كما هو الحال في سائر الألفاظ المأخوذة في الخطابات الشرعيّة الظاهرة في عناوينها الفعليّة لا التقديرية- أنّ اليقين والشكّ أخذاً موضوعين لحرمة النقض في أدلّة الاستصحاب، ومعلوم أنّ فعليّة كلّ حكم تتوقّف على فعليّة موضوعه المأخوذ مفروض الوجود، على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة، فكما أنّ كلّ حكم مترتب على أيّ موضوع تتوقّف فعليّته على فعليّة موضوعه، فكذلك -في المقام- تتوقّف فعليّة الحكم الاستصحابي على فعليّة اليقين والشكّ.

والحاصل: أنّ فعليّة حرمة النقض ووجوب الإبقاء -الذي هو معنى الاستصحاب- متوقّفة على فعليّة الشكّ واليقين، ف فيما إذا لم يكن الشكّ واليقين فعلين فلا حرمة ولا يجري الاستصحاب.^(١)

(١) وقد ذكر هذا الشرط المحقق الخراساني رحمه الله في أول تنبيهات الاستصحاب، قال رحمه الله في الكفاية: ص ٤٠٤: «يُعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشكّ فعلاً، ولو فرض أنّه يشكّ لو التفت، ضرورة أنّ الاستصحاب وظيفة الشكّ، ولا شكّ مع الغفلة أصلاً»، لاحظ كذلك فرائد الأصول: ج ٣ ص ٢٥، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٣١٧، وأجود

ومنه يتّضح: أنّ تخلف هذا الشرط لا يعني عدم تحقّق معنى الاستصحاب، بل يعني عدم جريان الاستصحاب في حقّ المكلف الغافل.

والغرض منه: دفع ما قد يُتوهم من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ التقديريّ، وقد مثّل له الشيخ الأنصاريّ رحمته -وتبعه عليه المحقّقون- بما لو تيقّن المكلف بالحدث -كما لو كان قد نام قبل ساعة-، فإذا فرض أنّه قد التفت إلى حاله في الزمان اللاحق فشكّ في بقاء حدثه، لاحتمال أنّه قد تطهّر بعده، جرى الاستصحاب في حقّه بلا إشكال وبنى على بقاء الحدث، ولزمه التطهّر للصلاة، وهذا واضح.

وأما إذا فرض أنّه لم يلتفت إلى حاله وكان غافلاً وصلى على هذه الحالة، ثمّ بعد الفراغ من صلاته شكّ في أنّه تطهّر قبل الدخول فيها أو لم يتطهّر، فهنا تظهر ثمرة هذا الشرط:

فإذا بنينا على: اعتبار الشكّ الفعليّ وعدم كفاية التقديريّ يُحكم بصحّة صلاته وعدم لزوم إعادتها استناداً إلى قاعدة الفراغ، وذلك لأنّه حينئذٍ لا شكّ له فعلاً إلاّ بعد الفراغ من الصلاة، وهو -الشكّ بعد الفراغ- مجرى لقاعدة الفراغ، ولا مجال لجريان الاستصحاب قبل الصلاة، بأن يكون حكمه الدخول إلى الصلاة حال الحدث -بالتعبّد الاستصحابيّ-، لأنّ المفروض كون المكلف قد دخل إلى الصلاة غافلاً، وليس له شكّ فعلاً إلاّ بعد الصلاة.

والحاصل: أنّ ما هو معتبر في الاستصحاب -وهو الشكّ الفعليّ- غير متحقّق بحسب الفرض، وما هو متحقّق بحسب الفرض -وهو الشكّ التقديريّ- غير معتبر، فلا يجري الاستصحاب في المقام، وتبقى الساحة خالية لقاعدة الفراغ الجارية عند الشكّ الفعليّ بعد إتمام الصلاة، فيُحكم بصحّتها.

التقريرات: ج ٤ ص ١٨، ومصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ١٠٩، ودراسات في علم الأصول: ج ٤ ص ٨٩، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٥٠٣.



إن قلت: نحن لا نتمسك للحكم ببطلان الصلاة بالاستصحاب الجاري قبل الصلاة^(١)، يُقال بعدم جريانه لعدم كون الشك فعلياً حينئذٍ، بل نتمسك لذلك بالاستصحاب الجاري بعد الفراغ من الصلاة^(٢)، والمفروض أنّ الشك بعد الفراغ منها شكٌ فعليٌّ لا تقديريٌّ، فيجري لتوفر تمام شروطه، وهذا الاستصحاب يقتضي وقوع تمام الصلاة مع الحدث، وهو يعني فسادها.

قلت: نُسلم أنّ مقتضى الاستصحاب الجاري بعد الصلاة هو بطلانها، إلّا أنّ جريان هذا الاستصحاب ممنوع، وذلك لأنّ المقام موردٌ لقاعدة الفراغ، لأنّها تجري في كلّ مورد يُشكّ فيه بصحة العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، وفي محلّ الكلام المصلي يشكّ في صحة صلاته بعد الفراغ منها، فتجري فيه القاعدة، ومما لا إشكال ولا خلاف فيه أنّ قاعدة الفراغ مقدّمة على الاستصحاب^(٣).

والحاصل: هذا الاستصحاب المدعى لا يجري، لأنّه - كما قلنا - قاعدة الفراغ تجري بعد إتمام الصلاة، وهذه القاعدة حاکمة على الاستصحاب، فهي مانعة من جريانه، ومقتضاها الحكم بصحة الصلاة^(٤).

نعم، الاستصحاب الجاري بعد الفراغ من الصلاة إنّما ينفع بالنسبة إلى

(١) بمعنى أنّ استصحاب الحدث قبل الصلاة يجري قبل الدخول فيها.

(٢) بمعنى أنّ استصحاب الحدث قبل الصلاة يجري بعد الفراغ منها، فالمستصحب هو الحدث قبل الصلاة، وظرف إجراء الاستصحاب هو ما بعد الصلاة.

(٣) إمّا بالحكومة كما هو مذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله - وتبعه المصنّف رحمه الله على ما يظهر من العبارة -، وإمّا بالتخصيص كما هو مختار المحقّق الخراساني رحمه الله، راجع فرائد الأصول: ج ٣ ص ٢٥، والكفاية: ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٤) وقد أشار الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى جواب هذا الإشكال بقوله: «نعم، هذا الشكّ اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لولا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه»، وبینه المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله: «لا يُقال: نعم، ولكنّ استصحاب الحدث في حال الصلاة، بعد ما التفت بعدها، يقتضي - أيضاً - فسادها، فإنّه يُقال: نعم، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدّمة على أصالة فسادها»، فراجع فرائد الأصول: ج ٣ ص ٢٥، والكفاية: ص ٤٠٤.

الصلوات الآتية، فاللّازم التطهّر قبلها، هذا كلّ بناءً على اعتبار الشكّ الفعليّ. وأما إذا بنينا على: عدم اعتبار الشكّ الفعليّ وكفاية التقديريّ، فالحكم هو بطلان الصلاة، لأنّ استصحاب الحدث يجري قبل الصلاة، ويحكم بدخوله في الصلاة محدثاً، فإنّه وإن لم يكن شاكّاً فعلاً إلا أنّ المفروض البناء على كفاية الشكّ التقديريّ، وفي المقام هذا النحو من الشكّ متحقّق، لأنّ المكلف لو التفت قبل الصلاة لكان شاكّاً، فيجري استصحاب الحدث قبل الصلاة، ويحكم بفساد صلاته، لأنّه يكون -بحكم الاستصحاب- بمنزلة من صلّى محدثاً.

وحينئذٍ لا تُجدي قاعدة الفراغ في تصحيح صلاته، لعدم جريانها أصلاً، إذ موضوع القاعدة هو احتمال صحّة العمل وفساده بعد الفراغ منه، ومع جريان الاستصحاب قبله وكون العمل محكوماً بالفساد شرعاً، لا يكون فيه احتمال الصحّة المقوّم لموضوعها، فلا مجال لها.

والحاصل: أنّه -في المقام- مع احتمال تطهّره قبل الصلاة يُحكم بصحّة صلاته، وذلك لأنّ قاعدة الفراغ تقتضي صحّتها، وهي حاکمة على استصحاب بقاء الحدث المقتضي لبطلانها، ولو كان الشكّ التقديريّ كافياً في جريانه لكان المكلف محكوماً بالحدث قبل الصلاة، المانع من جريان قاعدة الفراغ.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٨٢: «وأما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ»، هذه العبارة إشارة إلى ما ذكرناه بلسان: «إن قلت ... قلت»، وما قبلها هو الحكم بناءً على اعتبار الشكّ الفعليّ وعدم كفاية الشكّ التقديريّ في الاستصحاب، وما بعدها هو الحكم بناءً على عدم اعتبار الشكّ الفعليّ وكفاية الشكّ التقديريّ.

معنى حجّية الاستصحاب

هذا البحث معقود لبيان معنى حجّية الاستصحاب، والباحث على ذلك هو ورود إشكال على توصيف الاستصحاب بالحجّية بناءً على تعريفه بـ «إبقاء ما كان». توضيح ذلك: أنّ المحقّق الإصفهانيّ تت أورد على تعريف الاستصحاب بـ «إبقاء ما كان» بأنّ لازم هذا التعريف هو عدم صحّة توصيف الاستصحاب بالحجّية والدليليّة، مع أنّه لا ريب في صحّة وصفه بذلك.

والوجه في اللّزوم: هو أنّ المراد من «الإبقاء» إن كان هو الإبقاء العمليّ المنسوب إلى المكلف، أي إبقاء المكلف عملاً، كإبقائه على عدالة زيدٍ والعمل على وفقها، فعدم صحّة التوصيف بالحجّية واضح، لوضوح أنّ عمل المكلف ليس دليلاً على شيءٍ أصلاً، ولا حجّة فيه، فلا مجال لوصفه بالدليليّة والحجّية.

وإن كان المراد من الإبقاء الإلزام الشرعيّ، بمعنى إلزام الشارع بالإبقاء على الحالة السابقة، فعدم صحّة التوصيف بالحجّية -أيضاً- واضح، فإنّ إلزام الشارع بالإبقاء -الذي يعني وجوب الإبقاء- هو مدلول الدليل، لا أنّه دليل على نفسه، فهو من هذه الجهة كسائر الأحكام التكليفية الأخرى -كوجوب الصلاة وحرمة الغيبة-، فكيف يكون دليلاً وحجّة على نفسه؟ وهل يُعقل أن يكون الشيء منجزاً لنفسه؟ حتّى يوصف بالحجّية والدليليّة.

وحيث إنّ وصف الاستصحاب بذلك ممّا لا شكّ فيه ولا ريب يعتريه،

كشف ذلك عن عدم تمامية تعريفه بـ «إبقاء ما كان»، وهذا إشكال آخر يُضاف إلى الإشكالات الواردة على هذا التعريف.

هذا ما أورده المحقق الإصفهاني ثُمَّ في المقام^(١)، ومن هنا اضطرّ لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجية إلى بعض التأويلات، التي ستعرف أنه لا حاجة إليها. والجواب عنه: أنّ هذا الإشكال مبنيّ على حصر المراد بالإبقاء -الذي هو معنى الاستصحاب- بإبقاء المكلف عملاً والإلزام الشرعيّ، وهذا الحصر باطل، وذلك لما عرفت من أنّ المقصود بالإبقاء هو نفس القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل، والتي مؤداها: «كلُّ شيءٍ متيقّن الحدوث مشكوك البقاء فهو محكومٌ بالبقاء»، وحينئذٍ -وبعد أن كان المقصود بالإبقاء هو نفس القاعدة- يتّضح صحّة توصيف الاستصحاب بالحجية، وحمل الحجّة عليه بالحمل الشائع، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ توصيف الاستصحاب بالحجية لا يكون بالمعنى الاصطلاحيّ المذكور في الأمارات، بل بالمعنى اللّغويّ^(٢).

أمّا الوجه في عدم صحّة إرادة المعنى الاصطلاحيّ فهو أنّ الحجّة في باب الأمارات تعني الدليّة على الشيء والكاشفة عنه والمثبتة له، كما في وصف خبر الثقة بكونه حجةً ودليلاً، الذي يعني أنّه يثبت الشيء ويكون دليلاً عليه، فإذا أخبر زرارة بحرمة أكل لحم الأرنب -مثلاً- كان معنى وصفه بالحجّة هو كونه مُثبتاً للحرمة ودليلاً عليها.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى غير مُتصوّر في قاعدة الاستصحاب، لوضوح أنّ القاعدة هي أمر مجعول من قبل الشارع، وتحتاج إلى إثبات ودليل، كسائر

(١) نهاية الدراية: ج ٥ ص ٩.

(٢) تقدّم -في مقدّمة المقصد الثالث في مبحث «معنى الحجّة»- أنّ الحجّة لغةً: «كلُّ شيءٍ يصلح أن يُحتجّ به على الغير»، بأحد نحوي الاحتجاج من التنجيز والتعذير، واصطلاحاً: «كلُّ شيءٍ يُثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع»، راجع ص ١٣-١٤ من المتن.

المجعولات الشرعية الأخرى.^(١)

وأما الوجه في صحة إرادة المعنى اللغوي فهو باعتبار أن المكلف إذا كان شاكاً في الحكم الشرعي الواقعي، وأجرى الاستصحاب وعمل على طبقه، فإذا صادف أن خالف الواقع كان الاستناد إلى الاستصحاب معذوراً له في مخالفة الواقع، كما لو شك في تحوّل الخلّ إلى خمر، بعد أن كان على يقين من خلّيته فأجرى الاستصحاب وتعبّد بالخلّية، وشرب منه ثم تبين - بعد ذلك - كونه خمرًا، كان ذلك معذوراً له.

كما يصحّ من المولى أن يحتجّ بالاستصحاب على المكلف فيما إذا لم يعمل على طبقه وصادف أن خالف الواقع، كما لو كان على يقين من نجاسة ماء فشكّ في بقاءه على النجاسة لاحتمال تطهيره، فشرب منه استناداً إلى هذا الاحتمال، ثم صادف مخالفة الواقع وتبين بقاء نجاسته، فهنا يصحّ احتجاج المولى على المكلف بالاستصحاب، ويكون الاستصحاب منجزاً لحرمة شرب الماء المتنجّس على المكلف.

والحاصل: أنّه يصحّ حمل الحجة على الاستصحاب بالحمل الشائع، لصحة الاحتجاج من العبد على المولى بالاستصحاب والاعتذار عن مخالفة الحكم

(١) وباعتبار أن الاستصحاب هو مجعول شرعيّ مفترق إلى الدليل - كما في جميع الأحكام التكليفية -، لا أنّه دليل على الحكم الشرعيّ، ردّ الشيخ الأنصاريّ رحمته على العلامة السيّد بحر العلوم رحمته بذلك، حيث قال: «هذا، وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده، وجعل قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل - نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد - حيث قال: إنّ استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعيّ رافع لحكم الأصل، ومخصّص لعمومات الحلّ - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله -: وليس عموم قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته، إلّا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة، انتهى.

أقول: معنى الاستصحاب الجزئيّ في المورد الخاصّ - كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر - ليس إلّا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّا نفس الحكم الشرعيّ؟! وهل الدليل عليه إلّا قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»؟! وبالجملّة: فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات، الفرائد: ج ٣ ص ٢٠.

الشرعيّ الإلزامي، وصحّة الاحتجاج - أيضاً - من المولى على العبد بالاستصحاب، ويكون الاستصحاب قاطعاً لا اعتذار المكلف بالجهل، وهكذا يكون الاستصحاب معذوراً ومنجّزاً، وهذا هو معنى الحجّة لغةً.

وهذا الذي نقوله في الاستصحاب من صحّة توصيف القاعدة بالحجّة بالمعنى اللّغويّ، نقوله - أيضاً - في سائر الأصول العمليّة، وكذا في القواعد الفقهيّة المجعولة للشاكّ الجاهل بالواقع، فنقول: «البراءة حجّة»، و«الاحتياط حجّة»، و«أصالة الطهارة حجّة»، و«أصالة الحلّ حجّة»، و«قاعدة لا ضرر حجّة»، وهكذا. هذا من جهة ومن جهة أخرى، تفترق هذه الأصول والقواعد الموضوعية للشاكّ عن الأحكام التكليفيّة، في أنّ الأحكام التكليفيّة لا يصحّ وصفها بالحجّة مطلقاً، لا بالمعنى الاصطلاحيّ كما هو واضح، لما ذكرناه من أنّها مجعولات شرعيّة تفتقر إلى الدليل، ولا تكون بنفسها دليلاً ومثبتاً للحكم، ولا حتّى بالمعنى اللّغويّ، لوضوح أنّها ليست منجّزة ولا معذّرة، بل هي أحكام نجّزها أو عذّر عنها الدليل، فلا تكون حجّة بالمعنى اللّغويّ.

ولكن من البديهيّ الواضح أنّ وصف القاعدة أو الأصل الموضوع للشاكّ بكونها حجّة وحمل الحجّة عليها، إنّما يتمّ إذا ثبت بالدليل كونها مجعولة من قبل الشارع، وإلاّ إذا لم يثبت جعلها من قبل الشارع، فلا مجال لتسميتها بالقاعدة، فضلاً عن توصيفها بالحجّة. والنتيجة: أنّ حجّة القاعدة المجعولة للشاكّ متقوّمة بدلالة الدليل عليها، الذي هو حجّة بالمعنى الاصطلاحيّ، وحيث قام الدليل على جعل قاعدة الاستصحاب - وسيأتي تفصيله - صحّ توصيفه بالحجّة بلا شبهة، فيرتفع الإشكال من أصله.

ومنه ينقدح: عدم الحاجة إلى التأويل الذي ذكره المحقّق الإصفهانيّ رحمته لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجّة، فإنّه بعد أن استحکم الإشكال المذكور في ذهنه وجد نفسه مضطراً إلى التفتيش عن عنصر في الاستصحاب يصحّ وصفه بالحجّة، وأما نحن ففي غنى عن تكلف ذلك، وحاصل ما ذكره رحمته: أنّ المباني

في مدرك حجّية الاستصحاب مختلفة، فقد يكون مدرك حجّية الاستصحاب هو الأخبار، وقد يكون بناء العقلاء، وقد يكون حكم العقل، وسيأتي توضيح ذلك عند البحث في أدلة اعتبار الاستصحاب، وهنا نقول: على اختلاف هذه المباني، هناك أمور ثلاثة يمكن أن تكون -كلاً أو بعضاً- هي الموصوفة بالحجّية حقيقة، وهي:

١. «اليقين السابق»، والوجه في توصيف اليقين السابق بالحجّية هو باعتبار أنّ اليقين السابق كما يكون منجزاً للحكم حدوثاً -حال وجوده- بحكم العقل، لما عرفته من أنّ حجّية اليقين ذاتية، كذلك يكون منجزاً للحكم بقاءً، بمعنى أنّ الشارع المقدّس جعله -بمقتضى الأخبار الآتية- وظيفةً للشاكّ في ما كان على يقينٍ منه سابقاً.

والحاصل: أنّ اليقين السابق يكون منجزاً لحدوث الحكم عقلاً ولبقائه جعلاً، فصحّ وصفه بالحجّية.

٢. «الظنّ بالبقاء اللاحق»، فإنّ الشخص إذا كان على يقينٍ من وجود شيء سابقاً، وعرض له ما يوجب عدم بقاء هذا اليقين، فإنّ ما يحصل عنده في الزمان اللاحق هو الظنّ بالبقاء، وهذا الظنّ هو الموصوف بالحجّية حقيقةً، كما في كثير من الموارد التي دلّ الدليل فيها على حجّية ظنّ خاصٍّ^(١)، وسيأتي تمام الكلام في الدليل الثاني من الأدلة المستدلّ بها على حجّية الاستصحاب.

٣. «مجرد الكون السابق»، فإنّ محض الثبوت والوجود في زمانٍ سابقٍ يكون حجّةً عند العقلاء على الوجود الظاهريّ في الزمان اللاحق، وليس ذلك من جهة وثاقة اليقين واستحكامه في نفسه، لكي يرجع إلى الأمر الأوّل، ولا من جهة الظنّ بالبقاء، حتّى يرجع إلى الأمر الثاني، بل من جهة أنّ الحفاظ على الغرض الواقعيّ يقتضي

(١) والمعروف بعد الشيخ الأنصاريّ رحمته الله أنّ لازم كون الدليل على الاستصحاب حكم العقل هو أن يكون الاستصحاب أمانة لا أصلاً عمليّاً، إلّا أنّ المصنّف رحمته الله يرى أنّ الاستصحاب أصل عمليّ حتّى لو كان الدليل عليه حكم العقل، وسيأتي في البحث اللاحق بيان ذلك.

البناء على بقاء ما كان، ولو على أساس أن الغالب في ما يحدث أن يدوم، فقد استقرّ بناء العقلاء على إبقاء ما كان، اهتماماً بالمقتضيات وتحفظاً على الأغراض الواقعية. ولكن يُلاحظ عليه: أن هذا التأويل إنما تصل التوبة إليه فيما إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجية، وقد عرفت صحة هذا التوصيف بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي.

مضافاً إلى: أن ظاهر كلمات الأصحاب أن الموصوف بالحجية هو نفس الاستصحاب، فهو الذي يكون مصداقاً للحجة، وتُحمل عليه بالحمل الشائع، لا اليقين السابق ولا الظنّ بالبقاء ولا مجرد الكون السابق، فكلّ هذه التأويلات خلاف الظاهر جداً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٨٣: «لأنّه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء مثبتة له...»، هذا بيان الوجه في عدم صحة إرادة المعنى الاصطلاحي للحجة، وأمّا الوجه في صحة إرادة المعنى اللغوي لها فقد بيّنه بقوله رحمه الله ص ٢٨٤: «ولكنّه نظراً إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذوراً للمكلّف إذا وقع في مخالفة الواقع...»، فلا إغلاق ولا إبهام في العبارة كما توهمه البعض.

قوله رحمه الله ص ٢٨٤: «على اختلاف المباني أحد أمور ثلاثة...»، ظاهر بيان المصنّف رحمه الله -وعليه جرينا في الشرح- أن الأمور الثلاثة المذكورة يأتي كلّ واحد منها على واحد من المباني المختلفة في الدليل على الاستصحاب، إلا أن الموجود في نهاية الدراية هو أن هذه الأمور الثلاثة تأتي بأجمعها بناءً على حجة الاستصحاب ببناء العقلاء، كما أن الأوّل منها -اليقين السابق- يأتي بناءً على استفادة حجة الاستصحاب من الأخبار، وأن الثاني منها -الظنّ بالبقاء- يأتي بناءً على حجة الاستصحاب بحكم العقل.^(١)

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥ ص ١١.

هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟

تقدّم -في مقدّمة المقصد الثالث تحت عنوان «معنى الحجّة»- أنّ «الأمانة» مرادفة لـ«الحجّة» بالمعنى الأصولي، وهي: «كلّ شيءٍ يُثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع»، وقد عرفت -قريباً- في تمهيد المقصد الرابع أنّ الأصول العملية هي وظائف عمليّة مجعولة للجاهل بالواقع، ومأخوذ في موضوعها الشكّ في الحكم الواقعيّ.

فإذا ضمّمنا إلى ذلك ما عرفته في بحث «أركان الاستصحاب» أنّ الشكّ من أهم مقوّمات الاستصحاب، اتّضح جليّاً أنّه لا يصحّ توصيف الاستصحاب بالأمانة، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل على اعتبار الاستصحاب هو الأخبار أو غيره من الأدلّة، كبناء العقلاء وحكم العقل والإجماع.

ولكن مع ذلك بنى الشيخ الأنصاريّ رحمته المسألة على الدليل الذي يُستفاد منه اعتبار الاستصحاب، فإن كان الدليل عليه هو الأخبار كان الاستصحاب أصلاً عمليّاً، وإن كان الدليل عليه حكم العقل كان أمانةً ودليلاً اجتهادياً، وحيث إنّه يختار أنّ الاستصحاب مُستفاد من الأخبار، فهو في نظره من الأصول العمليّة.^(١)

(١) قال رحمته في الفرائد: ج ٣ ص ١٤: «إنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم -نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال- مبنيّ على استفادته من

ولعلّه لأجل ذلك يظهر من متقدّمي الأصحاب إلى زمان والد الشيخ البهائي رحمه الله أنّ الاستصحاب كان معدوداً عندهم من جملة الأمارات الكاشفة عن الواقع^(١)، بعد أن لم يكن لهم دليل عليه سوى حكم العقل^(٢).

والظاهر أنّ الصحيح: خلاف ذلك وأنّ الاستصحاب - حتّى بناءً على استفادته من حكم العقل - ليس إلّا قاعدة عمليّة مجعولة للشاكّ مضمونها حكم ظاهريّ.

وأما ما ذكر من أنّ الاستصحاب يكون معدوداً من الأمارات إذا كان مبتتاً على حكم العقل، فيرد عليه:

١. لا تُسلم أصل حصول الظنّ في المقام، فدعوى: «أنّ كلّ ما كان متيقّناً سابقاً فهو مظنون البقاء» ممنوعة، مضافاً إلى أنّنا لو سلّمنا أصل تحقّق الظنّ والملازمة بين اليقين بالحدوث والظنّ بالبقاء، فلا دليل على حجّية هذا الظنّ بالخصوص، فهو مشمول لعمومات ما دلّ على حرمة التّعبد بالظنّ.

والحاصل: أنّ صغرى الدليل ممنوعة وكبراه لا دليل عليها، وسيأتي تفصيل ذلك عند مناقشة الدليل الثاني من أدلّة حجّية الاستصحاب.

٢. لو تنزّلنا عمّا ذكرناه أولاً وسلّمنا تحقّق الصغرى وتماميّة الكبرى نقول: إنّ الظنّ المدعى في المقام إنّما هو مدرك للقاعدة ودليل عليها، فيكون حينئذٍ

الأخبار، وأما بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنيّ اجتهاديّ - نظير القياس والاستقراء، على القول بهما - وحيث إنّ المختار عندنا هو الأوّل، ذكرناه في الأصول العمليّة.

(١) لاحظ أجود التقارير: ج ٤ ص ٦.

(٢) قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في الفرائد: ج ٣ ص ١٣-١٤: «لكن ظاهر كلمات الأكثر - كالشيخ والسيدّين والفاضلين والشهيدّين وصاحب المعالم - كونه حكماً عقليّاً، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار»، وسيأتي - في الدليل الثاني من الأدلّة التي ذكرها المصنّف رحمه الله للاستصحاب - أنّ العلامة الحلّيّ رحمه الله أوّل من تمسك ببناء العقلاء، وأنّ والد الشيخ البهائيّ رحمه الله أوّل من تمسك بالأخبار.

كالأخبار وبناء العقلاء، وليس الظنّ هو نفس قاعدة الاستصحاب، لتكون أمانة كسائر الظنون الخاصّة الأخرى.

بمعنى أنّ الشارع المقدّس اعتبر القاعدة للعمل بها عند الشكّ بالبقاء بدليل الظنّ به، فيكون الاستصحاب أصلاً عمليّاً للعمل به عند الشكّ والحيرة، تماماً كما لو كان الدليل عليه هو الأخبار، فإنّ الاستصحاب له حقيقة واحدة وماهيّة فاردة -وهي إبقاء ما كان- لا تختلف باختلاف الدليل الدالّ على حجّيته واعتباره.

والحاصل: أنّ الظنّ المدّعى في المقام إنّما هو مدرك الاستصحاب لا أنّه عينه، وحيثنّذ يكون -من هذه الجهة- كالأخبار وبناء العقلاء، فكما أنّ الأخبار أمانة ودليل على الاستصحاب الذي هو أصل عمليّ، ولا يلزم من كون الأخبار أمانة قام الدليل القطعيّ على اعتبارها أن يكون الاستصحاب المدلول أمانة أيضاً، بل هو أصل عمليّ باعتراف الخصم، وكذلك نقول في جانب الظنّ، فهو دليل على الاستصحاب وأمانة عليه -لو تمّت دليليّة- ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أمانة، بل يبقى الاستصحاب أصلاً عمليّاً كما كان عند الاستناد في اعتباره إلى الأخبار.

والنتيجة: أنّه لا يصحّ توصيف الاستصحاب -بأيّ حالٍ من الأحوال- بأنّه أمانة، وعلى جميع المباني والمدارك فيه، وإنّما هو أصل عمليّ.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٢٨٦: «لا يكون إلّا مستنداً للقاعدة ودليلاً عليها»، هكذا والصّحيح: «فلا يكون»، للزوم الفاء في جواب «أمّا».

الأقوال في الاستصحاب

اختلف في حجية الاستصحاب على أقوال كثيرة ومتشعبة تبعاً لاختلاف تقسيمات الاستصحاب، فنقول:

نوع الشيخ الأنصاري رحمه الله تقسيمات الاستصحاب تارةً بلحاظ نفس المستصحب، وتارةً أخرى بلحاظ نحو الدليل الدال على المستصحب في زمان اليقين، وثالثة بلحاظ منشأ الشك في البقاء.

أما تقسيمه بلحاظ المستصحب، فقد يكون المستصحب وجودياً وقد يكون عدمياً، أو يكون حكماً شرعياً كلياً أو جزئياً، أو يكون موضوعاً خارجياً وغير ذلك. وأما بلحاظ الدليل الدال على المستصحب، فقد يكون الدليل عليه إجماعاً أو غيره، وقد يكون دليلاً عقلياً أو شرعياً.

وأما بلحاظ منشأ الشك في البقاء، فقد يكون المنشأ هو الشك في المقتضي، وقد يكون هو الشك في الرافع، ونحو ذلك.^(١)

وعلى هذا الأساس اختلفت أقسام الاستصحاب، وكانت هذه الأقسام

(١) قال رحمه الله ص ٢٦: «السادس: في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام، ليعرف أن الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلها أو في بعضها، فنقول: إن له تقسيماً باعتبار المستصحب، وآخر باعتبار الدليل الدال عليه، وثالثاً باعتبار الشك المأخوذ فيه».

المختلفة محلاً لاختلاف الأقوال في حجّية الاستصحاب^(١)، فبرزت -لذلك- تفصيلات عديدة في حجّية الاستصحاب، بالإضافة إلى القول بالحجّية مطلقاً^(٢)، والقول بعدم الحجّية مطلقاً^(٣)، فتعدّدت الأقوال حتّى عدّها المحقّق القمّي ثمانية أقوال^(٤)، بل أوصلها الشيخ الأنصاريّ^{رحمته} إلى أحد عشر قولاً^(٥)، لا يهّمنا التعرّض لجميعها بل المهمّ هو النظر في أدلّة الاستصحاب

(١) جاء في مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ٩-١٠: «الجهة الرابعة: في تقسيم الاستصحاب على أنحاء: فتارةً يقسّم باعتبار المستصحب، فإنّه قد يكون حكماً شرعياً، وقد يكون غيره، والحكم الشرعيّ قد يكون تكليفيّاً وقد يكون وضعياً، وكذا قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، وأخرى باعتبار منشأ اليقين، فإنّه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة أو السماع والرؤية، كما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجيّة، وثالثةً باعتبار منشأ الشكّ، فإنّه قد يكون الشكّ ناشئاً من احتمال انقضاء استعداده ذاتاً، ويُسمّى بالشكّ في المقتضي، وقد يكون ناشئاً من احتمال طرؤ المانع مع اليقين بوجود المقتضي، ويُسمّى بالشكّ في الرافع، وغير ذلك من التقسيمات التي تعرّض لها الشيخ^{رحمته}».

(٢) وهو اختيار الأكثر، على ما في المعالم، والمشهور بين فقهاءنا^{رحمهم} كما عن الوحيد البهبهانيّ^{رحمته}، واستظهره المحقّق القمّي^{رحمته}، واختاره من المتأخّرين المحقّق الخراسانيّ^{رحمته}، راجع المعالم: ص ٢٣١، والرسائل الأصوليّة للوحيد البهبهانيّ^{رحمته}: ص ٤٢٤، والقوانين: ج ٣ ص ١٣٢، والكفاية: ص ٣٨٧، قال الفاضل التونيّ^{رحمته} في الوافية: ص ٢١٨: «الظاهر أنّه مذهب الأكثر، فإنّ من تتبّع كتب الفروع، سيّما في أبواب العقود والإيقاعات، يظهر عليه أنّ مدارهم في الأغلب على الاستصحاب، يشهد بذلك شرح الشرائع للشهيد الثاني^{رحمته}، وقد صرح الشهيد الأوّل في قواعد باختياره في مواضع، منها في قاعدة اليقين، ونسب الشهيد الثاني اختياره في تمهيد القواعد إلى أكثر المحقّقين، حيث قال: قاعدة: استصحاب الحال حجّة عند أكثر المحقّقين، وقد يُعبّر عنه بأنّ الأصل في كلّ حادثٍ تقديره في أقرب زمانٍ، وبأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان».

(٣) وهو ما بنى عليه السيّد المرتضى^{رحمته} وجماعة من العامة، على ما في المعالم، فلاحظ الذريعة: ج ٢ ص ٨٢٩ وما بعدها، والمعالم: ص ٢٣١.

(٤) القوانين: ج ٣ ص ١٣٢.

(٥) قال^{رحمته} -بعد أن ذكر التقسيمات المشار إليها، وفصل بيان الأقسام، وتتبع كلمات الأصحاب- في الفرائد: ج ٣ ص ٤٨: «هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصّل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً...»، ثمّ بعد أن أجمل الأقوال، قال ص ٥٠-٥١: «ثمّ إنّه لو بُني



لنرى مقدار ما يُستفاد منها، بعد الإشارة إلى المهم من هذه التفصيلات، وهي ثلاثة:

١. التفصيل بين الأحكام الشرعية الكلية من جهة، وبين الموضوعات الخارجية والأحكام الجزئية من جهة أخرى، فلا يُعتبر الاستصحاب في الأول. بمعنى أنه لا حجة للاستصحاب إذا كان المستصحب حكماً شرعياً كلياً، كاستصحاب بقاء طهارة من خرج منه المذي، واستصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، بخلاف استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم الخاص فإنه يجري بلا إشكال، كاستصحاب نفس الكرّة عند الشكّ فيها، واستصحاب نجاسة هذا الماء أو طهارة ذاك الثوب عند الشكّ فيهما.

وهذا هو تفصيل الأخباريين في حجة الاستصحاب، حيث منعوا الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى،^(١) على طريقتهم في العمل بالاحتياط في الشبهة في الحكم الكلي مطلقاً، سواء أكانت للمشكوك حالة سابقة أم لم تكن، وأنه لا مرجع فيها إلا الاحتياط، دون البراءة أو الاستصحاب، فإنّهما -عندهم- مختصّان بالشبهة

على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الأصول والفروع، لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلا أنّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغي.

(١) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد: ج ٣ ص ٣٣: «وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله الاسترأادي من أغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما ممّا شكّ فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية.

وصرح المحدث الحرّ العاملي رحمه الله بأنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنّما تدلّ على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته»، وممن نسب ذلك -أيضاً- إلى الأخباريين الوحيد البهبهاني رحمه الله في رسائله الأصولية: ج ١ ص ٤٢٥، ووصفه المحدث البحراني رحمه الله بأنه المشهور بين المحدثين، فلاحظ الحقائق الناضرة: ج ١ ص ٥٢.

في الموضوع،^(١) وستأتي مناقشة هذا التفصيل بعد استعراض أدلة الاستصحاب.
 ٢. التفصيل بين ما كان الشك فيه ناشئاً من الشك في المقتضي، وبين ما كان الشك فيه ناشئاً من الشك في الرفع، فلا يجري في الأول.

(١) وذهب إلى هذا التفصيل من الأصوليين الفاضل النراقي رحمته في مستند الشيعة، ومن المتأخرين السيد الخوئي رحمته، ولكن ينبغي الالتفات -هنا- إلى أنّ الوجه الذي دعا السيد الخوئي رحمته إلى اختيار هذه النتيجة غير ما هو مذكور في كلمات الأخباريين، وخلاصته: ابتلاء استصحاب بقاء الحكم بالمعارض، وهو استصحاب عدم الجعل الزائد، حيث قال في ذيل الاستدلال بصحیحة زرارۃ الأولى: «فتح ضلّ ممّا ذكرنا: أنّ الصحیحة تدلّ بإطلاقها على حجّية الاستصحاب مطلقاً، بلا فرق بين الأحكام الكلّية والجزئية والموضوعات الخارجية، فإنّها بإطلاقها تدلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، سواء كان متعلّق اليقين هو الحكم الكلّي أو الجزئيّ أو الموضوع الخارجي، وما نختاره من عدم حجّية الاستصحاب في الأحكام الكلّية، إنّما هو للمانع الخارجي كما ستعرّض له إن شاء الله، لا من جهة عدم شمول الصحیحة له»، وقال رحمته أيضاً: «التفصيل الثالث في حجّية الاستصحاب: هو التفصيل بين الأحكام الكلّية الإلهيّة وغيرها من الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية، وهو الذي اختاره الفاضل النراقي في المستند... وهذا هو الصحيح، وليس الوجه فيه قصور دلالة الصحیحة وغيرها من الروايات، لأنّ عموم التعليل في الصحیحة والإطلاق في غيرها شامل للشبهات الحكميّة والموضوعيّة، واختصاص المورد بالشبهات الموضوعيّة لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل، بل الوجه في هذا التفصيل أنّ الاستصحاب في الأحكام الكلّية معارض بمثله دائماً، بيانه...»، لكنّه قال بعد ذلك: «ثمّ إنّ لا يخفى أنّ ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة مختصّ بالأحكام الإلزاميّة من الوجوب والحرمة، وأمّا غير الإلزاميّة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا يُعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة، لما ذكرناه سابقاً من أنّ الإباحة لا تحتاج إلى الجعل... وظهر بما ذكرناه أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة الوضعيّة، كالطهارة من الخبث والحدث، كما إذا شككنا في انفعال الماء العالي بملافاة النجاسة السافلة، فنُجري استصحاب الطهارة ولا يُعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة، لأنّ الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل... فتحصّل: أنّ المختار في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة هو التفصيل على ما ذكرناه، لا الإنكار المطلق كما عليه الأخباريون والفاضل النراقي، ولا الإثبات المطلق كما عليه جماعة من العلماء»، راجع الفرائد: ج ٣ ص ٢٠٨-٢١٠، ومصباح الأصول: ج ٨ ص ٢٢-٢٣، وص ٤٢، وص ٥٥-٥٦.



فقد يكون الشكّ واحتمال ارتفاع الحكم السابق ناشئاً من احتمال عدم استعداد المستصحب للبقاء لو خُلّي وطبعه، ولو لم يكن هناك رافع له أصلاً، إذ لا شكّ في أنّ الكائنات والحوادث يختلف استعداد بقائها في عمود الزمان، وقد يُعبر عنه بعمر الشيء، فيقال: إنّ عمر الشمعة بحسب استعدادها ثلاث ساعات -مثلاً-، ولو لم تهبّ عليها ريحٌ توجب انطفائها، ففي مثله يكون الشكّ في المقتضي، وفيه لا يجري الاستصحاب.

وقد يكون الشكّ واحتمال عدم البقاء مستنداً إلى احتمال وجود الرافع، بأن يكون استعداد المستصحب للبقاء -لو خُلّي وطبعه- مُحرزاً ولا شكّ فيه، كما لو احتُمّل هبوب ريح على الشمعة توجب انطفائها، بعد مرور ساعة واحدة على اشتعالها، وفي مثله يكون الشكّ في الرافع، ويجري فيه الاستصحاب بلا إشكال.

والحاصل: أنّ في اعتبار الاستصحاب تفصيلاً بين الشكّ في المقتضي، وهو الشكّ في استعداد الشيء للبقاء -لو خُلّي وطبعه- إلى زمان الشكّ في بقاء المستصحب، بلا وجود احتمال حادث زمنيّ أوجب انعدامه وارتفاعه، وبين الشكّ في الرافع، وهو الشكّ في بقاء المستصحب، لأجل احتمال وجود حادث زمنيّ أوجب ارتفاع المستصحب وانعدامه، مع إحراز استعداده للبقاء في نفسه، فيجري الاستصحاب في الثاني دون الأوّل.

وهذا التفصيل هو الظاهر من المحقق الحلّي رحمته في المعارج ^(١)، واختاره المحقق الخوانساري رحمته في مشارق الشموس ^(٢)، وقواه الشيخ

(١) معارج الأصول: ص ٢٠٦-٢١٠.

(٢) مشارق الشموس: ص ٧٦.

الأنصاريّ رحمته (١)، وتابعه عليه غيره. (٢)

وهناك تفصيل ثالث ابتدعه الشيخ الأنصاريّ رحمته، وهو التفصيل بين الحكم الشرعيّ الثابت بالدليل العقليّ، وبين الحكم الشرعيّ المستفاد من الدليل الشرعيّ، فيجري في الثاني دون الأول.

وهذا التفصيل تفرّد به الشيخ الأنصاريّ رحمته، حيث صرّح بأنّه لم يجد من فصل بينهما (٣)، وقد قرّبه بما حاصله: أنّ الحكم العقليّ مبنيّ مفصّل محدّد الموضوع، باعتبار أنّ الحاكم لا يمكن أن يتردّد في حدود حكمه ومقدار سعته، وعلى هذا يكون الحكم الشرعيّ المستند إليه معلوم الموضوع بحدوده، وفي مثل ذلك يمتنع الاستصحاب، لامتناع الشكّ في البقاء فيه، لأنّ الموضوع المحدّد إن كان موجوداً كان الحكم موجوداً لا محالة، وإن لم يكن موجوداً ارتفع الحكم لا محالة، فلو فرض ثبوت حكم شرعيّ -والحالة هذه- فهو حكم

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته في الفرائد: ج ٣ ص ٤١: «أنّ دليل المستصحب: إمّا أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية، وإمّا أن لا يدلّ، وقد فصل بين هذين القسمين المحقّق في المعارج، والمحقّق الخوانساريّ في شرح الدروس، فأذكرا الحجّة في الثاني واعترفا بها في الأول»، ثمّ قال رحمته ص ٥١: «والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقّق، فإنّ المحكيّ عنه في المعارج أنّه قال ...».

(٢) منهم المحقّق النائيّ رحمته، والسيد البجنورديّ رحمته، والمحقّق الروحانيّ رحمته، فقد جاء في أجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٠: «وقد وقع الكلام في حجّة الاستصحاب في كلّ واحد من الأقسام، والمختار عندنا هو حجّة الاستصحاب مطلقاً إلا عند الشكّ في وجود المقضي وما يلحق به من بعض شقوق الشكّ في الغاية، على ما يظهر لك الحال إن شاء الله، وفاقاً لشيخنا العلامة الأنصاريّ رحمته»، ومثله في الفوائد: ج ٤ ص ٣٣١ وص ٣٧٢، راجع كذلك منتهى الأصول: ج ٢ ص ٥١٧، ومنتهى الأصول: ج ٦ ص ٥٨.

(٣) قال رحمته ص ٣٧: «الثاني: من حيث أنّه قد يثبت بالدليل الشرعيّ، وقد يثبت بالدليل العقليّ، ولم أجد من فصل بينهما، إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقليّ -وهو الحكم العقليّ المتوصّل به إلى حكم شرعيّ- تأملاً، نظراً إلى أنّ الأحكام العقليّة كلّها مبنيّة مفصّلة من حيث مناط الحكم ...».



جديدٌ حادثٌ لموضوعٍ جديدٍ، لا بقاءً لذلك الحكم.^(١)

هذا حاصل تقريب التفصيل الذي ابتدعه الشيخ الأنصاري رحمته، ولكن الملاحظ أنَّ مرجع هذا التقريب إلى اختلال الركن الثاني من أركان الاستصحاب، وهو الشك، وهذا يعني أنَّ عدم جريان الاستصحاب في المقام إنما هو لعدم تحقق أركانه، لا لعدم حجّيته بعد تحقق تمام أركانه.

وعليه: فلا يكون هذا تفصيلاً في حجّية الاستصحاب، بل يكون مرجعه -بقطع النظر عن أيّ شيءٍ آخر- إلى حجّية الاستصحاب مطلقاً حيث تتحقّق أركانه، ولعلّه لذلك لم يذكره الشيخ الأنصاري رحمته نفسه في عداد الأقوال التي ذكرها، باعتبار أنّه ليس تفصيلاً في مقابل سائر الأقوال.

ولذلك سوف لن يتعرّض له المصنّف رحمته في المقام^(٢)، وإنّما قصر الكلام على التفصيلين السابقين، فسوف يبيّنهما ويعلّق عليهما بعد بيان أدلّة الاستصحاب، إن شاء الله تعالى.

(١) قال رحمته ص ٢١٥: «الأمر الثالث: أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل -كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يُطاق ونحوهما من المحسنات والمقبّحات العقلية- فلا يجوز استصحابه، لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقليّ موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد». (٢) مضافاً إلى أنّ هذا التفصيل محلّ نظر وإشكال أغلب من تأخّر عن الشيخ رحمته، فراجع الكفاية: ص ٣٨٦، والفوائد: ج ٤ ص ٣٢١-٣٢٣، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢١-٢٢، ونهاية الأفكار: ج ٤ ص ١٩، ونهاية الدراية: ج ٥ ص ٢٣-٢٦، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٥٠٩-٥١٠، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٣٨-٤٢.

أدلة الاستصحاب

الدليل الأول: بناء العقلاء

لا شك في أنّ سيرة العقلاء وبناءهم كافة - سواء أكانوا من ذوي الأديان أم لم يكونوا منهم - على العمل والجري على طبق الحالة السابقة، وعدم الاعتناء بالشك في ارتفاعها.

ويظهر ذلك بالعيان والوجدان لمن نظر في أعمالهم وحركاتهم وسكناتهم، في معاملاتهم وتجاراتهم وزياراتهم لأصدقائهم وأقربائهم وعياداتهم لمرضاهم وجميع أمورهم، بل من يتأمل في أعمال نفسه وحركاته الارتكازية يُدرك بوضوح أنّه يعمل على وفق الحالة السابقة مع الشك في ارتفاعها، ولا يعتني لشكه هذا أصلاً.

ولولا هذا البناء منهم لما استقرّ حجر على حجر، ولا ختلّ نظام العالم وأساس عيش بني البشر.^(١)

وليس هذا فحسب، بل حكى صاحب الفصول في ذلك في الحيوانات أيضاً^(٢)، ألا ترى أنّ البهائم - عند الحاجة - تطلب المواضع التي عهدت فيها الماء والمرعى، وأنّ الطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها ومائها، فإنّها لا

(١) لاحظ فرائد الأصول: ج ٣ ص ٩٤-٩٥.

(٢) حكاه عند نقل الوجوه التي احتجّ بها القائلون باعتبار الاستصحاب مطلقاً، فلاحظ

تفعل ذلك إلّا لما هو مركز في ذاتها من البناء على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار ما فارقتة. ^(١)

ونضمّ إلى ذلك كون الشارع لم يردع عن هذا البناء، فيكون عدم ردعه كاشفاً عن إيمضائه له، وأنّه متّحد المسلك معهم في ذلك، فإنّه من العقلاء بل رئيسهم وواهب العقل لهم، وهو مُنزّه عن الاقتراحات غير العقلانيّة، ولو كان له مسلك آخر غير مسلكهم لبيّنه لهم، وإلّا كان مُعرّضاً أغراضه للضياع والتلف، وهو قبيح لا يصدر من المولى الحكيم، وقد تقدّم نظير ذلك في حجّية خبر الواحد.

تنبيه:

لا يخفى أنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله هنا -وجرينا عليه في الشرح- منافٍ لما تقدّم منه من أنّ الشارع الأقدس غير متّحد المسلك مع العقلاء في الاستصحاب، فقد تقدّم منه رحمه الله في بحث السيرة أنّه قال ص ١٧٧: «إنّ السيرة إمّا أن يُتّظر فيها أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء إذ لا مانع من ذلك، وإمّا ألا يُتّظر ذلك، لوجود مانع من اتّحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب»، وقلنا -هناك- في وجه عدم اتّحاد الشارع مع العقلاء في الاستصحاب: «إنّه لما كان الشكّ في البقاء مأخوذاً فيه فلا معنى لاتّحاد الشارع مع العقلاء في العمل به، إذ لا مجال لتوهم شكّ الشارع في بقاء حكمه».

(١) لسنا بحاجة إلى هذا الترقّي، إذ لا خفاء ولا قصور في انعقاد بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة، حتّى نكون مضطّرين إلى التشبّث بديدن الحيوانات! ونكون بذلك عُرضةً لمناقشة المحقّقين، والإيراد عليه بما في كلمات المحقّق العراقي رحمه الله -وغيره- حيث قال: «أمّا دعوى كون الأخذ بالحالة السابقة من فطريّات ذوي الشعور من كافّة الحيوان، فلا يرجع إلى محضّل، بداهة أنّ ما جرى عليه ديدن الحيوانات من الرجوع إلى مساكنها إنّما هو من جهة الاعتياد أو الغفلة عن الجهات المزاحمة، لقصورها عن درك هذه الجهات، لا أنّه من جهة الاستصحاب والبناء على الجري العمليّ على طبق الحالة السابقة مع الالتفات والشكّ في انتقاضها»، نهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ٣٣.



ولكن -مع ذلك- هذا لا يضرّ في استكشاف موافقة الشارع وإمضائه لما عليه بناء العقلاء، وذلك لما ذكرنا من أنّ سيرة العقلاء منعقدة وجارية على الأخذ بالحالة السابقة حتّى في الأمور الشرعيّة، وبمرأى ومسمعٍ من الشارع، فحينئذٍ مجرّد عدم الردع وسكوته عنها كافٍ في رضاه من باب التقرير. وهكذا يتّضح: أنّ هذا الدليل مؤلّف من مقدّمتين قطعيّتين، هما:

١. استقرار بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة ما لم يُقطع بارتفاعها.
٢. إمضاء الشارع ورضاه بهذا البناء العقلانيّ، وموافقته على الأخذ بالحالة السابقة.

وقد وقعت كلتا المقدّمتين محلّاً للنقاش والإشكال، ويكفي في المناقشة مجرّد احتمال الخلاف، لأنّ مقدّمات هذا النحو من الاستدلال لا بدّ أن تكون قطعيّة، لما هو معلوم من أنّ هذا الدليل دليل لبيّ يقتصر فيه على المقدار المتيقّن، كما أنّ مجرّد احتمال الإمضاء الشرعيّ -بلا أن يكون مقطوعاً- غيرُ مجدٍ في إثبات المطلوب.

أمّا المناقشة في صغرى بناء العقلاء: فقد تصدّى لها المحقّق النائيّ نَيْش^(١)، وحاصل ما ذكره أنّ دعوى بناء العقلاء على العمل وفق الحالة السابقة ما لم يُقطع بارتفاعها وإن كانت ممّا لا إشكال فيها ولا سبيل إلى إنكارها في الجملة، لأنّه قد استقرّت الطريقة العقلايّة على العمل بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاعها، كما يُشاهد ذلك في مراسلاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم، بل لولا ذلك لزم اختلال النظام، فإنّ أصل المراسلة ونحوها يتوقّف -غالباً- على البناء على بقاء الحالة السابقة، ضرورة أنّ الشكّ في بقاء الحياة لو أوجب التوقّف في ترتيب آثار بقاء الحياة لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات

(١) راجع الفوائد: ج ٤ ص ٣٣١-٣٣٣، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٩-٣٠.

والتجارات، بل لم يقيم للعقلاء سوق أيضاً. ^(١)

ولكنَّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في الرافع، وأما دعوى بنائهم عليه مطلقاً حتّى في مورد الشكّ في المقتضي -بالمعنى الذي عرفته- فغير معلوم، إذ لم يظهر أنّ بناء العقلاء على ترتيب آثار وجود المتيقّن حتّى مع الشكّ في المقتضي، بل هو معلوم العدم، إذ الظاهر أنّ بنائهم عند الشكّ في المقتضي على التوقّف والفحص إلى أن يتبيّن الحال.

وعليه: فبناء العقلاء بضميمة إمضاء الشارع يكون دليلاً على التفصيل الثاني -القول التاسع المتقدّم-، وهو حجّة الاستصحاب في غير صورة الشكّ في وجود المقتضي، والذي اختاره الشيخ الأنصاريّ رحمته ووافقه عليه المحقّق النائينيّ رحمته نفسه، وسيأتي البحث في هذا التفصيل بعد استعراض الأخبار المستدلّ بها على الحجّة، إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّه لا إشكال في تحقّق بناء العقلاء في الجملة، وإنّما الكلام في مقدار هذا البناء، والقدر المتيقّن منه هو غير الشكّ في المقتضي.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمته في مناقشة صغرى بناء العقلاء، وقد أجاد فيما أفاد، لكفاية احتمال اختصاص بناء العقلاء بغير موارد الشكّ في المقتضي في إبطال الاستدلال به على حجّة الاستصحاب مطلقاً، كما هو واضح.

وأما المناقشة في حجّة هذا البناء العقلائيّ: فقد ذكر المصنّف رحمته أنّ من تكفّل بها هو المحقّق الخراسانيّ رحمته، وذكر لها وجهين، ونحن نتعرّض لهما وللجواب عنهما:

(١) بل ذكر في أجود التقريرات إمكان أن يكون بناء العقلاء على الحالة السابقة بإلهام من الله تعالى حتّى لا يختلّ أمور معاشهم ومعادهم، فإنّ لزوم اختلال النظام مع التوقّف عن الجري على الحالة السابقة مع الشكّ واضح، فلاجله جعل الله الجري على طبقها من المرتكزات في أنفسهم.



الوجه الأول: أنّ هذا البناء العقلانيّ إنّما يكون نافعاً في إثبات حجّة الاستصحاب كأصل عمليّ، إذا كان العقلاء قد عملوا به تعبدًا، ونعني بعمل العقلاء بالحالة السابقة تعبدًا، أن يكون عمل العقلاء وبنائهم على الحالة السابقة باعتبارها حالة سابقة، ولمجرّد ثبوتها في الزمان السابق، لا لأجل شيءٍ آخر، فهم لا يرفعون اليد عن الحالة السابقة لأجل كونها ثابتة سابقاً ومشكوك لاحقاً، فلا بدّ من افتراض التفاتهم إلى ذلك، أي كون الشيء ثابتاً سابقاً مشكوك البقاء لاحقاً، ولا بدّ -أيضاً- أن لا يكون لهذا البناء والعمل ملاك آخر غير ذلك، لأنّ المستدلّ يريد إثبات ذلك لا غيره.

هذا هو معنى البناء على الحالة السابقة تعبدًا، وهو النافع في مقام الاستدلال على حجّة الاستصحاب ببناء العقلاء، فإنّه هو الذي يُستكشف منه -بعد الإمضاء- تعبد الشارع المقدّس بالاستصحاب واعتباره عنده.

ولكنّ ذلك مجرّد دعوى لا مجال لإثباتها بالدليل، لإمكان أن يكون عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة لأسباب ومناشئ أخرى:

منها: أن يكون منشأ الأخذ بالحالة السابقة هو العمل بالاحتياط، وذلك فيما لو كان العمل بها موافقاً له، كمن يُرسل الأموال إلى ابنه الذي يدرس في بلدٍ آخر ليصرفها في حوائجه، فإنّه إذا فرض أن شكّ في حياته فلا تراه يتردّد في الإرسال إليه، ولكن لا لمجرّد الإبقاء على الحالة السابقة، بل من باب الاحتياط حذراً من وقوعه في الضيق والحاجة على تقدير حياته، فإنّ العمل بالحالة السابقة -في أمثال ذلك- لا يكون لأجل كونها حالة سابقة حتّى يكون بناء العقلاء دليلاً على حجّة الاستصحاب، بل لأجل الاحتياط ولئلا يقع ولده في الحرج، وهذا غير ما يدّعيه المستدلّ.

ومنها: أن يكون منشأ الأخذ بالحالة السابقة هو الاطمئنان والثوق، كما يُرسل التاجر -مثلاً- أموالاً إلى تاجرٍ آخر في بلدٍ آخر بعيدٍ لاطمئنانه بحياته، لا

للاعتقاد على مجرد الحالة السابقة، ولذا لو زال اطمئنانه بحياته، كما لو سمع أنه مات جماعةً من التجار في ذلك البلد - بسبب حربٍ أو وباءٍ فيه مثلاً - لم يُرسل إليه الأموال قطعاً.

ومنها: أن يكون منشأ الأخذ بالحالة السابقة هو حصول الظنّ ببقاء الحالة السابقة، بدعوى أنه إذا علمنا بثبوت شيءٍ في الحالة السابقة كان في الحالة اللاحقة مظنون البقاء، ظناً شخصياً فعلياً، أو على الأقلّ ظناً نوعياً إن لم يحصل عندنا ظنّ فعليّ.

ومنها: أن يكون منشأ البناء على الحالة السابقة هو الغفلة، فالإنسان قد يبني على ما كان يبني عليه في ظرف ثبوته، انسياقاً مع الغفلة وعدم الالتفات، فقد يعمل الإنسان عملاً غفلةً لأجل الجري على ما اعتاده سابقاً، لا لأجل الالتفات إلى الشكّ والبناء على الحالة السابقة، بل ليس إلّا لمحض العادة الناشئة من تكرّر العمل، فرى الإنسان الذي اعتاد سلوك طريقٍ معيّنٍ إلى داره، إذا انتقل منها إلى دارٍ أخرى يسلك طريقاً آخر إليها مرةً أو مرّات، فإذا غفل سلك طريقه الأول لمحض العادة السابقة.

والحاصل: أننا نجزم بعدم كون الأخذ بالحالة السابقة من باب التعبد العقلاني، بل هو من باب أحد المناشئ المذكورة - كلاً أو بعضاً -، أو لا أقلّ من أننا نحتمل ذلك، وعلى التقديرين لم يثبت بناء من العقلاء على الحالة السابقة تعبداً^(١)، لنُحرز تعبد الشارع بالبناء على الحالة السابقة الذي هو النافع في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب.

(١) ومنه يظهر: أنّ هذه المناقشة وإن جعلها المصنّف ﷺ واردة على المقدمة الثانية، إلّا أنّها واردة حقيقةً على المقدمة الأولى، فهي مناقشة صغروية، كما يظهر ذلك بوضوح من عبارة صاحب الكفاية رحمته نفسه، حيث قال رحمته: «وفيه: أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً، بل إنّما رجاء واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلةً كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً»، وما ذكرناه هو الذي فهمه المحققون منها أيضاً، فلاحظ مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ١١، ودراسات في علم الأصول: ج ٤ ص ١٣، والكفاية: ص ٣٨٧.



والجواب عنه: أننا لا ننكر ما ذكر في الإشكال، من أن أسباب ومناشئ الأخذ بالحالة السابقة متعددة ومختلفة، إلا أن هذا لا يعني عدم وجود تباني عقلائي على الأخذ بالحالة السابقة في حالات التوجه والاتفات دائماً، وإنكار أصل وجود قاعدة عقلائية بهذا المضمون، إذ لا ينبغي التأمل في أن الطريقة العقلائية قد استقرت على ترتيب آثار البقاء عند الشك فيه، فمن القواعد العقلائية المقررة عندهم قاعدة الأخذ بالحالة السابقة مع الاتفات والتوجه إلى ذلك.

والذي يشهد لتبانيهم على هذه القاعدة هو أنهم يلومون ويوبخون من لا يعمل بها ولا يبني على الحالة السابقة لمجرد الشك في بقاء ما كان على يقين منه، هذا مع الاتفات والتوجه.

وأما إذا كان الشخص غافلاً غير ملتفت فقد يكون الإبقاء على ما كان على يقين منه انسياقاً مع الاعتياد، ولكن هذا لا يضرّ بالبناء العقلائي، ولا يعني عدم وجوده حال الاتفات، كما هو الحال في غيره من البناءات العقلائية التي لا تضرّ بها الغفلة، بمعنى أن المحرك نحو الفعل هو نفس البناءات العقلائية حال الاتفات وإن غفل عنها أحياناً، كما في بناء العقلاء على الأخذ بخبر الواحد، الذي لا يضرّ به كون التعويل عليه في موارد الغفلة هو الانسياق مع العادة.

إن قلت: إن افتراض تعدد أسباب الأخذ بالحالة السابقة وأنه تارة يكون مجرد الكون السابق وأخرى الاطمئنان وغيرهما، يمنع من استكشاف إمضاء الشارع وموافقته للعقلاء، وأنه مشترك معهم في هذا التباني، وذلك لوضوح أن بعض هذه الأسباب لا يمكن أن تكون ثابتة في حقّه تعالى.

قلت: إن المهمّ النافع للمستدل هو استكشاف إمضاء الشارع لنفس البناء العقلائي، وأما أسباب ومناشئ هذا البناء العقلائي فلا يتوقف الاستدلال على إمضائها حتى يقال بأن الشارع المقدّس لا يمكنه أن يتبنّى تمام هذه الأسباب والمناشئ.

وليس هناك ما يحتم أن الشارع المقدس إذا رضي بالقاعدة وأمضاها فلا بد أن يُمضي -بالإضافة إلى ذلك- الأسباب التي لاحظها العقلاء في عملهم وبنائهم، بل الذي نقوله هو أن الشارع المقدس إذا أمضى البناء العقلاني فقد ثبتت عنده القاعدة المذكورة، ولا نعني بثبوتها إلا التعبد بها من قبله، وأنها حجة فيما بينه وبين عبده.

بعبارة مختصرة: إن ما نحتاجه وندعيه هو إمضاء نفس البناء العقلاني، ولا ملازمة بين إمضاء البناء وإمضاء أسبابه المختلفة، وما يمضيه الشارع هو المسبب دون السبب.^(١)

نعم، خصوص الاحتياط أو رجاء إدراك الواقع، إذا كان هو السبب المحتمل وراء بناء العقلاء على الحالة السابقة -ولو في بعض الأحيان-، قد يمنع من استكشاف ثبوت القاعدة عند الشارع، لأنها -حينئذٍ- سوف لا تكون قاعدة لأجل البناء على الحالة السابقة، بل لأجل الاحتياط والحفاظ على الواقع، فليست القضية تعبدية محضة.

ولكن الذي يضعف ذلك أمران:

١. أن احتمال الرجاء -مجرداً عن حصول الاطمئنان أو الظن أو التعبد بالحالة السابقة- بعيد جداً، وذلك لأنّ الحاصل للشخص -حسب الفرض- هو الشك في البقاء، الذي يستبطن احتمال عدم البقاء وأنّ الواقع هو غير الحالة

(١) لا يخفى أنّ ما أجاب به المصنّف رحمه الله عن الإشكال يختلف عما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله، فالمصنّف رحمه الله يسلّم تعدّد أسباب ومناشئ البناء العقلاني، ولكنه لا يراه مضرّاً بوجود القاعدة وإمضاء الشارع لها، وبالتالي تمامية الاستدلال، وأمّا المحقّق النائيني رحمه الله فهو يُنكر -أساساً- أن تكون مناشئ البناء العقلانيّ هو ما ذكر في الإشكال، حيث قال في الفوائد: ج ٤ ص ٣٣٢: «لا ينبغي التأمل في أنّ الطريقة العقلانيّة قد استقرّت على ترتيب آثار البقاء عند الشك في الارتفاع، وليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء، أو لمحض الرجاء ... بل لكون فطرتهم جرت على ذلك، فصار البناء على بقاء المتيقّن من المرتكزات في أذهان العقلاء».



السابقة، ومعه لا مجال - حيثئذٍ - لأن يكون البناء على الحالة السابقة هو برجاء إدراك الواقع.

٢. أن العمل بالحالة السابقة برجاء إدراك الواقع إنما يصح إذا لم يترتب على عدم البقاء وزوال الحالة السابقة أغراض مهمة، وإلا إذا ترتب على زوال الحالة السابقة أغراض وملاكات مهمة كان العمل على طبق الحالة السابقة منافياً لهذه المنافع ومستلزمًا لتضييعها، فالبناء على البقاء يكون خلاف الرجاء تماماً، وذلك لوضوح أن العمل بالرجاء إنما يكون - غالباً - في موردٍ لو صادف الواقع فيه لكان نافعاً، ولو لم يصادف لما ترتب عليه الضرر، أو قل: فيما يكون فيه احتمال النفع، ولا يكون فيه احتمال ضرر مهم.

ومثل ذلك الاحتياط، فإنه قد يقتضي البناء على زوال الحالة السابقة وعدم بقائها، وهذا واضح.

وعليه، فاحتمال أن يكون سبب تباني العقلاء على الحالة السابقة هو رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط، غير قائم أساساً ولو في بعض الموارد.

الوجه الثاني: لو تنزلنا عمّا ذكرناه في الوجه الأول، وسلمنا أن منشأ بناء العقلاء هو مجرد الكون السابق والتعبد ببقاء ما كان، نقول: إن مجرد هذا البناء من العقلاء لا قيمة له ما لم يُستكشف منه رضا الشارع وإمضاؤه، وفي المقام لا دليل على الإمضاء، بل يمكن أن نقول بقيام الدليل على الردع وعدم الإمضاء، والدليل هو عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اقتفاء غير العلم،^(١) فهي كافية في الردع عن اتباع هذا البناء العقلاني، لوضوح أن هذه العمومات شاملة لما نحن فيه، فالعمل على طبق الحالة السابقة هو من مصاديق العمل بغير العلم فيكون منهياً عنه، وهذا يعني أن الشارع المقدس لم يسكت عن هذا البناء، وإنما منع منه وردع عنه.

(١) كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، الإسراء: ٣٦.

بل وكذا الأدلة الدالة على البراءة والاحتياط في عموم الشبهات، فإنها صالحة -أيضاً- للردع عن بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة، فهي تنهى المكلف عن العمل به وتأمّره بالاحتياط أو تُجيز له البراءة.

والحاصل: أنّ هناك أدلة صالحة للردع عن هذا البناء العقلاني -لو تم- فلا يمكن الجزم بإمضاء الشارع له، فلا يكون هذا البناء دليلاً على حجّة الاستصحاب.

بل نقول أكثر من ذلك، فإنّ مجرد احتمال عموم هذه الأدلة لما نحن فيه كافٍ في عدم حصول اليقين بالمقدمة الثانية للدليل، وقد عرفت أنّها لا بدّ أن تكون يقينية، فلا يتم الاستدلال.^(١)

والجواب: عن هذا الإشكال -في ضوء ما ذكرناه من تقريب للمقدمة الثانية- واضح، إذ لا يجب في استكشاف رضا الشارع وإمضائه إحراز ذلك من دليل آخر، وذلك باعتبار أنّ استقرار بناء العقلاء هو بنفسه يكون دليلاً كاشفاً عن موافقة الشارع ورضاه، لأنّ الشارع المقدّس بعد أن كان من العقلاء بل هو خالق العقل وواهبه يكون المقتضي لحجّة السيرة موجوداً، ومع وجود المقتضي للحجّة لا يجب إحراز عدم المانع وثبوت الدليل على عدم الردع، بل يكفي عدم ثبوت الردع، ويكون الخصم هو الذي يُطالب بإقامة الدليل على عدم الرضا، وإلّا ثبت الإمضاء.^(٢)

(١) قال رحمته الله في الكفاية: ص ٣٨٧: «وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه لم يُعلم أنّ الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ، ويكفي في الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب والسنة على النهي عن اتّباع غير العلم، وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ في اتّباعه من الدلالة على إمضائه، فتأمّل جيّداً».

(٢) وقد تقدّم من المصنّف رحمته الله في بحث السيرة بيان ذلك مفصلاً، ومما مرّ هناك قوله رحمته الله ص ١٧٧: «إنّ السيرة إمّا أن يُتَظَنّر فيها أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء إذ لا مانع من ذلك، وإمّا ألا يُتَظَنّر ذلك، لوجود مانع من اتّحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب».

وحيثُئذٍ: لابدّ من النظر في الآيات الكريمة والأخبار الشريفة المُشار إليها، وهل هي صالحة للردع ومثبتة له في المقام، أو إنّها ليست صالحة وغير مثبتة له؟

والحقّ: أنّ النصوص الشريفة المذكورة غير صالحة للردع عن بناء العقلاء في المقام، وذلك لأنّ المراد بالنهي عن اتّباع غير العلم الوارد فيها هو النهي عنه في مقام إرادة إثبات الواقع بغير العلم، بأن يكون المقصود لمن يقتفي غير العلم ويتّبع الظنّ هو أن يُثبت الواقع بذلك^(١)، ومن الواضح أنّ هذا لا يشمل الاستصحاب، إذ ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، لما عرفته من أنّ قاعدة «الإبقاء على ما كان» ليس المقصود منها إثبات الواقع، بل هي مجرد وظيفة عمليّة يُرجع إليها عند الشكّ.

وعليه: فالاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم خروجاً تخصّصيّاً، لأنّ موضوعها لا يشمل مثل الاستصحاب، فلا تصلح أن تكون رادعة عن بناء العقلاء على العمل به.

وأما ما ذكره نقد من أدلة الاحتياط والبراءة فهي -أيضاً- لا تصلح للردع عن بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ، وذلك لأنّ هذه الأدلة

فإن كان الأول: ... وإن كان الثاني: فإنّما أن يُعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعيّة، كما في الاستصحاب، وإمّا ألا يُعلم ذلك، كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فإن كان الأول، فنفس عدم ثبوت ردعه كافٍ في استكشاف موافقته لهم، لأنّ ذلك ممّا يعنيه ويهمّه، فلو لم يرتضها -وهي بمرأى ومسمع منه- لردعهم عنها وليلغهم بالردع بأيّ نحوٍ من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة أنّ الردع الواقعيّ غير الواصل لا يُعقل أن يكون ردعاً فعليّاً وحبّةً.

(١) والقرينة على ذلك هي الجار والمجرور -من الحقّ- في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، فإنّه يُفهم منه بوضوح أنّ الظنّ ليس طريقاً مثبتاً للواقع، وأنّه ليس مغنياً من الحقّ، أي من الواقع.

هي في عرض الدليل الدالّ على الاستصحاب، لوضوح أنّ كلّاً منهما أخذ في موضوعه الشكّ والجهل بالحكم الواقعيّ، ومع كون الدليلين في عرض واحد لا مجال لدعوى صلاحية أحدهما للردع عن الآخر.

بل إنّ ما ذكرناه من كونهما في عرض واحد هو نظر بدويّ أوليّ، والصحيح هو أنّ أدلة الاستصحاب مقدّمة على أدلة البراءة والاحتياط. ^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٩٢: «ولا يضرّ في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تباينهم اختلاف أسباب التباين عندهم...»، هذا منه رحمه الله بيان لما ذكرناه بلسان: «إن قلت ... قلت».

الدليل الثاني: حكم العقل

من الأدلة التي استدلّ بها -منذ القدم- على اعتبار الاستصحاب حكم العقل، وهو دعوى أنّ الشيء إذا كان متيقّن الثبوت في الزمان السابق، ففي الزمان اللاحق إذا عرض ما يوجب تزلزل اليقين ببقائه، كان مظنون البقاء، وذلك لأنّ الغالب في الحادث الموجود هو البقاء ما لم يعرض له ما يوجب زواله وارتفاعه. ^(٢)

(١) وقد ذكر المحقّق الخراساني رحمه الله -صاحب هذه المناقشة- أنّ الوجه في تقديم الاستصحاب على سائر الأصول هو عين الوجه في تقديم الأمارات على الأصول العملية، وهو الورود لا الحكومة، فلاحظ الكفاية: ص ٤٣٠، ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ص ٣٩٢.

(٢) لم يتعرّض المصنّف رحمه الله لمنشأ الظنّ بالبقاء، وقد استظهر المحقّق الفقيّ رحمه الله أنّ منشأ الظنّ هو الغلبة -تبعاً للسيد الصدر رحمه الله- شارح الوافية، حيث قال فيه: «هي كون الأغلب في أفراد الممكن القارّ أن يستمرّ وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاصّ لللاحق بالأعم الأغلب»، فقد قال في القوانين: ج ٣ ص ١٣٥-١٣٦: «فإنّ غلبة البقاء يورث الظنّ القويّ ببقاء ما هو مجهول الحال ... ولا يهتمنا إثبات السبب الباعث على الظنّ، وإن كان الظاهر أنّه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها إلى علل لتلك الأفراد الحاصلة»، وقد وافقه عليها الشيخ الأنصاري رحمه الله، ومنعها المحقّق الخراساني رحمه الله، فلاحظ القوانين: ج ٣ ص ١٣٥-١٣٦،



فمثلاً: إذا كُتِبَ على يقينٍ من عدالة زيد ثمَّ عرض ما يوجب تزلزل اليقين ببقاء عدالته، فنفس اليقين بثبوتها سابقاً يوجب الظنَّ ببقائها في الزمان اللاحق. وليس المراد من حكم العقل -في المقام- حكم العقل العملي، إذ ليس المقصود الاستدلال على حجّة الاستصحاب من باب مسألة التحسين والتقيح العقليّين، بل المراد منه حكم العقل النظريّ المبني على وجود ملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشكّ فيه.

وحينئذٍ وبعد أن حكم العقل برجحان ما كان على يقينٍ منه فلا بدّ أن يحكم الشارع المقدّس -أيضاً- برجحان البقاء، وهذا يعني الحكم بحجّة الاستصحاب واعتباره.

ومن هنا: قال العضديّ في مقام تعريف الاستصحاب: «معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلانيّ قد كان ولم يُظنَّ عدمه، وكلّ ما هو كذلك فهو مظنون البقاء»^(١)، فإنّ هذا البيان منه إنّما هو في ضوء كون الدليل على اعتبار الاستصحاب هو حكم العقل المذكور.

والحاصل: أنّ هناك ملازمة بين ثبوت شيءٍ في السابق وبين الظنّ ببقائه في اللاحق، فالثبوت في زمانٍ مع الشكّ بعده موجبٌ للظنّ ببقائه، وكلّ ما كان كذلك يجب العمل به.

يقول المصنّف رحمته الله: الذي يظهر من خلال تتبّع كلمات القدماء القائلين بحجّة الاستصحاب أنّه لم يكن لهم دليل على الحجّة غير حكم العقل هذا، ولذلك تراهم يعدّون الاستصحاب حكماً عقليّاً، كما يظهر ذلك بوضوح من أخذ هذا

والفرائد: ج ٣ ص ٨٦-٩٤، والكفاية: ص ٣٣٨.

(١) شرح مختصر المنتهى للعضديّ: ج ٣ ص ٥٦٣.

الدليل في تعريف الاستصحاب، كما عرفت ذلك في تعريف العضدي^(١). ولعلّه لضعف هذا الدليل أنكر الاستصحاب من أنكره من القدماء، فإنهم بعد أن لم يلتفتوا إلى سائر أدلة الاستصحاب، وتنبهوا إلى ما في هذا الدليل من ضعفٍ لم يكن لهم بُدٌّ من إنكار اعتبار الاستصحاب. فإنَّ أوَّل من ذكر بناء العقلاء دليلاً على حجّية الاستصحاب هو العلامة الحلّيّ رحمته في النهاية، حيث ذكر أربعة أدلة على الحجّية كان ثانيها بناء العقلاء^(٢).

وأوَّل من استند إلى الأخبار في حجّية الاستصحاب هو الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائيّ رحمته^(٣)، وتبعه على ذلك المحقّق السبزواريّ رحمته^(٤)، وكذا المحقّق الخونساريّ رحمته^(٥)، ثمَّ شاع الاستدلال بها بين من تأخّر عنهم^(٦)، حتّى وصلت النوبة إلى الشيخ الأنصاريّ رحمته وحقّق ذلك في فرائده^(٧).

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته: ج ٣ ص ١٣: «لكن ظاهر كلمات الأكثر - كالشيخ والسّيدين والفاضلين والشّهيدين وصاحب المعالم - كونه حكماً عقليّاً، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار».

(٢) قال رحمته: «واحتجّ الآخرون بوجوه: الأوّل: الإجماع ... الثاني: العقلاء بأسرهم إذا تحقّقوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام مختصّة به، سوّغوا القضاء بها في المستقبل، حتّى جوّزوا إنفاذ الودائع إلى من عرفوا بوجوده قبل ذلك بمدد متطاولة، ويشهدون ببقاء الدين على من أقرّ من مدّة به، ولولا أصالة البقاء لم يجز ذلك ... الثالث: ظنّ البقاء أغلب من ظنّ التغيّر ... الرابع: العلم بتحقّق أمر في الحال يقتضي ظنّ بقاءه في الاستقبال ...»، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ج ٤ ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٣) العقد الحسينيّ «الطهماسيّ»: ص ٢٣-٢٤.

(٤) ذخيرة المعاد: ج ١ ص ٤٤.

(٥) مشارق الشّمس في شرح الدروس: ص ٧٦ وص ١٤١.

(٦) كالمحقّق القميّ رحمته في القوانين: ج ٣ ص ١٣٨، وصاحب الفصول رحمته فيها: ص ٣٥١،

والسيدّ المجاهد رحمته في مفاتيح الأصول: ص ٦٤٥.

(٧) الفرائد: ج ٣ ص ١٣ وص ٥٥.

نعم، هناك عبارة أوردها الشيخ ابن إدريس الحلّي نشر في بحث تطهير الكثير المتغيّر بارتفاع التغيّر عنه من قبل نفسه، يظهر منها التفاته نشر إلى دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب، حيث عبّر بـ «ونجاستها معلومة بيقين، فلا يرجع عن اليقين إلّا بيقين مثله»، والظاهر أنّ هذه العبارة مأخوذة من أخبار الباب ^(١). وعلى أيّ حال: سواء أكان للقدماء دليل آخر غير حكم العقل، أم لم يكن لهم ذلك فلا مجال للتعويل على هذا الدليل، لأنّه محلّ مناقشة من وجهين:

١. أنّنا لا نسلّم ما ذكر في هذا الدليل من أنّ اليقين بالثبوت في الزمان السابق يوجب الظنّ بالبقاء في الزمان اللاحق، فالملازمة بين اليقين بالحدوث والظنّ بالبقاء ممنوعة، لأنّ كلّاً من اليقين والظنّ له أسبابه الخاصّة وعلله المعيّنة، ولا ملازمة بين أسباب الأوّل وأسباب الثاني، حتّى يدعى -بنحو الكلّيّة- أنّه كلّما تحقّق الأوّل تحقّق الثاني، فدعوى كون اليقين بالثبوت يستلزم الظنّ بالبقاء عارية عن الدليل، وما قد يُذكر كدليل لذلك من أنّ الغالب في ما يثبت أن يدوم، غير تامّ، فإنّ الغلبة -لو سلّمت، وهي ليست كذلك، فما أكثر الأشياء التي ثبتت ولم تدم وانعدمت بعد حين- لا تنفع في إثبات الملازمة بنحو الموجبة الكلّيّة -التي هي ما ينفع في مقام الاستدلال-، لأنّ دوام الموجودات يختلف باختلاف استعدادها للبقاء، وباختلاف وجود الرافع لوجوداتها، فاستعداد الذبابة للبقاء يختلف عن استعداد الفيل، وما يوجب إطفاء الشمعة الصغيرة يختلف عمّا يوجب إطفاء نار كبيرة مستعرة.

والحاصل: أنّ مجرد ثبوت الشيء في زمانٍ لا يوجب -بنحو الكلّيّة- الظنّ

(١) قال نشر في السرائر: ج ١ ص ٦٢: «والطريق إلى تطهيره -يعني الكثير المتغيّر- أن يطرأ عليه من المياه الطاهرة المطلقة ما يرفع ذلك التغيّر عنه، فحينئذٍ يجوز استعماله، وإن ارتفع التغيّر عنه من قبل نفسه، أو بترابٍ يحصل فيه، أو بالرياح التي تصفّقها أو بجسمٍ طاهرٍ يحصل فيه، أو بطرّو أقلّ من الكثر من المياه المطهّرة لم يُحكم بطهارته، لأنّه لا دليل على ذلك، ونجاستها معلومة بيقين، فلا يرجع عن اليقين إلّا بيقين مثله».

ببقائه في زمانٍ لاحقٍ، لا ظناً شخصياً ولا ظناً نوعياً، فإنّ الموجود كما يمكن أن يبقى ويدوم يمكن أن لا يبقى وينعدم، وليس طرف البقاء أرجح من طرف الانعدام في جميع الموارد والأزمان، هذا حاصل المناقشة الأولى، وهي مناقشة صغروية. ^(١)

٢. لو تنزّلنا عمّا ذكرناه في الوجه الأول وسلّمنا اقتضاء الثبوت للظنّ بالبقاء، ولكن لا نسلّم حجّية هذا الظنّ، وذلك لأنّ القاعدة في الظنون - كما تقدّم في المقصد السابق - هي عدم الاعتبار، وأنّ الظنّ ليس حجّة ولا يُغني عن الحقّ شيئاً، بمقتضى العمومات الدالّة على النهي عن العمل بالظنّ.

وعليه: فلو أُريد الالتزام بحجّية ظنٍّ من الظنون فلا بدّ من قيام دليلٍ خاصٍّ على حجّيته، كما قام الدليل على حجّية الظنّ الناشئ من خبر الواحد - مثلاً -، وإلا فمع عدم قيام الدليل الخاصّ لا بدّ من الرجوع الى العمومات الدالّة على عدم حجّية الظنّ، وهي المحكّمة في المقام، لأنّ الظنّ بالبقاء - لو سلّم - لا دليل على حجّيته بخصوصه في المقام.

ولو فرض قيام الدليل على حجّية هذا الظنّ المدّعى بالخصوص لكان هو الدليل على حجّية الاستصحاب، ولكانت الملازمة المدّعاة مجرد منقّح لموضوع الدليل، لا أن تكون هي نفس الدليل، هذا حاصل المناقشة الثانية، وهي مناقشة كبروية. ^(٢)

(١) وممّن ذكر هذه المناقشة المحقّق الخراسانيّ رحمته، حيث قال في الكفاية: ص ٣٨٨: «وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنّه لا وجه له أصلاً إلاّ كون الغالب فيما ثبت أن يدوم، مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم».

(٢) وقد أشار الشيخ الأنصاريّ رحمته إلى هذه المناقشة، حيث قال في الفرائد: ج ٣ ص ٩٤: «ثمّ إنّ إثبات حجّية الظنّ المذكور - على تقدير تسليمه - دونه خبط القناد»، وكذا المحقّق الخراسانيّ رحمته، فقد جاء في الكفاية: ص ٣٨٨: «وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلاً ولا نوعاً ... ولو سلّم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّة على عدم اعتباره بالعموم».



والمتحصّل: أنّ هذا الدليل مردود للمناقشتين المذكورتين، مضافاً إلى أنّ ما ذكر في ذيل الدليل من «أنّ العقل إذا حكم برجحان ما كان على يقينٍ منه، فلا بدّ أن يحكم الشارع المقدّس - أيضاً - برجحان البقاء» لا يخلو من إجمال وإيهام، فما هو المراد منه؟

إن كان المراد من أنّ الشارع المقدّس يحكم برجحان البقاء، أنّه يظنّ بالبقاء كما يظنّ سائر العقلاء، فليس لهذا الكلام معنى محصّل، فإنّه تعالى ليس محلاً للظنون.

وإن كان المراد منه أنّ الشارع المقدّس يحكم بحجّية هذا الرجحان، فهذا ما لا تقتضيه الملازمة المدّعاة، بمعنى أنّ الملزوم - لو سلّمت الملازمة - ليس هو حكم الشارع بحجّية هذا الرجحان، بل الحجّية - كما عرفت - تحتاج إلى دليل آخر - غير الملازمة - يدلّ عليها.

وإن كان المراد أنّه يحكم - أي يُدرك - أنّ البقاء راجح ومظنون عند الناس، فإنّ هذا وإن اقتضته الملازمة - على تقدير تسليمها -، إلّا أنّه ليس كافياً في إثبات المطلوب، لوضوح أنّه بمجردّه لا يكشف عن اعتبار الشارع المقدّس لهذا الظنّ الحاصل عند الناس، ورضاه بكونه كاشفاً عن الحكم الشرعيّ، فإنّ النافع في المقام هو أن يثبت اعتبار الشارع لهذا الظنّ، لا حكمه بتحقيقه ووجوده خارجاً، والفرق بين الأمرين واضح.

الدليل الثالث: الإجماع

فقد ادّعي الإجماع على حجّية الاستصحاب في جملة من كلمات الأصحاب، منهم العلامة الحليّ رحمته الله، حيث قال في المبادئ: «البحث التاسع في الاستصحاب، الأقرب أنّه حجّة، لأنّ ... ولإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم، ثمّ وقع الشكّ في أنّه هل طرأ ما يُزيله أم لا؟ وجب الحكم بالبقاء

على ما كان أولاً، ولولا القول بالاستصحاب، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح^(١).

ولكن دعوى الإجماع في مثل المقام لا تخلو من مجازفة، لما عرفته من أن في الاستصحاب أقوالاً كثيرة ومتشعبة، فتحصيل الإجماع في مثل هكذا مسألة مما اختلفت فيها المباني والوجوه، في غاية العسر والصعوبة.

اللهم إلا أن يُراد دعوى الإجماع على حجّة الاستصحاب في الجملة، وعلى نحو الموجبة الجزئية في مقابل السالبة الكلية وإنكار حجّة الاستصحاب مطلقاً^(٢)، فإذا كان هذا المراد من دعوى الإجماع فلا بأس بها حينئذٍ، وتكون دعوى مقبولة ومما لا إشكال فيها، والذي يشهد لها اتفاقُ كلمات الأصحاب - منذ ما قبل الشيخ الطوسي نقطة إلى زماننا هذا - في مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث أو بالعكس، فقد اتفقوا على ترتيب آثار الحالة المتيقنة السابقة^(٣)، بلا إشكالٍ من أحدٍ منهم في ذلك، وفي نظائرها من المسائل^(٤).

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص ٢٥٠-٢٥١، ومثله في نهاية الوصول إلى علم الأصول: ج ٤ ص ٣٦٦، وكذا في معارج الأصول: ص ٢٠٨، والمعالم: ص ٢٣٤.

(٢) والذي يؤيد ذلك أن ممن ادّعى الإجماع في المقام المحقق الحلي نقطة في المعارج، مع أنه قائل بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في المانع - كما تقدّم -، وهذا يعني أنه يدّعي اتفاق العلماء على حجّة الاستصحاب في الجملة، لا اتفاقهم مطلقاً، وإلا فكيف يدّعي الإجماع على الحجّة مطلقاً، ويلتزم هو بالتفصيل المُشار إليه؟!

(٣) قال الشيخ الطوسي نقطة في الخلاف: ج ١ ص ١٢٣: «من تيقن الطهارة وشك في الحدث لم يجب عليه الطهارة، وطرح الشك ... دليلنا: ما قدّمناه من أن الطهارة معلومة، فلا يجب العدول عنها إلا بأمر معلوم، والشك لا يقابل العلم ولا يساويه، فوجب طرحه، وعليه إجماع الفرق»، ومثله في العقد الحسيني «الطهماسي»: ص ٢٤، وفي مشارق الشموس: ص ١٤١ - تعليقاً على قول الشهيد نقطة في الدروس: ولو شك في الحدث أو الطهارة بنى على المتيقن -: «هذان الحكمان إجماعيتان منّا».

(٤) جاء في مطارح الأنظار: ج ٤ ص ١٠٤-١٠٥: «وقد يُتمسك لإثبات حجّة الاستصحاب بالإجماعات القائمة في موارد مخصوصة على وجوب الأخذ بالحالة السابقة، كما في استصحاب



ومن الواضح أنّ محلّ كلامهم هو الشكّ في البقاء، أي الشكّ اللاحق لا الشكّ السّاري، فلا يكون حكمهم بذلك مستنداً إلى قاعدة اليقين فضلاً عن قاعدة المقتضي والمانع.

إن قلت: كيف تقولون بأنّ دعوى الإجماع على حجّية الاستصحاب في الجملة هي دعوى مقبولة ومما لا إشكال فيها، مع أنّ السيّد المرتضى نقته قائلٌ بعدم حجّية الاستصحاب مطلقاً؟!

قلت: إنّ عبارة السيّد المرتضى نقته في الذريعة ليست صريحة - بل ولا ظاهرة - في إنكار حجّية الاستصحاب مطلقاً ومن أيّ طريقٍ كان ^(١)، وعليه فيمكن أن تُحمل على إنكار حجّية الاستصحاب من طريق الظنّ وبحكم العقل - الذي هو الدليل الوحيد للقدماء على حجّية الاستصحاب كما عرفت -، لا أن تُحمل على إنكار حجّية الاستصحاب مطلقاً ومن أيّ طريقٍ كان، بمعنى أنّ السيّد المرتضى نقته يُنكر حجّية الاستصحاب في مقابل من يقول بحجّيته لأجل الملازمة العقلية المدّعاة، وكأنّه لا يرتضي أن تكون تلك الملازمة العقلية هي الدليل على حجّية الاستصحاب.

والحاصل: أنّ دعوى الاتفاق على حجّية الاستصحاب في الجملة دعوى

الطهارة، والنجاسة، والحدث، ودخول الليل والنهار، والحياة، والوكالة، فحكموا بجواز الدخول في الصلاة في الأوّل، وعدمه في الثاني على تقدير عدم العفو، ووجوب التطهير كما في الثالث، وجواز الأكل وعدمه في الرابع والخامس، وعدم جواز قسمة أمواله بين ورثته، وعدم جواز نكاح زوجته واستحقاقها النفقة، ووجوب إحراز حصّةٍ من مال مورثه، وجواز عتقه لو كان عبداً فيجزى عن الكفّارة في السادس، وجواز التصرّف في السابع، إلى غير ذلك من الموارد المختلفة المشتتة في أبواب الفقه عبادةً ومعاملةً.

(١) ومن هنا لم يفهم صاحب المعالم نقته من كلام السيّد المرتضى نقته القول بعدم الحجّية مطلقاً، وأرجع كلام السيّد نقته إلى ما انتهى إليه المحقّق الحلّي نقته في المعارج، وهو القول بالتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع، فلاحظ الذريعة: ج ٢ ص ٨٢٩ وما بعدها، والمعالم: ص ٢٣٥، والفرائد: ج ٣ ص ٥٤، والفوائد: ج ٤ ص ٣٣٤.

قطعية - بهذا المقدار - ولا مجال لرفع اليد عنها، نعم دعوى الإجماع على حجة مطلق الاستصحاب أو على حجة الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشك في الرفع في غاية الصعوبة والإشكال، لما عرفته من تكثر المباني فيه وتعدد الأقوال.

تنبيه:

كل ما ساقه المصنّف رحمه الله من مناقشة في الإجماع كان في منع تحقق صغرى الإجماع، وأمّا البحث الكبرويّ وأنّ الإجماع - على تقدير تحقّقه - حجة أو ليس بحجة؟ فلم يتعرّض له، ولعلّه لعدم وصول النوبة إليه بعد عدم تحقق صغرى اتفاق العلماء، ولكي لا يخلو المقام من المناقشة الكبرويّة نقول:

إنّ الإجماع الحجة هو اتفاق العلماء الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وليس هو محض الاتفاق، لوضوح أنّ مجرد اتفاق الأعلام ليس دليلاً على الحكم الشرعيّ، وهذا الإجماع التعبدّي الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام على نحوين:

إجماع محصّل وإجماع منقول، وكلّ منهما لا يمكن أن يكون دليلاً على حجة الاستصحاب.

أمّا الإجماع المحصّل فلو تنزلنا عن المناقشة الأولى وسلّمنا تحقق صغرى اتفاق الأصحاب، ففي المقام لا يكون هذا الاتفاق حجة، لعدم كون هذا الاتفاق كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، وذلك لأنّ الأدلة المستدلّ بها على حجة الاستصحاب عديدة، ويمكن أن يكون المجمعون استندوا الى هذه الأدلة كلّاً أو بعضاً، وحينئذٍ لا يكون الإجماع تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، بل يكون مدركياً، أو لا أقلّ من كونه محتمل المدركيّة.

وأمّا الإجماع المنقول فلما عرفته في بحث الإجماع من عدم كونه حجة أساساً، وأنّ الدليل على حجة هذا النحو من الإجماع منحصر بأدلة حجة خبر



الواحد، وقد تقدّم أنّ هذه الأدلة ليست شاملة لنقل الإجماع، فلا دليل على حجّية الإجماع المنقول.

بل لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا حجّية الإجماع المنقول كبروتاً، ففي خصوص المقام لا يمكن الاعتماد على هذا النقل، ولا مجال لتصديق نقل الإجماع على حجّية الاستصحاب، وذلك لما عرفته من المناقشة في الإجماع المحصّل من جهة عدم تحقّق الاتفاق أصلاً وثبوت الخلاف بينهم، ومن جهة تكثر المدارك المستدلّ بها على حجّية الاستصحاب، ما يجعل الإجماع مدرّكياً، ومع ورود هذين الأمرين كيف يمكن التصديق بنقل الإجماع بالنحو الذي يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام؟!

الدليل الرابع: الأخبار

والأخبار هي عمدة الأدلة المستدلّ بها على اعتبار الاستصحاب، وعليها المعوّل في إثبات حجّيته، وعماد هذه الأخبار صحاح زرارة الثلاث، إلّا أنّ الذي يظهر من بعض كلمات الشيخ الأنصاريّ رحمته الله التشكيك في ذلك، حيث قال -بعد استعراض الأخبار-: «هذه جملة ما وقفْتُ عليه من الأخبار المُستدلّ بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصّحيح منها^(١)، وعدم صحّة الظاهر منها^(٢)». ^(٣)

ولكن لا مجال لهذا التشكيك ولا ينبغي الاعتماد عليه لثلاثة أمور:

١. أنّ هذه الأخبار وإن لم تكن متواترة وكانت أخبار آحاد، إلّا أنّك عرفت في الباب الثاني المتقدّم أنّ أخبار الآحاد حجّة ومعتبرة شرعاً.

٢. أنّ هذه الأخبار عديدة وبالغة حدّ الاستفاضة، فلا مجال للبحث والكلام

في سندها.

(١) ويعني بذلك صحاح زرارة الثلاث وموثقة إسحاق بن عمّار.

(٢) ويعني بذلك رواية الخصال ومكاتبه القاساني.

(٣) الفرائد: ج ٣ ص ٧١.

٣. أنّ هذه الأخبار مؤيدة بقرائن عقلية، من قبيل حكم العقل بالظنّ بالبقاء^(١)، وبقرائن نقلية، من قبيل بعض الأخبار الواردة في مقامات خاصة، حيث يجري فيها الإمام عليه السلام الاستصحاب في موردٍ معيّن، لا أن يُبين كبرى الاستصحاب بشكل واضح^(٢).

على أنّ الشيخ الأنصاري رحمته نفسه اعتمد على هذه الأخبار في إثبات مختاره، ولذلك عقب كلامه المتقدم بقوله رحمته: «فعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجارب والتعاضد»^(٣).

ثمّ بعد ذلك أيد رحمته الاستدلال المذكور بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة، مثل رواية ابن بكير عن أبيه، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوّضاً، وإيّاك أن تُحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت»، ودلالاتها على الاستصحاب في خصوص الوضوء واضحة جلية غير قابلة للإنكار، فهي مؤيدة لما يدلّ على حجّة قاعدة الاستصحاب وقد أوردتها في المطارح -أيضاً- في صدارة الأخبار الخاصة^(٤).

وعلى كلّ حال: سواء أتمّت هذه الأخبار في نظر الشيخ الأنصاري رحمته وكانت هي دليله على مختاره، أم لم تتمّ، فلا بدّ من النظر فيها لمعرفة مدى تماميّتها، ومقدار ما تدلّ عليه، وحاصل ما ذكره المصنّف رحمته -في المقام- خمس روايات، هي:

(١) ولكنك عرفت في ردّ الدليل الثاني المناقشة في ذلك، إلّا أنّ المدعى في المقام مجرد التأييد بذلك لا الاستناد إليه والاستدلال به.

(٢) مثل رواية ابن بكير الواردة في الوضوء.

(٣) الظاهر أنّ مقصوده من التجارب أن يجبر الخبر القويّ منها الخبر الضعيف، ومن التعاضد أن يعضد الخبر الظاهر منها غير الظاهر، فمنظوره في التجارب إلى السند، وفي التعاضد إلى الدلالة.

(٤) لاحظ مطارح الأنظار: ج ٤ ص ١٠٥، والوسائل: الباب ١، أبواب نواقض الوضوء، ح ٧.

صحيحة زرارة الأولى

وهي ما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال: «قلتُ له: الرجلُ ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء، قلت: فإن حُرِّكَ إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلاّ فهو على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر»^(١).

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، لعدم تعيين زرارة شخص المسؤول وعدم تنصيبه على كونه الإمام المعصوم عليه السلام، وإنما قال: «قلتُ له» فلا يُعلم مرجع الضمير، وهل هو الإمام المعصوم عليه السلام ليكون قوله حجة، أو إنّه غيره فلا يكون قوله حجة؟

إلا أنّ المحقّقين اتّفقوا على عدم كون الإضمار مخلّاً بالاستدلال بها، وقد أجابوا عن ذلك بأنّ الراوي لهذه الرواية هو زرارة بن أعين، وهو من أجلاء

(١) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٨ ح ١١، والوسائل: الباب ١، أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

أصحاب الإمامين الصادقين عليهما السلام، وحاله في الجلالة وعظم الشأن لا يخفى على أحد، بل قد نقل الشيخ الكشي رحمته الله في رجاله إجماع العصابة على تصديق جملة من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام والانقياد لهم بالفقه، وذكر ستة من هؤلاء الجماعة هم أفقه الأولين، وبدأ الستة بزرارة بن أعين. ^(١)

وإذا كان هذا هو حال راوي الرواية لم يكن الإضمار فيها مضراً، وذلك لوضوح أنّ شخصاً مثل زرارة لا مجال لأن يُتوهم أن يسأل شخصاً آخر غير الإمام المعصوم عليه السلام، فإنّ جلالته قدره ورفعته منزلته تبعد ذلك، فلا بد أن يكون الشخص المسؤول هو الإمام المعصوم عليه السلام.

مضافاً إلى: أنّ اهتمام زرارة وحرصه على الاستفادة من الشخص المسؤول -الذي يكشف عنه تكرار السؤال-، أيضاً يقوّي كون الشخص المسؤول هو الإمام المعصوم عليه السلام.

وعليه: فالمراد من الضمير هو الإمام عليه السلام، وذلك لوضوح أنّ الراوي هو زرارة، وهو من الجلالة والقدر بمكان بحيث يُعلم أنّه لا يسأل غير الإمام عليه السلام، خصوصاً مثل هذا الحكم وبهذا النحو من البيان، كما سيظهر ذلك عند بيان فقه الرواية. ^(٢)

مضافاً إلى: إثبات الشيخ الطوسي رحمته الله للرواية في كتابه المُعدّ لجمع روايات أهل بيت العصمة عليهم السلام، وإدراج الحسين بن سعيد لها في كتابه، وإدراج حماد لها

(١) اختيار معرفة الرجال، في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: ج ٢ ص ١٢٤.

(٢) قال المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية: ص ٣٨٩: «وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمّارها لا يضرّ باعتبارها، حيث كان مُضمّرُها مثل زرارة، وهو ممّن لا يكاد يستفتي من غير الإمام عليه السلام لاستيما مع هذا الاهتمام»، وقال رحمته الله -أيضاً- في حاشيته على الفرائد: ص ٣٠١: «إذ الإضمار من مثله بمنزلة الإظهار، بدهاء أنّه أجلّ من أن يستفتي عن غير الإمام عليه السلام، مع هذا الاهتمام».



في أصله، كلُّ ذلك يشهد بأنّها رواية عنهم عليهم السلام، وإلا فلا موجب للاهتمام بكلام غيرهم عليهم السلام.^(١)

ومجموع هذه الأمور توجب الاطمئنان -إن لم يكن القطع- بكونها رواية عن الإمام المعصوم عليه السلام، ومن هنا وصفوها بـ«الصّحيحة».^(٢) ثمّ إنّ هناك جواباً عاماً عن الإضمار لا يختصّ بما لو كان المضمّر من الأجلاء، بل يعمّ كلّ المضمّرات، خلاصته عدم معهوديّة شخص آخر -غير الإمام عليه السلام- يكون معروفاً ومشهوراً في أوساط الروايات والاستفتاء يصلح أن يكون مرجعاً للضمير، بحيث ينقل الراوي كلامه لغيره بلا نصب قرينة على تعيين المسؤول، فإنّه خيانة منفيّة بمقتضى وثاقة الراوي.

(١) علاوة على أنّ جمعاً من الأصحاب ذكروا هذه الرواية مسندة إلى الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، وهم الورعون المتنبّهون، فلا بدّ أنّهم ظفروا بمستندٍ صحّح لهم هذه النسبة، منهم العلامة الحليّ رحمته الله والمحدث البحرانيّ رحمته الله وآقا رضا الهمدانيّ رحمته الله والمحقّق القميّ رحمته الله وصاحب الفصول رحمته الله والفاضل التونيّ رحمته الله والسيد المجاهد رحمته الله، كما نقل المحقّق الإصفهانيّ ذلك عن السيد بحر العلوم رحمته الله في فوائده، فلاحظ نهاية الدراية: ج ٥ ص ٣٦، ومنتهى المطلب: ج ٢ ص ١٤١، والحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٤٣، ومصباح الفقيه: ج ٣ ص ١٨٨، والقوانين: ج ٣ ص ١٣٨، والفصول: ص ٣٥١، والوافية: ص ٢٠٣، ومفاتيح الأصول: ص ٦٤٥.

(٢) وللشيخ صاحب المعالم رحمته الله كلام نافع في أساس نشوء الإضمار لا يخلو نقله من فائدة، وهو: «الفائدة الثامنة: يتفق في بعض الأحاديث، عدم التصريح باسم الإمام الذي يروى عنه الحديث، بل يُشار إليه بالضمير، وظنّ جمعٌ من الأصحاب أنّ مثله قطعٌ ينافي الصحة، وليس ذلك على إطلاقه بصحيح، إذ القرائن في أكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم، بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في إطلاق الأسماء، وحاصله: أنّ كثيراً من قدماء رواة حديثنا، ومصنّفي كتبه كانوا يروون عن الأئمة عليهم السلام مشافهةً، ويوردون ما يروونه في كتبهم جملةً، وإن كانت الأحكام التي في الروايات مختلفة، فيقول أحدهم في أول الكلام: «سألت فلاناً» ويُسمّي الإمام الذي يروي عنه، ثمّ يكتفي في الباقي بالضمير، فيقول: «وسألته» أو نحو هذا، إلى أن تنتهي الأخبار التي رواها عنه، ولا ريب أنّ رعاية البلاغة تقتضي ذلك، فإنّ إعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع تنافيها في الغالب قطعاً، ولما أنّ نقلت تلك الأخبار إلى كتابٍ آخر، صار لها ما صار في إطلاق الأسماء بعينه، ولكن الممارسة تُطلع على أنّه لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير»، منتقى الجمال: ج ١ ص ٣٩.

والكلام في هذه الصحيحة يقع في بحثين:
البحث الأول: في فقه الصحيحة

والمقصود به بيان معناها بقطع النظر عن تقريب الاستدلال بها على حجة الاستصحاب، ومن الواضح أنّ في الصحيحة سؤالين:
أما السؤال الأول: فهو قول زرارة: «الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان^(١) عليه الوضوء؟»، فما هو مراده بسؤاله هذا، وعن أي شيء يسأل به؟

من الواضح أن ليس مقصود زرارة السؤال عن معنى النوم لغةً وعرفاً، وعن صدقه على الخفقة والخفقتين، وذلك لوضوح أنّ وظيفة الإمام عليه السلام هو تبليغ الأحكام الشرعية، وليس بيان معاني الألفاظ، فمن البعيد جداً أن يسأل مثل زرارة الإمام عليه السلام عن مثله، فإنّ هذا المعنى غير محتمل في حق أحد أبناء العرف فضلاً عن فقيه جليل مثل زرارة، مضافاً إلى أنّ ألفاظ السؤال لا تدلّ عليه، وجواب الإمام عليه السلام لا يناسبه.

وكذا ليس مقصوده السؤال عن شبهة حكمية غير مفهومية، بأن يسأل عن حكم الخفقة والخفقتين، وهل هما من نواقض الوضوء بالاستقلال، وفي عرض النوم، بعد الفراغ عن مفهومهما ووضوح معناهما، والقطع بعدم كونهما من النوم الناقض، وذلك لأنّه لو كان الأمر كذلك لما كان هناك وجه لقول زرارة - قبل ذلك - «ينام»، إذ لا ربط بينهما إذا فرض السؤال عنهما بالاستقلال عن النوم، ولا وجه - أيضاً - للتثنية بعد الأفراد في قوله «الخفقة والخفقتان»، فإنّ افتراض كون الخفقة ناقضاً مستقلاً للوضوء يلازم كفاية المرة في الناقضية، فلا معنى لافتراض التعدّد فيها، كما لا وجه - أيضاً - لتفصيل الإمام عليه السلام وبيان مراتب النوم.

(١) قال الجوهريّ في الصحاح - ج ٤ ص ١٢١٤ مادة «خفق» - : «خَفَقَ الرجلُ، أي حَرَكَ رأسَهُ وهو ناعِسٌ».



فيتعيّن أن يكون مقصوده السؤال عن حدود النوم الناقض، وعن اندراج الخفقة والخفقتين فيه.

بيان ذلك: أنّ المفروض في المقام كون زرارة فارغاً عن أصل ناقضية النوم للوضوء، بمعنى أنّه يعلم أنّ النوم ناقض للوضوء في الجملة، ولذا قدّم في صدر سؤاله قوله: «الرجل ينام»^(١)، ولكنّه لا يعلم حدود النوم الناقض، وهل يشمل الخفقة والخفقتين، لعلمه بأنّ النوم في نفسه -بقطع النظر عن كونه ناقضاً- له مراتب عديدة تختلف شدّة وضعفها، ومن تلك المراتب الخفقة والخفقتان، فسأل عن مرتبة النوم الناقض، ودخول الخفقة والخفقتين فيها.

ولك أن تقول: إنّ السؤال عن ناقضية الخفقة والخفقتين العارضتين، فيكون سؤاله عن شبهة مفهوميّة حكميّة، أي عن اشتباه الحكم الناشئ من إجمال مفهوم الموضوع، ودورانه بين الأقلّ والأكثر، لوضوح أنّ مفهوم النوم المأخوذ موضوعاً للحكم الشرعيّ -ناقضية الوضوء- مجملٌ ومردّدٌ في ذهن زرارة. ومن هنا: جاء جواب الإمام عليه السلام -مطابقاً للسؤال ورافعاً لهذا الإجمال- ببيان مراتب النوم وتحديد الناقض منها وغير الناقض، وأنّ الناقض من النوم هو خصوص نوم العين والأذن معاً، وأمّا ما تنام فيه العين دون القلب والأذن -ومنه الخفقة والخفقتان- فليس بناقض.^(٢)

(١) ليس المراد أنّه نام حقيقة، وإلا فلا معنى للسؤال حينئذٍ، بل المراد به إمّا أنّه أوقع صورة النوم، بأن استلقى ومدّ يديه ورجليه، فيكون استعارة، وإمّا أنّه شرع فيما يُفضي إلى النوم من مقدّماته، فيكون مجاز مشاركة، لاحظ مطارح الأنظار: ج ٤ ص ٩١.

(٢) قال المحقّق الخراساني رحمه الله في حاشيته على الفرائد: ص ٣٠١-٣٠٢: «والظاهر أنّ منشأ سؤاله الشكّ في اندراج الخفقة تحت النوم الناقض بعد الفراغ عن اندراجهما تحته لغةً وعرفاً، وعن عدم كونهما ناقضاً مستقلاً، حسبما يشهد به تفصيل الإمام عليه السلام بين مراتب النوم»، لاحظ -كذلك- نهاية الدراية: ج ٥ ص ٣٨، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ١٥-١٦، والدراسات: ج ٤ ص ١٧.

وأما السؤال الثاني: فهو قول زرارة: «فإن حُرِّكَ إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟»، -أي لا يحس به- فهو يختلف عن السؤال السابق، فليست الشبهة فيه مفهومية حكمية، وأنَّ عدم الإحساس بحركة الشيء إلى جنبه هل هو مرتبة أخرى من النوم؟ وذلك لأمر:

١. أنه لو كانت الشبهة مفهومية، والسؤال عن مرتبة أخرى من مراتب النوم لكان المناسب -في مقام الجواب- أن يتصدَّى الإمام عليه السلام لرفع هذه الشبهة ببيان تحديد آخر للنوم الناقض، بحيث يفهم السائل من خلاله شمول النوم الناقض لعدم الإحساس بالحركة إلى جنبه، أو عدم شموله، وهذا ما لم يفعله الإمام عليه السلام.

٢. أنه لو كانت الشبهة حكمية، لما ناسب الجواب ببيان الحكم الظاهري المفروض فيه الشك في الحكم الشرعي الواقعي، لوضوح أنَّ الإمام عليه السلام عالم بتمام الأحكام الواقعية، وهو منصوب لتبليغ هذه الأحكام، فلا بدَّ له أن يُبين الحكم الواقعي ويرفع شكَّ السائل، لا أن يُبين له حكم هذا الشك، وأنَّ اللازم عليه -حينئذٍ- إجراء الاستصحاب.

٣. أنه لو كانت الشبهة مفهومية حكمية، لكان معنى ذلك أنَّ المكلف عالم بكون عدم الإحساس بالحركة إلى جنبه هو من مراتب النوم لغةً وعرفاً، ولكنه جاهل بحكمه ولا يعلم شمول النوم الناقض له، وعدم شموله.

وحينئذٍ لا مجال لأن يفترض الإمام أنَّ السائل يكون مستيقناً بنومه تارةً، وليس مستيقناً بنومه تارةً أخرى، لوضوح أنَّه ليس مستيقناً في زمانٍ من الأزمنة بأنَّ هذه المرتبة -عدم الإحساس بالحركة إلى جنبه- هي من النوم الناقض، حتَّى يصحَّ أن يُقال عنه: «حتَّى يستيقن أنَّه قد نام»، إذ المفروض كون الشبهة مفهومية حكمية.^(١)

(١) مضافاً إلى ما يمكن أن يُقال من أنَّه لو كانت الشبهة مفهومية، والسؤال عن الشك في اندراج



فالصحيح في المقام: أنَّ الغرض من هذا السؤال هو الاستعلام عن أنَّ مجرد عدم الالتفات إلى ما يحصل بجانب الإنسان من حركة، هل يعني تحقق النوم الناقض؟

بمعنى أنَّ مجرد حصول عدم سماع الصوت الناشئ من التحريك المذكور، هل يصلح أن يكون ممَّا يُستكشف به وجود النوم، فيكون أمانة عليه، أو لا يصلح؟

وعليه: فلا يكون هذا السؤال عن شبهة مفهومية حكمية، كما كان السؤال السابق، بل هو على عكسه، فهو سؤال عن شبهة موضوعية، بمعنى أنَّ الشك فيه من الشك في عروض المانع، لا من الشك في مانعية العارض. فإنَّه بعد أن اتضح مفهوم النوم الشرعي الناقض للوضوء عند السائل، توجه إلى السؤال عن حالة خاصة، وهل هي مصداق للناقض، وداخله في المفهوم المعلوم، أو ليست بداخله فيه؟ فجاء الجواب بالنفي.

والقرينة على ذلك: نفس جواب الإمام عليه السلام، فهو ظاهر -جداً- في كون السؤال عن عروض المانع وتحقيق الناقض، حيث قال: «لا، حتَّى يستيقن أنَّه قد نام»، أي لا يجب عليه الوضوء في صورة الشك في تحقق الناقض إلى أن يتيقن بتحقيقه، فغاية الحكم بعدم وجوب الوضوء هو اليقين بالناقض ووضوح تحققه، كما بيَّنه عليه السلام في ذيل جوابه بقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

ومن هنا: يفتح المجال لإشكالٍ يُورد على الاستناد إلى هذه الصحيحة لإثبات المطلوب، حاصله: أنَّه بعد أن انتهينا إلى أنَّ السؤال في المقام عن شبهة

هذه المرتبة في النوم الناقض وانطباقه عليها، لكان المناسب -حينئذٍ- أن يُعبّر في الجواب بـ«حتَّى يستيقن أنَّه نوّم»، لا «أنَّه نام»، كما لا يخفى، فلاحظ حاشية المحقق الخراساني رحمته الله على الفرائد:

موضوعية، فإذا استفدنا منها حجة قاعدة الاستصحاب كانت - حيثئذٍ - مختصة بالاستصحاب في الشبهات الموضوعية، ولا تشمل الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وذلك من جهة أنّ مورد الصّحيحة هو من الشبهة الموضوعية، حيث إنّ الشكّ فيها شكّ في انتقاض الطهارة الناشئ من احتمال تحقّق النوم بالخفقة أو الخفقتين، بعد العلم بأصل الحكم وهو ناقضية النوم للطهارة، فلا بدّ من الاختصار على مورد الرواية، وهو الاستصحاب في الشبهات الموضوعية.

وهذا الكلام لا نقوله على أساس اختصاص مدلول الصّحيحة بموردها - وهو الشبهة الموضوعية -، حتّى يُقال بـ «أنّ المورد لا يُخصّص الوارد»، كما هو معروف، وإنّما نقوله على أساس عدم إمكان التمسك بإطلاق الفقرة التي هي موضع الاستدلال - كما سيأتي بيانها -، باعتبار أنّ مورد الرواية يكون من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وقد عرفت في الباب السادس من المقصد الأوّل^(١) أنّ ذلك مانع من التمسك بالإطلاق.

بعبارة مختصرة: إنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وإن لم يكن صالحاً لأن يكون بياناً وتفهماً للمخاطب فلا يصلح للتقيد، ولكنّه - مع ذلك - يمنع من التمسك بالإطلاق، فيعود الكلام مجملاً، ويكون الأخذ بالمقيّد من باب الأخذ بالمقدار المتيقّن للدليل المجمل.

والحاصل: أنّ الصّحيحة لا تشمل الشبهة الحكمية، لأنّ القدر المتيقّن منها - بعد أن كانت مجملة - هو خصوص الشبهة الموضوعية، مع أنّ ما يشغل بال الأصوليّ - بالدرجة الأولى - هو إثبات حجة الاستصحاب في الشبهة الحكمية، لوضوح أنّ هذا هو مقصود الأصوليّ الذي يسعى لإثبات القواعد التي يُستدلّ بها على الأحكام الشرعية.

(١) راجع ج ١ ص ٢٤٠ من المتن.



ولكن يُجاب عنه: بأنّ الصّحيحة وإن كانت واردة في شبهة موضوعيّة، فتكون هي القدر المتيقّن في مقام التخاطب، إلّا أنّ هذا الأمر لا يوجب الاختصاص المدعى، وذلك لأنّ الإمام عليه السلام قال في مقام الجواب: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك»، وهذا اللسان يُستفاد منه عموم قاعدة الاستصحاب لمطلق الشبهة حتّى الحكميّة، وذلك بمقتضى كلمة «أبداً» التي لها من قوّة الدلالة ما يتجاوز القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فهي كالنصّ في العموم والشمول لكلّ شبهة، وأنّ اليقين مهما كان متعلّقه، وفي أيّ موردٍ كان لا يُنقض بالشك، فلا صلاحية للشك الذي هو محض التردّد والحيرة أن يكون ناقضاً لليقين الذي هو خالص الاستحكام والاستقرار.

خصوصاً إذا لاحظنا أنّ هذه القاعدة الكلّية من القواعد الارتكازيّة، وبالرجوع إلى ما هو مركز في نفوسنا نجد أنّ قضيّة: «لا تنقض اليقين بالشك» تشير إلى أنّ طبع الشك لا يصلح لنقض اليقين، بقطع النظر عن متعلّق كلّ منهما، سواء أكان حكماً أم كان موضوعاً.

ولذا طبّقت هذه القضيّة على موارد مختلفة، وفي كلّ موردٍ منها يُعلّل الحكم بتلك القضيّة الكلّية، ما يكشف بوضوح عن عدم الخصوصيّة لموردٍ من الموارد.^(١)

البحث الثاني: في دلالة الصّحيحة على الاستصحاب

وموضع الاستدلال بالصّحيحة على حجّية الاستصحاب هو ما ذكره الإمام عليه السلام في ذيلها، وهو قوله عليه السلام: «وإلّا فهو على يقينٍ من وضوئه، ولا

(١) وقد أشار المحقّق الخراساني رحمه الله إلى هذا الإشكال وجوابه بقوله: ص ٣٩٢: «واختصاص

المورد بالأخيرة - يعني الشبهة الموضوعيّة - لا يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظة أنّها قضيّة كلّية ارتكازيّة، قد أُتي بها في غير موردٍ لأجل الاستدلال بها على حكم المورد»، مع أنّه هو القائل بأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب مانع من التمسك بالإطلاق، فما ظنك بغيره؟

ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر.

وتقريب الاستدلال بها: هو أنّ كلمة «إلا» مركّبة من «إن» الشرطيّة، و«لا» النافية، وهي وما بعدها معطوفة على جملة «حتى يستيقن أنّه قد نام»، فيكون المعنى «وإن لم يستيقن أنّه نام...»، ومعروف أنّ «إن» الشرطيّة تحتاج إلى شرط وجزاء، والشرط هو «لم يستيقن أنّه نام»، وأمّا الجزاء فهو جملة: «فهو على يقين من وضوئه»، ومن هنا دخلت عليها «الفاء»، وهي «فاء الجزاء»، فهي جملة خبريّة وقعت جزاء للشرط، كما هو الظاهر.^(١)

وحينئذ يكون معنى الجملة الشرطيّة هو أنّ الرجل المسؤول عنه إن لم يستيقن بأنّه نام فإنّه باقٍ على يقين من وضوئه، بمعنى أنّه لم يحصل له ما يوجب ارتفاع يقينه بالوضوء، وهو اليقين بالنوم.

أو قل: إنّ مفاد قوله ﷺ: «وإلاّ فهو على يقين من وضوئه» هو أنّه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باقٍ على يقينه بوضوئه، ولا موجب لانحلاله واضمحلاله إلاّ الشكّ، ولا يُنقض اليقين بالشكّ.

والمقصود من ذكر هذه الجملة هو مجرّد التمهيد والتوطئة لبيان أنّ الشكّ ليس رافعاً لليقين، وأنّ ما يرفع اليقين منحصر باليقين، ولا يُراد من هذه الجملة الشرطيّة إلاّ بيان أنّه على يقين من وضوئه، حتّى يُبين له بعد ذلك أنّه لا ينبغي له أن يرفع اليد عن هذا اليقين، لأنّ الحاصل عنده ليس إلاّ الشكّ، والشكّ لا يصلح أن يكون رافعاً وناقضاً لليقين، وإنّما يُنقض اليقين بيقين مثله.

والحاصل: أنّ قوله ﷺ: «وإلاّ فهو على يقين من وضوئه»، بمنزلة الصغرى، وقوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، ولكن ينقضه بيقين آخر» بمنزلة

(١) ونظائره في القرآن الكريم كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيْئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مَنَّ الظَّالِمِينَ﴾، سورة الشورى: ٤٨، وسورة المائدة: ٢٢، وسورة يونس: ١٠٦.



الكبرى، ومن الواضح أنّ مفاد هذه الكبرى هو قاعدة الاستصحاب، ولزوم البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه بالشكّ اللاحق، فالمستفاد منها أنّ كلّ يقين سابق لا ينقضه الشكّ اللاحق.^(١)

تنبيه:

لا شكّ ولا إشكال في دلالة الصّحيحة على قاعدة الاستصحاب، فاستفادة حرمة نقض اليقين بالشكّ منها لا مجال لإنكارها،^(٢) بلا فرق في ذلك بين البناء على الوجه الذي ذكره المصنّف رحمه الله - تبعاً للمحقّق الإصفهانيّ رحمه الله -، وبين البناء على ما تبناه الشيخ الأنصاريّ رحمه الله - وتابعه عليه المحقّق الخراسانيّ رحمه الله^(٣) - من أنّ جزاء الشرط محذوف، وجملة «فهو على يقين من وضوئه» علّة الجزاء المحذوف أقيمت مقامه، وبين البناء على مختار المحقّق النائيّ رحمه الله^(٤) من أنّ الجزاء هو نفس جملة «فهو على يقين من وضوئه»، لكن مع تأويلها بالجملة الإنشائيّة، فهي جملة خبريّة لفظاً إنشائيّة معني، فكلّ هذه الوجوه تشترك في استفادة حجّة الاستصحاب، وإنّما تُذكر لبيان الواقع، فما أتعب الشيخ الأنصاريّ رحمه الله نفسه الشريفة فيه من تعيين الجزاء لا دخل له في الاستدلال بالصّحيحة لما نحن فيه.

وإن كان الصّحيح الخالي عن كلّ تكلف ما عرفته من أنّ الجزاء هو نفس جملة «فهو على يقين من وضوئه»، بلا حاجة إلى تأويلها، بل هي باقية على كونها خبريّة، لأنّ ظاهر الجملة الشرطيّة كون الواقع بعد الشرط جزاء لا علّة

(١) وهذا ما اختاره المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله: ج ٥ ص ٣٩-٤٢.

(٢) لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٣٦.

(٣) قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله: ج ٣ ص ٥٦: «وتقرير الاستدلال: أنّ جواب الشرط في قوله ﷺ: «وإلا فإنه على يقين» محذوف، قامت العلّة مقامه لدلالتها عليه»، لاحظ كذلك الكفاية: ص ٣٨٩.

(٤) فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٣٦-٣٣٧.

له، وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جداً لا بعنوان الإنشاء بعثاً أو زجراً، فإنّ دعوى الحذف خلاف الأصل، ودعوى الإنشائية خلاف الظاهر.

ولكن نُوقش في الاستدلال بهذه الصّحيحة بعدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: أنّ اللّام في كلمة «اليقين» المذكورة في فقرة الاستدلال - لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ - يُحتمل فيها وجهان:

١. أن تكون جنسية، فيكون المعنى: لا تنقض جنس اليقين، أي يحرم نقض كلّ فرد من أفراد اليقين، وبذلك يُستفاد من الصّحيحة حجّة الاستصحاب كقاعدة كلية.

٢. أن تكون للعهد الذكريّ، فيكون المعنى: لا تنقض اليقين المعهود بذكره سابقاً، أي اليقين بالوضوء، فلا تدلّ على قاعدة كلية، بل يُستفاد منها حجّة الاستصحاب في خصوص باب الوضوء.

ومنه ينقدح: أنّ الاستدلال بالصّحيحة مبنيّ على الوجه الأوّل، كما هو واضح، ولكنه ليس متعيّناً، لاحتمال إرادة العهديّة - كما عرفت -، وبذلك تكون قاعدة خاصّة في باب الوضوء وليست قاعدة عامّة، بل بالنسبة إلى خصوص حدث النوم من بين النواقض، فلا يتمّ الاستدلال بها على حجّة الاستصحاب في جميع الأبواب.

وقد ذكر هذه المناقشة الشيخ الأنصاريّ رحمته في الفرائد، ولكنه استظهر بعد ذلك كون اللّام للجنس، لاسيّما مع ملاحظة الأخبار الأخر المذكورة في الباب، والمتضمّنة لمثل فقرة الاستدلال.^(١)

(١) قال رحمته في الفرائد: ج ٣ ص ٥٦-٥٧: «هذا، ولكنّ مبنيّ الاستدلال على كون اللّام في «اليقين» للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى - المنضمّة إلى الصغرى - «ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ»، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء، وآنه لا يُنقض إلّا باليقين بالحدث ... لكنّ الإنصاف: أنّ الكلام - مع ذلك - لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميّة الأخبار الأخر الآتية المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشكّ».



والحاصل: أنّ مجرد ورود احتمال إرادة العهد مانع من تمامية الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب في جميع الأبواب، كما هو المطلوب.

وللجواب عن ذلك نقول: إنّ احتمال إرادة العهديّة غير وارد أصلاً، وذلك لأنّ فرض كون اللّام لام العهد لا يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى صنف اليقين - كما يظهر من الشيخ الأنصاريّ ثبوت -، وهو اليقين بالوضوء، حتّى يُقال: إنّ لازم ذلك استفادة قاعدة كلّية في باب الوضوء، بل يقتضي أن يكون المراد منه شخص اليقين، أي اليقين المتشخّص المتعيّن، وهو اليقين المذكور في السؤال، لوضوح أنّ هذا هو معنى العهد الذكريّ، فلا يمكن استفادة قاعدة كلّية عامّة حتّى في خصوص الوضوء.

ومنه ينقدح: عدم إمكان إرادة العهديّة، لأنّ فقرة الاستدلال - ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ... - واردة مورد الكبرى التي يُراد تطبيقها على مصاديقها، ولا يتمّ ذلك إلّا إذا كانت كلّية، إذ ليس الغرض منها بيان حكم خصوص الشكّ الوارد في السؤال والنهي عن نقض خصوص اليقين المذكور به، فإنّ هذا في غاية البعد، لوضوح أن ليس في الأحكام الشرعية حكم جزئيّ شخصيّ يرتبط بشخص معيّن دون سواه.

مضافاً إلى: ما في قوله عليه السلام: «أبداً» من الدلالة على أنّ لليقين أفراداً متعدّدة أُريد النهي عن نقضها جميعاً، وهذا يعني أنّ اليقين أمر كلّيّ لا شخصيّ معيّن، وهذا يُبعد أن يكون مراداً للشيخ ثبوت، وسيأتي تصحيح كلامه.

وهكذا يتّضح: أنّ الاحتمال المتعيّن - في المقام - هو احتمال إرادة لام الجنس لا لام العهد. ^(١)

ولكن: هل يكفي في إثبات حجّية الاستصحاب بشكل عامّ وعلى نحو

(١) مضافاً إلى ما ذكره أرباب العربية من أنّ الأصل في اللّام الداخلة على أسماء الأجناس هي الجنسية، وإرادة العهديّة تقتصر إلى قرينة تكشف عن العهد بين المتكلّم ومخاطبه.

القاعدة الكلية مجرد كون اللام في «اليقين» هي لام الجنس؟

أي هل يكفي ذلك في تعميم «اليقين» حتّى إلى غير باب الوضوء؟
قد يُقال: إنّ إبطال العهديّة والشخصيّة يعني الكلية وعدم التشخص، ولكنّ هذا لا يعني الكلية المطلقة، بل ينسجم مع الكلية في باب الوضوء، أي إرادة مطلق اليقين في خصوص باب الوضوء.

والقرينة على ذلك: تقييد اليقين في الصغرى بـ«من وضوئه»، لا كلّ يقين وفي جميع الأبواب، وحيث إنّ يكون المورد من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، الذي عرفت أنّه وإن لم يصلح للتقييد، إلّا أنّه كافٍ في منع الإطلاق.

وبذلك يتّضح: أنّ مجرد كون اللام للجنس لا يعني تماميّة الاستدلال بالصّحيحة على حجّة الاستصحاب في جميع الأبواب، مع الاحتفاف بما يصلح للقرينة، فلا فائدة في تحقيق أنّ اللام للجنس لإثبات العموم، بل المدار على إلغاء خصوصيّة تعلّق اليقين بالوضوء.

ولعلّ هذا هو الذي عناه الشيخ الأنصاريّ رحمته الله من التعبير بـ«العهديّة»، أي الكلية الخاصّة بالوضوء، وذلك من أجل تقدّم القرينة في الصغرى، وعبر عن ذلك بالعهد - مع أنّه كليّ - من باب التسامح في التعبير.

ولكن نقول: الظاهر أنّ المراد هو الكلية العامّة في جميع الأبواب، ولا مجال للالتزام بإرادة الكلية الخاصّة في باب الوضوء، لعدّة شواهد، منها:

١. مناسبة الحكم والموضوع، وذلك باعتبار أنّنا ندرك - بمقتضى فهمنا العرفيّ ومرتكراتنا العرفيّة - أنّ المناسب للحكم بعدم النقض بالشكّ بما هو شكّ هو اليقين بما هو يقين، وأنّ ذكر اليقين بالوضوء باعتبار كونه مورداً للسؤال^(١)، لا أنّ المناسب له هو اليقين بما هو يقين بالوضوء، وكأنّ الملاك

(١) فهو نظير ما لو سأل السائل عن حكم ما إذا تنجّس ثوبه بالبول، فأجابه الإمام عليه السلام بقوله:

اغسل ثوبك من نجاسة البول مرّتين، فهنا لا يتوهم أحد من أبناء العرف خصوصيّة لثوب السائل، بل



في عدم النقص هو كون اليقين متعلقاً بالوضوء بالخصوص، فإنّ هذا ليس أمراً عرفياً إطلاقاً، وذلك لأنّ جعل اليقين مقابلاً للشكّ ووصف الشكّ بعدم الناقضية لليقين يُعطي قوّة لظهور الكلام تُلحقه بالصراحة في أنّ العبرة في حرمة النقص بالشكّ هي حيثيّة اليقين في نفسه، لا اليقين من حيث تعلّقه بالوضوء.

٢. ظاهر كلام الإمام عليه السلام أنّه في مقام التعليل بقاعدة متداولة بين العقلاء ومركوزة في أذهانهم، لا أنّه عليه السلام في مقام بيان حكم تعبدّي لا يُدرك العقلاء أساسه.

وعليه: فإذا بُني على التعميم وشمول هذه العلة لكلّ موارد اليقين الذي طرأ على موضوعه الشكّ من دون اختصاصٍ بموردٍ دون آخر، كان التعليل -حينئذٍ- بقضيّة ارتكازيّة عقلائيّة، لأنّ العرف والعقلاء يُدركون -بما هو مركوز في نفوسهم- أنّ اليقين من حيث هو يقين وبقطع النظر عن متعلّقه لا يُنقص بالشكّ، وليس للشكّ -الذي هو محض الحيرة والتردد- صلاحية نقض اليقين -الذي هو الانكشاف التام والاستحكام والإبرام-، وقد استقرّت طريقة العقلاء على عدم الاعتناء بالشكّ في بقاء ما هو متيقّن الوجود مطلقاً، وفي كلّ موردٍ وبابٍ^(١).

وأما إذا بُني على الاختصاص بباب الوضوء، فلا يكون التعليل تعليلاً بقضيّة ارتكازيّة، بل يكون التعليل بأمر تعبدّي ليس مركوزاً في نفوس العقلاء، لأنّهم لا

الخصوصيّة لكون المتنّجس ممّا تنفذ إليه النجاسة ويكون قابلاً للعصر، فيشمل ثوب غير السائل، بل يشمل السجّاد ونحوه، والمقام من هذا القبيل، فإنّ إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله: «وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرّد بيان أحد مصاديق ما يتعلّق به اليقين، واختيار هذا المصداق وتخصيصه بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصيّة فيه.

(١) المقصود في المقام -كما هو واضح- هو التعميم بلحاظ أبواب الفقه المختلفة، وليس المقصود التعميم بلحاظ التفصيلات المذكورة في الأقوال المتقدّمة، كالتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع، فإنّ لذلك محلاً خاصّاً يأتي بعد استعراض الأخبار.

يدركون - بما هم عقلاء - خصوصية الموضوع، ومن الواضح أنّ التعليل له ظهور قويّ في كونه بأمر ارتكازيّ^(١)، وهذا يعني التعميم لكلّ موارد اليقين والشكّ. بعبارة أخرى: أنّ الاختصاص بباب الموضوع والتعليل بأمر ارتكازيّ أمران متنافيان لا يجتمعان، لأنّ الاختصاص يقتضي أن يكون التعليل بأمر تعبدي لا ارتكازيّ.

وبالرجوع إلى ما هو مركز عند العقلاء نجد أنّ ما في أذهان العقلاء هو استحكام اليقين مطلقاً، فإنّ اليقين لما كان أمراً مستحكماً مُبرماً قوياً لا يصحّ نقضه بالشكّ، من دون دخالة لمتعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ، سواء أعلّقا بالوضوع أم تعلّقا بغيره، ولا خصوصية لليقين في باب الموضوع، فإنّ ذلك أمر بعيد عن الذهن العرفيّ.^(٢)

٣. قرينة «أبدأ» المتقدمة، فقد عرفت - قريباً - دلالتها على أنّ لليقين أفراداً متعدّدة أريد النهي عن نقضها جميعاً، وهذا يعني أنّ اليقين أمر كلي لا شخصي معيّن.

وأما ما ذكر من قرينة «من وضوئه» فلا يصلح أن يكون قرينةً وموجباً لدخول المورد في القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وذلك لأنّ مجرد وجود تشخّص في الصغرى لا يعني - بأيّ حال من الأحوال - سراية هذا التشخّص إلى الكبرى،

(١) ويؤيد ذلك لفظ «ليس ينبغي» الوارد في بعض الروايات الأخرى، الذي لا يخلو من إشارة إلى كون ذلك أمراً ارتكازيّاً عند العقلاء، ولا ينبغي مخالفته دائماً، وكأنّ الإمام عليه السلام يريد أن يُلَفّ زرارة إلى ما هو مركز في ذهنه، لتنبهه إلى عدم انبغاء مخالفته.

(٢) ولك أن تقول: إنّ ظاهر التعليل أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام إقناع السائل، وأنّه لماذا لا يجب الموضوع. في الفرض، فلا بدّ وأن يكون إشارة إلى ما هو المرتكز في الأذهان من عدم رفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم، ومنه نقض اليقين بالشكّ، ومن الواضح أنّه لا خصوصية في ما هو المرتكز في الأذهان لليقين بالوضوع عن غيره، فتتعيّن استفادة القاعدة العامة في كلّ الأبواب لا في خصوص باب الموضوع.



بل هو أمر على القاعدة ولا بد منه، لأنّ شأن الصغرى أن تكون مصداقاً للكبرى، وطبع الكبرى أن تكون أوسع من الصغرى، ولما كان المأخوذ في الصغرى اليقين بالوضوء فلا مانع من ذكر الوضوء.

وعليه: فيكون مؤدّى الصغرى «فإنّه من وضوئه على يقين»، ويكون تأخير قوله ﷺ: «من وضوئه» عن «اليقين» كتقديمه عليه، ^(١) لا يُستفاد منه أزيد من كونه طرف الإضافة، من دون أن يكون له دخل في الحكم، فيكون الموضوع في قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين» هو مطلق اليقين، وبذلك يكون اليقين مطلقاً في الصغرى ومطلقاً في الكبرى، فيتكرّر الحدّ الأوسط وهو شرط إنتاج القياس.

والمتحصّل: أنّ مقتضى الفهم العرفي هو عدم دخل المتعلّق -أي الوضوء- في الحكم بحرمة نقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه، بل التنصيص على الوضوء لكونه مورد السؤال، وإلا فالصّحيحة ظاهرة -ظهوراً قوياً- في أنّه ﷺ بصدد تعليل حكمه بحرمة نقض اليقين بالوضوء، الذي هو مورد السؤال، بأنّ كلّ يقين -متعلّقاً بأيّ شيء كان- لا يجوز نقضه بالشكّ.

فكأنّه ﷺ شكّل قياساً من الشكل الأوّل، كبراه من المسلّمات المفروغ عنها، وقال: فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما

(١) فالجار والمجرور -من وضوئه- متعلّق بظرفٍ مستقرّ، وحاصل المعنى: أنّه مُستقرٌّ على اليقين، من حيث وضوئه، وليس الجار والمجرور متعلّقاً باليقين، ومما يشهد لعدم تعلّقه باليقين أنّ مادّة اليقين تتعدّى بـ«الباء»، لا بـ«من»، فيقال: أيقن به، واستيقن به، ومتيقّن به، بل ليس الأمر مختصاً بهذه المادّة وإنّما يعمّ سنخ هذا التركيب، فهو يتعدّى بـ«من» دائماً، فيقال: على سلامةٍ من دينه، على بصيرةٍ من أمره، وفي ريبٍ ممّا أنزلنا، مع أنّ البصيرة تتعدّى بـ«الباء»، والريب يتعدّى بـ«في»، والسلامة وإن كانت تتعدّى بـ«من» لكنّه بالإضافة إلى ما يسلم منه من الآفات والعيوب ونحوها، لا بالإضافة إلى الموصوف بالسلامة، والدين ما يُوصف بأنّه سالم لا بالسلامة منه، فيظهر أنّ كلمة «من» ليست واسطة في تعدّي اليقين والبصيرة والريب والسلامة بمدخولها، بل متعلّقة بالاستقرار على اليقين والبصيرة والسلامة ونحوها، فيُراد: كون الشخص على اليقين من حيث الوضوء، وعلى السلامة من حيث الدين، وهكذا.

ينقضه بيقينٍ آخر، من دون أن يكون لذكر الوضوء في الصغرى مدخلية في هذا القياس أصلاً، فهو عليه السلام بصدد إعطاء قاعدة كلية تكون الصغرى إحدى مصاديقها، لوضوح أنّه لا خصوصيّة لكون متعلّق اليقين هو الوضوء في هذه الكبرى المسلّمة، وهذا غاية حسن البيان وأجود طريق للاستدلال.^(١)

المناقشة الثانية: أنّ الوضوء أمر متصرّم لا استقرار له، بمعنى أنّ الغسلتين والمسحّتين فيه تحدث ثمّ تزول، ولا تستقرّ في الوجود، فالوضوء يحصل في زمانٍ ثمّ ينقضي وينتهي.

نعم، هناك شيء آخر قابل للاستمرار والدوام، وإذا ثبت استدام، وهو أثر الوضوء، أعني الطهارة، فإذا تحقّقت الغسلتان والمسحّتان ترتّب عليها الأثر وهو الطهارة، وهذا الأثر قابل لأن يستمرّ ويدوم ما لم يتحقّق الناقض.

وحيثُذِ نقول: الذي تعلّق به اليقين - وهو الوضوء - لم يتعلّق به الشكّ، فاليقين به لم يطرأ عليه الشكّ، بل هو متيقّن الحدوث مقطوع الانقضاء، وأمّا الذي تعلّق به الشكّ - وهو الناقض لأثر الوضوء - فلم يكن متيقّناً سابقاً، بل هو مشكوك الحدوث أساساً.

(١) ومّا يؤيّد هذا الذي ذكرناه: وقوع هذه الجملة كبرى لصغريات متعدّدة في أبواب مختلفة غير اليقين والشكّ المتعلّق بالوضوء، كما ورد في الطهارة والنجاسة الخبثيّتين وفي عدد الركعات في بعض الأخبار الأخرى، فيحُدّس الإنسان - حدساً قطعياً - بأنّه لا خصوصيّة لكون متعلّق اليقين هو الوضوء أو شيء آخر من المتعلّقات المذكورة في الأخبار، بل يُفهم من مجموع هذه الأخبار أنّ الإمام عليه السلام بصدد إعطاء قاعدة كلية في جميع الموارد، سواء أكانت الموارد المذكورة في الأخبار أم كانت في غيرها، لاحظ كفاية الأصول: ص ٣٨٩-٣٩٠، ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ص ٣٠٣، ونهاية الدراية: ج ٥ ص ٤٣-٤٦، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٣٦-٣٣٨، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٣٢-٣٥، ومتنّى الأصول: ج ٦ ص ٤٢-٤٩، ومنتهى الاصول: ج ٢ ص ٥٤٢-٥٤٣، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ١٨، والدراسات: ج ٤ ص ١٨-١٩.

وعليه: فلم يتّحد متعلّق اليقين والشكّ، فيختلّ الشرط الخامس من شروط الاستصحاب، فلا يكون مورد الصّحيحة هو الاستصحاب، وحيث إنّ اليقين قد تعلّق بالوضوء، والشكّ تعلّق بالمانع من استمرار أثره، كان ذلك مورداً لقاعدة المقتضي والمانع، وهكذا تكون الصّحيحة دليلاً على هذه القاعدة وأجنبيّة عن الاستصحاب.

والجواب عنها: أنّ مبنى هذا الإشكال هو التمسك بالألفاظ ومعانيها بشكل حرفيّ والجمود على الألفاظ، والغفلة عن إطلاق لفظ «الوضوء» وإرادة أثره، أي حالة الطهارة الحاصلة عنده، من باب إطلاق السبب وإرادة المسبّب، وهو استعمال متعارف وكثير في الأخبار حتّى صار مجازاً مشهوراً، إن لم يكن سبباً لحدوث الوضع التعيّنيّ، فأنت تقول: «أنا على وضوء»، وتعني بذلك أنّك متطهّر أو على طهارة، ومنه ما في صدر الرواية، وهو قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، أي من طهارته.

وعليه: فالسؤال عن رجلٍ متيقّن من طهارته المستمرة لولا المانع، وشاكّ في ارتفاعها للشكّ في وجود الرافع، فيكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين، وهو نفس الطهارة، فالطهارة متيقّنة الحدوث مشكوكة البقاء، وهو الاستصحاب، فالصّحيحة تكون دليلاً عليه وأجنبيّة - بالمرّة - عن قاعدة المقتضي والمانع.

المناقشة الثالثة: ما ذكره الشيخ الأنصاريّ رحمه الله - بعد استعراض الأخبار العامّة المستفاد منها حجّية الاستصحاب، وتأييدها ببعض الأخبار الخاصّة - من دعوى اختصاص الأخبار بالدلالة على حجّية الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي، حيث قال رحمه الله: «ثم إنّ اختصاص ما عدا الأخبار العامّة بالقول المختار واضح، وأمّا الأخبار العامّة، فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه

تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس^(١)». (٢)
وسياتي بعد الفراغ من ذكر الأخبار العامة^(٣) - إن شاء الله تعالى - التعرّض
لهذه المناقشة والتعليق عليها مفصلاً.

(١) قال المحقق الخوانساري رحمه الله في مشارق الشموس: ص ٧٦: «اعلم أنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم شرعيّ في زمانٍ لوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه، وهو ينقسم إلى قسمين ... والظاهر أنّ الاستصحاب بهذا المعنى لا حجّة فيه بكلاً قسميه أصلاً، إذ لا دليل عليه تامّاً لا عقلاً ولا نقلاً، نعم الظاهر حجّة الاستصحاب بمعنى آخر، وهو أن يكون دليل شرعيّ على أنّ الحكم الفلانيّ بعد تحقّقه ثابتٌ إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً، معيّن في الواقع بلا اشتراطه بشيءٍ أصلاً، فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يُعلم وجود ما جعل مزيلاً له، ولا يُحكم بنفيه بمجرد الشكّ في وجوده، والدليل على حجّيته أمران: الأوّل: ... والثاني: ما ورد في الروايات من أنّ اليقين لا يُنقض بالشكّ ... فإن قلت: هل الشكّ في كون شيءٍ مزيلاً للحكم مع اليقين بوجوده كالشكّ في وجود المزيل، أو لا؟ قلت: فيه تفصيل، لأنّه إن ثبت بالدليل أنّ ذلك الحكم مستمرٌّ إلى غايةٍ معيّنة في الواقع، ثم علمنا حصولها عند حصول شيءٍ، وشككنا في حصولها عند حصول شيءٍ آخر؟ فحينئذٍ لا يُنقض اليقين بالشكّ، وأمّا إذا لم يثبت ذلك الحكم مستمرّاً في الجملة وبزيله الشيء الفلانيّ، وشككنا في أنّ الشيء الآخر أيضاً يُزيله، أم لا؟ فحينئذٍ لا ظهور في عذم نقض الحكم وثبوت استمراره...».

(٢) الفرائد: ج ٣ ص ٧٨.

(٣) سيأتي - بإذن الله تعالى - عند تحقيق الحال في التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع،

في بحث «مدى دلالة الأخبار»، فراجع ص ٣٥١ من المتن.

صحيحة زرارة الثانية

وهي ما رواه الشيخ الطوسي ثنيته -أيضاً- بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال: «قلت: أصاب ثوبي دُم رعاٍ أو غيره أو شيء من مني، فعَلِمْتُ أثره إلى أن أُصِيبَ له من الماء فأصِبت، وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً، وصلّيت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك، قال ^(١): تُعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإنّي لم أكن رأيتُ موضعه وعَلِمْتُ أنّه قد أصابه فطلبتُهُ فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيتُ وجدته، قال: تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننتُ أنّه قد أصابه ولم أتقن ذلك، فنظرتُ فلم أر شيئاً ثمّ صلّيتُ فرأيتُ فيه، قال: تغسله ولا تُعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك، ثمّ شككتَ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، قلت: فإنّي قد عَلِمْتُ أنّه قد أصابه ولم أدري أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك، قلت: فهل عليّ إن شككتُ في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك،

(١) ومن هنا كانت هذه الرواية مضمرةً كسابقتها، لكنك عرفت عدم إضراره بالاستدلال

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك^(١).

ومحل الاستدلال بالرواية على المطلوب فقرتان، وقد أضاف الشيخ الأنصاري رحمه الله في حاشيته على استصحاب القوانين فقرةً ثالثة، فحاصل ما يُستدل به ثلاث فقرات:

الفقرة الأولى: قوله رحمه الله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

وقد تضمنت هذه الرواية الشريفة جملةً من الفروع في ضمن أسئلة عديدة، كان السؤال الثالث منها عن حكم الصلاة في الثوب النجس جاهلاً، بقوله: «قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه»، فأجابه الإمام رحمه الله بقوله: «تغسله ولا تعيد الصلاة»، الذي يُستفاد منه صحة الصلاة الواقعة في الثوب الممتنعس، مع عدم العلم بالنجاسة سابقاً، وكفاية إحراز الطهارة قبل الصلاة في صحتها.

فكان زرارة قد استغرب ذلك -أي عدم وجوب الإعادة- مع حكمه رحمه الله في جواب السؤال الأول بلزوم الإعادة في فرض النسيان، فسأل عن سبب ذلك، بقوله: «قلت: لم ذلك؟»، فتصدى الإمام رحمه الله لرفع استغرابه بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، والمستفاد من هذا الجواب حجية الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك، وذلك لظهور كون المراد بـ«اليقين بالطهارة» في قوله رحمه الله: «لأنك

(١) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٤٢١ ح ٨، والوسائل: الباب ٤٢، أبواب النجاسات، ح ٢،

والباب ٤١ ح ١، والباب ٧ ح ٢، والباب ٣٧ ح ١، والباب ٤٤ ح ١.

كنت على يقينٍ من طهارتك» هو اليقين بالطهارة الحاصل عند زرارة قبل ظنّ الإصابة، لأنّ زرارة كان على يقينٍ من طهارة الثوب قبل ذلك، ثم حصل له الشكّ في عروض النجاسة وعدم بقاء الطهارة بسبب ظنّ إصابة النجاسة لثوبه، فتتوقّف - حينئذٍ - أركان الاستصحاب من اليقين السابق بالطهارة والشكّ اللاحق في بقائها، فيكون جارياً بلا إشكال، وهذا ما أشار إليه الإمام عليه السلام في مقام التعليل بقوله: «لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

نعم، في مقابل هذا الظهور - ظهور «اليقين بالطهارة» في اليقين بالطهارة الحاصل قبل ظنّ إصابة النجاسة - هناك احتمال آخر، هو أن يُراد بـ «اليقين بالطهارة» اليقين المتحقّق بعد ظنّ الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة وعدم وجودها، الذي يفهم من قول زرارة: «فنظرتُ فلم أَرِ شيئاً»، حيث يُقال في هذا الاحتمال: إنّ عدم رؤية النجاسة أوجب حصول اليقين بالطهارة.

وبناءً على هذا الاحتمال لا تكون الصّحيحة دالّةً على حجّية الاستصحاب، بل تكون منطبقةً على «قاعدة اليقين»، وذلك لأنّ قول زرارة: «صليتُ فرأيتُ فيه» يكون حينئذٍ موجّباً لتبدّل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، ويكون الشكّ سارياً إلى اليقين بالطهارة السابق وموجّباً لزواله من أساسه، لأنّ زرارة حينما فحص ولم يجد النجاسة وإن تولّد عنده يقين بطهارة ثوبه، إلّا أنّه بعد رؤية النجاسة بعد الصلاة تزلزل هذا اليقين وسرى إليه الشكّ، فإنّه يحتمل أنّ النجاسة كانت موجودة حال الفحص إلّا أنّه لم يرها، فلا يكون الشكّ شكّاً في البقاء لتكون الصّحيحة ناظرةً إلى قاعدة الاستصحاب، بل يكون من الشكّ الساري فتكون منطبقة على قاعدة اليقين. فيأتي جواب الإمام عليه السلام بلزوم الحفاظ على اليقين السابق، وعدم إسراء الشكّ إليه، وهو يعني حجّية «قاعدة اليقين».

إلا أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر وبعيد جداً، وذلك لأنّ قول زرارة: «فنظرتُ فلم أرَ شيئاً» ليس فيه أيّ ظهور في حصول اليقين بالطهارة عنده، بعد النظر والفحص عن النجاسة وعدم وجدانها، لوضوح أنّنا إذا رجعنا إلى أنفسنا نرى أنّنا لا نتيقّن -عادةً- بالعدم بعد الفحص وعدم رؤية النجاسة، بل غاية ما يحصل لنا هو الظنّ بعدم وجود النجاسة^(١)، فنستصحب عدم وجودها، ولم يظهر من حال زرارة أنّه حصل له اليقين بعدم وجود النجاسة، بل غايته أنّه فحص فلم يجد.

والحاصل: أنّه لم يُفرض في الصّحيحة حصول اليقين بعدم النجاسة بعد النظر والفحص، فلا مجال لحملها على قاعدة اليقين، ويتعيّن حملها على قاعدة الاستصحاب، فتكون دالّة عليه.^(٢)

الفقرة الثانية: قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «فليس ينبغي أن تنقضَ اليقينَ بالشكّ».

ودلالة هذه الفقرة على الاستصحاب لا تكاد تُنكر، فإنّها ظاهرة في مقام بيان حكم عامّ يكون المورد من مصاديقه، كسائر موارد ذكر المطلق بعد السؤال عن حكم بعض أفرادها، بل إنّ دلالتها على الكبرى الكلية أظهر من الصّحيحة السابقة، لصراحة قوله عليه السلام: «لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أوقع عليك» في التعليل،

(١) وهو محقق للشكّ الذي هو أحد ركني الاستصحاب، لما عرفته من أنّ المراد بالشكّ في المقام ليس خصوص تساوي الطرفين، بل ما هو أعمّ منه ومن الظنّ غير المعتمد، أي مطلق عدم الحجة.

(٢) قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ص ٣٩٣: «نعم، دلالة في المورد الأوّل على الاستصحاب، مبنيّ على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة كما هو الظاهر، فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة، كان مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى»، لاحظ كذلك الفوائد: ج ٤ ص ٣٤٠-٣٤١، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٣٩.

ولظهور «فليس ينبغي لك» في كون الكبرى الكلية ارتكازيةً، وأنه ما كان ينبغي لك ذلك يا زرارة، لأنه أمرٌ مركزٌ في نفسك ومكنونٌ في عقلائيتك، ومن الواضح أن التعليل بقضية كبرى ارتكازية يناسبه العموم وكون اللام للجنس، وهذا بخلاف الصحيحة الأولى، فإنه لم يُصرَّح فيها بالتعليل، غايته أن التعليل كان أظهر من غيره من الاحتمالات. ^(١)

تنبيه:

قد يُقال: إن فقرة «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» مذكورة في موردين من الصحيحة، الأول بعد الجواب عن السؤال الثالث، والثاني بعد الجواب عن السؤال الأخير، فما هو الوجه في تخصيص الاستدلال بها على حجة الاستصحاب بال مورد الثاني دون الأول؟ ^(٢)

فنقول: إن الوجه في ذلك هو أنه لا إشكال في دلالة المورد الثاني على حجة الاستصحاب، وأمّا المورد الأول فقد وقع محلاً للإشكال، وذلك باعتبار أن الإمام عليه السلام علّل عدم وجوب إعادة بعدم نقض اليقين بالشك، مع أن الإعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً لليقين باليقين، للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة، لأن المفروض أن زرارة بعد الصلاة افترض أنه رأى النجاسة في ثوبه، ما يعني أنه كان قد صلى بثوبٍ متنجسٍ، فلو أراد أن يُعيد صلاته لكانت الإعادة من باب نقض اليقين باليقين، لا من باب نقض اليقين بالشك، لأنه كان على يقينٍ من طهارة ثوبه ثم بعد الفراغ من الصلاة حصل له اليقين بنجاسة ثوبه، فتكون إعادة الصلاة نقضاً لليقين باليقين ولا يصحّ تعليل

(١) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد: ج ٣ ص ٥٩: «والتقريب: كما تقدّم في الصحيحة الأولى، وإرادة الجنس من اليقين لعلّه أظهر هنا»، لاحظ كذلك مصباح الأصول: ج ٤ ص ٦١ - ٦٢، والدراسات: ج ٤ ص ٢٥.

(٢) ومن هنا قال المصنّف رحمه الله ص ٣٠٥: «قوله أخيراً: فليس...».

عدم وجوب الإعادة بحرمة نقض اليقين بالشك، لأنّ الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك، فهذا التعليل لا ينطبق على المورد.

وهذا الإشكال وإن أمكن الجواب عنه بأنّ الصّحيحة ظاهرة في الاستصحاب، وهذا ممّا لا مجال لرفع اليد عنه، غاية الأمر إن أمكن التطبيق على المورد فهو، وإلا فلا نفهم كيفيّة التطبيق على المورد ويُرَدُّ علمه إلى أهله، ولكن هذا لا يمنع من الأخذ بالكبرى، لوضوح أنّ الاستدلال لا يتوقّف على فهم كيفيّة الانطباق. إلّا أنّ المصنّف رحمه الله اختار الاستدلال بالمورد الثاني حسماً للتّزاع، ودفعاً للإشكال من أساسه.^(١)

الفقرة الثالثة: قوله عليه السلام: «حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك»، فإنّه بعد أن سأل زرارة عن كيفيّة التطهير مع العلم الإجماليّ بالنجاسة، أجابه الإمام عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم -إجمالاً- بنجاستها حتّى يحصل له اليقين بالطهارة.

فإنّ الإمام عليه السلام جعل -في مورد العلم الإجماليّ بنجاسة الثوب- غاية وجوب غسل الثوب هو حصول اليقين بالطهارة، فلا بدّ أن يغسل ثوبه إلى أن يكون على يقينٍ من طهارته، وهذا ظاهر في أنّه لو لم يحصل اليقين بالطهارة، كان الثوب محكوماً بالنجاسة، لسبق اليقين بها، وليس ذلك إلّا من جهة حجّية استصحاب النجاسة، فتكون هذه الفقرة ظاهرة في الاستصحاب.

والحاصل: أنّ المنساق من هذه الفقرة ثبوت النجاسة -نجاسة الثوب- إلى أن يُعلم بزوالها، وهو معنى الاستصحاب.^(٢)

(١) لاحظ مصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٦٢، والدراسات: ج ٤ ص ٢٥-٢٦.

(٢) وقد أضاف الاستدلال بهذه الفقرة الشيخ الأنصاري رحمه الله، فقال في حاشيته على استصحاب القوانين: ص ٢١٣: «ومنها: قوله عليه السلام في الجواب عن سؤال زرارة -حيث سأل عمّا إذا علم إجمالاً إصابة النجاسة ولم يعلم تفصيلاً موضع الإصابة-: «حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك» فإنّ فيه



ولكن يرد على ذلك: أنّ لزوم الغسل إلى حصول العلم بالطهارة لا ينحصر توجيهه باستصحاب النجاسة، حتّى يُدعى ظهور هذه الفقرة في الاستصحاب، وذلك لاحتمال أن يكون إيجاب الغسل إلى حصول العلم بالطهارة إنّما هو من جهة لزوم إحراز الطهارة، وأنّ إحرازها شرط في جواز الدخول في الصلاة، وهذا الاحتمال مانع من استظهار الاستصحاب من الصّحيحة.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الفقرة على حجّة الاستصحاب مبنيّ على أنّ إحراز الطهارة ليس شرطاً في دخول الصلاة.^(١)

دلالة على أنّ النجاسة إذا كانت متيقّنة، فلا بدّ من تحصيل اليقين برفعها، ولا يُكتفى فيه بالشكّ، وكلمة «حتّى» مشعرة بالتعليل بالعلّة الغائيّة، فالمعنى: أنّ المطلوب في صورة سبق العلم بالنجاسة هو حصول اليقين بارتفاعها، ومثله في مطارح الانظار: ج ٤ ص ٩٧.

(١) مضافاً إلى أنّه على تقدير تسليم دلالة هذه الفقرة على الاستصحاب فهي إنّما تدلّ على حجّة الاستصحاب في خصوص الطهارة والنجاسة لا مطلقاً، إذ ليس فيها قضية مطلقة يمكن أن تنطبق على موارد متعدّدة، فهي من هذه الجهة نظير الأخبار الخاصّة الدالّة على اعتبار الاستصحاب في موارد مخصوصة.

صحيحة زرارة الثالثة

وهي ما رواه ثقة الإسلام الكليني رحمه الله عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

وقد استدلل بهذه الصحيحة الفاضل التوني رحمته الله في الوافية، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه،^(٢) وقد أشار المحقق الخراساني رحمته الله إلى وجه الاستدلال بها، وبيانه:

(١) الكافي: ج ٣ الباب ٤٠ ح ٣، والوسائل: الباب ١٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.
(٢) منهم المحدث البحراني رحمته الله والوحيد البهبهاني رحمته الله والمحقق القمي رحمته الله وصاحب الفصول رحمته الله والمحقق الخراساني رحمته الله، فراجع الوافية: ص ٢٠٦، والحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٤٣، والرسائل الأصولية: ص ٤٤٢، والقوانين: ج ٣ ص ١٤٥، والفصول: ص ٣٥٢، والكفاية: ص ٣٩٥.

أن مفروض المسألة أنّ المصلّي على يقينٍ من الإتيان بالركعة الثالثة، وإنّما يشكّ في الإتيان بالرابعة، فهو محرز للثالثة وغير محرز للرابعة، وقد حكم الإمام عليه السلام في هذا الفرض بوجوب القيام وإضافة ركعة أخرى ولا شيء عليه. وعلّل هذا الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ، فجعل الأمر بإضافة الركعة الرابعة والإتيان بها من آثار عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، وهذا يقتضي ظهور اليقين بـ«اليقين بعدم الإتيان بالرابعة»، لأنّ المكلف حال تكبيرة الإحرام هو على يقينٍ من عدم الإتيان بأية ركعةٍ من ركعات صلاته، ومنها الركعة الرابعة، ثمّ في حال التردّد يشكّ في انتقاض هذا العدم والإتيان بالرابعة، فتتوقّف أركان الاستصحاب في عدم الرابعة، من اليقين السابق والشكّ اللاحق فيجري الاستصحاب، ويبنى المصلّي -تعبداً- على عدم الإتيان بالرابعة، ولذلك أمره الإمام عليه السلام بالقيام وإضافة ركعة أخرى، حتّى يحصل له اليقين بإتيان الرابعة، وبه ينقض يقينه السابق، ثمّ أكّد هذا المعنى بعبارات مرادفة.

والحاصل: أنّ الاستدلال بالصّحيحة على حجّية الاستصحاب مبنيٌّ على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً، والشكّ في إتيانها لاحقاً.^(١) ولكنّ الشيخ الأنصاريّ رحمته الله تأمّل في دلالتها: بأنّ الاستدلال مبنيٌّ -كما عرفت- على أن يكون المراد من اليقين في فقرة الاستدلال هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

وذلك لأنّ لازم ذلك أن يكون مراد الإمام عليه السلام من قوله: «قام فأضاف إليها أخرى» هو أن يأتي بركعةٍ أخرى موصولة، أي متّصلة بالثلاث التي أحرزها، لوضوح أنّ هذا هو مقتضى البناء على اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، لأنّه كما

(١) قال المحقّق الخراسانيّ رحمته الله في الكفاية: ص ٣٩٥-٣٩٦: «والاستدلال بها -أي بالصّحيحة الثالثة- على الاستصحاب مبنيٌّ على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً والشكّ في إتيانها».

يأتي بالركعة الرابعة متصلة إذا كان على يقين - حقيقة لا تعبدًا - بعدم الإتيان بها، كذلك في موارد الاستصحاب والبناء على يقينه السابق، بمعنى أن هذا هو مقتضى التعبد باليقين السابق، وهو أن يعمل كما كان يعمل في ظرف اليقين. وعليه: فإذا فرض دلالة الصحيحة على الاستصحاب كان لازم ذلك وجوب الإتيان بالركعة المضافة موصولة، وهذا ممّا لا مجال للالتزام به، لأمرين:

١. أنه مخالف لمذهب الإمامية (أعزهم الله تعالى) وموافق لمذهب العامة، لأنّ بناء الأصحاب على لزوم الإتيان بها مفصولة بعد التسليم على ما أحرزه من صلاته، كما أنّ الإتيان بها مفصولة هو صريح الأخبار الواردة في مسألة الشك بين الثلاث والأربع.^(١)

٢. أنّ البناء على الإتيان بالركعة الرابعة موصولة مخالفٌ لظاهر جواب الإمام عليه السلام في الفقرة الأولى من الصحيحة، وهي الفقرة التي تحدّث عن الشك بين الأربع والثنتين، وهو قوله عليه السلام: «يركع ركعتين وأربع سجّدت وهو قائم بفاتحة الكتاب»، فإنّ ظاهره في إرادة ركعتين منفصلتين، هما صلاة الاحتياط، وذلك بقرينة تعيين الفاتحة وعدم التخيير بينها وبين التسبيح، وإلا لو كانت الركعتان متصلتين لكان المصلّي مخيراً بينهما، لا أن يتعيّن عليه قراءة الفاتحة، كما هو الظاهر.

وبناءً عليه: لا يصحّ حمل اليقين فيها على اليقين بعدم الإتيان بالركعة، بل لابدّ من حمله على إرادة «اليقين بالبراءة»، بمعنى وجوب الاحتياط ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ، بالطريقة التي بيّنها الأئمة عليه السلام في أخبار الاحتياط، وهي

(١) منها ما عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «إن كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً، ولم يذهب وهماً إلى شيء فسلم ثم صلّ ركعتين وأنت جالس، تقرأ فيهما بأم الكتاب»، الوسائل: الباب ١٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، ومثله غيره.

القاعدة العامة بلزوم البناء على الأكثر^(١)، وذلك بأن يُسَلَّم على الثلاث التي أحرزها، ثم بعد الفراغ يقوم ليأتي بركعة مفصولة كصلاة مستقلة، جبراً للنقصان على تقدير أن يكون قد صلى ثلاثاً.

فإنه على تقدير أن يكون المأتي به هو ثلاث ركعات تكون الركعة المفصولة متممةً وجابرةً للنقص، وعلى تقدير أن يكون المأتي به هو أربع ركعات لا تكون الركعة المفصولة مضرّةً بصلاته، بل تكون نافلة كما صُرح بذلك في بعض أخبار الباب^(٢)، فإذا فعل المكلف ذلك كان قاطعاً ببراءة ذمته، وهذا هو المراد من اليقين في الصحيحة.

وهذا المعنى يكون ملائماً لمذهب الخاصة ولا محذور فيه، فلا يكون المقصود من فقرة «ولا ينقض اليقين بالشك» الإشارة إلى قاعدة الاستصحاب، بل يكون المراد لزوم تحصيل اليقين بالبراءة، وعدم الاعتناء بالشك والاكْتفاء به في مقام الامتثال.

والحاصل: أنه بناءً على إرادة اليقين بعدم الركعة الرابعة يصح الاستدلال بالصحيحة على حجّية الاستصحاب، إلا أنها تكون - حيثئذٍ - مخالفةً لمذهب الخاصة، وبناءً على إرادة اليقين بالبراءة تكون الصحيحة - حيثئذٍ - موافقةً لمذهب الخاصة، إلا أنها لا تدلّ على حجّية الاستصحاب، هذا حاصل ما أفاده

(١) منها ما عن عمّار بن موسى السباطي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة، فقال: ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، قال: إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت»، الوسائل: الباب ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

(٢) مثل ما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدر اثنتين صليت أم أربعاً، ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهد وسلم ثم صل ركعتين وأربع سجعات، تقرأ فيهما بأَم الكتاب ثم تشهد وتسلم، فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافلة»، الوسائل: الباب ١١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.



الشيخ الأنصاري رحمته الله.^(١)

وقد رده المصنف رحمته الله بما حاصله: أنه لا مجال لحمل «اليقين» في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» على ما ادّعاه الشيخ رحمته الله من «اليقين بالبراءة» الحاصل من العمل بالاحتياط، بالبناء على الأكثر ثم الإتيان بركعة مفصولة، وذلك لأنّ هذا الحمل بعيدٌ عن هذه الفقرة غاية البعد، لوضوح أنّ هذا التعبير صريح في وجود اليقين فعلاً، ويطلب من المكلف الإبقاء عليه، بمعنى أنّ المكلف منهي عن نقض اليقين بعد فرض وجوده، وهذا المعنى لا ينسجم مع اليقين بالبراءة، لأنّ اليقين بالبراءة ليس حاصلًا فعلاً، وإنّما يُطلب من المكلف -بحكم العقل- تحصيله، فكيف يمكن حمل هذه الفقرة على الأمر بتحصيل اليقين، والحال أنّها صريحة في الفراغ عن وجود اليقين والنهي عن نقضه؟!^(٢)

والحاصل: أنّنا لا نُسلم ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله من حمله اليقين في الفقرة المذكورة على اليقين بالبراءة، بل لابدّ من أن يُراد من اليقين شيء آخر غير ما ذكر^(٣)، فما هو ذلك الشيء الآخر؟

وهنا نقول: ليس المقصود من «اليقين» اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، لما أورده عليه الشيخ الأنصاري رحمته الله، بل المراد منه ما أشارت إليه الصحيحة نفسها، وهو «اليقين بوقوع الثلاث وصحتها»، وهو ما جاء في صدر الصحيحة، حيث قال الإمام عليه السلام: «إذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاث، قام

(١) الفرائد: ج ٣ ص ٦٢-٦٣.

(٢) وذيل الخبر خير قرينة على ذلك، حيث قال عليه السلام: «وَيُتَمَّ عَلَى الْيَقِينِ فَيُنِي عَلَيْهِ»، فلا بدّ من وجود يقين يُتَم الصلاة عليه ويُبقية ولا ينقضه، مع أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله راجع -في الحقيقة- إلى الأمر بتحصيل اليقين، لا إلى عدم نقضه بعد فرض حصوله.

(٣) وعليه، فنحن نوافق الشيخ الأنصاري رحمته الله حيث تأمل في توجيه الصحيحة بالنحو المتقدم، ومنع من حمل اليقين فيها على «اليقين بعدم الإتيان بالركعة»، إلّا أنّنا لا نوافق في ما ذكره من حمله اليقين على «اليقين ببراءة الذمة».

فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك...»، فالمقصود باليقين في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» هو ما يُستفاد من قوله عليه السلام: «وقد أحرز الثلاث»، وهو اليقين بوقوع الثلاث وصحتها. ^(١)

وهذا المعنى لا يرد عليه ما أوردناه على ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته -من عدم انسجامه مع فقرة: «ولا ينقض اليقين بالشك» التي تقتضي حصول اليقين فعلاً قبل النهي عن نقضه-، وذلك لأنّ المكلف لو أراد -حينئذٍ- أن يعتدّ بشكّه ويرتب الأثر عليه يكون قد نقض اليقين بالشكّ، إذ اليقين بوقوع الثلاث وصحتها حاصل فعلاً في مرتبة سابقة، فيصدق عليه نقض اليقين بالشكّ ويكون منهياً عنه.

ويتحقّق الاعتناء بشكّه وترتيب الأثر عليه بأحد أمور ثلاثة:

١. أن يُبطل المكلف صلاته ويُعيدّها من أصلها.
٢. أن يبيّن على الأقلّ ويأخذ باحتمال النقصان، فيكملها بركعة رابعة متّصلة، كما هو مذهب العامة.
٣. أن يبيّن على الأكثر ويأخذ باحتمال الكمال، فينصرف من دون الإتيان بركعة رابعة منفصلة. ^(٢)

ومن هنا: ولأجل أنّ كلّ هذه الحالات الثلاث فيها عناية بالشكّ يبقى المكلف متحيراً في أمره وما الذي ينبغي أن يفعله، فتصدّى الإمام عليه السلام لعلاج هذا النحو من الشكّ، للحفاظ على يقين المكلف بالثلاث وعدم نقضه بالشكّ،

(١) لاحظ نهاية الدراية: ج ٥ ص ٨٤-٨٥.

(٢) وقد جاءت عبارة المتن هنا: «متّصلة»، ولعلّه سهو من القلم، إذ الصحيح هو «منفصلة»، لوضوح أنّ الانفصال هو مقتضى البناء على الكمال والتسليم على المشكوك، والقرينة على ذلك ما سيأتي من قول المصنّف رحمته ص ٣٠٩: «والحاصل: أنّ الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الإبطال، والنهي عن الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقلّ، والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة».



وذلك بطرح حلّ تعبديّ بأن أمره بالقيام وإضافة ركعةٍ أخرى إلى الثلاث، ولا بدّ أن تكون هذه الركعة مفصولة.

والذي يدلّ على كونها مفصولة أمران:

١. ما ذكرناه قريباً من تعيين الفاتحة وعدم التخيير بينها وبين التسييح، فإنّه ظاهر في إرادة ركعتين منفصلتين، وهذا العلاج وإن كان وارداً في فرض الشكّ بين الثنتين والأربع إلّا أنّ وحدة السياق تقتضي أن يكون أسلوب العلاج في الفرضين واحداً وغير مختلف، ففيما نحن فيه -أيضاً- لا بدّ أن تكون الركعة مفصولة.

٢. ما أكّد عليه الإمام عليه السلام في العبارات المترادفة المتعاطفة من أن لا يُدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، حيث قال عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يُدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر»، فإنّ هذا يقتضي أن تكون الركعة مفصولة، لأنّ إضافة الركعة موصولة يوجب إدخال الشكّ في اليقين والخلط بينهما، وهو ما نهى عنه الإمام عليه السلام.

وبناءً على ما تقدّم: تكون الصحیحة دالّةً على أمرين:

١. قاعدة الاستصحاب ولزوم البناء على اليقين السابق، وعدم الاعتناء بالشكّ، والمقصود في المقام استصحاب وقوع الثلاث صحیحةً.

٢. علاج حالة الشكّ الذي وقع مورداً لسؤال السائل، وذلك بأمر الإمام عليه السلام إياه بالقيام وإضافة ركعة منفصلة، فإنّه إذا فعل ذلك حصل له اليقين بصحّة صلاته، لأنّ ما صلّاه إن كان ثلاثاً فقد أكمله بالإتيان بالربعة، وإن كان أربعاً فقد سلّم عليه، وكانت الركعة المنفصلة نافلةً.

ومنه يُعلم: أنّ المراد من «اليقين» في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بوقوع الثلاث صحیحةً، وهو مورد الاستصحاب كما عرفت، وهو غير اليقين في قوله عليه السلام: «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين»، ويتمّ على اليقين فيني

عليه»، فإنَّ المراد منه في هاتين الفقرتين هو «اليقين ببراءة الذمة»، وذلك باعتبار ما ذكرناه من أنَّ التسليم والإتيان بركعة منفصلة يحصل معه اليقين ببراءة الذمة، فيكون هذا العلاج نقضاً للشكَّ باليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط.

وسياق الكلام هو الذي يُعطي هذا التفصيل في المراد باليقين، فإنَّ الاستدراك الذي ذكره الإمام عليه السلام بقوله: «ولكنّه...» يقتضي هذا التفصيل، باعتبار أنَّه بعد أن نهاء عن نقض اليقين بالشكَّ، تصدَّى لبيان العلاج بقوله: «ولكنّه ينقض الشكَّ باليقين، ويؤتم على اليقين فيبني عليه»، وهذا أمرٌ بنقض الشكَّ باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه، وهذا المعنى لا يتصوّر إلّا بالإتيان بالركعة منفصلةً، ومعه يحصل له اليقين بالبراءة.

ولا ملزم لما يظهر من الشيخ الأنصاري رحمته من وجوب كون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحداً،^(١) بل لا يمكن أن يكون ذلك ولا يصحّ، لوضوح أنَّ ما يكون ناقضاً للشكَّ لا بدّ أن يكون مغايراً لما ينقضه الشكَّ.

والحاصل من جميع ما تقدّم: أنَّ خلاصة ما يُستفاد من الصّحيحة هو النهي عن الاعتناء بالشكَّ بأيّ نحوٍ من أنحاء الاعتناء، فهي تنهى عن إبطال الصلاة، وتنهى -أيضاً- عن الالتزام بمذهب العامة من البناء على الأقلّ والإتيان بركعة متّصلة، كما تنهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة.

كما أنّها تضمّنت الأمر بما يحقّق الاحتياط وبراءة الذمة، بالإتيان بالركعة منفصلةً، لأنّه به يكون نقض الشكَّ باليقين، والإتمام على اليقين والبناء عليه. والنتيجة: أنَّ الصّحيحة تتضمّن قاعدة الاستصحاب، وهي منسجمة -أيضاً- مع سائر الروايات الدالّة على مذهب الخاصّة من البناء على الأكثر والإتيان بركعة منفصلة، وإن لم تكن بتلك الدرجة من الوضوح بحيث تكون بياناً لمذهب الخاصّة، ولكن -كما قلنا- صدر الصّحيحة يُفسّرها.

(١) لاحظ الفرائد: ج ٣ ص ٦٣.



والذي يبدو أنّ الإمام عليه السلام اعتمد في عدم بيان مذهب الخاصّة وتوضيحه في هذه الصّحيحة على معروفيّة هذا الحكم عند زارة - وهو أفقه الأوّلين -، وإنّما وجّه نظره إلى بيان سرّ هذا الحكم أوّلاً، والردّ على من يعتقد خلافه حيث إنّ فيه نقضاً لليقين بالشكّ وعدم الأخذ باليقين ثانياً.

رواية محمد بن مسلم

وهي ما رواه الشيخ الصدوق رحمته الله في الخصال بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال - في حديث الأربعمئة - : «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين»^(١). وفي رواية أخرى رواها الشيخ المفيد رحمته الله في الإرشاد، عن أمير المؤمنين عليه السلام أن من كلامه عليه السلام : «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك»^(٢).

وقد استدلل بهذه الرواية جملة من المحققين،^(٣) وتقريب الاستدلال بها نظير ما ذكر في الروايات السابقة، فإن قوله عليه السلام : «فإن الشك لا ينقض اليقين»، ظاهر في قاعدة الاستصحاب، كما أنه لم يقترن بموردٍ حتى يُتوهم اختصاصه به، بل

(١) الخصال: ص ٦١٩، الوسائل: الباب ١، أبواب نواقض الوضوء، ح ٦.

(٢) الإرشاد: ج ١ ص ٣٠٢، مستدرک الوسائل: الباب ١، أبواب نواقض الوضوء، ح ٤.

(٣) منهم المحقق البهبهاني رحمته الله والمحقق القمي رحمته الله وصاحب الفصول رحمته الله والشيخ الأنصاري رحمته الله والمحقق الخراساني رحمته الله والمحقق النائي رحمته الله والمحقق العراقي رحمته الله، فراجع الرسائل الأصولية: ص ٤٤٠، والقوانين: ج ٣ ص ١٤٦، والفصول: ص ٣٥٢، والفرائد: ج ٣ ص ٦٨، والكفاية: ص ٣٩٦-٣٩٧، والفوائد: ج ٤ ص ٣٦٤-٣٦٥، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ٦٣-٦٥.

المستفاد من الرواية كبرى كلية،^(١) فتكون دالة على حجية الاستصحاب مطلقاً. إلا أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله: أورد إشكالاً على الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب، حاصله:

أنّ الشكّ واليقين لا يمكن أن يجتمعا في زمانٍ واحدٍ مع وحدة المتعلق، بل لابدّ من اختلافهما بأحد نحوين:

١. أن يختلف اليقين والشكّ في نفس زمانهما، أي زمان نفس الصفتين - صفة اليقين وصفة الشكّ -، كأن يقطع المكلف يوم الجمعة بعدالة زيد في زمانٍ معيّن، ثمّ يشكّ يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان المعين، ففي المقام يكون متعلّق اليقين والشكّ واحداً، إلا أنّ زمان صفة اليقين يختلف عن زمان صفة الشكّ، فالأوّل هو الجمعة والثاني السبت.

٢. أن يختلف اليقين والشكّ في متعلّقهما وإن اتّحد زمانهما، كما لو كان المكلف قاطعاً يوم الأحد بعدالة زيد يوم الجمعة، وشاكّاً في يوم الأحد نفسه في عدالته يوم السبت، فالاختلاف هنا في متعلّقي اليقين والشكّ، أي في المتيقّن والمشكوك، فالمتيقّن زمانه يوم الجمعة، والمشكوك زمانه يوم السبت.

وأما نفس اليقين والشكّ - كصفتين - فهما متّحدان زماناً وحاصلان في آنٍ واحد، كما لو فرض أن سمع في آنٍ واحدٍ كلّاً من خبر عدالة زيد يوم الجمعة، وخبر فسقه يوم السبت الذي أوجب الشكّ في عدالته.

والنحو الأوّل من الاختلاف بين اليقين والشكّ هو شرط قاعدة اليقين، لأنّ المفروض فيها أن يختلف زمان اليقين عن زمان الشكّ، ويكون الثاني متأخراً عن الأوّل، ليسري إليه ويهدمه.

(١) ومن هنا عدّها العلامة المجلسي رحمه الله في سلك الأخبار التي يُستفاد منها قواعد كلية، وأوردها في الباب ٣٣ المجموع فيه الآيات والأخبار التي يُستنبط منها مسائل أصول الفقه، فلاحظ بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٦٨-٢٧٢، وكذا الفرائد: ج ٣ ص ٦٨.



وأما في الاستصحاب فلا يُعتبر ذلك، بل لا مانع من حصول الشك واليقين في آن واحد، طالما كان زمان المتيقن مغايراً لزمان المشكوك. والنحو الثاني من الاختلاف هو شرط قاعدة الاستصحاب، لأنّ المتيقن فيه لابد أن يكون سابقاً على المشكوك ليصحّ النهي عن نقضه به، وإن كان زمان نفس اليقين والشك واحداً.

إذا عرفت ذلك نقول: لابدّ من حمل الرواية على قاعدة اليقين، فلا تكون دالة على حجّية الاستصحاب بل هي أجنبيّة عنه، وذلك لأنّ الرواية صريحة في اختلاف زمان الصفتين، وظاهرة في اتّحاد زمان المتعلّقين، وهذا هو ملاك قاعدة اليقين - كما عرفت - لا قاعدة الاستصحاب، فيتعيّن الحمل على قاعدة اليقين لا على الاستصحاب.

أما أنّها صريحة في اختلاف زمان الصفتين فذلك بمقتضى قول الإمام عليه السلام: «كان على يقين فشك»، فإنّ هذا التعبير صريح في أنّ اليقين قد تحقّق في زمان ماضٍ بالقياس إلى زمان تحقّق الشكّ، لمكان الفاء الدالة على الترتيب، وهذا في غاية الوضوح.

وأما أنّها ظاهرة في اتّحاد زمان المتعلّقين فبمقتضى الإطلاق وعدم ذكر المتعلّق، فإنّ حذف المتعلّق يُفهم منه أنّ متعلّق الشكّ هو عين متعلّق اليقين، ذاتاً وزماناً.

والنتيجة: أنّ الرواية ظاهرة في قاعدة اليقين لا الاستصحاب، فلا يكون الاستدلال بها تاماً. ^(١)

(١) قال شيخنا في الفرائد: ج ٣ ص ٦٩: «وحيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظهرها اتّحاد زمان متعلّقهما، تعيّن حملها على القاعدة الأولى - يعني قاعدة اليقين -، وحاصلها: عدم العبرة بطرؤ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء ... وبالجمله: فمن تأمّل في الرواية، وأغمض عن ذكر بعضٍ لها في أدلّة الاستصحاب، جزم بما ذكرناه في معنى الرواية».

وأما المحقق الخراساني رحمته الله: فقد استظهر من الرواية انطباقها على الاستصحاب دون قاعدة اليقين، وأجاب عن إشكال الشيخ الأنصاري رحمته الله بجوابين لا يتحمل المقام ذكرهما وما يمكن التعليق به عليهما. ^(١)

وأما المصنف رحمته الله: فهو لم يوافق الشيخ الأنصاري رحمته الله في إشكاله، كما لم يتفق مع المحقق الخراساني رحمته الله في جوابه، وجوز أن تكون الرواية منطبقة على كل من الاستصحاب وقاعدة اليقين، وعليه فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية وغير صالحة للاستدلال بها على حجية الاستصحاب.

بيان ذلك: أنّ غاية ما يُستفاد من الرواية - بمقتضى الفاء - هو أنّ مبدأ حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين، بمعنى تقدّم زمان صفة اليقين على الشكّ حدوثاً، وهذا المقدار لا يختصّ بإحدى القاعدتين، بل كما ينطبق على الاستصحاب ينطبق على قاعدة اليقين.

وحينئذٍ: يُحتمل أن يكون اليقين المتقدم قد زال بحدوث الشكّ، فيكون زمان متعلّقهما واحداً، وتكون الرواية مورداً لقاعدة اليقين، ولا مجال لانطباقها - حينئذٍ - على الاستصحاب، لاختلال الشرط الرابع من شرائطه، وهو تعدّد زمان متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ.

كما يُحتمل أن يكون اليقين الحادث قبل الشكّ باقياً ولم يُزل بحدوث الشكّ، فيختلف زمان متعلّقهما ويتحقّق الشرط الرابع من شروط الاستصحاب، فتكون الرواية مورداً له ولا تكون مورداً لقاعدة اليقين، لعدم سرية الشكّ إليه.

والحاصل: أنّه لا ظهور للرواية في إحدى القاعدتين بالخصوص، لأنّ ما هي صريحة فيه - وهو كون مبدأ حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين - ليس من مختصات إحدى القاعدتين بعينها، بل هو لازم أعمّ لهما، وينسجم مع كلّ منهما.

(١) لاحظ الكفاية: ص ٣٩٧.



نعم، قد يُدعى كون الرواية دليلاً على حجّية الاستصحاب وقاعدة اليقين معاً، بدعوى أنّها شاملة لكلّ منهما، وأنّ قوله عليه السلام: «فإنّ الشكّ لا ينقضّ اليقين» هو تعبير عن كلتا القاعدتين، وينسجم مع كلّ منهما، فإنّ المتكلّم العرفيّ لو أراد أن يُشير إلى موردٍ من موارد الاستصحاب، أو إلى موردٍ من موارد القاعدة، لصحّ منه التعبير بذلك.

ولكن، يردّ عليه أنّ دعوى الشمول هذه تستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، إذ لا جامع بين القاعدتين حتّى يمكن أن تكون الرواية شاملة لكلّ منهما.

وعلى أيّ حال: فقد تمّم بعض المحقّقين^(١) الاستدلال بالرواية، بعد أن قرّب ظهورها في الاستصحاب دون قاعدة اليقين بما حاصله: أنّ الظاهر في كلّ كلام عرفيّ -ومنه القضايا الطليّة- لزوم اتّحاد ظرف الجري والتطبيق فيه مع ظرف النسبة الحكميّة، ففي نحو: «أكرم العالم» لا بدّ من اتّصاف الذات بالوصف العنوائيّ -العلم- حين إضافة الإكرام إليها، ومن هنا خصّصوا الكراهة -في مسألة كراهة البول تحت الشجرة المثمرة- بما إذا كانت الشجرة مثمرة حين الإضافة -أي حين البول تحتها-، بلا فرق في ذلك بين العناوين الاشتقاقية وغيرها.

وبناءً عليه نقول: لا بدّ من حمل الرواية على الاستصحاب، وذلك بمقتضى قوله عليه السلام: «فليَمُضِ على يقينه»، فإنّه ظاهر في وجوب المضىّ على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل، وهذا لا ينطبق إلّا على الاستصحاب، فإنّ الذي يكون اليقين بالحدوث فيه محفوظاً في زمان العمل إنّما هو الاستصحاب، فإنّه في خصوص موارد يكون اليقين موجوداً في زمان الشكّ فيه، فيقتضي الجري على طبقه الذي هو معنى المضىّ عليه.

(١) هما المحقّق العراقيّ نذرت^١ والمحقّق النائيّ نذرت^٢، فراجع نهاية الأفكار، ج ٤ ق ١ ص ٦٤،

والفوائد: ج ٤ ص ٣٦٥، والأجود: ج ٤ ص ٥٥.

وأما في موارد قاعدة اليقين فالمفروض انقضاء اليقين وتبدله بالشك، فيكون في ظرف العمل منعماً، ولا ريب أنه لا مجال لإطلاق اليقين على الصفة المتبدلة بالشك، فإنه مما يحتاج إلى عناية كثيرة، وليس لفظ «اليقين» من المشتقات التي وقع الكلام في أنها حقيقة في خصوص المتلبس أو ما هو أعم منه ومن المنقضي، بل هو من الجوامد التي لا إشكال في كون الإطلاق فيها بلحاظ حال الانقضاء محتاجاً إلى عناية ورعاية.

والحاصل: أن الرواية مع قطع النظر عن ذيلها وإن كانت قابلةً للحمل على القاعدة وعلى الاستصحاب فتكون لذلك مجملةً، إلا أن ذيلها يُعَيَّنُها في الثاني، فيكون الحمل على القاعدة على خلاف الظاهر.

تنبیه :

نقل المصنّف رحمه الله - وغيره أيضاً - عن الشيخ الأنصاري رحمه الله الإشكال في ظهور الرواية في الاستصحاب، وأن المتعين حملها على قاعدة اليقين، وهذا وإن ذكره الشيخ رحمه الله في صدر كلامه، إلا أنه في ذيل البحث عن الرواية أنصف والتزم بظهورها في الاستصحاب، حيث قال: «فالإنصاف: أن الرواية - سيما بملاحظة قوله عليه السلام: «فإن الشك لا ينقض اليقين»، وبملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» حيث إن ظاهره مساوقته لها - ظاهرة في الاستصحاب، ويبعد حملها على المعنى الذي ذكرنا»^(١).

ولو أنه رحمه الله عقبه بقوله: «لكنّ سند الرواية ضعيف بـ«القاسم بن يحيى»، لتضعيف العلامة له في الخلاصة، وإن ضَعَفَ ذلك بعضُ باسْتِناده إلى تضعيف ابن الغضائري - المعروف عدم قدحه - فتأمل».

وقد تعقبه المحقق الخراساني رحمه الله في حاشيته بقوله: «ثم لا يخفى أن



ضعف سند الرواية لا يضر بالاستدلال بها بعد وقوع مورد الاستدلال منها في الصّحاح، ويمكن أن يكون أمره بالتأمل إشارة إليه^(١).
 وللعلامة المجلسي رحمه الله في المقام كلام لطيف لا بأس بنقله، ونصّه: «ثم اعلم أنّ أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء، وإن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين، واعتمد عليه الكليني رحمه الله، وذكر أكثر أجزائه متفرقة في أبواب الكافي، وكذا غيره من أكابر المحدثين^(٢).
 وأمّا المحقق القمي رحمه الله فبعد أن نقل هذا الكلام عن العلامة المجلسي رحمه الله علّق عليه بقوله: «ولا يخفى أنّ ما ذكره مع اعتضادها غيرها من الأخبار الصحيحة، ودليل العقل يجعلها أقوى من الصحيح - باصطلاح المتأخرين - بكثير^(٣)».

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ص ٣١٢.

(٢) بحار الأنوار: ج ١٠ ص ١١٧.

(٣) القوانين: ج ٣ ص ١٤٦.

مكاتبة عليّ بن محمّد القاسانيّ

وهي ما رواه الشيخ الطوسيّ رحمته الله في التهذيب بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن عليّ بن محمّد القاسانيّ، قال: «كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يُشكّ فيه من شهر رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صُمّ للرؤية وأفطر للرؤية»^(١).

وقد استوضح الشيخ الأنصاريّ رحمته الله دلالتها على المطلوب، وقرب الاستدلال بما حاصله:

أنّ القاسانيّ سأل الإمام عليه السلام عن الصوم في يوم الشكّ - وهو ما بعد التاسع والعشرين من شعبان - وهل هو واجب أو ليس بواجب؟ وقد أجابه الإمام عليه السلام: بأنّ اليقين لا يدخل فيه الشكّ، والمفهوم منه أنّ جنس اليقين لا يكون مدخولاً ومزاحماً بالشكّ، فإنّ طبيعة الشكّ غير صالحة لمزاحمة ونقض اليقين، وفرّع على ذلك أنّ الصوم لا يكون إلّا عند رؤية هلال شهر رمضان، وهو يعني أنّ يوم الشكّ لا يجب صومه بعنوان كونه من شهر رمضان، وهكذا في آخره فلا بدّ من الاستمرار بالصيام ولا يجوز الإفطار إلّا برؤية هلال شوال.

(١) تهذيب الأحكام: ج ٤ ص ١٥٩ ح ١٧، والوسائل: الباب ٣، أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

هذا هو جواب الإمام عليه السلام، وهو دالٌّ على أنَّ اليقين بشعبان وعدم دخول شهر رمضان لا يكون منقوضاً ومزاحماً بالشك في دخوله، فحيث كان المكلف على يقين سابقاً من شعبان وعدم دخول شهر رمضان، لا بدّ من البناء على هذا اليقين، وعدم الاعتناء بالشك في دخول شهر رمضان وانقضاء شعبان، بل يكون العمل على اليقين إلّا أن يرى الهلال.

فتكون المكاتبه بذلك دالة على حجّة الاستصحاب مطلقاً، وقد طبّق الإمام عليه السلام قاعدة الاستصحاب على اليقين بشعبان والشك في انقضائه، وعلى اليقين بشهر رمضان والشك في انقضائه.

والحاصل: أنَّ معنى قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» هو أنَّ اليقين لا ينقضه الشك، ولا يصلح لأن يكون رافعاً له، بل الذي يرفعه هو اليقين بخلافه، ولذا فرّع عليه السلام عليه تحديد الصوم - وكذا الإفطار - برؤية الهلال التي تقتضي اليقين بالخلاف.^(١)

وبهذا المعنى جعلها الشيخ الأنصاري رحمته الله أظهر^(٢) الروايات دلالة على الاستصحاب، حيث قال: «والإنصاف: أنَّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب».^(٣)

(١) قال رحمته الله في الفرائد: ج ٣ ص ٧١: «فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار - برؤية هلال رمضان وشوال - على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أي مزاحماً به».

(٢) لعلّ الوجه في الأظهرية مع أنَّ الروايات السابقة ظاهرة في المطلوب أيضاً، هو أنَّ هذه الرواية لا يُحتمل انطباقها على قاعدة اليقين كما كان الحال في بعض الروايات السابقة، كما أنَّ فقرة الاستدلال لم ترد في موردٍ معيّن كالوضوء أو الطهارة حتّى يتوهم اختصاصها فيه، فهي دالة على حجّة الاستصحاب مطلقاً، فكانت أظهر من سواها.

(٣) المصدر السابق.



وقد أورد عليه صاحب الكفاية رحمته بما توضيحه: أنّ دلالة المكاتبه على حجّية الاستصحاب ممنوعة، فإنّها ليست ناظرة إلى الاستصحاب بل ناظرة إلى شيء آخر، فتكون أجنبيّة عمّا نحن فيه.

بيان ذلك: أنّه وردت روايات كثيرة - وصفها البعض بأنّها متواترة ^(١) - دلّت على اعتبار حصول اليقين بدخول شهر رمضان في صحّة الصوم، بمعنى أنّ الشارع المقدّس تعبّدنا بخصوصيّة خاصّة في صوم شهر رمضان، وهي أنّه فريضة لا تؤدّى إلا باليقين.

فلا مجال للاعتماد فيه على الظنّ والتخمين ونحو ذلك، بل المدار في أداء هذه الفريضة على حصول اليقين بشهر رمضان، وهذا مطلب واضح أكّدت عليه الروايات ويتّضح بمراجعة بسيطة لأخبار هذا الباب. ^(٢)

وفي ضوء ذلك نقول: إنّ الاستدلال بالرواية على حجّية الاستصحاب موقوف على أن يكون المراد باليقين في المكاتبه - كما عرفت - اليقين بشعبان وعدم دخول شهر رمضان، فيكون الإمام عليه السلام قد نهى عن نقض هذا اليقين بالشكّ، وأن لا يكون هذا اليقين مدخولاً بالشكّ في خروج شعبان، فتكون دالّة على حجّية الاستصحاب.

(١) قال المحقّق النائي رحمته في الفوائد: ج ٤ ص ٣٦٦: «وقد تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحّة الصوم»، ومثله في منتقى الأصول: ج ٦ ص ١٢١.

(٢) ويكفي فيه ملاحظة بعض الروايات التي جمعها الحرّ العاملي رحمته - في وسائله - في الباب الثالث من أبواب أحكام شهر رمضان، والتي منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي ولكن بالرؤية».

وما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «في كتاب عليّ عليه السلام صُمّ لرؤيته وأفطر لرؤيته، وإياك والشكّ والظنّ، فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأوّل ثلاثين».

وما رواه سماعة (رفاعة) قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظنّ».

ولكن: يمكن منع ذلك، والالتزام بأن المراد باليقين الوارد في المكاتبه اليقين بدخول شهر رمضان لا اليقين بشعبان، وذلك بأن تكون هذه المكاتبه مشيرةً إلى هذا المطلب الواضح المتقدم والذي وردت فيه روايات كثيرة، وهو أن أداء فريضة الصوم لا يكون إلا باليقين، فالإمام عليه السلام عبّر عنه بأن اليقين لا يدخل فيه الشكّ، فلا يكون الشكّ داخلياً على اليقين وحالاً محلّه في امتثال فريضة الصوم.

وحاصل جواب الإمام عليه السلام - حينئذٍ - هو أنّه لا يجب صوم يوم الشكّ بعنوان أنّه من شهر رمضان، لأنّ المعتبر في صوم شهر رمضان اليقين بدخوله، فلا يكفي الشكّ والظنّ بدخوله، وهكذا تكون المكاتبه أجنبيّة عن الاستصحاب، ولا تكون ناظرة إليه أصلاً.

والحاصل: أنّ من اطّلع على الأخبار الواردة في يوم الشكّ يكاد يقطع بأنّ هذه الرواية لا تريد تطبيق الاستصحاب، بل تريد بيان هذا المطلب الذي ذكرناه، خصوصاً مع التعبير بـ «لا يدخل» الذي يعني أنّ الظنّ لا يحلّ محلّ اليقين، ولو كان المراد بالمكاتبه تطبيق الاستصحاب لكان المناسب جداً التعبير بـ «لا ينقُض» كما عبّر بذلك مراراً في الروايات العديدة. (١)

ولو تنزلنا عن القطع بذلك أو الاطمئنان به، فلا أقلّ من أن يكون احتمالاً معتدّاً به في المكاتبه، فتكون - حينئذٍ - مجملةً وغير صالحة للاستدلال بها على المطلوب، فليست هي ظاهرة في الاستصحاب فضلاً عن أن تكون أظهر رواياته!

(١) قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ص ٣٩٧-٣٩٨: «وربما يُقال: إنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ يُشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عُقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه».

مدى دلالة الأخبار

ما تقدّم ذكره من الأخبار التي استُدلّ بها على حجّية الاستصحاب هي الأخبار التي وردت في الاستصحاب بشكل عامّ من دون أن تختصّ بموردٍ من الموارد، وهو ما قد يُعبّر عنه بالأخبار العامة الدالّة على حجّية الاستصحاب، وهناك أخبار وردت في موارد خاصّة يُدعى دلالتها على حجّية الاستصحاب، وهي ما قد تُسمّى بالأخبار الخاصّة^(١)، وقد تقدّم منّا في صدر الدليل الرابع -الأخبار- الإشارة إليها وذكر واحد منها^(٢)، وقد ذكر المصنّف رحمته الله في المقام خبراً آخر منها، وهي رواية عبد الله بن سنان -الواردة فيمن يُعير الذميّ ثوبه، وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليه-: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه»^(٣).

وفي هذه الرواية دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة وعدم لزوم غسل الثوب، هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند هو قاعدة الطهارة -لا حجّية الاستصحاب- لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة،

(١) لاحظ الفرائد: ج ٣ ص ٧٢.

(٢) وهي رواية ابن بكير الواردة في الوضوء، لاحظ الوسائل: الباب ١، أبواب نواقض الوضوء، ح ٧.

(٣) الوسائل: الباب ٧٤، أبواب النجاسات، ح ١.

إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالنجاسة، بلا مدخلية للطهارة السابقة فيه، كما هو واضح.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها^(١)، فهي مؤيدة لما يدل على حجّية قاعدة الاستصحاب.^(٢)

وبعدما تقدّم من تمامية بعض الأخبار العامة على حجّية الاستصحاب في الجملة، لابدّ من البحث عن مدى دلالة هذه الأخبار، لوجود دعاوى عدم دلالتها على حجّية الاستصحاب مطلقاً، بل على التفصيل في موارد الاستصحاب، والمهمّ - في المقام - تفصيلان:

١. التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

٢. التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع.

فلا بدّ من تفصيل الكلام فيهما:

(١) يمكن أن يُقال: إنّ هذه الرواية وإن لم يكن لها عموم في مدلولها اللفظي، ولكن لا يبعد أن تكون من الروايات العامة الدالة على كبرى الاستصحاب في جميع الأبواب، وذلك باعتبار أنّ فقرة الاستدلال - «فإنّك أعرتة إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه» - واردة مورد التعليل، ومن الواضح أنّ التعليل يكون بقضية كلّية مركوزة في أذهان العقلاء، وهي - في المقام - عدم رفع اليد عن اليقين السابق إلّا بيقين آخر مثله، وبذلك تثبت حجّية الاستصحاب في عموم الأبواب طوّراً. ومن هنا كان المناسب التأييد بنحو رواية ابن بكير التي أشرنا إليها، إذ لا مجال للشكّ في كونها من الأخبار الخاصة، بخلاف رواية عبد الله بن سنان، كما عرفت.

(٢) لاحظ الفرائد: ج ٣ ص ٧٢.

١. التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية

قد عرفت في ما تقدّم عند بيان الأقوال في حجية الاستصحاب أنّ هذا التفصيل منسوب إلى الأخباريين^(١)، والمقصود به هو أنّ الاستصحاب إنّما يكون حجةً في خصوص الشبهة الموضوعية، كما لو تيقّن بالوضوء وشكّ في الحدث، أو تيقّن بالليل وشكّ في طلوع الفجر، فإنّه يستصحب الطهارة في الأوّل وبقاء الليل في الثاني، وأمّا الشبهة الحكمية - كما لو تيقّن بوجوب الجمعة في زمان الغيبة وشكّ في بقاءه في زمان الحضور - فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لما هو معروف عنهم من الالتزام بالاحتياط في الشبهة الحكمية، بلا فرق فيها بين ما لو كانت لها حالة سابقة أو لم تكن.

وقد علّل الحرّ العاملي^{رحمته الله}: هذا التفصيل باختصاص أخبار الاستصحاب بغير الحكم الشرعيّ.

بيان ذلك: أنّ الحرّ العاملي^{رحمته الله} - في باب: «أنّ الشكّ لا ينقضّ اليقين أبداً وإنّما ينقضّه اليقين» من كتابه: «الفصول المهمّة» - ذكر بعض روايات الاستصحاب وعقبها بما حاصله: أنّ الأخبار وإن كانت دالة على حجية الاستصحاب إلّا أنّها لا عموم ولا إطلاق فيها بحيث تشمل الشبهة الحكمية، فلا بدّ من الاقتصاد فيها على القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن منها هو خصوص

(١) راجع مبحث «الأقوال في الاستصحاب».

الشبهة الموضوعية كالأمثلة المتقدّمة، وحينئذٍ لا تكون هذه الأخبار صالحة لمعارضة أدلة الاحتياط، بل تكون هذه الأدلة هي المحكّمة في الشبهة الحكمية ولو كانت لها حالة سابقة.

ومّا يؤيّد: اختصاص أخبار الاستصحاب بالشبهة الموضوعية أنّ بعض هذه الأخبار وارد فيها بالخصوص، كما في صحيحة زرارة الأولى الواردة في نواقض الوضوء، وكما في صحيحته الثالثة الواردة في الشكّ في عدد ركعات الصلاة.^(١)

ويرد على ذلك أمور:

١. أنّ دعوى عدم الشمول وأنّ أخبار الاستصحاب لا إطلاق ولا عموم فيها ممنوعة أشدّ المنع، وذلك لوضوح إطلاق بعضها وعموم البعض الآخر، ما يجعلها ظاهرة ظهوراً جلياً في الشمول للشبهة الحكمية، فليست الأخبار مجملّة حتّى يأتي حديث لزوم الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو الشبهة الموضوعية. وليت شعري، هل هناك إطلاق أو عموم أوضح من قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»^(٢)، أو قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يُدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشكّ باليقين»^(٣)، أو قوله ﷺ: «من كان على يقينٍ فشكّ فليَمُضِ على يقينه»^(٤)؟!

٢. أنّ الوارد في بعض أخبار الاستصحاب تعليل الحكم - وهو لزوم المضى على اليقين وحرمة نقضه - بمثل قوله: «فإنّ الشكّ لا يَنْقُضُ اليقين»^(٥)، وظاهر مثل

(١) راجع الفصول المهمة في أصول الأئمة: ج ١ ص ٦٢٧-٦٢٨، والفوائد الطوسية: ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) الوارد في صحيحة زرارة الأولى.

(٣) الوارد في صحيحة زرارة الثالثة.

(٤) الوارد في رواية الخصال عن محمّد بن مسلم.

(٥) الوارد في الرواية السابقة.



هذا التعبير إناطة الحكم بمطلق اليقين وبقطع النظر عن متعلق هذا اليقين، وذلك بمقتضى قرينة عرفية عامة، هي مناسبة الحكم والموضوع، فإن المناسب لحرمة النقص بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا اليقين المتعلق بالموضوع دون الحكم.

وحينئذ يكون مرجع شمول الأخبار للشبهات الحكمية إلى التمسك بالعلّة المنصوصة، وقد تقدّم ذلك عند البحث في دلالة الصحيحة الأولى على حجية الاستصحاب، فراجع.

٣. لو تنزلنا عمّا ذكرناه من ظهور الأخبار في الشمول، وسلّمنا اختصاصها لمجرّد ورودها في موارد خاصّة، فمع ذلك نقول: إنّ هذا المانع من الشمول لو سلّم في هذه الأخبار فهو غير مسلّم في جميعها، لوجود أخبار أخرى ليست مختصة ولم يُذكر فيها مورد أصلاً، كما في رواية الخصال المتقدمة المروية عن محمّد بن مسلم، فلا مجال لدعوى اختصاصها بالشبهة الموضوعية.

وأما ما ورد في كلام المستدلّ من معارضة أدلّة الاحتياط، فهو غير تامّ لأنّها موضع مناقشة وغير ناهضة لإثبات لزوم الاحتياط، فالصحيح أن يقال العكس وأنّ أخبار الاحتياط لا تصلح لمعارضة أدلّة الاستصحاب.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣١٤: «وأما الشبهات الحكمية مطلقاً»، أي سواء أكانت لها حالة سابقة أم لم تكن، كما اتّضح من خلال الشرح.

قوله رحمه الله ص ٣١٥: «فقد تقدّمت المناقشة...»، هذه العبارة منه رحمه الله من العبارات التي قد يُستفاد منها أنّه بحث سائر الأصول العملية بالإضافة إلى الاستصحاب، إلّا أنّها لم تصل إلينا، لا أنّه وافته المنيّة فلم يبحثها أصلاً.

٢. التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع

وهذا التفصيل هو القول التاسع من الأقوال المتقدمة في مبحث «الأقوال في الاستصحاب»، وخلاصته: التفصيل بين ما لو كان الشك في البقاء لأجل الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب، وبين ما لو كان الشك في البقاء لأجل الشك في عروض المانع فيجري فيه الاستصحاب.

مثال الأول: ما لو عقد زيد على هند وتزوجها زوجاً مؤقتاً، وكنا على يقين من زواجه إياها، ثم شككنا في بقاء الزوجية بعد مضي سنة -مثلاً-، لأجل الشك في كونه عقد عليها سنة واحدة فقط أو سنتين، فالشك في البقاء -في المقام- ناشئ من الشك في أصل استعداد الزوجية للبقاء، فلا يجري فيه الاستصحاب.

ومثال الثاني: ما لو عقد عليها وتزوجها زوجاً دائماً، ثم شككنا في بقاء الزوجية بعد مدة من الزمن، لأجل الشك في طلاقه إياها، فالشك -في المقام- ليس ناشئاً من الشك في أصل استعداد الزوجية للبقاء، لأنّها من الأمور التي فيها اقتضاء الثبوت والبقاء، وإنّما من جهة الشك في طرؤ المانع من بقائها وهو الطلاق، فلا مانع هنا من جريان الاستصحاب.

وقد عرفت عند بيان الأقوال أنّ هذا التفصيل هو ظاهر المحقق الحلّي رحمته في المعارج^(١)، واختاره المحقق الخوانساري رحمته في مشارق الشمس^(٢)، وقوّاه الشيخ الأنصاري رحمته^(٣)، وتابعه عليه جماعة ممّن تأخّر عنه^(٤). وخالفهم في ذلك المحقق الخراساني رحمته^(٥) فالتزم بحجّة الاستصحاب مطلقاً، وتبعه على ذلك المحقق العراقي رحمته^(٦)، وهو الحقّ ولكن بمسلك آخر غير ما سار عليه المحقق الخراساني رحمته.

وعلى أيّ حال، فقد صار هذا التفصيل من أهمّ الأقوال في حجّة الاستصحاب، ومحوراً في تحقیقات الأصحاب، فلا بدّ من بحثه وبيان صحّته من عدمها، والكلام حوله يقع في مقامين:

١. المقصود من المقتضي والمانع.
٢. مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل.

(١) معارج الأصول: ص ٢٠٦-٢١٠.

(٢) مشارق الشمس في شرح الدروس: ص ٧٦.

(٣) قال رحمته في الفرائد: ج ٣ ص ٥١: «والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقق، فإنّ المحكّي عنه في المعارج أنّه قال...».

(٤) منهم المحقق النائي رحمته، والسيد البجنوردي رحمته، والمحقق الروحاني رحمته، فقد جاء في أجود التقريرات: ج ٤ ص ٢٠: «وقد وقع الكلام في حجّة الاستصحاب في كلّ واحد من الأقسام، والمختار عندنا هو حجّة الاستصحاب مطلقاً إلّا عند الشكّ في وجود المقتضي وما يُلحق به من بعض شقوق الشكّ في الغاية، على ما يظهر لك الحال إن شاء الله، وفاقاً لشيخنا العلامة الأنصاري رحمته»، ومثله في الفوائد: ج ٤ ص ٣٣١ وص ٣٧٢، راجع كذلك منتهى الأصول: ج ٢ ص ٥١٧، ومنتهى الأصول: ج ٦ ص ٥٨.

(٥) المكفایة: ص ٣٩٠، وص ٣٨٧.

(٦) نهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ١٨ وص ٨٧.

المقصود من المقتضي والمانع

وفي مقام بيان المقصود من الشكّ في المقتضي والشكّ في المانع ذكرت احتمالات عديدة:

١. أن يكون المراد من «المقتضي» هو الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها، ويقابله «الرافع» وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بأنّ فيه ملاك التشريع.

وحيث إنّ يكون المقصود من الشكّ في المقتضي عبارة عن الشكّ في ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية دخلٌ في الملاك، ويكون المقصود من الشكّ في الرافع عبارة عن الشكّ في وجود ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بثبوته، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصية المنتفية دخلٌ في تأثير الملاك.

فمثلاً: قد يُفهم من دليل وجوب إكرام العالم العادل، كون الملاك في وجوب الإكرام هو العلم والعدالة شرط له، فحيث إنّ يكون الشكّ في بقاء علم زيد -مثلاً- من الشكّ في المقتضي، والشكّ في فسقه -بعد إحراز بقاء علمه- من الشكّ في الرافع، فيجري الاستصحاب في الثاني دون الأوّل.

٢. أن يكون المراد من «المقتضي» هو المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، والمراد من «الرافع» هو ما يرفع المسبب شرعاً، كما يقال: الوضوء مقتضى للطهارة وخروج البول رافع لها، والنكاح مقتضى للزوجة والطلاق رافع لها، والبيع مقتضى للملكية والفسخ رافع لها.

وحينئذ يكون المقصود من الشك في المقتضي عبارة عن الشك في بقاء اقتضاء السبب للمسبب عند انتفاء بعض الخصوصيات، ويكون المقصود من الشك في الرافع عبارة عن الشك في بقاء المسبب بعد العلم بقاء اقتضاء السبب، من جهة احتمال أن يكون هناك ما يرفع اقتضائه ويدفع تأثيره.

فمثلاً: تارة يُشكّ في بقاء اقتضاء النكاح عند قول الزوج للزوجة: «أنت خلية أو برية»، أو يُشكّ في بقاء اقتضاء الوضوء عند خروج المذي أو الوذي عقيب الطهارة، وتارة أخرى لا يُشكّ في بقاء اقتضاء النكاح أو الوضوء عقيب قوله ذلك أو عقيب خروج المذي أو الوذي، بل يُقطع ببقاء المقتضي، إلا أنه يُحتمل أن يكون ذلك رافعاً لتأثير المقتضي، لمكان تدافع المقتضيين، نظير التدافع بين ما تقتضيه النار وما تقتضيه الرطوبة، فالأول يكون من الشك في المقتضي، والثاني يكون من الشك في الرافع، فيجري الاستصحاب في الثاني دون الأول.

٣. أن يكون المراد من «المقتضي» هو قابلية المستصحب للبقاء في الزمان، فالشك في المقتضي يعني الشك من حيث استعداد الشيء للبقاء وفي مقدار قابليته -في ذاته- للاستمرار، وفي مقابله الشك في الرافع الذي يعني أن لا شك في قابلية واستعداد المستصحب للبقاء -في ذاته-، إلا أنه يُشكّ في عروض ما يرفع المستصحب الذي نقطع ببقائه لولا عروض الرافع.

توضيح ذلك: أن الميزان الفارق بين موارد الشك في المقتضي والشك في الرافع هو: أن الأشياء تارة تكون لها قابلية للبقاء في عمود الزمان لو لم يطرأ رافع لها، كالملكية والزوجة الدائمة والطهارة والنجاسة، فإنها باقية ببقاء

الزمان ما لم يطرأ رافع لها، والرافع هو البيع والهبة وموت المالك في الملكية، والطلاق في الزوجية، وكذا الطهارة والنجاسة.

فلو كان المتيقن من هذا القبيل وشك في بقاءه، فلا محالة يكون الشك مستنداً إلى احتمال وجود الرافع له، وإلا كان باقياً دائماً، فهذا من موارد الشك في الرافع، فيكون الاستصحاب فيه حجةً.

وتارة أخرى لا تكون لها قابلية للبقاء بنفسها، كالزوجة المنقطعة مثلاً، فإنها منقضية بنفسها بلا استناد إلى الرافع، فلو كان المتيقن من هذا القبيل وشك في بقاءه، كما لو شك بعد انقضاء شهر في كون مدة النكاح شهراً واحداً أو شهرين، فلا يستند الشك فيه إلى احتمال وجود الرافع، بل إلى الشك في استعداده للبقاء بنفسه، فهذا من موارد الشك في المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجةً فيه.

وعليه: فضابط الشك في المقتضي هو أن يكون الشك في بقاء الموجود من جهة الشك في مقدار قابليته للدوام واستعداده للبقاء في عمود الزمان، وضابط الشك في الرافع هو أن يكون الشك في بقاء الموجود من جهة الشك في حدوث حادث زمنيٍّ أو جب إعدام الموجود في ظرف استعداده للبقاء.

ثم إن الشك في المقتضي - بمعنى الشك في القابلية والاستعداد للبقاء - لا يُفرّق فيه بين الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية، غاية ما في الباب أن الفرق بينهما في أن تشخيص مقدار استعداد بقاء الموضوعات الخارجية في الزمان إنما يكون بالاختبار والتجربة ونحو ذلك من الأسباب المشخصة لاستعداد بقاء الموجودات في عمود الزمان، وأمّا الأحكام الشرعية فطريق تشخيص مقدار استعدادها للبقاء في الزمان إنما يكون من قبل الشارع وبحسب ما يُستفاد من الدليل.

إذا عرفت ذلك فنقول: الظاهر أن هذا المعنى هو مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله من الشك في المقتضي والشك في الرافع، دون الاحتمالين الأول والثاني، ومن

هنا قال **ثُمَّ**: «إِنَّ الشَّكَّ فِي بقاء المستصحب: قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول، وقد يكون من جهة طرؤ الرفع مع القطع باستعداده للبقاء...»^(١)، ومن الواضح أنَّ هذه العبارة^(٢) منه **ثُمَّ** ظاهرة بل صريحة في الاحتمال الثالث، فيكون هو المتعيَّن.^(٣)

ومما ذكرناه في بيان المقصود من الشك في المقتضي والشك في الرفع يتبيَّن أنَّ التعبير عن الشك في مقدار القابلية والاستعداد بـ«الشك في المقتضي» لا يخلو من مسامحة توجب توهم إرادة خلاف المقصود، والتعبير الدقيق الخالي عن المسامحة والتجوّز هو أن يُقال: «الشك في الاقتضاء»، بمعنى الشك في اقتضاء المستصحب للبقاء، لا الشك في نفس المقتضي. ولكن بعد اتّضح المقصود -بالبیان المتقدم- لا يكون التسامح في التعبير ضائراً في المقام.

تنبيه:

قد يُقال: إذا كانت القضية بهذه الدرجة من الوضوح، وأنَّ الشيخ

(١) الفرائد: ج ٣ ص ٤٦-٤٧.

(٢) وغيرها أيضاً، كالعبارة التي أوردها في مقام تعداد الأقوال، وهي قوله **ثُمَّ**: «التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج»، الفرائد: ج ٣ ص ٥٠، وغيرها من العبارات التي أوردها في مقام الاستدلال على هذا التفصيل.

(٣) مضافاً إلى أنَّنا لو بنينا على عدم حجّية الاستصحاب عند الشك في المقتضي بأحد المعنيين الآخرين -الأول والثاني- للزم منه سدُّ باب الاستصحاب في جميع المقامات، والقول بعدم حجّية الاستصحاب مطلقاً، إذ لا طريق لإحراز وجود ملاك الحكم أو لإحراز بقاء المقتضيات الشرعية في باب الأسباب والمسببات، عند انتفاء بعض الخصوصيات التي تُحتمل مدخليتها في ذلك، فليس لنا مورد نعلم فيه بقاء المقتضي بالمعنيين المذكورين حتّى يكون مورداً لجريان الاستصحاب، فيلزم البناء على عدم حجّية الاستصحاب مطلقاً، وهذا خلف البناء على التفصيل.

الأنصاريّ رحمته نفسه صرّح بمراده من الشكّ في المقتضي، فلا مبرّر لتكثير الاحتمالات ودفع ما لا يكون مراداً له، فلم لا يُبين مراده مباشرةً من دون تبعيد للمسافة؟

فنقول: الأمر وإن كان كذلك، ولكن - كما ذكرنا - هذا التفصيل تفصيل مهمّ وله تطبيقات عديدة، فلا بدّ من بيان ما هو المقصود منه واستبعاد ما لا يكون مقصوداً، لئلاّ يُنسب إلى الشيخ الأنصاريّ رحمته ما لا يقصده ويورد عليه - كما أُورد - بمخالفة مبناه الذي أسّس له في الأصول في مقام الاستنباط الفقهيّ. وكنموذج لما نقول خذ ما أورده السيّد اليزديّ صاحب العروة رحمته في حاشيته على المكاسب، حيث جاء في مصباح الأصول: «فهذا المعنى - كون المقتضي هو ملاك الحكم - ليس مراده قطعاً، ولعلّ السيّد الطباطبائيّ رحمته حمل المقتضي على هذا المعنى، حيث ردّ استصحاب الملكية في المعاطاة بأنّه من موارد الشكّ في المقتضي لعدم العلم ببقاء الملاك».^(١)

وجاء فيه أيضاً: «وظهر بما ذكرنا من مراد الشيخ من الشكّ في المقتضي أنّ إشكال السيّد الطباطبائيّ على الشيخ رحمته في التمسك بالاستصحاب في المعاطاة، بأنّ الشكّ فيها من قبيل الشكّ في المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجّةً فيه على مسلك الشيخ رحمته، في غير محلّه، لأنّ الشكّ في بقاء الملكية في المعاطاة ليس من قبيل الشكّ في المقتضي بالمعنى الذي ذكرناه، وكذا غير المعاطاة من الموارد التي تمسك فيها الشيخ رحمته بالاستصحاب، واستشكل عليه السيّد رحمته».^(٢)

(١) مصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٢٦.

(٢) مصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ٢٨، وجاء في فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٣١: «وبما ذكرنا يندفع ما يُورد على الشيخ رحمته في جملة من الموارد التي بنى على جريان الاستصحاب فيها، بأنّ الشكّ فيها يرجع إلى الشكّ في المقتضي، فينبغي أن لا يقول بجريان الاستصحاب فيها، فإنّ الإيراد

ولعل من هذه الموارد ما علّق به السيّد رحمه الله على قول الشيخ الأنصاري رحمه الله الوارد في كون خيار التأخير على التراخي لا على الفور: «فالقول بالتراخي لا يخلو عن قوة، إمّا لظهور النصّ وإمّا للاستصحاب» بقوله رحمه الله: «قوله: وإمّا للاستصحاب، أقول: التمسك به منافٍ لمذهبه من عدم حجّيته في الشك في المقتضي»^(١).

ثم إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله بعدما صرّح بالمقصود من الشك في الرفع قسمه إلى أقسام، والمتحصّل من كلامه^(٢) أنّه على قسمين رئيسين:

١. الشك في وجود الرفع.

٢. الشك في رافعيّة الموجد.

أمّا الشك في وجود الرفع: فالمقصود به أن يكون المقتضي لبقاء المستصحب محرزاً، ولكن يُشكّ في تحقّق ما يكون رافعاً للمستصحب، بمعنى أن يُشكّ في حدوث ما هو معلوم الاتّصاف بالرافعيّة، وقد مثّل له الشيخ الأنصاري رحمه الله نفسه بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة.

ولابدّ أن يكون مقصود الشيخ رحمه الله من هذا القسم هو خصوص ما لو كان الشك بنحو الشبهة الموضوعيّة كالمثال المذكور، دون ما لو كان الشك بنحو الشبهة الحكميّة، بمعنى أنّ الحكم الكلّي المتيقّن سابقاً يحكم ببقائه مطلقاً، حتّى لو لم نقل بحجّية الاستصحاب، وذلك لأنّ الشك في وجود الرفع في موارد الشبهة الحكميّة يعني بالضرورة الشك في وجود مزيل الحكم، وهذا

عليه بذلك مبنيّ على ما تُؤمّم من أنّ مراد الشيخ من المقتضي هو أحد الوجهين المتقدمين، وقد عرفت أنّ ذلك بمراحل عن الواقع».

(١) راجع المكاسب للشيخ الأنصاري رحمه الله: ج ٥ ص ٢٣٧، وحاشية السيّد الطباطبائيّ اليزدي رحمه الله: ج ٣ ص ٢٩.

(٢) راجع الفرائد: ج ٣ ص ٤٧.

عبارة أخرى عن الشك في نسخ الحكم، إذ لا معنى لرفع الحكم وإزالته إلا نسخه، ومعلوم أنه في موارد الشك في النسخ اتفقوا على عدم ثبوت النسخ، وذلك لما عرفته في مباحث النسخ من انعقاد إجماع المسلمين على أنه لا يثبت النسخ إلا بدليل قطعي^(١)، وأما مع الشك فلا بد من البناء على الحكم السابق المشكوك نسخه.

وعليه: فالبناء على بقاء الحكم المتيقن سابقاً إنما هو من ناحية أصالة عدم النسخ الثابتة بالإجماع، لا من ناحية حجّة الاستصحاب حتى يكون مشمولاً لمحلّ الكلام.

وأما الشك في رافعية الوجود: فالمقصود به أن يكون المقتضي لبقاء المستصحب محرراً، ويحدث شيء ويُعلم وجوده قطعاً، ولكن يُشكّ في كونه رافعاً للمستصحب، بمعنى أن يُشكّ في اتّصاف ما هو معلوم الحدوث بالرافعية - بعكس الصورة السابقة -، وهو على أقسام ثلاثة تختلف باختلاف منشأ الشك في كون الشيء الحادث رافعاً للمستصحب، وهي:

الأول: أن يكون الشك في رافعية الوجود من جهة الجهل بواقع المستصحب وتردده بين ما يكون الحادث الوجود رافعاً له، وبين ما لا يكون الوجود رافعاً له.

وقد مثّل له الشيخ الأنصاري رحمه الله بما إذا كان عالماً باشتغال ذمته بصلاة عند الزوال وقبل العصر من يوم الجمعة، ولكنّه لا يعلم هل هي صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، فحينئذٍ إذا صلى صلاة الظهر - مثلاً - فإنه يتردّد أمره - بالضرورة - في أنّ هذه الصلاة المأتي بها هل هي رافعة لشغل الذمة المتيقن أو غير رافعة له. بعبارة أخرى: إنّ الشك في المستصحب وعدم تعينه يساوق الشك في

(١) تقدّم في المقصد الثالث، فراجع ج ٣ ص ٦٠ من المتن.

اتّصاف الحادث الموجود بالرافعيّة، والتردّد في كونه رافعاً له، من جهة التردّد في مفهوم الرافع، وهل هو -في المثال- الإتيان بصلاة الظهر أو الإتيان بصلاة الجمعة، فالشبهة في المقام مفهوميّة.

الثاني: أن يكون الشكّ في رافعيّة الموجود من جهة الجهل بصفة الحادث الموجود، وهل إنّ الشارع المقدّس حكم بكونه رافعاً مستقلاً أو لا؟

وقد مثّل له الشيخ الأنصاريّ رحمته الله بما لو علم خروج المذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة المعلومة سابقاً، مع العلم بعدم كون الخارج منه مصداقاً لمعلوم الرافعيّة وهو البول.

ففي هذا المثال يُعلم بوجود الحادث، ويُعلم بكونه مذيّاً لا بولاً، ولكن يُشكّ في اتّصافه بالرافعيّة بنحو الشبهة الحكميّة، وهل الشارع المقدّس جعل المذي ناقضاً مستقلاً أو لا؟

الثالث: أن يكون الشكّ في رافعيّة الموجود من جهة الجهل بصفة الحادث الموجود، وهل هو مصداقٌ لرافع معلوم المفهوم أو هو مصداقٌ لما هو غير رافع، فيكون واقع الموجود وحقيقته غير معلومة بنحو الشبهة المصداقيّة.

وقد مثّل له الشيخ الأنصاريّ رحمته الله بما لو كان متطهراً وخرجت منه رطوبة مردّدة بين البول والودي، مع العلم بمفهوم وحكم كلّ منهما، فالمرور يكون من الشكّ في رافعيّة الموجود لأجل الشكّ في كون الخارج مصداقاً للبول الرافع أو مصداقاً للودي غير الرافع؟

أو يكون الشكّ في رافعيّة الموجود من جهة الجهل بصفة الحادث الموجود، وهل هو مصداقٌ لرافع مجهول المفهوم أو لا؟

وقد مثّل له المصنّف رحمته الله بما لو فرضنا أنّنا نجهل مفهوم النوم الناقض، وهل هو شاملٌ للنوم الغالب للبصر فقط، أو هو مختصّ بالنوم الغالب للسمع والبصر معاً؟ وشكّ المكلف في أنّ النوم الحاصل له هل كان غالباً على سمعه وبصره

أو كان غالباً على بصره فقط؟ فهنا يُشكّ في كون الحادث الموجود هل هو مصداق للناقض المجهول مفهوماً أو ليس مصداقاً له؟^(١)

هذا ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته من تقسيم للشك في الرفع مع القطع بوجود المقتضي.^(٢)

وقد سبقه إلى هذا التقسيم المحقق السبزواري صاحب الذخيرة رحمته فقد ذكر هذه الأقسام بتفاصيلها، واختار القول العاشر من الأقوال المتقدمة، فذهب إلى حجّة الاستصحاب في خصوص القسم الأول من القسمين الرئيسين، وهو ما لو كان الشك في وجود الرفع، دون القسم الثاني وهو الشك في رافعية الموجود بكلّ تفرّعاته.^(٣)

(١) من الواضح أنّ هذا الشكّ الثاني من القسم الثالث يكون الشكّ فيه بنحو الشبهة المفهومية، لا بنحو الشبهة المصداقية كما كان الشكّ الأول، فكان من المناسب أن لا يُدرج هنا بل يُدرج في القسم الأول الذي كان الشكّ فيه بنحو الشبهة المفهومية، فإنّ الشبهة المفهومية تارة تكون بنحو الدوران بين المتباينين كمثال اشتغال الذمة بالصلاة عند الزوال من يوم الجمعة، وتارة أخرى تكون بنحو الدوران بين الأقلّ والأكثر كمثال النوم الناقض للوضوء، وإنّما ذكر المصنّف رحمته الشكّ الثاني في هذا القسم دون الأول متابعاً للشيخ الأنصاري رحمته صاحب هذا التقسيم، والأمر سهل.

(٢) قال رحمته في الفرائد: ج ٣ ص ٤٧: «وقد يكون من جهة طرؤ الرفع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام: لأنّ الشكّ إمّا في وجود الرفع، كالشكّ في حدوث البول، وإمّا أن يكون في رافعية الموجود، إمّا لعدم تعيّن المستصحب وتردّده بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة، من جهة تردّده بين الظهر والجمعة، وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالمذي، أو مصداقاً لرفع معلوم المفهوم، كالرطوبة المردّدة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم».

(٣) قال رحمته في الذخيرة: «التحقيق أنّ الحكم الشرعيّ الذي تعلّق به اليقين إمّا أن يكون مستمراً، بمعنى أنّ له دليلاً دالّاً على الاستمرار بظااهره أم لا، وعلى الأول فالشكّ في رفعه على أقسام: الأول إذا ثبت أنّ الشيء الفلانيّ رافع لحكمه، لكن وقع الشكّ في وجود الرفع، الثاني: أنّ الشيء الفلانيّ رافع للحكم، لكن معناه مجمل، فوقع الشكّ في كون بعض الأشياء هل هو فرد له أم لا، الثالث: أنّ معناه معلوم وليس بمجمل، لكن وقع الشكّ في اتّصاف بعض الأشياء به، وكونه فرداً له لعارضٍ كتوقّفه على اعتبار متعذّر وغير ذلك، الرابع: وقع الشكّ في كون الشيء الفلانيّ هل

وقد أنكر عليه الشيخ الأنصاري رحمته وخالفه في ذلك ^(١)، واختار حجة الاستصحاب في الشك في الرفع مطلقاً، بلا فرق بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الوجود، وبلا فرق بين الشبهات المفهومية والحكمية والمصادقية، فالاستصحاب حجة في الجميع.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته ص ٣١٧: «ينحصر عنده»، وعند غيره أيضاً، فليس المقصود أنّ الشيخ الأنصاري رحمته بالخصوص هو من يعتقد ذلك، وإنّما ذكر المصنّف رحمته «عنده» باعتبار أنّ الكلام عن تقسيم الشيخ رحمته.

هو رافع للحكم المذكور أم لا.

والخبر المذكور - يعني صحيحة زرارة - إنّما يدلّ على النهي عن النقص بالشك، وإنّما يُعقل ذلك في الصورة الأولى من تلك الصور الأربع دون غيرها من الصور، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ج ١ ق ١ ص ١١٥-١١٦.

(١) فبعد أن ذكر دليله وأورد عليه بثلاثة إيرادات، قال: «وبالجملة: فهذا القول ضعيف في

الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركّب بل البسيط على خلافه».

مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

ادّعى الشيخ الأنصاريّ رحمته أنّ الدليل على التفصيل الذي ذهب إليه هو نفس أخبار الاستصحاب، على أساس أنّها غير شاملة لموارد الشكّ في المقتضي ومختصة بموارد الشكّ في الرافع.

ومنشأ هذه الدعوى هو ما يفهم من لفظ «النقض» الوارد في الأخبار، فهو محور هذا التفصيل والقرينة عليه.

توضيح ذلك: أنّ حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصالية للشيء، تقول: «نقضتُ الحبلَ» إذا أزلتَ هيئته الاتصالية، وحللتَه وشتّتَ أجزاءه، ومنه قوله تعالى: ﴿كَأَنِّي نَقَضْتُ غَرْزَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا﴾^(١)، بمعنى نفثت الغزل وفصلت أجزاءه بعضها عن البعض الآخر، بعد أن كانت مجتمعة ومتّصلة.

وفي المقام يتعدّر حمل «النقض» الوارد في الأخبار على معناه الحقيقي، وهو رفع الهيئة الاتصالية، وذلك لوضوح أنّ المفروض في موارد الأخبار عروض الشكّ في استمرار المتيقّن، فليست هناك هيئة اتصالية باقية لا في اليقين لانتقاضه بالشكّ، ولا في المتيقّن للشكّ في استمراره وبقائه.

وعليه: فلا بدّ من المصير إلى حمل «النقض» على أقرب المجازات، على قاعدة: «إذا تعذّر الحمل على الحقيقة تعيّن الحمل على أقرب المجازات». وفي المقام مجازان يدور الأمر بينهما:

١. أن يكون المراد بـ«النقض» مطلق رفع اليد عن الشيء بعد اليقين به والعمل على طبقه مدّة، ولو كان رفع اليد لأجل عدم المقتضي لبقائه. كما لو شككنا في بقاء السراج مدّة يوم كامل لقلّة زيت، واحتمال عدم استمراره طوال هذه المدّة، فنحن منهّيون -بمقتضى الأخبار- عن رفع اليد عنه، وملزمون بالإبقاء عليه.

٢. أن يكون المراد بـ«النقض» رفع اليد عن خصوص الأمر الثابت الذي له اقتضاء الاستمرار لولا عروض المانع، كالزوجة الدائمة، والملكيّة ونحوهما. فأَيّ المعنيين هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي؟

يقول الشيخ الأنصاري رحمته: إنّ الأقرب -عرفاً- من بين المعنيين المذكورين هو المعنى الثاني، وذلك لوضوح أنّ ما لا اقتضاء ولا ثبات فيه أبعد عن المعنى الحقيقي للنقض ممّا له ثبات واقتضاء، فيكون الثاني هو المتعيّن.

وحينئذٍ نقول: إذا التفتنا إلى كون اليقين -وهو متعلّق لفظ «النقض»، أي المنقوض- عامّاً وشاملاً لكلّ يقين، وبعد أن كان المراد بالنقض -على أساس أقرب المجازات- هو رفع اليد عن خصوص الأمر الثابت لا عموم الشيء، وقع التدافع بين خصوص النقض وبين عموم المنقوض، فيدور الأمر بينهما، فما هو المقدّم منهما؟

وللجواب عن ذلك نقول: إنّ الجملة -بشكل عامّ- إذا كانت مشتملة على فعل خاصّ، وقد تعلّق هذا الفعل بمتعلّق عامّ، ولم يمكن الأخذ بكلّ منها، قدّم ظهور الفعل على ظهور المتعلّق، فإذا قيل: «لا تضرب أحداً»، نجد أنّ الفعل -تضرب- ظاهرٌ في خصوص المؤلم، فهو فعلٌ خاصّ، وأنّ المتعلّق -أحداً-



ظاهرٌ في العموم للأحياء والأموات، وهكذا يقع التنافي بين ظهور الفعل في خصوص المؤلم الذي يعني الاختصاص بالأحياء، وبين ظهور المتعلق في عمومهِ للأحياء والأموات، فلا يمكن الجمع بينهما، فأيهما المقدم؟

قالوا: إنَّ المقدم هو ظهور الفعل، فهو قرينة على تخصيص عموم المتعلق بالأحياء، ولا يكون عموم المتعلق للأموات قرينةً على إرادة مطلق الضرب الشامل للأموات، هذا هو المتفاهم العرفي بحسب أساليب المحاوره.

ولعلَّ السرَّ في ذلك: هو أنَّ المقصود بالإفادة أولاً وبالذات هو الفعل الذي يكون عمدةً في الكلام، بينما المتعلق تابع له ومقصود بالعرض، فيكون ظهور الأوّل صالحاً للقرينة على ظهور الثاني، دون العكس.

وفي المقام: فقرة «لا ينقض اليقين» يتنافى فيها ظهور الفعل -ينقض- في رفع اليد عن خصوص الأمر الثابت الذي من شأنه الاستمرار، مع ظهور المتعلق -اليقين- في العموم لكلّ يقينٍ سواء أتلّق بما من شأنه الاستمرار أم تعلق بغيره، والمقدم هو ظهور الفعل.

والنتيجة: هي تخصيص متعلّق النقض -اليقين- بما يتعلّق بما من شأنه الاستمرار، وهذا يعني اختصاص الأخبار بموارد الشكّ في الراجع وعدم شمولها لموارد الشكّ في المقتضي.^(١)

(١) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد: ج ٣ ص ٧٨-٧٩: «أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الحبل.

والأقرب إليه -على تقدير مجازيته- هو رفع الأمر الثابت، وقد يُطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء -ولو لعدم المقتضي له- بعد أن كان أخذاً به، فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنَّ الأمر يدور بين أن يُراد بـ«النقض» مطلق ترك العمل وترتيب الأثر -وهو المعنى الثالث- ويبقى المنقوض عامّاً لكلّ يقين، وبين أن يُراد من النقض ظاهره -وهو المعنى الثاني- فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار والاتصال، المختصّ بالموارد التي يوجد

ثم تعرّض الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى دفع توهم حاصله: أنّ هذا البيان يقتضي الاحتياج إلى التصرّف في «اليقين» بإرادة المتيقّن منه، لوضوح أنّ هذا التفصيل الذي اختاره هو تفصيلٌ بلحاظ المتيقّن لا بلحاظ اليقين، ومن الواضح أنّ إرادة المتيقّن من لفظ «اليقين» خلاف الظاهر.

وقد دفعه: بأنّ التصرّف في «اليقين» أمرٌ لازمٌ وممّا لا بدّ منه على كلّ حال، سواء ألتزمنا بالتفصيل المختار أم التزمنا بحجّة الاستصحاب مطلقاً، وليس لزوم التصرّف خاصّاً بما لو التزمنا بحجّة الاستصحاب في خصوص موارد الشكّ في الرفع.

وذلك لأنّ النهي إنّما يصحّ أن يتعلّق بما هو فعل اختياريّ للمكلّف، ولكي يكون متعلّق النهي - وهو النقص - اختياريّاً لا بدّ أن لا يتعلّق باليقين، لأنّ نقيض اليقين ليس اختياريّاً، لوضوح أنّ اليقين وجوداً وعدمّاً ليس داخلاً تحت اختيار المكلّف، وإنّما له أسبابه التكوينيّة الخاصّة.

فلا بدّ من التصرّف في «اليقين» بإرادة المتيقّن^(١)، كالطهارة السابقة، أو عدالة زيدٍ أو نحوهما، أو بإرادة آثار اليقين وأحكامه^(٢)، بمعنى آثار المتيقّن الثابتة له من جهة اليقين وبسببه، كجواز الدخول في الصلاة، وجواز الائتمام بزيد، لا آثار نفس وصف اليقين، لأنّ هذه الآثار تزول بمجرد حدوث الشكّ وزوال اليقين.

فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأوّل، لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمعلّقه العامّ، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإنّ الضرب قرينةٌ على اختصاص العامّ بالأحياء، ولا يكون عمومُه للأموات قرينةً على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات».

(١) بنحو المجاز في الكلمة.

(٢) بنحو المجاز في الحذف.



والحاصل: أنّه لا مجال لأن يتعلّق النهي بنقض اليقين، لأنّه ليس اختياريّاً^(١)، بل لابدّ من أن يتعلّق بنقض المتيقّن، أو بنقض آثار المتيقّن وأحكامه الثابتة له بسبب اليقين.^(٢)

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصاريّ رحمته في وجه اختصاص أخبار الاستصحاب بموارد الشكّ في الرفع، وقد وُجّهت له عدّة مناقشات اقتصر المصنّف رحمته على ذكر اثنين منها، ثمّ بيّن - بعد ذلك - ما ينبغي أن يُقال لتحقيق الحقّ في المسألة، فللمصنّف رحمته كلامان في مقامين:

أما المقام الأوّل: ففيه مناقشتان:

المناقشة الأولى: أنّ الوجه الذي ذكره الشيخ الأنصاريّ رحمته غير تامّ، وذلك لمنع أولى خطواته، فلا نُسلّم أنّ حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصاليّة، حتّى تكون متعلّقة في المقام فيُصار إلى أقرب المجازات، ويتمّ البيان السابق.

بل إنّ حقيقة النقص ما قابل الإبرام، ومن هنا تجد المحقّقين كثيراً ما يقولون:

(١) مضافاً إلى أنّه لا بقاء لليقين في موارد الاستصحاب، فهو منقوض - أصلاً - بحصول الشكّ، فالنهي عن نقضه وطلب الإبقاء عليه يكون من التكليف بغير المقدور.

(٢) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته في الفرائد: ج ٣ ص ٧٩-٨٠: «ثمّ لا يُتوهم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرّف في اليقين بإرادة المتيقّن منه، لأنّ التصرّف لازمٌ على كلّ حال، فإنّ النقص الاختياريّ القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير، بل المراد: نقض ما كان على يقينٍ منه - وهو الطهارة السابقة - أو أحكام اليقين.

والمراد بـ «أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين، إذ لو فرضنا حكماً شرعيّاً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشكّ قطعاً، كمن نذر فعلاً في مدّة اليقين بحياة زيد.

بل المراد: أحكام المتيقّن المثبّته له من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقّن أيضاً لها استمرارٌ شأنيّ لا يرتفع إلّا بالرفع، فإنّ جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمرٌ مستمرٌّ إلى أن يحدث ناقضها.

وكيف كان، فالمراد: إمّا نقض المتيقّن، والمراد به رفع اليد عن مقتضاه، وإمّا نقض أحكام اليقين - أي الثابتة للمتيقّن من جهة اليقين به - والمراد حينئذٍ رفع اليد عنها».

«أطالوا الكلام بالنقض والإبرام»، فيقابلون النقض بالإبرام^(١)، وهذا ما فسره به أهل اللغة، فقد جاء في لسان العرب: «النقض: إفساد ما أبرمت من عقدٍ أو بناءٍ»، وفي الصحاح: «النقض: نقض البناء والحبل والعهد»، وفي كتاب العين: «النقض: إفساد ما أبرمت من حبلٍ أو بناءٍ»^(٢).

وعليه: فلا يصح تفسير الشيخ الأنصاري رحمته للنقض برفع الهيئة الاتصالية، وذلك لوضوح أنّ ما يقابل الاتصال هو الانفصال، فيكون معنى النقض -بناءً على تفسير الشيخ رحمته - هو انفصال المتصل، وهذا المعنى لا ينسجم مع تعلق النقض بمثل العهد والعقد كما نصوا عليه في كتب اللغة، إذ لا معنى لأن يُفسر نقض العهد والعقد بانفصال المتصل!

ثم يقول المصنّف رحمته: يمكن أن يكون مقصود الشيخ الأنصاري رحمته من الاتصال حينما عبّر بـ «أنّ النقض هو رفع الهيئة الاتصالية» هو الاتصال المقابل للانحلال، لا الاتصال المقابل للانفصال، حتّى يُورد عليه بأنّه لا دخل للاتصال المقابل للانفصال بالإبرام المقابل للنقض.

وحينئذٍ يكون المقصود بالنقض هو انحلال ما للشيء من هيئة الالتئام، وبذلك يكون مناسباً لمعنى نقض العهد والعقد، ويرتفع الإشكال.

نعم، لا شكّ في أنّ إرادة ما يقابل الانحلال من الاتصال إنّما تكون بنحو التوسعة والمسامحة، ولكنّها ليست بضائرة بعد كونها رافعة للإشكال.^(٣)

(١) ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته نفسه، فقد تكرّر منه ذلك كثيراً، فمثلاً قال في الفرائد: ج ١ ص ١٣٣: «وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمره مهمّة في ذكره».

(٢) لاحظ لسان العرب والصحاح والعين: مادة «نقض».

(٣) لاحظ نهاية الدراية: ج ٥ ص ٤٨.



المنافشة الثانية: -وهي عمدة الردّ على هذا التفصيل - هي ما يُستفاد من كلمات المحقّق الخراساني رحمته ^(١)، وحاصلها:

أنّ هذا الاستدلال الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته يتوقّف - فيما يتوقّف عليه - على التصرّف في «اليقين» بإرادة المتيقّن منه، وذلك لوضوح أنّه لو ثبت هذا التصرّف بأن كان النقض مسنداً -لفظاً- إلى المتيقّن لا إلى نفس اليقين أمكن تتميم توجيه الشيخ الأنصاري رحمته، بأن يُقال: إنّ النقض حيث لا يتعلّق إلّا بما له ثبات واستمرار، كانت الأخبار مختصةً بموارد الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي، لأنّها هي التي يكون فيها المتيقّن ممّا له ثبات واستمرار. وهذا بخلاف ما لو لم يثبت هذا التصرّف وكان النقض مسنداً إلى نفس اليقين -كما هو ظاهر اللفظ- فلا يتمّ توجيهه الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته، فإنّ صحّة هذا الإسناد لا تتوقّف على أن يكون المتيقّن ممّا له ثبات واستمرار، حتّى يُقال باختصاص الأخبار بموارد الشكّ في الرافع، بل يكفي في صحّة وحسن إسناد النقض إلى اليقين نفس استحكام اليقين وإبرامه، سواء أكان المتيقّن ممّا له استعداد البقاء في ذاته أم لم يكن، وطالما كان اليقين فيه إبرام واستحكام يصحّح إسناد النقض إليه، فلا تصل النوبة إلى حديث الحمل على أقرب المجازات، وأنّه ما له استعداد البقاء.

وهذا التوقّف وإن لم يُصرّح به الشيخ رحمته إلّا أنّه نبّه عليه بما عرفته من دفع التوهم السابق، حيث صرّح هناك بأنّ التصرّف في «اليقين» بإرادة المتيقّن لازم على كلّ حال. ^(٢)

(١) لاحظ الكفاية: ص ٣٩٠.

(٢) قال رحمته: «ثم لا يُتوهم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرّف في اليقين بإرادة المتيقّن منه، لأنّ التصرّف لازم على كلّ حال»، الفرائد: ج ٣ ص ٧٩.

إذا عرفت ذلك نقول: هل إنّ هذه المقدّمة التي يتوقّف عليها استدلال الشيخ رحمته تامّة أو ليست بتامّة؟ بمعنى: هل يصحّ التصرّف في «اليقين» بإرادة المتيقّن منه أو لا يصحّ؟

الصّحيح: هو عدم صحّة إرادة المتيقّن من «اليقين» بالنحو الذي يكون الإسناد اللفظيّ إلى نفس المتيقّن لا إلى اليقين.
والوجه في عدم الصحّة هو: أنّ إرادة المتيقّن من اليقين إنّما تكون بأحد طريقين، هما:

١. المجاز في الكلمة، وذلك بأن يُستعمل لفظ «اليقين» في المتيقّن، ويُطلق «اليقين» ويُراد منه المتيقّن مجازاً.

٢. المجاز في الحذف، وذلك بأن يكون في الكلام مضاف محذوف، كأن يكون أصل الكلام هكذا: «لا تنقض متعلّق اليقين»، فُحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه.

ولكن كلّ من هذين الطريقين بعيد غاية البُعد:

أمّا الأول: فمضافاً إلى أنّ المجاز لا بدّ له من قرينة، وهي مفقودة في المقام، أنّ من الواضح أن ليست هناك علاقة بين اليقين والمتيقّن كي تكون هي المصحّح لاستعمال أحدهما موضع الآخر بنحو المجاز في الكلمة، كما أنّه -على تقدير تماميّته- من المجازات البعيدة جدّاً التي لا يلتفت إليها العرف، بل لا بدّ أن يُعدّ ذلك من الأعلاط.

وأمّا الثاني: فهو خلاف الظاهر جدّاً، فلا بدّ له من قرينة لفظيّة تُعيّنه، وهي مفقودة كما هو واضح.

وبكلمة: بعد ما تقدّم من صحّة وحسن إسناد النقض إلى اليقين بما له من الإحكام والإبرام، لا مبرّر لمخالفة الظاهر والالتزام بالتجوّز، ما لم تكن هناك



قرينة لفظية واضحة معينة لخلافه.^(١)

ومن هنا: ولأجل هذه المناقشة - وغيرها - أنكر صاحب الكفاية ثبوت على شيخه الأنصاري ثبوت هذا التفصيل^(٢)، والتزم بحجية الاستصحاب مطلقاً، وعمومه لموارد الشك في المقتضي كموارد الشك في الراجع.

ثم يقول المصنّف رحمته الله: نكتفي بهذا المقدار فيما يرتبط بالمقام الأول - وهو في ذكر بعض المناقشات التي أوردت على تفصيل الشيخ الأنصاري ثبوت - ولا مجال لاستقصاء كل ما قيل بهذا الصدد من المحققين^(٣)، لأنّ في ذلك خروجاً عن سمت الكتاب.

وأما المقام الثاني: - وهو في تحقيق الحق في المسألة وبيان المختار - فهو بحاجة إلى تمهيد مقدّمات، هي:

أولاً: أنّ هناك أمراً واضحاً لا يعتريه الشك، وينبغي أن يكون هو نقطة الانطلاق للوصول إلى النتيجة، وهو أنّ النقص المنهني عنه في الأخبار مسند - في اللفظ - إلى نفس اليقين، فإنّ ما وقع مفعولاً للفعل «نقص» هو «اليقين»،

(١) ومما يشهد - أيضاً - لكون الإسناد إلى «اليقين» لا «المتيقن» أنّه لو كان المدار على استحكام المتعلّق واستعداده للبقاء، لصحّ إسناد النقص إلى الظنّ - لا اليقين - في موارد تعلّقه بما له استعداد البقاء، ولكّنه واضح القبح والفساد، فلا تقول: «نقضُ الظنّ بملكيّة زيد للدار»!

(٢) قال ثبوت في الكفاية: ص ٣٩٠: «ثم لا يخفى حسن إسناد النقص - وهو ضدّ الإبرام - إلى اليقين، ولو كان متعلّقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار، لما يُتخيّل فيه من الاستحكام ... وبالجملّة: لا يكاد يُشكّ في أنّ اليقين كالبيعة والعهد إنّما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلّقه، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم ممّا فيه اقتضاء البقاء، لقاعدة: إذا تعدّرت الحقيقة فأقرب المجازات».

(٣) وإن شئت الاطلاع على ذلك فراجع الكفاية: ص ٣٩٠-٣٩٢، وفوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٧٣-٣٧٨، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٦٧-٧٠، ونهاية الدراية: ج ٥ ص ٤٧-٦٧، ونهاية الأفكار: ج ٤ ص ٧٧-٨١، ومصباح الأصول: ج ٤ ص ٣١-٣٥، والدراسات: ج ٤ ص ٥٢-٥٦، والمنتقى: ج ٦ ص ٥٠-٥٨، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٥١٢-٥١٧.

وهذا هو ظاهر التركيب الوارد في الأخبار، ولا بدّ من الحفاظ عليه وعدم رفع اليد عنه إلّا لقرينة تقتضي ذلك، وهي مفقودة في المقام.

وظاهر هذا التركيب أنّ إسناد النقض الى اليقين إنّما هو من جهة إبرام اليقين بلحاظ وثاقته وإتقانه وإحكامه، فإنّ هذه الخصائص التي يمتاز بها اليقين -الوثاقة والإتقان والإحكام- هي التي تقتضي التمسك به وعدم نقضه، في مقابل الشكّ الذي هو عين الوهن والتزلزل وعدم الوثاقة.

والذي يُقرّب كون وثاقة اليقين هي المقتضية للتمسك به، أمور:

١. التعبير في بعض أخبار الاستصحاب بمثل: «ليس ينبغي»^(١) فإنّ هذا التعبير ظاهر في أنّ وثاقة اليقين هي المقتضية للتمسك به والممانعة من نقضه، وكأنّ الإمام عليه السلام يريد أن يقول: إنّهُ ليس من المناسب أن تنقض اليقين الذي هو عين الوثاقة والإحكام، وهذه قضية واضحة ولا ينبغي أن يُغفل عنها، ويُدرَكها العقلاء بمرتكزاتهم، وليست قضية تعبدية، ومن هنا: ناسب التعبير معها بمثل: «ليس ينبغي»، بخلاف مثل كون صلاة المغرب ثلاثيةً، فإنّها قضية تعبدية صرفة، فلا يناسب التعبير معها بمثل ذلك.

ومعلوم أنّ المركوز في أذهان العقلاء هو عدم انبغاء نقض اليقين من جهة ما فيه من وثاقة واستحكام، لا من جهة نفس المتيقّن.

٢. ما ورد في صحيحة زرارة الأولى من تعليل الحكم في قوله عليه السلام: «وإلّا فهو على يقينٍ من وضوئه»، فقد علّل الإمام عليه السلام الحكم بعدم وجوب الوضوء بكونه على يقينٍ، والتعليل بوجود اليقين مشعراً بعلّيته للحكم، وهذا يعني أنّ الحكم منوط باليقين ووثاقته واستحكامه لا بالمتيقّن.

(١) تعبير المصنّف رحمته الله في المتن -كغيره من المحقّقين-: «لا ينبغي»، مع أنّ هذا التعبير ليس وارداً في الأخبار، وإنّما الوارد فيها: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» -كما في صحيحة زرارة الثانية-، ولعلّهم عبّروا بذلك باعتبار المعنى، لا حكايةً لنفس اللفظ، والأمر سهل.



٣. أنّ في أخبار الاستصحاب مقابلة بين اليقين والشكّ، فقد ورد في بعضها: «ولا ينقض اليقين بالشكّ... ولكنّه ينقض الشكّ باليقين»^(١)، وفي بعضها الآخر: «فإنّ الشكّ لا يَنْقُضُ اليقين»^(٢)، وحينئذٍ إذا كان المراد باليقين المنقوض هو نفس اليقين، كانت المقابلة محفوظة، لوضوح أنّ المراد بالشكّ هو نفس الشكّ كحالة نفسانيّة تحصل عند الشخص، لا المشكوك، وهذا بخلاف ما لو كان المراد باليقين المتيقّن، فإنّ المقابلة لن تكون محفوظة - حينئذٍ - إذ لا مقابلة بين المتيقّن والشكّ.

وبكلمة: المقصود بالشكّ هو نفس الشكّ لا المشكوك، فبمقتضى المقابلة يكون المقصود باليقين نفس اليقين لا المتيقّن.

ومنه يتّضح جليّاً: أنّ المراد باليقين في أخبار الاستصحاب هو نفس اليقين، وأمّا حمله على إرادة المتيقّن منه، بحيث يكون النقض مسنداً لفظاً إلى المتيقّن إمّا بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو المجاز في الحذف فهو خلاف الظاهر جدّاً، بل هو خلاف سياقها المدلول عليه بالقرائن المتقدّمة، فتكون إرادته منه مستهجنّة عرفاً.

فيصحّ ما جاء في مضمون المناقشة الثانية المتقدّمة الواردة على تفصيل الشيخ الأنصاريّ رحمته.

ومن هنا: استبعد المحقّق النائينيّ رحمته أن يريد الشيخ الأنصاريّ رحمته ما يوهمه ظاهر كلامه - في مقام دفع توهم لزوم التصرّف في «اليقين» للتفصيل الذي اختاره - من أنّ المراد من «اليقين» المتيقّن، فإنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه ولا بدّ من توجيهه.^(٣)

(١) ورد ذلك في صحيحة زرارة الثالثة.

(٢) ورد ذلك في رواية الخصال عن محمد بن مسلم.

(٣) قال رحمته في الفوائد: ج ٤ ص ٣٧٤: «لا أقول: إنّ المراد من «اليقين» المتيقّن، بحيث استُعير

وخلاصة هذه المقدمة: هي أنّ النقض المنهّي عنه مُسند إلى نفس «اليقين» من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وأنّ وثاقة «اليقين» - بما هو يقين - هي المقترضة للمتمسك به.

ثانياً: قد عرفت في المقدمة الأولى أنّ النقض المنهّي عنه في الأخبار مسندٌ في اللفظ إلى اليقين، وفي هذه المقدمة نسأل عن معنى هذا النهي، وما هو المقصود به؟

وابتداءً نقول -للجواب عن ذلك-: إنّ النهي عن نقض اليقين في الأخبار لا يُراد منه النهي عنه حقيقةً، الذي يعني الزجر المولوي عن نقض اليقين، فإنّ هذا ممّا لا شكّ في عدم إرادته، وينبغي أن يكون أمراً مُسلماً عند الجميع، وذلك لما ذكرناه -في مقام بيان دفع الشيخ الأنصاريّ رحمته للتوهم المذكور- من أنّ اليقين في موارد الاستصحاب منتقضٌ فعلاً بالشكّ، وعليه فنقض اليقين لا يقع تحت اختيار المكلف حتّى يصحّ النهي عنه، وهذا في غاية الوضوح.

والحاصل: أنّه لا مجال للحفاظ على كون النهي عن النقض على حقيقته، وذلك لأنّ النهي عن الفعل حقيقةً يقتضي أن يكون الفعل المنهّي عنه داخلياً تحت الاختيار، وهذا ما ليس حاصلًا في المقام.^(١)

وعليه: فلا بدّ من التصرّف في النهي عن النقض وتأويله بحيث يكون متعلّق النهي مقدوراً للمكلف وداخلياً تحت اختياره، وذلك بحمله على عدم الاعتناء

للمتيقّن لفظُ «اليقين» ويكون قد أُطلق «اليقين» وأُريد منه المتيقّن مجازاً، فإنّ ذلك واضح الفساد، بدهاءه أنّه لا علاقة بين اليقين والتمتّقن، فاستعمال أحدهما في مكان آخر كاد أن يُلحق بالأغلاط، فما يظهر من الشيخ رحمته في المقام: من أنّ المراد من «اليقين» نفس المتيقّن ممّا لا يمكن المساعدة عليه، ولا بدّ من توجيه كلامه.

(١) ومنه يظهر: أنّ الإبقاء على النهي الحقيقيّ والتصرّف في اليقين هو -لعدم كون متعلّقه مقدوراً- غير جائز أصلاً، فضلاً عن أن يكون لازماً وممّا لا بدّ منه على كلّ حال، كما ادّعاء الشيخ الأنصاريّ رحمته.



بالشكّ في مقام العمل، والتعامل معه وكأنّه لم يتحقّق أصلاً، من أجل ترتيب أحكام اليقين في ظرف الشكّ.

ولكنّك قد تسأل: هل يعني عدم الاعتناء بالشكّ أن يرتّب المكلّف أحكام اليقين الثابتة له من حيث هو صفة من الصفات؟

والجواب: أنّه لا يعني ذلك، إذ ليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعيّة المترتبة على وصف اليقين، فإنّه لو فرض ترتّب حكم شرعيّ على وصف اليقين بما هو هو^(١)، كان هذا الحكم الشرعيّ مرتفعاً بارتفاع اليقين قطعاً، فلا يكون رفع اليد عنه - في مقام العمل - من باب نقض اليقين بالشكّ، بل هو من باب نقض اليقين باليقين، وذلك لزوال الحكم قطعاً بارتفاع موضوعه، وهو اليقين حسب الفرض.

بل إنّ عدم الاعتناء بالشكّ يعني ترتيب الأحكام الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين به، وهذا يعني لزوم العمل في ظرف الشكّ بمثل العمل الثابت في ظرف اليقين.

وعليه: فالتعبير بـ«لا تنقض اليقين بالشكّ» يساوق الأمر بالعمل في حال الشكّ بالعمل الذي كان يأتي به في حال اليقين.

إذا عرفت ذلك: وأنّ المراد بـ«لا تنقض اليقين بالشكّ» هو التعبّد بآثار المتيقّن، بمعنى ترتيب الأحكام الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين به، فيبقى أن نسأل: كيف يمكن تخريج ذلك، أي: كيف يصحّ أن يكون التعبير بالنهي عن نقض اليقين مفيداً لذلك المعنى، وبأيّ أسلوب من البیان بيّن هذا المعنى؟

وللجواب عن ذلك نقول: إنّ إفادة هذا المعنى بهذه الألفاظ لا يخلو - تصوّراً - عن أحد أساليب أربعة:

(١) كما لو نذر أن يتصدّق في كلّ يوم يكون على يقين من حياة ولده المسافر.

١. المجاز في الكلمة، وذلك بأن يُستعمل لفظ «اليقين» في المتيقّن، ويُطلق «اليقين» ويُراد منه المتيقّن مجازاً.

٢. المجاز في الحذف، وذلك بأن يكون في الكلام مضاف محذوف، كأن يكون أصل الكلام هكذا: «لا تنقض متعلّق اليقين»، فحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه.

٣. المجاز في الإسناد، فإنّ النقض المنهّي عنه حقّه أن يُسند إلى المتيقّن، ولكنه أُسند في الأخبار إلى نفس اليقين من باب التجوّز في الإسناد، فالمقام نظير قولك: «جرى الميزاب» الذي أُسند فيه الجريان إلى الميزاب، والحال أنّ حقّه أن يُسند إلى الماء الحالّ في الميزاب، لا إلى الميزاب نفسه.

والمصحّح للتجوّز في الإسناد -في المقام- هو اتّحاد اليقين والمتيقّن وفناء الأوّل في الثاني، أو أنّ المصحّح له هو كون اليقين آلة وطريقاً وكاشفاً عن المتيقّن.

٤. الكناية، التي هي ذكر الملزوم وإرادة تفهيم اللازم، نحو: «زيد كثير الرماد»، المقصود به بيان كونه جواداً، باعتبار كون الجود لازم كثرة الرماد، ففي المقام يكون «النهّي عن نقض اليقين» كناية عن لزوم العمل بالمتيقّن وترتيب أحكامه، وذلك لأنّ لزوم العمل به هو لازم معنى النهّي المذكور، باعتبار أنّ واحداً من أحكام اليقين هو كونه مقتضياً للتحرّك على طبقه والعمل به، فنقض اليقين وحلّه يعني ترك العمل ورفع اليد عن المتيقّن أو عن آثاره وأحكامه، لأنّه مع نقض اليقين -المقتضي للعمل- لا يبقى ما يقتضي ذلك العمل.

وعليه، فالنهّي عن نقض اليقين يلزمه النهّي عن ترك مقتضى اليقين، وهو النهّي عن ترك العمل بمتعلّق اليقين، وهو عبارة أخرى عن لزوم العمل بمتعلّق اليقين.

والحاصل: أنّ لازم النهّي عن نقض اليقين هو لزوم العمل بالمتيقّن وإجراء



آثاره وأحكامه، فيكون ذكر الأوّل لإرادة تفهيم الثاني من الكناية. ^(١)

هذه هي الأساليب المتصوّرة في المقام، فما هو الأوجه والأولى منها؟
تقدّم -في المناقشة الثانية لتفصيل الشيخ الأنصاريّ رحمته وفي المقدمة الأولى في تحقيق المصنّف رحمته - استبعاد الوجه الأوّل والثاني، وحينئذ يدور الأمر بين الوجهين الثالث والرابع، والأقرب منهما هو الوجه الرابع -وسياي بيان ذلك-، ويُحتمل أن يكون هو المنظور للشيخ الأنصاريّ رحمته وإن كان الوجه الأوّل هو الذي يلوح من بعض تعبيراته، إلّا أنّ المحقّق النائينيّ رحمته -كما عرفت- استبعد أن يكون الوجه الأوّل مقصوداً للشيخ رحمته. ^(٢)

وأما المحقّق النائينيّ رحمته فهو وإن استبعد الوجه الأوّل، إلّا أنّه لم يُصرّح بالأسلوب الذي يُريده، والأقرب إلى بعض عبائر تقريراته هو الوجه الثالث. ^(٣)
وعلى أيّ حال، سواء أقصد المحقّق النائينيّ رحمته الوجه الثالث أم لم يقصده، فالأقرب والأولى هو الوجه الرابع ^(٤)، وذلك لأمر:

١. أنّ الكناية تتقدّم على غيرها من سائر الوجوه والأساليب الأخرى، باعتبار احتمالها على البلاغة ما ليس في غيرها، ومن هنا عُرف: «الكناية أبلغ من التصريح».

٢. من الواضح أنّ الأخبار ظاهرة في إسناد النقض إلى نفس اليقين، وما

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥ ص ٥٧.

(٢) جاء في الفوائد: ج ٤ ص ٣٧٤: «فما يظهر من الشيخ رحمته في المقام: من أنّ المراد من اليقين نفس المتيقّن ممّا لا يمكن المساعدة عليه، ولا بدّ من توجيه كلامه».

(٣) قال رحمته -المصدر السابق-: «لا إشكال في أنّ العناية المصحّحة لورود النقض على اليقين إنّما هي باعتبار استتباع اليقين الجري العمليّ على المتيقّن والحركة على ما يقتضيه...»، فإنّ هذه العبارة ظاهرة -بعد تصريحه بعدم إرادة المجاز في الكلمة- في إرادة المجاز في الإسناد.

(٤) وهذا ما استظهره المحقّق الإصفهانيّ رحمته وجعل الكناية أوجه من غيرها، لعدّة وجوه

ذكرها، فراجع نهاية الدراية: ج ٥ ص ٥٧-٦٧.

يحافظ على هذا الظهور من الأساليب المتقدمة هو خصوص الكناية، فمن هذه الناحية تكون أرجح وأولى من غيرها، كما أنّ فيها محافظةً على ظهور الكلام وسياقه في الإسناد إلى ما هو له، وقد عرفت في المقدمة الأولى أنّ النقض مسند إلى نفس اليقين، وأنّ وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للمتمسك به.

٣. أنّ خصوصيّة الكناية هي أنّها تُبين المراد مع إقامة الدليل والبيّنة عليه، فالمراد الاستعماليّ في موارد الكناية يكون كالدليل على المراد الجدّي والمقصود الأصليّ من الكلام.^(١)

ففي المثال المعروف تقول: «زيد كثير الرماد أو جبان الكلب»، كأنّك تريد أن تقول: «زيد جواد، لأنّه كثير الرماد، أو جبان الكلب»، فتجعل المراد الاستعماليّ - كثرة الرماد أو جبن الكلب - دليلاً وبيّنةً على المراد الجدّي والمقصود الأصليّ من الكلام.

وفي المقام تُجعل حرمة نقض اليقين بالشكّ - التي هي المراد الاستعماليّ - كالدليل والمستند على لزوم العمل بالمتيقّن أو بآثاره - الذي هو المراد الجدّي والمقصود الأصليّ -، وكأنّ الإمام عليه السلام قال: «يلزّمك العمل على وفق المتيقّن أو آثاره، لحرمة نقض اليقين بالشكّ».

وخلاصة هذه المقدّمة: هي أنّ المقصود من النهي عن نقض اليقين بالشكّ، هو لازم معناه على سبيل الكناية، وهو عدم الاعتناء بالشكّ عملاً، ولزوم ترتيب أحكام اليقين في ظرف الشكّ.

ثالثاً: تقدّم في المقدّمة الأولى البحث عن إسناد النقض المنهّي عنه إلى اليقين، وتقدّم في المقدّمة الثانية البحث عن معنى النهي عن نقض اليقين

(١) جاء في تلخيص المفتاح للخطيب القزويني: «أطبق البلغاء على أنّ المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح، لأنّ الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشيء ببيّنة»، لاحظ شرح المختصر: ج ٢ ص ١٣٣.

بالشك، وفي هذه المقدمة يقع البحث عن المراد من «النقض» في الأخبار، فهل المراد منه النقص الحقيقي أو النقص العملي؟

المعروف بين المحققين: أن إرادة النقص الحقيقي محال، وذلك لما تقدم في المقدمة الثانية من أن اليقين منتقض فعلاً بالشك، فلا يقع النقص تحت اختيار المكلف، وحينئذ لا يصح أن يكون متعلقاً للنهي الحقيقي.

ومن هنا: وبعد استحالة إرادة النقص الحقيقي تعين إرادة النقص العملي، وهذا ما بنى عليه الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) والمحقق الخراساني رحمته ^(٢) والمحقق النائيني رحمته ^(٣).

ولكن: هذا الكلام إنما يكون تاماً ومقبولاً إذا قطعنا النظر عما ذكرناه من الكناية، وأما بملاحظة الأسلوب الكنائي فلا يكون هذا الكلام تاماً.

بيان ذلك: أن أرباب البيان ذكروا أن الكناية كثيراً ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي، وذلك للقطع بصحة قولنا: «زيدٌ طويلٌ النجاد، وجبانٌ الكلب، ومهزولٌ الفصيل»، وإن لم يكن له نجادٌ ولا كلبٌ ولا فصيلٌ.

وعليه، فتصح الكناية وتكون حسنة ولو كان المعنى الحقيقي كذباً وغير واقع. ^(٤)

وحينئذ نقول: لا مانع من الإبقاء على الظاهر، وحمل النقص المنهية عنه

(١) الفرائد: ج ٣ ص ٨٠.

(٢) الكفاية: ٣٩١.

(٣) الفوائد: ج ٤ ص ٣٧٢.

(٤) بل ولو كان محالاً، فلا مانع من الانتقال منه إلى معنى ممكن، بل لا مانع من الانتقال من المحال إلى الواجب، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ - سورة طه: ٥ -، فإنه بناءً على كونه كنايةً عن الاستيلاء، يكون المراد الاستعمالي - وهو استواؤه تعالى على العرش - محالاً، لاستحالة الجسميّة والتحيز عليه، بينما المراد الجدي - وهو استيلاؤه تعالى على جميع الموجودات - واجب، لإحاطته الوجوديّة بكلّ موجود، فراجع نهاية الدراية: ج ٥ ص ٥٨.

على النقض الحقيقي، طالما كان مجرد مرادٍ استعمالِيٍّ في الكناية، فإنه وإن كان محالاً - كما عرفت - إلا أنه ليس بضائرٍ في المراد الاستعمالِيٍّ الكنائي، وإنما المحذور في أن يكون المراد الجدِّي المُكَنَّى عنه محالاً أو كذباً، وهو ليس بواقع في محلّ الكلام.

وعليه: فما هو محذور - وهو استحالة المراد الجدِّي المُكَنَّى عنه - ليس بواقع، وما هو واقع - وهو استحالة المراد الاستعمالِيٍّ - ليس بمحذور. والنتيجة: هي أنه لا مُبرّر لمخالفة الظاهر وحمل النقض على النقض العمليّ، بل المتعيّن حمله على معناه الحقيقيّ، ما دام ممكناً وبلا محذور.^(١)

النتيجة:

وبعد أن تمّت المقدمات المذكورة يمكن استخلاص النتيجة يُيسر وسهولة، فبمقتضى المقدمة الأولى يصحّ إسناد النقض الى نفس اليقين، وبمقتضى المقدمة الثالثة يكون المراد من النقض المنهِيّ عنه في الأخبار هو النقض الحقيقيّ دون العمليّ، فيصحّ إسناد النقض الحقيقيّ إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، ويُراد من النهي عنه - بمقتضى المقدمة الثانية - لازم معناه على سبيل الكناية.

وحينئذ نقول: إنّ اليقين لما كان في نفسه أمراً مبرماً ومستحكماً لم يكن محتاجاً في صحّة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلّقه - المتيقّن - ممّا له استعداد في ذاته للبقاء، فإنّ ذلك إنّما يلزم لو كان الإسناد اللَّفْظِيّ إلى نفس المتعلّق - المتيقّن -، ولو بنحو المجاز.

إن قلت: إنّ المراد الجدِّي في الكناية - كما اعترفت به - هو النهي عن ترك مقتضى اليقين، وهو يعني لزوم العمل بالمتيقّن وإجراء أحكامه، لأنّه هو لازم

(١) وهذا مرجح آخر يُضاف إلى مرجّحات الكناية على سائر الأساليب الأخرى، فإنّ الظاهر من النقض هو النقض الحقيقيّ فصرّفه إلى النقض العمليّ تصرفٌ لا حاجة إليه، والكناية - بالخصوص - هي التي تحافظ على هذا الظاهر.



معنى النهي الوارد في الأخبار، فعادت القضية إلى المتيقن، ويعود - حينئذٍ - تفصيل الشيخ الأنصاري رحمته.

قلت: إنَّ النهي عن ترك مقتضى اليقين، والذي يعني لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه إنَّما هو - كما عرفت - المعنى المُكَنَّى عنه، أي الذي يُنْتَقَل إليه من المراد الاستعمالي، فهو مراد جدِّي ومقصود لُبِّي، وليس فيه إسنادٌ للنقض إلى المتيقن في مقام استعمال الألفاظ، حتَّى يكون هذا الإسناد قرينةً على المراد من المتيقن ولزوم كونه ممَّا له استعداد في ذاته للبقاء، حتَّى يأتي التفصيل المزعوم.

والسرُّ في ذلك أمران:

١. أنَّ الكناية هي استعمال ألفاظ الملزوم للانتقال منه - بواسطة الملازمة - إلى المعنى اللازم الذي هو المُكَنَّى عنه، من دون أن يُقدَّر فيها لفظ المُكَنَّى عنه، فالمعنى الحقيقي - المراد بالإرادة الاستعمالية - مجرد توطئة للانتقال منه إلى المراد الجدِّي الذي ليس فيه عنوان النقص أصلاً، فالكناية في المقام لا تشمل على إسناد لفظ «النقض» إلى المتيقن ليتِمَّ الكلام المتقدم.

٢. قد عرفت أنَّ المعنى المُكَنَّى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن حتَّى يدَّعى إسناد النقص إلى المتيقن، بل هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن.

وعليه: فليس لفظ «النقض» مسنداً إلى المتيقن أصلاً - لا لفظاً ولا لُبّاً - ليكون ذلك قرينةً على إرادة حصّةٍ خاصّةٍ من المتيقن، وهو ما له استعداد في ذاته للبقاء، لكونه هو المُبرم بالخصوص ليتِمَّ التفصيل المذكور.

الخلاصة:

وخلاصة ما تقدّم: أنَّ لفظ «النقض» مسند إلى نفس اليقين من جهة وثاقته - بلا مجازٍ في الكلمة ولا في الإسناد ولا في الحذف -، إلّا أنَّ النهي عن هذا

النقض جُعل كنايةً عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقّن في ظرف الشكّ، بترتيب آثاره الشرعية عليه، بمعنى الحكم ببقاء المتيقّن.

وبناءً عليه: يكون النهي عن نقض اليقين داخلاً في باب الكناية، وأنّ النقض مسند إلى اليقين، فلا قرينة على تقييد المتيقّن بخصوص ما كان له استعداد البقاء، فلا مبرّر لرفع اليد عن إطلاقه، لتحقيق النقض من دون ذلك التقييد.

والمُتَحَصِّل: أنّ مقتضى إطلاق الأخبار حجّية الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي كحجّيته في موارد الشكّ في الرفع.

وبعد أن اتّضح أنّ الصّحيح هو حجّية الاستصحاب مطلقاً، في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ رحمته لم تبق حاجة ماسّة للتعرّض إلى سائر التفصيلات الأخرى وإبطالها، ومن أراد ذلك فليراجع المطوّلات.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته ص ٣١٩: «لأنّ المفروض في موارد طرّو الشكّ في استمرار المتيقّن»، إنّما عبّر المصنّف رحمته بـ «المتيقّن» لأنّ استدلال الشيخ الأنصاريّ رحمته مبني على إرادة المتيقّن من «اليقين»، كما عرفت بيانه عند دفع التوهم الذي ذكره رحمته، وعرفت إفساده في المناقشة الثانية المتقدّمة.

قوله رحمته ص ٣١٩: «وهذا يكون قرينة»، أي كون أحد المجازات أقرب من غيره قرينة معيّنة للمعنى المجازي.

قوله رحمته ص ٣١٩: «أحدهما أقرب من الآخر»، يعني الثاني منهما أقرب من الأوّل.

قوله رحمته ص ٣٢٠: «والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأوّل»، ليس المقصود من هذه الفقرة - كما قد يُوهمه سوق العبارة - بيان وجه أقربيّة المجاز الثاني إلى المعنى الحقيقي من المجاز الأوّل.

بل المقصود منها - كما بيّنا في الشرح - بيان النكته في تقديم خصوص



النقض على عموم المنقوض، وهي الخطوة الأخيرة في استدلال الشيخ الأنصاري رحمته ليتتهي من خلالها إلى مطلوبه، وهو اختصاص الأخبار وحرمة النقض بموارد ما لو كان المنقوض من شأنه الاستمرار والاتصال، وهذا عبارة أخرى عن موارد الشك في الرفع.^(١)

بعبارة أخرى: إنَّ الكلام في ترجيح خصوص النقض أو عموم المنقوض إنّما يفتح له المجال بعد الفراغ عن تقديم المجاز الثاني على الأول، ليثبت بهذا التقديم كون النقض خاصاً برفع الأمر الثابت، وحينئذٍ يأتي الكلام عن تقديم خصوص النقض على أساس النكتة العرفية المشار إليها.

وعليه: فلا تصلح هذه النكتة لتقديم المجاز الثاني على الأول، إذ الكلام فيها - كما عرفت - فرع تقديم المجاز الثاني، فلا ينبغي توهم كونها وجهاً لهذا التقديم.

قوله رحمته ص ٣٢٢: «ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يريد الشيخ الأعظم من «المجاز» المجاز في الكلمة»، ظاهر هذه العبارة من المصنّف رحمته أنّ الشيخ الأنصاري رحمته جاء بلفظ «المجاز» في كلامه، وأنّ اللازم أن لا يحمل على المجاز في الكلمة، من باب حسن الظن بالشيخ رحمته.

ولكنك قرأت عبارة الشيخ الأنصاري رحمته، وهي خالية عن التعبير بلفظ «المجاز»، وغاية ما ذكره الشيخ رحمته أنّ التصرف في اليقين بإرادة المتيقّن لازم على كلّ حال^(٢)، وهذا المقدار منه قد يكون ظاهراً في إرادة المجاز في الكلمة - كما قد يظهر من المحقق النائيني رحمته - إلا أنّ هذا لا يعني أنّ الشيخ

(١) وهذا الذي نقوله واضح جداً من عبارة الشيخ الأنصاري رحمته التي نقلناها - بأجمعها - في بعض الهوامش السابقة، ولعلّ المصنّف رحمته حينما نقل بعض عبارة الشيخ رحمته وترك البعض الآخر غفل عنه ونسي بيانه في شرحه، فراجع تمام العبارة.

(٢) الفرائد: ج ٣ ص ٧٩.

الأنصاريّ رحمته الله ذكر لفظ المجاز، كما يبدو من عبارة المصنّف رحمته الله في المتن. نعم، الشيخ الأنصاريّ رحمته الله ذكر المجازية ولزوم الحمل على أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة، إلا أنّ ذلك في لفظ «النقض» ^(١)، لا في لفظ «اليقين»، فلا تشبهه.

قوله رحمته الله ص ٣٢٢: «أنّه من المسلم به عند الجميع»، هذا ما ذكره المصنّف رحمته الله في المقام، ونحن عبّرنا بـ «ينبغي أن يكون أمراً مسلماً عند الجميع»، والسّرّ في هذا العدول هو أنّ الشيخ الأنصاريّ رحمته الله خالف في ذلك وأبقى النهي على حقيقته، وإنّما تصرّف في «اليقين» المنقوض، وقد ردّ عليه المحقّق الخراسانيّ رحمته الله في ذلك. ^(٢)

قوله رحمته الله ص ٣٢٢: «فصحّ إسناد النقض الحقيقيّ من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين»، هكذا في الطبعة، إلا أنّ الظاهر أنّ فيها سقطاً، والصواب هكذا: «فصحّ إسناد النقض الحقيقيّ إلى اليقين من أجل وثاقته...»، وهذا واضح، والضمائر شاهدة عليه وكذا إعادة لفظ «اليقين».

قوله رحمته الله ص ٣٢٥: «ولكنّ التدقيق في المسألة يعطي غير هذا...»، لا ينبغي أن يُتوهم أنّ ما ذكره المصنّف رحمته الله -هنا- ينافي ما تقدّم منه في المقدمة الثانية من أنّ النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته، وذلك لأنّ ما تقدّم كان في معنى النهي -كما عرفت- وما يُذكر هنا هو في معنى النقض، ولا تنافي بين عدم إرادة «النهي» الحقيقيّ وبين إرادة «النقض» الحقيقيّ، فلا تشبهه.

(١) الفرائد: ج ٣ ص ٧٨.

(٢) لاحظ الكفاية: ص ٣٩١.

تنبيهات الاستصحاب

بعد أن استعرض الشيخ الأنصاري رحمته الأقوال في حجة الاستصحاب، وتعرض لذكر أدلتها والمناقشة فيها، وبيّن مختاره وما استدّل به عليه، عقّب البحث بالتنبيه على جملة أمور مهمّة متعلّقة بالاستصحاب، سُمّيت بـ«تنبيهات الاستصحاب»^(١).

وهي اثنا عشر أمراً بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، وما يتعلّق بدليله الدالّ عليه، وما يتعلّق بالشكّ اللاحق في بقائه.

وقد زاد المحقّق الخراساني رحمته في كفايته تنبيهين آخرين، فصار المجموع أربعة عشر تنبيهاً، وهي مشتملة على أبحاث أصوليّة دقيقة ومهمّة لها شأن كبير عند المحقّقين من الأصوليين.

وقد ذكر المصنّف رحمته أنّه إنّما يتعرّض لأهمّها متوخّياً في ذلك الاختصار حدّ الإمكان: (٢)

(١) الوجه في تسميتها بذلك هو أنّ الشيخ الأنصاري رحمته صدّرها بقوله: «وينبغي التنبيه على أمور»، فسُمّيت بـ«التنبيهات».

(٢) الموجود في المتن ليس إلّا اثنين، أحدهما التنبيه الأوّل المذكور في الفرائد، وهو التنبيه الثالث المذكور في الكفاية، والتنبيه الآخر -الذي يرتبط بالشبهة العبائيّة- هو ليس من تنبيهات الفرائد ولا من تنبيهات الكفاية أصلاً.

التنبيه الأول

استصحاب الكلّي

هذا التنبيه هو أول التنبيهات التي ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته وثالث ما ذكره المحقق الخراساني رحمته^(١)، وهو معقود لبحثٍ مهمٍّ من أبحاث الاستصحاب، وهو بحث استصحاب الكلّي وبيان أقسامه، فنقول:

قد يكون المستصحب فرداً معيّناً من أفراد الحكم الشرعيّ، كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة إذا توقّرت فيه أركان الاستصحاب، أو يكون موضوعاً جزئياً، كاستصحاب عدالة زيد إذا توقّرت فيها أركانه.

وقد لا يكون فرداً معيّناً وجزئياً، كما لو أُريد إجراء الاستصحاب في الكلّي الجامع بين الوجوب والاستحباب، وهو مطلق الطلب المشترك بينهما.

فلا إشكال في استصحاب الفرد بلا مانعٍ منه، ولكن هل يجري الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب كلياً؟

ابتداءً نقول: بملاحظة دليل الاستصحاب -الأخبار المتقدمة- لا يختلف الحال بين أن يكون المستصحب أمراً شخصياً جزئياً أو يكون أمراً كلياً، وذلك لإطلاق دليله وعدم الموجب للتقييد.

(١) راجع الفرائد: ج ٣ ص ١٩١، والكفاية: ص ٤٠٥.

وهذا ممّا لا إشكال فيه كبرويّاً، وإنّما الكلام في بعض مصاديق استصحاب الكلّي، وهل تتوفّر فيه أركان الاستصحاب؟
وأقسام استصحاب الكلّي ثلاثة، هي: ^(١)

١. أن يُعلم بوجود الكلّي في ضمن فردٍ معيّن من أفرادهِ، ثم يُشكّ في بقاء هذا الكلّي، ومنشأ الشكّ في بقاء الكلّي في هذا القسم هو الشكّ في بقاء وارتفاع ذلك الفرد الذي وُجد الكلّي في ضمنهِ.

كما لو كنّا على يقينٍ من وجود كلّي الإنسان في المسجد في ضمن وجود زيدٍ، ثم شككنا في بقاء كلّي الإنسان المتيقّن سابقاً، من جهة الشكّ في بقاء زيدٍ في المسجد وخروجه منه، فإنّ الشكّ في خروج زيدٍ - حينئذٍ - يستلزم الشكّ في بقاء كلّي الإنسان وارتفاعهِ.

٢. أن يُعلم بوجود الكلّي في ضمن فردٍ مردّدٍ بين ما يكون طويل العمر، وبين ما يكون قصير العمر، ثم يُشكّ في بقاء الكلّي بعد مضيّ مقدار عمر الفرد القصير، للشكّ في أنّ الفرد الحادث هو الطويل المقطوع البقاء، أو القصير المقطوع الارتفاع، فالشكّ في المقام ناشئ من عدم تشخيصنا للفرد الحاصل. والمثال الشرعيّ المشهور لهذا القسم هو: ما إذا علم المكلّف بخروج بللٍ منه مردّدٍ بين البول والمنيّ، بحيث لا يخرج عنهما ^(٢)، فإنّه - حينئذٍ - يعلم بتحقيق كلّي الحدث، وذلك لحصول فردهِ المردّد بين البول والمنيّ.

فإذا توضّأ بعد ذلك كان ذلك موجباً للشكّ في بقاء كلّي الحدث، لأنّه على تقدير أن يكون الحادث هو الحدث الأكبر فكلّي الحدث باقٍ قطعاً، لأنّه لا يرتفع بالوضوء، وعلى تقدير أن يكون الحادث هو الحدث الأصغر فكلّي الحدث مرتفع قطعاً، لأنّه يرتفع بالوضوء.

(١) وسنلاحظ أنّ أساس التقسيم والتنويع هو ملاحظة منشأ الشكّ في بقاء الكلّي المتيقّن.

(٢) بعد الاستبراء بالبول والخرطاط.



والحاصل: أنّ كلّی الحدث معلوم التحقّق قبل الوضوء، ومشكوك البقاء بعده للشكّ في كون الحادث هو القصير - الأصغر - المرتفع قطعاً، أو الطويل - الأكبر - الباقي جزءاً.

وإذا انتهينا إلى القول بجريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام الكلّي، فالمستصحب فيه هو نفس الكلّي، ويترتب عليه كلّ آثاره ولوازمه العقلية، كوجوب الطاعة إذا كان الكلّي المستصحب حكماً شرعياً، وآثاره الشرعية كحرمة مسّ المصحف الشريف وعدم جواز الدخول في الصلاة ونحوهما من آثار كلّی الحدث.

نعم، لا يترتب عليه أثر الفرد الطويل بالخصوص، لأنّه لم يثبت لا وجداناً ولا تعبداً، فلا يحرم عليه اللبث في المساجد، وقراءة العزائم ونحوهما.

٣. أن يُعلم بوجود الكلّي في ضمن فردٍ من أفرادهِ، ويُعلم - أيضاً - بارتفاع هذا الفرد، ويُشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في حدوث فردٍ آخر من أفراد هذا الكلّي - غير ما نقطع بارتفاعه - مقارنة لارتفاع الفرد الأوّل، أو سابقٍ على ارتفاعه.

مثال ذلك: ما لو علمنا بوجود كلّی الإنسان في المسجد لوجود زيدٍ فيه، وعلمنا بخروج زيدٍ من المسجد عند الزوال، مثلاً.

ولكن: مع ذلك نشكّ في بقاء كلّی الإنسان فيه من جهة الشكّ في دخول عمرو في المسجد، إمّا عند الزوال أو قبله بساعة مثلاً.

فاحتمال دخول عمرو إلى المسجد - حال الزوال أو قبله - يوجب الشكّ في بقاء كلّی الإنسان فيه.

فهنا قد يُدعى جريان استصحاب الكلّي، لتوفّر أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وذلك: بأن لا نلتفت إلى الفرد الأوّل الذي قطعنا بوجوده - وهو زيد في المثال - لوضوح أنّه لا شكّ في البقاء بلحاظه، لأنّ

المفروض أننا نقطع بارتفاعه، كما لا نلتفت إلى الفرد الثاني، لوضوح أنه لا يقينَ بحدوثه، بل المفروض أن أصل حدوثه مشكوك.

وإنما نلتفت إلى نفس الكلّي، فهو متيقّن الحدوث في ضمن الفرد المتيقّن الحدوث - زيد-، كما أنه -أي الكلّي- مشكوك البقاء، لاحتمال تحقّقه في ضمن الفرد الآخر الذي يُشكّ في حدوثه في أن ارتفاع الأوّل أو قبله.

والخلاصة: أن الشكّ في بقاء الكلّي -في هذا القسم- يكون ناشئاً من الشكّ في قيام خاصّ آخر في مقام ذلك الخاصّ الذي علمنا بحدوثه وارتفاعه.

وحاصل الأقسام الثلاثة: أن الشكّ في بقاء الكلّي إمّا أن يكون ناشئاً من الشكّ في بقاء الفرد المعيّن المعلوم تحقّقه، وإمّا أن يكون ناشئاً من تردّد الفرد الحادث بين ما يكون مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، وإمّا أن يكون ناشئاً من احتمال قيام فردٍ آخر مقام الفرد المتيقّن ارتفاعه، فهذه أقسام ثلاثة.

هذا هو حاصل «أقسام استصحاب الكلّي» التي ذكرها الشيخ الأنصاريّ رحمته (١)، ويبقى الكلام في حكم كلّ قسمٍ منها من ناحية جريان الاستصحاب فيه وعدمه، فنقول:

أمّا القسم الأوّل:

فلا كلام في جريان الاستصحاب فيه، وذلك لوضوح توفّر أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، ففي المثال السابق إذا لوحظ كلّ الإنسان كان متيقّن الحدوث بسبب وجود زيد في المسجد، ومشكوك البقاء بسبب الشكّ في خروج زيدٍ منه، فيجري الاستصحاب في كلّ

(١) قال رحمته في الفرائد: ج ٣ ص ١٩١: «أنّ المتيقّن السابق إذا كان كلياً في ضمن فردٍ، وشكّ في بقائه: فإمّا أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد وتردّده بين ما هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد».



الإنسان بلا إشكال، إذا كان هناك أثر يترتب على هذا الكلّي.

تماماً كما يجري الاستصحاب في الفرد، فإنّ زيدا متيقن الحدوث ومشكوك البقاء فيجري فيه الاستصحاب لتوفر أركانه فيه، فيما إذا كان الأثر مترتباً على الفرد.

والحاصل: أنّه في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي لا كلام في جريان الاستصحاب في الكلّي، كما لا إشكال في جريانه في الفرد، لتوفر أركانه في كلّ منها.^(١)

وأما القسم الثاني:

فالصّحيح فيه - تبعاً للمشهور - جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي، وذلك لتوفر أركان الاستصحاب فيه، فإنّ العلم بوجود الفرد يلزم العلم بوجود الكلّي، فاليقين بحدوث أحد الفردين لا على التعيين يلزم اليقين بحدوث الكلّي، والعلم بارتفاع أحد فردي التردد يوجب الشكّ في بقاء هذا الكلّي، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي الذي يلزم بقاءه بقاء الكلّي في ضمنه، فقد تحقّق ركنا الاستصحاب، ويكون هذا القسم مشمولاً لإطلاق دليل الاستصحاب.

وحينئذٍ تترتب عليه أحكام الكلّي - كما ذكرنا -، ففي المثال المذكور يجري استصحاب كلّّي الحدث بعد الوضوء، ويترتب عليه عدم جواز مسّ المصحف الشريف.

وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري الاستصحاب فيه بلا إشكال، وذلك لأنّ الفرد الطويل - الذي هو المقصود بالفرد في المقام، لأنّ الفرد القصير على تقدير حصوله هو مقطوع الارتفاع، حسب الفرض - وإن كان مشكوك البقاء

(١) قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «أما الأوّل، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد وترتيب أحكام كلّ منهما عليه»، الفرائد: ج ٣ ص ١٩١.

على تقدير حصوله، إلا أنه مشكوك الحدوث أصلاً، فلا تتوفّر فيه أركان الاستصحاب، بل الجاري فيه أصالة العدم، أي أصالة عدم حدوث الفرد الطويل، بعد أن كان مشكوك الحدوث.

وحينئذ لا تترتب في المقام الآثار الخاصّة المترتبة على خصوص حدث الجنابة -مثلاً- فلا يحرم -في المقام- قبل الاغتسال ما يحرم على الجنب، من دخول المساجد وقراءة العزائم ونحوهما.^(١)

ومن أجل بيان صحّة جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم، لابدّ من إبطال ما قد يُتوهم كونه مانعاً من جريانه، وهو في المقام إشكالان أشار الشيخ الأنصاريّ رحمته إليهما وإلى الجواب عنهما:

أما الإشكال الأوّل: فحاصله أنّ الركن الثاني من أركان الاستصحاب مختلّ في هذا القسم، فلا يكون الاستصحاب جارياً.

توضيح ذلك: أنّ ما يُراد استصحابه في المقام هو الكلّي، ومعلوم أنّ الكلّي لا وجود له بذاته في الخارج إلا بوجود أفراده، فالكلّي موجود بعين وجود فرده، وحينئذ نقول: إذا لوحظ الفرد القصير فهو على تقدير أن يكون هو الحادث يكون مقطوع الارتفاع، لانتهاء عمره، فإذا كان الحادث هو الحدث الأصغر -في المثال-، فهو مرتفع بالوضوء حسب الفرض.

وأما إذا لوحظ الفرد الطويل -وهو الحدث الأكبر في المثال- فلا يقين بحدوثه أصلاً، بل هو مشكوك الحدوث، فتجري فيه أصالة عدم الحادث، لأنّه أمرٌ حادثٌ والأصل عدم الحادث، وحينئذ يُحكم بعدم حدوثه تعبّداً.

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته: «وأما الثاني، فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على المشهور، نعم لا يتعيّن بذلك أحكام الفرد الباقي»، الفرائد: ج ٣ ص ١٩١، ولاحظ كذلك الكفاية: ص ٤٠٦، والفوائد: ج ٤ ص ٤١٣، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ١٢٢، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ١٢٥، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٥٧٨.



وهذا يعني أنّ الكلّي -الذي هو محلّ الكلام- مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع وجداناً -وهو الفرد القصير-، وبين ما هو مقطوع الانتفاء تعبداً، فبضمّ الوجدان إلى التعبد يكون الكلّي مقطوع الارتفاع، فليس لنا شكّ في بقاءه حتّى يجري فيه الاستصحاب، بل هو مقطوع الارتفاع بالوجدان أو بالتعبد.

بعبارة أخرى: الكلّي قبل مضيّ عمر القصير مقطوع التحقق، وبعد مضيّ عمره مقطوع الانتفاء بضميمة الوجدان إلى التعبد، فليست هناك فترة زمنية يكون الكلّي فيها مشكوكاً حتّى يجري فيه الاستصحاب، فالاستصحاب منتفٍ بانتفاء موضوعه.^(١)

وأما الجواب عنه: فحاصله أنّ هذا الإشكال في حقيقته مغالطة، ومشمّل على خلطٍ بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد، أو قل: إنّ فيه خلطاً بين الكلّي الطبيعيّ وبين الحصّة الخاصّة منه بما لها من الخصوصية، فلا يصلح لمنع من جريان الاستصحاب في هذا القسم.

بيان ذلك: أنّ التردّد الذي ذكره المستشكل بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث إنّما يكون مضرّاً بالاستصحاب، لو كان المراد استصحاب أحد الفردين بالخصوص، أو الحصّة الخاصّة منه بما لها من الخصوصية والتعيّن الخاصّ.

وذلك لأنّ كلّاً منهما لا يقين به بخصوصه، وبذلك يختلّ الركن الأوّل من أركان الاستصحاب في كلّ منهما، بل ولا شكّ في بقاءه، لأنّه على تقدير تحقّق القصير فهو مقطوع الارتفاع، وعلى تقدير تحقّق الطويل فهو مقطوع البقاء. فلا يجري استصحاب إحدى الحصّتين لاختلال كلا ركني الاستصحاب

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله: «وتوهّم: عدم جريان الأصل في القدر المشترك، من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل مدفوع...»، الفرائد: ج ٣ ص ١٩٢.

فيهما، فالتردد المذكور يضرّ باستصحاب أحد الفردين أو الحصّتين بالخصوص. إلا أنّه لا يضرّ باستصحاب الكلّي، لأنّ أركان الاستصحاب فيه متوقّرة، لوضوح أنّا على يقين من حدوث الكلّي، فقد فُرض في المثال أنّ المكلف علم بخروج بللٍ منه مردّد بين البول والمنّي ولا يخرج عنهما، وهذا يعني العلم الإجماليّ بالبول أو المنّي، وهو يعني أنّنا نعلم بالجامع بينهما، وهو كلّيّ الحدث.

كما أنّ الشكّ في بقاء الكلّي موجود بلا ريب، وذلك لاحتمال كون الحادث هو الفرد الطويل.

وما ذُكر من أنّ الفرد الطويل مشكوك الحدوث ومحكوم بالعدم تعبدًا، لا يرفع الشكّ وجدانًا، فالشكّ في بقاء الكلّي موجود في أفق النفس، وليس بوسع التعبد بالعدم أن يرفع هذا الشكّ، كما هو واضح.

بعبارة أخرى: إنّ التردد بين ما هو معلوم الارتفاع وجدانًا وبين ما هو محكوم بالعدم تعبدًا، لا يمنع من جريان الاستصحاب في الكلّي، وذلك لأنّ الكلّي المردّد بين هذين الفردين هو الكلّي المتعيّن في أحدهما، أي: الكلّي بما له من الخصوصية والتعيّن الخاصّ، وفي المقام لا نريد استصحاب هذا الكلّي، بل المراد استصحاب الكلّي غير المتعيّن في أحدهما، أي: الكلّي لا بما له من الخصوصية والتعيّن الخاصّ، وإن كان متعيّنًا في الواقع، وهذا الكلّي ممّا تتوفّر فيه أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث في الزمان الأوّل والشكّ في البقاء في الزمان الثاني، فيجري فيه الاستصحاب بلا إشكال.

وعليه: فما هو مقطوع الارتفاع وجدانًا أو تعبدًا - وهو الكلّي المتعيّن - لا يُراد استصحابه، وما يراد استصحابه - وهو الكلّي غير المتعيّن - ليس مقطوع الارتفاع وجدانًا أو تعبدًا، بل هو متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فلا إشكال في استصحابه.



والحاصل: أنّ العلم بوجود الفرد المردّد يكون منشأً للعلم بوجود الكلّي والقدر المشترك خارجاً، وارتفاع أحد فردي التريدي يلزم الشكّ في بقاء الكلّي، فيثبت كلا ركني الاستصحاب، ويرتفع الإشكال.^(١)

وفي الحقيقة إنّ وجود اليقين بحدوث الكلّي والشكّ في بقاءه قضيّة وجدانيّة لا مجال للتشكيك فيها، ومن يرجع إلى وجدانه يُدرك ذلك بوضوح، وهكذا تتوفر أركان الاستصحاب في هذا القسم ويكون جارياً بلا إشكال، والحقّ أنّ هذا الإشكال وإن كان له صورة، إلّا أنّه أشبه شيء بالشبهة في مقابل البديهيّة.

وأما الإشكال الثاني: فحاصله أنّ استصحاب الكلّي من القسم الثاني وإن كان واجداً لأركان الاستصحاب وجارياً في حدّ نفسه، إلّا أنّه محكوم لاستصحاب آخر مقدّم عليه.

بيان ذلك: أنّه بعد أن كان الكلّي مردّداً بين الفرد القصير الذي يُعلم بارتفاعه، والفرد الطويل الذي يُقطع ببقائه، فإذا انقضى زمانٌ بمقدار عمر الفرد القصير - كما لو توضع المكلّف في المثال السابق - فحينئذٍ لا ريب في أنّ الشكّ في بقاء الكلّي يكون مسبباً عن احتمال حدوث الفرد الطويل والشكّ فيه، وإلّا فلو لا هذا الاحتمال، ولو كنّا نقطع بعدم حدوث الفرد الطويل، لما كنّا نشكّ ونحتمل بقاء الكلّي، بل كنّا نقطع بارتفاعه، للقطع بارتفاع الفرد القصير.

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته: «وتوهّم: عدم جريان الأصل في القدر المشترك، من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل، مدفوع: بأنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقاءه وارتفاعه»، وقال المحقّق الخراسانيّ رحمته: «وتردّد ذلك الخاصّ - الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلّي المتحقّق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشكّ في حدوثه وبقائه، وإنّما كان التردّد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصّين اللّذين كان أمره مردّداً بينهما، لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى»، راجع الفرائد: ج ٣ ص ١٩٢، والكفاية: ص ٤٠٦.

وعليه: فالشك في بقاء الكلّي يكون مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل، ولكنّ الفرد الطويل بعد أن كان مشكوك الحدوث ولا قطع به، يكون محكوماً بعدم الحدوث، بمقتضى أصالة عدم الحادث، بمعنى: أنّ كلّ حادث مسبوق بعدم، فإذا شكّ في حدوثه وانتقاض عدمه بالوجود جرى استصحاب عدمه. ^(١)

ومعلوم أنّ الأصل إذا جرى في السبب - الشك في حدوث الفرد الطويل - كان مقدّماً على الأصل الجاري في المسبّب - الشك في بقاء الكلّي -، لما هو معلوم من أنّ الأصل السببيّ حاكم على الأصل المسببيّ.

وهكذا يتّضح: أنّ هذا الإشكال هو الأولى بالاهتمام من الإشكال السابق الذي كان يُدعى فيه عدم توفّر أركان الاستصحاب في المقام، وهي دعوى مخالفة للوجدان، بينما هذا الإشكال يُسلم أصل جريان الاستصحاب في حدّ نفسه إلّا أنّه يُبرز مانعاً من جريانه، وهو الأصل السببيّ. ^(٢)

والجواب عنه: بمنع صغرى الإشكال، بعد تسليم كبراه، فكبرى تقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ مُسلمة، إلّا أنّ الصغرى ممنوعة، بمعنى أنّنا نمنع السببيّة بالنحو الذي ادّعاه المستشكل.

بيان ذلك: أنّ احتمال بقاء الكلّي واستمراره وإن كان من لوازم حدوث الفرد الطويل، ففي المثال: احتمال بقاء كلّيّ الحدث لازم لحدوث الجنبّة، لأنّ الوضوء لا يرفع الحدث الأكبر على تقدير حدوثه، ولازم ذلك بقاء كلّيّ الحدث.

(١) ولا يكون استصحاب عدم الفرد الطويل معارضاً باستصحاب عدم الفرد القصير، لأنّ الثاني لا يجري، للقطع بارتفاع الفرد القصير، فلا أثر لاستصحاب عدمه.

(٢) قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله: «توهم: كون الشك في بقائه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حُكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنّه من آثاره...»، الفرائد: ج ٣ ص ١٩٢-١٩٣.

ولكن: احتمال ارتفاع الكلّي ليس من لوازم وآثار عدم حدوثه -الفرد الطويل-،
فارتفاع كلّي الحدث ليس أثراً ومسبباً عن عدم حدوث الجنبّة، حتّى يكون
الأصل النافي لحدوث الجنبّة موجباً لارتفاع كلّي الحدث، وذلك لوضوح أنّ
عدم حدوث الجنبّة ليس فيه اقتضاءٌ وعليّةٌ لارتفاع كلّي الحدث، وإنّما المقتضي
لارتفاع كلّي الحدث هو كون الحادث هو الفرد القصير -الحدث الأصغر-
المرتفع بالوضوء قطعاً.

وعليه: فالشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه مسبّب عن الشكّ في كون الحادث
هو الفرد الطويل ليكون باقياً، أو هو الفرد القصير ليكون مرتفعاً، وليس مسبباً
عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، كما توهم المستشكل.

ومن الواضح أنّه ليس هناك أصل يجري ليعيّن كيفيّة الحادث، وهل هو
القصير أو الطويل، إذ ليس هناك زمان نكون فيه على يقين من خصوصيّة الحادث
وكونه هو القصير أو الطويل، ليكون هذا الأصل مقدّماً على استصحاب الكلّي.
وأما أصالة عدم حدوث الطويل -التي ذكرها المستشكل- فلا تُثبت كون
الحادث هو القصير إلّا بناءً على الأصل المثبت -وهو ليس بحجّة-، لأنّ كون
الحادث هو القصير من لوازم عدم حدوث الطويل، من جهة العلم الإجمالي
بحدوث أحدهما الذي يقتضي استلزام عدم كلّ واحدٍ منهما لوجود الآخر.

هذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاريّ رحمته (١)، وهو الصّحيح في الجواب عن

(١) قال الشيخ الأنصاريّ رحمته: «كاندفاع توهم: كون الشكّ في بقاءه مسبباً عن الشكّ في حدوث
ذلك المشكوك الحادث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنّه من آثاره، فإنّ
ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث
الأمر الآخر.

نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا
ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنّه تترتب عليه أحكام عدم وجود
الجنبّة في المثال المتقدم»، وقال المحقّق الخراسانيّ رحمته: «وتوهم كون الشكّ في بقاء الكلّي الذي

الإشكال، وهناك إجابات أخرى قد لا تخلو من مناقشة، فلا موجب لإطالة الكلام بذكرها. ^(١)

والمتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّه لا إشكال في جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني، لوجود المقتضي لجريانه، وعدم المانع منه.
وأما القسم الثالث:

- وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال قيام فردٍ آخر مقام الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه مع القطع بارتفاعه - فهو على نحوين:

الأول: ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لاحتمال وجود فردٍ آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم، كما إذا احتُمّل وجود عمرو في الدار في حال وجود زيدٍ فيها، بحيث تحقّق اجتماعهما في الدار في زمانٍ.

الثاني: ما إذا كان الشكّ في بقاءه لأجل احتمال وجود فردٍ آخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم، وهذا - أيضاً - له صورتان:

الأولى: أن يكون الحادثُ المحتملُ مرتبةً أخرى من مراتب المعلوم الذي ارتفع، كما إذا احتُمّل قيام السواد الضعيف مقام السواد الشديد عند ارتفاع السواد الشديد، وكما إذا احتُمّل قيام مرتبة أخرى من الشكّ الكثير مقام المرتبة التي كان المكلف واجداً لها وزالت عنه.

الثانية: أن يكون الحادثُ المحتملُ فرداً آخر مبيناً في الوجود للفرد المعلوم وإن اشتركا في النوع أو الجنس، كما إذا احتُمّل وجود عمرو في الدار مقارناً لخروج زيدٍ منها، بحيث لم يجتمع وجودهما في الدار.

في ضمن ذلك المرّدّد مسبباً عن الشكّ في حدوث الخاصّ المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً، لعدم كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقّن ذلك المتيقّن الارتفاع أو البقاء»، ثمّ أضاف نقطة جوابين آخرين، فراجع الفوائد: ج ٣ ص ١٩٢-١٩٣، والكفاية: ص ٤٠٦.

(١) ولو أردت الاطلاع فراجع ما أجاب به المحقّق النائي نقطة في الفوائد، وردّه عليه السيّد الخوئي نقطة، لاحظ الفوائد: ج ٤ ص ٤١٨، ومصباح الأصول: م ٤٨ ج ٣ ص ١٢٧.

هذه هي جملة الصور المتصورة في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته أنّ في جريان استصحاب الكلّي من هذا القسم وجوهاً:

١. جريان الاستصحاب مطلقاً وفي جميع الصور المتقدمة.^(١)

٢. عدم جريانه مطلقاً.^(٢)

٣. التفصيل بين النحو الأوّل فيجري فيه الاستصحاب، وبين النحو الثاني فلا يجري فيه مطلقاً وبكلتا صورتيه.^(٣)

ومنشأ هذا الخلاف: هو في تحقّق أركان الاستصحاب وعدم تحقّقها، فمن يذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثالث يدّعي توفّر جميع أركانه فيه، ومن يرى عدم جريانه فيه يُنكر ذلك، ويُسكك في توفّر الركن الخامس، وهو اتحاد متعلّق اليقين والشكّ.

وعليه نقول: إنّ ممّا لا شكّ فيه -في هذا القسم- أنّ الكلّي المتيقّن حدوثه هو نفسه -نوعاً- الكلّي المشكوك في بقائه، فهو واحد نوعاً، بقطع النظر عن التشخيص الخارجي والوحدة الشخصية، وهذا ممّا لا مجال للتشكيك فيه، ولكننا نسأل:

(١) وهو ما ذهب إليه المحقّق الحائري رحمته في درر الفوائد: ج ٢ ص ٥٣٧-٥٣٨، وص ٥٤٢.

(٢) وهو المعروف بين المحقّقين، فراجع الكفاية: ص ٤٠٦، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ٩ وص ١٣٤ وص ١٣٦، ونهاية الدراية: ج ٥ ص ١٥٠-١٥٢، والمتقى: ج ٦ ص ١٧٩، ومصباح الأصول: ج ٤ ص ١٣٦، والدراسات: ج ٤ ص ١١٢، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٥٨٦.

(٣) وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته، حيث قال: «وأما الثالث -وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه- فهو على قسمين، لأنّ الفرد الآخر: إمّا أن يُحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وإمّا أن يُحتمل حدوثه بعده، إمّا بتبدّله إليه، وإمّا بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد، وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين... أو عدم جريانه فيهما... أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأوّل... وجوه، أقواها الأخير»، الفوائد: ج ٣ ص ١٩٥-١٩٦.

١. هل إنّ هذه الوحدة النوعيّة بين المتيقّن والمشكوك -التي لا شكّ في توقّرها- كافية في تحقّق الركن الخامس، ووافية بما يُعتبر في جريان الاستصحاب، أو غير كافية بل لابدّ من الوحدة الخارجيّة، فهي الموجبة لجريان الاستصحاب؟

٢. وعلى تقدير أن يكون الجواب بالنفي وأنّ الوحدة النوعيّة غير كافية، فهل إنّ الكلّي الطبيعيّ موجود بوجود واحد في الخارج، بمعنى أنّ له وحدة خارجيّة بوجود أفراد، بحيث يكون بهذه الوحدة الخارجيّة معروضاً لمشخصات أفراد، وتعرض عليه تعيينات الأفراد المتباينة، أو إنّ الكلّي الطبيعيّ لا وجود له إلّا بوجود أفراد تبعاً، بمعنى أنّ له وجوداً في الخارج لكنّه وجود تبعيّ، أو قل: وجود بالعَرَض؟

بعبارة أخرى: هل إنّ نسبة الكلّي إلى الأفراد هي نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدين، أو إنّ نسبته إليها هي نسبة الآباء المتعدّدين إلى الأبناء المتعدّدين، وإنّ لكل فرد حصّة من الكلّي تغاير حصّة الفرد الآخر؟ ومن هذا البيان يتّضح: أنّ من يدّعي جريان الاستصحاب في هذا القسم عليه سلوك أحد طريقين:

١. أن يُجيب عن السؤال الأوّل بالإيجاب، ويلتزم بكفاية الوحدة النوعيّة في تحقّق ركن الاستصحاب من اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ.

٢. أن يختار في السؤال الثاني الشقّ الأوّل، ويلتزم بأنّ الكلّي الطبيعيّ له وحدة خارجيّة بوجود أفراد المتعدّدة، وأنّ نسبته إليها هي نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدين.

وكلّ من هذين الأمرين في غاية الصعوبة، ودونه خرطُ القَتَاد، وهكذا يتّضح انسداد طريق القول بجريان الاستصحاب في هذا القسم، وأنّ الصّحيح هو عدم جريانه مطلقاً.



أمّا الأوّل: فلوضوح أنّ الغرض من الاستصحاب هو التّعبّد ببقاء المستصحب، الذي يعني الحكم باستمرار وجوده خارجاً بعد اليقين بحدوثه. وبناءً عليه: لا بدّ أن لا يكون المقصود من استصحاب الكلّي هو استصحاب الماهيّة من حيث هي هي، لما هو معروف ومقرّر في محلّه من أنّ الماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا هي، ولا يترتب عليها حكم، ولا تكون مثاراً للأغراض، بل المقصود هو استصحاب الماهيّة من حيث هي موجودة، لأجل ترتيب أحكامها الفعلية عليها، فاستصحاب عدالة زيد بعد اليقين بحدوثها، هو التّعبّد باستمرارها خارجاً، لترتيب الحكم بجواز الصلاة خلفه فعلاً.

وعليه: فلا يكفي مجرد الاشتراك في الماهيّة -الذي هو معنى الوحدة النوعيّة- في تحقّق اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، بل لا بدّ من الوحدة الخارجيّة، والمفروض أنّها ليست متحقّقة، فلا يجري الاستصحاب.

وأما الثاني: فلما هو معلوم من أنّ الصّحيح الثابت هو أن لا وجود للكلّي إلّا بتبع وجود أفراد، وأنّ لكلّ فرد حصّة من الكلّي الطّبيعيّ غير الحصّة التي هي للفرد الآخر، فالكلّي الطّبيعيّ له كثرة خارجيّة، لا أنّ له وحدة خارجيّة، فإنّ وحدته الخارجيّة مبنية على مقولة زائفة نقلها ابن سينا عن بعض معاصريه، وهي مقولة «الرجل الهمدانيّ»، وهو قول عاطلّ باطلّ ومسلّك مهجور لا يجرؤ أحد على التّفوّه به.^(١)

(١) قال الملاح هادي السبزواري رحمه الله: في قسم الحكمة من منظومته:

ليس الطّبيعيّ مع الأفراد كالأب بل أباً مع الأولاد

وقال رحمه الله في شرحه: «(ليس الطّبيعيّ مع الأفراد كالأب) الواحد مع أولاد متعدّدة -كما زعمه الرجل الهمدانيّ الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان، ونقل أنّه كان يظنّ أنّ الطّبيعيّ واحد بالعدد، ومع ذلك موجود في جميع الأفراد، ويتّصف بالأضداد وشتّى عليه الشيخ وقدح في مذهبه- بل مثله كمثل (أباً مع الأولاد) كما حقّقنا اتّحاده مع الأفراد»، وقال السيّد العلامة رحمه الله في نهاية الحكمة: «والموجود من الكلّي في كلّ فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد، ولو كان

وحينئذ نقول في المقام: إنَّ الكلِّي وإن كان متيقِّن الحدوث في الزمان الأوَّل، إلَّا أنَّه في ضمن حصَّة مقطوعة الارتفاع، وأمَّا الحصَّة الأخرى التي نشكَّ فيها فلا يقين بحدوثها أصلاً، فلا اتِّحاد للمتيقِّن والمشكوك.

بعبارة أخرى: إذا قطعنا بارتفاع الفرد الذي وُجد الكلِّي في ضمنه فقد قطعنا بارتفاع الكلِّي، ومع القطع بارتفاع الكلِّي لا مجال لاستصحاب وجوده، ومجرَّد احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلِّي، وإن كان يوجب الشكَّ في الكلِّي إلَّا أنَّه ليس شكًّا في بقاء ما كنَّا على يقينٍ من حدوثه، لأنَّنا نقطع بارتفاع ما كان حادثاً، وإنَّما هو شكٌّ في الحدوث، محكوم بالعدم.

ومنه يظهر: الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني، فإنَّه هناك ليس لنا حصَّتَان نقطع بارتفاع إحداهما ونشكَّ في حدوث الأخرى، بل هناك حصَّة واحدة، إلَّا أنَّها مرَدَّدة بين الطويل والقصير، ونحن على يقين من حدوثها -على إجمالها وتردِّدها-، ونشكَّ في بقائها، فيجري استصحابها لتماميَّة أركانها فيها، بما فيها اتِّحاد متعلِّق اليقين والشكَّ.

بخلافه هنا، فإنَّ لنا حصَّة مقطوعة الارتفاع، وأخرى مشكوك الحدوث، فلا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم اتِّحاد متعلِّق اليقين والشكَّ.

والحاصل: أنَّ العلة في عدم جريان الاستصحاب في المقام هي عدم اتِّحاد متعلِّق اليقين والشكَّ، بلا فرق في ذلك بين ما لو كان احتمال حدوث الفرد الآخر مقارناً لارتفاع الفرد الأوَّل، أو مقارناً لوجوده.

الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال، وكان الواحد متَّصفاً بصفات متقابلة، وهو محال، وهذا معنى قولهم: «إنَّ نسبة الماهية إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم، لا كنسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين»، فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها، ومثله في بداية الحكمة، فراجع شرح المنظومة: ج ١ ص ٣٥٢ وص ٣٠، ونهاية الحكمة: الفصل الثاني من المرحلة الخامسة: ص ٩٣، وبداية الحكمة: ص ٧٦-٧٧.

فإنّه في كلتا صورتين لم يتّحد متعلّق اليقين والشكّ، وذلك لوضوح أنّ احتمال حدوث الفرد الآخر في ظرف وجود الأوّل لا يُغيّر من الأمر شيئاً، ولا يوجب صيرورة الفردين فرداً واحداً حتّى يتّحد متعلّق اليقين والشكّ وترتفع العلة في عدم جريان الاستصحاب، فلا وجه للتفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ رحمته ^(١)

نعم، يمكن أن يتّحد متعلّق اليقين والشكّ وتحقّق الوحدة الخارجية للمتيقّن والمشكوك فيما لو قلنا بمقالة «الرجل الهمدانيّ»، ويجري الاستصحاب -حينئذٍ- كما أفاده الشيخ الأنصاريّ رحمته، إلّا أنّه أجلّ قدراً وأعلى منزلةً من أن يلتزم بهذه المقالة الفاسدة. ^(٢)

والنتيجة: أنّ استصحاب الكلّي من القسم الثالث لا يجري، لعدم توفّر أركان الاستصحاب فيه، شأنه في ذلك شأن استصحاب الفرد المردّد الآتي ذكره في ضمن التنبيه الثاني.

تنبيه:

أنّه قد استثنى الشيخ الأنصاريّ رحمته صورةً من القسم الثالث، والتزم بجريان الاستصحاب فيها، وهي ما يتّسامح فيه العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، كما إذا كان الكلّي من المقولات التشكيكية كالألوان القابلة للشدّة والضعف.

فمثلاً: إذا علّم بثبوت كلّي السواد في ثوبٍ لا تتّصافه بمرتبةٍ شديدةٍ منه، ثمّ

(١) وفي واقع الحال إنّ هذا التفصيل ما كان مترقّباً من مثل الشيخ الأنصاريّ رحمته، فإنّه -علاوةً على بطلانه كما عرفت- يكون الشكّ في النحو الأوّل منه من الشكّ في المقتضي الذي لا يقول هو بجريان الاستصحاب فيه! لاحظ فوائد الأصول: ج ٤ ص ٤٢٦.

(٢) هذا الاستدراك وإن ذكره المصنّف رحمته، إلّا أنّه لا وجه لذكره، فإنّه -بالإضافة إلى بعده عن الشيخ الأنصاريّ رحمته- لا يقتضي التفصيل الذي ذهب إليه، بل -لو تمّ- لكان موجباً للالتزام بحجّة الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً، من دون فرق بين النحويين المذكورين.

عُلم بزوال تلك المرتبة الشديدة، وشُكَّ في تبدّلها إلى مرتبةٍ ضعيفةٍ منه أو زوالها بالمرّة وحدوث لونٍ آخر، أمكن - حينئذٍ - إجراء الاستصحاب في كلّ السواد، ومثله ما لو كان الشخص في مرتبةٍ عاليةٍ من العدالة، وشُكَّ في تبدّلها بالفسق أو بمرتبةٍ نازلةٍ من العدالة، فيجري الاستصحاب في كلّ العدالة، وهكذا لو كان الشخص في مرتبةٍ معيّنةٍ من كثرة الشكّ، ثمّ شكّ في زوالها بالمرّة أو تبدّلها إلى مرتبةٍ دونها، والأمثلة كثيرة.

فهل يصحّ هذا الاستثناء؟

وللجواب عن ذلك نقول: بعد الفراغ عن اعتبار وحدة متعلّق اليقين والشكّ، أو قل: اتّحاد القضية المتبيّنة والمشكوكة، أو قل: بقاء الموضوع في الاستصحاب وانحفاظه، وقع بين المحقّقين بحثٌ في الميزان في هذه الوحدة، وتحديد المدار في بقاء الموضوع، فهل المدار في بقاء الموضوع وتحقّق الاتّحاد المشروط على النظر العرفي؟ أو المدار على ما يُفهم من لسان الدليل؟ أو المدار على النظر العقليّ الدقّي؟

قد يُقال: إنّ المدار على العقل، وحينئذٍ لابدّ - في الالتزام ببقاء الحكم - من إحراز بقاء جميع الخصوصيّات والقيود التي تُحتمل مدخليّتها في موضوع هذا الحكم، فلا يجري الاستصحاب في كلّ موردٍ يزول فيه بعض هذه الخصوصيّات، لعدم بقاء الموضوع حينئذٍ.

نعم، إذا كان منشأ الشكّ هو تغيّر الزمان المجعول ظرفاً للحكم - كالحكم بثبوت الخيار - لم يقدح ذلك في جريان الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب مبنيٌّ على إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل، وهو واضح.

وقد يُقال: إنّ الميزان في معرفة بقاء موضوع الحكم الشرعيّ هو نفس الدليل الدالّ عليه في الزمان الأوّل، وحينئذٍ يُفرّق بين ما لو كان الدليل بلسان: «الماء المتغيّر نجس»، وبين ما لو كان بلسان: «الماء ينجس إذا تغيّر».



فيكون الموضوع في الأوّل «الماء المتلبّس بالتغيّر»، فيزول الحكم بزواله، ويكون الموضوع في الثاني نفس «الماء»، فُتستصحب النجاسة لو شكّ في مدخلية التغيّر في بقائها، وهكذا.

ولكنّ الصّحيح: هو أن يكون الميزان في تحديد الموضوع على الفهم العرفي، بأن يُحكّم العرف فهمه الخاصّ، بحسب ما يُدرّكه من مناسبات الحكم والموضوع المستندة إلى ما هو مركز في ذهنه.

فمثلاً: قد يفهم العرف -بحسب مناسبات الحكم والموضوع- أنّ موضوع الحكم هو ذات الماء، وأمّا التغيّر فهو مجرد حيثيّة تعليلية تقتضي ثبوت الحكم لموضوعه، حتّى وإن ورد الدليل بلسان: «الماء المتغيّر نجس»، الذي يقتضي كون التغيّر مقوّمًا للموضوع بحسب لسان الدليل.^(١)

والسرّ في ذلك: هو أنّ خطاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو خطاب عرفي مُلقى إلى أهل العرف، والمرجع في فهم الخطابات الشرعيّة هو العرف، تماماً كما لو كان هذا الخطاب صادراً من بعض أهل المحاورة، وإلا لو لم يرَضَ الشارع بتحكيم النظر العرفي في فهم خطاب من خطابه لكان المناسب جداً أن ينصب قرينةً على ذلك، وتعيين الطريق الآخر لفهم هذا الخطاب، وبخلافه يكون ذلك منه تعريضاً لأغراضه للضياع، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم، والمفروض عدم وجود القرينة، فالمدار على فهم العرف.

(١) وهذا ما يختلف باختلاف الموارد، فقد يرى العرف -بحسب مرتكزاته- عنواناً واحداً بالنسبة إلى حكم خاصّ لا خصوصيّة له ومن العناوين المشيرة والحالات المتبادلة، وبالنسبة إلى حكم آخر يراه من مقومات الموضوع بحيث إذا زال، زال الحكم من أصله، فإذا قال المولى: «أكرّم هذا النائم» كان عنوان «النائم» -بحسب المرتكزات العرفيّة- مجرد عنوان مشير، وزواله لا يوجب زوال الحكم قطعاً، ومع الشكّ في ذلك يُستصحب الحكم، بخلاف ما إذا قال: «لا ترفع صوتك عند هذا النائم»، فإنّ عنوانه -بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع العرفيّة- مقوم للموضوع، فإذا استيقظ النائم زال الحكم قطعاً، وإذا شكّ فيه لم يُستصحب.

والنتيجة: أنّ المناط في اتحاد الموضوع وبقائه هو النظر العرفي، لا العقلي، ولا لسان الدليل.^(١)

ومن معرفة هذه النتيجة ينقدح: حال الاستثناء الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته، فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة في هذا الاستثناء وأمثالها.

والسرُّ في ذلك: أنّ المرتبة الضعيفة التي يُحتمل أن يتبدّل إليها الفرد المتيقّن ليست فرداً مغايراً للأوّل بنظر العرف -الذي عرفت أنّه المحكّم في بقاء الموضوع-، فيكون ثبوتها بقاءً للكلّي، والشكّ فيها شكّاً في البقاء والارتفاع، فيكون من موارد الاستصحاب.

وهذا ما نبّه عليه الشيخ الأنصاري رحمته بقوله: «وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدُّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق ... وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المدافّة العقلية».^(٢)

ويعني بذلك ما بيّناه من أنّ الميزان في وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة هو النظر العرفي دون المدافّة العقلية، والمفروض -في المقام- تحقّق الوحدة العرفية.^(٣)

(١) وهذا ما استقرّ عليه رأي المحقّقين، فراجع الفرائد: ج ٣ ص ٢٩٤-٣٠٢، والكفاية: ص ٤٢٧-٤٢٨، ونهاية الدراية: ج ٥ ص ٢٣٧، ونهاية الأفكار: ج ٤ ق ٢ ص ١٥، والفوائد: ج ٤ ص ٥٨٥، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ١٨٦-١٨٧، ومصباح الأصول: ج ٨ ص ٤٨٨ ج ٣ ص ٢٨٥، والدراسات: ج ٤ ص ٢٣٤-٢٣٥، ومنتهى الأصول: ج ٢ ص ٦٧٩.

(٢) الفرائد: ج ٣ ص ١٩٦-١٩٧.

(٣) هذا ولكنّ السيّد الخوئي رحمته أورد عليه بما حاصله: أنّ جريان الاستصحاب في مثل الأمثلة المذكورة وإن كان ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّ عدّه من القسم الثالث من استصحاب الكلّي غير صحيح، لأنّه يُعتبر فيه -كما عرفت- أن يكون هناك وجودان، أحدهما: متيقّن الارتفاع، والآخر:

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٢٧: «ونحن ذاكرون - بعون الله تعالى - أهمّها متوحيّن الاختصار حدّ الإمكان»، هذه العبارة منه رحمه الله ظاهرة في أنّه تعرّض إلى جملة من التنبيهات التي يراها الأهمّ من بين التنبيهات الأربعة عشر، وإلاّ فمن المستبعد جدّاً أن يُعبّر بذلك ويعني بالأهمّ تنبيهاً واحداً فقط هو خصوص التنبيه الأوّل المعقود لاستصحاب الكلّي - بعد الالتفات إلى ما ستأتي الإشارة إليه من أنّ التنبيه الثاني الآتي ليس من تنبيهات الفرائد ولا الكفاية -، فإنّ هذا ممّا نقطع بعدم إرادته، وهذا يؤيّد ما ذكرناه سابقاً من أنّ الذي يبدو أنّ المصنّف رحمه الله كان قد أكمل عناوين المباحث الأصوليّة وبحثها، إلّا أنّها لم تصل إلينا، والله العالم بحقيقة الحال.

قوله رحمه الله ص ٣٢٩: «وتوهمّ عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء»، نقل المصنّف رحمه الله هنا عبارة الشيخ الأنصاريّ إلّا أنّه أراد بيان التوهمّ لوحده بلا دفعه، لذا تراها من ذكر المبتدأ بلا خبر، وقد نقلنا في الشرح تمام العبارة.

قوله رحمه الله ص ٣٢٩: «مثل ما لو علّم السواد الشديد في محلّ وشكّ في ارتفاعه أصلاً أو تبدّله بسواد أضعف»، لا تخلو هذه العبارة من المسامحة، فإنّها ظاهرة في القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي، الذي لا شكّ في جريان الاستصحاب فيه، وذلك لأنّ المستفاد منها العلم بحدوث السواد الشديد والشكّ في ارتفاعه، وهو ضابط القسم الأوّل.

ومراده واضح وهو العلم بحدوث السواد الشديد، والعلم بارتفاعه - أيضاً -، ولكن يُشكّ في حدوث سوادٍ جديدٍ في محله.

محتمل الحدوث، وليس المقام هكذا، فإنّه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف، وكون الشدّة والضعف من الحالات الطارئة عليه، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجاري في الفرد، أو القسم الأوّل من استصحاب الكلّي إذا كان الأثر له لا لخصوصيّة الفرد، لاحظ مصباح الأصول: ٤٨م ج ٣ ص ١٣٨، والدراسات: ج ٤ ص ١١٤.

التنبيه الثاني

الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردّد

هذا التنبيه عقده المصنّف رحمه الله للبحث عن شبهة مرتبطة بالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، فهو من توابع التنبيه الأوّل، فكان المناسب ذكره هناك لا أن يُعقد له تنبيه مستقلّ.

وكيف كان، فهذا التنبيه ليس مذكوراً في الفرائد ولا في الكفاية، وإنّما هي شبهة أثارها في الأوساط العلميّة المحقّق السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله^(١) حينما زار النجف الأشرف أيام المحقّق الخراسانيّ رحمه الله^(٢)، وصارت عندهم مورداً للبحث واشتهرت بـ«الشبهة العبائية»، فأراد المصنّف رحمه الله التعرّض لها وللجواب عنها، وحاصلها:

(١) وهو سيّد جليل، وعالم كامل، فقيه أصوليّ، وُلد في إصفهان «سنة ١٢٥٨ هـ»، والده السيّد صدر الدين العامليّ الإصفهانيّ رحمه الله، هاجر السيّد إسماعيل رحمه الله «سنة ١٢٨٠ هـ» من إصفهان إلى النجف الأشرف لغرض التلمذ على يد الشيخ الأنصاريّ رحمه الله، ولكن حينما وصل إلى كربلاء تُوفي الشيخ رحمه الله، فلم يشن السيّد رحمه الله عن عزمه على الهجرة إلى النجف الأشرف، ثمّ أصبح -بعد ذلك- من خواصّ تلاميذ المجدّد الشيرازيّ رحمه الله، تُوفي «سنة ١٣٣٨ هـ»، ودُفن بجوار جدّه موسى بن جعفر رحمه الله في مقبرة عائلة آل الصدر.

(٢) وعليه فمن الطبيعيّ أن لا تُذكر في الفرائد أو الكفاية، بل نقلها المحقّق العراقيّ رحمه الله وكذا السيّد الحكيم رحمه الله، فراجع نهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ١٣٠، وحقائق الأصول: ج ٢ ص ٤٥٧-٤٥٨.

أنّه لو عُلم إجمالاً بنجاسة أحد طرفي عباءة من الأسفل أو الأعلى - كما لو عُلم بوقوع قطرة بول على أحد طرفيها ولم يُعلم أنّه الأسفل أو الأعلى - ثمّ طُهر أحد الطرفين، كما لو كان هو الأسفل - مثلاً -.

فحينئذٍ يكون تطهير الطرف الأسفل موجباً للشكّ في بقاء النجاسة في العباءة، لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأعلى الذي لم يُطهر.

ومع الشكّ في بقاء النجاسة المعلومة يجري استصحابها بنحو استصحاب الكلّي من القسم الثاني، لاستصحاب وجود كلّي النجاسة الموجودة في العباءة المردّدة بين مقطوعة الارتفاع - على تقدير أن تكون في الأسفل -، وبين مقطوعة البقاء - على تقدير أن تكون في الأعلى -.

ويلزم ذلك القول بنجاسة الملاقي للطرفين معاً، كما لو مرّ المكلف بيده على طرفي العباءة جميعاً، لوضوح أنّ ملاقي مُستصحب النجاسة كالملاقي للنجس محكومٌ شرعاً بالنجاسة.

وهذا اللازم باطل بالضرورة، بداهة أنّه لا أثر لملاقاة الطرف الأسفل، لخروجه عن طرف الشبهة بالعلم بطهارته، وملاقاة الطرف الأعلى لا تقتضي النجاسة، لما هو معروف من عدم نجاسة ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة^(١)، للشكّ في إصابة النجاسة له، فهو مشكوك النجاسة من أوّل الأمر، كما هو واضح.

ولك أن تقول: إنّ بناءً على جريان استصحاب كلّي النجاسة - في المثال - والحكم بنجاسة ملاقي مستصحب النجاسة يلزم القول بحكم غريب، وهو الالتزام بعدم نجاسة اليد الملاقية للطرف غير المطهر، لما ذكرناه من عدم

(١) وقد ذكر المصنّف رحمه الله في المقام أنّه تقدّم منه الإجماع على ذلك، وعبارته هذه من العبارات التي يُستفاد منها أنّه رحمه الله بحث سائر الأصول العملية - كالاحتياط - مضافاً إلى الاستصحاب، وقد مرّ نظيرها.



نجاسة ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة، ولكن يُحكم بنجاستها إذا انضم إلى ذلك ملاقاتها للطرف المطهّر، وهذا من العجائب، إذ بعد عدم الحكم بالنجاسة عند ملاقاتها للجانب غير المطهّر، كيف يُحكم بنجاستها إذا انضم إليها ملاقة الجانب المطهّر؟ لوضوح عدم تأثير ملاقة الطاهر في الانفعال بالضرورة.^(١)

وبكلمة: يلزم في المثال الحكم بنجاسة ملاقي مشكوك النجاسة - وهو الأعلى -، ومقطوع الطهارة - وهو الأسفل - وهو كما ترى!
وعليه: فلازّم جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني باطل، وما يلزم منه الباطل باطل مثله.

وقد أجاب عنها المحقّق النائيّ رحمته ^(٢) : بما حاصله أنّنا نمنع جريان استصحاب النجاسة في المقام، وحيث لا يلزم القول بنجاسة ملاقي مشكوك النجاسة ومقطوع الطهارة، ولكن ليس الاستصحاب في الشبهة المذكورة من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، ليكون ذلك إشكالاً عليه، بل هو استصحاب من نوع آخر.^(٣)

توضيح ذلك: أنّ الاستصحاب المدّعى جريانه في الشبهة المذكورة ليس

(١) ومن هنا كانت هذه شبهة تحتاج إلى بيان لكشف النقاب عن فساد بعض مقدّماتها.

(٢) على ما في فوائد الأصول: ج ٤ ص ٤٢١-٤٢٢، وأمّا في أجود التقريرات فله جواب آخر، فإن شئت راجعه هناك: ج ٤ ص ٩٤-٩٥.

(٣) وهو «استصحاب الفرد المردّد»، ومورده عين مورد استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وقد مثّل له السيّد الحكيم رحمته - في الحقائق: ج ٢ ص ٤٥٦-٤٥٧ - بما لو كان إنسان وكيلاً لزيد ولعمرو على الإنفاق على عيالهما، ثم علم بموت زيد وب حياة عمرو، وقد حضره إنسان واجب النفقة على أحدهما، فتردّد بين أن يكون عيلاً لزيد وأن يكون عيلاً لعمرو، فعلى الأوّل لا يجب عليه إنفاقه عليه لموت معيله، وعلى الثاني يجب لحياة معيله، فحيث لا يجري استصحاب حياة معيله لإثبات وجوب الإنفاق عليه، لأنّه من استصحاب الفرد المردّد، وسيّضح قريباً - بإذن الله تعالى -.

من استصحاب الكلّي في شيء، وذلك لأنّ مورد استصحاب الكلّي من القسم الثاني هو ما إذا كان المتيقّن السابق -بحقيقته وهويّته- مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فلا يُعلم هل المتيقّن هو فردٌ من الصنف الطويل أو فردٌ من الصنف القصير، كما في مثال البلبل الخارج المرّدّد بين البول والمنيّ بعد الموضوع.

وأما إذا لم يكن الإجمال والترديد في الحقيقة والهويّة بل كانت الحقيقة واحدة والهويّة فاردة، وإنّما الإجمال في محلّ المتيقّن وموضوعه، فحينئذٍ لا يكون الاستصحاب من استصحاب الكلّي، وذلك كما لو عُلم بوجود زيدٍ في الدار -وهو معلوم الحقيقة مشخّص الهويّة-، ولكن تردّد مكانه بين أن يكون في الجانب الشرقيّ أو في الجانب الغربيّ من الدار، ثمّ انهدم الجانب الغربيّ وشكّ في موت زيدٍ، لاحتمال أن يكون في الجانب الغربيّ المنهدم، واحتمال أن يكون في الجانب الشرقيّ غير المنهدم فيكون باقياً على قيد الحياة، وفي مثله لو أُريد إجراء استصحاب حياة زيدٍ المتيقّنة لا يكون ذلك من استصحاب الكلّي، إذ ليس فيه دوران بين فردٍ طويل وفردٍ قصير، بل ليس إلّا فرداً واحداً، والترديد والإجمال في مكانه، بل يكون المقام أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد.

ومقامنا من قبيل الثاني: لوضوح أنّ الترديد في النجاسة إنّما هو بلحاظ محلّها والطرف الذي وقعت فيه، لا بلحاظ حقيقتها، ومعلوم أنّ الترديد في خصوصيّة المكان أو الزمان لا يوجب كلفة المتيقّن، بل هو باقٍ على جزئيّته وتشخّصه.^(١)

(١) قال نَبَشُ في الفوائد -بعد أن ذكر مثال انهدام الدار ومثال العبادة ومثالاً ثالثاً: «ففي جميع هذه الأمثلة استصحاب بقاء المتيقّن لا يجري، ولا يكون من الاستصحاب الكلّي، لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئيّ حقيقي لا ترديد فيه، وإنّما الترديد في المحلّ والموضوع فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، وليس من الاستصحاب الكلّي، ومنه يظهر الجواب عن



والحاصل: أنّ عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المذكورة لا يُعدّ إشكالاً على استصحاب الكلّي من القسم الثاني، إذ ليس هو من استصحاب الكلّي أصلاً، بل هو من استصحاب الفرد المردّد، وقد التزم المحقّقون بعدم جريانه، عدا ما ذهب إليه السيّد الطباطبائيّ الزيّديّ رحمته في حاشيته على كتاب المكاسب للشيخ الأنصاريّ رحمته.^(١)

ثمّ يقول المصنّف رحمته: لا بدّ أولاً - وقبل كلّ شيء - من بيان الميزان والضابط في كون موردٍ من الموارد هو من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني، أو من باب استصحاب الفرد المردّد، والسّرّ في لا بدّية معرفة هذا الضابط هو أنّ عدم تحديده والخلط بين الموردين هو الذي أوجب حصول الشبهة المذكورة، وتوهم كون الاستصحاب فيها من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، فما هو ضابط الفرق بينهما؟

وللجواب عن ذلك نقول: إنّ الجهة الفارقة بين استصحاب الفرد المردّد واستصحاب الكلّي في مورد - بعد الاشتراك في عدم تميّز المستصحب وتعيّنه في ضمن أحد الفردين المعيّنين -، تكمن في أنّ المقصود في «استصحاب الكلّي» هو ترتيب الأثر المترتب على العنوان الجامع بين الفردين، كالأثر المترتب على عنوان الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر، مثل حرمة مسّ كتابة المصحف، بينما المقصود في «استصحاب الفرد المردّد» هو ترتيب الأثر المترتب على

الشبهة العبائية المشهورة»، فوائد الأصول: ج ٤ ص ٤٢٢.

(١) قال رحمته: «ثمّ إنّ التحقيق إمكان استصحاب الفرد الواقعيّ المردّد بين الفردين، فلا حاجة إلى استصحاب القدر المشترك حتّى يُستشكل عليه بما ذكرنا، وتردّده بحسب علمنا لا يضرّ بتيقّن وجوده سابقاً، والمفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين، فيمكن ترتيب تلك الآثار باستصحاب الشخص الواقعيّ المعلوم سابقاً، كما في القسم الأوّل الذي ذكره في الأصول، وهو ما إذا كان الكلّي موجوداً في ضمن فردٍ معيّنٍ فُشكّ في بقاءه، حيث إنّ حكمه فيه بجواز استصحاب كلّ من الكلّي والفرد، فتدبر»، حاشية كتاب المكاسب: ج ١ ص ٣٥٦.

كلّ من الفردين بخصوصيته، سواء ألم يكن للكلّي الجامع أثرٌ أم كان ولكن لم يُلحظ في الاستصحاب ولم يُقصد ترتيبه.

فإذا فُرض ترتّب الأثر على الكلّي -مثل حرمة مسّ كتابة المصحف المرتبة على عنوان الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر- كفى في ترتبه استصحاب القدر المشترك، أي ذات الحصّة من الكلّي الموجودة إمّا في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه هو الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنّه هو الحادث، ويكون المورد -حينئذٍ- من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

وأما إذا فُرض ترتّب الأثر على الفرد، أي ذات الحصّة المتعيّنة بما لها من التعيّن الخاصّ، فحينئذٍ لا يكفي في ترتّب الأثر استصحاب القدر المشترك، بل النافع في المقام هو استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة والتعيّن الخاصّ، والمفروض أنّ الفرد مرّدّد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه هو الحادث، والفرد المقطوع البقاء على تقدير أنّه هو الحادث، ويكون المورد -حينئذٍ- من باب استصحاب الفرد المرّدّد، كما إذا علّم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذين الدرهمين، ثمّ تلف أحد الدرهمين واحتمل أن يكون هو درهم زيد، فلا مجال -هنا- لاستصحاب ملكيّة زيد لإثبات كون الباقي هو درهم زيد، لوضوح أنّ ملكيّة زيد ثابتة للفرد، أي للدرهم الخاصّ بخصوصيته الفردية لا أنّ ملكيته ثابتة لكلّي أحد الدرهمين، هذا هو حاصل الفرق بين البابين.

إذا عرفت هذا الضابط: تعرف أنّ المثال الذي كان مورداً للشبهة -وكلّ ما هو على شاكلته- لا ينطبق عليه ضابط استصحاب الكلّي من القسم الثاني، بل المنطبق عليه هو ضابط استصحاب الفرد المرّدّد، والسّر في ذلك واضح: وذلك لأنّ موضوع النجاسة المستصحبة ليس هو أصل العبادة أو كلّّي الطرف، بل موضوعها هو الطرف الخاصّ بما له من التعيّن الخاصّ والخصوصيّة المفردة،



وهو الطرف الأعلى بالخصوص أو الأسفل بالخصوص، فإنّ النجاسة تعرض الأجسام الخارجيّة المتشخّصة خارجاً، وهذا يتنافى مع الكلّية، فالكلّي ليس موضوعاً للنجاسة.

وهكذا يتجلّى عدم جريان الاستصحاب في المقام، لا لعدم جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني، حتّى يكون ذلك إشكالاً عليه، بل للاتّفاق^(١) على عدم جريان استصحاب الفرد المردّد.

بقي شيءٌ: وهو أنّه طالما وصل بنا المقام إلى استصحاب الفرد المردّد، والاتّفاق على عدم جريانه، يجدر بنا أن نعرف لماذا لا يجري هذا النحو من الاستصحاب؟

وهنا نقول: إنّ المحقّقين وإن اتّفقوا على عدم جريان استصحاب الفرد المردّد، إلّا أنّهم اختلفوا في وجه ذلك، والمهمّ - في المقام - وجهان: الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمته من عدم تحقّق الركن الثاني، وهو الشكّ في البقاء.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ رحمته من عدم تحقّق الركن الأوّل، وهو اليقين بالحدوث، فضلاً عن الشكّ في البقاء.

أمّا الوجه الأوّل فبيانّه: أنّه لا ينبغي أن يكون المراد من استصحاب الفرد المردّد هو استصحاب نفس الموجود الخارجيّ مع قطع النظر عن كلّ من الخصوصيّتين، لأنّ هذا بعينه هو استصحاب وجود الكلّي الجامع لا أمرٌ مغايّر له، فاللّازم أن يكون المراد منه استصحاب الفرد على كلّ تقدير، وهذا باطل قطعاً، لعدم احتمال بقاء الفرد على كلّ تقدير، فإنّ الفرد بما له من الخصوصيّة مردّد - حسب الفرض - بين ما هو مقطوع الارتفاع - على تقدير أن يكون

(١) إلّا ممّن عرفت.

الحادث هو الفرد القصير-، وبين ما هو مقطوع البقاء -على تقدير أن يكون الحادث هو الفرد الطويل-، فليس هناك شك في البقاء على كل تقدير، وبذلك يختل الركن الثاني، ولا يجري الاستصحاب.^(١)

أما الوجه الثاني -وهو الأصح- فبيانه: أن المانع من جريان استصحاب الفرد المردّد هو عدم تحقّق اليقين بالحدوث المعتبر في الاستصحاب، وذلك لأننا نسأل من يدّعي تحقّق الركن الأول -وهو اليقين بالحدوث في فرض كون الفرد مردّداً- ما هو المراد باليقين بالحدوث؟

إن أريد تيقّن وجود الفرد المردّد مع قطع النظر عن خصوصيّة المفردة له -على أساس أنّها مجهولة وليست معلومة حسب الفرض- فنُسَلّم حصول اليقين بالحدوث -حينئذٍ- ولكنه يقينٌ بالكلّي دون الفرد، لأنّ هذا هو معنى اليقين بالموجود مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة، فلا يقين إلا بالطبيعي المنطبق على كلا الفردين.

وإن أريد تيقّن وجود الفرد المردّد بما له من الخصوصية المفردة، التي هي مردّدة بين خصوصيّتين -حسب الفرض- فهو غير مُسَلّم الحصول، بل ممنوع أشدّ المنع، وذلك لأنّ المفروض كون الخصوصية المفردة مجهولة ومردّدة بين خصوصيّتين، وهذا ينافي أن تكون متيقّنة ومعلومة، لأنّ متعلّق العلم معيّن دائماً، ولا مجال لأن يكون مردّداً، فما هو مردّد بما هو مردّد لا معنى لأن يكون معلوماً ومتعيّناً.

(١) قال المحقّق النائيّ رحمته في تقارير بحث المكاسب: «إذا توضّأ ثم شك في بقاء الحدث الشخصي الثابت واقعاً فلا يجري استصحاب الشخص، لأنّ الشك ليس في البقاء، بل في حدوث أيّ واحد من الشخصين، وفي كلّ واحد منهما أحد ركني الاستصحاب متنفّ، أما في الحدث الأصغر فللقطع بارتفاعه، وأما الأكبر فللشك في حدوثه، فعلى هذا لا يجري في مسألة الحدث بعد إيجاد رافع أحدهما -وهكذا في الظهر والجمعة، والبق والفيل، ونحو ذلك- إلا استصحاب الكلّي»، منية الطالب: ج ١ ص ١٤٧-١٤٨، راجع كذلك الفوائد: ج ٤ ص ١٢٦-١٢٧، وص ٤٢١-٤٢٢، وأجود التقريرات: ج ٤ ص ٩٣-٩٤.



نعم، المعلوم في المقام هو خصوص القدر المشترك الجامع بين الفردين، وأما الخصوصيّات فليست معلومة، ومن هنا كان كلّ علم إجماليّ مؤلفاً من علم وجهل، لا بمعنى أن يكون الإجمال في نفس العلم - كما قد يوهمه التعبير -، لوضوح فساد ذلك، فإنّ العلم هو عين اليقين والانكشاف التام، فلا معنى لأن يكون مشوباً بالإجمال، بل بمعنى أنّ العلم تعلقاً بالقدر المشترك، وهو معلوم ومتعيّن ولا شائبة فيه، والجهل تعلقاً بالخصوصيّات الخاصّة المفردة، فالمقصود بالعلم الإجماليّ هو انضمام الجهل بالخصوصيّات إلى العلم بالجامع.

وعليه: فلا مجال لجريان الاستصحاب لترتيب أثر الفرد بخصوصه، وذلك لأنّ ما هو متيقّن - وهو الكلّي الجامع بين الفردين - لا فائدة في استصحابه، لأنّ المفروض كون الأثر مترتباً على الفرد لا على الكلّي، وما له الفائدة في استصحابه - وهو الفرد بخصوصيّته - غير متيقّن، بل هو مجهول ومردّد بين الخصوصيّتين.

والحاصل: أنّ الصّحيح في توجيه عدم جريان استصحاب الفرد المردّد، هو اختلال الركن الأوّل فيه، إذ لا يقين بالحدوث فيه، لا أنّ اليقين بالحدوث حاصل إلاّ أنّه لا شك في بقائه.^(١)

وأما الوجه الأوّل: فغير صحيح، وذلك لأنّ الفرد في المقام وإن كان مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، إلاّ أنّ القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليّين ثابتين على كلّ تقدير، حتّى يُقال بعدم وجود الشكّ، بل من الواضح أنّ القطع بالبقاء إنّما هو على تقدير أن يكون الفرد الواقعيّ الحادث هو الطويل، وأنّ القطع بالارتفاع إنّما هو على تقدير أن يكون الفرد الواقعيّ الحادث هو القصير، فكلُّ منهما قطعٌ على تقدير، وكلُّ من التقديرين مشكوك وغير ثابت، ومن الواضح أنّ القطع على تقدير مشكوك هو عين الشكّ، فلا مجال - في محلّ الكلام - لإنكار الشكّ في البقاء.

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥ ص ١٣٩-١٤١.

وفي الحقيقة إنّ حصول الشكّ في البقاء في ما نحن فيه أمر واضح ومدرك بالوجدان، ولا مجال لإنكاره، وذلك لوضوح أنّ احتمال كون الحادث هو الفرد الطويل يلزم احتمال البقاء والشكّ فيه، فالتشكيك في حصوله لا ينبغي صدوره من مثل المحقق النائيني رحمته، وهكذا يتّضح أنّ الصّحيح هو الوجه الثاني دون الأوّل. وعلى كلّ حال: وسواء أكان الصّحيح هو الوجه الثاني أم كان الصّحيح هو الوجه الأوّل، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردّد، ولا يصحّ ما ذكره السيّد اليزدي رحمته في حاشيته: «وتردّده بحسب علمنا لا يضرّ بتيقّن وجوده سابقاً»^(١)، فإنّ هذه العبارة مشتملة على تهافت واضح، وأوّلها ينافي آخرها، إذ لا معنى لأن يُقال: إنّ التردّد بحسب علمنا لا يضرّ ولا يمنع من اليقين بوجوده سابقاً، لوضوح أنّ اليقين هو عين العلم، فإذا لم نكن عالمين به وكنا متردّدين فيه، فلا مجال لأن يُدعى - مع ذلك - كوننا على يقين بوجوده سابقاً!

نعم، هذا الكلام إنّما يصحّ إذا كان المراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك، والتردّد في الفرد، فإنّ هذا أمر واضح ومُسَلَّم، وحينئذٍ يرتفع التنافي في العبارة، لأنّ اليقين تعلّق بالكلّي والتردّد تعلّق بالفرد، ولكن هذا لا يعني إجراء استصحاب الفرد المردّد، لأنّ هذا يعني توفّر أركان الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك، لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه.

وحينئذٍ نعود إلى ما قلناه سابقاً من أنّ ما هو متيقّن - وهو الكلّي - لا يُراد استصحابه، وما يُراد استصحابه - وهو الفرد - غير متيقّن.

هذا تمام الكلام في ما أفاده العلامة المظفر «رحمه الله وجعل الجنة مثواه»
من أبحاث الاستصحاب، وبه يتم الجزء الرابع والآخر من
«البيان الميسر في شرح أصول المظفر»
حامداً لله تعالى شاكراً لأنعمه، مُصلياً على النبي وآله
مُسليماً مُستغفراً راجياً حُسنَ التوفيق وهداية الطريق
وقد اتفق الفراغ منه في النجف الأشرف ظهيرة يوم السبت
الثامن عشر من شهر ذي الحجة الحرام
يوم عيد الله الأكبر عيد الغدير الأغرّ
من السنة الحادية والأربعين بعد الأربعمائة والألف للهجرة
مع انشغال البال وتشّت الأحوال، وفقد الأحبة، وتراكم الهموم الخاصة
وتكاثر الغموم العامة، علاوةً على ما يمرّ به بلدنا الحبيب من آثار الجائحة
المشؤومة -جائحة كورونا- التي عصفت بجميع أرجاء المعمورة، وخلّفت -إلى
الآن- مئات الآلاف من الضحايا
فإلى الله المشتكى وعليه المعولُ في الشدة والرخاء
وإنّا لله وإنّا إليه راجعون
ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

مراجع الكتاب

١. القرآن الكريم.
٢. أجود التقارير، تقريراً لأبحاث المحقق النائي ننتش، تأليف المحقق السيد الخوئي ننتش، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الثانية، رجب ١٤٣٠ هـ.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف العلامة علي بن محمد الآمدي، علق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٧ هـ، الرياض.
٤. الإحكام في أصول الأحكام، للحافظ أبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، أشرف على طبعه الأستاذ العلامة أحمد شاكر، الناشر زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة بالقاهرة.
٥. اختيار معرفة الرجال المعروف بـ«رجال الكشي»، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتعليق الشيخ محمد جاسم الماجدي، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٤٠ هـ ٢٠١٩ م.
٦. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.
٧. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تأليف الشيخ المفيد الهمام أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

٨. أساس البلاغة، تأليف الإمام العلامة جارا لله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ٤٦٧ - ٥٣٨ هـ.
٩. أسد الغابة في معرفة الصحابة، تأليف الشيخ عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم الواحد الشيباني، المعروف بـ «ابن الأثير»، منشورات إسماعيليان.
١٠. الإشارات والتنبيهات، لأبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع شرح نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، دار البلاغة للنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٣ هـ.
١١. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، للحاج الميرزا علي المشكيني، دار الهادي، الطبعة الخامسة، سنة ١٤١٣ هـ.
١٢. أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي فهد السرخسي، حقق أصوله أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة.
١٣. أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، المتوفى سنة ١٣٨٣ هـ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ربيع المولد ١٤٢٢ هـ.
١٤. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٨٠ م.
١٥. الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
١٦. الأمالي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٠ هـ. ش.
١٧. الأمالي، لفخر الشيعة أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد رحمته الله، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، المطبعة الإسلامية، سنة ١٤٠٣ هـ.
١٨. أوائل المقالات، تأليف الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان أبي عبد الله العكبري البغدادي، دار المفيد، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.



١٩. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لأبي محمد عبدالله جمال الدين ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١ هـ، بتعليق وترتيب وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م.
٢٠. الإيضاح، للشيخ الأجل الأقدم الفضل بن شاذان الأسدي النيسابوري المتوفى سنة ٢٦٠ هـ، عنى بتحقيقه وخرّج أحاديثه وقدم له السيّد جلال الدين الحسيني الأرموي «المحدث»، سنة ١٣٦٣ هـ. ش.
٢١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلم العلامة الحجة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي رحمته الله، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٢٢. بحوث في علم الأصول، تقارير الشهيد السيّد محمد باقر الصدر رحمته الله، تأليف السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٦ هـ.
٢٣. بداية الحكمة، للعلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله، تعليق وتحقيق علي شيرواني، منشورات دار الفكر، سنة ١٣٨٢ هـ. ش.
٢٤. بدائع الأفكار، تأليف آية الله ميرزا حبيب الله الرشتي رحمته الله، المتوفى سنة ١٣٢١ هـ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم.
٢٥. تاريخ الطبري، المعروف بتاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، شركة الأعلميّ للطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
٢٦. التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩ هـ.
٢٧. التذكرة بأصول الفقه، لأبي عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي «الشيخ المفيد»، تحقيق الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

٢٨. تشريح الأصول، للمحقق الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي، المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ، سنة الطبع ١٣٢٠ هـ.

٢٩. التصريح للشيخ العلامة خالد بن عبدالله الأزهرى، على التوضيح لألفية ابن مالك للشيخ العلامة ابن هشام الأنصارى، المطبعة الأزهرية بمصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م.

٣٠. تفسير الصافي، تأليف فيلسوف الفقهاء وفقيه الفلاسفة أستاذ عصره ووحيد دهره المولى محسن، الملقب بـ«الفيض الكاشاني» المتوفى سنة ١٠٩١ هـ، صححه وقدم له وعلق عليه الشيخ حسين الأعلمى، منشورات مكتبة الصدر - طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤١٦ هـ.

٣١. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، الفقيه الكبير والمتكلم النحرير جمال الدين المقداد بن عبدالله السيورى الحلّى، تحقيق السيد عبداللطيف الحسينى الكوه كمرى، نشر مكتبة آية الله المرعشى، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ.

٣٢. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، تأليف العلامة الميرزا علي الغروي التبريزي، نشر دار الهادي للمطبوعات، قم المقدسة، الطبعة الثالثة، ذو الحجة - سنة ١٤١٠ هـ.

٣٣. تهذيب الأحكام، في شرح المقنعة للشيخ المفيد رحمته الله، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، حققه وعلق عليه السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، تمتاز هذه الطبعة عما سبقها بعناية تامة في التصحيح، سنة ١٣٩٠ هـ.

٣٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م.

٣٥. جامع السعادات للشيخ الجليل المولى محمد مهدي التراقي رحمته الله، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١ هـ.

٣٦. جامع المقاصد في شرح القواعد، تأليف المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، المشرقة، الطبعة الأولى، ربيع الأول - سنة ١٤٠٨ هـ.



٣٧. جواهر الأصول، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني نقذ، تأليف السيد محمد حسن المرتضوي النكرودي، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني نقذ، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨ هـ.
٣٨. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تأليف الشيخ محمد حسن النجفي، دار إحياء التراث العربي في بيروت، تحقيق الشيخ عباس القوجاني، الطبعة السابعة، سنة ١٩٨١ م.
٣٩. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، للعلامة حسن بن يوسف بن مطهر الحلبي نقذ، سنة الطبع ١٣١٠ هـ.
٤٠. حاشية الدسوقي الموضوع على هامش شروح التلخيص، المطبوعة في مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه بمصر، سنة ١٢١٠ هـ.
٤١. حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، سنة ١١٩٣ هـ.
٤٢. حاشية العلامة الشيخ ياسين بن زين الدين الحمصي الشافعي، المتوفى سنة ١٠٦١ هـ، على شرح الفاكهي المسمى بـ«موجب النداء في شرح قطر الندى»، المطبوعة بالمطبعة الميمنية بمصر، سنة ١٣٠٧ هـ.
٤٣. حاشية العلامة المشكيني رحمته الله على الكفاية، تحقيق الشيخ سامي الخفاجي، منشورات لقمان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦ هـ.
٤٤. حاشية الملا عبدالله رحمته الله على التهذيب، تعليق السيد مصطفى الحسيني الدشتي.
٤٥. حاشية الهمداني، للأغا رضا الهمداني نقذ، على فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري نقذ، سنة الطبع ١٣١٩ هـ.
٤٦. الحاشية على استصحاب القوانين، للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري نقذ المتوفى سنة ١٢٨١ هـ، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى ربيع الأول ١٤٣٥ هـ.
٤٧. حاشية كتاب المكاسب، تأليف العلامة الفقيه المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائي

اليزدي، تحقيق عباس محمد آل سباع القطيفي، مؤسسة طيبة لإحياء التراث، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٩ هـ.

٤٨. حاشية كتاب المكاسب، تأليف سماحة آية الله العظمى المحقق الفقيه الشيخ محمد حسين الإصفهاني، تحقيق الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، منشورات ذوي القربى، الطبعة الثالثة سنة ١٤٣١ هـ.

٤٩. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف الشيخ يوسف البحراني رحمته الله، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٣ هـ.

٥٠. حقائق الأصول، تعلية على «كفاية» الأستاذ الأعظم المحقق الخراساني رحمته الله، تأليف فقيه عصره آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم رحمته الله، مكتبة بصيرتي - قم، الطبعة الخامسة ١٤٠٨ هـ.

٥١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ، مكتبة المصطفى بقم المقدسة.

٥٢. الخصال، للشيخ الجليل الأقدم «الصدوق» أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين سنة ١٤٠٣ هـ.

٥٣. الخلاف، تأليف شيخ الطائفة الإمام أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة ١٤٢٩ هـ.ق.

٥٤. دراسات في علم الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله، تأليف آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي رحمته الله، نشر مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٦ هـ.

٥٥. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تأليف المحقق الأصولي الآخوند الخراساني رحمته الله، تحقيق السيد مهدي شمس الدين، مؤسسة توسعة الثقافة القرآنية، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ.

٥٦. درر الفوائد، للعلامة مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة، الأستاذ الأعظم آية الله العظمى

- الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي رحمته «١٢٧٦-١٣٥٥» هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الخامسة.
٥٧. دروس في علم الأصول، تأليف آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر رحمته، طبعة مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر رحمته، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١ هـ.
٥٨. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد التميمي المغربي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، سنة ١٣٨٣ - ١٩٦٣.
٥٩. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، للعلامة المحقق ملا محمد باقر السبزواري رحمته، المتوفى سنة ١٠٩٠ هـ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
٦٠. الذريعة إلى أصول الشريعة، تصنيف السيد المرتضى علم الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، تصحيح وتقديم وتعليق أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران، سنة ١٣٤٦ هـ. ش.
٦١. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة تأليف الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكي العاملي رحمته، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى محرّم ١٤٢٩ هـ.
٦٢. رجال النجاشي، جمعه الشيخ الجليل أبو العباس علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، سنة ١٤٢٩ هـ.
٦٣. الرسائل الأصولية، للعلامة المجدد المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني رحمته المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ، تحقيق ونشر مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني رحمته، الطبعة الأولى سؤال المكرّم ١٤١٦ هـ.
٦٤. رسائل الشريف المرتضى، تأليف الشريف المرتضى رحمته، إعداد السيد مهدي الرجائي، نشر دار القرآن الكريم - قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.
٦٥. رسائل المحقق الكركي، للمحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسون، الناشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٩ هـ.

٦٦. الرعاية في علم الدراية، تأليف الفقيه المحدث «الشهيد الثاني» زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي المتوفى سنة ٩٦٥ هـ، إخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٨ هـ.
٦٧. زبدة الأصول، للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي الجبعي المعروف بـ «الشيخ البهائي»، تحقيق فارس حسن كريم.
٦٨. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تأليف الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي تَنتَظَرُ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة السادسة ١٤٣٠ هـ.
٦٩. السقيفة، للعلامة المجدد الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، تحقيق وتقديم الدكتور محمود المظفر، الطبعة الثانية جمادى الثانية ١٤١٥ هـ.
٧٠. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني «ابن ماجه» المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، حقق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٧١. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، طبعة جديدة منقحة ومفهرسة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م.
٧٢. سنن الترمذي، للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، حققه وصححه عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م.
٧٣. سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله الدارمي المتوفى سنة ٢٥٥ هـ، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دمشق سنة ١٣٤٩ هـ.
٧٤. السنن الكبرى، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٧٥. سنن النسائي، للشيخ الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ م.



٧٦. شرح ابن عقيل، لبهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني، المتوفى سنة ٧٦٩ هـ، على ألفية أبي عبدالله محمد جمال الدين بن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، تأليف محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، الطبعة السادسة عشرة، سنة ١٩٧٤ م - ١٣٩٤ هـ.
٧٧. شرح الرضي على الكافية، طبعة جديدة مصححة ومذيّلة بتعليقات مفيدة، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، جامعة قارونس، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، الأستاذ بكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية.
٧٨. شرح ألفية ابن مالك، لأبي عبدالله بدر الدين محمد ابن العلامة جمال الدين محمد بن مالك صاحب الألفية، صحّحه ونقّحه محمد بن سليم اللبائدي، بيروت، سنة ١٣١٢ هـ.
٧٩. شرح المختصر لسعد الدين التفتازاني، على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني في المعاني والبيان والبديع، منشورات دار الحكمة، رتب طبعه وعلّق حواشيه عبد المتعال الصعدي.
٨٠. شرح المراح في التصريف، للعلامة بدر الدين محمود بن أحمد العيني، المتوفى سنة ٨٥٥ هـ، حقّقه وعلّق عليه الدكتور عبدالستار جواد، مؤسّسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٧ م.
٨١. شرح المنظومة في المنطق والحكمة، نظم وشرح الحكيم الإلهي الحاج المولى هادي السبزواري رحمته الله، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، منشورات بيدار - قم، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٣٧ هـ.
٨٢. شرح النظام في الصرف «شرح تصريف ابن الحاجب»، للمولى الحسن بن محمد النيشابوري، دار الذخائر للمطبوعات، قم - إيران، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠ هـ.
٨٣. شرح قطر الندى وبلّ الصدى، تصنيف أبي محمد عبدالله جمال الدين بن هشام الأنصاري، المتوفى سنة ٧٦١ هـ، ومعه كتاب سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى، تأليف محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الحادية عشرة، ربيع الثاني ١٣٨٣ - أغسطس ١٩٦٣.
٨٤. شرح نهج البلاغة، الجامع لحُطَب وحكم ورسائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تأليف عزّ الدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني الشهير بـ «ابن أبي الحديد

- المعتزلي»، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م.
٨٥. الشيعة وفنون الإسلام، للسيد حسن الصدر الكاظمي رحمته، طبعة مطبعة العرفان في صيدا، قدّم له الدكتور سليمان نيا.
٨٦. الصاحبى، في فقه اللغة العربية ومساثلها وسُنن العرب في كلامها، للعلامة أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازيّ اللغويّ، حقّقه وضبط نصوصه وقَدّم له: الدكتور عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م.
٨٧. الصّحاح لأبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ الفارابيّ المتوفى سنة ٣٩٨ هـ، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٢٦ هـ.
٨٨. صراط الحقّ في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقاديّة، لمحمّد آصف المحسنّي، منشورات ذوي القربى بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨ هـ.
٨٩. طبقات أعلام الشيعة «نوابغ الرواة في رابعة المئات»، تأليف العلامة الشيخ آغا بزرگ الطهرانيّ رحمته، دار إحياء التراث العربيّ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٣٠ هـ ٢٠٠٩ م.
٩٠. العدة في أصول الفقه، تأليف شيخ الطائفة الإمام أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ رحمته، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق محمّد رضا الأنصاريّ القميّ، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ.
٩١. العقد الحسيني «الطهماسبي»، تصنيف عزّ الدين الشيخ حسين بن عبد الصمد العامليّ والد الشيخ البهائيّ رحمته المتوفى سنة ٩٨٤ هـ، عنى بتصحيحه وطبعه السيّد جواد المدرّسي.
٩٢. عوالي اللّثالي، للشيخ المحقّق المتتبع محمّد بن عليّ بن إبراهيم الإحسائيّ، تحقيق الحاج آغا مجتبی العراقيّ، مطبعة سيّد الشهداء، قم المقدّسة، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.
٩٣. عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الأقدم والمحدّث الأكبر أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ «الشيخ الصدوق»، منشورات الشريف الرضيّ، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ.
٩٤. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تأليف الفقيه البارّ الأقدم السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادرّي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى محرّم الحرام ١٤١٧ هـ.



٩٥. فرائد الأصول، للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري رحمته الله، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة السادسة عشرة، سنة ١٤٣٤ هـ.
٩٦. الفصول الغروية، للشيخ محمد حسين الغروي الحائري رحمته الله، المتوفى سنة ١٢٥٤ هـ، طبعة دار إحياء العلوم الإسلامية، سنة ١٤٠٤ هـ.
٩٧. الفصول المختارة، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي «الشيخ المفيد»، تحقيق السيد علي مير شريف، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
٩٨. الفصول المهمة في أصول الأئمة «تكملة الوسائل»، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي رحمته الله، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، تحقيق وإشراف محمد بن محمد الحسين القائني، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨ هـ.
٩٩. الفصول في الأصول، للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النمشي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
١٠٠. فقه اللغة وسر العربية، تأليف أبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، المتوفى سنة ٤٣٠ هـ، تحقيق الدكتور فائز محمد، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
١٠١. الفلسفة الإسلامية، تأليف الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، إعداد السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
١٠٢. فوائد الأصول، من إفادات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمته الله، تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة التاسعة، سنة ١٤٢٩ هـ.
١٠٣. الفوائد الحائرية، لمؤلفه الوحيد البهبهاني رحمته الله، المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ، الطبعة الأولى المحققة، شعبان المعظم سنة ١٤١٥ هـ.
١٠٤. الفوائد الرجالية، للسيد محمد مهدي بحر العلوم رحمته الله، منشورات دار الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦٣ هـ.
١٠٥. الفوائد الطوسية، لمؤلفه العلامة المحدث المتبحر الخبير الشيخ محمد بن الحسن الحر

العالمية رحمته الله المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، علّق عليه وصحّحه العلمان المتتبعان الحاجّ السيّد مهدي اللازورديّ والشيخ محمّد دروديّ، طبع على نفقة خير الحاجّ أبو القاسم السالك الطهرانيّ، شعبان المعظم ١٤٠٣ هـ، المطبعة العلميّة - قم.

١٠٦. الفوائد العلية، القواعد الكلّية ممّا يتّني عليه كثير من معضلات مسائل الفقه والأصول، تأليف حضرة العلامة المحقّق الفقيه الحاجّ السيّد عليّ البهبهانيّ رحمته الله، مكتبة دار العلم في الأهواز، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٥ هـ.

١٠٧. الفوائد المدنيّة، لفخر المحدثين وقدوة المجتهدين المولى محمّد أمين الأسترآباديّ رحمته الله، المتوفى سنة ١٠٣٣ هـ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤ هـ.

١٠٨. القواعد الفقهيّة، لآية الله العظمى السيّد محمّد حسن البجنورديّ رحمته الله، تحقيق مهدي المهريزيّ ومحمّد حسين الدرايتي، دار الهادي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩ هـ.

١٠٩. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة، تأليف الإمام أبي عبد الله محمّد بن مكيّ العامليّ المعروف بـ«الشهيد الأوّل» المتوفى عام ٧٨٦ هـ، تحقيق الدكتور السيّد عبد الهادي الحكيم.

١١٠. القوانين المحكمة في الأصول، للمحقّق النحرير الميرزا أبي القاسم القميّ رحمته الله، شرحه وعلّق عليه رضا حسين صبح، دار المرتضى، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠ هـ.

١١١. الكافي، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرازيّ رحمته الله، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ، صحّحه وعلّق عليه عليّ أكبر الغفاريّ، دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٨٨ هـ.

١١٢. كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيديّ، تحقيق الدكتور مهدي المخزوميّ والدكتور إبراهيم السامرائي، منشورات دار الأسوة التابعة لمنظمة الأوقاف والأموال الخيريّة، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٣٥ هـ.

١١٣. كتاب المكاسب، تأليف الشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاريّ رحمته الله، مجمع الفكر الإسلاميّ، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨ هـ.



١١٤. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، للعلامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، مركز منشورات مكتب التبليغ الإسلامي للحوزة العلمية في قم، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢ هـ.
١١٥. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، تأليف الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني المعروف بـ«الفاضل الهندي»، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة سنة ١٤٣٩ هـ.
١١٦. كفاية الأصول، تأليف الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني رحمته، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ربيع الثاني ١٤١٧ هـ.
١١٧. كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٤ م.
١١٨. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي المتوفى سنة ٩٧٥ هـ، تحقيق وضبط الشيخ بكري حياني، مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م.
١١٩. كنز الفوائد، لمؤلفه أبي الفتح محمد بن علي الكراچكي، الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٩ هـ. ش.
١٢٠. لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي المصري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦ هـ.
١٢١. اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.
١٢٢. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تأليف العلامة الحلبي رحمته، تحقيق عبدالحسين محمد علي البقال، مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، سنة ١٤٠٤ هـ.
١٢٣. المبسوط، لمؤلفه شمس الدين السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣ هـ، دار المعرفة، بيروت - لبنان، سنة ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م.

١٢٤. مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م.
١٢٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧ هـ، طبع بإذن خاص من ورثة حسام الدين القدسي مؤسس مكتبة القدسي بالقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان سنة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م.
١٢٦. المحاسن، تأليف الشيخ الثقة الجليل الأقدم أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بـ«المحدث».
١٢٧. محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، تأليف آية الله الشيخ محمد اسحاق الفياض، طبعة مؤسسة الخوئي الإسلامية، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٣٠ هـ.
١٢٨. المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢ هـ.
١٢٩. المحصول في علم الأصول، تأليف السيد محسن بن الحسن بن مرتضى الأعرجي رحمته الله، تحقيق هادي الشيخ طه، مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية، دار الكفيل، الطبعة الأولى، ١٤٣٧ هـ، ٢٠١٦ م.
١٣٠. مختصر المنتهى الأصولي، لأبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي، وشرحه للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي، وعليهما حاشية سعد الدين التفتازاني، وحاشية السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م، ١٤٢٤ هـ.
١٣١. مختلف الشيعة، تأليف أبي منصور الحسن بن يوسف بن مطهر الأسدي «العلامة الحلي»، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية سنة ١٤٣١ هـ.
١٣٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، تأليف زين الدين بن علي العاملي «الشهيد الثاني» رحمته الله، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٢٩ هـ.



١٣٣. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تأليف خاتمة المحدثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة المحققة الأولى، سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.
١٣٤. المستدرك على الصحيحين، للحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، دار المعارف بيروت - لبنان، طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة، بإشراف الدكتور يوسف عبدالرحمن المرعشلي.
١٣٥. المستصفى في علم الأصول، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، طبعه وصححه محمد عبدالسلام عبدالشافي، بيروت - لبنان.
١٣٦. مستند العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، للعلامة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي، منشورات مدرسة دار العلم، سنة ١٩٨٦ م.
١٣٧. مسند أحمد، لمؤلفه أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار «صادر» بيروت.
١٣٨. مشارق الشموس في شرح الدروس، للمولى المحقق المدقق العلامة حسين بن جمال الدين محمد الخونساري رحمته الله، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٣٩. مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، تأليف آية الله السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله، سنة ١٤٢٢ هـ.
١٤٠. مصباح الفقه في المعاملات، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، تأليف آية الله الشيخ ميرزا محمد علي التوحيد التبريزي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦ هـ.
١٤١. مصباح الفقيه، تأليف الفقيه الأصولي المحقق الشيخ آغا رضا بن محمد هادي الهمداني رحمته الله، المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ، تحقيق المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، قم المقدسة، الطبعة الأولى جمادى الآخرة ١٤١٩ هـ.

١٤٢. مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، تأليف السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
١٤٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للشيخ أحمد بن محمّد بن عليّ الفيومي، مؤسسة الحديث للكتاب، طرابلس - لبنان.
١٤٤. مطارح الأنظار، تقارير الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته، تأليف المحقّق الميرزا أبو القاسم الكلانتريّ الطهراني، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٣٢ هـ.
١٤٥. مطالع الأنوار للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، المتوفى سنة ٩٨٦ هـ، وشرحه لوامع الأسرار لقطب الدين محمّد بن محمّد الرازي، دار الطباعة، سنة ١٢٧٧ هـ.
١٤٦. معارج الأصول، للشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، المحقّق الحلّي رحمته، إعداد محمّد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣ هـ.
١٤٧. المعالم الجديدة للأصول، محمّد باقر الصدر، إصدار مكتبة النجاح، لصاحبها السيّد مرتضى الرضوي، الطبعة الأولى، مطبعة النعمان - النجف الأشرف.
١٤٨. معالم الدين وملاد المجتهدين، تأليف الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي رحمته، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة عشر، سنة ١٤٣٥ هـ.
١٤٩. المعتبر في شرح المختصر، تأليف نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي رحمته، منشورات مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، قم إيران، سنة ١٣٦٤ هـ.
١٥٠. المعتمد في أصول الفقه، محمّد بن عليّ الطيّب أبو الحسين البصريّ المعتزلي، المتوفى سنة ٦٣٤ هـ، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣ هـ.
١٥١. معجم زجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، لمرجع المسلمين زعيم الحوزة العلميّة السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئي رحمته، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.



١٥٢. معجم مجمع البحرين، تأليف الإمام الكبير والمصنّف الشهير الشيخ فخر الدين الطريحي، ضبطه وصحّحه نضال علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
١٥٣. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، المتوفّى سنة ٣٩٥ هـ، ربّته وصحّحه إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
١٥٤. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
١٥٥. مفاتيح الأصول، السيّد المجاهد محمّد الطباطبائي الكربلائي، المتوفّى سنة ١٢٤٢ هـ، منشورات مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث بقم.
١٥٦. المفردات في غريب القرآن، تأليف أبي القاسم الحسين بن محمّد المعروف بـ«الراغب الإصفهاني»، تحقيق وضبط إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
١٥٧. مقالات الأصول، تأليف المحقّق الأصولي الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي (رحمته الله)، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة المحقّقة الأولى، سنة ١٤١٤ هـ.
١٥٨. من لا يحضره الفقيه، تأليف رئيس المحدثين أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفّى سنة ٣٨١ هـ، حقّقه وعلّق عليه السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، سنة ١٣٨٧ هـ. ش.
١٥٩. منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمّد الحسيني الروحاني، بقلم الشهيد آية الله السيّد عبد الصاحب الحكيم، الطبعة الثانية سنة ١٤٣٠ هـ.
١٦٠. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، للشيخ الجليل السعيد جمال الدين أبي منصور الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني (رحمته الله) المتوفّى سنة ١٠١١ هـ، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جامعة المدرسين، الطبعة الأولى ١٣٦٢ هـ. ش.
١٦١. منتهى الأصول، تأليف السيّد حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي، المتوفّى سنة ١٣٩٥ هـ، مكتبة بصيرني، قم.

١٦٢. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، للعلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة، الطبعة الخامسة، ١٤٣١ هـ. ق ١٣٨٨ هـ. ش.
١٦٣. المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ، المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ، حقّقه وخرّج نصّه وعلّق عليه الدكتور محمّد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
١٦٤. المنطق، للشيخ محمّد رضا المظفر رحمته الله، مؤسّسة اسماعيليان، الطبعة السابعة، سنة ١٤١٧ هـ.
١٦٥. منهاج الصالحين، فتاوى مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلميّة السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ رحمته الله، الطبعة التاسعة والعشرون، منشورات دار العلم - النجف الأشرف.
١٦٦. المهذب، تأليف الفقيه الأقدم القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، سنة ١٤٠٦ هـ. ق.
١٦٧. المواقف وشرحه، للأبيّجّي المتوفّى سنة ٦٥٧ هـ، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
١٦٨. ميزان الحكمة، لمحمّد الريشهريّ، قم المقدّسة، دار الحديث، ١٣٧٥ هـ. ش.
١٦٩. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
١٧٠. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للعلامة الحلّي، الشارح الفاضل المقداد السيوريّ، مؤسّسة أهل البيت (عليهم السلام)، بيروت - لبنان.
١٧١. النكت في مقدّمات الأصول (في علم الكلام)، من أمالي الإمام الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان أبي عبد الله العكبريّ البغداديّ، تحقيق السيّد محمّد رضا الحسيني النجلانيّ، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
١٧٢. نهاية الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد حسين البروجرديّ رحمته الله، تأليف آية الله الشيخ حسين عليّ المنتظريّ رحمته الله، مكتبة المصطفويّ بقم، ١٣٧٥ هـ.



١٧٣. نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث العلامة المحقق الشيخ آغا ضياء الدين العراقي رحمته، تأليف الشيخ محمد تقي البروجردى رحمته، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، سنة ١٤٠٥ هـ.
١٧٤. نهاية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته، صححه وعلق عليه الشيخ عباس علي الزارعى السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة السابعة عشرة المنقحة، ١٤٢٤ هـ.ق.
١٧٥. نهاية الدراية في شرح الكفاية، تأليف آية الله العظمى المحقق الكبير الشيخ محمد حسين الإصفهاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٩ هـ.
١٧٦. نهاية النهاية، للشيخ علي عبد الحسين الغروي الإيرواني رحمته، مكتب الإعلام الإسلامى - قم، سنة ١٣٧٠ هـ.ش.
١٧٧. نهاية الوصول إلى علم الأصول، للإمام جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بـ«العلامة الحلي»، تحقيق الشيخ إبراهيم البهاري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥ هـ.
١٧٨. نور البراهين في أخبار السادة الطاهرين، أو أنيس الوحيد في شرح التوحيد، للعلامة المحدث الجليل السيد نعمة الله الجزائري المتوفى سنة ١١١٢ هـ، تحقيق السيد الرجائي، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧ هـ.
١٧٩. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، شرح منتقى الأخبار، للشيخ المجتهد العلامة قاضي قضاة قطر، اليماني محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٢٥ هـ، دار الجبل، بيروت - لبنان، سنة ١٩٧٣ م.
١٨٠. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، تأليف المحقق محمد تقي الرازي النجفي الإصفهاني، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٣٥ هـ.
١٨١. الوافية في أصول الفقه، للفاضل التونسي المولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني رحمته،

المتوفى سنة ١٠٧١ هـ، تحقيق السيّد محمّد حسين الرضويّ الكشميريّ، مؤسسة مجمع الفكر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢ هـ.

١٨٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف المحدث المتبحّر الإمام المحقّق العلامة الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، دار إحياء التراث العربيّ - لبنان، الطبعة الرابعة، سنة ١٣٩١ هـ.

١٨٣. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، تقرير أبحاث العالم الرّبانيّ آية الله العظمى السيّد أبوالحسن الإصفهانيّ رحمته الله، تأليف آية الله الحاجّ الميرزا حسن السياديّ رحمته الله، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩ هـ.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الباب الأول: الكتاب العزيز	
تمهيد	١٣
نسخ الكتاب العزيز	١٥
حقيقة النسخ	١٥
إمكان نسخ القرآن	١٩
وقوع نسخ القرآن، وأصالة عدم النسخ	٢٧
الباب الثاني: السنّة	
تمهيد	٣١
١. دلالة فعل المعصوم ﷺ	٣٥
٢. دلالة تقرير المعصوم ﷺ	٤٩
٣. الخبر المتواتر	٥٣
٤. خبر الواحد	٥٧
أدلة حجّة الخبر من الكتاب	٦٥

٦٧

الآية الأولى: آية النَّبَأْ

٧٣

الآية الثانية: آية النَّفَر

٨٠

تنبيه مهم

٨٣

الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان

٨٥

دليل حجّة خبر الواحد من السّنة

٩٣

دليل حجّة خبر الواحد من الإجماع

١٠٥

دليل حجّة خبر الواحد من بناء العقلاء

الباب الثالث: الإجماع

١١٥

معنى الإجماع

١١٦

السؤال عن سبب القول بحجّة الإجماع

١٢٢

السؤال عن ضرورة اتّفاق الجميع أو كفاية البعض

١٢٥

الإجماع عند الإماميّة

١٣٧

الإجماع المنقول

الباب الرابع: الدليل العقليّ

١٤٥

وجه حصر القضايا العقلية وتعيينها، وما المراد من الدليل العقليّ

الباب الخامس: حجّة الظواهر

١٦٣

تمهيدات

١٦٧

طرق إثبات الظواهر



١٦٩ حَجَّية قول اللّغوي

١٧٥ الظهور التّصوّريّ والتّصديقيّ

١٧٩ وجه حَجَّية الظهور

١٨٢ ١. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق

١٨٦ ٢. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف

١٨٨ ٣. أصالة عدم القرينة

١٩٢ ٤. حَجَّية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام

١٩٦ ٥. حَجَّية ظواهر الكتاب

٢٠٠ ما ورد من التّهي عن التفسير بالرأي

الباب السادس: الشهرة

٢٠٥ تقسيم الشهرة، وما هو موضوع البحث، والأدلة على حجّيتها

٢٠٨ الدليل الأوّل: أولويّتها من خبر العادل

٢١٠ الدليل الثاني: عموم تعليل آية التّبأ

٢١٢ الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار

الباب السابع: السيرة

٢٢١ ١. حَجَّية بناء العقلاء

٢٢٧ ٢. حَجَّية سيرة المتشرّعة

٢٣١ ٣. مدى دلالة السيرة

الباب الثامن: القياس

٢٣٥	تمهيد
٢٣٩	تعريف القياس
٢٤٣	أركان القياس
٢٤٥	حجية القياس
٢٤٩	١. بحث حجّيته من ناحية استلزامه العلم
٢٥٥	٢. الدليل على حجّية القياس الظنّي
٢٥٦	الدليل من الآيات القرآنية
٢٥٩	الدليل من السنّة
٢٦٤	الدليل من الإجماع
٢٧١	الدليل من العقل
٢٧٣	منصوص العلة وقياس الأولوية
٢٨١	الاستحسان والمصالح المرسلّة وسدّ الذرائع

الباب التاسع: التعادل والتراجيح

٢٩٣	تمهيد
٢٩٧	المقدّمة: في بيان أمور يُحتاج إليها:
٢٩٩	١. حقيقة التعارض
٣٠٣	٢. شروط التعارض



٣١٣

٣. الفرق بين التعارض والتزاحم

٣١٧

٤. تعادل وتراجيح المتزاحمين

٣٣٣

٥. الحكومة والورود

٣٤٧

٦. القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير؟

٣٥٩

٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

المقصود، ويُبحث عنه في ثلاثة أمور:

٣٧٣

الأمر الأول: الجمع العرفي

٣٨٣

الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين

٣٩٠

أخبار التخيير والتوقف

٤٠٧

الأمر الثالث: المرجّحات

وفيهما ثلاثة مقامات:

٤٠٩

المقام الأول: المرجّحات المنصوبة الخمسة

٤٠٩

١. الترجيح بالأحدث

٤١١

٢. الترجيح بالصفات

٤٢٠

٣. الترجيح بالشهرة

٤٢٦

٤. الترجيح بموافقة الكتاب

٤٣١

٥. مخالفة العامة

٤٣٥

المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجّحات

المقام الثالث: في التعدي عن المرجّحات المنصوصة ٤٥١

المقصد الرابع: مباحث الأصول العملية

تمهيد في موضوع المقصد الرابع ٤٦١

الاستصحاب

تعريفه ٤٧١

مقومات الاستصحاب ٤٧٩

معنى حجّية الاستصحاب ٤٩٣

هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟ ٤٩٩

الأقوال في الاستصحاب ٥٠٣

أدلة الاستصحاب: ٥١١

الدليل الأوّل: بناء العقلاء ٥١١

الدليل الثاني: حكم العقل ٥٢٢

الدليل الثالث: الإجماع ٥٢٧

الدليل الرابع: الأخبار ٥٣١

١. صحيحة زرارة الأولى ٥٣٣

٢. صحيحة زرارة الثانية ٥٥٣

٣. صحيحة زرارة الثالثة ٥٦١

٤. رواية محمد بن مسلم ٥٧١

٥. مكاتبة عليّ بن محمد القاسانيّ ٥٧٩



٥٨٣

مدى دلالة الأخبار

٥٨٥

١. التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية

٥٨٩

٢. التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع

٥٩١

المقصود من المقتضي والمانع

٦٠١

مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

٦٢٣

تنبيهات الاستصحاب:

٦٢٥

التنبيه الأول: استصحاب الكلّي

٦٤٧

التنبيه الثاني: الشبهة العبائية، أو استصحاب الفرد المردّد

٦٥٩

المراجع

٦٧٩

الفهرس