

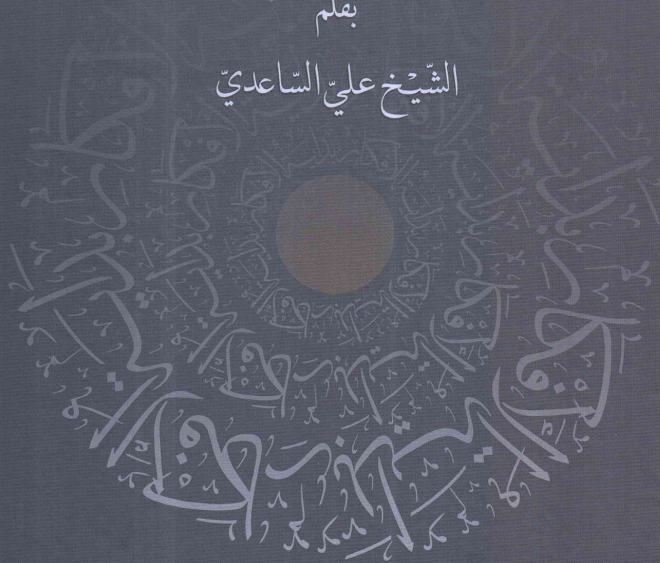
بَيِّنَاتُ الْفِكَارِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء السابع

بقلم

الشيخ علي الساعدي





بَيِّنَاتُ الْفِكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

بِقَلَمٍ

الطبعة •

الكلمة

● عدد الصفحات



مَجَلَّةُ دَرَا سَاتِ عِلْمِيَّةٍ

شابلہ دورہ ۵: ۹-۵۴-۶۵۰۳-۶۲۲-۹۷۸



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

مرفوضنامه:

عنوان قراردادی:

عنوان و نام پدیدآورنده:

شخصیات نشر:

مشخصات ظاهری:

نتیجہ پایہ:

وضعیت فهرست نویسی:

دادا دشت:

داداشمیت:

داداش:

معنوان دیگر:

موضوع:

موضوع:

موضوع:

فہرستہ افزودہ:

رہا، ہندی گنگرہ:

رده بندی دیوپی:

كافة الحقوق محفوظة.

لا يجوز نسخ أي جزء من هذا الكتاب أو استخدامه بأي شكل أو بأي وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ الضوئي أو التسجيل أو أي نظام لتخزين المعلومات واسترجاعها دون الحصول على إذن كتابي من الناشر.

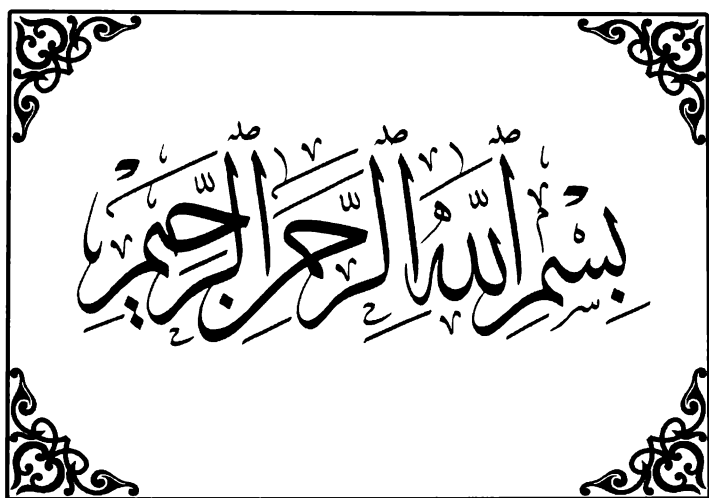
All Rights Reserved. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

بَدَائِئُ الْفَكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء السابع

بقلم

الشيخ علي الساعدي



الإجماع عند الإمامية

ما تقدّم كلّ كان استعراضاً تاريخياً للإجماع بنحو من التفصيل، وفي ما يتعلّق بالإجماع عند الإمامية نذكر ثلاث جهات:

الجهة الأولى: تکرّر القول بأنّ الإجماع إنّما يكون حجّة عند الإمامية إذا كشف عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً، وعندئذ تكون الدّليّة والحجّة للمنكشف (بالكسر) لا للكاشف، فيكون الإجماع - بالدقّة - كاشفاً عن الحجّة، وليس حجّة في نفسه كالكتاب العزيز والسنة الشريفة، وهذا واضح بالالتفات إلى أنّ الأئمة (بها هي أئمة) ليست معصومة عن الخطأ، كي يفيد اتفاقها القطع بالحكم الشرعي؛ لوضوح أنّ انضمام قول إلى قولٍ وتراكم الأقوال المتوافقة إنّما يفيد ازدياد قوة الظنّ بالمعنى الذي تشترك فيه الأقوال، من دون أن يصل إلى درجة القطع؛ ضرورة أنّ القطع اعتقادٌ خاصّ بسيط، لا أنّه عبارة عن مجموعة من الظنون^(١).

ومن هنا يكون الإجماع بمنزلة الخبر المتواتر، فكما أنّ قيمة الأخير تكمن في كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام، فكذلك الإجماع، أقصى الأمر أنّ الخبر المتواتر يكون من سنخ الدليل اللفظي لأنّه يحكي عن لفظ معيّن صدر عن المعصوم عليه السلام في الخبر المتواتر بالتواتر اللفظي، أو يحكي عن معنى قد أفاده عليه السلام بلفظٍ ما في الخبر المتواتر بالتواتر المعنوي، في حين أنّ الإجماع ليس بهذه المثابة، لأنّه يحكي عن رأي المعصوم

(١) يلاحظ: الميزان في تفسير القرآن ج ١٢ ص ١٠٩ .

عليه، الذي هو عبارة عن الحكم الشرعي، من دون أن يكون له لسان محدّد، ولهذا يكون من سنخ الدليل اللّبي.

والفارق بين الدليل اللفظي والدليل اللّبي يتجلّى في أمرين لا يؤثّران في تنزيل الإجماع منزلة الخبر المتواتر:

أولهما: جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وعدم جوازه، فإنّ فيه خلافاً معروفاً بين الأصوليين في مورد المخصّص اللّبي، كما مرّ في باب العامّ والخاص^(١)، حيث اختار الشيخ الأعظم ثبوت التفصيل بين صورة كون المخصّص لبيّاً كالإجماع والسيرة والشبهة فجوّز التمسك بالعام، وصورة كونه لفظياً فلم يجوّزه، ووافقه المصنّف رحمه الله على هذا التفصيل، بخلاف المخصّص اللفظي كما لو كان خبراً متواتراً فإنّ المعروف عند الأصوليين عدم جواز التمسك بالعام.

ثانيهما: التمسك بالإطلاق وعدمه، فإنّ الدليل اللّبي لما لم يكن له لسان تعرف منه سعة دائرة مدلوله وضيقها يتعيّن الاختصار على القدر المتيقّن من مدلوله في كلّ مورد يُشكّ فيه بشمول الدليل لفرد وعدم شموله، فلو شككنا في شمول الإجماع لموردٍ ما لم يمكن البناء على شموله له من نفس دليل حجّة الإجماع، بل يتعيّن الاختصار على المقدار الذي نجزم بشمول الإجماع له، وهكذا الحال مع الشبهة الفتوائية والسيرة (عقلانية كانت أو متشرّعية).

وهذا بخلاف الدليل اللفظي، فلا مانع من التمسك بإطلاقه - مع فرض تمامية مقدّمات الحكمة - لإدخال الفرد المشكوك في شمول الدليل له وعدم شموله له،

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٩١ - ١٠٠.

وهذا الفرق هو المعروف في كلمات الأصوليين، ولم يذكره المصنّف عليه السلام بل اقتصر على ذكر الفرق الأول.

ويترتب على ما ذكرناه - من أن قيمة الإجماع إنّما هي بكشفه القطعي عن رأي المعصوم عليه السلام - انتفاء الحاجة إلى تحقق الاتفاق من الجميع، على سبيل الشمول والاستغراق، كما هو المصطلح عليه عند علماء العامة، بل يكفي اتفاق مَنْ يُحَقِّقُ العنصر المطلوب في حجّة الإجماع، وقد استشهد المصنّف عليه السلام بكلامين صريحين في إفادة هذا المعنى نقلهما الشيخ الأعظم رحمته الله (١)، أحدهما للسيد المرتضى رحمته الله، والآخر للمحقق رحمته الله (٢)، وقد ذكر مثلها العلامة رحمته الله في التهذيب (٣).

وقد انعكس هذا المعنى على تعريف الإجماع في كلمات أصوليي الإمامية، فلم يأخذوا فيه قيد (اتفاق الجميع)، فقد ذكر المحقق القمي رحمته الله أن التعريف المناسب لمذهب الخاصة: «اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم» (٤)، وذكر صاحب الفصول رحمته الله أن الأخصر والأجمع في تعريفه أن يقال: «الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على حكم ديني» (٥)، وغيرهما.

ومن هنا نشأ اصطلاح جديد في الإجماع على يد أصوليي الإمامية، غير ما ذكره أصوليو العامة وجرى عليه أصوليوننا (أي اتفاق الكل)، ولهذا ذكر المصنّف عليه السلام

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٨٥.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٣٠، المعبر ج ١ ص ٣١.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢١١.

(٤) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٣٣.

(٥) الفصول الغروية ص ٢٤٢.

أنّه مسامحة ظاهرة، وتعبيره بـ(المسامحة) ناظر إلى الاصطلاح المعروف للإجماع، فقد ذكر السيد الأعرجي تذّكر أنّ أصوليينا لم يتجدّد لهم اصطلاح جديد، ولهذا يطلقونه في مقابل الخلاف والشّهرة^(١).

وما ذكره المصنّف رحمته الله يوافق ما ذكره الشيخ الأعظم تذّكر بقوله: «إطلاق لفظ (الإجماع) بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط - مع أنّهم بعضُ الأُمّة لا كلّهم - ليس إلا لأجل المسامحة، من جهة أنّ وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجّية»^(٢).

وقد اعترف الشيخ تذّكر قبل هذا بأنّ هذا التسامح قد شاع، وكاد أن يصير اصطلاحاً جديداً عند الخاصّة، وهو «اتفاقُ جماعةٍ أحدهم الإمام عليه السلام»، سواء كانت هذه الجماعة جميع علماء الأُمّة أم طائفة من الإمامية أو جميع علماء الإمامية، قال: «وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاحُ الخاصّة عمّا وافق اصطلاحَ العامّة»^(٣)، وهذا ظاهر في عدم صيرورته مصطلحاً.

ولكن يمكن القول إنّ هذه المسامحة أخذت بالزوال تدريجاً، حتى صار المعنى الذي يُذكر للإجماع في كتبهم - وهو الاتفاق الذي يُستكشف منه يقيناً قول المعصوم عليه السلام - معنى حقيقياً؛ لشهادة الوجدان بانتفاء الشّعور بأية عناية أو تجوّز.

(١) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٤ .

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٨٧ .

(٣) نفس المصدر السابق .

الإجماع عند الإمامية

إنّ الإجماع (بما هو إجماع) لا قيمةً علمية له^(١) عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم^(٢)، كما تقدّم وجهه^(٣)، فإذا كشف على نحو القطع^(٤) عن قوله فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها^(٥).

وقد تقدّم أنّه لم تثبت عندنا عصمة الأئمة عن الخطأ^(٦)، وإنّما أقصى ما يثبت عندنا

(١) عقلاً ولا نقلاً.

(٢) وهو المصرّح به في كلام غير واحدٍ من علمائنا، منهم المحقق القمي والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.

(٣) في بداية هذا الباب.

(٤) واليقين، فلا عبّرة بحصول الظنّ بقول المعصوم عليه السلام من خلال اتفاق جماعة من الفقهاء.

(٥) فهو - بالدقّة - كاشفٌ عن الحجّة لا أنّه حجّة في نفسه، ولازمه انحصار الأدلة المعتمدة عند الإمامية كمصادر للتشريع في ثلاثة فقط، ومَرَّ من المصنّف رحمته الله أنّ جعله من ضمن الأدلة إنّما هو من ناحية شكلية فقط.

(٦) فإنّ ضمّ غير المعصوم إلى مثله لا يُنتج عصمةً، وإنّ بلغ المجموع ما بلغ، وإلا لزم البناء على حجّة إجماعات سائر الأمم، كما مرّ قريباً.

من اتفاق الأئمة^(١) أنه يكشف عن رأي مَنْ له العصمة، فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف^(٢).

وعلى هذا، فيكون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع^(٣) عن قول المعصوم، فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً، بل هو دليل على الدليل على الحكم^(٤)، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل^(٥).

غاية الأمر أن هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر^(٦): أن الخبر دليل لفظي^(٧)

(١) كل الأئمة، لأن المعصوم عليه السلام واحد من الأئمة.

(٢) وهذا واضح نظراً إلى أن الحجية تدور مدار العصمة (وجوداً وعدمًا).

(٣) وحصول القطع المذكور في الخبر المتواتر واضح مما مرّ في محله، ولكنه يعتمد في الإجماع على تمامية إحدى الطرق الآتي ذكرها.

(٤) وهذا تعبير آخر عما تقدّم هناك من كون الخبر - متواتراً كان أو خبر واحد - حاكياً عن السنة، وليس عينها، ولم يقل أحد باعتبار الخبر المتواتر دليلاً برأسه.

(٥) ولو صار البناء على اعتبار الكاشف عن السنة دليلاً مستقلاً عنها لزم اعتبار الخبر المتواتر دليلاً خامساً، وإلا لزم التحكّم.

(٦) ولكنه فرق غير فارق، فلا يعطي للإجماع خصوصية تجعله صالحاً للدليلية المستقلة دون الخبر المتواتر.

(٧) يمكن أن ينعقد له إطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة، وبركته يُتعرّف على حدود مدلوله عند الشكّ.

على قول المعصوم أي أنه يثبت به نفسُ كلام المعصوم ولفظه في ما إذا كان التواتر للفظ^(١)، أمّا الإجماع فهو دليلٌ قطعي على نفس رأي المعصوم لا على لفظٍ خاصٍّ له، لأنّه لا يثبت به - في أيِّ حال - أنّ المعصوم قد تلفّظ بلفظ خاصٍّ معيّن في بيانه للحكم^(٢).

ولأجل هذا يُسمّى الإجماع بـ(الدليل اللّبي)^(٣)، نظير الدليل العقلي^(٤)، يعني أنّه يثبت بهما نفسُ المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللبّ بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له^(٥).

(١) في موارد التواتر اللفظي، في قبال التواتر المعنوي الذي يثبت به المعنى الذي أفاده المعصوم ﷺ بلفظٍ ما.

(٢) وإنّما يكشف عن موافقة المعصوم ﷺ على هذا الرأي، لا أزيد.

(٣) وهو الدليل الذي لا لسانَ له تُعرف به سعة مدلوله، فلا يُتعرّف على مدلوله بأكثر ممّا هو القدر المتيقّن، فلو شكّ في شمول الإجماع لمورد ما، لم يتأتّ استظهار شموله له، كما هو الحال في سائر الأدلة اللّبية كالسيرة العقلانية.

(٤) لأجل عدم وجود لفظ خاصٍّ يدلّ عليه حكم العقل، ولكنّ الدليل العقلي القطعي ليس دليلاً لبيّاً حقيقةً، لأنّ موضوعات المدركات العقلية القطعية منقّحة ومحدودة، فلا محلّ للشكّ في حدود موضوعاتها، ولعلّه لهذا عبّر بـ(النظر).

(٥) ويترتب على هذا أنّ الدليل اللفظي يؤخّذ بظهوره، فإنّ كان له إطلاق أو عموم تمسّكنا به، كما نأخذ بدلالته الالتزامية لحجّة الظهور الالتزامي، بخلاف الدليل اللّبي فلا يؤخّذ بلوازمه العرفية فضلاً عن أن يكون له إطلاق أو عموم.

والثمرة بين الدليل اللفظي واللبّي^(١) تظهر في المخصّص إذا كان لبّيّاً أو لفظيّاً، على ما ذكره الشيخ الأنصاري كما تقدّم في الجزء الأول (ص ١٣٣)؛ لذهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص لبّيّاً دون ما إذا كان لفظيّاً^(٢). وإذا كان الإجماع حجّة (من جهة كشفه عن قول المعصوم) فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء - كما هو مصطلح أهل السنّة على مبناهم^(٣) - بل يكفي اتفاق كلّ مَنْ يُستكشف من اتفاقهم قول المعصوم (كثروا أم قلّوا) إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم^(٤) العلم بقول المعصوم، كما صرّح بذلك جماعة من علمائنا^(٥).

قال المحقق في المعبر (ص ٦)، بعد أن أناط حجّة الإجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجّة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجّة»^(٦).

-
- (١) كما تظهر الثمرة بينهما عند الشكّ في شمول الدليل لمورد ما، من ناحية جواز التمسك بالإطلاق أو الاقتصار على القدر المتيقّن.
- (٢) ووافقه جمعٌ من المتأخّرين منهم المصنّف رحمته الله، وإن لم يجزم هناك بنسبة هذا القول إلى الشيخ الأعظم رحمته الله، بخلافه هاهنا، فليلاحظ.
- (٣) ولكنّ تبين بعد ذلك أنّه مجرد كلام نظري؛ لعدم التزامهم به عملياً.
- (٤) وسيأتي قريباً الحديث عن كيفية تحقّق هذا الاستلزام.
- (٥) وسينقل رحمته الله كلام اثنين من علمائنا.
- (٦) تتمته: «(لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام)»، ودلالة كلام المحقق رحمته الله على المطلوب في غاية الوضوح.

وقال السيد المرتضى على ما نُقِلَ عنه^(١): «إذا كان علّة كون الإجماع حجّة كون الإمام فيهم فكلّ جماعة - كُثِرَتْ أو قَلَّتْ^(٢) - كان قول الإمام^(٣) في أقوالها فإجماعها حجّة»^(٤).

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا^(٥)، لكن^(٦) سيأتي أنّه على بعض المسالك^(٧) في الإجماع لا بدّ من إحراز اتفاق الجميع^(٨).

(١) كان المناسب تقديم كلامه على كلام المحقق تَتَضَرَّعُ مراعاةً للترتيب الزمني بينهما، كما صنع الشيخ الأعظم تَتَضَرَّعُ في المقام، والأمر سهل.

(٢) وبمثله عبّر العلامة تَتَضَرَّعُ في النهاية، بل حتى لو كانوا اثنين، كما مرَّ آنفاً عن المحقق تَتَضَرَّعُ.

(٣) مرَّ أنّ الأحسن في أمثال المقام التعبير بـ(المعصوم) بدلاً من (الإمام) كي يشمل النبي الأعظم ﷺ، والأمر سهل.

(٤) وذكر مثلها العلامة تَتَضَرَّعُ في التهذيب، فليست العبرة بعدد المتفقين، بل بإحراز وجود المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ في ضمنهم.

(٥) منهم العلامة تَتَضَرَّعُ بقوله: «ولأنّنا نقول بأنّ قول الجماعة - التي قوله موافق لها - حجّة لأجل قوله»، (نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ١٣١).

(٦) استدرأك على ما ذكره آنفاً من كفاية اتفاق كلّ مَنْ يُسْتَكْشَفُ من اتفاقهم قول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(٧) وهو (مسلك الحدس) الآتي بيانه قريباً.

(٨) أي: جميع العلماء من عصر الأئمة الأطهار عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى عصرنا.

وعلى هذا^(١)، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الإمامية بـ(الإجماع) مسامحةً ظاهرة^(٢)؛ فإنَّ الإجماع حقيقةٌ عرفية^(٣) في «اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي»، ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجةً أن يصحَّ تسميتها^(٤) بـ(الإجماع)^(٥)، ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الإمامية على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه^(٦)، فيراد من الإجماع عندهم: «كلُّ اتفاقٍ يُستكشف منه قولُ المعصوم» سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعمّ

(١) أي: ما جاء من تعريفات للإجماع في كلمات علمائنا.

(٢) مرَّ عن الشيخ الأعظم تَدُلُّ أنَّ منشأ هذا التسامح هو وجود مناط حجّية الإجماع في اتفاق الجماعة التي علِم دخول الإمام عليه السلام فيها.

(٣) من باب العُرف الخاصّ عند الأصوليين، فهو منقول اصطلاحى من (مطلق الاتفاق) إلى (اتفاق خاصّ)، كما أفاد صاحب المعالم تَدُلُّ.

(٤) الظاهر رجوعُ الضمير في (تسميتها) إلى (حجة)، وإن كان المناسب تذكير الضمير لكي يرجع إلى (اتفاق).

(٥) بمعنى أن توفر مناط حجّية الإجماع في مورد لا يسوّغ إطلاق اسم (الإجماع) عليه، ولهذا لا يُطلق (الخبر المتواتر) على كلّ خبر جماعة يفيد العلم، كما صرّح به الشيخ الأعظم تَدُلُّ في الفرائد.

(٦) غير ما هو المعروف في كلمات علماء العامة، وهذا الاصطلاح الجديد هو: «اتفاق جماعة من الإمامية - قلّت أو كثرت - يُعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيها»، ولكن يظهر من الشيخ الأعظم تَدُلُّ عدم وصول هذا الإطلاق إلى درجة المصطلح.

القسمين^(١).

والخلاصة التي نريد أن ننصّ عليها^(٢) وتعيننا من البحث: أن الإجماع إنّما يكون حجة إذا عُلِمَ بسببه - على سبيل القطع^(٣) - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله - وإن حصل الظنّ منه^(٤) - فلا قيمة له^(٥) عندنا، ولا دليل على حجّية مثله^(٦).

(١) والمهمّ هو القسم الثاني، كما لا يخفى.

(٢) هي أن حجّية الإجماع عندنا إنّما هي باعتبار كشفه القطعي عن الحجّة - أي قول المعصوم عليه السلام -، ولهذا قال صاحب المعالم رحمته الله: «إنّ فائدة الإجماع تُعدم عندنا إذا عُلِمَ الإمام بعينه».

(٣) ولا شيء غير القطع، كما هو الحال في الدليل العقلي، ولا يعقل أن يكون الإجماع أحسن حالاً منه.

(٤) أي: وإنّ حصّل من الإجماع الظنّ بقول المعصوم عليه السلام.

(٥) أي: لهذا الإجماع، لأنّه من مصاديق الظنّ الذي لا يُغني عن الحقّ شيئاً، فيبقى على القاعدة الأولية العامّة في باب الظنون، وهي عدم الحجّية.

(٦) أي: مثل هذا الإجماع بالخصوص ومن باب الظنّ الخاص، كي يُستثنى من كبرى عدم حجّية الظنون ويكون من قبيل خبر الواحد والظهورات ونحوهما من الأمارات (غير العلمية) المتبعة شرعاً.

الجهة الثانية: طرائق استكشاف قول المعصوم

لما كان الإجماع الحجّة عند الإمامية هو الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً، فالمهم صَرَف الكلام إلى كيفية تحصيل هذه الكاشفية، وقد ذكروا لها طرائق متعدّدة، تُعدّ كلّ واحدة منها منشأ للقطع بقوله عليه السلام، وبياناً لمناط حجّية الإجماع المحصّل، وبلحاظ كلّ واحدة منها ينشأ قسمٌ من الإجماع يُسمّى باسمها، وقد ذكر المصنّف رحمته الله أربعة منها، ونضيف إليها واحدة:

الطريقة الأولى: الحسّ أو الطريقة التضمّنية، وهي التي ذكرها السيد المرتضى رحمته الله، ويُسمّى الإجماع حينئذٍ بـ(الإجماع الدخولي)^(١)، وذكر المحقق القميّ رحمته الله أنّها الطريقة المشتهرة بين قداماء أصوليينا^(٢)، ويظهر من الشيخ الأعظم رحمته الله استفادتها من كلام الشيخ المفيد رحمته الله^(٣).

ومفادها: أن يُحرَز بالوجدان كونُ المعصوم عليه السلام من ضمن المجيعين إجمالاً، من دون أن يُعيّن بشخصه المبارك، إذ لو عُرِف كذلك لخرج المورد عن باب الإجماع واندرج في باب السنّة الصّريحة، ويُستفاد من مجموع كلام المصنّف رحمته الله أن لهذه الطريقة صورتين:

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٢٦، رسائل المرتضى ج ١ ص ١٨ .

(٢) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٣٤ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٨٧ .

أولاهما: السماع، فيكون قد حصل الإجماع بنفسه مباشرةً، وذلك بأن يسمع الحكم من جماعة يعلم إجمالاً أنّ أحدهم هو المعصوم عليه السلام، ولكنّه لا يميّزه بشخصه المبارك عن بقية الجماعة، وهذه الصورة وإن لم يذكرها الشافعي في أول كلامه، إلا أنّه سيُصرّح بها بعد ذلك.

ثانيتهما: غير السماع، فيكون قد حصل الإجماع بشكل غير مباشر، وهذا يتحقّق تارةً بأن يتّبع بنفسه أقوال العلماء وفتاواهم في مسألة معيّنة، ويقف على اتفاقهم فيها، فيحصل له العلم بأنّ المعصوم عليه السلام أحد المتفقين، بمعنى أنّ إحدى تلك الفتاوى - لا على التعيين - هي له عليه السلام.

وتارةً أخرى: بأن يحصل تواتر عن جماعة من بلدٍ أو عصرٍ معيّن مع كون قول المعصوم عليه السلام من ضمن أقوالهم، من دون أن يتميّز قوله عن بقية الأقوال: والجامع بين هذين النحويْن هو العلم بدخول قول المعصوم عليه السلام في ضمن أقوال المتفقين، وبهذا يمتازان عن الصورة الأولى التي يكون متعلّق العلم دخول المعصوم عليه السلام بشخصه المبارك في ضمن المتفقين.

وبناءً على هذا، لا يكون الاتفاق المذكور حجةً إذا كان هناك مخالِفٌ مجهولُ النسب على وجهٍ يُحتمل أن يكون هو المعصوم عليه السلام؛ لعدم إحراز دخوله عليه السلام في المجمعين بنحو الجزم عندئذٍ، بخلاف ما إذا كان المخالف معلوم النسب (قلّ أو كثر) إذا لم يكن هو المعصوم عليه السلام.

ورغم أنّ المصنّف رحمته الله يرى أنّ الإجماع الدخولي هو القسم الوحيد الذي يستلزم القطع بقول المعصوم عليه السلام، إلا أنّه لا يوافق على كون هذه الطريقة مدركاً

لحجية الإجماع المحصل وصالحه لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام، وفاقاً لكثيرين كصاحب المعالم والفاضل التوني والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهم الله (١). والوجه فيه أن المصنّف رحمهم الله يرى هذه الطريقة قريبة التحقق في زمن الحضور، حيث يكون الشخص (المحصل للإجماع) موجوداً في عصر المعصوم عليه السلام، بخلاف مَنْ يعيش في زمن الغيبة، فإنّ من البعيد تحقّق هذه الطريقة في حقّه، إن لم يُدعّ امتناعها عادةً خصوصاً الصّورة الأولى المبتنية على سماع الحكم، فلا تكون طريقة عملية.

وبهذا يكون رحمهم الله موافقاً لشيخه المحقق النائيني رحمهم الله الذي يحصر طريقة الحسّ في زمان الحضور، بتقريب أن المعصوم عليه السلام كان يُجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس، دون زمان الغيبة فلا سبيل إلى تحقّق هذا المعنى فيه (٢). في حين دافع شيخه الآخر - المحقق العراقي رحمهم الله - عن هذه الطريقة بالنظر إلى زمان الغيبة الصّغرى، كما هو الحال مع السيد المرتضى (صاحب هذه الطريقة) حيث جوّز وصولهم إلى الإمام عليه السلام عادةً (٣).

بل يُستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمهم الله في الفرائد القطع بعدم تتبع أيّ من ناقلي الإجماع لأقوال جميع علماء الأعصار والأمصار المنتشرين في أقطار الأرض؛

(١) معالم الدّين ص ٤٠٦ ، الوافية في أصول الفقه ص ١٥٢ ، فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٢ ، كفاية الأصول ص ٢٩١ .

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٠ .

(٣) المصدر السابق ج ٣ هامش ص ١٥٠ .

لقضاء العقل والعادة بامتناع ذلك^(١).

وذكر السيد الخوئي رحمته أننا لو فرضنا ادعاء أحدٍ نقلَ الإجماع بهذا النحو (أي بنحو الرؤية) في زمان الغيبة الكبرى فإننا مأمورون بتكذيبه عملاً^(٢).

الطريقة الثانية: اللطف، وهي الطريقة التي سار عليها الشيخ الطوسي رحمته وأتباعه^(٣)، وربما يظهر من كلام للسيد المرتضى رحمته وجودها قبل الشيخ الطوسي رحمته، كما جاء في كلام نقله عنه الأخير نفسه^(٤)، ويُسمَّى الإجماع المستحصل بسببها بـ(الإجماع اللطفي).

ومعنى هذا أنّ الأمة أو أهل عصرٍ واحدٍ إذا اتَّفَقوا على حكمٍ ما، وكان هذا الحكم موافقاً لرأي المعصوم عليه السلام فهو، وإذا كان مخالفاً لرأيه وجب عليه عليه السلام عندئذٍ إظهار الحقّ ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإذا لم يفعل هذا أُحرز أنّ رأيه موافق لما أجمعوا عليه، وأنّه عليه السلام راضٍ عنه، ومنشأ هذا أنّ الواجب على المعصوم عليه السلام هو تبليغ الأحكام الشرعية.

وبهذا يظهر استناد هذه الطريقة إلى قاعدة اللطف الذي تحدّث عنه المتكلّمون، وعرفه العلامة رحمته بأنّه: «(ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء)»^(٥)، والقيد الأخير

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٢، شرح الرسائل ج ١ ص ٢٤٥، ٢٩٤.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٤٢، الهداية في الأصول ج ٣ ص ١٥٢.

(٣) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٠٢، ٦٣٠.

(٤) المصدر السابق ج ٢ ص ٦٣١.

(٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٥.

لازم؛ لأنَّ اللُّطف أمرٌ زائد على التكليف، فيتمكّن الشخص من الإطاعة والعصيان بلحاظ نفس التكليف وبغضّ النّظر عن (اللُّطف)، ولا يمكن حَمْلُ المكلف على الطاعة أو المعصية قهراً، لأنَّ هذا يتنافى مع كونه مختاراً في أفعاله الإرادية، وكذا مع فكرة (الثواب والعقاب) أيضاً.

والمعروف عند العَدَلِيَّة (الإمامية والمعتزلة) وجوب اللُّطف بهذا المعنى عليه تعالى، بناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وأنكر الأشاعرة وجوبه بناءً على إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين.

والدليل المعروف لوجوبه عليه تعالى هو أنّه محصّل لغرض المكلف (بالكسر)، بتقريب أنّه إذا علم أنّ المكلف (بالفتح) لا يطيع إلا باللُّطف، فلا بدّ أن يفعله؛ إذ لو كلفه من دونه كان ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض قبيحٌ لا يصدر عن الحكيم، وبهذا يكون وجوب اللُّطف مستلزماً لتحقيق الغرض.

وبعبارة أخرى: إنّ مقتضى حكمة المولى وعدالته (حقيقياً كان أو عرفياً) أن لا يترك شيئاً يقرب العبد من طاعته ويبعده عن معصيته إلاّ فعّله، ففي باب النبوات مثلاً يكون مقتضى عدّله وحكمته إرسال شخص حكيم يعلم الناس ويرشدهم، وفي المقام يقال إنّ العلماء إذا اتفقوا على حكمٍ في مسألة ما ولم تظهر من المعصوم عليه السلام أية مخالفة لما اتفقوا عليه فبمقتضى قاعدة اللُّطف نستكشف رضاه عليه السلام به؛ ضرورة أنّ المعصوم عليه السلام لا يخالف الواجب^(١).

(١) يلاحظ: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٨٧ - ٨٨، صراط الحقّ ج ٢ ص ٣٢٩ - ٣٣٣، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ج ٣ ص ٥١ - ٥٦.

وذكر المصنّف رحمته الله أنّ هذه الطريقة لازمين أشار إليهما الشيخ الطوسي رحمته الله (١):
 (١) أنّ مطلق المخالفة لا تضرّ بحجّة الإجماع إذا عُرِف أنّ المخالف ليس هو الإمام عليه السلام.

(٢) توقّف حجّة الإجماع اللّطفي على عدم وجود دليل نقلي قطعي (من كتاب أو سنة) يُخالف رأيَ المجمعين، وإنْ فُرِضَ أنّهم لم يقفوا على دلّالته على الخلاف، وحينئذٍ يكون الحكم الواقعي مطابقاً لمقتضى هذا الدليل السّمي القطعي، ولا يمكن أن يحيد المعصوم عليه السلام عنه ويكون إجماع المجمعين مخالفاً للحجّة الشرعية، فلا يترتب عليه أي أثر، وسيأتي في الجهة الثالثة أنّ المصنّف رحمته الله لا يرتضي هذه الطريقة ولا الطريقة الآتية.

يبقى هنا التنبيه على شيء، وهو أنّ ظاهر المصنّف رحمته الله - وفقاً لكثيرين منهم الشيخ الأعظم رحمته الله (٢) - أنّ الشيخ الطوسي رحمته الله مخالف للسيد المرتضى رحمته الله في الطريقة المتبعة لاستكشاف رأي المعصوم عليه السلام، بل أصّر الشيخ الأعظم رحمته الله على انحصار طريقة الشيخ الطوسي رحمته الله في اللّطف، وذلك بالنظر إلى ما ذكره الأخير في الجواب عن إشكال السيد رحمته الله على طريقة اللّطف من أنّ لازم طريقة الحسّ عدم صحّة الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، فلولا قاعدة اللّطف لم يمكن التوصل إلى معرفة

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٢٩ - ٦٣٠.

(٢) الذي أصّر على مخالفة الشيخ الطوسي رحمته الله في الطريقة للسيد المرتضى رحمته الله، واستدلّ بكلام للشيخ رحمته الله في العدة يُصرّح فيه بعدم رضاه عن طريقة السيد رحمته الله في باب الإجماع، يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٣ - ١٩٥.

موافقة الإمام عليه السلام للمجمعين^(١).

ولكن ذكر المحقق القمي تذ أنَّ طريقة الشيخ الطوسي تذ لا تنحصر في قاعدة اللطف، بل هو مشارك للسيد تذ في طريقة الدخول، ولكنه يأخذ بطريقة اللطف حيث لا يتيسر إحراز الدخول، ووافقه الميرزا التبريزي تذ^(٢).

بل أفاد الشيخ الأعظم تذ أنَّها لا تختص بالشيخ الطوسي تذ بل هي ظاهر كلِّ من اشترط في تحقق الإجماع (باصطلاح الخاصّة) عدم مخالفة أحد من علماء العصر، ولا بدّ في الإجماع عند الشيخ الطوسي تذ من اتفاق جميع أهل العصر؛ إذ مع وجود المخالف (ولو كان معلوم النسب) لا يجب اللطف وإلقاء الخلاف^(٣)، والظاهر أنَّ الشيخ الطوسي تذ لم يُفرّق في هذا بين زماني الغيبة والحضور^(٤).

ونقل الميرزا التبريزي تذ كلاماً للشيخ الطوسي تذ في العدة يدلّ على ذلك: «...، لأنّ قول الطائفة إنّما يكون حجةً من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القول من غير المعصوم علم أنّ قول المعصوم داخل في باقي الأقوال»^(٥).

الطريقة الثالثة: الحدس، ويُسمّى الإجماع بـ(الإجماع الحدسي)، ونسبها المحقق القمي تذ إلى محققي المتأخرين، وصاحب الفصول تذ إلى معظم المحققين^(٦).

(١) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٢٩ - ٦٣٠.

(٢) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٣٦، أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٦.

(٤) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١١٩.

(٥) أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٥٢، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٢٩.

(٦) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٤١، الفصول الغروية ص ٢٤٧.

واختارها صاحب الكفاية والمحقق العراقي رحمهما (١).

وذكر غير واحد منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما (٢) أنّ هذه الطريقة هي التي يعتمد عليها المتأخرون في إجماعاتهم المذكورة، وذكر بعض المحشّين رحمهم على الفرائد أنّ أول مَنْ تنبّه إلى ابتناء الإجماعات المذكورة في كتب العلماء على الحدّس دون الحدّس هو السيد سلطان العلماء رحمه؛ لكلام ذكره في ذيل احتجاج صاحب المعالم رحمه لمختاره من حجّة (الإجماع المنقول) (٣).

وكيفما كان، فالحدّس في اصطلاح أهل المنطق هو: «الانتقال الدّفعي للذهن من المباديء إلى المطالب» (٤)، أو: «سرعة الانتقال من المباديء إلى المطالب» (٥)، وإن كان التعريف الأول أدقّ؛ لاشتغال الثاني على مسامحة.

والقضايا الحدّسية - كما ذكر المحقق الطوسي رحمه والمصنّف رحمهما - تجري مجرى المجربّات من ناحية تکرّر المشاهدة ومقارنة القياس الخفيّ، فهي «قضايا مبدأ الحكم بها حدّس قوي من النفس يزول معه الشكّ وتذعن النفس بالقبول» (٦)، ومثالها المعروف قولهم: «نور القمر مستفاد من الشمس»، نظراً إلى اختلاف هيئاته من التشكّلات البدرية والهلالية والانخسافية، بسبب قربه وبُعدّه عنها، وحيلولة

(١) كفاية الأصول ص ٢٨٨، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٩٦.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٩، كفاية الأصول ص ٢٨٨، ٢٩٠.

(٣) أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٤) حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ١١١.

(٥) شروح الشمسية ج ٢ ص ٢٤٤، التعريفات للجرجاني ص ٨٨.

(٦) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ٣١٢، المنطق للمصنّف ج ٣ ص ٣٠٠.

الأرض بينه وبينها^(١).

ومن هنا يُفترض أن يكون الحدس هو العلم الناشيء عن غير الحواس الخمس الظاهرة، بحيث يكون شاملاً للاستلزام العقلي والاستلزام العادي، فيدخل تحته اللطف حينئذٍ، ولكن يمكن أن يُستفاد من جهة ذكر طريقة الحدس في قبال سائر طرائق استكشاف قول المعصوم عليه السلام أن للحدس اصطلاحاً (أو إطلاقاً على الأقل) يكون المراد منه بموجبه هو العلم الحاصل عادةً أو اتفاقاً، ولا يكون حاصلًا عن سائر الطرق من الدخول واللطف والتقرير والتشرف^(٢).

وباتضح هذا فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته نحوين لطريقة الحدس^(٣):

النحو الأول: وجود ملازمة عادية بين اتفاق العلماء على حكم شرعي وقول المعصوم عليه السلام، بتقريب أن اتفاقهم يكشف عن رأي إمامهم ورئيسهم؛ لجريان العادة على أن اتفاق أهل مذهبٍ أو أتباع طريقةٍ ما على شيء يكون كاشفاً عن رأي رئيسهم، مع بقاء احتمال عدم موافقة رأيهم لرأيه؛ لعدم كون الملازمة بين الطرفين عقلية بل عادية، إلا أن احتمال الخطأ في الحدس من قبيل الخطأ في الحس، الذي لا يقع في الخارج إلا نادراً، فلا يُعتنى باحتمال الخطأ فيه، ولهذا نجد المصنّف رحمته يعبر هاهنا بالقطع.

(١) شرح المنظومة قسم المنطق ج ١ ص ٣٢٦.

(٢) يلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٥ ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٨٨، يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٢٧١ - ٢٧٢، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٣ ص ١٥٥ - ١٥٦، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٥ ص ١٦١ - ١٦٢.

وهذا هو أول وجوه الحدس التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته ^(١)، والظاهر أنَّ نَظَرَ المصنِّف رحمته إلى هذا النحو، كما يساعد عليه تشبيهه له باتفاق أتباع المذاهب، الذي يكشف بنحو الجزم عن أخذهم إياه عن رئيسهم.

النحو الثاني: أنَّ لا يكون اتفاق العلماء على الحكم مستلزماً بحسب العادة لقول المعصوم عليه السلام، إلا أنَّ اتفاقهم يكون كاشفاً عن قوله عليه السلام من باب الاتفاق. وذكر المصنِّف رحمته أنَّ تمامية هذه الطريقة تتوقف على أنَّ يكون اتفاق العلماء شاملاً لجميع العصور، فلا يكفي اتفاق علماء عصر واحد (مثل المتأخرين) في استكشاف رأي المعصوم عليه السلام؛ لعدم الجزم حينئذٍ بأنَّ المتفقين قد أخذوا رأيهم من إمامهم ورئيسهم، بل الحال كذلك لو كان هناك مخالف معروفٌ ممن يُعتدُّ بقوله، ولو كان المخالف مجهول النسب فالقدح أولى؛ لاحتمال أنَّ يكون هو المعصوم عليه السلام، أو شخصاً يُعتدُّ بقوله على الأقل، وبناءً على هذا تكون هذه الطريقة مختلفة عن بقية الطرق التي ذكرها المصنِّف رحمته من جهة اشتراط حصول الاتفاق في جميع العصور.

الطريقة الرابعة: التقرير، ويُسمَّى الإجماع الحاصل منها بـ(الإجماع التقريري)، وقد أشار الشيخ الأعظم رحمته إليها قبل شروعه في ذكر الطرق المتقدمة، ونقلها عن بعض المتأخرين ^(٢).

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٧ - ١٩٨ ، بحر الفرائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١٣٧ ، شرح الرسائل ج ١ ص ٢٥٤ .

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٨٨ ، ويلاحظ: أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٤٠ .

وتقريب تحقّق الإجماع بهذه الطّريقة هو أن يحصل اتفاق العلماء أو أهل العصر على رأي ما بمرأى ومسمّعٍ منه عليه السلام، أو مع اطلاعه عليه، من دون أن يصدر عنه عليه السلام ردّع لاتفاقهم كي يبيّن الحقّ في المسألة أو يُلقِي الخلافَ بينهم، فإذا لم يصدر عنه عليه السلام ردّع أو تنبيه على ما هو الحقّ في المسألة، يُستكشف عندئذٍ أنّ الحكم الذي قد اتّفقوا عليه هو الحكم الواقعي؛ إذ لو كان رأيهم مخالفاً للواقع لوجب عليه عليه السلام تنبيههم على خطئهم من باب الإرشاد إلى الحكم الواقعي.

ويُعتبر في هذه الطّريقة ما يُعتبر في التقرير من الشرائط التي مرّ الحديث عنها مفصّلاً في المبحث الثاني من مباحث السّنة^(١)، ومع توفرّ تلك الشرائط يُستكشف رأي المعصوم عليه السلام الموافق لرأي العلماء.

والفارق بين الإجماع التقريري والتقرير - بشكله الثاني الذي ذكره عليه السلام - واضح؛ فإنّ المذكور هناك هو أن يُبيّن شخصٌ بمحضّر المعصوم عليه السلام حكماً ما ويسكت عنه عليه السلام مع تمكّنه من البيان، وهنا يحصل إجماع من العلماء أو أهل العصر على حكمٍ ما، ويكون بوسعه عليه السلام البيان، ومع هذا يسكت عن البيان. ولكنّ الطّريقتين تتفقان في استناد الحجّة إلى حيثية واحدة، وهي سكوت المعصوم عليه السلام، وعدم تنبيهه على خطأ الحكم الذي اطّلع عليه.

نعم، يبقى هنا بيان المائز بين الإجماع التقريري والإجماع اللّطفي - بعد اشتراك الاثنين في ثبوت الملازمة بين آراء المتفقين ورأيه عليه السلام وانتفاء احتمال مخالفة رأيه لأرائهم - وهو أنّ الملازمة في الإجماع اللّطفي تكون عقلية، لأنّ ملاكها وجوب

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٢٥٧-٢٥٨.

اللطف عقلاً على المعصوم عليه السلام، في حين أتمها في الإجماع التقريري شرعية، لأن ملاكها وجوب الإرشاد والتنبيه على المعصوم عليه السلام شرعاً بعد اتفاق العلماء أو أهل العصر على حكم، وفرض أن هذا الحكم مخالف للحكم الواقعي^(١).

الطريقة الخامسة: كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر اعتمد عليه المتفقون، وخفي علينا بحيث لو وصلنا هذا الدليل لاتفقنا معهم في ذلك الحكم^(٢).

ولم يذكر المصنف رحمته الله هذه الطريقة، ولعله يرجع إلى أن الكلام في الطرق التي يراد منها اكتشاف رأي المعصوم عليه السلام الذي يمثل الحكم الواقعي، في حين أن الحكم المكتشف وفق هذه الطريقة هو الحكم الظاهري - كما أفاد بعض شراح الكفاية تتد - بتقريب أن الدليل المعتبر إنما يدل على الحكم الظاهري لا غير، وهذا قد يدل على عدم قبوله بها^(٣)، كما صرح بذلك الشيخ الأعظم تتد^(٤)، وتبعه السيد الخوئي تتد.

وذكر السيد تتد أن الإجماع وإن كان يكشف عن أصل وجود الدليل كشفاً قطعياً؛ لوضوح أن عدالة المتفقين تمنع عن الإفتاء بغير دليل الذي يندرج تحت

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٢٧٣، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٥ ص ١٦٢ .

(٢) يلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١١٥، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٠، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٣، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٣٥١، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٢٧٣ .

(٣) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٢٧٣ .

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٢٤ - ٢٢٥، أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

(الإفتاء بغير العلم) وهو محرّم، إلا أنّ هذا المقدار لا يكشف عن اعتبار الدليل عندنا لو اطلعنا عليها، ففرقٌ بين كشف الإجماع عن أصل وجود الدليل، وكشفه عن اعتبار الدليل وحجّيته عندنا^(١).

وهذا يكون السيد الخوئي رحمته الله والمصنّف رحمته الله مخالفين لشيخهما المحقق النائيني رحمته الله، الذي لم يستبعد كون هذه الطريقة أقرب الطرق التي يمكن الاعتماد عليها في إثبات حجّية الإجماع المحصّل، لكن بشرط أن لا يكون في مورد الإجماع ما يمكن أن يكون مدركاً للحكم المتفق عليه^(٢).

ثم إنّ مراد القائلين بهذه الطرق هو الأخذ بها للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام في كلّ واحد من الإجماعات المدّعاة على سبيل الشمول، ولكنّ المصنّف رحمته الله لا يرى مانعاً من التبعض في الاعتماد على هذه الطرق، فيمكن الأخذ بطريقة الحسّ مثلاً في بعض الإجماعات فتكون إجماعات دخولية، وبطريقة اللطف في بعض آخر منها فتكون إجماعات لطفية، وهكذا، ولا موجب للاقتصار على طريقة واحدة في كلّ الإجماعات.

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٣ .

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥١ .

طرائق استكشاف قول المعصوم^(١)

أما كيف يُستكشف من الإجماع^(٢) على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه^(٣)، وقد ذكروا لذلك طرقاً أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسوعة والمضايقة - على ما نُقل عنه^(٤) - إلى اثنتي عشرة طريقة^(٥)، ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث^(٦) بل أربع^(٧):

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) المحصّل، كما سيُصرّح به المصنّف رحمته الله في المبحث الآتي، وكذا في بداية مبحث الإجماع المنقول، وهذا واضح.

(٣) بعد أن كانت حجّيته من حيث إنّه كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام لا من حيث إنّه إجماع، ولم تكن ثمّ فائدة في التعرّض لإبطال أدلة أصوليي العامة.

(٤) الناقل هو الميرزا الاشتياني رحمته الله بقوله: «ولبعض أفاضل مقاربي عصرنا كلامٌ في طرق الإجماع...» (بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١١٢ - ١١٨).

(٥) بحيث تكون هي الطّريقة المتّبعة وحدها في كلّ إجماع، لا بنحو التبعض بين الطّرق، كما سيأتي من المصنّف رحمته الله القبول به.

(٦) لعلّ وجه ذكر الثلاثة أولاً للإشارة إلى إمكان المناقشة في عدّ طريقة التقرير من بين الطّرق؛ وذلك لعدم الحاجة فيها إلى إحراز الإجماع.

(٧) جعلها في الكفاية خمساً بإضافة طريق (التشرف برؤية الإمام عليه السلام).

١ - طريقة الحسّ، وبها يُسمّى الإجماع: (الإجماع الدخولي)^(١)، وتُسمّى (الطريقة التضمنية)، وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب^(٢) التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه^(٣).

وحاصلها: أن يُعلّم بدخول الإمام^(٤) في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يُعرّف بشخصه من بينهم^(٥).

وهذه الطريقة إنّما تُتصوّر^(٦) إذا استقصى الشخص المحصّل للإجماع بنفسه^(٧) وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالاً متميّزة معلومة لأشخاص

(١) لدخول المعصوم عليه السلام بنفسه في ضمن الجماعة التي يُنقل إجماعهم، فالإجماع يُسمّى باسم الطريقة المتّبعة في الاستكشاف، وهذا جارٍ في سائر الطرق المذكورة.

(٢) كما ذكر المحقق القميّ تدئ في القوانين، ويظهر من الشيخ الأعظم تدئ استفادتها من الشيخ المفيد تدئ، كما مرّ في الشرح.

(٣) منهم السيد أبو المكارم ابن زهرة تدئ، ثمّ جمع من المتأخّرين كالمحقق والعلامة والشهيد تدئ ومن تأخّر عنهم.

(٤) بشخصه المبارك، أو يُعلّم دخول قوله عليه السلام في أقوال المجمعين، كما ذكر الشيخ الأعظم تدئ في الفرائد.

(٥) إذ لو عُرف المعصوم عليه السلام بشخصه المبارك لخرج المورد من (باب الإجماع) ودخل في (باب السنة) عندئذٍ.

(٦) هذا بيان للصورة الثانية لهذه الطريقة (أي غير السماع)، ولها نحوان.

(٧) هذا هو النحو الأول، وهو يعتمد على بذل الشخص جهده في التتبع.

مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جملة أولئك المتفقين^(١)، أو يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر^(٢)، فعُلم أن الإمام كان من جملتهم ولم يُعلم قوله بعينه^(٣) من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر^(٤).
ومن الواضح أن هذه الطريقة^(٥) لا تتحقق غالباً إلا لمن كان موجوداً في عصر الإمام^(٦)، أما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق^(٧)، لا سيما في الصورة الأولى، وهي السماع من نفس الإمام^(٨).

-
- (١) بمعنى أن أحد تلك الأقوال هو قوله عليه السلام.
(٢) هذا هو النحو الثاني لهذه الصورة، وهو يعتمد على حصول التواتر.
(٣) وإلا لخرج المورد عن باب الإجماع، كما مرّ قريباً.
(٤) عند محصل الإجماع، لأن المفروض أنه قد تواتر عنده نقل فتوى الجماعة الذين يكون المعصوم عليه السلام أحدهم.
(٥) شروع في الخدش فيها بما ذكره جمع من المحققين.
(٦) أي: في زمن الحضور، كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله، وهذا يتصور بدخول محصل الإجماع بلداً يتواجد فيه المعصوم أو حضوره مجلساً يحضره المعصوم عليه السلام.
(٧) إن لم تكن ممتنعة عادة؛ لصعوبة تصوّر طريقة للجزم بقوله عليه السلام، بل قد جزم الشيخ الأعظم رحمته الله بعدم تحققها لأحد من هؤلاء الحاكين.
(٨) كما هو واضح، وسيأتي من المصنّف رحمته الله قريباً أنها تامة الكشف، لكنها ليست عملية، ولو فرض تشرف الفقيه بلقاء الإمام عليه السلام لاندرج المورد عندئذ في الطريقة الخامسة التي أضافها صاحب الكفاية رحمته الله.

وقد ذكروا أنّه لا يضرّ في حجّية الإجماع^(١) - على هذه الطّريقة - مخالفة معلوم النّسب - وإن كثروا - ممّن يُعلّم أنّه غير الإمام^(٢)، بخلاف مجهول النّسب على وجه يُحتمل أنّه الإمام فإنّه في هذه الصّورة لا يتحقّق العلمُ بدخول الإمام في المجمعين^(٣).
 ٢ - طريقة قاعدة اللّطف^(٤)، وهي أن يُستكشف عقلاً رأي المعصوم من اتفاق منّ عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصّة^(٥) أو في العصور المتأخّرة^(٦)، مع

(١) أي في حجّية اتفاق الباقي، وإن كانت هذه المخالفة تقدح في تسمية الاتفاق الموجود (إجماعاً)، كما أشار إليه الشيخ الأعظم تثنّي في فرائده، والتمييز بين هذين الأمرين لا يخلو عن دقّة، (يلاحظ: شرح الرسائل ج ١ ص ٢٣٩ - ٢٤٠).

(٢) ومّرّ عن المحقق تثنّي الاكتفاء باثنين فقط في تحقّق الإجماع الحجّة.

(٣) حتى لو حصل الظنّ بدخوله عليه السلام في المتفقين - شخصاً أو قولاً - فلا قيمة له؛ لعدم كونه من الظنّ المعترّ شرعاً.

(٤) وهي مذكورة في علم الكلام، وأدّعي حكم العقل العملي بها، ومفادها أنّ من حقّ العبد على مولاه بمقتضى عدالته أن يرشده إلى ما يُقرّبه من طاعته ويُبعّده عن الوقوع في المعصية ولو بإهمال هدايته، ويُستقبح عقلاً ترك الناس في ضلالتهم، ومن هنا وجب عليه تعالى إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وغيرهما.

(٥) حيث لم يبيّن عليه السلام بطلان الحكم المجمع عليه، ولو كان باطلاً لوجب عليه بيان بطلانه من باب (اللّطف).

(٦) وبهذا تعمّ هذه الطّريقة زمان الغيبة أيضاً، وتمتاز عن سابقتها (طريقة الحسّ) التي يكون تحقيقها قريباً في عصر الحضور.

عدم ظهور رَدِّعٍ من قبله لهم بأحد وجوه الرَّدْعِ الممكنة خفية^(١) أو ظاهرة، إما بظهوره نفسه أو بإظهار مَنْ يُبَيِّنُ الحقَّ في المسألة^(٢)، فإنَّ (قاعدة اللُّطف) كما اقتضت نَصَبَ الإمام وعصمته^(٣) تقتضي أيضاً أن يُظْهِرَ الإمام الحقَّ في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحقَّ^(٤)، وإلا للزم سقوطُ التكليف بذلك الحكم أو إخلالُ الإمام بأعظم ما وجب عليه ونُصِبَ لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزلة^(٥).

وهذه الطَّريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي^(٦) ومَنْ تبعه، بل يرى انحصارَ

(١) بأن يُرسل المعصوم عليه السلام شخصاً يوقع الخلافَ بين العلماء مثلاً.

(٢) من بين الحاضرين، وبهذا يوقع عليه السلام الخلافَ بين العلماء المتفقين، ويتسبَّب في هَدْمِ إجماعهم؛ لكونه على خلاف الواقع.

(٣) كما هو مقرَّر في محلِّه من علم الكلام.

(٤) مع فرض فقدان الدليل وإجماع علماء الإمامية على هذا القول المخالف للحقِّ، فحيث لم يفعل المعصوم عليه السلام ذلك علمنا أنَّ الحقَّ مع المجمعين، فيقوم هذا الإجماع مقام تبين المعصوم عليه السلام.

(٥) ولقائل أن يقول: سلَّمنا وجوب الإظهار، ولكن لا يلزم أن يكون من باب اللُّطف، بل من باب تعليم الجاهلين أو الأمر بالمعروف، فليُتدبَّر.

(٦) كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله في الفرائد، وقد أصرَّ على انحصار طريقة الشيخ الطوسي رحمته الله في اللُّطف، ولكن ذكر المحقق القمي رحمته الله في قوانينه أنَّ الشيخ الطوسي رحمته الله قائل بطريقة الحسِّ، ولكنَّه يأخذ بطريقة اللُّطف حيث لا يتأتَّى له إحراز الدخول، كما مرَّ.

استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها^(١)، وربما يُستظهر من كلام السيد المرتضى - المنقول في (العدة) عنه في ردّ هذه الطريقة - كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً^(٢).
ولازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقاً - سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله - مع العلم بعدم كونه الإمام ولم يكن معه^(٣) برهان يدل على صحة فتواه^(٤).
ولازم هذه الطريقة أيضاً^(٥) عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين^(٦)، وإن لم يفهموا دلالتها على الخلاف^(٧)؛ إذ يجوز أن يكون

(١) أي: في طريقة اللطف، حيث ردّ على السيد المرتضى تنكُّ بأن لازم طريقة الحسّ بطلان الاحتجاج بإجماعاتنا؛ وذلك لانحصار طريق العلم برأي المعصوم عليه السلام في طريقة اللطف.

(٢) فالشيخ الطوسي تنكُّ نقل في العدة كلاماً للسيد المرتضى تنكُّ في إبطال طريقة اللطف، ومن المستبعد نظر الثاني إلى كلام الأول.

(٣) هذا الضمير، وضميراً (كونه) و(فتواه) كلّها ترجع إلى (المخالف).

(٤) وحينئذٍ لا نعتبر بقوله، بل نأخذ بقول الباقي ببركة (قاعدة اللطف).

(٥) أي: كما كان لازمها عدم قدح المخالفة بالنحو المتقدم.

(٦) كما ذكر شيخ الطائفة تنكُّ في العدة، وعندئذٍ لا يجب على المعصوم عليه السلام بيان الحق، ويكون قوله عليه السلام موافقاً للقول الذي قام الدليل النقلي على صحته، ولا يكون المورد مجرى لقاعدة اللطف أصلاً.

(٧) (إن) هنا وصلية لبيان الفرد الخفي؛ إذ لو كانت دلالة الآية أو السنة على خلاف إجماعهم واضحة عندهم لكان عدم جريان (قاعدة اللطف) أوضح.

الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق^(١).

٣ - طريقة الحدس، وهي أن يُقَطَّع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يداً بيد^(٢)، فإنَّ اتِّفَاقَهُمْ - مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل - يُعَلِّمُ مِنْهُ^(٣) أنَّ الاتفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم اتباعاً للاهواء أو استقلالاً بالفهم^(٤)، كما يكون ذلك^(٥) في اتفاق أتباع سائر ذوي الآراء والمذاهب^(٦)؛ فإنه لا نشك فيها أنها مأخوذة من متبوعهم

(١) أي: اعتمد على تلك الآية أو السنّة القطعية، ولأجله لم يُنْكِرِ المعصوم عليه السلام عليهم ولم يُظْهِرِ الرَّدْعَ، وحينئذٍ يكون الحكم الواقعي موافقاً لهذا الدليل حتماً، ولا يُعْتَدُ بالإجماع لأنّه على خلاف الحجّة.

(٢) لأجل الملازمة (العادية أو الاتفاقية) بين أقوال فقهاء الإمامية وقول المعصوم عليه السلام، فإذا ثبتت أقوالهم ثبت قوله؛ لوضوح أنّ ثبوت الملزوم يوجب ثبوت اللازم قضاءً لحق الملازمة.

(٣) من باب الملازمة العادية أو الاتفاق، فهذان تقريران لتحقق هذه الطريقة.

(٤) لا إشكال في كون هذه المرتبة سبباً للعلم بقول المعصوم عليه السلام؛ لفرض الاطلاع على فتاوى جميع أهل الفتوى ثَمَّنْ عاصره عليه السلام وتقدّم عليه مع كثرة المفتين والعلم بأنّ توافقه لم يكن إلا متابعةً لرأيه عليه السلام الواصل إليهم يداً بيد.

(٥) هذا من باب التمثيل المنطقي، وأركانه الأربعة (أي الأصل، والفرع، والجامع، والحكم) كلّها واضحة.

(٦) كاتفاق الشافعية - مثلاً - على حكم معيّن.

ورئيسهم الذي يرجعون إليه^(١).

والذي يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين^(٢)، ولازمها أن الاتفاق ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه^(٣)، لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدح في حصول القطع^(٤)، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يُعتدّ بقوله^(٥)، فضلاً عن مجهول النسب^(٦).

٤ - طريقة التقرير، وهي أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم^(٧)، مع

(١) هذا المقدار مسلم في زمان الحضور؛ لامتناع اجتماع الفقهاء على قول إلا بعد صدور الأمر إليهم من إمامهم، ولا عبرة باحتمال خطئهم وإن اعتقدوا بقوله عليه السلام بلا مستند صحيح، وهذا لا يختلف عما يُذكر في السيرة المشترعية.

(٢) كما ذكر صاحب الكفاية والمحقق العراقي رحمهما.

(٣) وهذا من باب الملازمة العادية، كما سيُصرّح به عليه السلام قريباً.

(٤) والجزم بأن المتفقين قد أخذوا رأيهم من المعصوم عليه السلام، فلا تلازم بين اتفاق أهل عصر واتفاق أهل سائر الأعصار، اللهم إلا أن يُدعى حصول القطع بخطأ المتأخرين، ولو أجمعوا.

(٥) لأنه وإن لم يورث الجزم بموافقة قوله لقول المعصوم عليه السلام، لكنه يوجب التردد في أخذ المتفقين رأيهم عنه عليه السلام، وهذا كافٍ في زلزلة القطع.

(٦) وجه الأولوية مجيء احتمال كونه هو المعصوم عليه السلام، بخلافه في مورد معلوم النسب، كما لا يخفى.

(٧) ويكفي فيها اطلاعاً على اتفاقهم، كما أوضحنا.

إمكان رَدِّعهم ببيان الحقِّ لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم^(١)، فإنَّ اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم في ما رأوه، وتقريرهم على ما ذهبوا إليه^(٢)، فيكون ذلك دليلاً على أنَّ ما اتفقوا عليه هو حكمُ الله واقعاً^(٣). وهذه الطَّريقة لا تتمُّ إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدَّم الكلام عليها في مبحث السنَّة^(٤)، ومع إحراز جميع الشُّروط لا شكَّ في استكشاف موافقة المعصوم^(٥)، بل بيانُ الحكم من شخص واحد^(٦) بمراى ومَسْمَع من المعصوم مع إمكان رَدِّعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته^(٧).

(١) وهذا المقدار يكفي لأنَّه سوف ينفي حصول الإجماع.

(٢) لأنَّ الحكم الذي اتفقوا عليه لو كان مخالفاً للواقع لوجب على المعصوم عليه السلام أن ينبِّههم على ذلك.

(٣) ويُسمَّى الإجماع بـ (الإجماع التقريري)، وقد نُسِبَ إلى بعض المتأخِّرين.

(٤) مرَّ في الشَّرْح بيانُ الفرق بين التقرير والإجماع التقريري.

(٥) للملازمة بين اتفاقهم على رأي ما وبين رأي المعصوم عليه السلام، ومن هنا يشبه الإجماع اللُّطفي، إلا أنَّ الملازمة في هذا عقلية، وفي التقريري شرعية.

(٦) هذا الترقِّي بلحاظ أصل الحجَّة، وإلا فهو يندرج في باب التقرير لا الإجماع التقريري، وبينهما فرق واضح.

(٧) وهذا بمثابة المناقشة منه ﷺ في تمامية هذه الطَّريقة، بأنَّ يُدَّعى انتفاء الحاجة إلى الإجماع عندئذٍ، ما دام لا يُفَرَّق فيها بين قول الواحد وقول الجماعة من ناحية أصل الحجَّة.

ولكنّ المهمّ أن يثبت لنا أنّ الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقّق فيه إمكان الرّدع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف، أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي^(١) ما ينفع في المقام.

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة^(٢) في استنتاج قول الإمام من الإجماع، وقد يحصل للإنسان المتبسّع لأقوال العلماء المحصّل لإجماعهم بعضُ الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كلّ إجماع أن يبتني على وجه واحد من هذه الوجوه^(٣)، وإن كان السيد المرتضى يرى انحصاره^(٤) في الطّريقة الأولى (الطّريقة التضمينية) أي الإجماع الدخولي، وحصره الشيخ الطوسي في الطّريقة الثانية (طريقة قاعدة اللّطف)^(٥).

(١) في الجهة الثالثة عند بيان ضعف الطّرائق الأربعة المذكورة.

(٢) عند أصوليي الإمامية في مقام تحصيل كاشفية الإجماع عن قوله عليه السلام والتعرّف على الحكم الواقعي، ولعلّه لهذا لم يتطرّق المصنّف رحمته الله للطّريقة الخامسة.

(٣) إشارة إلى بنائه رحمته الله على جواز التبعض في تلك الطّرق، بأن يتمّ الكشف عن قول المعصوم في بعض الإجماعات بطريقة الحسن مثلاً، وفي بعض آخر منها بطريقة الحدس، وهكذا.

(٤) أي انحصار استنتاج (أو استكشاف) قول المعصوم عليه السلام.

(٥) وهو واضح من كلام السيد المرتضى رحمته الله في ردّ طريقة اللّطف، وكذا من كلام الشيخ الطوسي رحمته الله في ردّ طريقة الحسن، فإنّ الظاهر منه بناء كلّ منهما على شمول طريقته المختارة لجميع الإجماعات، وهذا غير لازم عند المصنّف رحمته الله.

وعلى كلّ حال، فإنّ الإجماع إنّما يكون حجة إذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أيّ سبب كان، وعلى أية طريقة حصل^(١)، فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطّرق أو نحوها^(٢)، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم^(٣).

-
- (١) لأنّ تلك الطّرق معتبرة على سبيل الطّريقة إلى قول المعصوم عليه السلام، لا على سبيل الموضوعية، فالمهمّ - كما تقدّم - هو المنكشف لا الكاشف، فليتدبّر.
- (٢) لا يبعد أن يكون هذا إشارة إلى الطّريقة الخامسة، وهي كشف الإجماع عن وجود مدرك صحيح استند إليه المتفقون.
- (٣) فالعبرة إذاً بتحقيق الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً مع غرض النظر عن الطّريقة التي يعتمد عليها محصل الإجماع في سبيل تحصيل هذا الكشف القطعي؛ إذ لا موضوعية لطريقة منها بعينها.

الجهة الثالثة: مختار المصنّف وضعف الطرق المذكورة

الذي يستقرّ عليه رأي المصنّف رحمته الله في المقام هو عدم وجود إجماع محصّل بنحو يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً، لأنّه أمرٌ نادر جدّاً، وقبل بيان ذلك ينبغي الحديث باختصار عن ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: من الطرق التي يذكرها المناطق في باب الحجّة، وتحديدًا في مبحث التمثيل (القياس في عرّف الفقهاء) هي طريقة (السّبر والتقسيم)، وتُسمّى أيضاً بـ(الترديد)، يُثبتون من خلالها أنّ الوصف المشترك بين الأصل والفرع هو العلة لثبوت الحكم للأصل، من خلال إيراد أوصاف الأصل واحداً واحداً، بنحو الحصر والترديد بينها، باعتبار صلاحيتها للعلّة وعدمها، حتّى يتوصّل إلى الوصف الذي يكون هو العلة، كما يصنعون في مثال الخمر والنبذ حيث يوردون جميع أوصاف الخمر (الأصل) التي تُحتمل علّيتها لثبوت الحرمة لشرب الخمر، ويبطلون تحقّق العلّة فيها واحداً واحداً، حتّى يستقروا على الإسكار، ويجعلونه علة ثبوت الحكم، وبسبب وجوده في النبيذ (الفرع) أيضاً يحكمون بحرمة شربه أيضاً^(١).

المقدّمة الثانية: هناك كتب أحاديث قديمة تعرف بـ(الأصول الأربعمئة)، وذكر غير واحد أنّ الأصل هو «كتاب تكون أحاديثه مسموعة للمؤلف إمّا من المعصوم

(١) يلاحظ: شروح الشّمسية ج ٢ ص ٢٣٩ - ٢٤٠، حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق

عليه السلام مباشرة أو مَنَّمَنُ سمع منه من دون أن تكون منقولة من كتاب آخر»، وبهذا يختلف الأصل عن الكتاب والجامع وغيرهما، وقيل إنَّ الأصل هو «ما يُعمَل به ويُعتَمَد عليه»، ولا منافاة بين التفسيرين.

والمعروف عندهم أنَّ هذه الأصول تمثل المصادر التي اعتمد عليها المحمّدون الثلاثة عليهم السلام في كتبهم الأربعة (الكافي، ومَن لا يحضره الفقيه، وتهذيب الأحكام، والاستبصار) بأسانيد متّصلة إليها، مع اهتمامهم بذكر هذه الأسانيد في المشيخات وغيرها^(١).

المقدمة الثالثة: لخبر الواحد عند المتأخّرين القائلين بحجّيته تقسيمٌ معروف باعتبار حال الراوي إلى أربعة أقسام:

(١) صحيح، وهو الخبر الذي يتصل سنده إلى المعصوم بنقل الثقة الإمامي عن مثله في جميع الطبقات، فلا بدّ من كون جميع الرواة من الإمامية الثقات، وأمثله كثيرة، منها صحاح زرارة الثلاثة في باب الاستصحاب.

(٢) حسن، وهو الخبر الذي يتصل سنده بإمامي ممدوح من غير نصٍّ على وثاقته، ولا يُفرّق فيه بين أن يكون جميع الرواة إماميين ممدوحين أو يكون بعضهم كذلك، لأنّ النتيجة تتبع أضعف المقدمات، فيُسمّى الخبر باسم القسم الأضعف ولو كان سائر الرواة من الإمامية الثقات.

ومن أشهر أمثله الخبرُ المشتمل في سنده على إبراهيم بن هاشم (والد علي القمي)، فقد ذكر بعضهم أنّ الوالد لم يوثّق في كتب الرجال، وإنّما مُدح بكونه أول

(١) يلاحظ: الفوائد الرجالية ف ٣ ص ٢٨ - ٣٤، أصول علم الرجال ج ١ ص ٤٦٢ - ٤٦٥ .

مَنْ نشر أحاديث الكوفيين في قم المقدّسة، وفي مقابل هذا بنى كثيرون على وثاقته فيكون الخبر من جهته صحيحاً لا حسناً.

(٣) موثق، وهو الخبر الذي يتّصل سنّده إلى المعصوم بمنّ نصّ الأصحاب على توثيقه رغم فساد عقيدته، فهو يشبه الصّحيح من جهة كون الرواة من الثقات لكنّه يختلف عنه من جهة أنّ بعض الرواة من غير الإمامية سواء كانوا من باقي فرق الشيعة (غير الإمامية) كبني فضّال وعمار بن موسى وغيرهم، أم كانوا من العامّة مثل السّكوني وحفص بن غياث وغيرهما.

(٤) ضعيف، وهو الخبر الذي لا تجتمع فيه شروط أحد الأقسام الثلاثة المتقدّمة بأنّ يشتمل الطّريق على مجروح أو مجهول الحال أو مهمل الذكر في الرجال، ويكفي فيه وجودُ راوٍ واحد بهذه المثابة وإنّ كان الباقي كلّهم إماميين ثقة، وله تقسيمات كثيرة مذكورة في علم الدراية.

وهذا التقسيم تارة يُنسب إلى العلامة تيّذٌ ولأجله شنّ الأخباريون حملة قوية عليه، وتارة أخرى يُنسب إلى شيخه السيد ابن طاووس تيّذٌ، وثالثة يُدّعى وجوده قبلهما في كلمات القدماء.

وذكرُ الأقسام الأربعة بهذا الترتيب معتبرٌ عند المتأخّرين، وينحصر الخلاف بينهم في القسمين المتوسطين فبعضهم يُقدّم الحسّن على الموثّق كما صنع الشهيد الثاني تيّذٌ وجماعة، وبعضهم يعكس بناءً على الخلاف في تقدّم رتبة الإمامي الممدوح على الموثّق غير الإمامي وعدم تقدّمها.

والهمّ في المقام الذي ينبغي الإشارة إليه هو أنّ المتأخّرين القائلين بحجّية خبر

الواحد اتفقوا على حجّية الخبر الصّحيح وعدم حجّية الخبر الضعيف (في الجملة)، بمعنى أنّ الأصل في الأول هو الحجّية، وفي الثاني عدمها، لكن وقع الكلام بينهم في بقاء الحجّية للخبر الصّحيح الذي أعرّض المشهور عن العمل به وعدم بقائها، وأكثرهم على أنّ الإعراض يوجب وَهْنَهُ وسقوطه عن الحجّية، كما وقع الكلام بينهم في ثبوت الحجّية للخبر الضعيف إذا عَمِلَ المشهور به، وأكثرهم على أنّ ضعفه ينجر بعلمهم، وقد خالف السيد الخوئي تَدَثُّر في المقامين^(١).

ولتأَمَّا وقع الخلاف بينهم في الحَسَن والموثّق: أمّا الحَسَن ففي حجّيته وعدمها عند المتأخّرين أقوال ثلاثة نقلها الشهيد الثاني تَدَثُّر في شرح البداية:

أولها: الحجّية مطلقاً فيكون كالصّحيح، واختاره الشيخ الطوسي تَدَثُّر وجماعة من المتأخّرين كالمحقق النائيني والسيد الخوئي رَحِمَهُمَا^(٢).

ثانيها: إنكار حجّيته مطلقاً، وهو رأي الأكثرين.

ثالثها: التفصيل بين الحَسَن الذي قد اشتهر العمل بمضمونه بين الأصحاب فيكون حجّة، وبين ما لا يكون كذلك فلا يكون حجّة، وهذا مختار المحقق تَدَثُّر في المعتمد والشهيد تَدَثُّر في الذكرى.

وأما الموثّق فقد ذكر الشهيد الثاني تَدَثُّر نفس الخلاف والأقوال الثلاثة فيه من البناء على حجّيته مطلقاً وإنكارها كذلك والتفصيل بين المشهور وعدمه.

ويختلف الحال عند القدماء؛ فإنّ الأقسام عندهم تنحصر في اثنين: الصّحيح

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .

(٢) فوائد الأصول ج ص ، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٣٤ .

والضعيف، أو المعتر وغير المعتر، لأنّ الخبر عندهم إمّا أن يصحّ العمل به، ويجوز الاعتماد عليه أو لا يكون كذلك، مع الاختلاف بين الفريقين في تفسير الصحيح، فالخبر الصحيح عند القدماء هو الذي يعتضد بما يوجب الاعتماد عليه والعمل به، فيكون أعمّ وأوسع دائرة من الصحيح عند المتأخرين^(١).

وباتّضح هذه المقدّمات، يقع الكلام في بيان مختاره رحمته الله في جهتين:

الجهة الأولى: اعتمد المصنّف رحمته الله في بيان مختاره في المقام على طريقة (السّبر والتقسيم)، وهي الطّريقة التي اعتمدها شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله^(٢)، وكيفية تطبيقها في المقام أن يتمّ إيراد الأدلة التي يمكن استناد المجموعين إليها، وقد خفيت علينا؛ ضرورة بطلان احتمال أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه غير مستند إلى دليل، لأنّ هذه المجموعة من العلماء لا يمكن عادة أن تتفق على حكم شرعي، ولا يكون ثمّ دليل قد رجعوا إليه، ولو فرض حصول هذا منهم لم تكن لرأيهم أية قيمة، لأنّه سيكون قولاً بغير دليل عندئذٍ، وبعد هذا يصار إلى حصر مدّركهم في واحد فقط، ثمّ إبطال كونه هو المدّرك، كي يتضح في النهاية عدم وجود مدّرك صحيح للرأي الذي اتفقوا عليه.

وهذه المدارك وإن كانت في بادئ الأمر أربعة إلا أنّها تنحصر في السّنة لعدم صحّة الاستناد إلى الثلاثة المتبقية: أمّا الكتاب العزيز فاستبعاده عن المدّركية في

(١) يلاحظ: الرعاية في شرح البداية ص ٢١ وما بعدها، متقى الجمان ج ١ ف ١ ص ٤ - ١٥ ، توضيح المقال ص ٢٤٣ وما بعدها ، مقباس الهداية ج ١ ص ١٢٠ وما بعدها.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨٥ - ١٨٦ ت ٨٥ .

المقام واضح؛ لعدم وجود آية قرآنية صريحة تنصّ على رأيهم الذي اتفقوا عليه، ولو فرض وجود آية ظاهرة قد خفيت علينا دلالتها على ذلك، والقوم استظهروا منها ذلك الحكم لم يكن هذا كافياً في ثبوت الحكم في حقنا، لأنّ فهمهم لا يكون حجة علينا، كما هو الحال في الظهورات، فإنّ الظهور من الأمور الوجدانية التي تختلف من شخص إلى آخر، ولا مجال للإلزام شخص بما استظهره غيره من لفظ معيّن.

وأما الإجماع فحاله أوضح من الكتاب، لأنّ الإجماع الذي هو مدرك الرأي الذي اتفقوا عليه لا بدّ أن يكون مستنداً إلى مدرك، فإنّ رجوع إلى الإجماع على حكم آخر نقلنا الكلام إلى ذلك الإجماع، فإنّه بحاجة إلى مدرك استند إليه المجمعون، فإنّ اعتمدوا على إجماع متقدّم عليه لزم الدّور، وإنّ ذهبت السلسلة إلى غير نهاية لزم التسلسل، فلا بدّ من الانتهاء إلى مدرك من الأدلة الثلاثة المتبقية.

وأما العقل فلا يختلف وضوحاً عن أخويه، لأنّ استناد المجمعين إليه يتوقف على أن تكون هناك قضية عقلية قد اعتمدوا عليها في التوصل إلى الحكم الشرعي الذي اتفقوا عليه، وقد ظهرت لهم وخفيت علينا، وهذا لا مجال للتفوّه به لأنّ مثل هذا القضية لو وجدت لزم أن تكون من الواضوح بحيث تتطابق عليها آراء العقلاء جميعاً لا أن تكون مدركة من جماعة من العقلاء دون غيرهم.

وحينئذٍ ينحصر مدرك ما اتفقوا عليه في السنّة، واعتمادهم على السنّة له وجهان كما ذكر المصنّف رحمته الله:

الوجه الأول: ادّعاء أنّ بعضهم قد أخذ الحكم عن المعصوم مباشرة إمّا بسماعه لقوله عليه السلام، وإمّا برؤيته لفعله أو تقريره لحكم معيّن، ولكنّ القطع بهذه الدّعوى في

عصر الغيبة الكبرى مستبعدٌ جدّاً، وكذلك الظنّ بها، بل ربّما لا يُحتمل مثل هذا إلا للأوحد من العلماء، وحينئذٍ لا يبقى مجالٌ لدعوى الإجماع، لأنّها لا تُتصوّر في شخصٍ واحدٍ أو شخصين فقط، ولا يختلف الحال مع العلماء الموجودين في عصر الحضور، أي الأصحاب الذين ثبت أنّهم من الفقهاء بدليل إرجاع العوام إليهم في عدّة أخبار مرّت الإشارة إلى بعضها في الطائفة الثانية ممّا استدُلّ به لحجّة خبر الواحد^(١)؛ فإنّ دعوى سماعهم الحكم منه عليه السلام أو رؤيتهم لفعله أو تقريره ممنوعة صغرى وكبرى:

أما صغرياً فلوجود مبغّدين:

(١) احتمال اعتمادهم على رواية موثوق بها من قبلهم، وإذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال، واحتمال سماعهم هذه الرواية قريب جدّاً.

(٢) صعوبة تحصيل إجماع الفقهاء القدامى الموجودين في عصر المعصومين عليه السلام، لتوقّفه على أن يكون لكلّ منهم كتاب فقهي أو على الأقلّ تكون آراؤهم مكتوبة في مصادر معتمّدة، والحال أنّ آراء أولئك الفقهاء في الأغلب عبارة عن روايات مذكورة في الأصول المعروفة بـ(الأصول الأربعمئة) التي مرّ الحديث عنها قريباً.

وأما كبرياً فلأنّ أقصى ما يمكن ادّعاؤه حصول الظنّ بصّدق تلك الدّعوى، ولكنّ حجّة هذا الظنّ تتوقّف على قيام دليل قطعي على اعتباره بالخصوص، وإلا كان كسائر الظنون، فلا يُغني من الحقّ شيئاً.

الوجه الثاني: أن يكون استنادهم إلى خبر يحكي قوله ﷺ أو فعله أو تقريره، ولكن هذا الوجه أيضاً لا يكفي في كون الإجماع المذكور صالحاً للكشف القطعي عن رأي المعصوم ﷺ كشفاً قطعياً، وذلك لتوجه المحذور عليه من ناحيتي السند والدلالة:

أما من ناحية السند فلا احتمال أن يكون الخبر الذي اعتمدوا عليه من قبيل الخبر الموثق، مع اتفاقهم على القول بحجّيته، وعندئذ لا يكون إجماعهم حجة في حق مَنْ ينفي حجّة الخبر الموثق، ويحصر الخبر الحجة في الصحيح، وهكذا الحال في ما لو كان الخبر الذي استندوا إليه من قبيل الخبر الحسن، مع اتفاقهم على جواز العمل به، فحينئذ لا يتأتى لمن يمنع من العمل به الأخذ بإجماعهم المذكور.

وبالجملة: لا يكون إجماعهم على حكم ما كاشفاً عن صحة مستندهم الذي اعتمدوا عليه، إلا إذا ثبت أنهم مختلفون في الرأي من حيث البناء على حجّة كلّ من الخبر الموثق والخبر الحسن إلى جنب الخبر الصحيح، بحيث يقول بعضهم بحجّة الخبر الموثق أيضاً، وبعضهم بحجّة الخبر الحسن كذلك، وبعض ثالث يقصر الحجّة على الصحيح، ولا يقول بحجّة أي من الخبرين الآخرين، وحينئذ يحصل العلم بأنهم قد اعتمدوا على خبر يتصف بالحجّة عند الجميع.

وأما من ناحية الدلالة فلا أن الخبر الذي استندوا عليه إذا كان نصّاً في الحكم الذي اتفقوا عليه، فهو وإن كان حجة عند الكلّ، ويصح الاستناد إليه من الآخرين أيضاً، إلا أنّه نادر الوقوع خارجاً، ولأجله لم يتطرّق المصنّف رحمه الله لهذا الفرض أصلاً، فالغالب أن يكون ذاك الخبر المفروض ظاهراً في الحكم لا نصّاً فيه.

ومع هذا لا يثبت المدعى لسببين اقتصر المصنّف عليه السلام على أولهما:

أحدهما: أن حجّيته تقتصر على مَنْ يكون مدلوله ظاهراً عنده، ولا تنسحب على الآخرين؛ لما تقدّم آنفاً من أن الظهور من الأمور الوجدانية التي تختلف من شخص إلى آخر، فالمعنى الذي يكون ظاهراً في معنى ما عند زيد مثلاً قد لا يكون ظاهراً في ذاك المعنى عند عمرو، بل قد يكون خلافه هو الظاهر عنده، كما حصل في قضية استفادة النجاسة من أخبار البئر وعدمها حيث استفاد منها مشهور المتقدمين النجاسة بمجرد ملاقة النّجس ومن دون حصول تغيير (أي انفعال)، بل قد ادّعي عليه الإجماع بينهم، كما ذكر السيد المرتضى تتخلّ (١)، ونقله المحقق النراقي تتخلّ في المستند عن السيد ابن زهرة تتخلّ (٢)، وانعكس الأمر عند مشهور المتأخّرين (٣)، وهذا يساعد على القول إنّ الخبر الذي اعتمده مدركاً للحكم (الذي اتفقوا عليه) قد لا يكون ظاهراً عندنا لو نُقِل إلينا.

الأخر: مع الغض عن ذلك والتسليم بكونه حجّة في حقّ الجميع، وأنهم عثروا على أخبار صحيحة ظاهرة الدلالة في الموارد التي أجمعوا فيها، لكن يتوجّه السؤال عندئذٍ عن السبب في عدم ذكرهم لها في جوامع الأخبار وكتبهم الاستدلالية، وهذا السبب ذكره المحقق الأصفهاني تتخلّ (٤)، ولم يذكره المصنّف عليه السلام.

(١) الانتصار ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) غنية النزوع ص ٥٥١، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج ١ ص ٦٧.

(٣) يلاحظ: رياض المسائل ج ١ ص ٢٩ وما بعدها، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج ١ ص ٦٧ وما بعدها.

(٤) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨٦ ت ٨٥.

ومن هنا يظهر أنّ القسم الوحيد من أقسام الإجماع الذي يستلزم القطع بقول المعصوم عليه السلام، ويصلح - مبدئياً - لأن يكون مدركاً لحجّة الإجماع المحصل هو (الإجماع الذخولي) المعتمد على طريقة الحسّ، ولكن تقدّم أنّ المصنّف رحمته الله - وفقاً لكثير من المحققين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته الله ^(١) - لا يراه عملياً في زمان الغيبة، ولا يكاد يحصل كونه أحد المجوعين بحسب العادة.

الجهة الثانية: إنّ الأقسام المتبقية للإجماع لا تفيد الجزم برأي المعصوم عليه السلام والكشف عنه كشفاً قطعياً:

أما الإجماع اللطفي (أي المستند إلى قاعدة اللطف) فلعدم تمامية الاستدلال بالقاعدة المذكورة، وقد سكت المصنّف رحمته الله عن المناقشة في أصل وجوب اللطف عليه تعالى وعلى المعصوم عليه السلام ممّا ذكر في علم الكلام ^(٢)، واقتصر على الخدش في تمامية القاعدة في ما نحن فيه حيث ناقش فيها بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أنّ الإمام عليه السلام لا يجب عليه الظهور، لأنّ الناس هم السبب في استتاره، فيكونون السبب في فوات جميع المنافع التي كان يمكن الحصول عليها - لو تصرّف عليه السلام - ومنها الأحكام الشرعية، ولو أزال الناس سبب الاستتار لظهر عليه السلام، وانتفعوا به وأدّى إليهم الحقّ الموجود عنده.

وهذه المناقشة قد ذكرها السيد المرتضى رحمته الله في مقام الردّ على التمسك بقاعدة

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٢، كفاية الأصول ص ٢٩١، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٠.

(٢) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١ ص ٤٤٤ - ٤٤٦، صراط

الحقّ ج ٢ ص ٣٣٣ - ٣٣٥، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ج ٣ ص ٥٦ - ٥٨.

اللُّطف في المقام^(١)، كما مرّت الإشارة إليه قريباً، وقد وافقه عليها المحقق القمّي وصاحب الفصول^(٢)، وإليهما أشار الشيخ الأعظم تثنّى في فرائده^(٣)، وجرى عليها المحقق النائيني تثنّى، الذي أفاد أنّ الواجب على الإمام عليه السلام بيان الأحكام بالطّرق المتعارفة، وقد أدّى وظيفته، ولا يجب عليه إلقاء الخلاف بين العلماء، لأنّ عروض الاختفاء للأحكام بعد ذلك - لبعض الأسباب - لا دُخَلَ له عليه السلام به^(٤).

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه المحقق الطوسي تثنّى في أول مبحث الإمامة في التجريد بقوله: «وجوده لطف، وتصرفه آخر، وعدمه متأ»، بمعنى أنّ تصرف الإمام عليه السلام لطف آخر، وأوضحه العلامة تثنّى في الشّرح بأنّ البارئ تعالى قد فعل ما يجب عليه، وهو خلق الإمام عليه السلام، وتمكينه بالقدرة والعلم والنصّ عليه، كما أنّ الإمام عليه السلام قد فعل ما يجب عليه، وهو تحمّله للإمامة وقبوله بها، ولكنّ الناس (أي الرّعية) لم يفعلوا ما يجب عليهم، وهو مساعدة الإمام عليه السلام والنصرة له وقبول أوامره، ولهذا كان منع اللّطف الكامل عنهم بسببهم، لا من جهته تعالى، ولا من جهة الإمام عليه السلام^(٥).

ومقصود العلامة تثنّى من اللّطف الكامل هو انضمام اللّطف الثاني - أي تصرف

(١) نقلها عنه الشيخ الطوسي تثنّى، يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٣١.

(٢) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٣٨، الفصول الغرورية ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٣، بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١٣١.

(٤) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٠.

(٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٥ مس ١ ص ٤٩٠ - ٤٩٢.

الإمام عليه السلام وبيانه للأحكام الشرعية وما يحتاجه الناس في أمور دينهم - إلى اللطف الأول (أي نفس وجوده المبارك).

وهذه المناقشة من المصنّف رحمته الله تبثني على التسليم بوجود خصوصية لباب الإجماع في تمامية قاعدة اللطف، أو لا أقل من غص النظر عن نفي الخصوصية، في مقابل المناقشة الآتية ١.

المناقشة الثانية: منع وجود الخصوصية لباب الإجماع في جريان قاعدة اللطف أصلاً، لأنّ الملاك الذي ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله تشمل موارد الخلاف أيضاً، ومن ثمّ يتوجب على الإمام عليه السلام إظهار الحق في المسائل الخلافية الفقهية أيضاً، فإن مقتضى وقوع الخلاف في مسألة ما هو ترتب مخالفة الواقع على بعض الأقوال فيها جزماً، وهذا يعني وقوع مجموعة من المؤمنين الذين يتبعون الفقيه (القائل بذلك القول) في مخالفة الواقع، وهذا لا يتلاءم مع القول بوجوب اللطف الذي يقتضي تصدي الإمام عليه السلام لبيان الحق وحفظ المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع أو على الأقلّ التقليل من ذلك.

ويمكن اعتبار هذه المناقشة بمثابة النقص على القائل بوجوب بيان الحق في موارد تحقق الإجماع، وعلى كلا التقديرين يكون المناسب فنياً تقديمها على المناقشة الأولى، كما لا يخفى.

وبالالتفات إلى هاتين المناقشتين يبرز احتمال عدم وجوب إظهار الإمام عليه السلام الحق في المسألة، ومع وجود هذا الاحتمال تنتفي الملازمة بين اتفاق العلماء والقطع بقوله عليه السلام، اعتماداً على قاعدة اللطف.

وأما الإجماع الحُدُسي (المبني على استكشاف قوله عليه السلام بطريق الحُدُس) فقد مرَّ أنَّ المصنّف عليه السلام أشار إلى النحو الأول الذي ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما (١)، وهو الملازمة العادية بين اتفاق العلماء وقوله عليه السلام، ويمكن الجواب عن دعوى الكاشفة بجوابين:

الجواب الأول: منع وجود ملازمة بين اتفاق العلماء وقول المعصوم عليه السلام، ومن ثمَّ يصعب القول بحصول القطع بكون ما اتفقوا عليه قد وصل إليهم من إمامهم يدأً بيد، والوجه فيه ما ذكر المصنّف عليه السلام في آخر كلامه عن طريقة الحُدُس من عدم كفاية اتفاق فقهاء عصرٍ واحدٍ فقط على حكم معيّن في حصول القطع المذكور، مع فرض مخالفة الفقهاء المتقدمين لهم في ذلك.

ويضاف إلى هذا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمهما هاهنا من عدم التلازم بين اتفاق أهل عصرٍ واحدٍ واتفاق أهل غيره من الأعصار، لأنَّ علماء العصر الواحد يمكن أن يتوافقوا على الخطأ، ولهذا لا يكون اتفاقهم موجباً للقطع بقول المعصوم عليه السلام، من باب الحُدُس الضّروري الذي يُحقّق الملازمة العادية، التي هي قوام (طريقة الحُدُس) في نحوها الأول المتقدّم، هذا مع إمكان الاطلاع على أقوالهم إذا كانوا قليلي العدد، وإذا كانوا كثيرين - كما في الأعصار السّابقة - فالاطلاع على أقوالهم حسّاً أمرٌ متعسّر إن لم يكن متعذراً (٢).

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٩٧-١٩٨، كفاية الأصول ص ٢٨٨.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٠١-٢٠٢، ويلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١٤٣.

١٤٤، شرح الرسائل ج ١ ص ٢٦٠.

ولكنَّ المصنّف عليه السلام ذكر صورتين يتأتّى فيهما القبول بالملازمة العادية المتقدّمة بين الطرفين:

أولاهما: أن يكون الحكم المتفق عليه بين الفقهاء من ضروريات الدين أو المذهب، وحينئذٍ يمكن الركون إلى حكم العادة بكشف هذا الاتفاق عن متابعتهم لرأي رئيسهم الأعلى، أعني المعصوم عليه السلام.

ولا يخفى أنّ هذه الصّورة مستدرّكة ولا حاجة إلى ذكرها أصلاً، لأنّ الأحكام الضّرورية خارجة عن محلّ الكلام في (باب الإجماع)؛ لاستغنائها عن التوسّل به، فضلاً عن بُعدها عن أنظار القائلين بطريقة الحدّس.

ثانيتهما: أن يكون الحكم متفقاً عليه بين جميع العلماء في جميع العصور، ومثل هذا الاتفاق لا محالة يكشف عن قول المعصوم عليه السلام للملازمة العادية بين الاثنين، ولا يقدح في هذا استنادُ العلماء المتفقين إلى خبرٍ واحدٍ - كما لو قيل: «أجمعوا على وجوب القَوْر في قضاء الفوائت» -، أو إلى أصلٍ عملي - كالبراءة في قولهم: «شربُ التّن حلالٌ بالإجماع» - بعد ثبوت اعتبار وجواز العمل بهما بدليل قطعي، كما مرّ في مبحث خبر الواحد^(١)، وسيأتي ما يتعلّق بالأصل العملي في المقصد الرابع^(٢).

وهذه الصّورة هي التي جعلها المصنّف عليه السلام في ما تقدّم لازماً لطريقة الحدّس، ممّا يعني أنّه يبنّي على تمامية هذه الطّريقة إذا كان الاتفاق شاملاً لجميع العلماء من دون استثناء عَصِرٍ أو مَصِرٍ، وهذا ممّا لا بأس به في ما إذا حصل من طريق الحدّس

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٢٩٣ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ج ٩ ص ١٢٧ وما بعدها.

الضروري الناشيء عن مبادئ محسوسة؛ لعدم الاعتناء باحتمال الخطأ، نظراً إلى ندرة وقوعه في هذه الحالة.

ولكن من الواضح أنّ تحصيل مثل هذا الاتفاق بالنحو المذكور آنفاً غير ممكن عادةً، لأنّه يبتني على أن يكون لكل واحد من الفقهاء كتابٌ معروفٌ يمكن الرجوع إليه للتعرف على رأيه، وهذا غير حاصل خارجاً، كما ذكر بعض شراح الرسائل **نَدُّ**^(١)، بل عدم إمكان الإحاطة بأراء جميع العلماء في جميع الأعصار والأمصار أولى من عدم إمكان ذلك بالنسبة إلى علماء العصر إذا كانوا كثيرين، كما تقدّم.

الجواب الثاني: مع الغضّ كما تقدّم، والتسليم بإمكان الإحاطة بفتاوى جميع العلماء قاطبةً، إلا أنّ الملازمة المدّعاة - كما ذكر السيد الخوئي **نَدُّ** - إنّما تتم إذا كان العلماء معاصرين لإمامهم وملازمين لحضور مجالسه، بحيث يمكنهم الوصول إليه، لكي يُستكشف رأيه **عليه السلام** من اتفاقهم، وهذا غير حاصل، لأنّ متقدّمي العلماء ومتأخريهم متخلفون عن عصره **عليه السلام**، فلا مجال للتشبّت بطريقة الحدس في عصر الغيبة بحال^(٢).

وأما الإجماع التقريري (أي المستند إلى التقرير) فلا يختلف الكلام فيه كثيراً عن سابقه، لما مرّ آنفاً من عدم إمكان الإحاطة بأراء علماء العصر كافّة كي يوقّف على اتفاقهم على حكم معيّن ويُستكشف منه رأي المعصوم **عليه السلام** ببركة الملازمة الشرعية المتقدّمة، بعد الفراغ عن إحراز تحقق شروط التقرير التي مرّ ذكرها في باب السنّة.

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١٤٣ .

(٢) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣ ، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٣٥٠ .

ولا يخفى أنّ تلك الشّروط لو تحقّقت لا تبقى معها أية قيمة لدعوى الاتفاق المذكور، لأنّ الحجّة حينئذٍ سوف تثبت لنفس التقرير، ومن الواضح أنّه يتحقّق مع اطلاع المعصوم عليه السلام على الحكم المذكور، ولو كان مذكوراً من شخص واحد، ولا يتوقّف على وصوله إليه من جميع علماء العصر.

وقد مرّت الإشارة إلى هذه المناقشة من المصنّف عليه السلام نفسه عند ذكره لطريقة التقرير، ولكنّه لم يعتمد عليها في المقام اكتفاءً بإحاطه إياها بطريقة الحدس.

والنتيجة التي ينتهي إليها عليه السلام في آخر المطاف هي عدم حجّة الإجماع المحصّل نظراً إلى عدم تمامية أيّ من الطّرق التي ذكرت في إثبات حجّيته، لأنّ حجّيته تتوقّف على كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً، وقد اتّضح أنّ أية واحدة من الطّرق الأربعة المذكورة لا تكون صالحة لذلك في عصر الغيبة الكبرى.

وقد انتهى السيد الخوئي رحمته الله إلى نفس هذه النتيجة أيضاً، وبنى على عدم حجّة الإجماع المحصّل إلا أنّه ذكر أنّ الفقيه ليس بوسعه أن يخالف الإجماع المحقّق من أكابر الأصحاب وأعاظم الفقهاء، ومن ثمّ لا يبقى أمامه سوى الاحتياط اللزومي في موارد الإجماعات^(١).

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٤، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٣٥١.

رأي المصنّف وضعف الطرق المتقدمة^(١)

والتحقيق أنّه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة^(٢).

وتفصيل ذلك أن نقول ببرهان (السّر والتقسيم)^(٣): إنّ المجمعين إمّا أن يكون رأيهم (الذي اتفقوا عليه) بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

لا يصحّ الفرض الأول، لأنّ ذلك مستحيل عادة في حقّهم^(٤)، ولو جاز ذلك في حقّهم فلا تبقى قيمة لأرائهم^(٥) حتى يُستكشف منها الحق، فيتعيّن الفرض

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) والمستند المعقول لهم بدوّاً هو السنّة، ولكنّه لا يُثبت المطلوب، كما لا يورث القطع بالكاشفية.

(٣) أو برهان التردّد، وقد تعارف ذكره من المناطق في مبحث التمثيل إلى جنب طريقة الدوران، كما مرّ في المقدّمة الأولى.

(٤) لكونهم فقهاء متديّنين، فلا بدّ من استنادهم إلى دليلٍ معتبر في نظرهم، مع غصّ النّظر عن كونه كذلك في نظر غيرهم أو لا.

(٥) أصلاً، لإرادة استكشاف قول المعصوم عليه السلام من أقوالهم تبني على افتراض استنادهم إلى مستند صحيح في نظرهم.

الثاني، وهو أن يكون لهم مَذْرَكٌ، خَفِيَ علينا وظَهَرَ لهم^(١).

ومدارك الأحكام منحصرةٌ عند الإمامية في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع^(٢) والدليل العقلي، ولا يصح أن يكون مَذْرَكُهم ما عدا السنة من هذه الأربعة: أما الكتاب فإنما لا يصح أن يكون مَذْرَكُهم^(٣) فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فَرَضُ آيةٍ منه خَفِيََتْ علينا وظَهَرَتْ لهم^(٤)، ولو فَرَضُ^(٥) أنهم فهموا من آيةٍ شيئاً خَفِيََ علينا وجُهِدَ فإنَّ فَهْمَهم ليس حُجَّةً علينا، فاجتماعهم^(٦) لو استند إلى ذلك لا يكون موجباً للقطع بالحكم الواقعي أو موجباً لقيام الحجة علينا^(٧)، فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

(١) وهذا المَذْرَكُ يتعيَّن أن يكون من باب السنة، كما سيوضحه.

(٢) تقدَّم من المصنَّف عليه السلام في أول الباب أنَّ عَدَّ الإجماع مَذْرَكًا في قبال الثلاثة إنَّما هو من الناحية الشكلية لا غير.

(٣) لسببين: أولهما المنع من اختصاص استظهار معاني الكتاب العزيز بطائفة من العلماء دون غيرهم، لأنَّه ليس بكتاب طلاسُم أو ألغاز.

(٤) مع فَرَضِ اطلاع كلا الفريقين على أساليبِ وضوابطِ أبناءِ المحاورَةِ المعتبرَةِ عندهم في مقام التفهيم والتفهيم.

(٥) هذا هو السَّبب الثاني المبني على التسليم بذلك، ولكنَّه لا يُجدي؛ لعدم كون فَهْمَهم لذلك الظَّهور حُجَّةً في حقنا.

(٦) على الرأي المذكور، والأحسن: «فإجماعهم»، كما جاء بعد أسطر.

(٧) لأنَّها يتوقَّفان على ثبوت الحُجَّةِ لفَهْمَهم في حقِّ سائر العلماء.

وأما الإجماع فواضح^(١) أنّه لا يصحّ أن يكون مدركاً لهم، لأنّ هذا الإجماع الذي صار مدركاً للإجماع ننقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدركه، فلا بدّ أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأخرى^(٢).

وأما الدليل العقلي فأوضح^(٣)، لأنّه لا يُتصوّر هناك قضية عقلية يتوصّل بها إلى حكم شرعي^(٤) كانت مستورة علينا وظهرت لهم؛ ضرورة أنّه لا بدّ في القضية العقلية (التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعي) أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء^(٥)، وإلا فلا يصحّ التوصل بها إلى الحكم الشرعي^(٦)، فلو أنّ الجميع كانوا قد تمسّكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لأرائهم حتى يُستكشف منها الحقُّ

(١) بل عدم صحّة الاستناد إليه أوضح من عدمها في الكتاب العزيز.

(٢) وإلا يلزم الدّور إنّ كان مدركه نفس الإجماع المتقدّم، أو يلزم التسلسل إنّ ذهبت السلسلة ولم ترجع إلى مدرك آخر غير الإجماع، وكلاهما باطل، وإنّ كان بطلان الدّور بديهيّاً، وبطلان التسلسل نظريّاً.

(٣) حالاً من سابقه، لأنّ القدر المعتبر منه لا يمكن ادّعاء انحصار الوصول إليه بالجميع فقط دون العلماء الذين يأتون بعدهم.

(٤) أي إلى الحكم الشرعي الذي اتفقوا عليه.

(٥) سواء بُنيَ على التحسين والتقييح العقليين، أم بُنيَ على العقلانيين كما هو مختار المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٦) فلا مجال عندئذٍ لتطابق آراء العلماء السابقين عليها دوننا، لأنّ هذا ينفي أصل صلاحية تلك القضية العقلية لأنّ تكون مدركاً للحكم الشرعي.

وموافقة الإمام، لأنهم يكونون كمن لا مدرك لهم^(١).

فانحصر مدركهم في جميع الأحوال في (السنة)، والاستناد إلى السنة يُتصور على وجهين:

- ١ - أن يسمع المجيعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهةً أو يرون فعله أو تقريره^(٢)، وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلاً عن القطع، وإن احتمل إمكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للإمام^(٣).
- بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين^(٤)، أي أنه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم^(٥)؛ لاحتمال أنهم استندوا إلى رواية وثقوا بها^(٦)، وإن كان احتمال المشافهة قريباً جداً، بل هي مظنونة^(٧).

(١) فلا بد من استنادهم إلى قضية عقلية من قبيل الآراء المحمودة - على رأيه عليه السلام - وهي متساوية النسبة إلى جميع العقلاء لا محالة.

(٢) وهذه هي الجوانب الثلاثة لحجية السنة، ولا رابع لها.

(٣) إشارة إلى ما ذكره في الكفاية بقوله: «وربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برويته عليه السلام وأخذ الفتوى من جنابه».

(٤) من الأصحاب الذين عرفوا بالفقاهة ووردت روايات بالإرجاع إليهم.

(٥) في الحكم الذي حصل الاتفاق عليه بينهم؛ وذلك لوجود مبعدين لتامة هذا الوجه من حيث الصغرى.

(٦) أخذوها ممن يعتمدون عليهم من الأصحاب، وهذا هو المبعد الأول.

(٧) لكن هذا من مصاديق الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً.

على أنّه ^(١) لا مجال - بالنسبة إلينا - لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور؛ إذ ليست آراؤهم مدوّنة ^(٢)، وكلّ ما دوّنوه هي الأحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بـ(الأصول الأربعمئة) ^(٣).

٢ - أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم، ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجّة الشرعية من جهة السند والدلالة معاً: أما من جهة السند فلاحتيال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثّق ^(٤) أو الحسن ^(٥)، فمن لا يرى حجّيتهما ^(٦) لا مجال له في الاستناد إلى مثله، فمن

(١) هذا هو المبعّد الثاني، وذكره على سبيل الاستعلاء لأنّه يتوجّه على أصل ثبوت الإجماع عند قدماء أصحابنا.

(٢) بحيث يكون لكلّ واحدٍ من قدماء فقهاءنا عليه السلام كتابٌ فقهي، لكي يتسنى لنا الاطلاع على رأيه في كلّ مسألةٍ مسألةٍ.

(٣) مرّ في المقدّمة الثانية بيان المراد من (الأصل)، والفرق بينه وبين (الكتاب)، كما مرّ أن هذه الأصول اعتمد عليها المشايخ المحمدون الثلاثة عليهم السلام.

(٤) وهو الخبر الذي يكون أحدُ أفراد سنده ثقةً فاسدَ العقيدة، سواء أكان من سائر فرق الشيعة كبنّي فضال، أم من المخالفين كالسكوني، كما مرّ في المقدّمة الثالثة.

(٥) وهو الخبر الذي يكون أحدُ أفراد سنده إمامياً ممدوحاً من دون أن تثبت وثاقته عند الرجالين، كما قيل في (ابراهيم بن هاشم) والد علي القمي.

(٦) وهم كثيرون، ووجه ذكرهما بالخصوص واضح؛ لمكان الاتفاق على حجّية الخبر الصحيح، وعدم حجّية الخبر الضعيف (في الجملة).

أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجةٌ باتفاق الجميع^(١)؟

وأما من جهة الدلالة فلاحتيال أن يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض أنه حجة من جهة السند^(٢) - ليس نصاً في الحكم^(٣)، ولا ينفع أن يكون ظاهراً عندهم في الحكم^(٤)، فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهراً لدى كل أحد، وفهم قوم ليس حجة على غيرهم^(٥)، ألا ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم^(٦) استفادة النجاسة من أخبار البئر^(٧) واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك، ابتداءً من العلامة الحلي، فلعل الخبر الذي كان مذكراً لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطلعنا عليه^(٨).

(١) يعني الخبر الصحيح، وهو ما يكون جميع رجال سنده من الإماميين الثقات، ولم يُعرض مشهور القدماء عن العمل به.

(٢) بأن كان خبراً صحيحاً مثلاً، ولم يُعرض مشهور القدماء عن الأخذ به.

(٣) أي: صريحاً في مؤداه، بحيث لا يُحتمل فيه إرادة المتكلم للخلاف أصلاً، وهذا قليل التحقق خارجاً.

(٤) كما هو المتحقق كثيراً في الخارج، لأن الظهور من الأمور الوجدانية التي تقبل الاختلاف والتخلف من فقيه إلى آخر، كما هو واضح.

(٥) من العلماء، وإنما يكون فهمهم حجة بالنسبة إلى مقلديهم، كما لا يخفى.

(٦) بل ادّعي عليه الإجماع بينهم، كما في الانتصار والغنية، ومَرَّ نقله عن المحقق النراقي تَدْنِي في المستند.

(٧) إذا لم ينفع ماؤه بالفعل، وإلا فلا خلاف بين المسلمين في تنجسه.

(٨) فيكون حال الحكم الذي اتفقوا عليه حال الحكم بالنجاسة المشار إليه.

إذا عرفتَ ذلك ظهر لك أنَّ الإجماع لا يستلزم القطعَ بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي، وهو بالنسبة إلينا غيرُ عملي^(١).

وأما القول بأنَّ قاعدة اللُّطف^(٢) تقتضي أن يكون الإمام موافقاً لرأي المجمعين - وإن استند المجمعون إلى خبر الواحد^(٣) الذي ربّما لا تثبت لنا حجّيته من جهة السَّنَد أو الدّلالة لو أطلعنا عليه - فإنّنا لم نتحقّق جريانَ هذه القاعدة في المقام^(٤)؛ وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري وغيره^(٥)، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي

(١) وهذا ينسجم مع ما ذكره عليه السلام من أنَّ تحقّقه بعيدٌ بالنسبة إلى العصور المتأخّرة، ويوافق ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من الجزم بعدم تحقّقه في زمن الغيبة لأحد من علمائنا، ويقرب أيضاً ممّا ذكره في الكفاية، وسيُصرّح المصنّف عليه السلام في المبحث الآتي بعدم وقوع نقله أصلاً.

(٢) مرّ في الشّرح أنَّ اللُّطف هو: «ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكنْ له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء».

(٣) لكونه هو الغالب في الاستناد إليه لاستنباط الأحكام الشرعية؛ بالنظر إلى قلة الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد المحفوفة بقرائن توجب القطع بالصدور عن المعصوم عليه السلام، كما مرّ غير مرّة.

(٤) لتوجّه عدة مناقشات عليها اقتصر المصنّف عليه السلام على اثنتين منها، ولم يتطرّق للمناقشة في أصل وجوب اللُّطف.

(٥) وأولهم السيد المرتضى رحمته، حيث سيذكر المصنّف عليه السلام إيرادَه على طريقة اللُّطف، ووافقه عليه المحقق القمي وصاحب الفصول عليه السلام.

وأتباعه عليها، لأنَّ السَّببَ^(١) الذي يدعو إلى اختفاء الإمام واحتجاب نفعه^(٢) - مع ما فيه من تفويتٍ لأعظم المصالح النوعية للبشر - هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكمٍ مخالفٍ للواقع^(٣)، لا سيَّما إذا كان الإجماع من أهل عصرٍ واحدٍ^(٤)، ولا يلزم من ذلك إخلالُ الإمام بالواجب عليه - وهو تبليغ الأحكام - لأنَّ الاحتجاب ليس من سببه^(٥).

وعلى هذا، فمن أين يحصل لنا القطعُ بأنَّه لا بدَّ للإمام من إظهار الحقِّ في حال غيِّبه عند حصول إجماعٍ مخالفٍ للواقع^(٦)؟

(١) هذه هي المناقشة الأولى الواردة على العمل بالقاعدة، ومفادها أنَّ احتجاب الحكم الواقعي لا يختلف عن نفس احتجاب الإمام عليه السلام عن الرِّعية، فإذا صحَّ الثاني صحَّ الأول أيضاً؛ لوحدة السَّببِ الموجب لهما.

(٢) وأشار إليه المحقق الطوسي تدثُّ في التجريد، وأوضحه العلامة تدثُّ بعدم مساعدة الناس للإمام عليه السلام وتركهم النصرة له.

(٣) فلا يكون السَّبب في منع اللُّطف الكامل عن الناس راجعاً إليه تعالى ولا إلى الإمام عليه السلام.

(٤) فقط، لجواز وقوع الخلاف أو ظهور الحقِّ في المسألة على يد علماء عصرٍ آخر.

(٥) بل بسبب الرعية، لأنَّهم لم يقوموا بما يجب عليهم، كما مرَّ نقله عن جمعٍ من الأعلام بدءاً من السيد المرتضى تدثُّ وانتهاءً بالشيخ الأعظم تدثُّ.

(٦) كي يدلَّ عدم قيامه عليه السلام بذلك على أنَّ الحكم الذي أجمع عليه العلماء هو الحكم الواقعي.

وللمشكّك أن يزيد على ذلك فيقول^(١): لماذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يُظهر الإمام الحقّ حتى في صورة الخلاف^(٢)، لا سيّما أن بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع^(٣)؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه (التي هي الأكثر من مسائله) لوجدنا أن كثيراً من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع^(٤)، فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقَلَّ الخلاف أو ينعدم، وبه نجاه المؤمنين^(٥) من الوقوع في مخالفة الواقع؟

(١) هذه هي المناقشة الثانية، ومحصلها أن (قاعدة اللطف) لو تمت في المقام لجرت في موارد الاختلاف أيضاً؛ لفرض أن الغرض هو إظهار الحقّ والحيلولة دون وقوع الناس في مخالفة الواقع، وهذا لا يختصّ بمورد اتفاقهم على الحكم.

(٢) بين العلماء، كما تقتضي إظهاره ﷺ للحقّ في صورة الاتفاق بين العلماء على رأي مخالف للواقع.

(٣) كتلك التي يدور الأمر فيها بين المحذورين، كما حدث في صلاة الجمعة مثلاً، حيث ذهب بعضهم إلى وجوبها في زمن الغيبة، وبعض آخر إلى حرمتها فيه، ومن الواضح وقوع مقلّدي أحد الطّرفين في مخالفة الواقع لا محالة.

(٤) فإن لكل واحد من الفقيهين المختلفين في الحكم مقلّدين، فأحد الطّرفين منهم واقع في مخالفة الواقع حتماً، بناءً على مختار الإمامية من القول بالتخطئة، وخلافاً لغيرهم القائلين بالتصويب (الأشعري أو المعتزلي).

(٥) وهم المقلّدون للفقيه الذي أخطأ في فتواه ولم يصل إلى الحكم الواقعي، وهذا أمر طبيعي بناءً على (مسلك التخطئة).

وإذا جاء الاحتمال^(١) لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف^(٢).

وأما مسلك الحدس فإنَّ عَهْدَهُ دعواه على مدَّعيها، وليس من السَّهل حصولُ القطع للإنسان في ذلك^(٣)، إلا أنَّ يبلغ الاتفاق درجةً يكون الحكم فيه من ضروريات الدِّين^(٤) أو المذهب^(٥)، أو قريباً من ذلك عندما يُحرَّز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء^(٦)، فإنَّ مثل هذا الاتفاق يستلزم عادةً موافقته لقول

(١) أي: احتمال عدم وجوب إظهار الإمام عليه السلام للحقِّ في المسألة أصلاً؛ لعدم كونه هو السَّبب في غَيْبَتِهِ واحتجابه عن الرعية، كما مرَّ نقلُهُ عن جمعٍ من الأعلام تتخلَّ، قال المحقق الطوسي تتخلَّ: «وجوده لطفٌ، وتصرُّفه آخرٌ، وعدمه منّا».

(٢) لأنَّ هذا الاستلزام متفرِّعٌ على وجوب إظهاره عليه السلام للحقِّ في المسألة، ولا جزم بثبوته أصلاً.

(٣) وأنَّ ما اتفق عليه الفقهاء قد وصل إليهم من إمامهم يدّاً بيد، كما هو النحو الأول الذي ذكره المصنَّف رحمته الله لطريقة الحدس.

(٤) كوجوب الصَّلوات اليومية والحجَّ والزكاة.

(٥) كوجوب الخمس والمسح على القدمين في الوضوء، ولا يخفى عدمُ الحاجة إلى ذكر هذا التوجيه أصلاً؛ لأنَّ الضَّروريات (بقسميها) خارجة عن باب الإجماع، بل هي مستغنيةٌ عنه.

(٦) وهذا متعدِّدٌ أو متعسِّر، فلا سبيلَ إلى تحصيل اتفاقهم على حكمٍ ما من طريق الحدس، كما سبقَ بيانه.

الإمام، وإن كان مستند المجمعين^(١) خبر الواحد^(٢) أو الأصل^(٣).

وكذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير^(٤)، ونحوه^(٥) ممّا هو من هذا القبيل.

وعلى كلّ حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع في ما بعد عصر الإمام^(٦) في استفادة قول

الإمام على سبيل القطع واليقين^(٧).

(١) هذا عين ما جعله عليه السلام سابقاً لازماً لطريقة الحدس، وهذا يعني قبوله بهذه الطريقة مع تحقّق هذا الشرط، ولكنّ تصرّجه بعد ذلك بعدم وثاقته بالإجماع في عصر الغيبة يكشف عن عدم تحقّق مثل هذا الاتفاق، فليُتدبّر.

(٢) المتعبّر عند عدم المعارض كأنّ يقال: «أجمعوا على وجوب الفور في قضاء الفوائت»، للإجماع على العمل بالخبر الصحيح، كالخبر الدالّ على وجوب الفور.

(٣) بأنّ يُستفاد اتفاق الكلّ على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل كأنّ يقول: «شربُ التّن حلالٌ بالإجماع»؛ للإجماع على العمل بأصالة البراءة عند عدم تيسّر العمل بالدليل الاجتهادي.

(٤) لعدم التمكن من الوقوف على آراء جميع علماء العصر كي يُحرز اتفاقهم على حكم من الأحكام، ويُنتقل منه إلى إلى الجزم برأي المعصوم عليه السلام.

(٥) لعلّه إشارة إلى الطريقة الخامسة التي لم يذكرها عليه السلام.

(٦) الحاضر؛ ضرورة امتناع خلوّ عصر من العصور عن إمامٍ معصوم، وإن كان غائباً مستوراً، يلاحظ الكافي ج ١ كتاب الحجّة الأبواب ٤، ٥، ٦ وغيره.

(٧) ولكنّ مع هذا فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله أنّ الفقيه لا سبيل أمامه في موارد الإجماعات المخالفة سوى الاحتياط للزومي، كما مرّ بيانه.

المبحث الثالث: الإجماع المنقول

مرَّ أنَّ الطَّرق الخمسة المتقدِّمة إنَّما يراد منها إثبات حجِّية الإجماع المحصَّل (بالفتح) لا مطلق الإجماع، فإنَّ الإجماع - باعتبار تحصيل الفقيه له بنفسه وعدمه - ينقسم إلى قسمين معروفين:

أولهما: محصَّل، وهو الإجماع الذي يتوصَّل إليه الفقيه بنفسه من خلال تتبُّع أقوال أهل الفتوى استناداً إلى الطَّرق المتقدِّمة، ويمكن التمثيل له بالإجماعين المتعاكسين المازَّين عن السيد المرتضى تثني على ترك العمل بخبر الواحد^(١)، والشيخ الطوسي تثني على العمل به، خصوصاً إجماع الثاني لقوله: «**فإنِّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار...**»^(٢)، والشاهد في قوله: «**وجدتها**».

ثانيهما: منقول، وهو الإجماع الذي يتلقَّاه الفقيه ممَّن حصَّله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط، وأمثله كثيرة في أبواب الفقه ممَّا يذكره المتأخرون ومتأخرو المتأخرين من دعاوى الإجماع، كما لو قال أحدهم: «**أجمع القدماء على تنجس ماء البئر بالملاقاة**» اعتماداً على تحصيل السيد المرتضى تثني له مثلاً. وبهذا يكون الإجماع لمَن وقف عليه بنفسه (إجماعاً محصَّلاً)، وقد تقدَّم بيان أهمِّ طرق الاطلاع عليه، وإذا نُقل بعد الاطلاع عليه يُسمَّى (إجماعاً منقولاً).

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٥٢٩، رسائل المرتضى ج ١ ص ٢٤، ج ٣ ص ٣٠٩.

(٢) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٢٦.

ومحلّ الكلام هنا هو تحقيق حجّية الإجماع المنقول من عدمها، فإنّه هو المقصود من الإجماع المذكور في باب الأمارات غير العلمية^(١)، وقبل بيان الأقوال في المسألة ينبغي الوقوف سريعاً عند خمس مقدّمات:

المقدّمة الأولى: ينقسم الإجماع المنقول باعتبار بلوغ المدّعين له حدّ التواتر وعدمه إلى قسمين:

القسم الأول: منقول بالتواتر، وهو ما ينقل بواسطة فقهاء كثيرين بحيث يبلغ المدّعون له حدّ التواتر، ويحصل القطع بوجود هذا الإجماع، وقد جعله الشيخ الأعظم رحمته من قبيل (الإجماع المحصّل)^(٢).

وهذا القسم من الإجماع خارج عن محلّ الكلام في المقام، لأنّ حاله لا يختلف عن حال الإجماع المحصّل من حيث الحجّية وعدمها، وتقدّم أنّ الإجماع المحصّل يكون حجّةً من باب العلم بموافقة الإمام عليه السلام واستكشاف رأيه من خلال إحدى الطّرق المتقدّمة، ولم يرتضِ المصنّف رحمته أيّاً منها.

ولكنّ قد يقال إنّ اتّفاقهم على حجّية الإجماع المنقول بالتواتر - مع الأخذ بنظر

(١) لا بأس بالإشارة إلى تقسيم آخر للإجماع لم يُشر إليه رحمته، وهو تقسيمه إلى تعبدّي ومدركي أو مُحتَمَل المدركية، ومورد النزاع هو الأول (أي التعبدّي)، وهو الإجماع الذي لا يُحرز وجود مستند اعتمد عليه المجمعون، كما لا يُحتَمَل هذا في حقّهم أيضاً، أمّا (الإجماع المدركي) أو (مُحتَمَل المدركية) فخارج عن محلّ الكلام، كما إذا عثرنا على حديث أو وقفنا على دليل عقلي أو أصل عملي نعلم أو نحتمل استناد المجمعين إليه في الحكم الشرعي الذي اتفقوا عليه، فيكون التعويل على ذاك الحديث أو الدليل أو الأصل، ولا تبقى قيمة للإجماع المدعى.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٩، أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٢٣.

الاعتبار اتفاقهم على أنّ التواتر لا يثبت به إلا ما كان محسوساً - يستدعي القبول بأنّ الإجماع يفيد أمراً محسوساً فليتأمل، والمهم أنّ هذا القسم ليس هو المتبادر من تعبير الأصوليين بـ(الإجماع المنقول).

القسم الثاني: منقول بالآحاد، وهو ما ينقله واحدٌ أو أكثر من الفقهاء من دون أن يصل إلى حدّ التواتر، وهذا تارةً يكون من قبيل نقل الواحد المحفوف بقرائن توجب القطع بصدقه فيخرج عن محلّ الكلام، وأخرى لا يكون كذلك، وهذا هو محلّ الكلام في الإجماع المنقول، وهو المتبادر من لفظ (الإجماع المنقول) عند إطلاقه في كلماتهم.

وبهذا يظهر أنّ نقل الإجماع لا يختلف عن نقل السنّة، من ناحية الانقسام إلى المتواتر وغيره، وكذا الانقسام إلى الصحيح والمؤثّق والحسن والضعيف، وأيضاً إلى المسند والمرسل وغيرهما، وهذا واضح بالالتفات إلى أنّ ناقل الإجماع يحمل في طبيّاته خبراً مفاده: «اتفقت كلمة الطائفة على هذا الحكم» أو نحوه، كما ذكر السيد الأعرجي رحمه الله^(١).

ولا يخفى أنّ الخلاف في حجّية الإجماع المنقول وعدمها إنّما هو لأجل احتمال خطأ المدّعي للإجماع في حدّسه واجتهاده، لا لأجل احتمال تعمّده الكذب، لأنّ هذا متنفّ بالضرورة عن علمائنا الأعلام رحمه الله.

المقدّمة الثانية: أنّ المنقول بالإجماع - كما أفاد في الكفاية - يدور بين أمرين:

أولهما: السبب والمسبّب معاً، والمراد من السبب هو آراء العلماء وفتاواهم التي

(١) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٣٤٣.

يُفْتَرَضُ كَشْفُهَا عَنْ رَأْيِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِ(الْمُسَبَّبِ)، وَقَدْ يُعَبَّرُ عَنْهُمَا بِالْكَاشِفِ وَالْمُنْكَشِفِ، وَهَذَا يُتَصَوَّرُ فِي مَا إِذَا نَقَلَ الْفَقِيهَ رَأْيَ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ضَمْنِ مَا حَكَاهُ، كَأَنْ يَقُولَ: «اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ كُلُّهَا» أَوْ «أَجْمَعَ أَهْلُ الْحَقِّ كُلُّهُمْ» أَوْ «أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ جَمِيعاً» وَنَحْوَهَا مِمَّا يَشْمَلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ثانيهما: السَّبَبُ فَقَطْ، بِأَنْ يَقْتَصِرَ عَلَى نَقْلِ قَوْلِ غَيْرِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِذَا كَانَ لَهُ غَرَضٌ فِيهِ، انْطِلَافاً مِنْ اعْتِقَادِهِ بِأَنْ اتَّفَاقَ مَنْ عَدَاهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكُونُ سَبَباً لِلْكَشْفِ عَنْ رَأْيِهِ، وَهَذَا يُتَصَوَّرُ فِي مَا إِذَا عَبَّرَ بِمِثْلِ: «أَجْمَعَ عُلَمَاؤُنَا» أَوْ «اتَّفَقَ أَصْحَابُنَا» وَغَيْرَهُمَا مِمَّا لَا يَشْمَلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفَقِ الْبَلَاغَاتِ الْأَدَبِيَّةُ^(١).

وَتَعْتَمِدُ حُجَّةُ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ عَلَى النُّحُوِّ الَّذِي يُنْقَلُ فِيهِ السَّبَبُ وَالْمُسَبَّبُ أَوْ السَّبَبُ وَحْدَهُ مِنْ حَيْثُ الْحُسْنِيَّةُ وَعَدَمُهَا؛ لِتَأْثِيرِ ذَلِكَ فِي انْدِرَاجِ الْإِجْمَاعِ تَحْتَ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَعَدَمِ انْدِرَاجِهِ.

المقدمة الثالثة: اتضح ممَّا مرَّ أَنَّ الطَّرِيقَ الْوَحِيدَ لِإثْبَاتِ حُجَّةِ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ هُوَ إِثْبَاتُ انْدِرَاجِهِ تَحْتَ خَبَرِ الْوَاحِدِ، وَشُمُولِ أَدْلَةِ حُجَّةِ الْخَبَرِ لَهُ؛ لِعَدَمِ وَجُودِ دَلِيلٍ خَاصٍّ يُثَبِّتُ حُجَّةَ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ بِعَنْوَانِهِ الْخَاصِّ (أَيُّ بِمَا هُوَ إِجْمَاعٌ مَنْقُولٌ)، وَلَوْ فُرِضَ الْعَجْزُ عَنْ إِثْبَاتِ انْدِرَاجِ الْإِجْمَاعِ تَحْتَ الْخَبَرِ لَمْ يَخْتَلَفِ الْإِجْمَاعُ حِينَئِذٍ عَنْ الْأُمَارَاتِ غَيْرِ الْمَعْتَبَرَةِ كَالْقِيَاسِ وَأُخُوْتِهِ، وَلَا بِمَجَالٍ لَتَوَهَّمِ الْقَوْلَ بِحُجَّتِهِ تَمَنُّ يَنْفِي حُجَّةَ خَبَرِ الْوَاحِدِ مُطْلَقاً، وَقَدْ اعْتَبَرَ الْمُصَنِّفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذِهِ النِّقْطَةَ هِيَ سَرُّ الْخِلَافِ فِي

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ١٩١، كفاية الأصول ص ٢٨٩، عناية الأصول في شرح

كفاية الأصول ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٥ ص ١٦٧.

المسألة.

ومرّ في خاتمة مبحث خبر الواحد^(١) أنّ أدلة حجّية الخبر إنّما تنهض على اعتبار الخبر حيث يكون المخبر به من الأمور الحسّية المباشرة كسماع قول المعصوم عليه السلام، أو رؤية فعله، أو تقريره، أو يكون من الأمور الحدسية القريبة من الحسّ، إمّا لعدم احتياج الإحراز حينئذٍ إلى مقدّمات بعيدة كالأخبار عن مسائل الحساب والهندسة، وإمّا لكون منشأ الحدس تامّ السببية في نظر المنقول إليه، بحيث لو اطّلع على ذلك المنشأ لحصل عنده قطعٌ بذاك الأمر الحسّي؛ ببركة قطعه بالملازمة بينهما، كالأخبار عن شجاعة شخص لأجل أنّ المخبر رآه قتل العشرات أو صرّع الأبطال من دون تردّد مثلاً.

ففي خصوص هذين الموردين يكون خبر الواحد حجّةً ومشمولاً لأدلة حجّية الخبر، ولا يُعْبَأُ باحتمال تعمد المخبر للكذب، لأنّه منفي بافتراض وثاقته على أقلّ تقدير، كما لا يُعْنَى باحتمال غفلته أو خطئه أو سهوه لأن ذلك كلّ منفي بأصالة عدم الغفلة وأصالة عدم الخطأ وأصالة عدم السهو، كما تشهد به سيرة العقلاء التي هي العمدّة في إثبات حجّية الخبر، وإلا لم يستقرّ حجّرٌ على حَجَرٍ.

وقد عبّر المصنّف رحمته الله عن الحاجة إلى كون الخبر حسياً أو ما بمنزلته بحكايته عن حكم شرعي كالوجوب والحرمة مثلاً أو حكايته عن موضوع يترتب عليه حكم شرعي كالطهارة والنجاسة ونحوهما.

وإذا كان المخبر به من الأمور الحدسية المَحْضَةُ البعيدة عن الإحساس لم يكن

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٠٩ - ٤١١.

الخبر حجة؛ وذلك لعدم إحراز تمامية الملازمة في نظر المنقول إليه بين الأسباب التي اعتمد عليها المخبر وما أخبر به، كما لو أخبر عن شجاعة شخص لكونه رآه قتل شخصاً أو لكونه ضخم البنية مثلاً، وحينئذ يبرز احتمال خطأ المخبر واشتباهه في حدسه، ولا دافع لهذا الاحتمال عند العقلاء لعدم بنائهم على أصالة عدم الخطأ في الحدس؛ لكثرة وقوعه في الخارج، بخلاف الخطأ في الحس، كما تقدم.

وهذا هو معنى ما ذكره المحقق الأصفهاني تدئ من أن دليل حجية الخبر متكفل بتصديق الخبر لا بتصويب النظر، لأن كون المخبر صادقاً في خبره يختلف عن كونه صائباً في نظره^(١).

وهذا الكلام سوف ينعكس تماماً على الإجماع المنقول بخبر الواحد، من خلال البحث عن أن ناقل الإجماع ينقل رأي المعصوم عليه السلام عن حس أو حدس، كي يتسنى الحكم بشمول أدلة حجية الخبر للإجماع وعدم شمولها له، وقد يعبر عن هذه العلاقة بوجود ملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول، بمعنى أن ما يدل على حجية الخبر يدل على حجية الإجماع، بدعوى أن كلاهما نقل لقوله عليه السلام، وهي الملازمة التي أنكرها الشيخ الأعظم تدئ، كما سيأتي^(٢).

المقدمة الرابعة: من أهم الفوارق المتحققة بين الأمارات والأصول العملية كالاستصحاب هو كون الأولى حجة في مداليلها الالتزامية أيضاً كما هي كذلك في

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨٧ ت ٨٦.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٩ - ١٨٠، ويلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٩١،

أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٢٥، شرح الرسائل ج ١ ص ٢٣٠.

مداليلها المطابقة، بخلاف الأصول فإن حجيتها تقتصر على مداليلها المطابقة، وبعض مداليلها الالتزامية، ومعنى ذلك أن دليل حجة الأمانة كما يدل على حجة كشفها عن مؤدّاها (أي مدلولها المطابقي) فهو يدل أيضاً على حجة كشفها عن لوازمه التي لا تنفك عنه، وإن لم تكن الملازمة بين المدلولين شرعية، ويُعبر عن هذا في ألسنة الأصوليين بأنّ الأمارات حجة في مثبتاتها، فإنّ الأمانة كما تحكي عن نفس مؤدّاها، وتدّل عليه بالمطابقة، فكذاك تحكي عن لوازمه وتدّل عليها بالالتزام.

وهذا بخلاف دليل اعتبار الأصل العملي، فإنّه لا يفي بإثبات حجة المدلول الالتزامي إذا لم تكن الملازمة بين الطرفين شرعية، ويُعبر عن هذا في كلماتهم بأنّ الأصول العملية ليست حجة في مثبتاتها، فلاستصحاب - مثلاً - إنّما يُثبت نفس المستصحب وآثاره ولوازمه الشرعية، دون غيرها من اللوازم العقلية والعادية.

والفرقة بين البابين المذكورين بهذا النحو هي المشهورة عند الأصوليين^(١)، منهم صاحب الكفاية رحمته^(٢)، وكذا المحققان النائيني والعراقي رحمتهما^(٣)، والتزم السيد الخوئي رحمته بالتفصيل في الأمارات حيث وافق المشهور في خصوص الأخبار دون سائر الأمارات^(٤).

(١) وإن ذكر الشيخ الأعظم رحمته أن كثيراً من الفقهاء يتمسكون بالأصل المثبت في موارد كثيرة، يلاحظ: فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٣٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٤١٦، التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب.

(٣) فرائد الأصول ج ٤ ص ٤٨١ وما بعدها، أجود التقريرات ج ٤ ص ١٢٩ - ١٣٣، نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ١٨٤.

(٤) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٨٤، دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ١٥٦.

وعما قيل في الوجه في التفرقة بين الأمارات والأصول من الجهة المذكورة هو توفر الأمارات على حيثية الكشف عن المدلول الالتزامي للمؤدّى على حدّ كشفها عن نفس المؤدّى، وافتقاد الأصول العملية لهذه الحيثية، فإنّها تتصدّى لبيان الوظيفة العملية للمكلّف في مقام الحيّرة، من دون أن تحكي عن الواقع، كما ستأتي الإشارة إليه في نهاية المبحث الخامس من باب الاستصحاب^(١).

ومرّت الإشارة إلى هذا الفارق في الأمر الخامس من مقدّمة هذا المقصد حيث ذكرنا هناك أن مَنْ يبنى على كون الاستصحاب أمانة يُفترض به القبول بحجّيته في اللوازم العادية والعقلية للمستصحب كسائر الأمارات، وأنّ إنكار حجّية الأصل المثبت يبتني على ما هو المعروف عند متأخري الأصوليين في الاستصحاب من عدّه أصلاً عملياً^(٢).

المقدّمة الخامسة: الدّلالة المطابقة - كما يذكر أهل الميزان - دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث إنّّه تمام الموضوع له، فيكون مدلول اللفظ هو عين المعنى الموضوع له، والدّلالة الالتزامية دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الموضوع له، لازم له من حيث إنّّه خارج لازم^(٣).

ولا خلاف بين العلماء (أصوليين ومناطق) في أنّ دلالة الالتزام تابعة لدلالة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٠٤ .

(٢) المصدر السابق ج ٤ ص ٢٦٦ .

(٣) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ٢٢ ، شروح الشمسية ج ١ ص ١٧٨ ، حاشية

الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ٢٣ .

المطابقة في مقام الوجود والتحقق، بمعنى أنّ دلالة اللفظ على المعنى الخارج اللازم متفرعة على دلالاته على نفس المعنى الموضوع له، باعتباره يمثل الملزوم لذاك المعنى الخارج، فلو انتفت دلالة المطابقة - ولو تقديرًا - لانتفت دلالة الالتزام جزماً، كما لا خلاف بين الأصوليين (في الجملة) في تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقية في مقام الحجّة ثبوتاً، فكلّما ثبتت الحجّة للمدلول المطابقى للأمانة ثبتت للمدلول الالتزامى.

وإنّما وقع الخلاف بينهم في التبعية وعدمها في مقام الحجّة في فرض سقوط الدلالة المطابقية عن الاعتبار^(١)، وهنا قولان:

القول الأول: إنكار التبعية، فلا يلزم من انتفاء الحجّة عن المدلول المطابقى للأمانة انتفاؤها عن المدلول الالتزامى، فالدّالّتان متلازمتان بلحاظ الحجّة ثبوتاً فقط لا مطلقاً (أي ثبوتاً وسقوطاً)، وهذا ما يلتزم به كثير من الأصوليين، منهم المحققان النائيني والحائري رحمتهما^(٢)، واختاره المصنّف رحمته كما صرّح به في المقام، وسيأتى منه رحمته مثله في باب (التعارض والتراجع) عند الحديث عن صلاحية المتعارضين لنفي الثالث وعدمها^(٣).

القول الثانى: عدم إمكان بقاء الدلالة الإلزامية على صفة الحجّة مع فرض

(١) ولا يخفى أنّ محلّ الخلاف بينهم هو اللازم الأعمّ من المعنى المطابقى من حيث الصدق؛ بداهة سقوط اللازم المساوي عن الحجّة بمجرد سقوط ملزومه (أي المدلول المطابقى) عنها، من انتفاء أحد المساويين عند انتفاء الآخر، وإلا لزم الخلف.

(٢) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٥٦ - ٧٥٧، درر الفوائد ج ٢ ص ٦٤٥.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٢٣٢.

سقوط الدلالة المطابقة عنها، فالدالتان متلازمتان في الحجية (ثبوتاً وسقوطاً)، وهذا ما اختاره بعض الأصوليين منهم السيد الفقيه الأصفهاني رحمته (١)، والسيد الخوئي رحمته (٢)، ووافقه في أصله بعض المحققين من تلامذته رحمته (٣).

وباتّضح هذه المقدّمات الخمسة، يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: الظاهر من كلمات الأصوليين الاتفاق على حجة الإجماع المنقول بلحاظ طريق الحسّ أو الطريقة التضمينية، لأنّ الإجماع يكون عندئذٍ من مصاديق خبر الواحد الحسيّ جزماً، فتشمله أدلة حجة الخبر، وهذا تعبير آخر عن حجة نقل الإجماع الدخولي، لأنّ الإجماع المنقول ليس سوى الإجماع المحصل الذي يُنقل إلينا، وبهذا يختص الخلاف بحجة نقل سائر أقسام الإجماع من اللطفي والحدسي والتقرير.

والوجه في اتفاقهم على حجة الإجماع الدخولي المنقول واضح؛ فإنّ كلاً من السبب (فتاوى العلماء) والمسبب (رأي المعصوم) منقولٌ بالحسّ، فحال الإجماع عندئذٍ حال نقل زرارة للحكم الشرعي عن الصادق عليه السلام مثلاً، مع إحراز وثاقة الناقل، لأنّ المفروض كونه من أجلاء الأصحاب الذين لا يُتملّ في حقهم الكذب

(١) منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول ص ٢٧٣ - ٢٧٤، ويلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٦٥ وما بعدها، ج ٤ ص ٤٣ وما بعدها.

(٣) الحلقة الثالثة ق ١ ص ٥٢ - ٥٤، مباحث الأصول ق ٢ ج ٥ ص ٦٣٣، بحوث في علم الأصول مع ٧ ص ٢٥٩.

على إمامهم ورئيسهم الأكبر، كما لا يخفى.

ولا يضرّ في حجّية هذا الإجماع أنّ الحاكي للإجماع لم يسمع الحكم من شخص المعصوم عليه السلام المعروف لديه، وأنّ إخباره عن رأي المعصوم عليه السلام هو بنحو دلالة التضمّن لا دلالة المطابقة كما في خبر الواحد المتعارف، وذلك لأنّ هذا الفرق بين الاثنين ليس بفارق؛ فإنّ حجّية الخبر لا تتوقّف على دلالة الخبر على رأي المعصوم عليه السلام بنحو المطابقة.

وبهذا لا يبقى أيّ مانع من الحكم بحجّية الإجماع المنقول الدخولي من ناحية الكبرى، إلا أنّ المشكلة تبرز من ناحية الصّغرى؛ لعدم إحراز تحقّق مثل هذا النقل خارجاً، بل يمكن القطع بعدمه؛ لقضاء العقل والعادة بامتناع تتبّع آراء جميع العلماء المنتشرين في أقطار الأرض المختلفة بالنسبة إلى العصر الواحد، ولم يدّع أحد من العلماء نقل الاتفاق بالشكل الذي يكون المعصوم عليه السلام من أفراد الجماعة التي نقل آراءها إجمالاً، خصوصاً في عصر الغيبة الكبرى.

وبناءً على هذا، ينحصر النزاع في حجّية الإجماع المنقول كبروياً في سائر أقسامه (من اللطفي والحُدسي والتقرير) التي يجمعها كون نقل رأي المعصوم عليه السلام - الذي يمثّل المسبّب والمنكشِف - حُدسياً، وإنْ فُرِضَ كون نقل آراء العلماء (أي السبب والكاشف) حُسبياً، وعندئذٍ يواجه الإجماع المنقول مشكلتين:

إحدهما: تصحيح مصداقيته لخبر الواحد الحُسبي، وإثبات أنّ نقل الإجماع من قبيل الإخبار الحُسبي عن كلام المعصوم عليه السلام.

الأخرى: تصحيح ثبوت أثر شرعي على نقل الإجماع، لأنّ التبعّد الشرعي إنّما

يتعلّق بخبر الواحد (ذي الأثر الشرعي)، فلا يشمل الإجماع المنقول إلا بلحاظ مدلوله الالتزامي.

وأهم الأقوال في حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد أربعة:

القول الأول: حجّة الإجماع المذكور، وهو مختار كثيرين منهم العلامة والشيخ البهائي والمحقق القميّ وصاحبها المعالم والفصول عليه السلام ^(١)، واختاره جمعٌ من أصولي العامة كالرازي والآمدي وابن الحاجب، كما ذكر البيضاوي ^(٢).

وذكر الشيخ الأعظم رحمته أنّ هذا هو مختار كثير ممّن يقولون باعتبار خبر الواحد بالخصوص، وأنّ ظاهر أكثرهم هو أنّ الدليل على حجّة الإجماع المنقول هو عين الدليل على حجّة الخبر؛ من جهة إطلاق دليل حجّة الخبر، وعدم الفرق بين كون المنقول إجماعاً وغيره، وبهذا استدلل أكثر القائلين بالحجّة ممّن ذكرهم آنفاً. وقد تُدعى الملازمة بين حجّة الخبر وحجّة الإجماع، والظاهر أنّ منشأ هذه الملازمة كون كلّ من الاثنين نقلاً لقول المعصوم عليه السلام، وصرّح الشيخ الأعظم رحمته بعدم ثبوت هذه الملازمة عنده ^(٣).

وأوضح المصنّف رحمته مدرك هذا القول معتمداً على ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته في المقام، من دعوى كون المناط في وجوب العمل بالأخبار هو كشفها كشفاً

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢١٥ - ٢١٦، زبدة الأصول ص ١٠٣، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٩٣، معالم الدّين ص ٤١١، الفصول الغروية ص ٢٥٨.

(٢) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٣ ص ٣١٨، ويلاحظ: المحصول في علم أصول الفقه ج ٢ ص ٧٣.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٩ - ١٨٠، ويلاحظ: أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٢٥.

ظنيّاً عن الحكم الصّادر عن المعصوم عليه السلام، من دون أية حاجة إلى حكاية الألفاظ الصّادرة عنه عليه السلام، ولأجله جاز في باب الأخبار النقل بالمعنى، فيكفي في الحجّة حيثنّ كشفها عن الحكم، ولو كان هذا الكشف بلفظ آخر غير اللفظ الصّادر عنه عليه السلام، وإن كان في نظر الناقل للإجماع فقط دون المنقول إليه، والمفروض حصول هذا المقدار في الإجماع المنقول كما هو واضح، لكنّ الكلام (كلّ الكلام) في تمامية هذا المناط، وهو غير مقبول عند العلماء كما صرّح به الشيخ الأعظم تتجدد (١).

القول الثاني: عدم حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد، وهذا ما اختاره بعض أصوليي العائمة كالغزالي (٢) وبعض الحنفية الذين قصرُوا الحجّة على المنقول بالتواتر كما ذكر الشيخ البهائي تتجدد (٣)، ونسبه بعض شراح الفرائد تتجدد إلى صريح غير واحدٍ منهم الفاضل النراقي في المناهج (٤)، ويمكن أن يُلحق به القول بالتوقّف في حجّيته الذي اختاره الفاضل التوفي تتجدد لوجوه ذكرها في الوافية (٥).

والمستفاد من كلمات المانعين هو الاحتجاج بعدم شمول أدلة حجّة الخبر للإجماع المنقول، فيبقى الإجماع على الأصل الأولي في باب الظنون، وهو الحرمة وعدم جواز الاعتماد عليه (٦).

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٨٠ - ١٨٤ .

(٢) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٢ .

(٣) زبدة الأصول ص ١٠٣ .

(٤) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٨٩ .

(٥) الوافية في أصول الفقه ص ١٥٥ .

(٦) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

ولا يختلف عن هذا المضمون ما يُستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمته من أنّ أدلة حجّة خبر الواحد تشمل كلاً من الإخبار عن حسّ والإخبار عن حدّسٍ ضروري، فإنّه يكون ملحقاً بالإخبار الحسّي المباشر، كما سيتضح قريباً، في حين أنّ ناقل الإجماع ينقل رأي المعصوم عليه السلام عن حدّس غير ضروري، فلا تشمل أدلة حجّة الخبر.

ولو فرض الاكتفاء بهذا المقدار في اندراج الإجماع المنقول تحت الخبر لزم البناء أيضاً - كما ذكر المصنّف رحمته - على حجّة فتوى الفقيه، التي تكشف عن صدور الحكم عن المعصوم عليه السلام، إذا كان قاطعاً بالحكم، وإن كان بنحو النقل بالمعنى، مع أنّ حجّة فتوى الفقيه تستند إلى أدلة جواز التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم، التي تقتضي حجّة حدّس الفقيه واجتهاده على المقلّد، ولا ربط لها بحجّة الخبر، التي هي محلّ الكلام في المقام.

وما دام نقل الحكم الشرعي يستند إلى حدّس الناقل، لا يكون الإجماع المنقول حجة في حق الآخرين، حتى لو فرضنا أنّ ما نقله من فتاوى الفقهاء صار سبباً في انكشاف الحكم عند المنقول إليه انكشافاً قطعياً، لأنّ هذا لا يُغيّر من الأمر شيئاً؛ إذ المفروض عدم شمول أدلة حجّة الخبر لهذا الإجماع المنقول.

القول الثالث: التفصيل بين أن يكون المنقول بالإجماع اتفاقاً لجميع الفقهاء في جميع العصور والأمصار الذي يكشف بطريق الحدّس الضّروري عن قول المعصوم عليه السلام، فيكون حجةً للملازمة العادية بين اتفاقهم وقوله عليه السلام، وبين أن يكون المنقول اتفاقاً للفقهاء الكاشف عن قوله عليه السلام بغير طريق الحدّس الضّروري، من

طريق اللطف، وطريق التقرير، والنحوين المتبقيين من طريق الحدس وهما الملازمة والاتفاقية (حيث يستند الناقل في حدسه إلى إخبار جماعة كعشرة أو عشرين مثلاً)، والاجتهادات والأنظار التي يستند إليها الناقل.

ونسب المصنّف رحمته الله هذا التفصيل إلى الشيخ الأعظم رحمته الله في بادئ الأمر، ثم احتمل في نهاية كلامه أن يكون مقصوده رحمته الله غير هذا التفصيل، وهو التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ^(١)، واختاره المصنّف رحمته الله كما سيتضح في الجهة الثانية الآتية.

ولكن الذي يمكن أن يُدعى استفادته من مجموع كلام الشيخ الأعظم رحمته الله في الفرائد هو أن الإجماع المنقول بخبر الواحد لا تشمله أدلة حجّة الخبر، لأن ناقل الإجماع ينقل قول المعصوم عليه السلام بطريق الحدس غير الضروري؛ وذلك لعدم تمامية الاستناد إلى طريق الحس (أي السماع مع عدم تشخيص المعصوم بعينه) لعدم تحقّقه في زمان الغيبة، وعدم نهوض قاعدة اللطف بذلك أيضاً؛ لعدم كونها طريقاً إلى العلم بعد عدم وجوب اللطف على المعصوم عليه السلام بالبيان المتقدّم، وهكذا طريقة التقرير لعدم وجوبه شرعاً على المعصوم عليه السلام، فلم يتبقّ ما يصلح لأن يكون مستنداً لناقل الإجماع سوى طريق الحدس.

وهنا يفصل الشيخ الأعظم رحمته الله بين الأقسام الثلاثة المتقدّمة للحدس عنده، ويعترف أولاً بشمول أدلة حجّة الخبر للقسم الأول، ولكنه يستدرك وينفي وجود قرينة في نقل الإجماع يُحرّز بها استناد نقل الإجماع إلى الحدس الضروري، والنحوان

(١) كفاية الأصول ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

المتبقيان من الحدس (الاتفاق، والاجتهاد) لا يصلحان للكشف الجزمي عن قول المعصوم عليه السلام؛ لعدم الدليل على حجّية الخبر المستند إلى الحدس الاتفاقي، وعدم حجّية حدس الفقيه المستند إلى اجتهاده، إلا على مَنْ وجب عليه تقليده، فلا يكون حجّة على الآخرين من باب التعبد، كما هو المطلوب.

وينتهي **تثني** في آخر المطاف إلى لزوم التوقّف في العمل بنقل الإجماع، حاله حال سائر الأخبار التي تتردّد بين الأقسام المذكورة للحدس^(١)، ومن هنا يمكن القول إنّه **تثني** يوافق الفاضل التوني **تثني** الذي صرّح باختيار التوقّف في حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد، فليُتدبّر.

القول الرابع: التفصيل أيضاً لكن بين ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون المنقول هو السبب والمسبّب معاً بطريق الحسّ، وهو المتحقّق في الإجماع الدخولي المستند إلى طريقة الحسّ، ولا ينبغي الرّيب حينئذٍ في حجّية نقل مثل هذا الإجماع؛ لكونه من مصاديق الخبر الحسيّ، فتشمله أدلة حجّية الخبر جزماً، ولا مشكلة هاهنا من جهة عدم سماع ناقل الإجماع للحكم من شخص المعصوم عليه السلام؛ لعدم اعتباره في حجّية الخبر، كما مرّ قريباً.

الصورة الثانية: أن يكون المنقول هو السبب فقط بطريق الحسّ، بأن يُفرض أن ناقل الإجماع قد وقف على أقوال جميع الفقهاء، وجزّم بموافقتهم لقول الإمام عليه السلام من باب الملازمة المعتبرة عنده، وكانت هذه الملازمة تامّة أيضاً عند المنقول إليه، فحصل عنده القطع برأيه عليه السلام (الذي هو المسبّب)، فيتصفّ المسبّب بالحسيّة

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٨٤ - ١٩٩، يلاحظ: شرح الرسائل ج ١ ص ٢٣٧ - ٢٥٦.

التزاماً، وإن كان حَدْسِيًّا في حَدِّ ذاته.

ولا يختلف هذا الإجماع عن سابقه من ناحية الحجّية، بناءً على المشهور عندهم من حجّة الخبر في مدلوله الالتزامي، والمفروض أنّ السبب المنقول (أي اتفاق الفقهاء) بالمطابقة يدلّ على المسبّب بالالتزام، فيكون رأي المعصوم عليه السلام لازماً للمدلول المطابق.

الصورة الثالثة: أن يكون المنقول هو السبب فقط بطريق الحسّ أيضاً، ولكنه إنّما يكون تامّ السببية في نظر الناقل دون المنقول إليه، فلو فرض اطلاع الأخير على المقدّمات والأسباب التي اعتمد عليها الناقل لم يحصل له (أي للمنقول إليه) القطع بالأمر الحدسي الذي قطع به الناقل، ومن ثمّ لا ينكشف قول المعصوم عليه السلام انكشافاً قطعياً عند المنقول إليه، فلا يكون الإجماع حجّة لعدم شمول أدلة حجّة الخبر له؛ لما مرّ أكثر من مرّة من اختصاص موضوعها بالإخبار عن حسّ أو حدس ضروري قريب منه، من دون فرق بين الدليل النقلي وبناء العقلاء من هذه الجهة، كما سيتضح.

وهذا التفصيل هو الذي يتبنّاه صاحب الكفاية رحمته الله (١)، ووافقه المصنّف رحمته الله، واحتمل نظر الشيخ الأعظم رحمته الله إليه، وهو ما جرّم به السيد الخوئي رحمته الله عند نقله لرأي الشيخ رحمته الله في المقام (٢).

وبناءً على هذا يكون صاحب الكفاية رحمته الله موافقاً للشيخ الأعظم رحمته الله في تبني

(١) كفاية الأصول ص ٢٩١-٢٩٢.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٤١-١٤٢، الهداية في الأصول ج ٣ ص ١٥١-١٥٣.

هذا التفصيل، والأمر سهلٌ من هذه الناحية.

الجهة الثانية: بيان مختار المصنّف

مرّت الإشارة قريباً إلى أنّ المصنّف عليه السلام يوافق صاحب الكفاية رحمته في المقام، واعتمد في بيان مختاره على ما سبق في المقدمة الثالثة المعنية بتنقيح الخبر الذي يمثل موضوع أدلة الحجّة.

ويضاف إليه أنّ المستفاد من أدلة حجّة خبر الواحد هو تصديق المخبر الثقة في حسّه، الذي يستلزم تصديقه في ما أحسّ به، بمعنى أنّ تصديقه في سماعه الحكم عن المعصوم عليه السلام يستلزم تصديقه في الحكم المسموع، وأنّ للمسموع واقعية ناشئة عن واقعية السمع نفسه، ولا يُلْتَفَت هنا إلى احتمال كذبه في إخباره، لأنّه يتنافى مع وثاقته، كما لا يُلْتَفَت إلى احتمال خطئه واشتباهه في حسّه، لأنّه لا ينسجم مع فرض سلامة قوة سمعه.

ولكنّ أدلة حجّة الخبر لا إطلاق لها ولا عموم كي تشمل الخبر الحدسي، بأنّ يُخبر الشخص عن اعتقاده واجتهاده بأنّ الحكم الشرعي هو الوجوب أو الحرمة مثلاً، لأنّ ما يُستفاد من الأدلة - بالنظر إلى وثاقة المخبر - هو تصديقه في حدّسه واقعاً، بمعنى أنّه واقعاً يعتقد بصدور الحكم الكذائي عن المعصوم عليه السلام، ولكنّ هذا المقدار لا يكفي في جواز التعبّد بخبره؛ لتوقّفه على تصديقه في ما اعتقده وحدّس به، ومن الواضح عدوّ وجود ملازمة بين واقعية الاعتقاد وواقعية المعتقد (أي الحكم الشرعي)، لأنّ التسليم بتامية هذه الملازمة يعني دلالة أدلة الحجّة على تصويب المخبر في حدّسه ورأيه، وهذا أمر زائد على وثاقته، وليس من آثارها، لأنّ

وثاقة الشخص لا تستلزم كونه قويّ الحُدُس وصائب الرأي، كما يشهد به الواقع، فإنّ الخطأ في الحُدُس كثيرُ الوقوع خارجاً، على أنّ لازم تمامية هذه الملازمة اجتماع النقيضين (خارجاً أو اعتقاداً) كلّما كان اعتقاد الشخص مخالفاً للواقع، كما لو كان يعتقد بحرمة صلاة الجمعة مع أنّها في الواقع واجبةٌ مثلاً.

ومن هنا أنكروا وجودَ بناءٍ من العقلاء على تصديق الثّقة في حُدسه وتصويبه في اعتقاده، ولا منافاة بين كونه ثقةً وكونه مخطئاً في حُدسه، لأنّ الأصل عدمُ وقوع المخير في الخطأ في حسّه، ومن ثمّ يتوجّب تصويب نقله والبناء على واقعية الحكم المنقول، وهذا بخلاف البناء على واقعية حُدسه، فإنّه لا يستلزم البناء على واقعية الحكم الذي حدّس به.

وإذا كان مقتضى أدلة حجّية الخبر تصديق الخبر لا تصويب الحُدُس والنّظر، يظهر الحال في الإجماع المنقول بخبر الواحد:

فتارةً يكون المنقول بالإجماع هو السّبب والمسبّب معاً - أي اتفاق العلماء ورأي المعصوم عليه السلام - وعندئذٍ يندرج نقلُ هذا الإجماع في الخبر الحسّي، فيكون حجّة لا محالة، وهذه هي الصّورة الأولى التي تتحقّق في الإجماع الدخولي حصراً.

وتارة أخرى يكون المنقول بالحسّ هو السّبب فقط (أي اتفاق الفقهاء) فيكون رأي المعصوم عليه السلام - الذي يمثّل الحكم الشرعي - منقولاً بالحُدُس، وحينئذٍ تأتي الصورتان الأخيرتان:

إحدهما: أن يكون الاتفاق المنقول كافياً في جزم المنقول إليه برأي المعصوم عليه السلام، وكاشفاً عن الحكم الواقعي عنده كشفاً قطعياً، سواء أكان الاتفاق المنقول

كذلك في نظر الناقل أيضاً - كما هو الغالب في باب الإجماع - أم لم يكن كذلك.

ولا ريب عندئذ في حجّة الإجماع المنقول واندراجه تحت الخبر المشمول لأدلة الحجّة، لأنّ المهمّ هو كون الإجماع المنقول سبباً تامّاً في نظر المنقول إليه، كي يكون ذا أثر شرعي عنده ويكون حجّة، ولو من جهة المدلول الالتزامي، بناءً على ما هو المشهور من حجّة المدلول الالتزامي للخبر، وإن لم يكن المدلول المطابقي له (أي اتفاق العلماء) حجّة، لعدم ترتّب أثر شرعي عليه، وإن كان منقولاً بطريق الحسن.

فالمدلول المطابقي (أي اتفاق العلماء) ليس بحجّة؛ لعدم كونه حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، ولا قيمة لكونه منقولاً بالحسن، كما هو المفروض، والمدلول الالتزامي - أي رأي المعصوم عليه السلام الذي يمثل الحكم الشرعي - حجّة ببركة تمامية الملازمة بين السبب والمسبّب في نظر المنقول إليه، ولا صير في هذا لعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجّة في فرض السقوط، فلا يلزم من سقوط المدلول المطابقي عن الحجّة سقوط المدلول الالتزامي عنها، وسوف يستفيد المصنّف رحمته الله من هذا المبنى في باب التعادل والتراجيح، كما مرّت الإشارة إليه في المقدّمة الخامسة، وبهذا يكون نقل الإجماع مشمولاً لأدلة حجّة الخبر بلحاظ استلزامه لرأي المعصوم عليه السلام في نظر المنقول إليه.

بل يمكن الترقّي - كما أفاد المصنّف رحمته الله - والاستغناء عن فكرة شمول أدلة الخبر لنقل الإجماع الملزوم أصلاً، وذلك من خلال اعتبار المدلول الالتزامي (أي رأي المعصوم) خبراً ثانياً غير الخبر الأول الدالّ على المدلول المطابقي (أي اتفاق العلماء)، من باب ثبوت حكايات متعدّدة لنقل الإجماع، وعندئذ يُكتفى في إثبات الحجّة للإجماع بشمول أدلة حجّة الخبر للخبر الثاني مباشرة، ولا داعي لإثبات

شمولها للخبر الأول، وهذا لا مانعَ منه بناءً على استقلال المدلول الالتزامي عن المدلول المطابقي من ناحية الحجّية، وإن لم يكن مستقلاً عنه من ناحية الوجود والتحقّق.

الأخرى: أن لا يكون الاتفاق المنقول كافياً في جزم المنقول إليه برأي المعصوم عليه السلام، وعندئذ لا يكون الإجماع المنقول من مصاديق خبر الواحد، فلا تشمله أدلة حجّيته، لأنّه خبر حدسي عن رأي عليه السلام، ولا فائدة في كون الاتفاق منقولاً بطريق الحسّ، لعدم ترتّب أثر شرعي عليه، والمفروض أنّه ليس سبباً للجزم برأي المعصوم عليه السلام، فلا يبقى مجال لشمول أدلة حجّية الخبر لهذا الإجماع، لا بلحاظ السبب (الملزوم) ولا بلحاظ المسبّب (اللازم).

ومن الواضح أنّ هذا التفصيل يختلف في ظاهره عن التفصيل الذي نسبه المصنّف رحمه الله في بداية كلامه إلى الشيخ الأعظم قدس سره، إلا أنّه رحمه الله احتمل أن يكون نظر الشيخ قدس سره إلى هذا التفصيل، وحينئذ تنقلص الأقوال إلى ثلاثة بدلاً من أربعة، والأمر سهل من هذه الناحية.

الإجماع المنقول

إن الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين^(١):

١ - الإجماع المحصّل^(٢)، والمقصود به الإجماع الذي يُحصّله الفقيه بنفسه بتتبع

أقوال أهل الفتوى^(٣)، وهو الذي تقدّم البحث عنه^(٤).

٢ - الإجماع المنقول^(٥)، والمقصود به الإجماع الذي لم يُحصّله الفقيه بنفسه وإنّا

(١) اعتبار التقسيم هو كون الإجماع الذي يتمسك به الفقيه محصّلاً من قبله نفسه أو منقولاً إليه من غيره، وممّا أنّ مورد النزاع هو الإجماع التعبدّي، وهو ما لا يُحرز وجوداً مستنداً اعتمد عليه المجمعون ولا يُحتمل في حقّهم أيضاً، ويقابله (الإجماع المدركي) أو (محتمل المدركة)، وكلاهما خارج عن محلّ الكلام.

(٢) بفتح الصاد المشدّدة، على صيغة اسم المفعول.

(٣) في مسألة ما، لكي يُحرز بوجدانه اتّفاقهم على رأي واحد فيها، كالإجماع الذي ذكره شيخ الطائفة تقيّ على العمل بخبر الواحد.

(٤) فإنّ الطّرق الأربعة المتقدّمة - كما مرّ هناك - هي لاستكشاف رأي المعصوم عليه السلام من خلال الإجماع المحصّل، وكذلك الأدلة المنقولة لإثبات الحجّة.

(٥) وهو محلّ الكلام ومورد النزاع بين الأصوليين من حيث ثبوت الحجّة له وعدم ثبوتها له بوصفه أمانة ظنيّة - كما سيُصرّح به قريباً - فيحتاج إلى جعلٍ من الشّارع المقدّس لأخراجه من الأصل الأوّلي للظنّ، حاله حالّ خبر الواحد.

ينقله له مَنْ حَصَّلَه من الفقهاء^(١)، سواء كان النقل له بواسطة^(٢) أم بوسائط^(٣).
ثم النقل^(٤) (تارة) يقع على نحو التواتر^(٥)، وهذا حكمه حكمُ المحصّل من
الحجّة^(٦).

و(أخرى) يقع على نحو خبر الواحد، وإذا أُطلق قولُ (الإجماع المنقول) في لسان
الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير^(٧)، وقد وقع الخلاف بينهم في حجّيته^(٨) على

(١) فالإجماع لمن وقف عليه من الفقهاء بنفسه (محصّل)، ثمّ إذا نقله هذا الفقيه إلى
فقيه آخر صار (منقولاً)، لأنّ الفقيه الثاني قد تلقّاه من الفقيه الأول المحصّل له.
(٢) كما لو فرض أنّ الشيخ الطوسي تثنّى قد نقل الإجماع (الذي حصّله بنفسه) إلى
فقيه آخر ثمّ قام هذا الفقيه بنقله إلى فقيه ثالث، فهذا الثالث حينما ينقل إجماع الشيخ
تثنّى فهو ينقله بواسطة واحدة فقط.

(٣) كما لو فرضنا أنّ الفقيه الثالث قد نقله إلى فقيه رابع، وهذا الرابع نقله إلى
خامس، فيكون الأخير ناقلاً لإجماع الشيخ الطوسي تثنّى بعدة وسائط، وهكذا.

(٤) شروغٌ في البحث عن حجّة الإجماع المنقول وعدمها، والسيبل المعروف لذلك
هو إدخاله في خبر الواحد، كما مرّت الإشارة إليه في أول الباب.

(٥) بمعنى بلوغ المدّعين للإجماع حدّ التواتر في جميع الطبقات.

(٦) وفاقاً للشيخ الأعظم تثنّى، وهذا النحو خارجٌ عن محلّ الكلام.

(٧) وهو المنقول بالآحاد، والمجرّد عن القرائن الموجبة للجزم بصدّقه.

(٨) أي: حجّة الإجماع المنقول غير الدخولي، وسببُ الخلاف هو احتمال خطأ
المدّعي للإجماع في حدّسه ونظره، وليس احتمال تعمّده الكذب.

أقوال.

ولكنّ الذي يظهر أنّهم متفقون على حجّية نقل (الإجماع الدخولي)^(١)، وهو الإجماع الذي يُعلّم فيه من حال الناقل أنّه تتبّع فتاوى مَنْ نُقِلَ اتفاقهم حتى^(٢) المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين^(٣)، وينبغي أن يتفقوا على ذلك^(٤)، لأنّه لا يُشترط في حجّية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه^(٥)، وهذا الناقل - حسبَ الفرض - قد نُقِلَ عن المعصوم بلا واسطة^(٦) وإنّ لم يعرفه

(١) كبروياً، لكونه خبراً حسياً فتشمله أدلة حجّية خبر الواحد، لأنّ المحصّل له يُخبر عن قول المعصوم عليه السلام بالحسّ، فيكون نقله شبيهاً بأخبار زارة ومحمّد بن مسلم وغيرهما من أصحاب الأئمة عليهم السلام المباشرين.

(٢) يصحّ اعتبار (حتى) هنا عاطفة، فيكون لفظ (المعصوم) مجروراً تبعاً لمحل (مَنْ) في قوله: «فتاوى مَنْ نُقِلَ...».

(٣) إمّا بشخصه المبارك، وإمّا بقوله، كما مرّ في موضعه.

(٤) أي: على حجّية نقل الإجماع المذكور، فإنّ النقل عندئذٍ من قبيل نقل السبب والمسبّب معاً بطريق الحسّ.

(٥) فيكون شبيهاً بالخبر المضمر الذي يُحرّز فيه أنّ المنقول عنه هو المعصوم عليه السلام كما لو كان الراوي من الأجلة، فإنّ نفس الإضمار (بها هو) لا يقدح في حجّية الخبر إذا أُحرز كون النقل عن المعصوم عليه السلام.

(٦) وهذه هي الصّورة الأولى لطريقة الحسّ، أمّا الصّورة الثانية فهي خارجة عن محلّ الكلام لأنّ النقل فيها يكون بنحو التواتر، كما تقدّم.

بالتفصيل.

غير أن الإجماع الدخولي مما يُعْلَمُ عدم وقوع نقله^(١)، لا سيّما في العصور المتأخرة عن عصر الأئمة^(٢)، بل لم يُعْهَد من الناقلين للإجماع مَنْ ينقله على هذا الوجه ويدّعي ذلك^(٣).

وعليه، فموضعُ الخلاف^(٤) منحصرٌ في حجّة الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولي^(٥)، وهو - كما قلنا^(٦) - على أقوال:

١ - أنّه حجّة مطلقاً، لأنّه خبرٌ واحد^(٧).

(١) خارجاً من أيّ من علمائنا، كما مرّ نقله عن الشيخ الأعظم رحمته، فتكون المشكلة فيه صغروية، وليست كبروية لأنّ نقله حجّة، كما ذكر آنفاً.

(٢) للقطع بعدم تتبّع أيّ من العلماء لأقوال الفقهاء في الأعصار والأمصار كلّها، بل هذا ممتنع عادة، ولا أقلّ من جهة عدم وجود كتاب معروف لكل واحدٍ واحدٍ من أولئك الفقهاء.

(٣) في غير الضروريات، كأن يقول الناقل: «اتفق أهل الحقّ كلّهم أجمعون، أو المسلمون جميعاً على الحكم الكذائي» مثلاً.

(٤) في الحجّة كبروياً، بعد فرض تمامية الصّغرى.

(٥) من الأقسام الثلاثة المتبقية للإجماع.

(٦) إشارة إلى قوله المتقدم: «وقد وقع الخلاف بينهم في حجّيته على أقوال».

(٧) وخبر الواحد حجّة، كما مرّ في باب السنّة، وهذا هو مختار كثير من أصوليي الفريقين منهم صاحبها المعالم والفصول رحمته.

٢ - أنه ليس بحجة مطلقاً^(١)، لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة^(٢).

٣ - التفصيل^(٣) بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يُعلم فيه - من طريق الحدس - قول المعصوم^(٤) فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة^(٥) التي يُستكشف منها - بقاعدة اللطف أو نحوها^(٦) - قول المعصوم فلا يكون حجة^(٧)، وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصاري الأعظم^(٨).

(١) هذا الإطلاق وما قبله كلاهما في مقابل التفصيل المذكور في القول الثالث.

(٢) وهذا هو مختار بعض أصوليي العامة.

(٣) سيأتي من المصنّف رحمته الله اختيار هذا التفصيل، ولكن بعد تفسيره بشكل يجعله قريباً من تفصيل الكفاية، ولا صير في اعتبار مختاره رحمته الله قولاً رابعاً، ولكنه لم يصنع هذا لحكمةٍ تظهر في نهاية البحث.

(٤) وهو النحو الأول للحدس عند الشيخ الأعظم رحمته الله، وهو المستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادةً لمطابقة قول المعصوم عليه السلام.

(٥) أي: بعد تحديد هوية الإجماع وأنه حدسي أو غير حدسي، لا في فرض الشك.

(٦) كالترقيز، والنحوين المتقدمين من الملازمة في الحدس.

(٧) لأن الإجماع الدخولي غير متحقق عادةً في زمان الغيبة، كما أنّ اللطف ليس طريقاً إلى العلم بقول المعصوم عليه السلام لعدم وجوبه عليه أصلاً، وهكذا حال التقرير والنحوين الأخيرين من الحدس، فلم يبقَ عنده رحمته الله سوى الحدس من النحو الأول.

(٨) بل يمكن عدّه من القائلين بالتوقف كالفاضل التوني رحمته الله، فليُتدبّر.

وسرّ الخلاف في المسألة يكمن في أنّ أدلة خبر الواحد^(١) - من جهة أنّها تدلّ على وجوب التعبد بالخبر - لا تشمل كلّ خبر عن أيّ شيء كان^(٢)، بل مختصة بالخبر الحاكمي^(٣) عن حكم شرعي^(٤) أو عن ذي أثر شرعي^(٥)، ليصحّ أنّ يتعبّدنا الشارع به^(٦)، وإلا فالمحكمي بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي لا معنى^(٧) للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجّة خبر الواحد^(٨).

-
- (١) وعمدتها آية النبأ وسيرة العقلاء، كما مرّ، فإنّ الصّيد (كلّ الصّيد) هاهنا.
- (٢) كما لو أخبر الثقة عن مسألة علمية بحثت ترتبط بعلم الفلك أو بعلم الفيزياء ونحوهما مثلاً.
- (٣) إمّا بطريق الحسّ المباشر أو بطريق الحدّس القريب من الحسّ المنزّل منزلته، ولم يُصرّح به اعتماداً على مقابله بالإخبار عن اعتقاد الناقل كما سيأتي منه.
- (٤) كما لو أخبر الثقة عن وجوب قراءة السّورة في الصّلاة، أو حرمة شرب العصير العنبي المغليّ قبل ذهاب ثلثيه مثلاً.
- (٥) أي عن موضوع، كما لو أخبر عن طهارة عرق الجنابة من الحرام، أو نجاسة ماء الاستنجاء أو ملكية زيد للدار أو غيرها ممّا يترتب عليه حكم شرعي.
- (٦) لوضوح أنّ حجّة خبر الثقة منوطة بترتب الأثر الشرعي عليه، سواء أكان هذا الترتب مباشراً أم غير مباشر، ومرّ بيانه في النحويين المتقدّمين.
- (٧) ظاهره أنّ قوله: «(لا معنى للتعبد به)» وصف ثانٍ لـ (أثر)؛ وليس جواباً لـ (إذا) وإلا لزم أن يقول: «(فلا معنى للتعبد به)»، والمناسب لمراهمة (عليه السلام) هو الثاني.
- (٨) من باب الخروج التخصيصي (الحكمي) لا التخصّصي (الموضوعي).

ومن المعلوم أنّ الإجماع المنقول - غير الإجماع الدخولي^(١) - إنّما المحكي به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء في أنفسها (بما هي أقوال علماء) ليست حكماً شرعياً، ولا ذات أثر شرعي^(٢).

وعليه، فنقل أقوال العلماء - من جهة كونها أقوال علماء^(٣) - لا يصحّ أن يكون مشمولاً لأدلة خبر الواحد، وإنّما يصحّ أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم^(٤) ليصحّ التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ ثبت لدينا^(٥) أنّه يكفي في صحّة التعبد بالخبر هو كشفه - على أيّ نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم ولو باعتبار

(١) وجه استثنائه هو أنّ ناقله مستند إلى حسّه في إحراز قول المعصوم عليه السلام، فيكون نقله لقوله عليه السلام نقلاً حسياً، كما مرّ.

(٢) وهنا لا يكون الإجماع المنقول (من ناحية مدلوله المطابقي) واجداً لشرائط حجّة الخبر، كما أنّ ترتّب الأثر الشرعي على النقل الكاشف (أي الاتفاق) منوطٌ بثبوت لازمه المنكشف (وهو قول المعصوم)، ولكنّ هذا المؤدّي لم يُخبر عنه ناقل الإجماع نقلاً حسياً، فيكون الإشكال هاهنا مركباً.

(٣) أي: بالنظر إلى مدلولها المطابقي فقط، دون مدلولها الالتزامي، الذي هو قول المعصوم عليه السلام المنكشف بها.

(٤) بالنسبة إلى المنقول إليه، كما سيظهر قريباً.

(٥) شروع منه عليه السلام في بيان مبنى القول الأول المتقدم اعتماداً على ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله، وجواب (إنّ) هو قوله: «فالإجماع المنقول الذي...».

الناقل^(١)؛ نظراً إلى أنه لا يُعتبر في حجّية الخبر حكاية نصّ ألفاظ المعصوم^(٢)، لأنّ المناط معرفة حكمه^(٣)، ولذا يجوز النقل بالمعنى، فالإجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجّة مطلقاً^(٤)، لأنّه كاشفٌ وحالٌ عن الحكم باعتقاد الناقل، فيكون مشمولاً لأدلة حجّية الخبر^(٥).

وأما إن ثبت لدينا^(٦) أنّ المناط في صحّة التعبد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحسّ^(٧)، أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم^(٨) -

(١) نفسه، من دون اشتراط تحقّقه بالنسبة إلى المنقول إليه.

(٢) فلا ضيّر من ناحية كون اللفظ الصادر من المعصوم عليه السلام الدالّ على الحكم مغايراً للفظ المحكي بالخبر.

(٣) ويكفي فيه أداء اللفظ المحكي من قبل الراوي للحكم الذي أفاده المعصوم عليه السلام، وإن لم يكن عين اللفظ الصادر منه عليه السلام.

(٤) في مقابل التفصيل المذكور في القول الثالث المتقدّم.

(٥) على خلاف المشهور الذين يبنون على عدم حجّية النقل الحدسي حتى لو كان الناقل قاطعاً باعتقاده، لأنّ قطعه إنّما يكون حجّة عليه فقط.

(٦) شروغ من المصنّف رحمته الله في بيان مبنى القول الثاني.

(٧) كما هو المشهور؛ لعدم تباين العقلاء على إلغاء احتمال الخطأ في اعتقاد وحدس الناقل الثقة، بل قد يكون الخبر الحدسي مجرد فتوى للمخبر، ولا يُسمّى (خبراً).

(٨) ظاهره أنّ النزاع كبروي، بمعنى أنّ مَنْ يرى حجّية الخبر المستند إلى الحدس فهو يقول بحجّية الإجماع المنقول، وإلا فلا، مع أنّ النزاع صغروي، فليُتأمل.

ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعاً بالحكم^(١)، مع أن في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقاً^(٢).

وأما لو ثبت أن الإخبار^(٣) عن حدس (اللازم للإخبار عن حس)^(٤) يصح التعبد به^(٥) - لأن حكمه حكم الإخبار عن حس بلا فرق - فإن التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو الأحق^(٦).

وإذا اتضح لدينا سرُّ الخلاف في المسألة^(٧)، بقي علينا أن نفهم أي وجه من

(١) لاندراجة في باب التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم، فتشمله أدلته.

(٢) وإن كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه، في مقابل تفصيل الكفاية الذي سيختاره المصنّف رحمته الله.

(٣) بكسر الهمزة، وكذا في ما بعده، وهذا شروع في بيان مبنى القول الثالث، وجواب (لو) هو قوله: «فإن التفصيل...».

(٤) بمعنى أن الإخبار الحدسي عن رأي المعصوم عليه السلام يترتب على الإخبار الحسي عن اتفاق العلماء في جميع العصور.

(٥) لأن السبب المنقول بالحس يكون كافياً في انكشاف الحكم عند المنقول إليه وجزمه به، وإن كان الإخبار عن الحكم حدسياً.

(٦) ولكن بنحو آخر، كما سيتضح في آخر المبحث.

(٧) أي: شمول أدلة الخبر للإجماع المنقول وعدم شمولها له، وهذا شروع في الجهة الثانية المتكفلة ببيان مختاره رحمته الله في المسألة.

الوجوه المتقدمة^(١) هو الأولى بالتصديق والأحقُّ بالاعتقاد، فنقول:

أولاً^(٢): إنّ أدلة خبر الواحد جميعها - من آيات وروايات وبناء عقلاء - أقصى دلالتها أنّها تدلّ على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله^(٣) لغرض التعبد بما ينقل، ولكنها لا تدلّ على تصويبه في اعتقاده^(٤).

بيان ذلك^(٥): أنّ معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل^(٦) واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء

(١) مقصوده: (أي قول من الأقوال الثلاثة المتقدمة).

(٢) غرض المصنّف رحمه الله منه إثبات عدم نهوض أدلة حجّة الخبر لإثبات حجّة الخبر الحدسي؛ لمكان الفارق الكبير بينه وبين الخبر الحسي من حيث المنقول.

(٣) المستند إلى الحسّ أو إلى الحدس المنزل منزلة الحسّ، فهما المشمولان لأدلة اعتبار خبر الواحد، كما مرّ في المقدمة الثالثة.

(٤) فإنّ بناء العقلاء - وهو عمدة أدلة حجّة الخبر - جارٍ في خصوص الأخبار الحسية لا مطلقاً، فإنّ العقلاء إنّما يجرون أصالة الصحة في الحسيات لعدم اعتدادهم باحتمال الخطأ أو النسيان فيها، بخلاف الحدسيات فإنّ احتمال الخطأ أو نحوه فيها قوي وشائع، ولأجله لم يجروا فيها أصالة الصحة.

(٥) كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمه الله، ومرّ في المقدمة الثالثة، وكذا في الجهة الثانية.

(٦) وجه الترقّي أنّ الملازمة فرع الاثنينية، ومع فرض العينية تبطل الملازمة التي تتقوّم بوجود طرفين.

على واقعية المنقول^(١).

وعليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعي^(٢) صحَّ البناء على الخبر والتعبُّد به بالنظر إلى هذا المنقول، أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل^(٣) - كما لو أخبر شخصٌ عن اعتقاده بحكمٍ - فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول^(٤)، والاعتقاد في نفسه ليس حكماً ولا ذا أثر شرعي. أما صحَّة اعتقاده^(٥) ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر أجنبي عنه^(٦)، لأنَّ

(١) محصَّل دليله ﷺ أنَّ الفرق بين الخبر الحسِّي والخبر الحُدُسي يكمن في نتيجة التصديق لا في نفس التصديق، فإنَّ لتصديق الخبر الحسِّي أثراً شرعياً بخلاف تصديق الخبر الحُدُسي، ومَرَّ أنَّ التعبد بالخبر منوطٌ بترتّب أثر شرعي عليه.

(٢) أي: موضوعاً يترتّب عليه الحكم الشرعي كالنجاسة والطَّهارة والملكية التي تترتّب في مواردّها أحكامٌ تكليفية مناسبة لها.

(٣) كما في الخبر الحُدُسي المَحْض، فلا أثر شرعي له، لأنَّ الأدلة قامت على تنزيل المنقول منزلة الواقع، والمنقول في الخبر الحُدُسي هو اعتقاد الناقل بالواقع، فتترتّب على تصديقه واقعية اعتقاده وتحقّقه في الواقع، وهذا لا يستلزم صحَّة ما اعتقده.

(٤) بمعنى تصديق الناقل في حُدسه واعتقاده، فالمراد من واقعية الاعتقاد هو ثبوت الاعتقاد في نفس الأمر لكونه فعلاً جوارحياً للناقل، ولكنَّ هذا المقدار لا يترتّب عليه أثر شرعي، كما سيوضحه ﷺ بها لا مزيد عليه.

(٥) أي: «وأما صحَّة معتقده»، من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول.

(٦) أي: عن صحَّة الاعتقاد وواقعيته.

واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به^(١)، يعني أننا قد نُصدِّق المخبر (عن اعتقاده) في أن هذا هو اعتقاده واقعاً^(٢)، لكن لا يلزمنا أن نُصدِّق بأن ما اعتقده صحيحٌ وله واقعية^(٣).

ومن هنا نقول: إنه إذا أخبر شخص^(٤) بأنه سَمِعَ الحكم من المعصوم صحَّ أن نبني على واقعية نقله^(٥)؛ تصديقاً له بمقتضى أدلة حجّة الخبر، لأن ذلك^(٦) يستلزم

(١) لأنّ التسليم بهذه الملازمة هو فرعُ التسليم بدلالة أدلة حجّة خبر الواحد على تصويب الناقل في حدّسه واعتقاده.

(٢) بمقتضى أدلة حجّة خبر الثقة، بمعنى أن المخبر (بالكسر) في الواقع يعتقد بصدور هذا الحكم عن المعصوم عليه السلام.

(٣) وذلك لعدم نهوض أدلة حجّة خبر الواحد على إثبات صحّة اعتقاد الناقل في حق الآخرين، وعدم خطئه في اعتقاده؛ لما مرّ مراراً من عدم ثبوت بناءٍ للعقلاء على التصحيح فيهما.

(٤) ثقة، كخبر منصور بن حازم بأنّه سَمِعَ من الإمام الصادق عليه السلام وجوبَ قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة مثلاً.

(٥) وسامعه لذلك الحكم، وهذا يستلزم تصديقه في الحكم المسموع كوجوب قراءة السورة في المثال المتقدم آنفاً.

(٦) أي: واقعية النقل، ولا يخلو قوله: «يستلزم» عن مساححة؛ لما تقدّم منه عليه السلام آنفاً من أن واقعية النقل عينُ واقعية المنقول، ولا معنى محصّل لاستلزام الشيء لنفسه، فليلاحظ.

واقعية المنقول وهو الحكم^(١)؛ إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول^(٢).

أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حَكَمَ بكذا فلا يصحّ البناء على واقعية اعتقاده^(٣) تصديقاً له بمقتضى أدلة حجّية الخبر^(٤)، لأنّ البناء على واقعية اعتقاده^(٥) - تصديقاً له - لا يستلزم البناء على واقعية معتقده، فيجوز التفكيك بينهما^(٦).

(١) فالناقل في الخبر الحسيّ يُخبر عن الواقع الذي أدركه بحسّه لا عن اعتقاده بالواقع كما في الخبر الحدسي، ولهذا يترتب على تصديقه أثر شرعي، لأنّ المنقول هو عين قول المعصوم عليه السلام.

(٢) وعدم إمكان التفكيك بين الاثنين أثر مشترك بين العينية والاستلزام، وإن كان هو أوضح في مورد العينية.

(٣) المناسب: «على واقعية معتقده»، كما مرّ آنفاً؛ لتصريحه قبل قليل بلزوم البناء على واقعية اعتقاده، فليُلتفت.

(٤) بل المرجع حينئذ هو أدلة مشروعية التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، لأنّ المنقول في الخبر الحدسي هو اعتقاد الناقل بالواقع، فكأنه يقول: «أعتقد أنّ الإمام عليه السلام حَكَمَ بكذا»، وهذا لا أثر شرعي له من الجهة المبحوث عنها في المقام.

(٥) بمعنى أنّه في الواقع معتقداً بأنّ الإمام عليه السلام قد حَكَمَ بكذا.

(٦) أي: بين واقعية الاعتقاد وواقعية المعتقد (بفتح القاف)؛ لعدم الملازمة بينهما فضلاً عن العينية، وهذا بخلاف واقعية النقل وواقعية المنقول، فإنّ الأولى تستلزم الثانية على أقلّ تقدير.

فَتَحْصُلُ أَنَّ أَدْلَةَ خَبَرِ الْوَاحِدِ إِنَّمَا تَدَلُّ عَلَى أَنَّ الثَّقَّةَ مُصَدِّقٌ^(١)، وَيَجِبُ تَصْوِيهِهِ فِي نَقْلِهِ^(٢)، وَلَا تَدَلُّ عَلَى تَصْوِيهِهِ فِي رَأْيِهِ وَاعْتِقَادِهِ وَحَدْسِهِ^(٣)، وَلَيْسَ هُنَاكَ أَصْلٌ عَقْلَانِي يَقُولُ: إِنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِنْسَانِ - أَوِ الثَّقَّةِ خَاصَّةً^(٤) - أَنْ يَكُونَ مُصِيبًا فِي رَأْيِهِ وَحَدْسِهِ وَاعْتِقَادِهِ^(٥).

ثَانِيًا^(٦): بَعْدَ أَنْ ثَبَتَ أَنَّ أَدْلَةَ حُجِّيَةِ الْخَبَرِ لَا تَدَلُّ عَلَى تَصْوِيبِ النَّاقلِ فِي رَأْيِهِ وَحَدْسِهِ، فَنَقُولُ^(٧): لَوْ أَنَّ مَا أَخْبَرَ بِهِ النَّاقلَ لِلْإِجْمَاعِ يَسْتَلْزِمُ فِي نَظَرِ الْمُنْقُولِ إِلَيْهِ

(١) بفتح الدال المشددة، على صيغة اسم المفعول.

(٢) وتصويب نقله يستلزم تصويب المنقول، أي: القطع بواقعية المنقول.

(٣) وفاقاً للشيخ الأعظم والمحقق الأصفهاني رحمهما، وعطف (اعتقاده) و(حدسه) على (رأيه) تفسيري، كما لا يخفى.

(٤) فإن الخبر المبحوث عن حجتيته هو خبر الواحد الثقة لا مطلق الخبر.

(٥) فالعقلاء لا يلغون احتمال الخطأ في الحدس والاعتقاد؛ لكثرة وقوعه خارجاً.

(٦) غرضه إثبات الحجية للإجماع بطريق آخر، وهو فرض ثبوت ملازمة لدى المنقول إليه في رتبة سابقة لكي يكون نقل الإجماع (الكاشف) ملزوماً لنقل قول المعصوم (المنكشف)، فيثبت لإخبار ناقل الإجماع أثر شرعي من جهة اللازم.

(٧) محصله: أننا لو فرضنا أن الناقل يعتقد ثبوت الملازمة بين اتفاق العلماء ورأي المعصوم من باب اللطف، والمنقول إليه يعتقد بها من باب التقرير مثلاً، وفرضنا توفر شرائط وجوب التقرير دون شرائط وجوب اللطف، فعندئذ يكون السبب المنقول تاماً السببية في نظر المنقول إليه فقط، ويترتب الأثر الشرعي بلحاظ اللازم.

الحكم الصادر من المعصوم^(١) وإن لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك^(٢)، فهل هذا أيضاً^(٣) غير مشمول لأدلة حجّة الخبر؟

الحقّ أنّه ينبغي أن يكون مشمولاً لها^(٤)، لأنّ الأخذ به^(٥) حيثنّ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه^(٦)، وربّما كان الناقل لا يرى الاستلزام^(٧)، بل لا يكون الأخذ به إلا من جهة تصديقه في نقله^(٨)، لأنّه لما كان المنقول (وهو الإجماع) يستلزم

(١) هذه هي الصورة الأولى، ولم يذكرها في الكفاية لأنّ المتعارف في باب الإجماع كون السبب المنقول تامّ السببية في نظر الناقل، كما لا يخفى.

(٢) وحيثنّ يرتفع الإشكال، لأنّه سيصبح واجداً للأثر الشرعي من جهة لازمه - كما سيتضح بعد قليل -، وهذا المقدار يكفي في الحجّة.

(٣) أي: فهل يكون حالّ هذا النقل حالّ الخبر الناقل للحدّس والاعتقاد؟

(٤) وإن لم ينقل اللازم لعدم اعتقاده بالملازمة بحسب الفرض، لأنّه لم ينقل قول المعصوم عليه السلام وإنّا نقل الملزوم بنظر المنقول إليه، وهذا النقل حجّة ويثبت اللازم، لأنّ الخبر حجّة في مدلوله الالتزامي كما هو في مدلوله المطابقي.

(٥) أي: بالإجماع.

(٦) وحديثه واعتقاده، كي يقال إنّ أدلة حجّة الخبر لا تشمل هذا النقل.

(٧) إذ لا يقدح في حجّة اللوازم العقلية عدم التفات المتكلّم إليها بل حتى عدم اعتقاده بها، بل هي حجّة حتى مع إنكار المتكلّم لها.

(٨) والمفروض أنّ ما نقله هو الملزوم عند المنقول إليه، مع فرض تمامية الملازمة في نظر الأخير.

في نَظَر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم^(١)، فالأخذ به والبناء على صحّة نقله^(٢) يستلزم البناء على صدور الحكم، فيصحّ التعبدّ به بلحاظ هذه الجهة^(٣). بل^(٤) إنّ الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نَظَر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأي المعصوم، وحيثيّ يكون هذا الخبر الثاني^(٥) (اللازم للخبر الأول) هو المشمول

(١) لكنّ مع كون هذا اللازم تابعاً لنفس نقل الإجماع.

(٢) هذا الضمير وضمير (به) يرجعان إلى (الإجماع).

(٣) فتكون أدلة حجّية الخبر شاملةً لهذا النقل باعتبار استلزامه صدور الحكم عن المعصوم عليه السلام عند المنقول إليه، ويكفي في حجّية الخبر ترتّب الأثر الشرعي عليه بلحاظ أحد لوازمه، ولا يُعتبر ترتّب عليه بلحاظ مدلوله المطابقي، لكنّ مع الحفاظ على كون الموجود خبراً واحداً فقط.

(٤) هذا ترقُّ عمّا ذكره المصنّف رحمته الله آنفاً، حيث يفرض وجود خبرين: أولهما عن المدلول المطابقي، وثانيهما عن المدلول الالتزامي، وعندئذٍ يمكن الاكتفاء بشمول أدلة حجّية الخبر للخبر الثاني، وإنّ لم تكن شاملة للخبر الأول؛ ببركة البناء على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجّية بلحاظ السقوط.

(٥) وهو الخبر عن رأي المعصوم عليه السلام، وهنا محلّ الترقّي، فإنّ اللازم يُشكّل خبراً ثانياً مستقلاً عن الملزوم، بخلافه في الكلام المتقدّم حيث يكون اللازم تابعاً للملزوم في الحجّية، فنحتاج إلى إثبات شمول أدلة حجّية الخبر لنقل فتاوى الفقهاء أولاً؛ نظراً إلى أنّ الإخبار عن فتاواهم يستلزم الجزم بالحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام، وهذا لا حاجة إليه بحسب الترقّي المذكور.

لأدلة حجّية الخبر، لا سيّما إذا كان في نظر الناقل أيضاً^(١) مستلزماً، ولا نحتاج^(٢) بعدئذٍ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم^(٣)، يعني أنّ الخبر عن الإجماع^(٤) يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزامي - وهو الإخبار عن صدور الحكم - حجّة مشمولاً لأدلة حجّية الخبر^(٥)، وإن لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجّة مشمولاً لها، لأنّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجّية^(٦)، وإن كانت تابعة لها

(١) أي: كما هو كذلك في نظر المنقول إليه، وتعبيره «لا سيّما» إشارة إلى ما مرّ منه آنفاً من عدم اشتراط اعتقاد الناقل بالملازمة في حجّية الخبر بلحاظ مدلوله الالتزامي، لكنّ شمول أدلة الحجّية له يكون أكّد وأقوى مع افتراض اعتقاد الناقل أيضاً بالملازمة.

(٢) لأنّ الخبر الواحد سوف تنشأ له حكايات متعدّدة يُتعامل مع كلّ واحدة منها بشكلٍ مستقلٍّ عن الأخرى.

(٣) كي تثبت الحجّية للآزم - وهو رأي الإمام عليه السلام - فلا حجّية له من دون تصحيح شمول أدلة حجّية الخبر للملزوم (وهو اتفاق الفقهاء).

(٤) أي: عن الملزوم، وهو اتفاق الفقهاء.

(٥) بمعزل عن شمول أدلة حجّية الخبر له من ناحية مدلوله المطابقي، أي على سبيل (اللا بشرط).

(٦) في صورة السقوط، فلا يلزم من سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية سقوط الدلالة التزامية عنها، وستظهر لهذا فائدة في باب التعارض، كما مرّ في الشرح.

ثبوتاً؛ إذ لا دلالة التزامية إلا مع فرض الدلالة المطابقة^(١)، ولكن لا تلازم بينهما في الحجّة^(٢).

وإذا اتضح لك ما شرّحناه يتّضح لك أنّ الأولى التفصيل^(٣) في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه - لو كان هو المحصل له^(٤) فيكون حجّة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه^(٥) فلا يكون حجّة؛ لما تقدّم أنّ أدلة خبر الواحد لا تدلّ على تصديق الناقل في

(١) ولو تقديراً، كما لو كان اللازم هو المشهور عند أهل المحاوره، فيحصل الانتقال إليه مباشرة عند سماع اللفظ، لكنّ هذا لا يعني استغناء الدلالة الالتزامية عن دلالة المطابقة في مقام التحقق، كما مرّ بيانه في المقدمة الخامسة.

(٢) وذلك لجواز سقوط الدلالة المطابقة عن الحجّة، لكنّ مع بقاء الحجّة ثابتة للدلالة الالتزامية، كما هو مختار كثيرين منهم المحققان النائي والحاتري رحمهما الله، وم الحديث عنه في المقدمة الخامسة أيضاً.

(٣) ولا ضير - كما مرّ في الشرح - في اعتبار هذا التفصيل قولاً رابعاً في المسأل مغايراً لقول الشيخ الأعظم رحمته الله، بل لعلّه الأحسن منهجياً.

(٤) أي: لو كان المنقول إليه هو المحصل للإجماع، وهذا يتصوّر في ما إذا فرض أنّ المنقول إليه لو اطلع على السبب الذي نقله الناقل لحصل عنده (أي المنقول إليه أيضاً القطعُ بذلك الحكم، وإنّ كان الحكم أمراً حدسياً بالدقّة).

(٥) لعدم تمامية الملازمة عند المنقول إليه في ما لو فرضنا اطلاعه على الأسباب التي اعتمد عليها الناقل، وهذه هي الصّورة الثانية عند المصنّف رحمته الله.

نظره ورأيه^(١).

ولعلّه^(٢) إلى هذا التفصيل^(٣) يرمي الشيخ الأعظم في تفصيله الذي أشرنا سابقاً^(٤).

(١) لعدم الملازمة بين وثاقة الشخص وقوة حدسه من جانب، وبين إصابة رأيه ومطابقته للواقع من جانب آخر، فتكون لرأيه واقعية في حد ذاته، من دون أن يترتب عليه أثر شرعي.

(٢) وهذا ما جزم به السيد الخوئي رحمه الله، عند نقله لرأي الشيخ الأعظم رحمه الله في المقام. (٣) الذي اختاره رحمه الله، وهو موافق لتفصيل صاحب الكفاية رحمه الله، وكان بالإمكان جعله قولاً رابعاً في المسألة، إلا أنه رحمه الله جَوَّز رجوعه إلى القول الثالث، بعد تفسيره بشكل آخر مغاير لما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله.

(٤) وهو القول الثالث، ولكن يُحتمل كون الشيخ الأعظم رحمه الله قائلاً بالتوقف وفاقاً للفاضل التوني رحمه الله، كما مرَّ في الشرح، فليُتدبَّر.

الباب الرابع

الدليل العقلي

تمهيد

ذكر المصنّف رحمته الله في بداية المقصد الثاني أنّ البحث فيه يكون عن تشخيص الصغريات التي يحكم بها العقل - بعد الفراغ عن كونه حجة على الحكم الشرعي -، ومَرَّ هناك أنّ تلك الصغريات تارة تكون من باب المستقلات العقلية، وأخرى تكون من غيرها، ثمّ إنّ تلك الصغريات التي تُحصّل هناك يقع البحث عنها في هذا المقصد لبيان وجه الحجّة فيها.

وقبل الشروع في المقصود ينبغي الوقوف عند ثلاث مقدمات تُستفاد من كلام المصنّف رحمته الله:

المقدمة الأولى: العقل عند أصوليي الإمامية دليلٌ رابعٌ على الحكم الشرعي، مضافاً إلى الكتاب العزيز والسنة الشريفة والإجماع، ولم يُنقل الخلاف فيه إلا عن الأخباريين، فقد مرّ في المقصد الثاني أنّهم يُنكرون أنّ يكون للعقل حقٌّ إدراك الحُسن والقُبْح، بحسب ما يظهر من كلمات بعضهم، وأنّ القدر الثابت عنهم عدمُ جواز الاعتماد على إدراك العقل في مجال إثبات الحكم الشرعي، وفُسّر هذا بعدة تفسيرات سَبَقَ الحديث عنها هناك^(١)، ولم يتبقَّ من ذلك سوى الكلام عن التفسير الثالث لخلافهم مع سائر أصولي الإمامية، الذي يرجع إلى نواحٍ ثلاثة قد أُشير إليها في ذاك الموضع، وسيأتي الحديث عنها مفصّلاً في هذا الباب.

وبالنسبة إلى أصولي العامة، فقد أضاف بعضهم إلى الأدلة الأربعة القياس وأخوته من الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع وقول الصحابي غيرها، وهذا واضح في مغايرة القياس للدليل العقلي، وإلا لم يكن معنى لإضافة القياس أصلاً، وبهذا يتّضح عدم صحة ما ظنّه بعض الأخباريين من أنّ مقصود الأصوليين (أي المجتهدين منهم) من الدليل العقلي معنى واسع يشمل القياس.

فقد حكى المحدث البحراني رحمته الله في حداثه كلاماً ذكره المحدث السيد الجزائري رحمته الله في (الأنوار النعمانية)، وهو: «(إنّ أكثر أصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس ومن أهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم، من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها وطرحوا ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام...)»^(١).

مضافاً إلى أنّ أصولي الإمامية - الذين ذكر بعضهم القياس في ضمن الدليل العقلي كالفاضل التوحي رحمته الله^(٢) - يصرّحون بعدم جواز الاعتماد على القياس ونحوه في استنباط الحكم الشرعي، فلا يصحّ معه شمول الدليل العقلي عندهم له.

المقدمة الثانية: أنّ القدماء من أصولي الإمامية - ومعهم جمع من المتأخرين - القائلين بدليلية العقل لم يعتنوا بتفسيره، وبيان المراد منه، بل إنّ بعضهم لم يذكره أصلاً، ويمكن تصنيفهم من ناحية تعاملهم مع دليل العقل إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: من لم يذكره كدليل على الحكم الشرعي أصلاً، كما وقع من الشيخ المفيد رحمته الله، فلا نجد للدليل العقلي ذكراً في كتابه (التذكرة)، ولكنّه جعل

(١) الحقائق الناضرة ج ١ ص ١٢٦ .

(٢) الوافية في أصول الفقه ص ٢٣٩ .

العقل أول الطرق الثلاثة الموصلة إلى ما في الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وفَسَّرَ العقل بما يخرجُه عن أن يكون دليلاً رابعاً، كما هو المطلوب في هذا الباب، حيث قال: «وهو سبيلٌ إلى معرفة حجّة القرآن ودلائل الأخبار»^(١)، حيث حَصَرَ دوره في استكشاف حجّة الكتاب والسنة لا أنّه عنده مصدر في قباهما. وهكذا الحال مع شيخ الطائفة تت، فإنّه اقتصر في نهاية كتابه (العدة) على تقسيم المعلومات إلى ضربين: ضرورية ومكتسبة، وقَسَمَ المكتسب إلى عقلي وسمعي، وجَعَلَ العقلي على ضربين أولهما ما لا يصحّ أن يُعَلَّمَ إلا بالعقل، وذكر المستقلات العقلية في ضمن المعلومات الضرورية كالعلم بوجوب ردّ الوديعة وقُبْح الظلم، ثم استمر تت في كلامه قائلاً: «فأمّا القتل والظلم فمعلومٌ بالعقل قبْحه»، أي قبحهما، ومراده تحريمهما، ثم قال: «فأمّا الأدلة الموجبة للعلم: فبالعقل يُعَلَّمَ كونها أدلة، ولا مدخل للشّرع في ذلك»^(٢).

والحاصل أنّه تت لم يوضّح المراد من دليل العقل ولم يذكره في مبحث مستقلّ، بل لم يُصرّح بكونه دليلاً في مقابل الكتاب والسنة والإجماع.

وهكذا صنع بعض مَنْ جاء بعدهما كصاحب المعالم تت، فإنّه لم يُفرد للعقل عنواناً مستقلاً في قبال الأدلة الثلاثة، بل انتقل من الأخبار مباشرة إلى القياس والاستصحاب، ولم يختلف عنه الشيخ البهائي تت في (زبدة الأصول) حيث انتقل إلى الاستصحاب مباشرة.

(١) التذكرة بأصول الفقه ص ٢٨ .

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٧٦١-٧٦٢ .

وربما يمكن توسط السيد المرتضى تتخلل بين الشيخين عليه السلام بالنظر إلى ما ذكره في بداية باب القياس بقوله: «ولا خلاف في أن الكتاب والسنة المقطوع بها دلالة على الأحكام، وقد دللنا على أن الإجماع أيضاً كذلك»^(١)، حيث لم يذكر دليل العقل مع كونه في مقام حصر الأدلة المعتبرة عند الإمامية، فليلاحظ.

الاتجاه الثاني: مَنْ ذكره دليلاً على الحكم الشرعي في مقابل الأدلة الثلاثة، وهذا ما صنعه ابن إدريس تتخلل في بداية مقدمة كتابه (السرائر)، إلا أنه لم يوضح المقصود منه، ولم يشرح معناه، فإن المستفاد من كلامه كون العقل في عرض الثلاثة، حيث قال أولاً: «فإن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة»^(٢) المتفق عليها أو الإجماع أو دليل العقل»، ولكنه قال بعده مباشرة: «فإذا فُقدت الثلاثة فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها»^(٣)، وظاهر هذا أن العقل دليل في طول الأدلة الثلاثة، وهذا أيضاً لا ينسجم مع ما هو المطلوب في هذا المقصد.

الاتجاه الثالث: مَنْ ذَكَرَ العقل دليلاً أيضاً، ولكن مع زيادة بيان المراد منه، وهذا ما نجده عند المحقق تتخلل، فإنه قال في بداية الفصل الثالث من مقدمة كتابه (المعتبر) المسمى (في مسند الأحكام): «وهي عندنا خمسة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل والاستصحاب»^(٤).

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٥٧ .

(٢) تقييده للسنة بـ (المتواترة) يبتني على إنكاره تتخلل لحجية خبر الواحد، كما مرّ في محله.

(٣) السرائر ج ١ ص ٤٦ .

(٤) المعتبر ج ١ ص ٢٨ .

ثم أخذ في توضيح كلّ واحد من الخمسة حتى وصل إلى دليل العقل، وذكر ما نقله عنه المصنّف رحمته الله في المتن^(١).

ولا يختلف عنه كثيراً ما صنعه الشهيد رحمته الله، فإنه ذكر في الإشارة السادسة من مقدّمة كتاب (الذكرى) أنّ الأصول أربعة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل^(٢)، ثم شرّع في بيان المراد من الأصل الرابع، وعكّس الترتيب الذي ذكره المحقق رحمته الله لقسمي الدليل العقلي، فذكر أولاً ما لا يتوقّف العقل فيه على الخطاب، وجعله في خمسة مباحث، أحدها ما ذكره المحقق رحمته الله، وأربعة أخرى أشار إليها المصنّف رحمته الله أيضاً، وذكر ثانياً ما يتوقّف العقل فيه على الخطاب، وجعله في ستة مباحث، الثلاثة التي ذكرها المحقق رحمته الله، وثلاثة أخرى أشار إليها المصنّف رحمته الله^(٣)، فنجده يجعل الاستصحاب آخر هذه المباحث الخمسة، وليس أصلاً مستقلاً في قبال الأربعة، كما صنع المحقق رحمته الله.

ومن بعده جاء المقداد السيوري رحمته الله في كتابه (التنقيح الرائع)، حيث قال في بداية المقدّمة الثالثة التي ذكرها قبل الشروع: «أدلته عندنا الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل»^(٤)، ثم أخذ في بيان كلّ واحد منها، وقال: «وأما العقلي فقد يكون ضرورياً وقد يكون استدلالياً، واستُخرج من الثاني أنواع»، وذكر رحمته الله خمسة أنواع،

(١) المعتبر ج ١ ص ٣١ - ٣٢.

(٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ج ١ ص ٤٤ - ٥٢.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٥٢ - ٥٤.

(٤) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ج ١ ص ٥.

وهي: الاستصحاب، وأصالة البراءة، ومفهوم الموافقة، والتفريع، واتحاد طريق المسألتين^(١).

ثم جاء الفاضل التوني رحمته، وذكر دليل العقل في (الوافية) في باب مستقل بعنوان (الأدلة العقلية)، وقسمه إلى سبعة أقسام، هي: ما يستقل بحكم العقل، واستصحاب حال العقل، وأصالة النفي، والأخذ بالقدر المتيقن، والتمسك بعدم الدليل، واستصحاب حال الشرع (استصحاب الحكم الشرعي)، والتلازم بين الحكمين، وذكر تحت التلازم خمسة أمور: مقدّمة الواجب، والضدّ، والمنطوق غير الصريح (أي الدلالات السياقية)، والمفهوم بنحوه، والقياس^(٢).

ثم أتى المحقق القمي رحمته الذي ذكر العقل في المقصد الرابع بعنوان (الأدلة العقلية)، وقال: «والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي ويُنقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»^(٣)، وقسم الأدلة العقلية إلى أقسام، منها القسمان اللذان ذكرهما المحقق والشهيد رحمتهما، وهما ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع، وما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات، ثم شرّع رحمته في ذكر قوانين ستة^(٤)، فذكر في الأول منها مسألة (التحسين والتقييح العقلين)، وفي الثاني (أصالة البراءة)، وفي الثالث

(١) التقيح الرائع لمختصر الشرائع ج ١ ص ٦-٧.

(٢) الوافية في أصول الفقه ص ١٦٩-٢٣٩.

(٣) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٧.

(٤) المصدر السابق ج ٣ ص ٨-٢١٠.

(الاستصحاب)، وفي الرابع (الاستقراء)، وفي الخامس (القياس)، وفي السادس الاستحسان والمصالح المرسله، أما المفاهيم فقد ذكرها في الباب الثاني^(١)، وأما الاستلزمات فلم يجمع بين مسائلها الخمسة في فصلٍ واحدٍ بل ذَكَرَ مسألةً مقدّمةً الواجب والضدّ والإجزاء في باب الأوامر^(٢)، وذكر مسألتَي (اجتماع الأمر والنهي) و(دلالة النهي على الفساد) في باب النواهي^(٣).

والملاحظ أنّ الكتب الدراسية الثلاثة (معالم الدّين، وفرائد الأصول، وكفاية الأصول) قد أهملت التطرّق للدليل العقلي، ولم تتصدّ لتوضيح المراد منه، ولم تذكر مصاديقه التي ذكرها السّابقون، وإنّما اكتفى مصنّفوها ﷺ بالإشارة إليها في مطاوي كلماتهم، كما ذكر المصنّف ﷺ.

وقد امتدح المصنّف ﷺ السيّد محسن الأعرجي تَحْتِ الذي تحدّث عن دليل العقل في باب مستقلّ، وقسّمه إلى ضَرْبَيْنِ رئيسين:

أولهما: ما يستقلّ بحكمه العقل، وذكر فيه مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع، وأصالة النفي^(٤).

ثانيهما: ما لا يحكم العقل فيه إلا بواسطة الدّليل، وذكر تحته الاستصحاب، والملازمات العقلية التي اقتصر فيها على مسألة مقدّمة الواجب، ومسألة الضد^(٥).

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٤٥ .

(٢) المصدر السّابق ج ١ ص ٢٨٩ - ٣٠٠ .

(٣) المصدر السّابق ج ١ ص ٣٢١ - ٣٧٧ .

(٤) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٥ - ٥٠١ .

(٥) المصدر السّابق ج ٢ ص ٥٠٢ - ٥٥٩ .

وسَبَقَ منه ذكر مسألة (اجتماع الأمر والنهي) في ضمن المبادئ الأحكامية^(١)، كما تقدّم منه في بداية الكتاب الإشارة إلى العقل كدليل رابع^(٢).

وسار على هذا المنوال تلميذه صاحب الحاشية رحمته الذي تطرّق للأدلة العقلية في أول المطلب الثامن من المعالم، وقسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة تشبه الضّرْبَيْنِ المتقدمين في (المحصول)، لكنّه رحمته ذكر أصالة النفي في القسم الثالث، وحذّف الاستصحاب من الضرب الثاني^(٣).

ولكنّ هذا لم يمنع المصنّف رحمته من إبداء بعض الاعتراض على ما صنعه السيد الأعرجي رحمته أو صاحب الحاشية رحمته، ولعلّه يشير إلى إدخال (أصالة النفي)^(٤) في ضمن الأدلة العقلية.

وكيفما كان، فعلى الرغم من أنّ أصحاب هذا الاتجاه قد تصدّوا لتفسير الدليل العقلي، إلا أنّهم لم يذكروا له تفسيراً مانعاً عن دخول الاغيار فيه مثل المفاهيم التي جعلها كثير منهم من جملة الأدلة العقلية، كما صدر من المحقق والشهيد والمقداد السيوري والفاضل التوني والمحقق القمي رحمته، مع أنّ المفترض اندراج المفاهيم في باب الظهورات، ولهذا فقد اعترض صاحب الحاشية رحمته على ما صنعه هؤلاء

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٤٣-٣٥١.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٣.

(٣) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٦-٥٥٨.

(٤) وهي أصل جامع لكلّ من أصالة البراءة وأصالة الإباحة، والفارق بينهما أنّ الشيء المراد نفيه بالأصل في أصالة البراءة هو التكليف بالفعل، وفي أصالة الإباحة هو التكليف بالترك، يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤٣٥-٤٣٦، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٤٣.

الأعلام عليه السلام، بعد أن كان اللزوم في المفهوم بيّناً (بالمعنى الأخص)، فتندرج المفاهيم حينئذٍ في المداليل اللفظية^(١).

ويقوى هذا الإشكال في حقّ المحقق القمي رحمته، فإنّ تعريفه للدليل العقلي بأنّه: «حكمٌ عقلي...» لا يُقيي مجالاً للبناء على شموله للمفاهيم، كما هو واضح. ومثله الاستصحاب، كما صنع غير واحد من أصحاب المنهج الثالث - ما عدا المحقق رحمته - مع أنّ أمره دائرٌ بين أن يكون أصلاً علمياً وأن يكون أمارة، وعلى كلا التقديرين لا يدخل في باب (الدليل العقلي).

ومثلها أصالة البراءة، وإن كان ذكرها في ضمن الأدلة العقلية قد يبدو لأول وهلة مقبولاً بالنظر إلى أنّها قد تكون عقلية بملاك (قُبْح العقاب بلا بيان)، ولكنّ هذا لا يكفي لوجود قسم آخر لها، وهو البراءة الشرعية.

ولارِيبَ في أنّ توسعة دائرة الدليل العقلي بالشكل الذي ينفي كونه مقابلاً للأدلة الثلاثة (الكتاب والسنة والإجماع) يكشف بوضوح عن عدم اتّضاح المراد منه عند أصحاب الاتجاه الثالث، وعدم ارتسام صورة واضحة عنه لديهم، بحيث يتأتّى لهم ذكر تحديد جامع مانع له، كما هو المفترض.

ويبدو أنّ هذا التعامل مع دليل العقل وعدم ذكر تحديد واضح له يُميّزه عن سائر الأدلة قد شجّع الأخباريين على انتقادهم للأصوليين (أي المجتهدين) في اعتمادهم على دليل العقل، كما يتبيّن هذا من كلام المحدث البحراني رحمته في حداثته، حيث أشار إلى أربعة من الأقوال التي تصدّت لبيان المراد من الدليل العقلي وتحديد

دائرته في مقابل سائر الأدلة، إلا أنه لم يكن دقيقاً في نقلها، كما أشار المصنّف رحمته الله في آخر كلامه، فإنّ ما نقله رحمته الله بالدقة أبعاض أقوالٍ وليس أقوالاً كاملة، كما نجده في القول الثالث، فإنّ الظاهر نظرُه إلى المحقق رحمته الله، مع أنّ هذا هو القسم الأول للدليل العقلي عنده رحمته الله لا تمام الدليل.

وهكذا المحدث البحراني رحمته الله، فإنّه عندما أخذ بالحديث عن الأقوال أهمل مبحث (التلازم بين الحكمين) الذي ذكره في ضمن القول الرابع - الظاهر نظرُه فيه إلى الفاضل التوحي رحمته الله - مع أنّ هذا المبحث هو الأهم في باب الدليل العقلي، كما مرّ في المقصد الثاني، وهذا يظهر توجه إيرادين عليه رحمته الله.

مضافاً إلى ما أورده المصنّف رحمته الله على الأخباريين بأنهم قد وقعوا في ما وقع فيه قدامى الأصوليين، لأنهم (أي الأخباريين) في الوقت الذي اعترضوا فيه على الأصوليين بسبب عدم إيضاحهم فكرة (الدليل العقلي) بالشكل المطلوب، لم يوضّحوا حقيقة مرادهم من ترك الاعتماد على العقل، وعدم صحّة الاستعانة به في استكشاف الأحكام الشرعية!

الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني^(١) البحثُ مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجّية العقل^(٢)، أي لتعيين القضايا العقلية التي يُتوصّل بها إلى الحكم الشرعي، وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجّة^(٣).

وقد حصرناها^(٤) هناك في قسمين رئيسين:

الأول: حكم العقل بالحُسن والقُبْح، وهو قسم (المستقلات العقلية)^(٥).

والثاني: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر^(٦)، وهو قسم (غير المستقلات العقلية)، ووجدنا هناك بيان وجه حجّية الدليل العقلي^(٧)، والآن قد حلّ

(١) هذه هي المقدّمة الأولى التي تُستفاد من كلامه عليه السلام.

(٢) أي: تحديد مصاديق حكم العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي، وهو البحث الصغروي، كما ذكرنا هناك.

(٣) شرعاً (أي منجزاً ومعدّراً)، إذا توفّرت الشروط المطلوبة.

(٤) أي: القضايا العقلية التي تقع كبريات في قياس تحصيل الحكم الشرعي.

(٥) حيث تكون كلتا مقدّمتي القياس - حتى الصغرى - عقليةً، كما في قضيتي «العدلُ حسنٌ» و«الظلمُ قبيحٌ».

(٦) كحكمه بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً ووجوب مقدمته كذلك.

(٧) وهو البحث الكبروي عن كون مُدركات العقل منجّزة ومعدّرة.

الوفاء بالوعد^(١).

ولكن قبل بيان وجه الحجّة لا بدّ من الكثرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها في ما ذكرناه. فنقول: إنّ علماءنا الأصوليين من المتقدّمين حصروا الأدلّة على الأحكام الشرعية في الأربعة^(٢) المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما أنّ بعض علماء أهل السنة^(٣) أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس ونحوه^(٤) على اختلاف آرائهم. ومن هنا^(٥) نعرف أنّ المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمنّ

(١) والمهمّ هنا تحديد أنّ الخلاف المعروف مع الأخباريين كبروي، لكونهم لا يرون العقل دليلاً على الحكم الشرعي بالجملة وإنّ أفاد اليقين، أو أنّ الخلاف معهم صغروي لكونهم يعترفون بحجّة حكم العقل إذا أفاد اليقين بالحكم الشرعي. (٢) مع الغضّ عمّا تقدّم من المصنّف رحمته الله في بداية الباب السابق (الإجماع) حول المراد من دلالية الإجماع عند الإمامية ووجه ذكرهم له، وأنّ الأدلة في الواقع تنحصر في ثلاثة فقط.

(٣) وليس جميعهم، لأنّ الظاهرية والحنابلة لا يبنون على حجّة القياس، كما سيأتي في بداية الباب الثامن من هذا المقصد.

(٤) كالاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع، وغيرها ممّا سيأتي الحديث عنه مختصراً في نهاية الباب المشار إليه آنفاً.

(٥) أي: «ومن هذه الإضافة»، إذ لو كان الدليل العقلي شاملاً للقياس وأخوته لم يكن وجه لإضافتها إلى الأربعة.

ظَنَ^(١) من الأخباريين فيهم^(٢) أنهم يريدون منه ما يشمل القياسَ تشنيعاً عليهم ليس في موضعه، وهو ظَنٌّ تأباه تصرّحاتهم^(٣) في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه^(٤). ومع ذلك^(٥) فإنه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدّمون من علمائنا بالدليل

(١) لعلّ مقصود المصنّف رحمه الله بهذا ما حكاه المحدث البحراني رحمه الله في حداثه عن المحدث الجزائري رحمه الله في (الأنوار النعمانية) وحكاه عنه المحدث البحراني رحمه الله في الحداث، بقوله: «إن أكثر أصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس...»، كما مرّ في الشرح.

(٢) أي: في المجتهدين من أصوليي الإمامية، أو في أبواب مدرسة الاجتهاد، والتعبير عنهم بـ (الأصوليين) في مقابل (الأخباريين)، قد ورد في كلام العلامة تفتّ في كتابه (نهاية الوصول)، والشيخ الأعظم تفتّ في (فرائد الأصول).

(٣) أي تصرّحات الأصوليين (بالمعنى الأخصّ المذكور آنفاً)، فكيف يُعقل عندئذ اندراج القياس في الدليل العقلي عندهم؟!

(٤) ولا يضرّ أنّ الفاضل التوني تفتّ مثلاً يبحث عن القياس في ضمن القسم السابع لدليل العقل بعد المفاهيم مباشرة، لأنّه قال في أوله: «ولا خلاف بين الشيعة في عدم حجّيته»، وقال بعده بأسطر: «بل إنكار القياس قد صار متواتراً عندنا» (بلاحظ: الوافية في أصول الفقه ص ٢٣٦ - ٢٣٩)، ومثل هذا الكلام لا يبغي مجالاً لما توهمه بعض الأخباريين.

(٥) أي: على الرغم من اتّضح مراد المتقدّمين من (الدليل العقلي) بنحو ما، وهذه هي المقدّمة الثانية التي تُستفاد من كلامه رحمه الله.

العقلي^(١)، حتى إن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة^(٢)، أو لم يُفسّره^(٣)، أو فسّره بها لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة^(٤).

وأقدم نصّ وجدته^(٥) ما ذكره الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣) في رسالته الأصولية^(٦) التي لخصها الشيخ الكراجكي^(٧)، فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة

(١) فمتقدمو الأصوليين وإن بنوا على دلالية العقل لكنهم لم يعتنوا بتفسيره وتنقيح المراد منه بنحو يتميز عن سائر الأدلة، ويمكن تصنيفهم باعتبار تعاملهم مع الدليل العقلي إلى ثلاثة اتجاهات.

(٢) أصلاً، وهذا هو الاتجاه الأول، ويمثله الشيخان المفيد والطوسي رحمهما الله، وربّما يمكن أن يُضاف إليهما السيد المرتضى رحمته الله، كما مرّ.

(٣) رغم ذكره له، وهو الاتجاه الثاني، ويمثله ابن ادریس رحمته الله، فهو أول من صرّح بدلالية العقل، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

(٤) لإدخال ما ليس من مصاديقه تحته، وهذا هو الاتجاه الثالث، ويمثله جمعٌ من الأعلام، يأتي في مقدمتهم المحقق والشهيد والمقداد السيوري والفاضل التوني والمحقق القمي رحمته الله.

(٥) هذا شروعٌ في الحديث عن الاتجاه الأول في التعامل مع الدليل العقلي.

(٦) وهي: (التذكرة بأصول الفقه)، وقد ذكر الشيخ محمد بن علي الكراجكي أنه استخرج هذا المختصر لبعض الأخوان من كتب الشيخ المفيد رحمته الله.

(٧) هامش: راجع تأليفه (كنز الفوائد ص ١٨٦) المطبوع على الحجر في إيران سنة

أدلة الأحكام^(١)، وإثنا ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة: الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام^(٢)، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: «وهو سبيلٌ إلى معرفة حجة القرآن ودلائل الأخبار»، وهذا التصريح - كما ترى - أجنبني عما نحن في صده^(٣).

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي^(٤) (المتوفى سنة ٤٦٠) في كتابه (العدة) الذي هو أول كتاب مبسّط^(٥) في الأصول، فلم يُصرّح بالدليل العقلي فضلاً عن أن يشرحه أو يُفرد له بحثاً.

وكلُّ ما جاء فيه في آخر فصلٍ منه^(٦) أنه - بعد أن قسّم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة، والمكتسب إلى عقلي وسمعي - ذكّر من جملة أمثلة الضروري العلم

(١) وفي عَرْضِها، بحيث يكون دليلاً قائماً برأسه.

(٢) وبناءً على ما مرَّ من توسعة المراد من السنة تنحصر الأدلة عند الشيخ المفيد رحمته في اثنين: الكتاب العزيز والسنة الشريفة (بالمعنى الأعم).

(٣) لأنّ ظاهر هذا الكلام اعتبارُ العقل كاشفاً عن الكتاب والسنة والأخبار، وليس دليلاً قائماً برأسه في مقابل الثلاثة، كما هو المطلوب في هذا الباب.

(٤) بل يمكن القول إنّ الآتي بعده هو السيد المرتضى رحمته بالنظر إلى ما ورد في كتابه (الذريعة)، على كلام مرّ في الشرح، والأمر سهل.

(٥) فالأولية من جهة البَسْط، وإلا فقد سبقه شيخاه المفيد والمرتضى رحمتهما في هذا المجال، كما لا يخفى.

(٦) وعنوانه: «(في ذكر ما يُعَلَّم بالعقل والسمع)».

بوجوب ردِّ الوديعة^(١) وشكرِ المنعم، وقُبْح الظلم والكذب^(٢)، ثم ذكر في معرض كلامه أنَّ القتل والظلم معلومٌ بالعقل قبْحه^(٣)، ويريدُ من قُبْحِهِ تحريمَهُ، وذكر أيضاً أنَّ الأدلة الموجهة للعلم فبالعقل يُعلم كونها أدلةً، ولا مدخل للشرع في ذلك.

وأول مَنْ وجدته^(٤) من الأصوليين يُصرِّح بالدليل العقلي الشيخُ ابن إدريس (المتوفَّى ٥٩٨هـ)، فقال في السرائر (ص ٢): «فإذا فُقِدَت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة^(٥) والإجماع - فالمعتمدُ عنه المحققين التمسكُ بدليل العقل فيها»^(٦)، ولكنه لم

(١) وهذا ليس صريحاً في إرادة التمسك بدليل العقل في إثبات الوجوب، ولكن قد يُفهم منه هذا، فقد ذكر الفاضل التوني تَدْتُّ نفسَ هذا المثل في أول أقسام الدليل العقلي، وهو ما يستقل بحكمه العقل، (يلاحظ: الوافية في أصول الفقه ص ١٧١).

(٢) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٧٥٩.

(٣) كذا جاء في (العدة) المطبوع، والصواب: «قُبْحُهُما»، بالثنية، كما أنَّ الصَّحيح: «ويريد من قُبْحِهِما تحريمَهُما» بالثنية أيضاً، كما لا يخفى.

(٤) هذا شروعٌ من المصنَّف رحمته الله في الحديث عن الاتجاه الثاني في المقام، الذي يتمثل في ابن إدريس تَدْتُّ.

(٥) تقييد ابن إدريس تَدْتُّ للسنة بقوله: (المتواترة المتفق عليها)، مبني على موافقته للسيد المرتضى تَدْتُّ في إنكار العمل بخبر الواحد بالمرة، كما مرَّ مفصلاً في المبحث الرابع من (باب السنة)، وسبقت الإشارة إليه ها هنا أيضاً.

(٦) السرائر (ج ١ ص ٤٦)، والموجود فيه: «المعتمد عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسكُ...».

لم يذكر المراد منه^(١).

ثم يأتي^(٢) المحقق الحلي (المتوفى ٦٧٦)، فيشرح المراد منه في كتابه (المعتبر)^(٣) ص ٦ بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب^(٤)، وفحوى الخطاب^(٥)، ودليل الخطاب^(٦)، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه^(٧) ويحصره في وجوه الحُسن والقُبْح، بما لا يخلو

(١) والمهم أن كلامه تَنَبُّ ظاهرٌ في اعتبار العقل دليلاً رابعاً، ولا صَيَّر في جعله إياه في طول الأدلة الثلاثة وليس في عَرْضها، كما هو المفترض في المقام.

(٢) شروعٌ في الحديث عن الاتجاه الثالث في التعامل مع دليل العقل، ويتمثل في عدة من الأعلام تَنَبُّ.

(٣) مع أن (المعتبر) ليس كتاباً أصولياً، بل هو كتاب فقهي صنّفه المحقق تَنَبُّ لشرح كتابه (المختصر النافع).

(٤) ومثّل له المحقق تَنَبُّ بقوله تعالى: ﴿اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾، وفسّره الشهيد تَنَبُّ في الذكرى بأنه (ما استُفيد من المعنى ضرورة).

(٥) ومثّل له تَنَبُّ بـ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفْ﴾، وفسّره الشهيد تَنَبُّ بأن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم.

(٦) ومثّل له تَنَبُّ بقوله: «(في سائمة الغنم الزكاة)»، وذكر الشهيد تَنَبُّ أنه المسمّى بـ(المفهوم)، وأقسامه كثيرة كالوصفي والشرطي وغيرهما.

(٧) ومثّل له المحقق تَنَبُّ بوجوب ردّ الوديعة، وقُبْح الظلم والكذب، وحُسن الإنصاف والصّدق.

من المناقشة في أمثله^(١).

ويزيد عليه الشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦) في مقدّمة كتابه (الذكرى)، فيجعل القسم الأول^(٢) ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى^(٣) وهي: مقدّمة الواجب، ومسألة الضّد، وأصل الإباحة^(٤) في المنافع والحرمة في المضار، ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى^(٥)، وهي: البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقلّ عند التردّد بينه وبين الأكثر^(٦)، والاستصحاب.

(١) أي في أمثلة الدليل العقلي، ومن أبرزها إدخاله المفاهيم تحته، ولعلّ المصنّف رحمته الله يشير إلى الأمثلة التي لا يكون الفعل فيها علّة تامّة للاتصاف بالحسن والقبح، (يلاحظ: المعبر ج ١ ص ٣١ - ٣٣).

(٢) الذي هو القسم الثاني عند المحقق رحمته الله، لأنّ الشهيد رحمته الله قد عكّس الترتيب الذي ذكره المحقق رحمته الله في (المعتبر)، كما سبق التنبيه عليه.

(٣) ويعتبر المجموع هو القسم الثاني للدليل العقل، وهو ما يتوقّف العقل فيه على الخطاب، (يلاحظ: ذكرى الشيعة ج ١ ص ٥٣ - ٥٤).

(٤) مرّ في هامش الشرح بيان الفرق بين البراءة الأصلية وأصالة الإباحة.

(٥) ويجعل المجموع هو القسم الأول للدليل العقلي، وهو ما لا يتوقّف على الخطاب، (ذكرى الشيعة ج ١ ص ٥٢ - ٥٣).

(٦) وفقد الدليل على الأكثر، وقد أرجعه رحمته الله هو وما لا دليل عليه إلى (أصالة البراءة).

وهكذا ينهج هذا النهج جماعةٌ آخرون من المؤلفين^(١)، في حين أن الكتب الدراسية المتداولة - مثل المعالم^(٢) والرسائل والكفاية - لم تبحث هذا الموضوع، ولم تُعرّف الدليل العقلي، ولم تذكر مصاديقه، إلا إشارات عابرة في ثنايا الكلام^(٣). ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول^(٤) يظهر أنه لم تتجلى فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسّعوا^(٥) في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب (وهو أن تدلّ قرينة عقلية على حذف لفظ)^(٦)، وفحوى الخطاب (ويعنون به مفهوم الموافقة)، ودليل الخطاب (ويعنون به مفهوم المخالفة)، وهذه كلها تدخل

(١) منهم المقداد السيوري رحمته في التنقيح الرائع، فإنه ذكر العقل دليلاً رابعاً، ثم قسّمه إلى ضروري واستدلالي، وذكر تحت الثاني خمسة أنواع، كما مرّ.
(٢) ولهذا بحث صاحب الحاشية على المعالم رحمته بشكل مفصل عن الدليل العقلي، على الرغم من خلوّ متن (معالم الدين) عنه، يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٦ وما بعدها.

(٣) كقول الشيخ الأعظم رحمته عند البحث عن تعريف الاستصحاب: «لأنّ دليل العقل هو حكمٌ عقلي يتوصّل به إلى حكمٍ شرعي».

(٤) اللذين يمثلان الاتجاه الثالث في التعامل مع (الدليل العقلي).

(٥) تفريعٌ في محله، والمراد أنّ عدمَ وضوح مفهومه آنذاك أدى إلى توسعته إلى ما ليس من مصاديقه، كما أوضح المصنّف رحمته.

(٦) مثل لفظ (فَضَرَبَ) في الآية التي مثّل بها المحقق رحمته في (المعتبر)، والتقدير: «(فَضَرَبَ فانفجرت)»؛ لوضوح أنّ الانفجار لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالضرب.

في حجّية الظهور^(١)، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة^(٢). وكذلك الاستصحاب، فإنّه أصلٌ عملي قائم برأسه^(٣)، كما بحثه المتقدّمون في مقابل دليل العقل^(٤).

والغريب في الأمر أنّه حتى مثل المحقق القمي (المتوفى سنة ١٢٣١) نسّق على مثل هذا التفسير لدليل العقل^(٥) فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم^(٦)، بينما هو نفسه

(١) وفقاً لصاحب الحاشية تفتّح الذي اعترض على درّج (باب المفاهيم) في مسائل الملازمات، (هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٧).

(٢) لا يخلو إهماله عليه السلام لذكر (الإجماع) عن نحو إشارة إلى ما أفاده في أول (باب الإجماع) عن قيمته العلمية.

(٣) كما هو المتسالم عليه عند متأخري الأصوليين، كما مرّ مختصراً في المبحث الخامس من مقدّمة هذا المقصد، وسيأتي مفصّلاً في المقصد الرابع.

(٤) ولا يضرّ كونه عندهم من الأمارات الكاشفة عن الواقع، لأنّ نظّر المصنّف عليه السلام إلى أصل بحثهم مستقلاً عن (الدليل العقلي).

(٥) وجه الغرابة أنّ إدخال (باب الظواهر) في (دليل العقل) ينافي التعريف الذي ذكره تفتّح له، وإلا فهذا النسّق موجود قبله؛ كما هو واضح ممّا صنعه الفاضل التوني تفتّح في (الوافية)، إلا أنّه لم يُعرّفه بها جاء في (القوانين).

(٦) فإنّه قسّم الدليل العقلي إلى قسمين، وأدرج المفاهيم إلى جنب الاستلزمات في القسم الثاني، وهو ما يحكم به العقل بواسطة خطاب الشرع، وعندئذ يتوجّه عليه أيضاً إشكال صاحب الحاشية تفتّح.

عرّفه بأنه: «حكمٌ عقلي^(١) يُتوصَّل به إلى الحكم الشرعي، ويُنتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»^(٢).

وأحسنُ مَنْ رأيتُهُ قد بَحَثَ الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي^(٣) في كتابه (المحصول)، وكذلك تلميذه المحقق صاحبُ الحاشية على المعالم^(٤) الشيخ محمد تقي الأصفهاني قد نَسَجَ على منواله^(٥)، وإن كان في ما ذكره بعض الهنات^(٦)، لا مجالَ لذكرها ومناقشتها^(٧).

(١) وبهذا تظهر غرابة إدخال الظواهر تحته، كما صنع تَنْتِزُ.

(٢) هامش: راجعُ أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

(٣) الأعرجي، المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ، يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٣ - ٥٥٨.

(٤) المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ، في كتابه (هداية المسترشدين) الذي اشتهر لاحقاً باسم (الحاشية على المعالم).

(٥) أي على منوال أستاذه السيد الأعرجي تَنْتِزُ، حيث تصدَّى تَنْتِزُ للبحث مفصلاً عن دليل العقل، رغم إهمال صاحب المعالم تَنْتِزُ له، وكان بإمكانه تركُ التعرُّض له رأساً تبعاً للماتن، يلاحظ: هداية المسترشدين (ج ٣ ص ٤٩٦ وما بعدها).

(٦) أي: بعض المخالفات الصغيرة.

(٧) لعلَّ المصنِّف رحمته الله يشير بهذا إلى أَنَّ الْعَلَمِينَ عليهم السلام أدخلا أصالة النفي (الشاملة لأصالي البراءة والإباحة) في ضمن (الأدلة العقلية)، مع وضوح عدم اندراجها تحتها.

وعلى كُلِّ حالٍ، فإنَّ إدخال المفاهيم^(١)، والاستصحاب^(٢) ونحوها^(٣) في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة^(٤)، ولا يناسب تعريفه بأنّه ما يُنتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي^(٥).
ويسبب عدم وضوح المقصود^(٦) من الدليل العقلي أنحي الأخباريون باللائمة^(٧) على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجةً على الحكم الشرعي، ومع

(١) كما صنع أصحاب الاتجاه الثالث، ومنهم المحقق والشهيد والفاضل التوني والمحقق القمي رحمهم الله.

(٢) كما صنع الأعلام المشار إليهم ما عدا المحقق رحمهم الله.

(٣) مثل أصالة البراءة كما صنع الشهيد رحمهم الله في الذكرى، أو (أصالة النفي) كما صنع السيد الأعرجي وصاحب الحاشية رحمهم الله، مع كونها أصلاً عملياً قائماً برأسه مثل الاستصحاب.

(٤) لأنّ هذا من قبيل إدخال قسم الشيء في أقسام قسيمه، نظير إدخال بعض مصاديق الاسم تحت الفعل مثلاً.

(٥) هذا تعريض من المصنّف رحمهم الله بما صنعه المحقق القمي رحمهم الله في قوانينه، كما مرَّ بيانه في الشرح.

(٦) أي: «عدم بسبب وضوح مقصود الأصوليين (بالمعنى الأخص) من دليل العقل».

(٧) أي: أكثروا اللوم على الأصوليين بسبب بنائهم على دليلية العقل مستقلاً عن الكتاب العزيز والسنة الشريفة.

الأسف إنهم أنفسهم أيضاً لم يتّضح مقصودهم في التزهيد بالعقل^(١)، وهل تراهم^(٢) يُحْكَمُونَ غيرَ عقولهم في التزهيد بالعقول^(٣)؟

ويُجَلِّي لنا عدمَ وضوح المقصود من الدليل العقلي ما^(٤) ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، وهذا نصّ عبارته^(٥): «المقام الثالث في دليل العقل، وفُسِّرَه بعضُ بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قَصَّروه على الثاني، وثالث^(٦) فسَّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع^(٧) - بعد البراءة الأصلية والاستصحاب - بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدّمة الواجب واستلزام الأمر

(١) فإنّ الأخباريين أيضاً لم يوضّحوا مرادهم من النهي عن الأخذ بالقطع الناشئ عن مقدّمات عقلية، وبهذا يكونون قد وقعوا في ما وقع فيه قدماء الأصوليين.

(٢) هذا الاستفهام استنكاري وليس بحقيقي، كما هو واضح.

(٣) هذا إشارة إلى مبناهم المعروف من عدم جواز الاعتماد على العقل في إثبات الأحكام الشرعية، ولازمه عدم حجّية الحكم الشرعي المستفاد من مقدّمات عقلية، ومَرَّ الكلام عنه مفصّلاً في أواخر باب (المستقلات العقلية)، ومختصراً في نهاية المبحث السابع من مقدّمة هذا المَقْصَد.

(٤) فاعل (يُجَلِّي)، أي أنّ كلام الحدائق - بسبب تصدّيه لذكر أقوال كثيرة - يُبَيِّن لنا مدى الغموض في تحديد المراد من (دليل العقل) عند المؤمنين به.

(٥) هامش: الجزء الأول (ص ٤٠) طبع النجف.

(٦) ظاهره النَّظَرُ إلى المحقق تَتُّلُ في (المعتبر).

(٧) ظاهره النَّظَرُ إلى الفاضل التوحي تَتُّلُ في (الوافية).

بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الإلزامية)).

ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين^(١) لم يتحدث عنه، ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحُسن والقُبْح، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي أن يُجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين^(٢)، وحكم العقل في الحُسن والقُبْح^(٣)، وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً^(٤) كما سبق بيان بعضها^(٥).

-
- (١) مع كونه القسم الأهم في باب الدليل العقلي، مما يثير الاستغراب، وهكذا في إهماله الحديث عن مسألة (التحسين والتقبيح العقليين)، كما سبقه رحمته عليه.
- (٢) إشارة إلى الباب الثاني من الملازمات العقلية، وهو (غير المستقلات العقلية) المشتمل على المسائل الخمسة المعروفة.
- (٣) العقليين، وهذا إشارة إلى الباب الأول، وهو (المستقلات العقلية).
- (٤) لعل الوجه هو أن أكثرها أبعاض أقوال، وليست أقوالاً مكتملة كي تصح نسبتها إلى الأصوليين من أصحابنا.
- (٥) كالقول الثالث في كلام الحدائق مثلاً، فإنه إن كان ناظراً إلى المحقق رحمته فلا بد من إضافة مسألة (الحُسن والقُبْح) التي اعتبرها القسم الثاني.

بيان المراد من حكم العقل

ما مرَّ كلُّه كان مرتبطاً بالمقدّمتين الأوليين من المقدّمات التي تُستفاد من كلام المصنّف رحمته الله.

المقدّمة الثالثة: بعد أن لم يتضح المراد من دليل العقل في كلمات القدماء من الأصوليين، تصدّى المصنّف رحمته الله بنفسه للبحث عن تحديد واضح له يجعله مقابلاً للكتاب العزيز والسنة الشريفة، كأنّ يقال إنّه: «حكم العقل الذي يوجب القطع بالحكم الشرعي» أو «قضية عقلية يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي». وقد جاء هذا التحديد في كلام بعض المحققين المتأخّرين كالمحقّق القمّي رحمته الله في قوانينه، كما مرّ في المقدّمة الثانية^(١)، ولا يبعد أن يكون مراده من (العلم) هو خصوص الإدراك القطعي، كما جاء هذا التحديد في كلام صاحب الحاشية والشيخ الأعظم والمحقّق الأصفهاني رحمته الله^(٢).

وقد اعتنى المصنّف رحمته الله بقيد (القطع) الذي أخذه في كلا التحديدين، واعتبر أخذه فيهما أمراً طبعياً، لأنّ المفروض عدّ الدليل العقلي دليلاً مستقلاً في مقابل كلّ من الكتاب العزيز والسنة الشريفة، فتنحصر دليليته وحجّيته عندئذٍ في كونه موجباً لحصول القطع بالحكم الشرعي، ومن ثمّ يستغني عن الاعتبار الشرعي؛ لما سبق في

(١) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٧.

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٦، فرائد الأصول ج ٣ ص ١١، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٧ ت ١.

المبحث السابع من مقدّمة هذا المقصّد من أنّ حجّية العلم ذاتية^(١)، ومنه يتضح الوجه في عدم شمول الدليل العقلي للظنون وما بحكمها، لأنّها حينئذٍ لا تستغني عن الجعل الشرعي، فلا تصلح دليلاً قائماً برأسه.

ومع أنّ هذين التحديدين قد ساهما في توضيح فكرة (الدليل العقلي)، إلا أنّهما لم يرفعا الإجمال عنه بالكلية، ولم يسلم مفهومه من الخلط الكبير الذي انطوى على مجموعة من المغالطات والأوهام، ومن أجل رفع كل هذه التشكيكات عنه شرّع المصنّف رحمته الله في تحقيق المراد من (العقل) المذكور في المقام.

فقد مرّ في أوائل باب المستقلات العقلية أنّ الفرق بين العقل النظري والعقل العملي إنّما هو من ناحية المُدْرَك (بالفتح)، فإنّ كان ممّا ينبغي أن يُعْلَم كان مُدْرَكه (بالكسر) العقل النظري، وإنّ كان ممّا ينبغي أن يُعْمَلَ كان مُدْرَكه (بالكسر) العقل العملي، فكلتا القوتين ذرّاة، بحسب ما يراه المشهور من الفلاسفة، فيكون الاثنان عندئذٍ شيئاً واحداً حقيقةً (وهو العقل)، غاية الأمر أنّ له نحوين متغايرين من المُدْرَكَات، بلحاظهما ينقسم إلى هذين القسمين.

ومن هنا يمكن القول إنّ مُدْرَكَات العقل النظري لا تكون مستتبعةً للجري العملي على طبقها، بخلاف مُدْرَكَات العقل النظري، وفي مقابل هذا رأي ثانٍ - مرّ بيانه في ثالث الأمور التمهيدية للباب المشار إليه^(٢) - يجعل العقل النظري والعقل العملي قوتين متغايرتين ذاتاً.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٥ - ٤٤٧ .

(٢) المصدر السابق ج ٤ ص ٩ - ١٠ .

والذي يهتَمُّ هو تحديد المراد من (العقل) المجعول دليلاً مستقلاً للتعرف على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة، وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يراد منه العقل النظري، ولا ريب عندئذٍ في عدم إمكان استقلال العقل في إدراك الأحكام الشرعية ابتداءً، من دون توسط الملازمة بين حكم الشرع أو العقل وبين حكم شرعي آخر، وذلك لأن الأحكام الشرعية أمور توقيفية، لا مجال للقطع بها من غير الطرق الشرعية الصحيحة، بعد أن لم تكن أحكام الشرع من قبيل الأمور البديهية، من دون فرق بين الأوليات والمشاهدات والمجربات والحدسيات، فيلزم التعامل معها كما يُعامل مع سائر الأمور المجعولة، التي يُرجع فيها إلى الجاعل مباشرةً، من خلال سلوك الطرق الصحيحة الموصلة إليه، وهكذا الحال بالنسبة إلى ملاكات الأحكام الشرعية التي هي بمنزلة العلل للأحكام، فلا سبيل إلى إدراكها من قبل العقل، لأن إدراك الملاكات يتوقف على اندراجها تحت ضابط محدد، يمكن للعقل البشري أن يصل إليه، وهذا غير حاصل خارجاً؛ لعدم لزوم الاتحاد بين هذه الملاكات ومناطات الأحكام العقلية في باب التحسين والتقبيح العقلين من المصالح التي يبني عليها بقاء النوع، على تفصيل مرّ في مبحث الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع^(١).

ومن هنا يظهر أن نفى قدرة العقل على إدراك الأحكام الشرعية إنما يتم في غير باب (المستقلات العقلية)؛ إذ لا إشكال في أن الحكم في باب المستقلات يثبت من دون استعانة بالشارع المقدس، بالنظر إلى أن كلتا مقدمتي دليل التوصل إلى الحكم

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٨٤ .

الشَّرعي تكون عقلية، فتتخصّر وظيفة الشَّارع المقدَّس عندئذٍ في الإرشاد إلى الحكم العقلي، وبهذا يكون حكم العقل في باب (المستقلات العقلية) مستغنياً عن حكم الشَّارع بشيء، لأنَّ كلا طرفي الملازمة العقلية (اللازم والملزوم) عقلي.

والحاصل أنَّ ملاكات الأحكام الشرعية لا تختلف عن الأحكام أنفسها من جهة عدم إمكان وصول العقل إليها من دون استعانة بالشَّارع المقدَّس نفسه.

وإذا كان هذا - أي إنكار إدراك العقل للأحكام الشرعية وملاكاتهما - هو مقصود مَنْ يُنكر حجَّة العقل في مقام التوصل إلى الحكم الشرعي فهو صحيح ولا نقاش فيه، وقد جَوَّز المصنَّف رحمته الله أن يكون هذا المعنى أيضاً هو مقصود مَنْ أنكروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشَّرع، وهم صاحب الفصول تَتَذَّ وجاعة من الأخبارين كما سبق في أواخر باب (المستقلات العقلية)^(١).

وهذا المعنى وإنَّ كان صحيحاً ورافعاً للخلاف بينهم وبين مشهور الأصوليين إلا أنَّه لا يرتبط بما هو محلَّ الكلام في هذا الباب - أعني حجَّة الدَّليل العقلي في الوصول إلى الحكم الشرعي -؛ لوضوح عدم التنافي بين نفي إدراك العقل للحكم الشرعي ابتداءً وبين توقُّفه على حكم الشَّارع المقدَّس، واعتماده في قطعه بالحكم الشرعي على الملازمة بين الحكم الثابت شرعاً (كوجوب ذي المقدَّمة) والحكم الشرعي المراد معرفته (كوجوب نفس المقدَّمة)، وهذا هو الذي يتحقَّق في باب (غير المستقلات العقلية) مثل مقدَّمة الواجب وأخواتها كما أنَّ أحداً من الأصوليين لم يدَّعِ قدرة العقل على ذلك كي يقع مورداً للنزاع.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ١٠٧-١٠٩.

والذي يجعل إنكارهم مرتبطاً بما نحن بصددده هو أن يرجع إلى إنكار توصّل العقل إلى الحكم الشرعي رأساً، بمعنى نفي وجود حكم شرعي قد توصّل إليه من خلال العقل، ولكنّ هذا ليس بصحيح جزماً، لأنّه ينتهي إلى السّفسطة التي لا تليق بالأصوليين بل بجميع العقلاء.

بيان ذلك: أنّ معنى الدّليل العقلي - إذا أريد من العقل العقل النّظري - هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وأمر آخر من حكم عقلي أو شرعي أو غيرهما، ولا شكّ في أنّ هذه الملازمة إمّا بديهية أو نظرية تنتهي إلى البداهة، فتكون من مُدركات العقل النّظري، والمفروض أنّ العقل قاطعٌ بتحقيق الملزوم - المعبر عنه بـ (الأمر الآخر) -، والذي يكون حكماً عقلياً في باب (المستقلات العقلية) أو حكماً شرعياً أو غيره في باب (غير المستقلات العقلية)، فإذا ضمّمنا إليه قطعه بثبوت الملازمة، فلا محالة يحصل منه القطع بثبوت اللازم، الذي هو الحكم الشرعي المراد التوصل إليه كوجوب الفعل الحسن مثلاً في باب (المستقلات العقلية)، ووجوب المقدّمة في باب (غير المستقلات العقلية)، لأنّ تحقيق الملزوم يستلزم تحقيق اللازم، حتى لو كان اللازم أعمّ، كما هو مقتضى قانون التلازم بين شيئين.

وبحصول القطع بالحكم الشرعي تثبت الحجّية، لأنّها لا تنفك عن القطع، ولا مجال لإنكارها بعد توفّر مقدّمات القطع، إلا من قبل السوفسطائيين، ولا كلام في عدم الاعتداد بإنكار مثلهم لأنهم - كما ذكر صاحب الحاشية تذكّر - حيث أنكروا حصول العلم بالمرّة من جميع الطّرق المقرّرة - سواء كانت ضرورية أو نظرية أو غير ذلك -، فقد أنكروا جميع الشرائع المنزلة والأديان المقرّرة، وكأنتهم قد انسلخوا عن

الغريزة الإنسانية، فانحدروا إلى مستوى الحيوانات السائمة، وصاروا فريسة لأوهامهم الكاذبة^(١).

ومن البعيد أن يكون نَظَرُ الأخباريين (المنكرين لحجّة العقل) لتلك القضايا العقلية التي تمثل حقيقة الدليل العقلي، والتي تتألف من الصغريات والكبريات التي تحدثنا عنها، وإن كانت بعض تعبيراتهم توهم نظرهم إليها، من قبيل ما نقله المحقق التقي نَدْوٌ عن المحدث صاحب الحقائق رحمته من أن الأخير نصّ على نفي وجود أية مدخلة للعقل في الأحكام الفقهية، وانحصار السبيل إليها في السماع عن الأئمة عليهم السلام، معللاً ذلك بقصور العقل البشري عن الاطلاع على أغوارها^(٢)، ولا يخفى أن هذا الكلام لا يأبى عن الشمول لتلك القضايا العقلية، فليُتدبّر.

ومن خلال ما تقدّم يظهر مدى الخلط الواقع في كلمات المنكرين لحجّة العقل، وعدم تمييزهم بين نحوين للإدراك العقلي: أحدهما إداركه للأحكام الشرعية ابتداءً من دون استعانة بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والآخر إداركه لها بتوسط ثبوت الملازمة، وهذا الخلط دَفَعَهُم إلى نفي إدراك العقل للأحكام الشرعية بقول مطلق، مع تعليل هذا بـ (أن أحكامه تعالى توقيفية ولا مسرح للعقول فيها)، غافلين عن أن هذا التعليل إنما يصلح بالنسبة إلى النحو الأول دون النحو الثاني؛ ضرورة أن إزعان العقل بالملازمة وإداركه للملزوم كفيلاً بإداركه لل لازم (أي حكم الشرع) وقطعه بثبوتها.

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٣٩ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ٥٤٢، الحقائق الناضرة ج ٢٢ ص ٨٩، ٥٤٦ - ٥٤٧ .

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من العقل (المجعول دليلاً في قبال الكتاب العزيز والسنة الشريفة) هو العقل العملي، ولا يختلف الحال فيه عن سابقه من ناحية عدم قدرته على الاستقلال في معرفة الأحكام الشرعية ابتداءً، وإدراك أن هذا الفعل ينبغي أن يفعله الشارع المقدس، وأن ذلك ينبغي أن يتركه.

والوجه فيه ما تقدّم في العقل النظري، بل قد يكون حاله أوضح من حال سابقه؛ من جهة أن البيان المتقدم يبتني على أن يكون الإدراك المذكور من جملة مُدْرَكَات العقل العملي، وأن من جملة وظائف الحكاية عن الشارع المقدس، باعتباره حاكماً آخر، مع أن بالإمكان الترقّي عن ذاك البيان، ومنع كون الإدراك المتقدم داخلياً في مساحة العقل العملي، بالنظر إلى أن وظيفة العقل العملي إدراك ما ينبغي أن يفعل أو يُترك، من دون أن يُحدّد الفاعل، وأنه هو الشرع أو غيره، لأنّ هذا أمر واقعي يدخل في دائرة اختصاص العقل النظري^(١).

وبناءً على هذا، فإذا أدرك العقل العملي حُسن شيء أو قُبْح آخر (بما هو)، وصلت النوبة إلى العقل النظري، ليحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع، إذا توفّرت العناصر المطلوبة فيها، وهذا ينحصر في باب (المستقلات العقلية) المتمثلة بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وإذا لم تتوفّر تلك العناصر لم يحكم بالملازمة بين الحكمين، وبهذا تكون وظيفة العقل العملي تهيئة صغريات

(١) لا يخفى أن هذا ينسجم مع ما مرّ من المصنّف رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهانى رحمته الله - من البناء على أن مُدْرَكَات العقل العملي من الأمور التي لا واقع لها في نفس الأمر بمعزل عن إدراك العقلاء لها، ومراراً هناك أن هذا يخالف ما عليه المشهور، فليُتفَتَّ.

للعقل النَّظري، كي يتسنى له الحكم بالملازمة التي بها يتوصّل إلى الحكم الشرعي.
والحاصل: أنّ عملية تحصيل القطع بالحكم الشرعي بناءً على هذا الاحتمال تمرّ
بمرحلتين:

الأولى: حكم العقل العملي بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يُفعل أو ممّا ينبغي أن يُترك، مع قطع النَّظر عن نسبته إلى جهة بعينها، وهذا الحكم أو الإدراك العملي يرتبط بالمسلوك المختار في مسألة (التحسين والتقبيح العقليين)، ومَرَّ بيانها مفصّلاً في أوائل باب (المستقلات العقلية)^(١)، وهذا الحكم بمثابة الملزوم.

الثانية: الملازمة العقلية بين الحكم المتقدّم للعقل العملي وحكم الشارع، وهذه وظيفة العقل النَّظري، كما اتضح آنفاً، ومن ثَمَّ يحصل القطع بالحكم الشرعي الذي يمثل اللازم، ولا مفرّ من القطع به بعد الإذعان بتحقيق كلّ من الملزوم والملازمة، وهذا هو المورد الوحيد الذي يحكم العقل النَّظري فيه بالملازمة بين الحكمين، ولأجله ينحصر باب (المستقلات العقلية) في مسألة (التحسين والتقبيح العقليين).
وباتّضح هذه المقدمات الثلاثة يقع الكلام في المبحث الأصلي والمقصود الأساس في هذا الباب، وهو وجه حجّة العقل.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٤٣٧ - ٤٤٢ .

بيان المراد من حكم العقل^(١)

وكيفما كان^(٢)، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي^(٣) المقابل للكتاب والسنة هو: «كلُّ حكمٍ للعقل يوجب القطعَ بالحكم الشرعي»، وبعبارة ثانية هو: «كلُّ^(٤) قضية عقلية يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»، وقد صرّح بهذا المعنى جماعةٌ من المحققين المتأخّرين^(٥).

وهذا^(٦) أمر طبعي، لأنّه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بدّ ألا يُعتبر حجةً إلا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته^(٧)، فلذلك لا يصحّ أن

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) هذه هي المقدّمة الثالثة والأخيرة التي تستفاد من كلامه عليه السلام.

(٣) بعد عدم اتّصاف المراد منه في كلمات قدماء الأصوليين.

(٤) لا محذور في استعمال (كل) في الاثنين، لأنّها من قبيل التحديد لا التعريف، كما سيُصرّح به المصنّف عليه السلام بعد أسطر.

(٥) كالمحقّق القمّي وصاحب الحاشية والشيخ الأعظم والمحقّق الأصفهاني رحمهم الله، كما مرّ في الشّرح.

(٦) أي: أخذُ (القطع بالحكم الشرعي) في كلا التحديدين.

(٧) لكي يستغني الدليل العقلي حينئذٍ عن جعل الشّارع المقدّس، ويكون دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة.

يكون شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية^(١). ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مُجْمَلاً، وقد وقع خلطٌ وخبطٌ عظيمان في فهم هذا الأمر، ولأجل أن نرفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بدّ لنا من توضيح الأمر بشيء من البَسْط^(٢)، لوضع النقاط على الحروف - كما يقولون - فنقول:

١ - أنه قد تقدّم (ج ٢ ص ١٨): أن العقل ينقسم إلى عقلٍ نظري وعقلٍ عملي^(٣)، وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك^(٤).

فالمراد من (العقل النَّظَرِي): إدراك ما ينبغي أن يُعْلَم، أي إدراك الأمور التي لها واقع^(٥)، والمراد من (العقل العملي) إدراك ما ينبغي أن يُعْمَلَ، أي حكمه بأنّ هذا

(١) لوضوح أن مجرد كون المقدمات عقلية لا يستلزم أن يحصل منها القطع بالحكم الشرعي.

(٢) والعمدة فيه تحقيق المراد من (العقل) الوارد في التعريف، وهو يدور بين معنيين لا ثالث لهما.

(٣) لا بمعنى وجود قوّتين مستقلتين للنفس، بل هما قوّة واحدة، كما تقدّم.

(٤) أي: المُدْرَك (بالفتح)، ولازمه أنّ كلا منهما قوّة درّاة في مقابل القول الثاني الذي يعتبر العقل العملي قوّة عمّالة.

(٥) بمعزل عن إدراك العقل له، فالشيء المُدْرَك (بالفتح) له ما بإزاء في الواقع، سواء أدركته العقول أم لا، وهكذا الحال في المُدْرَك بالعقل العملي أيضاً، كما هو المعروف عندهم، ولم يلتزم به المصنّف رحمته الله.

الفعل^(١) ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله^(٢).

٢ - أنه ما المراد من العقل (الذي نقول إنه حجة) من هذين القسمين؟

إن كان المراد (العقل النظري)^(٣) فلا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداءً^(٤)، أي لا طريق للعقل أن يعلم - من دون الاستعانة بالملازمة^(٥) - أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع.

والسرّ في ذلك واضح، لأن أحكام الله توقيفية^(٦)، فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مُبلِّغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية^(٧)، وليست ممّا تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من

(١) في حدّ ذاته مع قطع النظر عن إضافته إلى الشارع المقدّس أو إلى حاكمٍ آخر، كما سيأتي من المصنّف رحمته الله بعد قليل.

(٢) فيكون هذا المدرك (بافتح) مستتبعا للجري العملي على طبقه بخلاف مدرك العقل النظري.

(٣) هذا هو الاحتمال الأول في المراد من (العقل) الوارد في التعريف أو التحديد.

(٤) أي: اعتماداً على نفسه وحده من دون استعانة بغيره.

(٥) بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدّم الكلام عنها مفصلاً في أواخر باب (المستقلات العقلية).

(٦) فلا مجال لتحصيل القطع بها من غير طريق الشارع المقدّس.

(٧) وهي التي يُصدّق بها العقل لذاتها من دون أيّ سببٍ خارج عن ذاتها، مثل الحكم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان.

الحواسّ الظاهرة^(١) بل الباطنة^(٢)، وليست أيضاً ممّا تناولها التجربة^(٣) والحدس^(٤)، وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلمُ بها من غير طريق السّماع من مبلغها؟ وشأنها في ذلك^(٥) شأنُ سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها^(٦).

(١) من السّمع والدّوق والشّم واللّمس، بأن تكون الأحكام الشرّعية من قبيل الحسيّات، وهي التي يحكم بها العقل بواسطة الحسّ الظاهر، كالحكم بأنّ الشمس مضيئةٌ، وأنّ هذه النّار حارّةٌ.

(٢) كي تكون من الوجدانيّات، وهي التي يحصل اليقين بها بواسطة الحسّ الباطن، كالحكم بأنّ لنا خوفاً وألماً ولذةً.

(٣) كي تكون من التجريبيّات، وهي التي يحكم العقل بها بواسطة تكرّر المشاهدة في الإحساس، كالحكم بأنّ كلّ نارٍ حارّةٌ، وأنّ الجسمَ يتمدّد بالحرارة.

(٤) لتكون من الحدسيّات، وهي قضايا يكون مبدأ الحكم فيها حدساً قوياً جدّاً من النفس يزول معه الشكّ ويُدعِن العقل بمضمونها، مثل الحكم بأنّ القمرَ وسائر الكواكب تستفيد نورها من نور الشمس.

(٥) أي في الرجوع إلى نفس الجاعل، وهذا تشبيه لها بسائر المجعولات على سبيل التمثيل المنطقي، وأركانها الأربعة تامّة وواضحة.

(٦) فلا يمكن للشّخص غير العربي مثلاً أنّ يعرف معاني ألفاظ اللغة العربيّة من دون الاستعلام من أهلها، كما لا يمكن لأيّ كان أن يعرف معنى خطّ معيّن أو رمزٍ مخصوص إلا بعد الرجوع إلى الواضع أو المبتكر له.

وكذلك ملاكات الأحكام^(١)، كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها^(٢) إلا من طريق السماع من مُبلِّغ الأحكام، لأنه^(٣) ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتها^(٤) التي أنيطت بها الأحكام عنده^(٥)، والظن لا يُعني من الحق شيئاً.

وعلى هذا، فَمَنْ نفى حجّة العقل^(٦)، وقال: «إنّ الأحكام سمعية لا تُدرك بالعقول»^(٧) فهو على حقّ إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفى استقلال العقل النَّظري من إدراك^(٨) الأحكام وملاكاتها، ولعلّ بعض منكري الملازمة بين حكم

(١) وهي المصالح أو المفسدات الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلّقات الأحكام، كما هو المعروف عند أصوليي العدلية، ومَرَّ مراراً.

(٢) هذه هي نتيجة تشبيه الملاكات بالأحكام، أو قُلْ: الحكم الذي يراد تعديته من الأصل (الأحكام) إلى الفرع (الملاكات) في التمثيل المنطقي.

(٣) بيان لوجه الشّبّه بين الاثنين، أو الجامع في التمثيل.

(٤) هذا ما ذكره رحمته الله في نهاية باب (المستقلات العقلية) وأحال إليه في الهامش من أنّ الملاكات لا تندرج تحت ضابط محدّد ندركه بعقولنا، ولا يكفي مجرد إدراك وجود مصلحة في فعلٍ مثلاً للجزم بتعلّق الحكم الشرعي (أي الوجوب) به.

(٥) هامش: راجع ما تقدّم (ج ٢ ص ٣٤).

(٦) من الأخباريين أو غيرهم، ولعلّ منهم صاحب الفصول تتدّ.

(٧) من دون إدراك الملازمة بين الحكمين (حكم العقل وحكم الشرع).

(٨) المناسب: «(في إدراك)»، كما لا يخفى.

العقل وحكم الشرع قَصَدَ هذا المعنى ^(١) كصاحب الفصول وجماعة من الأخباريين، ولكنْ خانه التعبير عن مقصوده ^(٢)، وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصده ^(٣) من كون الدليل العقلي حجة يتوصّل به إلى الحكم الشرعي ^(٤).

إنّنا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت - شرعاً ^(٥) أو عقلاً ^(٦) - وبين حكم شرعي آخر ^(٧)، كحكمه بالملازمة في مسألة

- (١) وهو قصور العقل النظري عن إدراك الأحكام وملاكاتهما بمعزلٍ عن الشارع.
- (٢) وبهذا الوجه أوقع والتعليق الصلح بين مشهور الأصوليين من جانب، وصاحب الفصول والأخباريين من جانبٍ آخر، واعتبره وجهاً وجيهاً، بتوضيح مرّ في محله.
- (٣) لعدم المنافاة بين اعتبار حكم العقل طريقاً موصلاً إلى القطع بالحكم الشرعي بتوسط الملازمة وبين نفي قدرته على إدراك الأحكام وملاكاتهما استقلالاً.
- (٤) وإن كان هذا (في حدّ نفسه) معنى صحيحاً.

(٥) في باب (غير المستقلات العقلية)، مثل وجوب ذي المقدّمة شرعاً في مسألة مقدّمة الواجب.

(٦) في باب (المستقلات العقلية)، وينحصر مثاله في حكم العقل بحُسنِ العَدْل وقُبْحِ الظلم، وكان عليه عليه السلام أن يقول: «(أو غيرهما)» ليشمل مسألة الإجزاء، كما مرّ وجهه في محله مفصلاً.

(٧) كوجوب المقدّمة شرعاً في الأول، ووجوب الإحسان إلى الوالدَيْن وحُرْمَة إيذاء اليتيم في الثاني، والأحسن ما عبّر به في أوائل المَقْصَد الثاني، أي: الملازمة بين حكم الشرع وأمرٍ آخر، سواء كان هذا حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما.

الإجزاء^(١) ومقدّمة الواجب^(٢) ونحوهما^(٣)، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم^(٤) منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستتج^(٥) منه فعليّة حكم الأهم عند الله^(٦)، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حَكَم به العقلاء في الآراء المحمودّة^(٧).

فإنّ هذه الملازمات وأمثالها أمورٌ حقيقية واقعية يُدرکہا العقل النَّظري بالبداهة

(١) أي: الملازمة بين (الإتيان بالمأمور به العُدري) و(الاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولي الاختياري الواقعي).

(٢) بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً ووجوب مقدمته كذلك، أي: شرعاً.

(٣) في سائر مسائل باب (غير المستقلات العقلية).

(٤) بالجر صفة لـ (حكم) في قوله: «كحكمه»، و(حكم) الوارد بعده مرفوع على الفاعلية لاسم فاعل (اللازم)، والمعنى: أنّ لازم حكم العقل بامتناع التكليف من دون بيانه للمكلفين هو حكم الشارع بالبراءة من ذاك التكليف.

(٥) بالفتح على صيغة اسم المفعول، وهو مجرور لأنّه صفة لـ (حكم) في قوله: «كحكمه»، و(فعليّة) مرفوع لأنّه نائب فاعل لاسم المفعول (المستتج).

(٦) كما لو دار الأمر بين وجوب إنقاذ مؤمن وحرمة إتلاف ماله، فمع حكم العقل بتقديم الأول يصير هو الحكم الفعلي في حقّ المكلف القادر على الإنقاذ.

(٧) لما مرّ مراراً من أنّ الشارع المقدّس من العقلاء بل سيدهم، فلا يختلف حكمه عن حكمهم، بناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقلانيين الذي يختاره وَالْحَقُّ وفافاً لشيخه المحقق الأصفهاني تت ومشهور الفلاسفة.

أو بالكسب؛ لكونها^(١) من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها^(٢)، أو لكونها تنتهي إليها، فيعلم بها العقل على سبيل الجزم^(٣).

وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم^(٤) - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم^(٥)، وهو (أي اللازم) حكم الشارع، ومع حصول القطع فإن القطع حجة^(٦) يستحيل النهي عنه، بل به حجة كل حجة، كما سبق بيانه (ص ١٦).
وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية^(٧) التي بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي، ولا أظن أحداً بعد التوجه إليها والالتفات

(١) بيان للإدراك العقلي البديهي.

(٢) هذه الصلة بيان للفطريات، ومعناها أن العقل يحتاج إلى وسط لكي يصدق بالحكم، ولا يكفي مجرد تصوّر الطرفين، مثل الحكم بأن الاثنين ربع الثمانية.

(٣) تمثيل للإدراك العقلي النظري الكسبي، بنحو اللف والنشر المرتبين.

(٤) وهو الحكم الثابت شرعاً في باب (غير المستقلات العقلية) أو الحكم الثابت عقلاً في باب (المستقلات العقلية).

(٥) قضاءً لحق الملازمة، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، حتى لو كان اللازم أعم من حيث الصدق.

(٦) من أي سبب حصل، ولا يمكن النهي عنه؛ للزوم التناقض في نظر القاطع، كما مرّ في المبحث السابع من مقدّمة هذا المقصد.

(٧) فالقضية العقلية التي يتوصل بها إلى كبريات القطع بالحكم الشرعي تتألف من مقدّمتين: صغرى وكبرى.

إلى حقيقتها يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات^(١).

ولا أظن أن هذه القضايا العقلية^(٢) هي مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين وغيرهم، وإن أوهمت بعض عباراتهم^(٣) ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث^(٤).

وإذا عرفت ذلك تعرف أن الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري وعدم^(٥) التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء^(٦) وما يدركه منها بتوسط الملازمة^(٧) هو

(١) فهؤلاء بإنكارهم حصول العلم من كل الطرق المقررة والبدئية، قد أنكروا جميع الشرائع المنزلة، وكأنتهم خالفوا غريزتهم الإنسانية، وانحدروا إلى مستوى الحيوانات السائمة، كما مرَّ عن صاحب الحاشية تثنُّ.

(٢) المؤلفة من الصغريات والكبريات التي تمثل حقيقة (الدليل العقلي).

(٣) ومنها ما نقله في حاشية المعالم عن صاحب الحقائق رحمته، ومَرَّت الإشارة إليه، وهو لا يأبى عن الشمول لتلك القضايا العقلية، فليُتدبَّر.

(٤) هذا تعبير مخفَّف عن وقوع الخلط منهم، كما سيُصرَّح به بعد قليل.

(٥) بالنصب، عطفًا على (الخلط).

(٦) واستقلالاً من دون أن يستعين بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذا هو النحو الأول لإدراك العقل للحكم الشرعي.

(٧) بين حكم العقل وحكم الشرع، وهو النحو الثاني، ولا مجال فيه لاستغناء العقل عن التوسُّل بالملازمة المذكورة.

سببُ المحنة في هذا الاختلاف^(١) وسببُ المغالطة التي وقع فيها بعضهم^(٢) إذ نفى مطلقاً^(٣) إدراكَ العقل لحكم الشارع وحجّيته، قائلاً: «إنّ أحكام الله توقيفية لا مسرحَ للعقول فيها»^(٤)، وعَفَلَ عن أنّ هذا التعليل إنّما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداءً وبلاستقلال^(٥)، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع^(٦) لعلمه بثبوت اللازم، وهو الحكم^(٧).

٣- هذا كلّهُ إذا أُريد من العقل (العقلُ النَّظري).

(١) ممّا أدّى إلى توهمه أنّ مقصود الأصوليين إثباتُ النحو الأول، فأنكر لأجله حجّةَ العقل مع أنّ نظرهم إلى النحو الثاني.

(٢) يقصد المحدّث البحراني رحمه الله صاحب (الحدائق الناضرة).

(٣) من دون تفصيل بين النحوين المتقدّمين لإدراك العقل للأحكام الشرعية.

(٤) لفظه في المصدر هو: «والحقّ أنّ الأحكامَ الشرعيةَ توقيفيةٌ من الشارع، لا مسرحَ...» (يلاحظ: الحدائق الناضرة ج ٢٢ ص ٨٩)، وقريبٌ منه في موضع آخر منه (الحدائق ج ٢٢ ص ٥٤٦ - ٥٤٧).

(٥) مرّ أنّ محلّ هذا الكلام هو الأحكام العقلية في (باب غير المستقلات)، حيث يحتاج العقل في مقام إدراكه للحكم إلى معونة الشارع، دون (باب المستقلات).

(٦) بالجر صفة لـ (إدراكه)، وهذا الاستتباع مسبّبٌ عن إدراكه للملزوم، فيثبت اللازم عندئذٍ جزماً.

(٧) لما مرّ قريباً من أنّ العلم بالملزوم - بعد الإذعان بالملازمة - يستلزم العلم باللازم، وهذا المقدار لا يمكن إنكاره، لكونه بمنزلة السّفُسطة.

وأما لو أريد به (العقل العملي)^(١)، فكَذلك لا يمكن أن يستقل في إدراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي^(٢)، بل لا معنى لذلك^(٣)، لأن هذا الإدراك وظيفة العقل النظري، باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع^(٤) بالخصوص أو لا ينبغي من الأمور الواقعية^(٥) التي تُدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل (في نفسه) مما ينبغي فعله أو لا ينبغي، مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر^(٦)، يعني أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل^(٧)، لا حاكياً عن

(١) هذا هو الاحتمال الثاني في المراد من (العقل) المذكور في التعريف.

(٢) فعله عنده، فهذا القيد مهم، لأنه السبب في جعل هذا الإدراك مرتبطاً بالعقل النظري دون العملي.

(٣) وجه الترقّي واضح؛ فإن ما قبله يبتني على التسليم بكونه من وظائف العقل العملي، وهذا ينفي أصل كونه منها.

(٤) كل الصيّد في قيد (عند الشارع)، فلولا ذلك كان هذا الإدراك من وظائف العقل العملي لا العقل النظري.

(٥) والمفروض أن مُدركات العقل العملي ليست منها، ومَر ما يتوجّه عليه، وكان المناسب الإتيان بضمير الفصل فيقال: «هو من الأمور الواقعية...».

(٦) غير الشارع، أي: بنحو (اللابشرط) من جهة الإضافة إلى الشارع وغيره.

(٧) في حدّ نفسه وبما هو هو، ومن دون حكاية عن غيره، وإلا لدخل في مساحة العقل النظري.

حاكم آخر^(١).

وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك^(٢) جاء العقل النظري عقيبه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع^(٣) وقد لا يحكم، ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقيح العقليين، أي^(٤) خصوص القضايا المشهورات التي تُسمى (الآراء المحمودة)، والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء^(٥).

وحيثئذ، بعد حكم العقل النظري بالملازمة^(٦) يُستكشف حكم الشارع على سبيل القطع^(٧)، لأنه بضَمِّ المقدمة العقلية المشهورة (التي هي من الآراء المحمودة)^(٨)

(١) لأنّ هذا من وظيفة (العقل النظري)، كما ذكرنا.

(٢) وهو المرحلة الأولى في طريق التوصل إلى القطع بالحكم الشرعي.

(٣) وهي المرحلة الثانية في ذاك الطريق، كما مرّ توضيحه.

(٤) هذا التفسير لـ (التحسين والتقيح العقلايين)، وهو موافق لما جرى عليه عليه السلام.

في بداية المقصد الثاني من ذكر (العقليين) وإرادة (العقلايين).

(٥) تبعاً لما تقتضيه المصلحة النوعية التي ترتبط بحفظ النظام الاجتماعي العام.

(٦) والمفروض ثبوت الملزوم، الذي هو حكم (العقل العملي).

(٧) والجزم، كي يصلح لمقابلة الكتاب والسنة، كما تقدّم.

(٨) بناءً على مختاره عليه السلام، بينما هي على مختار مشهور العدلية تُعدّ من القضايا العملية

البديهية، بل من أوليات قضايا (العقل العملي)، على غرار أوليات قضايا (العقل

النظري) مثل «الكل أعظم من الجزء»، كما مرّ في محله.

التي يدركها العقل العملي) إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة (التي يدركها العقل النظري) يحصل للعقل النظري العلم^(١) بأنّ الشارع له هذا الحكم، لأنّه^(٢) حيثئذٍ يقطع باللازم (وهو الحكم) بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم^(٣) والملازمة^(٤). ومن هنا قلنا سابقاً^(٥): إنّ المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهي مسألة (التحسين والتقبيح العقليين)، لأنّه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي إلا فيها، أي أنّ العقل النظري لا يحكم بالملازمة إلا في هذا المورد خاصّة^(٦).

(١) ولا خيار غير العلم، لأنّ الظنّ في مثل المقام لا يُغني عن الحقّ شيئاً.

(٢) أي: لأنّ العقل النظري.

(٣) الذي هو حكم العقل العملي بحسّن الفعل أو قبحه في حدّ نفسه، ومع قطع النظر عن إضافته إلى فاعلٍ أو حاكمٍ بعينه.

(٤) بين حكم العقل وحكم الشرع، وإذا تحقّق الملزوم تحقّق اللازم، حتى لو كان اللازم أعمّ صدقاً من الملزوم، كما سبق قريباً.

(٥) في أوائل (باب المستقلات العقلية)، وجعله عليه السلام هو الظاهر، ولأجله وجب البحث عن هذه المسألة من كافة أطرافها بالتفصيل.

(٦) هامش: راجع البحث الرابع في أسباب حكم العقل العملي (ج ٢ ص ١٩) فما بعدها، لتعرف السرّ في التخصيص بـ (الآراء المحمودة).

منشأ حجّة العقل

اتضح ممّا سَبَقَ أنّ أساس دلييلة العقل وحجّيته على الحكم الشرعي هو إفادته القطع بالحكم، وما دام الأمر قد وصل إلى (القطع)، فلا يبقى مجالاً للمناقشة في حجّيته، فضلاً عن إنكارها، لأنّ إنكار حجّية العقل حينئذٍ عبارة أخرى عن سلب الذاتي عن الذات، فيكون القائل بعدم حجّية العقل نظيرَ القائل بعدم ناطقية الانسان، وعدم لونية البياض ونحوهما، ومرّ في المبحث السّابع من المقدّمة أنّ سَلْبَ الحجّية عن القطع مستحيلٌ بملاك استحالة سَلْبِ الذاتي عن الذات^(١).

بل يمكن القول إنّ التسليم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع والقبول بإدراك العقل للملزوم لا يقيان مجالاً لإنكار حجّية الدّليل العقلي والتشكيك فيها، وينحصر مورد التشكيك في صغريات القضايا العقلية (وهي الملازمات)، وإلا لزم الوقوع في السّفْسَطة لا محالة، ولا يرتضي إنسانٌ لنفسه أن يُنكر الكمال العلمي الذي هو عمدة ما يميّزه عن الحيوانات السّائمة، ويسمح للأوهام الكاذبة والخيالات الواهية أن تتحكّم به وتؤدّي به في نهاية المطاف إلى أن ينسلخ عن غريزته الإنسانية، كما مرّ قريباً عن صاحب الحاشية تذكّر^(٢).

إنّ الحديث عن أهمية العقل في حياة الإنسان كالحديث عن أهمية نور الشّمس

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٥٣-٤٥٦ .

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٣٩ .

في استمرار الحياة، وإنكارُ بعض الأصوليين (وهم جمعٌ من الأخباريين) لحجّة العقل هو الذي ألجأنا إلى هذا الحديث، وإلا فالعقل هو قوام حجّة كلّ الحجج، وهو الطريق الأول والأساس لإثبات أول أصول الدّين، أعني معرفة الحقّ تعالى والتصديق بوجوده ووحدانيته، وكلّ البراهين التي تُذكر في هذا المجال تعتمد على العقل البشري كبرهان الإمكان وبرهان النّظم وغيرهما، ولا يمكن الاعتماد هنا على الكتاب العزيز ولا على السنّة الشّريفة في شيء من ذلك، لسبب بسيطٍ هو أنّ حجّة الكتاب والسنّة بدورها تتوقّف على إثبات وجوده تعالى، فلو توقّف وجوده تعالى على حجّة الكتاب أو السنّة لزم الدّور، وهو باطل ببديهة العقل نفسه.

نعم، لا بأس بالاستنارة بتعاليم الكتاب العزيز والسنّة الشّريفة في مجال معرفته تعالى والتصديق بوحدانيته، من أجل الوصول إلى براهين عقلية تُستفاد من نفس الكتاب والسنّة، بمعنى أنّ الإنسان يتوصّل إلى وجود خالقه ووحدانيته من خلال التأمّل في الآيات والروايات واستحصّال البراهين العقلية الكامنة فيها، وهذا أمرٌ آخر، فيكون الاعتماد واقعاً على البراهين العقلية لا على نفس الآيات والروايات.

وهكذا الحال مع الأصل الثاني للدّين (وهو النبوة)، فإنّ أساس قبول دعوى مدّعي النبوة هو إتيانه بالمعجزة، التي لا يمكن لغيره الإتيان بها، لكونها أمراً خارقاً للعادة، وهذا يرتكز على أنّ الباري تعالى لا يعطي المعجزة إلا لمن بعّته واصطفاه من خلقه، والحاكم بقبح إعطاء المعجزة للكاذب وتأبيده بها ليس إلا العقل، ولولاه لانسدّ باب النبوات، لأنّا لو تجرّدنا عن العقل لاحتملنا كذب كلّ من يدّعي النبوة؛ لعدم ثبوت قُبْح تأييده بالمعجزة من قبله تعالى، وإن كان يدّعي النبوة

كذباً، فكما لا يصحّ الاعتماد على الكتاب العزيز وحده في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، فكذلك لا يصحّ الاعتماد على الأحاديث في إثبات صدق دعوى مدّعي النبوة، ومَرَّت الإشارة إلى هذا في آخر الحديث عن أدلة العدلية لإثبات (التحسين والتقيح العقلين)^(١).

بل العقل هو الذي يوجب على الناس النَّظَر في دعواه وبرهانه على صدقه، فلو عزلنا العقل لم يجب على الناس النَّظَر في دعوى النبوة لعدم ثبوت الشريعة بعد، حتى يجب النَّظَر شرعاً، ومن ثمّ ترتفع الشريعة وتبطل الأديان وتتفني الرسائل إذا أغلقنا باب العقل، على أن إنكار دور العقل وعدم التسليم بحجّة أحكامه يؤديان بالإنسان في النهاية إلى السّفْسطة التي تخرجه عن إنسانيته، وتجعله أسير الأوهام والوساوس والخيالات الكاذبة.

وهذا ثقة الإسلام الشيخ الكليني رحمته الله يتدبّر تحفته النفيسة (الكافي) بكتاب العقل والجهل، ويذكر فيه روايات كثيرة عن أئمة الهدى عليهم السلام تجاوزت الثلاثين، تشمل على مضامين ومعاني رفيعة في قيمة العقل عند الشارع المقدّس، منها أن الله تعالى لم يخلق خلقاً أحسن من العقل، وأنّ العقل هو الحجّة الباطنة لله تعالى على الناس، وأنّ تعالى لم يُعبد بشيء أفضل من العقل، وأنّ أعمال الإنسان مهما كُثرت لا ترتفع إلا بالعقل، وأنّ الجزاء به والثواب على قدره، وأنّ صديق الإنسان ودعامته، إلى غير ذلك ممّا يُعظّم العقل ويُبرز علوّ شأنه^(٢).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) يلاحظ: الكافي، كتاب العقل والجهل ج ١ ص ١٠ - ٢٩ .

ولكنْ على الرغم من كلِّ هذا، فقد خالف جمعٌ من الأخباريين وأنكروا حجيّة العقل، ويمكن توجيه هذا الخلاف على مراتب تقع في نواحٍ ثلاثة سبقت الإشارة إليها في بداية (باب المستقلات العقلية)^(١):

الناحية الأولى: أصل إمكان أن ينفي الشارع المقدّس حجيّة قطع العقل بالحكم الشرعي، بمعنى نهيه وزجره عن العمل بهذا القطع، ولا ريب ولا كلام في فساد رأي الأخباريين إذا كان مقصودهم من نفي حجيّة العقل هذا المعنى، لأنّه من قبيل نهي الشارع عن ترتّب الذاتي على الذات، أو أمره بسلب الذاتي عن الذات، وهذا مستحيلٌ في نفسه، فلا يمكن أن يكون مراداً لهم، وإنْ فُرِضَ ظهوره من بعض كلماتهم، ومَرَّ تفصيل الكلام فيه في المبحث السابع من مقدّمة هذا المقصد^(٢).

الناحية الثانية: أن يُقطع النّظر عن المحذور المتقدّم ويفرض إمكان نفي الشارع المقدّس حجيّة القطع، ونهيه عن العمل بما حكم به العقل، وهذا هو الاحتمال الأول في المسألة، وعندئذٍ يقع النزاع بين الطرفين في وقوع هذا النهي فعلاً من الشارع وعدم وقوعه، وقد ادّعى جمعٌ من الأخباريين وقوعه، بمعنى أن حكم العقل لا يكون حجة إلا إذا حصل له تأييدٌ من طريق الشرع، وكان له موافقٌ من بين الآيات الكريمة والأخبار الشريفة الواردة عن المعصومين عليه السلام.

وقد نقل صاحب الحاشية رحمته عن المحدث الاسترآبادي رحمته قوله: «(إنّ تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عُصِمنا عن الخطأ، وإنّ تمسكنا بغيره لم نُعَصَم عنه)»، كما نقل عن

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٤٢٧ - ٤٢٩ .

(٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٤٥٣ - ٤٥٧ .

الفاضل الجزائري رحمته في أوائل شرح التهذيب قوله: «أما لو تعارض هو - أي حكم العقل - والنقلي فلا شكَّ عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل»^(١).

ويمكن التمسك لإثبات هذه الدَّعوى بما ورد عنهم عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ ﷻ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ الناقصة»^(٢).

ولكنَّ هذا التوجيه لمدَّعاهم ساقط كسابقه لأنَّه يواجه إشكالين:

الإشكال الأول: أنَّ هذه الدَّعوى ترجع إلى تقييد الحكم الشرعي بالعلم به من طريق خاص (وهو طريق الشرع)، وقد مرَّ في مبحث (اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل) بطلان تقييد الحكم بالعلم به مطلقاً - أي من أيِّ طريق حصل -، فضلاً عن تقييده بالعلم الحاصل من طريق خاص وسببٍ مخصوص، لأنَّه يشتمل على مؤونة زائدة تحتاج إلى بيان إضافي، فيكون الحال فيه أسوأ من دعوى التقييد بالعلم بنحو الإطلاق، ومرَّ أنَّها تستلزم الخُلف، فضلاً عن مخالفة الإجماع المدعى على الاشتراك، وكذا الأخبار التي ادَّعى الشيخ الأعظم رحمته تواترها^(٣).

الإشكال الثاني: أنَّ ما استندوا إليه من الأخبار التي تدلُّ بظاھرھا على نفي إصابة الدِّين بالعقل معارض بأخبار كثيرة تعظّم العقل، وتبرز مكانته العالية في نَظَر الشارع المقدّس، مرَّ قريباً نقلُ بعض مضامينها عن (كتاب العقل) من الكافي،

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٤١.

(٢) كمال الدِّين ونعم النعمة ص ٣٥٢ ح ٩.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٨ - ٥٠.

ومن ثَمَّ يقع التعارض الظاهري بين الطائفتين، لكنّه يرتفع بالتأمّل في مفاد كلّ منها لتحديد المعنى المراد إفادته، فإنّ استظهرنا نَظَرَ كلّ واحدة منهما إلى معنى مغاير لما تنظر إليه الأخرى كشف هذا عن عدم وجود تعارض حقيقي بينهما، لأنّ التعارض بينهما لا يتحقّق إلا إذا كانت هناك جهة واحدة مشتركة منظورة لهما معاً، بخلاف ما إذا كان نَظَرُ كلّ واحدة منهما إلى معنى أجنبي عن المعنى الذي تنظر إليه الأخرى، فلا تعارض بينهما أصلاً.

وهذا ما يرى المصنّف رحمته الله تحقّقه في المقام، فإنّ ما تمسّكوا به من الأخبار ناظرٌ إلى مقام استقلال العقل في إدراك الحكم الشرعي بمعزل عن الشارع المقدّس، كي يكون من قبيل القياس والاستحسان ونحوهما عند العامة، فجاء الردّ من الشارع بأنّ دين الله ﷻ لا يصاب بالعقول، لأنّ عقول البشر مهما بلغت فهي عاجزة عن الوصول إلى أحكام الشارع وملاكاتهما بمعزل عن الشارع نفسه، ولا فرق من هذه الجهة بين العقل النّظري والعقل العملي، كما مرّ قريباً.

في حين أنّ نَظَرَ الطائفة الثانية إلى الموارد التي تدخل في دائرة إداركات العقل، وتكون من وظائفه، فتُثني عليه وتجعله بمنزلة الأنبياء والأئمة عليهم السلام من جهة الحجية على الناس، غايته أنّه يمثّل حجة باطنة وهم عليهم السلام حجج ظاهرة، وبهذا تكون كلّ واحدة من الطائفتين من الروايات أجنبية عن الأخرى.

والمهمّ في المقام هو أنّ استناد الأخباريين إلى الطائفة الأولى ليس في محلّه، لأنّها أجنبية عن محلّ الكلام، فإنّها بصدد النهي عن الأخذ بالقياس وأخوته في استنباط الأحكام الشرعية، وإفادة بطلان الاجتهاد بالرأي، وهذا معنى صحيح لا خلاف

فيه بين أصولي الإمامية (مجتهدين وأخباريين) قاطبةً، بل قيل إنّه من ضروريات المذهب، ومن الواضح أنّ هذا لا ربط له بما يراه الأصوليون (أي المجتهدون) من حجّة العقل (في الجملة) في التوصل إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، فلا تكون هذه الرواية - وكذا ما هو من طائفتها - صالحة للاستدلال، لأنّها في مقام النهي عن الأخذ بالحكم العقلي الظني، ولا نَظَر لها إلى الحكم العقلي القطعي.

والحاصل: أنّ هذا التوجيه لكلام الأخباريين باطل أيضاً؛ لعدم صحّة نهى الشارع المقدّس عن اتّباع العقل؛ نظراً إلى استلزامه تقيّد الحكم الشرعي بالعلم به من طريق خاص، مضافاً إلى أنّ الأحاديث التي تمسّكوا بها لا تنفعهم في ذلك، لكونها نازرة إلى جهة أخرى، لا ربط لها بما يرومون إثباته أصلاً.

الناحية الثالثة: أنّ يفرض عدم إمكان نفي حجّة العقل من قبل الشارع المقدّس، بمعنى (عدم إمكان زجره عن العمل بما حَكَم به العقل)، وهذا هو الاحتمال الثاني في المسألة، وبناءً عليه يقع النزاع في المراد من (مطابقة حكم الشرع لحكم العقل)، وهنا تفسيران:

أحدهما: أمر الشارع ونهيه على طبق حكم العقل، بأنّ يحكم بوجوب ما حَكَم العقل بحُسنه، وبحرمة ما حَكَم العقل بقُبْحه، وهذا التفسير لا يتناسب مع مذاق الأخباريين، كما سيتضح قريباً، مع أنّه هو الذي ينفع الأصولي في استكشاف الحكم الشرعي اعتماداً على حكم العقل في المورد.

الأخر: إدارك الشارع للحُسن والقُبْح العقليين، بمعنى علمه بأنّ هذا الشيء ينبغي فعله، وذاك ينبغي تركه، وهذا التفسير هو المناسب مع طريقة الأخباريين،

نظراً إلى أنهم يُنكرون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فلا يُعقل أن يكون المراد من حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمر الشارع أو نهيهِ.

ولا ريب في أن إدراك الشارع المقدس لحُسن شيء يختلف عن أمره به، كما أن إدراكه لقُبْح آخر يختلف عن نهيهِ عنه، لأن إدراكه لهما يصدر عنه (بها هو سيد العقلاء)، ويكون تابِعاً لاتصاف الفعل بأحد الوصفين بحسب ذاته، وبمعزل عن العقلاء، بناءً على (التحسين والتقبيح العقليين)، كما هو مشهور العدلية، أو يكون إدراكه لهما تابِعاً لكون الحُسن والقُبْح من الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية بناءً على (التحسين والتقبيح العقلايين)، كما هو مختاره (عليه السلام)، في حين أن أمر الشارع المقدس بشيء ونهيهِ عن آخر يصدران عنه (بها هو جاعل ومشّرّع)، ويتبعان وجود مصالح ومفاسد واقعية إلزامية في نفس الأفعال.

وإذا كان إدراك الشارع المقدس لحُسن الفعل أو قُبْحه مغايراً لأمره به أو نهيهِ عنه، فإن إثبات الأخيرين يحتاج إلى دليل آخر من طريق الشارع نفسه، غير قطع العقل بموافقة حكم الشارع لحكمه، لأن غاية ما يمكن تحصيله من حكم العقل هو مساواة الشارع لسائر العقلاء في إدراك حُسن بعض الأفعال أو قُبْح بعض آخر، وهذا المقدار لا يكفي في الكشف عن وجود أمرٍ أو نهي مولوي صادرٍ من الشارع؛ ضرورة أن حُسن الفعل بمجرّده لا يكفي في حكم الشارع بوجوبه مثلاً، كما أن قُبْح الفعل لوحده لا يكفي في جعل الشارع المقدس الحرمة له، لما مرّ في أكثر من موضع من أن الأحكام الشرعية عند العدلية تابعة للملاكات الواقعية الكائنة في

متعلقات الأحكام^(١)، لا أنها تابعة لمجرد اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح.

وقد علّق المصنّف رحمه الله على هذه الناحية بأنها تمثل المرحلة الأخيرة لتوجيه مسلك الأخباريين، وهي تختصّ بباب (المستقلات العقلية)، كما هو واضح، لأن قضية الحسن والقبح العقليين (أو العقلانيين) تنتمي إليه، ولا ربطاً لها بباب (غير المستقلات العقلية)، وهذا التوجيه ينطلق من إحدى دعويين:

أولاهما: إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعبر عنها رحمه الله بأنها دعوى ظاهرة، ومّر الحديث عنها مفصّلاً في المبحث الثالث من باب المستقلات العقلية^(٢)، ولاحظنا هناك استقرار رأيه رحمه الله في آخر المطاف على القول بامتناع تحقّق الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ لما ذكره هناك (متناً وهامشاً) وجعله الحقّ في المسألة، من اتحاد (استحقاق المدح والذمّ) مع (استحقاق الثواب والعقاب) وما ينتج عنه من الاتحاد بين (التحسين والتقبيح العقليين) و(تحسين الشارع وتقبيحه)، ولأجله لم يرَ رحمه الله حاجةً إلى البحث عن ثبوت الملازمة أصلاً، بعد البناء على التحسين والتقبيح العقليين (يقصد: العقلانيين).

ثانيتهما: القبول بالتغاير بين استحقاق المدح والذمّ من جانب، واستحقاق الثواب والعقاب من جانب آخر، وعدم تمكّن الكلّ من إدراك الاستحقاق الأخير، ولو بُني على إمكان ذلك لم يكن إدراكهم كافياً في التحريك نحو الامتثال، ولأجله

(١) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطروح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٧٢، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦٠ - ٦١، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦.

لا يكون حكم العقل كاشفاً عن وجود حكم شرعي في الموارد.

وقد جعل المصنّف رحمته الله هذه الدّعوى مؤلفة من شقين، ولكنّ الأحسن جعلها مؤلفة من ثلاثة شقوق:

الشّق الأول: عدم وجود ملازمة بين استحقاق المدح والذّم على فعلٍ ما وبين استحقاق الثواب والعقاب، وحيث إنّ ما أطبق عليه العقلاء هو استحقاق المدح والذّم فلا يكون استحقاقهما مستلزماً لاستحقاق الثواب والعقاب من قِبَل الشارع المقدّس، بمعنى أنّ استحقاق الشخص مدح العقلاء - لإتيانه بفعلٍ ما - لا يوجب استحقاقه الثواب عليه من الشارع، كما أنّ استحقاقه الذّم على فعلٍ ما لا يستدعي استحقاقه العقاب شرعاً عليه، ومن الواضح أنّ هذا المقدار لا يُجدي في استكشاف الحكم الشرعي؛ لاحتياجه إلى ثبوت استحقاق الثواب والعقاب شرعاً لا إلى ثبوت استحقاق المدح والذّم عقلاً، فما هو نافعٌ ليس بحاصل وما هو حاصلٌ ليس بنافع.

الشّق الثاني: التسليم بالاستلزام بين الاستحقاقين المذكورين، وأنّ استحقاق المدح والذّم يوجب استحقاق الثواب والعقاب، إلا أنّ الاستحقاق الأخير ليس في متناول إدراك جميع الناس، ومن ثمّ لا يحصل تحرّكٌ منهم نحو الامتثال، فلا فائدة حينئذٍ من تصحيح الاستلزام المذكور.

وهذا الشّق ذكره المصنّف رحمته الله في ضمن الشّق الأول المتقدّم، ولم يعتبره شقّاً مستقلاً، ولهذا لم يتصدّد للجواب عنه، كما سيتضح قريباً.

الشّق الثالث: التسليم بالاستلزام المتقدّم، وأنّ الكلّ يُدرك استحقاق الثواب والعقاب بعد ثبوت استحقاق المدح والذّم العقليين، إلا أنّ دعوة العقل هذه لا

تكفي إلا لتحريك الفذّ (أو الأوحدي) من الناس نحو الامتثال؛ فإنّ الأكثر لا يتحرّكون إلا بدعوة من الشارع المقدّس، ولا يستغنون عن طلبه سواء أكان حثّاً وتحريكاً نحو الفعل أم زجراً وتبعيداً عنه.

وإذا ضمنا إلى هذا عدم قيام دليل من قبل الشارع على الحكم في المورد الذي يدّعى وجود حكم عقلي فيه لم يكن بالإمكان حينئذ الجزم بوجود حكم من الشارع على وفق حكم العقل، وأنّ الشارع لم يُصرّح به اتكالا على حكم العقل، ومن ثمّ يبرز احتمال عدم وجود حكم شرعي مولوي مطابق لحكم العقل، وهذا الاحتمال لا يُبقي مجالاً للاستدلال بحكم العقل على حكم الشرع، وكشف الأول عن الثاني على سبيل القطع، من باب (إذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال)، فإنّ المقوم لحجة الدليل العقلي إفادته القطع بالحكم الشرعي، ولا قطع مع وجود هذا الاحتمال. وقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذه الدّعوى، باستثناء الشّق الثاني منها كما مرّت الإشارة إليه:

أما الشّق الأول منها، فقد مرّ في معرض الحديث عن ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أنّ الحقّ - وفاقاً لكثير من المحققين - أنّ دعوة العقل هذه ليست كافية في بعث المكلّفين وتحريكهم نحو الامتثال، فإنّ الذي يمثل لدعوة العقل هم الأفاضل من الناس، وأنّ حقيقة المدّح هي المجازاة بالخير، لا خصوص المدّح باللسان، كما أنّ حقيقة الذّم هي المجازاة بالشر، لا خصوص الذّم باللسان. وبناءً على هذا، يكون استحقاق المدّح عين استحقاق الثواب، كما أنّ استحقاق الذّم لا يكون شيئاً آخر وراء استحقاق العقاب، ولهذا اشتهر عند المحققين من

الفلاسفة: «أَنَّ مَدَحَ الشَّارِعِ ثَوَابُهُ، وَذَمُّهُ عِقَابُهُ».

والنتيجة: أَنَّ استحقاق الثواب والعقاب من طرف الشَّارِعِ المقدَّسِ يثبت في المورد الذي يتحقَّق فيه استحقاق المدح والذَّم العقليين، من جهة ثبوت العينية بين الاستحقاقين، لا من جهة تحقُّق الملازمة بينهما، لأنَّها فرعُ الاثنيَّةِ والتعدُّدِ.

وأما الشُّقُّ الثاني فقد أهمل عليه السلام الجواب عنه، ولعلَّه من باب الوضوح، بناءً على مسلك الحُسْنِ والقُبْحِ العقليين؛ لما مرَّ مراراً من أَنَّ قضية المدح والذَّم من القضايا الصَّروية التي يدركها الجميع، ومع فرض التسليم بالملازمة بين (استحقاق المدح والذَّم) و(استحقاق الثواب والعقاب) يتحقَّق إدراك الأخير من الكلِّ.

وهكذا الحال بناءً على مسلك الحُسْنِ والقُبْحِ العقلائيين، الذي يختاره عليه السلام؛ فإنَّ قضية المدح والذَّم من الآراء المحمودَةِ التي يُطبق عليها العقلاء، ومن ثَمَّ يكون فرضُ عدم إدراكها من الكلِّ مخالفاً لفرض إطباق العقلاء عليها.

وأما الشُّقُّ الثالث - وهو الثاني بحسب تعبيره عليه السلام - فيردّه أَنَّ نفس فرض قضية (المدح والذَّم) من الآراء المحمودَةِ والتأديبات الصلاحية التي يُطبق عليها العقلاء يستدعي صلاحية دعوة العقل لتحريك جميع أفراد المكلفين، ولا معنى للتفكيك بين الاثنين، ولهذا لا يمكن أن يصدر من الشَّارِعِ المقدَّسِ حكمٌ مولوي على طبق حكم العقل في المورد، للزوم تحصيل الحاصل كما مرَّ مفصَّلاً في المبحث الثالث من باب (المستقلات العقلية) عند الحديث عن الملازمة بين حكم العقل النَّظري وحكم الشرع^(١)، لأنَّ المطلوب دعوة المكلفين نحو الامتثال، والمفروض صلاحية حكم العقل لذلك.

(١) بداية الأفكار ج ٤ ص ٩٣ - ٩٤.

ومن هنا بنى المصنّف رحمته الله على أنّ الأوامر الشرعية المذكورة في موارد الأحكام العقلية - وفي مقدمتها أوامر الطاعة - أوامر إرشادية، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١).

إن قلت: دعوة العقل نحو الامتثال، وإن كانت مسلمة، إلا أنّها تقتصر على الأفاضل من الناس الذين يستجيبون لنداء العقل، ولا تشمل سائر الناس (وهم الأكثر) الذين لا يتحرّكون ولا ينزجرون إلا بطلب من الشارع، ولا يستغنون عن أوامره ونواهيه، كما تقدّم في المبحث المشار إليه.

قلت: هذا وإن كان صحيحاً في الجملة، إلا أنّه لا ينفع الخصم، ولا يقدر في المطلوب، نظراً إلى أنّ المراد من كون الحكم العقلي داعياً للجميع نحو الامتثال هو كونه صالحاً لذلك في حقّ المكلفين من دون تمييز بين الفدّ وغيره، كما هو الحال في الأوامر والنواهي الشرعية المولوية، أو قلّ: كونه داعياً أو زاجراً بالإمكان نحو الامتثال - كما صرّح به بعض المحققين كالمحقق الأصفهاني والسيد الحكيم رحمتهما الله^(٢) -، وليس المراد كونه داعياً بالفعل للجميع، فإنّ أحداً من الأصوليين لا يتفوّه بهذا في أوامر الشارع المقدّس المولوية فضلاً عن غيرها.

ومن ثمّ لا تبرز أية مشكلة في ما لو انحصرت الداعوية الفعلية لحكم العقل في حقّ قلة من المكلفين، ولم تتحقّق في حقّ الأكثر منهم، لأنّ هذا لما لم يكن معتبراً، فعدمه لا يكون مؤثراً.

(١) سورة النساء، الآية (٥٩)، يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ١٣٤.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٥ ت ٣٥٠، حقائق الأصول ج ٢ ص ١٨٦.

وجه حجّة العقل

٤ - إذا عرفت ما شرحناه^(١)، وهو أنّ العقل النَّظَرِيّ يقطع باللازم - أعني حكم الشارع^(٢) - بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع^(٣) أو العقل^(٤)، وبعد فرض قطعه بالملازمة نشرع في بيان وجه حجّة العقل.

فنقول: لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى أنّ الدليل العقلي ما أوجب القطع^(٥) بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجّة^(٦)، فإنّه تنتهي إليه حجّة كلّ حجّة، لأنّه^(٧) - كما تقدّم (ص ١٦) - هو حجّة بذاته، ولا يُعقل

(١) هذا هو المبحث الأصلي في هذا الباب، وكلّ ما سبق كان مقدّمة له.

(٢) كوجوب الفعل الحسن أو حرمة الفعل القبيح في باب (المستقلات العقلية)،

ووجوب المقدّمة شرعاً، أو وجوب الضدّ المزاحم في باب (غير المستقلات).

(٣) في باب (غير المستقلات العقلية)، كوجوب ذي المقدّمة أو وجوب الضدّ

الأهمّ ونحوهما.

(٤) في باب (المستقلات)، كحُسن العدل والإحسان، وقُبْح الظلم والعدوان.

(٥) ولا غنى عنه، فلا قيمة للظنّ بالحكم ولو كان ناشئاً من طرف العقل.

(٦) فإذا أنكروا حجّة العقل، مع كونها بهذه المثابة، فالإنصاف يقضي بضرورة

إنكارهم لسائر الحجج، بما فيها الكتاب العزيز والسنة الشريفة!

(٧) أي: لأنّ القطع.

سَلَخُ الْحِجَّةِ عَنْهُ^(١).

وهل تثبت الشريعة إلا بالعقل^(٢)، وهل يثبت التوحيد والنبوة إلا بالعقل^(٣)؟
وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نُصدّق برسالة^(٤)؟ وكيف نؤمنُ
بشريعة؟ بل كيف نؤمنُ بأنفسنا واعتقاداتها^(٥)؟ وهل العقل إلا «ما عُيِدَ به
الرحمن^(٦)»؟ وهل يُعبد الدَيَّانُ إلا به؟

(١) أي: عن القطع، لأنّه من قبيل سلبِ الذاتي عن الذات، وهو محال، كما مرَّ
مفصّلاً في المبحث السابع من مقدّمة هذا المقصد.

(٢) هذا السؤال وما بعده من باب الاستفهام الإنكاري لا الحقيقي، لأنّ السائل
عارفٌ بالحال، كما لا يخفى.

(٣) أمّا توقّف التوحيد على العقل فلا لأنّ الكتاب العزيز لا يصلح لإثبات التوحيد
لاستلزامه الدّور، فضلاً عن التمسك بكلام الانبياء ﷺ لتأخّره رتبةً عن التوحيد،
فلا بد من إثبات ذلك ببراهين عقلية، وأمّا توقّف النبوة عليه فلا لأنّ العقل يحكم
بُنبُح تأييده تعالى للنبي الكاذب، كما مرَّ في الشّرح.

(٤) لأنّ إخراج العقل من المعادلة، والاعتماد على غيره، والتنازل عن مسألة فُبُح
تأييد النبي الكاذب، كلّ ذلك يفتح باب الاحتمالات، ومنها كَذِب مدّعي النبوة،
وعدم كونه مرسلًا من قبله تعالى، فلا تبقى رسالة سهاوية البتّة.

(٥) فالتخلّي عن العقل يؤدي بالشخص إلى السّفْسطة لا محالة، كما سيُصرّح به.

(٦) واكتُسِبَ به الجنانُ، كما ورد في رواية مرفوعة إلى الصادق ﷺ، (الكافي ج ١

إنَّ التشكيك في حكم العقل سَفْسُطَةٌ ليس وراءها سَفْسُطَةٌ^(١)، نعم كلُّ ما يمكن الشكُّ فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في (المستقلات العقلية)^(٢) أو في (غير المستقلات العقلية)^(٣)، ونحن إنَّما نتكلَّم في حجِّية العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات^(٤)، وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضُها في مثل (المستقلات العقلية)^(٥)، ونفيها بعضاً آخر في مثل مقدِّمة الواجب ومسألة الضدِّ، أما بعد ثبوت الملازمة واثبات الملزوم فأبى معنى للشكِّ في حجِّية العقل، أو الشكُّ في ثبوت اللازم^(٦)، وهو حكم الشارع؟

(١) كما مرَّ نقله عن صاحب الحاشية تَحْتَلُّ.

(٢) كإنكار أصل الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، كما اختاره كثير من الأصوليين، بل لا معنى للبحث عنها، كما سَبَقَ توضيحه في نهاية باب (المستقلات العقلية).

(٣) كأنكار أصل الملازمة بين وجوب ذي المقدِّمة شرعاً ووجوب مقدمته كذلك، كما عليه كثير من المتأخِّرين، ومنهم المصنِّف رحمته الله نفسه.

(٤) ومع التسليم بثبوت الملازمة بين شيئين، لا يبقى مجال لإنكار ثبوت اللازم بعد العلم بوجود الملزوم، لأنَّ هذا بمثابة تخلي الإنسان عن عقله.

(٥) هذا ما ذكره المصنِّف رحمته الله في بداية المبحث الثالث من باب المستقلات العقلية، ولكنه استقرَّ أخيراً على القول باستحالة ثبوت الملازمة بين الحكمين، ولعلَّ مراده هنا من ثبوت الملازمة مطلقاً عدم الانفكاك بين الحكمين، فليلاحظ.

(٦) لأنَّ معناه ثبوت الملزوم وحده من دون اللازم، وهو كما ترى!

ولكنّ مع كلّ هذا^(١) وقع الشكّ لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلا بدّ من تجلية الموضوع لكشف المغالطة^(٢)، فنقول: قد أشرنا في الجزء الثاني (ص ١٠) إلى هذا النزاع^(٣)، وقلنا: إنّ مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواحٍ^(٤)، وذلك حسب اختلاف عباراتهم:

الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجّة^(٥) هذا القطع، وقد استرحنا من هذا البحث بما شرحناه في حجّة القطع الذاتية (ص ١٦) من هذا الجزء، فارجع إليه لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع^(٦).

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع^(٧) حجّة القطع هل نهى الشارع عن

(١) الوضوح ولا بدية التسليم بحجّة العقل.

(٢) لأنّ ما ذهبوا إليه ليس رأياً علمياً، وهذا غاية في التعريض بهم.

(٣) في حجّة القطع بلزوم الموافقة بين حكم العقل وحكم الشرع، بعد ثبوت الملازمة والقطع بأنّ الشارع المقدّس لا بدّ أن يحكم على طبق ما حكّم به العقل.

(٤) في توجيه مقالة منكّري حجّة العقل، وتمثّل الناحيتان الأخيرتان الاحتمالين الواردين في الناحية الأولى، فيوجد نحو من الترتّب بين الثلاثة.

(٥) ونفي الشارع المقدّس لها عبارة أخرى عن نهيه عن العمل بهذا القطع.

(٦) لكونه من سلب الذاتي عن الذات، مضافاً إلى استلزامه التناقض في الوجدان، وبطلانه على حدّ بطلان التناقض في الخارج.

(٧) إذ مع فرض عدم إمكان النفي المذكور تصل النوبة إلى الناحية الثالثة الآتية مباشرة.

الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك^(١) جملة من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم، مدعين أنّ الحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة^(٢).

أقول: ومرّد هذه الدّعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة^(٣)، وهذا خير ما يُوجّه به كلامهم^(٤)، ولكن قد سبق الكلام مفصلاً^(٥) في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (ص ٢٨) من هذا الجزء، فقلنا: إنّه يستحيل تعليق الأحكام على العلم بها مطلقاً^(٦)، فضلاً عن تقييدها

(١) أي: النهي الفعلي من الشارع عن اتباع حكم العقل.

(٢) وإذا ضممنّا إليه ما سيأتي في الباب الخامس من هذا المقصد - من إنكار جملة من الأخباريين حجّة ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسير لها من طريق أئمة الهدى عليهم السلام - يظهر أنّ مصدر الحجّة الأساس عندهم إنّما هو الأخبار، ومنه يظهر الوجه في تسميتهم بهذا الاسم.

(٣) فترجع مقالاتهم إلى إنكار ما تسالم عليه أصوليون من اشتراك الأحكام الشرعية بين العالم بها والجاهل.

(٤) في مقابل دعوى (تقديم النّقل على العقل)، فإنّ فيها ما لا يخفى، ولكن يتوجّه عليهم حينئذٍ إشكالان.

(٥) هذا هو الإشكال الأول، وملخصه لزوم الخلف، ومخالفة الإجماع المدعى والأخبار المتواترة الدالة على الاشتراك.

(٦) سواء أكان من طريق الكتاب أو السنة أم من غيرهما.

بالعلم الناشئ من سببٍ خاصٍ^(١)، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجّة القطع^(٢)؛ لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرّخناه هناك.

وأما ما ورد^(٣) عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم^(٤): «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ^(٥)» فقد ورد في قبالة مثل قولهم^(٦): «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ: حِجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحِجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُئِمَّةُ عليهم السلام، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ^(٧)».

والحلُّ لهذا التعارض الظَّاهري بين الطائفتين، هو أَنَّ المقصود من الطائفة الأولى بيانُ عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها^(٨)، في قبال الاعتماد على

(١) وهو ينحصر في نصوص الكتاب والسنة، كما هو مضمون هذا التوجيه، وهذا يشتمل على مؤونة زائدة على أصل التقييد بالعلم، فيحتاج إلى بيان إضافي.

(٢) لتغاير الملاك بينهما، فإنّ ملاك هذه الاستحالة لزومُ الخلف وغيره، بينما ملاك استحالة نفي حجّة القطع هو سلبُ الذاتي عن الذات والتفكيك بينهما.

(٣) هذا هو الإشكال الثاني، وهو أنّ الأخبار التي اعتمدها أجنبية عن كلامنا.

(٤) هذه هي الطائفة الأولى من الأخبار.

(٥) الناقصة، (كمال الدّين وتمام النعمة ص ٣٥٢ ح ٩).

(٦) هذه هي الطائفة الثانية، وقبله: «يا هشام، إنّ لله...» والرواية طويلة عن

الإمام الكاظم عليه السلام، (الكافي ج ١ ص ١٣ - ٢٠ ح ١٢، كتاب العقل والجهل).

(٧) هامش: راجع (كتاب العقل) من أصول الكافي، وهو أول كتبه.

(٨) أي: ملاكاتها، وهذا مضمونٌ صحيح، ولا مانع من القبول به، كما تقدّم.

القياس والاستحسان^(١)، لأنها واردة في هذا المقام، أي أن الأحكام ومدارك الأحكام لا تُصاب بالعقول بالاستقلال^(٢)، وهو حق كما شرحناه سابقاً^(٣).

ومن المعلوم أن مقصود مَنْ يعتمد على الاستحسان^(٤) في بعض صوره هو دعوى أن للعقل أن يُدرك الأحكام مستقلاً ويُدرك ملاكاتها، ومقصود مَنْ يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يُدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستتاج الحكم في المقيس^(٥)، وهذا معنى الاجتهاد بالرأي^(٦)، وقد سبق أن هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي^(٧)، لأن هذه أمور لا

(١) والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع وغيرها.

(٢) وبمعزل عن الاستعانة بالشارع المقدس وتنصيبه عليها باعتباره الجاعل لها، فلا تختلف أحكامه عن سائر المجعولات من هذه الناحية.

(٣) عند مناقشة احتمال كون المراد من العقل هو (العقل النظري)، ومرّ مفصلاً في أواخر باب (المستقلات العقلية) من المقصد الثاني.

(٤) من أصولي العامة، كما ستأتي الإشارة إليه في نهاية الباب الثامن من هذا المقصد، وهو (باب القياس).

(٥) وكلّ هذا يحصل بمعزل عن الشارع المقدس، بل قد يُقدّمون العمل بالقياس على الكتاب العزيز في غير واحد من الموارد !!

(٦) الذي يرفع رايته أصحاب القياس، وعلى رأسهم أبو حنيفة.

(٧) لخروجها عن قدرة العقل البشري (نظرياً كان أو عملياً)، على الرغم ممّا منحه خالقه تعالى من طاقة وإبداع.

نُصاب إلا من طريق السماع من مبلّغ الأحكام^(١).

وعليه فهذه الطائفة^(٢) من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها^(٣)، لأنّها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنّها أجنبية عمّا نحن بصده وعلما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعي^(٤)، كما أنّها أجنبية عن الطائفة الثانية^(٥) من الأخبار التي تُثني على العقل، وتنصّ على أنّه حجّة الله الباطنة، لأنّها^(٦) تُثني على العقل في ما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والأوهام^(٧)، ولا على ادّعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته^(٨).

(١) كما لا يتأتّى للإنسان التعرّف على معاني اللغات، ولا على المعنى المقصود من الإشارات والخطوط مثلاً، إلا بعد الرجوع إلى واضعيها ومبتكريها.

(٢) الأولى، النافية لوصول العقل البشري إلى الأحكام الشرعية وملاكاتهما.

(٣) ما دام المعنى الظاهر منها صحيحاً ومقبولاً عند أصوليي الإمامية، بل قيل إنّ من ضروريات المذهب؛ لورود الكثير المئات من الروايات في هذا المضمون، كما سبق نقله عن السيد الخوئي نقلاً.

(٤) أي: حجّة حكم العقل (في الجملة) بشرطها وشروطها.

(٥) المصرّحة بحجّة العقل، وبهذا يرتفع أصل التعارض بين الطائفتين.

(٦) أي: الطائفة الثانية، وهذا بيان لكون الطائفة الأولى أجنبية عن الثانية.

(٧) هذا تعريض واضح منه عليه السلام بأصحاب القياس، كما سيأتي مفصّلاً في الباب الثامن من هذا المقصد.

(٨) وفي حدّ ذاته من الأحكام الشرعية وملاكاتهما الواقعية.

الناحية الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّة القطع والنهي عنه، يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟ والجواب الصحيح^(١) عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال: إنّ معناه إدراك الشارع وعلمه^(٢) بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء، وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه^(٣)، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه^(٤)، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي^(٥)، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي أقصى ما يُستتَج منه أنّ الشارع عالمٌ بحكم العقلاء، أو أنّه حكّم بنفس ما حكّم به العقلاء، فلا يكون منه أمرٌ مولوي أو نهْيٌ مولوي^(٦).

أقول: وهذه آخرُ مرحلة لتوجيه مقالة منكّري حجّة العقل، وهو توجيه يختصّ

- (١) بما يناسب تفكيرهم ومذاقهم، لا الصحيح في نفس الأمر والواقع.
- (٢) وليس حكم الشرع على طبق حكم العقل، لأنّ هذا يمثل اعترافاً بالملازمة التي يفترض أنّهم من المنكرين لها.
- (٣) لأنّ إدراك حُسن الفعل أو قُبْحه صادرٌ عن الشارع (بما هو من العقلاء)، في حين أنّ الأمر بشيء والنهي عن آخر يصدران عنه (بما هو جاعل ومشّرّع)، وهذا المقدار - أي تغاير الحثيتين - يكفي في اختلاف الأولين عن الآخرين.
- (٤) لأنّ الحثية الملحوظة في الشارع هي كونه جاعلاً ومشّرّعاً للأحكام لا كونه عالماً بالأشياء ومُدركاً لها كسائر العقلاء، كما مرّ في أوائل المقصد الثاني.
- (٥) لا غير؛ إذ لا يُعقل أن يكون دليل الإثبات عقلياً، لما سبّبّه عليه.
- (٦) لأنّ الأمر والنهي المولويين إنّما يُستكشفان من طريق الشارع نفسه.

بالمستقلات العقلية^(١)، ولهذا التوجيه صورةٌ ظاهرية^(٢) يمكن أن تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة، وهذا التوجيه ينطوي على إحدى دعويين:

١ - دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدّم تفنيدها^(٣) في الجزء الثاني (ص ٣١)، فلا نعيد.

٢ - الدّعى التي أشرنا إليها هناك في آخر (ص ٣٢) من الجزء الثاني^(٤). وتوضيحا: أنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء^(٥) هو استحقاق المذح والذّم فقط، والمذح والذّم غير الثواب والعقاب^(٦)، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب

(١) لأنّ الصّغرى في دليل استحصال الحكم الشرعي عقليةٌ، وهي استحقاق المذح والذّم العقلانيين، ولا ربط لها بباب (غير المستقلات)، كما هو واضح.

(٢) فلا واقع وراءها تحكي عنه، بسبب بطلانها، كما سيتضح.

(٣) بإبطال توهم التفكيك بين حكم العقل وحكم الشرع، وإنّ كانا في الواقع شيئا واحداً، ومعه لا معنى للبحث عن الملازمة لابتنائها على الاثنية، فليُندبر لكي لا يُتوهم وقوع تهافت أو تناقض في كلام المصنّف رحمته الله في الموضوعين.

(٤) وهي: إنكار الملازمة المدّعاة بين (استحقاق المذح والذّم) و(استحقاق الثواب والعقاب)، وتتألف من ثلاثة شقوق، وظاهر المتن أنّها مؤلفة من شقين.

(٥) هذا هو الشق الأول، وهو نفى أصل الملازمة بين الاستحقاقين.

(٦) على سبيل التوزيع، فمدح العقلاء غير ثواب الشارع المقدّس، كما أنّ ذمّ العقلاء غير عقاب الشارع.

والعقاب من قبل المولى^(١)، والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني^(٢) ولا يكفي الأول^(٣)، ولو فُرِضَ^(٤) أنّا صحّحنا الاستلزامَ للثواب والعقاب^(٥)، فإنّ ذلك^(٦) لا يُدرّكه كلّ أحد.

ولو فُرِضَ أنّه أدركه^(٧) كلّ أحدٍ فإنّ ذلك^(٨) ليس كافياً للدّعوة^(٩) إلى الفعل إلا

(١) فلا يلزم من استحقاق الفاعل لمُدْحِ العقلاء أنّ يكون مستحقّاً للثواب من الشارع، كما لا يلزم من استحقاقه ذمّ العقلاء كونه مستحقّاً للعقاب من الشارع.

(٢) أي: استحقاق الثواب والعقاب، بمعنى أنّ استحقاق الثواب يكشف عن استحباب الفعل أو وجوبه، بينما يكشف استحقاق العقاب عن حُرْمته مثلاً.

(٣) أي: استحقاق المدح والذمّ؛ لانتفاء الملازمة بحسب الفرض.

(٤) هذا هو الشّق الثاني الذي دججه ﷺ مع الشّق الأول، وهو القبول بالملازمة بين الاستحقاقين، لكنّ مع إنكار إدراك العقلاء لها.

(٥) أي استلزام المدح العقلائي للثواب الشرعي، واستلزام الذمّ العقلائي للعقاب الشرعي، وإنّ لم يقبل ﷺ بهذا، كما مرّ، وسينبّه عليه.

(٦) أي: الاستلزام بين الاستحقاقين، ومن ثمّ يبقى محبوساً في عالم الثبوت، ولم يتصدّد المصنّف ﷺ للجواب عنه، وجوابه ظاهرٌ ممّا مرّ في الشّرح.

(٧) أي: الاستلزام المذكور، وهذا هو الشّق الثالث، وهو التسليم بالملازمة مع القبول بإدراك العقلاء لها، ولكنّ مع إنكار محرّكيّتها الفعلية لإنشاء الحكم.

(٨) أي: إدراك العقلاء للاستلزام المذكور.

(٩) الفعلية الموجبة لتحريك نحو الفعل الممدوح أو الزجر عن الفعل المذموم.

عند الأوحدي من الناس، وعلى أيّ تقدير فُرِضَ^(١) فلا يستغني أكثرُ الناس^(٢) عن توجيه الأمر من المولى أو النهي منه^(٣) في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه. وإذا كان نفس إدراك الحُسن والقُبْح غير كافٍ في الدعوة^(٤) - والمفروض لم يُمْ دليلاً سمعي على الحكم^(٥) - فلا نستطيع أن نحكم^(٦) بأنّ الشارع له أمرٌ ونهيٌ على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل، ليكون حكمُ العقل كاشفاً عن حكمه؛ لاحتمال^(٧) ألا يكون للشارع حكمٌ مولوي على طبق حكم العقل حيثيذ^(٨)، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لأنّ المدار على القطع في المقام^(٩).

(١) أي: سواء أدركه كلّ واحدٍ من الناس أم لم يدركه.

(٢) في مقابل القلّة من الأفاض الذين يكتفيهم هذا الإدراك في الدّعوة الفعلية.

(٣) على سبيل الطّلب المولوي الذي يترتب على إطاّعته استحقاقُ الثواب، وعلى مخالفته استحقاقُ العقاب.

(٤) نحو الامثال بالنسبة إلى أكثر الناس.

(٥) وإلا لانفتحت الحاجة إلى البحث عن حكم العقل الكاشف عن حكم الشرع.

(٦) أي: فلا نستطيع أن نجزم بوجود حكم للشارع المقدّس في المورد.

(٧) تعليلٌ لعدم التمكن من الجزم بوجود حكم شرعي مطابق لحكم العقل.

(٨) لفرض أن مجرد إدراك العقلاء للملازمة بين الاستحقاقين لا يكفي في دعوة الشارع المقدّس بالفعل.

(٩) فهو المصحّح الأول والأخير لدليلية حكم العقل، ولولاه لم يتميّز حكمه عن القياس وأخوته.

والجواب: أنه قد أشرنا في الحاشية (ج ٢ ص ٣٢)^(١) إلى ما يفند الشُّقَّ الأول^(٢) من هذه الدَّعوى الثانية، إذ قلنا: الحقُّ^(٣) أن معنى استحقاق المدح ليس إلا (استحقاق الثواب)، ومعنى استحقاق الذمِّ ليس إلا (استحقاق العقاب)^(٤)، لا أنَّهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر^(٥)، لأنَّ حقيقة المدح والمقصود منه هو (المجازاة)^(٦) بالخير لا (المدحُ باللسان)، وحقيقة الذمِّ والمقصود منه هو (المجازاة بالشر) لا

(١) يقصد بها الهامش الذي أشرنا إليه آنفاً.

(٢) في كلامه ﷺ الجامع للشَّقين الأولين بحسب الشَّرْح، ولكنَّ الظَّاهر من هذا الجواب نظره إلى خصوص الشُّقَّ الأول بحسب الشَّرْح، وهو (عدم وجود ملازمة بين استحقاق المدح والذمِّ على فِعْلٍ ما وبين استحقاق الثواب والعقاب)..
(٣) وفاقاً لصريح كثير من العلماء المحققين، كما مرَّ من المصنِّف ﷺ هناك بنحو الجملة الاعتراضية.

(٤) والوجه فيه ما ذكره ﷺ هناك وأعاده هنا، وهو أنَّ المراد من المدح معنى واسعٌ يشمل الثواب، والمراد من الذمِّ معنى عامٌ يشمل العقاب، من دون لزوم محذورٍ على كلا الاحتمالين في مَنْ هو المراد من الشَّارع المقدَّس، كما سيَتَّضح.
(٥) كي يتأتَّى البناءُ على إنكار استلزام استحقاق المدح لاستحقاق الثواب، وكذا إنكار استحقاق الذمِّ لاستحقاق العقاب، فإنَّ هذا فرعُ الاثنينية والتفكيك بين الاستحقاقين، مع أنَّهما في الواقع شيء واحدٌ.

(٦) ومن الواضح أنَّ (مجازاة الفاعل على فعله بما يناسبه) معنى لا يختصُّ بالعقلاء، بل يُتصوَّر صدوره من سيدهم ورئيسهم أيضاً.

(الذمُّ باللسان)^(١)، وهذا المعنى^(٢) هو الذي يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: «(إنَّ مدحَ الشارع ثوابه، وذمُّه عقابه)»، وأرادوا هذا المعنى^(٣).
 بل بالنسبة إلى الله تعالى^(٤) لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم للسانين عنده^(٥)، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب، وليست مجازاته بالشر إلا العقاب^(٦).
 وأما الشق الثاني^(٧) من هذه الدّعوى فالجواب عنه: أنّه لما كان المفروض أنّ

(١) لكي لا يشمل الثواب - بناءً على أنّ المراد من الشارع هو النبيّ الأعظم ﷺ - أو لكي يستحيل صدوره عن الشارع المنزه عن الجسائية - بناءً على أنّ المراد من الشارع هو البارئ تعالى -، كما سيُصرّح به.

(٢) أي: عدم الانفكاك بين المدح والثواب، وكذا بين الذمّ والعقاب.

(٣) وهو العينية بين الاثنين، بحيث لا يبقى معنى للحديث عن الملازمة أصلاً، ومَرَّ هناك نقل الإشكال على هذا الكلام.

(٤) لازم هذا الترقّي هو أنّ المراد من الشارع المقدّس في ما تقدّم هو النبيّ الأعظم ﷺ، مع أنّ المراد منه في المقام هو البارئ تعالى، فليلاحظ.

(٥) لاستلزامه الجسمية، والذات المقدّسة منزّهة عن كلّ شوائب الإمكان.

(٦) ومنح الثواب للمطيعين، وإيقاع العقاب على العاصين ممّا يليق به تعالى.

(٧) في المتن، الذي هو الشق الثالث بحسب الشرح، وهو التسليم بالاستلزام بين الاستحقاقين المتقدّمين، وأنّ الكلّ يُدرك استحقاق الثواب والعقاب بعد ثبوت استحقاق المدح والذمّ العقليين، لكنّ دعوة العقل هذه ليست كافيةً إلا لتحريك الأفتاذ (أو الأوحدين) من الناس نحو الامتثال.

المدَّح والذَّم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة^(١)، فلا بدّ أن يُفرض فيه أن يكون صالحاً^(٢) لدعوة كلّ واحد من الناس.

ومن هنا نقول: إنّه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانياً^(٣)؛ لاستحالة جعل الدّاعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد ولفت النّظر^(٤)، ولذا ذهبنا هناك^(٥) إلى أنّ الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة^(٦) ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أي إرشادية)^(٧).

(١) بناءً على اختاره ﷺ من التحسين والقيح العقلانيين.

(٢) فالمهمّ توفر الصّلاحية والشأنية، ولا يُعتبر في هذا الإدراك أن يكون داعياً بالفعل لكلّ واحد من الناس، كما سيُصرّح به قريباً.

(٣) للزومه تحصيل الحاصل، كما سبق في باب (المستقلات العقلية).

(٤) لأنّ ما يترتب على امثال هذه الأوامر لا يختلف عمّا يترتب على المتعلقات، وهذا عبارة أخرى عن عدم كونها أوامر مولوية.

(٥) أي: في المبحث الثالث من باب (المستقلات العقلية) عند الكلام عن ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

(٦) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾

(النساء: ٥٩)، ومَرَّ الحديث عنه مفصّلاً في نهاية باب (المستقلات العقلية).

(٧) حيث يُفرض حكم العقل كافياً في دعوة المكلف نحو الامثال، فيكون نظير الأمر بالاحتياط في مورد العلم الإجمالي.

وأما أنّ هذا الإدراك لا يدعو^(١) إلا الأوحدي من الناس فقد يكون صحيحاً ولكن لا يضرّ في مقصودنا، لأنّه لا نقصد من كون حكم العقل داعياً أنّه داعٍ بالفعل لكلّ أحد، بل إنّنا نقصد - وهو النافع لنا - أنّه صالحٌ للدعوة^(٢). وهذا^(٣) شأن كلّ داعٍ حتى الأوامر المولوية^(٤)، فإنّه لا يترقّب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنّه ليس قوامُ كون الأمر أمراً من قبل الشارِع أو من قبل غيره^(٥) فعلية دعوته لجميع المكلفين. بل الأمر^(٦) في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعياً^(٧) يعني ليس

(١) دعوة فعلية، وهذا ما مرّ توضيحه بصيغة (فإن قلت، قلت).

(٢) وهذه الصلاحية تشمل جميع المكلفين، بما فيهم الأفاضل، غاية أنّ فعلية الدعوة تختصّ بهم، ولا تشمل سائر المكلفين، وهذا مطلب آخر أجنبني عمّا هو المطلوب. (٣) أي: عدم كون الدعوة فعلية في حقّ جميع المكلفين.

(٤) لأنّ الغرض من إنشاء الأوامر هو جعل ما يكون صالحاً لدعوة المكلفين نحو الامتثال (أي ما يكون داعياً بالإمكان)، لا جعل ما يكون داعياً بالفعل، وعندئذٍ يبطل الشقّ الأخير من الدّعوى الثانية.

(٥) من الموالي العرفيين كالمدبر مع الموظفين، والقائد العسكري مع الجنود مثلاً. (٦) وكذا النهي، غاية أنّ الامتثال في النهي يتحقّق بترك الفعل أو الانزجار عنه. فيكون خطاب النهي صالحاً لدعوة المكلفين نحو الترك أو الانزجار. (٧) وهذا ينبغي أن يكون مقصود من إطلاق القول بأنّ الدّاعي من الأوامر هو جعل الدّاعي، أي: جعل الصالح للدّاعوية أو جعل الدّاعي بالإمكان.

المَجْعُولُ في الأمر فعليّة الدعوة^(١)، وعليه، فلا يضرّ في كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس^(٢).

-
- (١) وقد أُشير إلى هذه النكتة في كلام بعض الأصوليين منهم المحقق الأصفهاني والسيد الحكيم رحمتهما، وهو أنّ الغرض من الأوامر الشرعية جَعْلُ الدّاعي بالإمكان، كما أن الغرض من النواهي الشرعية هو جَعْلُ الزاجر بالإمكان.
- (٢) وانحصارُ الامتثال في خصوص الأَفْذاذ من الناس - وهم قَلّة -، لأجل توفّر الصلاحية المذكورة في حقّ غير الأَفْذاذ.

الباب الخامس

حجية الظواهر

تمهيدات

يبتدئ المصنّف رحمته الله هذا الباب بمقدّمة تشتمل على خمسة تمهيدات:

التمهيد الأول: ذكر رحمته الله في بداية هذا المقصد^(١) أنّ البحث في المقصد الأول يهدف بالدرجة الأساس إلى إعداد وتهيئة صغريات لمباحث الحجّة من خلال إثبات ظهور الألفاظ في حدّ أنفسها وبغض النّظر عن لحاظ ضمائ أخرى، مثل مباحث الأوامر والنواهي، والمفاهيم^(٢)، والعام والخاص، والمطلق والمقيد من قبيل البحث عن أنّ صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب أو لا، وأنّ صيغة (لا تفعل) ظاهرة في الحرمة أو لا، وأنّ الجملة الشرطية مثلاً ظاهرة في انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وأنّ الجمع المحلّى باللام (في حدّ نفسه) ظاهر في العموم أو لا، وأنّ النكرة في سياق النفي أو النهي كذلك أيضاً أو لا، وغيرهما من الألفاظ، ويرتبط البحث في هذا الباب من مباحث الحجّة بحجّة تلك الظهورات التي تمّ إثباتها في المقصد الأول، فالبحت هاهنا عن الكبرى بعد إحراز الصغرى، والفراغ عنها في موضع سابق.

وذكر المصنّف رحمته الله أنّ البحث ينحصر في الموارد الخلافية بين الناس، فتخرج الموارد التي وقع الاتفاق فيها، وهذا ما اشتهر عن السيد الخوئي رحمته الله، فإنّه بنى على خروج مبحث حجّة الظهور من مسائل علم الأصول؛ نظراً إلى كونها من الأصول

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٢) لعدم الفرق في الظاهر بين كونه منطوقياً وكونه مفهوماً.

المسلّمة المستغنية عن البحث^(١)، ولازم هذا اعتبارُ قيد آخر في المسألة الأصولية، وهو عدم كونها واضحة، أو قُل: عدم مسلّمية المسألة بين الأصوليين.

ولعلّ السيد تجّ قد استفاد هذا المعنى ممّا ذكره صاحب الكفاية تجّ في مستهل باب (الأصول العملية) في مقام توجيه تركه التعرّض لقاعدة الطهارة في الباب إلى جنب الأصول الأربعة، حيث قال: «إلا أنّ البحث عنها ليس بهمهم، حيث إنّها ثابتةٌ بلا كلام»^(٢)، فليُتدبّر.

وقد صار هذا الكلام من العلّمين تجّ محلاً للإشكال من قبل الذين لا يمنعون من اندراج بعض المسائل البديهية أو الواضحة في علم الأصول، وهذا لا يتنافى مع كون البحث في الأصول عن مبادئ الفقه الاستدلالي التي لا تصدق على الأمور الواضحة والمسلّمة.

التمهيد الثاني: أنّ الظهورات ليست دليلاً خامساً للحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة والإجماع والعقل، بل هي مُلحقة بالأولين وراجعةٌ إليهما. بيان ذلك: أنّ دلالة الخطاب الشرعي - كما سبق في أكثر من موضع^(٣) - على المعنى المستفاد منه على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أنّ يكون اللفظ صريحاً في الدلالة على معناه بنحو الجزم واليقين، فلا يكون هناك احتمالٌ لإرادة خلافه، بل المعنى المستفاد منه يطابق المراد الجدي للشارع المقدّس، وهذا ما يُعبّر عنه بـ(النص)، وهو قليل في الكتاب والسنة، ولا

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٣٧ .

(٢) كفاية الأصول ص ٣٣٧ .

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٦١-١٦٢، ج ٦ ص ١٥٤-١٥٦ .

يلبّي حاجة الفقيه، لأنّه لا يغطّي الأحكام الشرعية الابتلائية.

النحو الثاني: أن يكون هناك أكثر من احتمال في المعنى المستفاد من اللفظ من دون أن يرجح أحد هذه الاحتمالات على ما سواه، ليكون هو المتعيّن من اللفظ، سواء أكانت هذه الاحتمالات متساوية من حيث الإرادة أم كان لبعضها رجحانٌ على غيره، إلا أن هذا الرجحان لا يصل بالمعنى إلى مستوى ظهور اللفظ فيه، وهذا ما يُعبّر عنه بـ(المُجْمَل).

النحو الثالث: أن يكون هناك أكثر من احتمال في ما يُستفاد من الدليل أيضاً، إلا أن لأحد هذه الاحتمالات رجحاناً على سائر المعاني المحتملة، إلى الحدّ الذي يحصل معه الوثوق بأنّه المعنى المراد للشارع من اللفظ، ويكون هو المنصرف من الدليل والأسبق إلى الذهن، وهذا ما يتحقّق في موارد الظهور ولهذا يُعبّر عن اللفظ بـ(الظاهر).

ومن هنا، يمكن القول إنّ الظهور عبارة عن انسباق أحد المعاني المحتملة من اللفظ وتعيّنه في مقابل ما عداها، وإن كان هناك احتمال إرادة غيره، إلا أن هذا الاحتمال لا يعبأ به أبناء المحاورة، ولا يرتّبون عليه أثراً، وهذا النحو من الدلالة هو المقصود الأساس في هذا الباب، وهو الغالب في الخطابات الشرعية، والتصدي لإثبات الحجّة للظهورات القرآنية وغيرها هو بمثابة المتمم لحجّة تلك الظهورات كما أفاد المصنّف رحمته الله تعالى.

التمهيد الثالث: الظواهر - في واقعها - من الظنون الخاصة التي يتوقّف جواز العمل وفقّها على قيام دليل قطعي يُثبت اعتبارها ويُخرجها عن دائرة أدلة حُرمة

العمل بالظنّ من الآيات والروايات التي مرَّ ذكرُ بعضها في بداية المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصّد^(١)، ومع غُصّ النَّظَر عن ذاك الدّليل القطعي فإنّ الظّهورات لا تختلف عن القياس وأخوته مثلاً من ناحية كون العمل بها أخذاً بالظنّ وعملاً بها وراء العلم.

ومن الواضح أنّ هذا الدّليل القطعي لا يصحّ أن يكون من الآيات والروايات لاستلزامه الدّور الصريح، إذا كان التمسك بها من جهة ظهورها في حجّية الظهور، مع أنّه أوّل الكلام، ولهذا سيأتي أنّ العمدة في إثبات حجّية الظهور هو بناء العقلاء وجريان سيرتهم على الأخذ بالظواهر وعدم الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف.

التمهيد الرابع: أنّ البحث في باب الظواهر يقع على مرحلتين:

المرحلة الأولى: تنقيح الصّغرى، أي إثبات ظهور هذا اللفظ أو تلك الهيئة في هذا المعنى أو عدم الظهور فيه، والمتّبع في ذلك هو الضوابط المعتمدة عند أبناء المحاورة، وقد علّم تماماً مرّ هناك أنّ الغالب وضع الألفاظ بإزاء المعاني التي تستعمل فيها، وهذا هو حال معظم الألفاظ التي يستعملها أهل المحاورة، ومرّ مراراً أنّ المطلوب في المقصّد الأول هو تنقيح الصغريات التي يقع البحث عن إثبات الحجّية لها أو عدمه في هذا المقصّد.

وينبغي الالتفات إلى أنّ تنقيح صغريات (أصالة الظهور) ينحصر في موردين: أحدهما: أن يكون غرض المتكلّم من استعمال اللفظ إفادة المعنى الموضوع له، وهذا هو الغالب في الخارج، ومن هنا يمكن القول إنّ الأصل في اللفظ الموضوع

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤١٨.

لمعنى أن يكون ظاهراً فيه، فمتى ما أُحرز وضعه لمعنى من المعاني ولم تقم قرينة على إرادة غيره من اللفظ يُبنى على أن المعنى الظاهر منه هو ما وُضع بإزائه، ولا يُلْتَفَت إلى مجرد احتمال إرادة خلافه منه؛ ضرورة أن وجود احتمال الخلاف غير قادح في الظهور، بل هو مقوّم للظهور، ولولاه لأصبح اللفظ نصّاً صريحاً في المعنى، وهذا خلاف المفروض من عدم تعيّن المعنى الظاهر بحيث يمتنع إرادة غيره من اللفظ. وبناءً على هذا يقال إن صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب، وصيغة (لا تفعل) ظاهرة في الحرمة، والجملة الشرطية ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء، وهكذا.

الأخر: أن يكون غرض المتكلم من ذلك إفادة معنى لم يوضع له اللفظ ابتداءً، أو كان ممّا قد وُضع له اللفظ لكن ليس له وحده، بل يوجد معنى آخر يشاركه في اللفظ، وهذا هو ما يحصل في الألفاظ المشتركة (بالاشتراك اللفظي)، ولا مناص عندئذٍ من اعتماد المتكلم على قرينة عامة أو خاصة من أجل إفادة أن هذا المعنى هو المراد له، وإن كان أصل الدلالة على المعنى حاصلةً باللفظ، كما تقدّم من المصنّف رحمته في نهاية مبحث (دلالة الاقتضاء)^(١).

ولا فرق في هذا بين كون القرينة متصلةً بالكلام وكونها منفصلةً عنه، غاية الأمر أن الكلام مع الأولى لا ينعقد له ظهورٌ في غير المعنى المراد من البداية أصلاً، بخلافه مع الثانية، حيث ينعقد له ظهور بدوي في غير المعنى المراد، ثم ينكشف بعد ذلك أن إرادة المتكلم له من البداية لم تكن جدية بل كانت استعمالية مثلاً.

المرحلة الثانية: أن هذا الظاهر الذي أُحرز انعقاد الظهور له في الرتبة السابقة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤١٦ .

يكون حجّة، بحيث يكون منجزاً لمفاده على السّامع إذا ترك العمل به ثمّ انكشفت مطابقة مؤداه للواقع، كما يكون معذراً له عن المساءلة إذا عَمِلَ به ثمّ تبين خطؤه ومخالفته للواقع، وهذه المرحلة هي محلّ البحث في هذا المقصد.

التمهيد الخامس: أنّ النافع والمهمّ للأصولي هو إحرازُ ظهورِ اللفظ في معنى من المعاني، وتعيّن إرادته دون ما سواه، وإن احتمل إرادة غيره من اللفظ، مع قطع النّظر عن كون هذا المعنى الظاهر هو المعنى الموضوع له اللفظ أو غيره؛ ضرورة أنّ مقصود المتكلّم من استعمال اللفظ - كما مرّ في التمهيد السّابق - قد يكون هو إفادة غير المعنى الموضوع له، وفي هذا الكلام إشارة إلى أنّ منشأ الظهور لا ينحصر في الوضع، كما كان يُستفاد من كلمات المتقدّمين، بل قد ينشأ الظهور من سبب آخر غير الوضع كالانصراف والإطلاق، وقد مرّت الإشارة إلى هذا في أكثر من موضع، كما سبقَ في بداية مبحث (علامات الحقيقة والمجاز)^(١)، وكذا في مبحث دلالة لفظ (الأمر) على الوجوب^(٢).

وباتّضح هذه التمهيدات الخمسة يقع الكلام في هذا الباب في أربعة مباحث

رئيسة.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٧٣ .

(٢) المصدر السّابق ج ١ ص ٣٩٣ .

تمهيدات

١ - تقدّم^(١) في الجزء الأول (ص ٤٥) أنّ الغرض من المقصد الأول تشخيصُ ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة^(٢)، والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيحُ صغريات أصالة الظهور^(٣)، وطبعاً إنّما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس^(٤).

وقلنا: إنّنا سنبحث عن الكبرى - وهي حجّية (أصالة الظهور)^(٥) - في المقصد الثالث، وقد حلّ بحمد الله تعالى موضعُ البحث عنها.

(١) المراد من هذا التمهيد بيانُ العلاقة بين المقصد الأول وباب الظهور، وهي مثل العلاقة بين الباب السابق ومبحث (الملازمات العقلية).

(٢) مع قطع النظر عن اللغة التي ينتمي إليها اللفظ المبحوث عن ظهوره في المعنى وعدمه، إلا من ناحية بعض الخصوصيات.

(٣) وهذه الصغريات تمثّل موادَّ البحث في هذا المقصد.

(٤) وهذا ما اشتهر عن السيد الخوئي تقيّد، ولعلّه قد استفاده ممّا ذكره في الكفاية، ولم يُبدِ المصنّف رحمته اعتراضاً على هذا الكلام.

(٥) الظهور هو تعيينُ أحد المعاني المحتملة من الكلام، بحسب الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية تعييناً لا يرقى إلى حدّ الجزم بإرادته من الكلام، بل يبقى احتمال الخلاف وارداً، وإنّ لم يكثر أهل المحاورة بهذا الاحتمال.

٢ - أن البحث عن حجّية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة^(١)، أعني أن الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل إنّنا نحتاج إلى إثبات حجّيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة^(٢)، فهي من متمّمات حجّيتها؛ إذ من الواضح أنّه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظاهراً حجة^(٣)، والنصوص (التي هي قطعية الدلالة) أقلّ القليل فيها^(٤).

٣ - تقدّم أن الأصل^(٥) حرمة العمل بالظنّ ما لم يدلّ دليل قطعي على حجّيته،

(١) الغرض من هذا التمهيد بيان موقع (مبحث الظهور) من عملية الاستنباط، ومعه لا يبقى مجال لتوهم المنافاة مع ما يذكره المصنّف رحمته الله وغيره من حصر الأدلة في الأربعة وأنّ اللازم جعلها خمسة مثلاً.

(٢) هذا هو الوهم، ومحصّل الدّفع أن إثبات حجّية الظهور يهدف إلى تكميم حجّية الكتاب والسنة لا إلى إيجاد حجة ثالثة في مقابلهما؛ فإنّ العمل بأيّ ظهور (حتى الظهور القرآني) فرعٌ ثبوت حجّية الظهور في الرتبة السابقة.

(٣) في نظر الشارع المقدّس، وإلا فلا مجال للاستناد إليه في الأمور الشرعية، والاعتماد في الغالب الأعظم إنّما هو على ظهورات الكتاب والسنة، لأنّ المجملات فاقدة للحجّية، والنصوص قليلة جدّاً في الخطابات الشرعية.

(٤) أي: في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة، فلا مجال لتوهم الاستغناء بها عن إثبات الحجّية للظواهر التي هي الغالبة في الخطابات.

(٥) المراد من هذا التمهيد بيان أن الظهور (في واقعه) ظنٌّ خاصّ حاله من هذه الجهة حال سائر الأمارات فيحتاج جواز العمل به إلى قيام دليل قطعي على اعتباره.

والظواهرُ من جملة الظنون^(١)، فلا بدّ من التماس دليلٍ قطعي على حجّيتها^(٢) ليصحّ التمسكُ بظواهر الآيات والأخبار، وسيأتي بيان هذا الدليل^(٣).

٤ - أنّ البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين:

الأولى: في أنّ هذا اللفظ المخصوص^(٤) ظاهرٌ في هذا المعنى المخصوص أم غيرُ ظاهر، والمقصّد الأول كلّ متكفّل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف^(٥) في ظهورها، كالأوامر^(٦)، والنواهي^(٧)، والعموم والخصوص^(٨)،

(١) كما هو واضح، بسبب احتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر من كلامه، فغاية ما يحصل عند المخاطب ظنٌّ بكون المعنى الراجع هو المراد للمتكلم.

(٢) حالها حال سائر الظنون الخاصّة، فلا عبّرة بقيام دليل ظنيّ على الحجّية؛ وذلك لاستلزامه التسلسل، كما مرّ في محله.

(٣) في المبحث الرابع الآتي، وهو بناء العقلاء.

(٤) أو الهيئة المخصوصة، فيكون المطلوب حينئذٍ هو تنقيح الصّغرى.

(٥) تأكيدٌ على ما ذكره عليه السلام آنفاً، ممّا ينسجم مع مختار السيد الخوئي رحمته الله، ومَرّت الإشارة إلى ما يتوجّه عليه.

(٦) مثل ظهور صيغة (افعل) وما يلحق بها في الوجوب وعدم ظهورهما فيه، سواء أكان المعنى الظاهر هو نفس المعنى الموضوع له اللفظ أم غيره.

(٧) مثل ظهور صيغة (لا تفعل) وما بمعناها في الحرمة وعدم ظهورهما فيها.

(٨) مثل ظهور (كلّ) والجمع المحلّى باللام ونحوهما في إفادة العموم وشمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة، وعدم ظهورها في ذلك.

والإطلاق والتقييد^(١)، وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

الثانية: في أن اللفظ (الذي قد أحرز ظهوره^(٢)) هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصح أن يحتج به المولى على المكلفين^(٣)، ويصح أن يحتج به المكلفون^(٤)؟

والبحت عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عُقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التي إذا ضممنها إلى صغرياتها^(٥) يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

٥ - أن المرحلة الأولى^(٦) - وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور^(٧) - تقع

(١) مثل ظهور اسم الجنس، والمفرد المحلّ باللام في إفادة الشمول، بعد تمامية مقدمات الحكمة، ومرّ في محلّه بيان الفرق بين العموم والإطلاق.

(٢) في معنى من المعاني وفق الضوابط المعتمدة لدى أهل المحاورة.

(٣) إذا تركوا العمل وفق الظاهر، ثم تبينت مطابقتها للواقع، وهذا بيانٌ لجانب المنجزية من الحجّة (بالمعنى الأصولي).

(٤) على المولى إذا عملوا بالظاهر، وانكشف لاحقاً خطؤه ومخالفته للواقع، وهذا بيانٌ لجانب المعدّرية من الحجّة.

(٥) التي هي عبارة عن الظهورات المنعقدة للآيات والروايات، فيقال: «صيغة

(افعل) ظاهرة في الوجوب، وكلّ ظاهرٍ حجةٌ، ينتج: صيغة (افعل) حجة».

(٦) والمراد منها بيان مناشئ الظهور.

(٧) في رتبة سابقة، ليقع البحث في الرتبة اللاحقة عن ثبوت الحجّة لها وعدمه.

بصورة عامة في موردين^(١):

الأول: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه^(٢)، نحو وضع صيغة (افعل) للوجوب^(٣)، والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم^(٤)، إلى غير ذلك.

الثاني: في قيام قرينة عامة^(٥) أو خاصة^(٦) على إرادة المعنى من اللفظ، والحاجة

(١) فالأصولي إنما يتعامل مع المعنى الظاهر من اللفظ سواء أكان هو معنى حقيقياً موضوعاً له أم كان معنى مجازياً، ومراً أن هذا التعميم قد يؤثر سلباً على البحث عن علائم الحقيقة كالتبادر وأخويه، فليتدبر.

(٢) لأن الأصل ظهور اللفظ في المعنى الموضوع له ما لم تقم قرينة على خلافه.

(٣) عند المشهور، والمصنّف رحمته الله يخالفهم ويبنى - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله - على كون ظهورها في الوجوب من جهة حكم العقل بلزوم طاعة الأمر قضاءً لحق المولوية، كما مرّ مفصلاً في (باب الأوامر).

(٤) أي: وضع الجملة الشرطية لمعنى يستلزم المفهوم، وفيه إشارة إلى ما يختاره رحمته الله من أن دلالة الجملة الشرطية على العلية الانحصارية إنما هي بالإطلاق، خلافاً لما يظهر من المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمته الله من كونها بالوضع، ببيان مرّ في مبحث (مفهوم الشرط).

(٥) لا تختص بمورد بعينه، كوقوع صيغة (افعل) في مورد توهم الحظر مثلاً، فإن المشهور يبنون على ظهورها في الإباحة مع كونها موضوعاً عندهم للإيجاب.

(٦) بمورد بعينه، سواء أكانت حالية أم مقالية.

إلى القرينة إما في مورد إرادة غير ما وُضِعَ له اللفظ^(١)، وإما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى^(٢)، ومع فَرَضِ وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً في ما قامت عليه القرينة^(٣)، سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة^(٤).

وإذا اتَّضَحَت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث^(٥) مفيدة في الباب.

(١) فتكون لأجل صَرَفِ اللفظ عن معناه الموضوع له وإرادة المعنى المجازي، وهذا يُتَصَوَّر غالباً في غير الألفاظ المشتركة.

(٢) بأن يكون دورها هو تعيين المعنى الحقيقي المراد من اللفظ من بين المعاني التي وُضِعَ بإزائها، بعد وضوح أن مراد المتكلم هو أحد تلك المعاني.

(٣) لأن دور القرينة هو الكشف عن المعنى المراد جداً من المتكلم، حتى لو كان ظهورها في معناها أضعف من ظهور ذي القرينة، مثل (يرمي) في «رأيتُ أسداً يرمي»، فإن دلالة (يرمي) على معناه بالإطلاق، في حين أن دلالة (أسد) على معناه بالوضع، ولا شك في أقوائية الدلالة الثانية من الأولى.

(٤) والفارق المعروف بينهما أن الكلام في مورد القرينة المتصلة لا ينعقد له ظهور من البداية إلا في المعنى المراد، بخلافه في مورد المنفصلة حيث ينعقد له ظهور بدوي في غير المعنى المراد، ثم يزول ويتبدل إلى ظهور في المعنى الجدي المراد، ولا فرق في هذا بين كون القرينة لفظية وكونها لبية.

(٥) أربعة رئيسة، يشتمل الأخير منها على خمسة أبحاث.

المبحث الأول: طرق إثبات الظواهر

إذا أحرز الفقيه أو الأصولي ظهورَ اللفظ في معنى ما بعينه فلا إشكال عندئذٍ في لزوم مراعاته وترتيب الأثر عليه، مع غَضِّ النَّظَر عن كونه هو المعنى الموضوع له اللفظ أم غيره، وإذا حصل الشكُّ في المعنى الظاهر من اللفظ، ولم يُحَرِّز على وجه يرتفع معه الشكُّ ويحصل الاطمئنان بإرادته من اللفظ، فعندئذٍ ينبغي الرجوع إلى طرائق إثبات الظهور، وقد ذكروا لذلك عدة طرق، أشار المصنّف رحمته الله إلى أربعة منها:

الطَّرِيقُ الأول: الاستقراء، وهو عبارة عن تتبّع موارد استعمال اللفظ في كلمات العرب من قِبَل الفقيه أو الأصولي لِيَتِمَكَّن من إعمال رأيه واجتهاده، تَوْصُلًا إلى المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا ما ذكره السيد الأعرجي وصاحب الحاشية رحمته الله مع سائر علامات الحقيقة^(١).

واستشهد المصنّف رحمته الله لهذا الطَّرِيق بما صنعه في باب الأوامر، حيث تتبّع استعمال لفظ (الأمر) في كلماتهم، وتوصّل إلى أنّه مشترك لفظي بين الطلب والشيء، وفاقًا لصاحب الكفاية رحمته الله^(٢)، بالالتفات إلى الاختلاف الواقع بين لفظ (الأمر) بمعنى (الطلب) ونفس اللفظ بمعنى (الشيء) في الاشتقاق والجمود من

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٨٧، هداية المسترشدين ج ١ ص ٢١٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٦٢، يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٣٧٩.

جانب، وكذا الاختلاف بينهما في الجَمْع من جانبٍ آخر، فاستتج ﷺ من هذا وضعَ لفظ (الأمر) بإزاء كل واحد من ذينك المعنيين على حدة.

الطريق الثاني: الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز، التي مرَّ الحديث عنها في المبحث الحادي عشر من مقدّمة المُقصد الأول^(١)، حيث بنى المصنّف ﷺ على تمامية علامتين الأوليين منها.

الطريق الثالث: تنصيب أهل اللغة على أنّ هذا اللفظ - مثلاً - موضوعٌ بإزاء هذا المعنى بعينه، وأنّ استعماله في غيره من استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له فيكون مجازاً، وهذا ما ذكره المحقق القمي والسيد الأعرجي ﷺ^(٢)، بل جعله السيد المرتضى ﷺ أقوى العلامات^(٣).

وتمامية هذا الطريق تبني على القول بحجّية قول اللغوي؛ لدخوله في باب الأمارات والظنون الخاصّة، فيحتاج حينئذٍ إلى التماس دليل قطعي على اعتباره شرعاً، ولعلّه لهذا لم يذكره المصنّف ﷺ في محله مع العلامات الثلاثة المعروفة للحقيقة والمجاز.

الطريق الرابع: الأصول التي ذكرها بعض الأصوليين في حال وقوع التعارض بين الأحوال الخمسة التي يمكن أن تطرأ على اللفظ، وهي: التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار (أي الحذف)، وقد يدور الأمر بين المعنى الحقيقي

(١) بداية الأفكار ج ١ ص ١٧٣ وما بعدها.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٥٦، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٨٤-٨٥.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٣.

للفظ وأحد الأحوال المذكورة، وقد يدور الأمر بين اثنين من تلك الأحوال، بعد الفراغ عن عدم إرادة المعنى الحقيقي للفظ.

وقد أشار المصنّف رحمته الله إلى اثنين من تلك الأحوال:

الأول: أصالة عدم الاشتراك، في ما إذا دار أمر اللفظ بين الاشتراك من جهة، والحقيقة والمجاز من جهة أخرى، وهذا يتصوّر في ما إذا استعمل اللفظ في معنيين مثلاً، واحتُمِل أن يكون موضوعاً بإزاء كلّ واحد منها فيكون مشتركاً بينهما، وأن يكون حقيقة في أحدها ومجازاً في الآخر لتوفّر العلاقة المصحّحة للتجوّز، ومثّل له المحقق القميّ رحمته الله بصيغة (افعل) بناءً على كونها حقيقة في الوجوب ثمّ استعملت في النّدب، وحصل الشكّ في كونها حقيقة فيه أيضاً أو لا^(١).

وهنا كلام بينهم في تحديد مقتضى الأصل من ناحية الراجح في البين، فالمشهور يبنون على ترجيح جانب المجاز على الاشتراك؛ تمسكاً بعدة وجوه منها غلبة المجاز في اللغة مقارنةً مع الاشتراك، فيكون اللفظ حقيقة في أحد المعنيين مجازاً في الآخر، ولا مجال لاعتباره حقيقة في الثاني أيضاً، لأنّ الاستعمال عندهم أعمّ من الحقيقة.

وفي المقابل يختار السيد المرتضى رحمته الله وجماعة من المتقدّمين - كما ذكر السيد الأعرجي وصاحباً الحاشية والفصول رحمته الله^(٢) - ترجيح جانب الاشتراك على المجاز، فيكون استعمال اللفظ في كلا المعنيين حقيقياً إلى أن يثبت خلافه، وتمسكوا ببعض

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٨٥.

(٢) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٢٠٣، هداية المسترشدين ج ١ ص ٢١٥، الفصول الغروية ص ٤٠.

الوجوه لإثبات مدّعاهم.

ولم يرضِ المصنّف رحمته الله أياً من هذه الوجوه التي بنوا عليها تلك الأصول التي اعتمدوها، لسبب بسيط، وهو أنهم قد أجروها في إثبات أصل الوضع، مع أنّ الثابت بالسيرة العقلائية هو إجراؤها في تعيين مراد المتكلّم، ولا دليل آخر لإثبات حجّية هذه الأصول غير بناء العقلاء، خلافاً لبعض الفحول رحمهم الله الذي يبيّن على حجّيتها من باب التعبد، كما نسبه إليه صاحب الكفاية رحمته الله ^(١)، ومرّ في المبحث الثاني عشر من مقدّمة المقصد الأول عند الحديث عن حجّية الأصول اللفظية ^(٢)، وبهذا صرّح الشيخ الأعظم رحمته الله ^(٣)، ولهذا يُعبّر عن هذه الأصول في كلام غير واحد منهم بـ (الأصول المرادية).

ومن ثمّ لا تريد تلك الوجوه - كما ذكر صاحبها الفصول والكفاية رحمهم الله ^(٤) - عن كونها وجوهاً استحسانية، لا ترقى إلى مستوى الدليل القطعي اللازم قيامه على اعتبار الظنون الخاصّة، كي تخرج عن كبرى حرمة العمل بالظنّ وعدم جواز الأخذ بما وراء العلم، ومع فقد الدليل القطعي على اعتبارها لا يمكن العمل بمقتضى تلك الأصول التي ذكروها في باب (تعارض الأحوال).

الثاني: أصالة الحقيقة، في ما إذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يُعلَم أنّه موضوعٌ بإزائه أو مستعملٌ فيه على سبيل المجاز، حيث يُنسب إلى السيد المرتضى

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٣.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٥٥.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٣٥.

(٤) الفصول الغروية ص ٤٠، كفاية الأصول ص ٢٠.

تَدُلُّ^(١) وجمع من المتقدمين إجراء أصالة الحقيقة، فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقياً - كما ذكر السيد الأعرجي وصاحب الحاشية تَدُلُّ^(٢) - ومرّ من المصنّف رحمه الله في بداية المبحث الثاني عشر من مقدّمة المقصد الأول الاعتراض على السيد تَدُلُّ بأن الأصل المذكور إنّما يجري في تنقيح مراد المتكلّم عند الشكّ فيه لا في إثبات أصل الوضع.

ولكن مرّت الإشارة هناك إلى أنّ صاحب الحاشية تَدُلُّ صرّح بأنّ الخلاف بين السيد المرتضى تَدُلُّ ومن وافقه وبين المشهور إنّما هو في صورة تعدّد المعنى المستعمل فيه اللفظ، مع احتمال كون اللفظ حقيقة في الجميع، أو في ما يزيد على المعنى الواحد، فالمشهور يبنون على عدم دلالة الاستعمال لوحده على كونه حقيقة فيهما، في حين يبني السيد تَدُلُّ وجماعة من القدماء على أصالة الحقيقة، وهذا بخلاف صورة وحدة المعنى المستعمل فيه، حيث ذكر صاحب الحاشية تَدُلُّ عدم الخلاف بين المشهور وبين السيد تَدُلُّ وأتباعه في البناء على الحقيقة^(٣)، فليلاحظ.

وما ذكره المصنّف رحمه الله في الأصل السابق - وفاقاً لصاحب الكفاية تَدُلُّ - يجري في هذا الأصل حدّو القدّة بالقدّة.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٣ .

(٢) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٢٠٣، هداية المسترشدين ج ١ ص ٢١٥ .

(٣) هداية المسترشدين ج ١ ص ٢١٥ .

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشك في الموردين السابقين، فهناك طرقٌ لمعرفة وضع الألفاظ^(١) ومعرفة القرائن العامة^(٢):

منها^(٣): أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيَه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية^(٤).
ونظير ذلك ما استنبطناه (ج ١ ص ٥٤) من أن كلمة (الأمر) لفظٌ مشترك^(٥) بين

(١) إشارة إلى المورد الأول من موردي المرحلة الأولى التي مرَّ الحديث عنها في التمهيد الرابع المتقدّم.

(٢) التي تساعد الباحث على تشخيص المعنى الظاهر من اللفظ بما يتوافق مع الضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة، سواء كان المعنى حقيقياً أو مجازياً، كما مرَّ، وهذا إشارة إلى المورد الثاني، ووجه التقييد بـ(العامة) واضح؛ لتوقف التعرّف على القرائن الخاصّة على لحاظ كلّ موردٍ موردٍ بخصوصه لعدم وجود ضابطة كلّية لها.

(٣) الاستقراء، وهو من طرق معرفة المعنى الموضوع بإزائه اللفظ الذي ذكره بعض الأصوليين، ولم يذكره رحمته الله في مبحث (علامات الحقيقة).

(٤) ومن الواضح أن هذا لا يتأتّى لكلّ أحدٍ، لأنّه يعتمد على مهارته في العلوم الأدبية وسعة اطلاعه على كيفية تأدية المعاني المرادة للمتكلم.

(٥) بنحو الاشتراك اللفظي بين المعنيين، وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله.

ما يفيد معنى (الشيء)^(١) و(الطلب)^(٢)، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين^(٣)، واختلاف الجمع فيها بحسبهما^(٤).

ومنها: أن يُرجع إلى علامات الحقيقة والمجاز^(٥) كالتبادر وأخواته^(٦)، وقد تقدّم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٢٤).

ومنها: أن يُرجع إلى أقوال علماء اللغة^(٧)، وسيأتي بيان قيمة أقوالهم^(٨).

(١) إذا كان من قبيل الأفعال والصفات لا مطلقاً، فيرادف لفظ (الأمر).

(٢) بمعنى إظهار الإرادة والرغبة بمظهر (بصيغة اسم الفاعل) مناسب.

(٣) فإنّ لفظ (الأمر) بمعنى (الطلب) متصرّف قابل للاشتقاق منه، فيقال: (أمر، مأمور، يأمر) ونحوها، في حين أنّ لفظ (الأمر) بمعنى (الشيء) جامد.

(٤) حيث إنّ لفظ (الأمر) بمعنى (الطلب) يجمع على (أوامر)، بخلاف ما إذا كان بمعنى (الشيء) فإنّه يُجمع على (أمور).

(٥) تقدّم هناك أنّ العلامة بوجودها (كالتبادر) تكشف عن الحقيقة، وبعدها (كعدم التبادر) تكشف عن المجاز، وهكذا مع سائر العلامات.

(٦) مثل صحة الحمل وعدمها، والاطراد، ومَرَّ أَنَّ المصنّف رحمته الله يُنكر علامية الاطراد، فتنحصر العلامات عنده في اثنتين فقط.

(٧) أي: نصّ أهل اللغة على وضع اللفظ لمعنى معيّن، ولم يذكره رحمته الله هناك، وذكره بعض كالمحقق القمي والسيد الأعرجي رحمتهما الله.

(٨) في المبحث الثاني، ولعلّ الخلاف الواقع في حجّيتها هو الوجه في عدم ذكره رحمته الله لهذه العلامة هناك.

وهناك أصول^(١) اتبعتها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها^(٢)، في موارد تعارض أحوال اللفظ^(٣)، والحق أنه لا أصل لها مطلقاً^(٤)، لأنه لا دليل على اعتبارها^(٥)، وقد أشرنا إلى ذلك في ما تقدم^(٦) (ج ١ ص ٢٩).

وهي مثل ما ذهبوا^(٧) إليه من أصالة عدم الاشتراك^(٨) في مورد الدوران بين

(١) هذا هو الطريق الرابع، ولم يذكره المصنّف رحمه الله كما ذكر الطرق السابقة بأن يقول: «ومنها: ما اتبعه بعض القدماء...»، ثم يناقش في أصل صحة الاعتماد عليه، والأمر سهل من هذه الناحية.

(٢) إشارة إلى أن المهم عند الأصوليين هو الوصول إلى المعنى الظاهر.

(٣) الخمسة، كما لو دار أمر اللفظ بين الحقيقة والمجاز، أو بين الحقيقة والنقل.

(٤) من دون تفصيل بين الوجوه التي ذكرها، في صور التعارض المختلفة.

(٥) كما ذكر صاحب الفصول والكفاية رحمه الله، فتكون وجوهاً استحسانية، أقصى ما تفيده الظن بالظهور، ولا دليل على اعتبار هذا الظن بالخصوص.

(٦) وتطرق لها بعض الأصوليين في مبحث (تعارض الأحوال)، كالمحقق القمي وصاحب الحاشية والفصول رحمه الله، وقد أهملها صاحب الكفاية رحمه الله وأكثر من جاؤوا بعده.

(٧) نسبة الذهاب إليهم تشير إلى عدم قبوله رحمه الله بما ذهبوا إليه، ولهذا لم يقل: «وهي مثل أصالة عدم...».

(٨) ومن ثم يُبنى على كونه مجازاً في المعنى الثاني، وهو مختار المشهور خلافاً للسيد المرتضى رحمه الله وجمع من القدماء الذين يبنون على الحقيقة.

الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز^(١)، ومثل أصالة الحقيقة^(٢) لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً^(٣).

أما أنه لا دليل على اعتبارها، فلأنَّ حجة مثل هذه الأصول لا بدَّ من استنادها إلى بناء العقلاء^(٤)، والمسلّم من بنائهم^(٥) هو ثبوته في الأصول التي تجري لإثبات

(١) كما لو استعمل اللفظ في معنيين ودار الأمر بين وضعه لكل واحدٍ منهما فيكون استعماله فيهما حقيقياً، وبين كونه حقيقةً في أحدهما ومجازاً في الآخر، وقد بنى المشهور هنا على المجازية في المعنى الثاني، كما مرَّ آنفاً.

(٢) التي يقول بها السيد المرتضى تَنَهُّ وجمعٌ من القدماء، وهذا هو الأصل الثاني في المقام، كما مرَّ في الشرح.

(٣) مع إحراز المخاطب للمعنى المراد من البداية، كما لو قال الأستاذ للتلميذ: «إرسم قمراً» مثلاً، وعَرَفَ التلميذ أنَّ مراده رسمُ صورة (شخص جميل الوجه)، ولكن حصل الشكُّ عنده في أنَّ استعمال لفظ (قَمَر) فيه حقيقي أو مجازي، فعندئذٍ قال السيد المرتضى تَنَهُّ وجمعٌ بجريان أصالة الحقيقة لإثبات الوضع، وأنَّ استعمال لفظ (قمر) في المثال حقيقي وليس بمجازي.

(٤) بناءً على ما هو المعروف عند الأصوليين من أنَّ حجة هذه الأصول هي من باب الظهور، بمعنى جريان طريقة العقلاء على الأخذ بالمعنى الظاهر من اللفظ ما دام الكلام خالياً عن القرينة وعمّا يصلح للقرينة على إرادة خلاف الظاهر منه، في مقابل بناء بعضٍ على كونها من الأصول التعبّدية، كما مرَّ بيانه في محلّه.

(٥) أي: من بناء العقلاء، أو قُلْ: من المقدار المحرّز من بنائهم.

مرادات المتكلم^(١) دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ والقرائن^(٢)، ولا دليل آخر مثلها غير بناء العقلاء^(٣).

(١) أي: عند الشك في أصل مراده، كما لو فرضنا في المثال المتقدم أن التلميذ لم يعرف أن مراد الأستاذ هو (رسم صورة الجرم السماوي) أو (رسم صورة شخص جميل الوجه)، فهنا تجري أصالة الحقيقة عند الأصوليين لإثبات كون المراد هو الأول، وتكون حجة على الطرفين، فيتعين على التلميذ رسم صورة الجرم، ولا يحق للأستاذ مؤاخذه عندئذ.

(٢) وفاقاً لما ذكره في الكفاية بقوله: «لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد لا الاستناد» (الكفاية ص ١٩)، ولا يضر كون الكلام عن أصالة عدم القرينة، لأن النكتة - من هذه الناحية - واحدة في جميع الأصول اللفظية العقلانية.

(٣) كي يتمسك به لإجراء تلك الأصول لإثبات الوضع وكون الاستعمال حقيقياً، كما صنع السيد المرتضى تثنؤً وجمعاً، ولهذا أورد عليهم صاحب الكفاية تثنؤً وغيره بأن أصالة الحقيقة إنما تجري عند الشك في أصل مراد المتكلم لا عند الشك في أصل الوضع أو قل: في كيفية إرادة المعنى (المعلوم للسامع مسبقاً) من اللفظ المعبر عنها في عبارة الكفاية بـ (الاستناد).

المبحث الثاني: حجّة قول اللغوي

إذا انعقد للفظ ما ظهورٌ في معنى من المعاني فلا كلامٌ عندئذٍ في كونه حجّة على المتكلّم والسّامع معاً، استناداً إلى بناء العقلاء القاضي بذلك، وإذا لم ينعقد له ظهورٌ وحصل الشكّ في ذلك فقد وقع الكلام في صحّة الرجوع إلى قول اللغوي في تعيين المعنى الطّاهر من الألفاظ المفردة - من الأسماء الجامدة وموادّ الأفعال - من خلال تعيينه المعنى الموضوع له اللفظ، بحيث يُبنى على حجّة ظهور اللفظ في المعنى الذي يذكر اللغوي أنّه هو المعنى الموضوع له.

وإذا فُرض أنّ قول اللغوي قد أفاد علماً بوضع اللفظ بإزاء معنى معيّن، فلا إشكال في جواز الاعتماد عليه لما مرّ مراراً من أنّ حجّة العلم ذاتية وليست بحاجة إلى جعل جاعل، وقول اللغوي ليس إلا سبباً لحصول العلم، ولا مدخلة للسبب في ثبوت الحجّة للعلم.

ولأنّ الكلام في ما إذا لم يُفدّ قول اللغوي أزيد من الظنّ بظهور اللفظ في المعنى كما هو الغالب، ولهذا ذكره الشيخ الأعظم تنقّل في ضمن القسم الثاني، وهو الظنّ الذي يراد منه تشخيص الطّواهر^(١).

وعندئذٍ لا يختلف هذا الظنّ عن سائر الظّنون من ناحية افتقاره إلى دليل قطعي على اعتباره، لكي يُستثنى من كبرى حرمة العمل بالظنّ، ومن هنا يتمخض الكلام

في إبراز الدليل القطعي على اعتبار هذا الظن بخصوصه، ليكون من جملة الظنون الخاصة التي ثبتت لها الحجية بعناوينها المخصوصة.

والمشهور عند الأصوليين - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته (١) - البناء على حجية قول اللغوي، ووافقهم المصنف رحمته في ذلك، وذكر ثلاثة أدلة ارتضى الأخير منها:

الدليل الأول: الإجماع، وهو ما حكاه الشيخ الأعظم رحمته عن السيد المرتضى رحمته وغيره (٢)، من أن الفقهاء - خلفاً عن سلف وفي جميع الأعصار - متفقون على الرجوع إلى معاجم اللغويين في مقام تحديد معاني الألفاظ التي ترد في الخطابات الشرعية، فيأخذون بقول أهل اللغة في الموارد التي يقع فيها الشك، ويحتجون به سواء أكان اللغوي واحداً أم متعدداً، من دون أن يُنكر عليهم أحدٌ في ذلك.

ولم يرتضِ المصنف رحمته هذا الدليل - وفاقاً لكل من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما (٣) - وأجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: التشكيك في أصل ثبوت هذا الإجماع، لأنه إذا كان إجماعاً عملياً فمن الجائز جداً أن يكون عملهم بقول اللغويين من جهة حصول الاطمئنان عندهم من اتفاق اللغويين أو جمع معتد بها منهم على معنى معين، فتكون الحجية حينئذٍ للاطمئنان لا لنفس قول اللغوي، وإذا كان إجماعاً قولياً فإن هذه المسألة لما لم يكن لها ذكرٌ في كلمات كثير من العلماء فمن الصعوبة بمكان ادعاء اتفاقهم عليها.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ١ ص ١٧٤ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٤ - ١٧٥ ، كفاية الأصول ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

الجواب الثاني: مع الغض عمّا تقدّم والتسليم بثبوت هذا الإجماع، إلا أنّه لا يكون حجّة؛ لما مرّ من أنّ منشأ حجّية الإجماع كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً، وهذا يتمّ في ما إذا أُحرز دخوله عليه السلام فيهم أو رضاه عن ذلك، ومن المعلوم أنّ المعصوم عليه السلام لا يرجع إلى كلمات أهل اللغة؛ لاستغنائه عن ذلك ^(١).

ويمكن تصوير عدم حجّية هذا الإجماع - على فرض ثبوته - بوجه آخر، وهو أنّ الإجماع الحجّة هو ما يكون إجماعاً تعديداً، ومن المحتمل استناد المجمعين إلى بعض الوجوه المذكورة لحجّية قول اللغوي - كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله ^(٢)، - فيكون الإجماع المدعى محتمل المدركة على أقلّ تقدير، وليس هو بحجّة، كما مرّت الإشارة إليه في بداية مبحث (الإجماع المنقول) ^(٣).

الدليل الثاني: بناءً العقلاء (بما هم عقلاء) واستقرار سيرتهم على الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ فنّ بحسب مجال اختصاصه، فكما يرجع العقلاء إلى الطبيب ويأخذون بقوله، ويرجعون إلى ذوي الصناعات العارفين بصنعتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى أهل اللغة، فإنّهم يختصّون بلغة العرب، ومن أهل الخبرة بالأوضاع، فيرجع العقلاء إليهم في مقام تشخيص المعنى الموضوع له عن غيره، وأنّ لفظ (الصعيد) مثلاً قالبٌ لـ (التراب الخالص)، ولم يثبت ردّ عن قبيل الشارع المقدّس عن هذه السيرة، فتكون ممضاةً من قبله، وكاشفةً عن موافقته على هذه الطّريقة،

(١) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٦٦.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٧٢.

وتكون من الظنون الخاصة المعبرة.

ولا يخفى أن المصنّف رحمه الله قد جمّع بين دليلين ذكرهما الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمه الله: أحدهما بناء العقلاء على الرجوع إلى قول اللغوي، والآخر بناؤهم على الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ فنٍ، ومنهم اللغوي^(١). وكيفما كان، فهذا الدليل يتألف من ثلاث مقدمات:

الأولى: أصل انعقاد سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ مجال وصناعة، وهذه المقدمة مسلّمة ولا نقاش فيها، ولهذا ينحصر النقاش في المقدمتين الأخيرتين، ولا يخفى أن الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ فنٍ هو من باب الرجوع إلى العالم، وسيأتي عن صاحب الكفاية رحمه الله أن رجوع الجاهل إلى العالم (في الجملة) بديهي جبلي فطري، لا يحتاج إلى دليل^(٢).

الثانية: أن الرجوع إلى قول اللغوي في باب الأوضاع هو من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة.

الثالثة: إمضاء الشارع المقدّس لهذه السيرة لعدم ثبوت ردّع من قبله عنها.

وظاهر كلامه رحمه الله هاهنا الاقتصار في إبطال هذا الدليل على الخدش في المقدمة الأخيرة، وإنّ أمكن أن يُستفاد من كلامه في بداية هذا المبحث الخدش في الثانية أيضاً، حيث منّع من كون اللغوي من أهل الخبرة بالأوضاع، وإنّا شأن مجرد ضبط موارد الاستعمال فقط، كما ذكر صاحب الكفاية رحمه الله في مقام الخدش في الاستدلال.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٣ - ١٧٤، كفاية الأصول ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٢) كفاية الأصول، الخاتمة ص ٤٧٢.

أما المقدمة الثالثة فحاصل كلامه عليه السلام في ردّها هو أنّ الأخذ بالسيرة العقلائية لا يتمّ إلا إذا كان عدم ردّع الشارع المقدّس عن السيرة كاشفاً عن موافقته عليها ورضاه عنها، ولكنّ هذا الاستكشاف ليس مطلقاً بل هو مشروط بثلاثة شروط^(١):

الشرط الأول: انتفاء المانع عن اتّحاد طريقة الشارع مع طريقة العقلاء، وكون هذا السلوك العقلائي لائقاً بالشارع المقدّس، وغير قاذح بمقامه، كي يجري حينئذ حديث «أنّ الشارع من العقلاء بل سيدهم، فلو لم يكن موافقاً على طريقتهم لردّع عنها مع توفرّ الدواعي إلى ذلك وانتفاء الموانع»، ومن هذا القبيل باب الطّواهر وخبر الواحد كما أوضح المصنّف عليه السلام؛ لعدم المانع من أخذ الشارع المقدّس بها، بل صرّح الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما بأنّ الشارع ليس له طريق مغايّر لأهل اللسان في مقام تفهيم مقاصده للمخاطبين^(٢).

ولكن هذا الشرط مفقود في المقام؛ فإنّ معنى رجوع الشارع إلى أهل الخبرة في أيّ فن ومجال هو احتياجه إليهم في الكشف عن شيء مجهول أو غير واضح عنده، وهذا غير معقول، ومن ذلك رجوعه إلى أهل اللغة في تحديد معاني الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعية، بوصفهم من أهل الخبرة لأنّ أقلّ ما يقال فيه إنّ من رجوع غير الخبير في مجال إلى الخبير العارف به وهو كما ترى؛ ضرورة أنّ النبيّ الأعظم عليه السلام من أهل اللسان وأرباب المحاوراة أيضاً، فلا معنى لرجوعه إليهم، ولو فسّرنا

(١) سيتحدّث عنها المصنّف عليه السلام ثانية في باب السيرة، ولا يخفى أنّ جعل الشروط ثلاثة إنّما هو من باب الموافقة معه عليه السلام، كما سيتضح قريباً.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٣٧، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٣٥.

(الشَّارِعُ المقدَّس) بالبراءِ تعالى فالأمر في غاية الوضوح، ومن هذه الناحية يتحقَّق الشَّبه مع الاستصحاب، ولكنَّهما يختلفان من ناحية أخرى، يأتي بيانها قريباً.

الشَّرْطُ الثاني: جريان السَّيرة العقلانيَّة في الأمور الشرعيَّة، لكونها على درجة من القوة والاستحكام في نفوس العقلاء، حتى لو فُرض أنَّ هناك مانعاً من اتحاد طريقة الشَّارِع المقدَّس مع طريقة العقلاء، وأنَّ طريقتهم وسلوكهم منافيين لمقامه، بحيث لا يُتوهَّم كون الشَّارِع أحدهم في الجُرِّي على السلوك المتَّبَع بينهم، إلا أنَّ نفس جريان السَّيرة في الشرعيَّات يحتمُّ على الشَّارِع الرَّدْع عنها لو لم يَكُن راضياً عنها، ومن هنا يكون عدم ثبوت الرَّدْع كاشفاً عن الإمضاء الشرعي للسَّيرة في الأمور الشرعيَّة.

وخير مثال لهذا هو السَّيرة الاستصحابيَّة، أي بناء العقلاء على استمزار الحالة السَّابِقة المتيقَّنة عند الشكِّ في بقائها ودوامها إلى الزمان اللاحق، فإنَّ من الواضح عدم اتحاد الشَّارِع معهم فيها - لعدم معقولية وقوع الشكِّ اللاحق من الشَّارِع في بقاء حكمه الثابت يقيناً في الزمان السَّابق -، ولكنَّ بالرغم من أنَّ مقتضى هذا هو أنَّ لا يجب على الشَّارِع المقدَّس الرَّدْع عن السَّيرة الاستصحابيَّة لو فُرض عدمُ رضاه عنها، إلا أنَّ هذه السَّيرة لما كانت جارية في الأمور الشرعيَّة كجريانها في سائر الأمور الحياتيَّة اليوميَّة، كان لسكوت الشَّارِع عنها وعدم رَدْعها لها كاشفيَّة عن قبوله بطريقتهم وإمضاءها لها.

وهذا الشَّرْط أيضاً مفقود في المقام؛ إذ لم يثبت رجوع أبناء الشَّريعة إلى أهل اللغة في الأمور الشرعيَّة، وإنَّما الثابت رجوعهم إلى أهل اللغة في أمورهم الحياتيَّة

الخاصّة، كمعرفة المعنى الموضوع لكلمة وردت في قصيدة شعرية أو قطعة نثرية مثلاً، وحينئذ لا يكون عدم ثبوت الرّدع كاشفاً عن موافقة الشارع على السّيرة. ومنه يظهر أنّ السّيرة المدّعاة في المقام لا تتوفّر على أيّ من الشرطين المتقدمين، فلا المانع عن اتحاد طريقة الشارع مع طريقة العقلاء بمفقود، ولا جريان طريقتهم في الشرعيات بوجود، ومن ثمّ تصل النوبة إلى الشرط الثالث.

الشرط الثالث: قيام دليل خاصّ قطعي على الإمضاء الشرعي للسّيرة العملية المدّعاة على رجوع العقلاء إلى أهل اللغة في تحديد معاني المفردات ومثل هذا الدّليل مفقود في المقام، بل يمكن القول إنّ الدّليل على الرّدع عن هذه السّيرة موجود، وهو الآيات القرآنية الناهية عن الأخذ بالظنّ والعمل بما لا يكون علماً، كما سبق في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصّد^(١)، فإنّ أقصى ما يمكن أن يدّعى حصوله - بعد الرجوع إلى اللغويين - هو حصول الظنّ بالوضع، ومثل هذا الظنّ يحتاج إلى دليل قطعي على اعتباره عند الشارع المقدّس، لكي يصير من جملة الظنون الخاصّة التي تثبت لها الدّليلية على الحكم الشرعي، وما يتعلّق به.

ولا يخفى أنّ هذا بالدقّة ليس شرطاً كسابقه، فإنّ استكشاف موافقة الشارع المقدّس على السّيرة العملية المدّعاة لم يكن من طريق عدم ثبوت رّدعه عنها، كما هو المطلوب، بل من جهة قيام الدّليل الخاصّ القطعي على الإمضاء، والأمر سهل.

وأما المقدّمة الثانية فقد ناقش فيها صاحب الكفاية بحثاً بمناقشتين:

الأولى: منع أصل كون اللغوي من أهل الخبرة بأوضاع المفردات، وقد مرّت

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤١٨ .

الإشارة إليها قريباً.

الثانية: مع الغض عنه، والتسليم بكونه منهم، إلا أن المتيقن من رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة في كل مجال هو ما إذا أوجب حصول الاطمئنان، ولما كان مثل هذا الاطمئنان لا يحصل من قول اللغوي، فلا عبرة بقوله^(١)، وظاهر كلام المصنف رحمته الله الآتي حصول الوثوق من قوله، وسيأتي مزيد توضيح له.

الدليل الثالث: أن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم في جميع المجالات، وهذا الحكم ليس حكماً نادراً أو مختصاً بجماعة دون جماعة، بل هو من قبيل الآراء المحمودّة التي اتفق عليها العقلاء (بها هم عقلاء)، والشارع المقدس واحد منهم، فلا يشذ عنهم، وحينئذ يجوز رجوع الفقيه إلى اللغوي لتحديد المعنى الموضوع بإزائه اللفظ، وأخذ المعنى منه، ويكون مشابهاً لرجوع العامي إلى مقلده، بل ذكر صاحب الكفاية رحمته الله في الخاتمة أن رجوع الجاهل إلى العالم مستغن عن الدليل، قال رحمته الله: «إن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم - في الجملة - يكون بديهياً جلياً فطرياً، لا يحتاج إلى دليل»^(٢).

نعم، هما يختلفان من جهة أخرى، وهي قيام الدليل الخاص على اعتبار شروط معينة في المجتهد كالعدالة والذكورة والضبط بالحد المتعارف وغيرها^(٣)، فإن رجوع الجاهل إلى العالم لا يراد منه رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، بل رجوعه إلى

(١) كفاية الأصول ص ٢٨٧.

(٢) المصدر السابق، الخاتمة ص ٤٧٢.

(٣) وإن كان هذا الدليل من قبيل الارتكاز التشريعي، كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله بالنسبة إلى العدالة والرجولية، يلاحظ: التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ١٨٣ - ١٨٨.

العالم المتصف ببعض الصفات، ولأجله ذكر صاحب الكفاية **تذّر** قيد (في الجملة) في الموضع المشار إليه آنفاً.

ولم يَقم دليلٌ على اعتبار مثل هذه الشّروط في اللغوي، لأنّ الرجوع إليه من الرجوع إلى أهل الخبرة في مجاله كالرجوع إلى المهندس والطبيب ونحوهما، ولا يشترط في المهندس مثلاً العدالة ولا التعدّد، وإنّما يُعتبر فيه أن يكون قوله موجباً لحصول الوثوق والاطمئنان.

وهذا الدّليل مرضيٌّ عند المصتّف **رحمته**، حيث ذكر أنّه لم يَجِدْ الآن ما يقدر فيه، وظاهره أنّه يرى حصول الوثوق والاطمئنان من قول اللغوي في ما يرتبط بأوضاع المفردات، باعتباره صاحب فنّ كالمهندس والطبيب ونحوهما.

ولكنّ يمكن التأمّل فيه بما مرّ قريباً عن صاحب الكفاية **تذّر** من أنّ حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، وإنّ كان مسلماً من حيث الكبرى، إلا أنّه ممنوع من حيث الصّغرى، لأنّ اللغوي عالمٌ بموارد استعمال الألفاظ، وليس عالماً بتحديد المعاني الموضوعية والمجازية للألفاظ، الذي هو مورد الحاجة إليه، كما سبق في بداية المبحث، فليُتدبّر.

حجّة قول اللغوي

إنّ أقوال اللغويين لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ^(١)، لأنّ أكثر المدوّنين للغة همّهم أن يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها^(٢) من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية^(٣) من المجازية إلا نادراً^(٤)، عدا الزمخشري في كتابه (أساس اللغة) وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة^(٥). وعلى تقدير أن ينصّ اللغويون على المعنى الحقيقي، فإنّ أفاد نصّهم العلم

(١) المفردة من الأسماء الجامدة وموادّ الأفعال لا مطلق المفردات، كما مرّ.

(٢) هذا يصلح إشكالاً على المقدّمة الثانية للاستدلال بالسيرة، وهو أنّ اللغوي من أهل الخبرة بموارد الاستعمال لا بموارد الأوضاع.

(٣) والغالب في اللفظ أن يكون ظاهراً في المعنى الموضوع له (أي الحقيقي)، وإلا فالأصولي إنّما يبحث عن المعنى الظاهر، فلا يرد على المصنّف عليه السلام أنّ المعنى الظاهر المبحوث عنه لا يختصّ بالمعنى الحقيقي.

(٤) حيث تصدّى بعض اللغويين أحياناً لتمييز المعنى الموضوع له عن غيره، كما أشار إليه المصنّف عليه السلام.

(٥) وهو علم يُبحث عن اللغة بأسلوب علمي، ويُعنى بتقسيم اللغات ومقارنة بعضها ببعض، وشرح النصوص القديمة، وقد كتب فيه كثيرون، في مقدمتهم الأصمعي وابن جنّي وابن فارس والثعالبي.

بالوضع فهو^(١)، وإلا فلا بدّ من التماس الدليل^(٢) على حجّة الظنّ الناشئ من قولهم^(٣).

وقيل في الاستدلال عليه^(٤) وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها: (أولاً) قيل: الدليل الإجماع^(٥)، وذلك لأنّه قائم على الأخذ بقول اللغوي بلا نكير من أحد، وإن كان اللغوي واحداً^(٦).

أقول: وأتى لنا بتحصيل^(٧) هذا الإجماع العملي المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء^(٨)؟

(١) لأنّ العلم حجة بذاته، كما لو حصل الجزم بأنّ معنى (الصعيد) هو مطلق وجه الأرض مثلاً، فالقيمة عندئذٍ لنفس العلم الحاصل لا لقول اللغوي (بما هو).

(٢) القطعي، وإلا لزم التسلسل، حاله حال سائر الأمارات المفيدة للظنّ.

(٣) بعنوانه الخاصّ (أي بما هو قول اللغوي)؛ لما مرّ مراراً من أنّ القاعدة الأولية في باب الظنون هي حرمة العمل به وعدم الحجّة.

(٤) أي: على اعتبار قول اللغوي.

(٥) الذي حكاه الشيخ الأعظم تثنّى عن السيد المرتضى تثنّى وغيره.

(٦) لأنّ المخبر به بقول اللغوي ليس أمراً محسوساً، كي يُعتبر التعدّد في قبول قول اللغوي المخبر.

(٧) هذا هو الجواب الأول، وهو إنكار أصل وجود مثل هذا الإجماع.

(٨) لاحتمال كون ذلك لأجل حصول الاطمئنان عندهم من أقوال اللغويين، ولو بُني على أنّه من الإجماع القولي فتحصيل الاتفاق عندئذٍ في غاية الصّعوبة، كما مرّ.

وعلى تقدير تحصيله^(١) فأتى لنا من إثبات حجّية مثله؟ وقد تقدّم البحث مفصّلاً عن منشأ حجّية الإجماع، وليس هو ممّا يشمل هذا المقام (بما هو حجّة)^(٢)، لأنّ المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة^(٣) حتى يُستكشف من الإجماع موافقته^(٤) في هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملاً.

(ثانياً) قيل: الدليل بناء العقلاء^(٥)، لأنّ من سيرة العقلاء^(٦) وبنائهم العملي على الرجوع^(٧) إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة

(١) أي: تحصيل الإجماع العملي المدّعى، وهذا هو الجواب الثاني، ومفاده إنكار حجّية الإجماع المذكور، على فرض التسليم بوجوده.

(٢) أي: بما هو كاشف قطعي عن قول المعصوم عليه السلام، كما سيبيّن.

(٣) لأنّ المعصوم عليه السلام من أهل اللغة فلا يُحتمل جهله بمعاني مفرداتها ليرجع إلى اللغويين، ولم يرد في رواية (ولو ضعيفة) رجوعه إلى غيره في هذا المجال.

(٤) أي: رأيه عليه السلام، والتعبير بـ (الموافقة) يبدو أقرب إلى الاستدلال بالسيرة، ولعله لدفع هذا اللبس فسرها بالرجوع العملي إليهم.

(٥) وهو يتألف من ثلاث مقدّمات، والتعبير عنه بـ (قيل) للإشارة إلى ضعفه عنده، كما صنع مع الإجماع، فتكون تمرّضية.

(٦) هذه هي المقدّمة الأولى، ومفادها استقرار سيرة العقلاء في جميع مجالات الحياة على الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص الذين يتقنون بتشخيصهم.

(٧) المناسب: إمّا حذف (على) ليكون (الرجوع) اسم (أنّ) متأخراً، لثلا تبقى (أنّ) من دون اسم، وإمّا حذف (من) ليكون (سيرة) هو الاسم، فليلاحظ.

وإعمال الرأي والاجتهاد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم^(١) أنّ اللغوي معدودٌ من أهل الخبرة في فنّه^(٢)، والشارعُ لم يثبت منه الرّدْع^(٣) عن هذه السّيرة العملية، فيُستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها^(٤).
أقول: إنّ بناء العقلاء إنّما يكون حجّة إذا كان يُستكشف منه على نحو اليقين^(٥) موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقتهم، وهذا^(٦) بديهي، ولكن نحن نناقش إطلاق

(١) هذه هي المقدّمة الثانية للدليل، وهي أنّ اللغوي خبيرٌ بأوضاع المفردات، فيكون شأنه شأن المهندس والطبيب ونحوهما ممّن يرجع الناس إليهم.
(٢) أورد عليه في الكفاية بأنّ الرجوع إلى قول اللغوي أجنبني عن الرجوع إلى أهل الخبرة، لأنّ شأن اللغوي ضبط موارد الاستعمال لا تعيين حقائقها ومجازاتها، وهذا يكون من أهل الخبرة بموارد الاستعمال لا بموارد الأوضاع.
(٣) هذه هي المقدّمة الثالثة، ومفادها أنّ عدم ثبوت رّدْع من الشارع المقدّس عن هذه السّيرة يكشف كشافاً قطعياً عن إمضائها لها، فتكون حجّة، والنتيجة هي جواز الأخذ بقول اللغوي.

(٤) وهنا شرطٌ سيشير إليه عليه السلام قريباً، وهو ثبوت السّيرة في زمان المعصوم عليه السلام لتكون بمرأى ومسمّع منه ويكشف سكوته عليه السلام عن إمضائها، فلو حصلت السّيرة في زمان الغيبة لم تكن حجّة.

(٥) لما مرّ مراراً من أنّ الدليل المثبت لحجّية الأمانة غير العلمية لا بدّ من أن يكون قطعياً، فلو كان ظنياً مثلها للزم التسلسل.

(٦) أي: توقّف حجّية بناء العقلاء على ما ذكر.

المقدمة المتقدمة^(١) القائلة: «إن موافقة الشارع لبناء العقلاء تُستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقته».

بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثة^(٢) كلها غير متوفرة في المقام:

١ - ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة^(٣)، فإنه في هذا الفرض لا بد أن يُستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه^(٤)، لأنه من العقلاء بل رئيسهم، ولو كان له مسلك ثانٍ ليئنه ولعرفناه^(٥)، وليس هذا مما يخفى^(٦).

ومن هذا الباب^(٧) الظواهر وخبر الواحد، فإن الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها

(١) يقصد المقدمة الثالثة، وملخص المناقشة: أن عدم ثبوت الردع إنما يكشف عن رضا الشارع المقدس بالسيرة بشرطين: جواز اتحاد طريقته مع طريقته، واحتمال امتداد طريقته إلى الشرعيات كي تشكل خطراً على الأغراض الشرعية.

(٢) معتبرة بنحو الترتب، فلا تصل النوبة إلى اللاحق إلا بعد انتفاء السابق.

(٣) بمعنى عدم تنافي سلوك العقلاء مع مقام الشارع (بما هو شارع)، فيصح عدّه من جملة الممارسين لهذا السلوك، كما في الأخذ بخبر الواحد والظواهر.

(٤) ولا حاجة عندئذٍ إلى ثبوت عدم ردعه عنها، كما هو واضح.

(٥) لتوفر الدواعي الكثيرة إلى إظهاره، مضافاً إلى انتفاء الموانع عن ذلك.

(٦) لكونه من الأمور المهمة، كيف! وقد وصل إلينا ما هو أقل أهمية منه بكثير.

(٧) أي: البناء العقلاني الذي تكون طريقة الشارع المقدس متحدة معه.

في التفهيم، ممّا جرت عليها سيرة العقلاء^(١)، والشارع لا بدّ أن يكون متحدّ المسلك معهم^(٢) لأنّه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه^(٣) وهو منهم (بما هم عقلاء)^(٤)، ولم يثبت منه ردّ^(٥)، وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنّه لا مانع من أن يكون الشارع متحدّ المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام^(٦)، ولم يثبت منه الردّ. أمّا الرجوع إلى أهل الخبرة^(٧) فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحدّ المسلك

(١) من دون ريبٍ ولا كلام، كما سيأتي في المبحث الرابع من هذا الباب، وهو يمثل المقدّمة القطعية الأولى لدليل حجّة الظواهر.

(٢) كيف لا يكون كذلك! وقد ورد أن الإمام عليه السلام يعترض على فتوى لأبي حنيفة أو غيره في مسألة ما مثلاً اعتماداً على ما يظهر من كلامه.

(٣) لوضوح أن الأخذ بظواهر الألفاظ ممّا لا يمسّ مقام الشارع المقدّس، ولا ينافي وضعه الخاص.

(٤) فالشارع المقدّس - كما صرّح الشيخ الأعظم رحمه الله - يعتمد في إيصال أحكامه إلى المكلفين على القواعد المعتمدة عند أهل المحاورة، كما أنّه يتعامل معهم بحسب ما يظهر من كلامهم وفق نفس تلك القواعد.

(٥) وإلا لوصل إلينا، من باب: «(لو كان كناناً)»؛ لتوفّر الدواعي للإيصال وانتفاء الموانع عنه.

(٦) ولا يبرز أيّ إشكال من ناحية اعتماده في مقام إيصال مقاصده إلى أتباعه على خبر الواحد كسائر العقلاء وأرباب المحاورة.

(٧) الذي هو بمثابة الكبرى للرجوع إلى اللغويين في باب الأوضاع.

مع العقلاء في ذلك^(١)، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون^(٢) حتى يمكن قَرَضُ أن تكون له سيرةٌ عملية في ذلك، لا سيَّما في اللغة العربية^(٣).

٢- إذا كان هناك مانعٌ من أن يكون الشارع متحدَّ المسلك مع العقلاء^(٤)، فلا بدَّ أن يثبت لدينا جريانُ السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية^(٥) بمرأى ومسمعٍ من الشارع^(٦)، فإذا لم يثبت حيثُ الرَّدْعُ منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء^(٧).

(١) بحيث يتفق في بعض الأحيان احتياجُ الشارع إلى مراجعة بعض أهل الخبرة وذوي الاختصاص للتعرف على بعض القضايا التي تخفى عليه.

(٢) فإنَّ المعصوم عليه السلام - في الحدِّ الأدنى - يكون عالماً بشؤون الشريعة المطهرة وكلِّ ما يرتبط بها من سائر المجالات.

(٣) ضرورة أنَّ المعصوم عليه السلام من أهل اللغة العارفين بها، فيكون استغناؤه أوضح من استغنائه عن الرجوع إلى أهل الصناعات.

(٤) أي: مع انتفاء الشرط السابق كي تصل النوبة إلى هذا الشرط.

(٥) كما تجري في أمورهم الحياتية، وعندئذٍ يتعيَّن عليه الرَّدْعُ عن السيرة إذا لم يقبل بها، لئلا يدلَّ سكوته على إمضائها، ممَّا يجعل أغراضه في معرض الخطر.

(٦) هذا الشرط معتبرٌ في حجِّية كلِّ سيرة، وقد لا يُذكر أحياناً لوضوح اعتباره.

(٧) وأنَّ الشارع المقدَّس لا يرى خطراً يهدد أغراضه بسبب امتداد سيرة العقلاء إلى الشؤون الشرعية.

وهذا مثل الاستصحاب، فإنّه لما كان مورده الشكّ في الحالة السابقة^(١)، فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة^(٢)؛ إذ لا معنى لفرض شكّه في بقاء حكمه، ولكن^(٣) لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية^(٤)، ولم يثبت ردّ الشارع عنه^(٥) فإنّه يُستكشف منه^(٦) إمضاؤه لطريقتهم^(٧).

- (١) أي: المتيقّن بحدوثها في الزمان السابق، مع طروء الشكّ اللاحق في بقاء ذاك اليقين إلى الوقت الحاضر، وهذان هما أهمّ أركان الاستصحاب.
- (٢) لأنّ معنى الاتحاد هو أنّ الشارع المقدّس كلّما كان متيقّناً من ثبوت حكمه في زمان، ثمّ شكّ في بقائه إلى الزمان اللاحق، فله أنّ يبني على بقائه، وفيه ما فيه!
- (٣) استدراك لدفع توهم أنّ مقتضى عدم لياقة الاستصحاب بمقام الشارع هو أنّ سكوته لا يدلّ على إمضائه للسيرة الاستصحابية.
- (٤) فلو فرض أنّ الأب اعتاد على أن يرسل نفقةً شهريةً إلى ولده الساكن في بلد بعيد، ثمّ شكّ الوالد في حياة ولده، فإنّه لا محالة يبني على يقينه السابق بحياة ولده، وترتيب الأثر على بقائه حياً، والاستمرار في إرسال النفقة إلى أن يجزم بموته.
- (٥) بل قد دلّت صحاح زراة الثلاثة على مشروعية الاستصحاب (أي الأخذ بالحالة السابقة المتيقّنة في زمان الشكّ) في الشرعيات، كما سيأتي في محله.
- (٦) أي: من عدم ثبوت ردّ الشارع عن العمل بالاستصحاب.

(٧) وإنّ لم يكن (بما هو شارع) متحد المسلك معهم في طريقتهم هذه، وبهذا يتضح الردّ عن التوهم السابق، فإنّ السرّ في دلالة عدم الرّدّ على الإمضاء هو اطلاع

أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يُعَلِّم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية^(١)، حتى يُستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية^(٢).

٣ - إذا انتفى الشرطان المتقدمان^(٣) فلا بدّ حيثنّذ من قيام دليل خاص^(٤) قطعي^(٥) على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء، وفي مقامنا^(٦) ليس

الشارع على امتداد السيرة الاستصحابية حتى إلى أحكامه، وعندنّذ لا يبقى مجال للسكوت إذا لم يكن راضياً عن هذه السيرة.

(١) وإن سلّم جريانها في الأمور العرفية التي لا تتعلق بالأحكام الشرعية، مثل الرجوع إلى اللغوي لمعرفة معنى كلمة وردت في قصيدة أو مقالة مثلاً.

(٢) كما حصل مع السيرة الاستصحابية؛ للفارق بين الاثنين من ناحية الامتداد إلى الأمور الشرعية وعدمه، رغم اشتراكهما في عدم اللياقة بمقام الشارع المقدّس.

(٣) بمعنى وجود مانع من اتّحاد طريقة الشارع مع طريقة العقلاء من جانب، وعدم ثبوت امتداد طريقتهم إلى الأحكام الشرعية من جانب آخر، ومرّ في الشرح أنّ هذا - بالدقّة - ليس شرطاً في مقابل الشرطين السابقين.

(٤) في مقابل الدليل العام، أعني: استكشاف الإمضاء من مجرد عدم ثبوت الرّدع، كما هو الغالب في تحصيل اعتبار السيرة العملية وحجّتها.

(٥) فلا عبرة بالدليل الظني، كما مرّ غير مرّة.

(٦) أي: في جريان السيرة العقلانية على الرجوع إلى قول اللغوي لمعرفة أوضاع المفردات.

عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتّباع الظن^(١) كافية في ثبوت الرّدع عن هذه السّيرة العملية^(٢).

(ثالثاً) قيل^(٣): الدليل حكم العقل، لأنّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم^(٤)، فلا بدّ أن يحكم الشارع بذلك أيضاً؛ إذ إنّ هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء^(٥)، والشارع منهم بل رئيسهم، وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد^(٦)، غاية الأمر أنّنا اشترطنا

(١) التي مرّت في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد.

(٢) من باب التمسك بأصالة العموم عند الشكّ في التخصيص، أو التمسك بأصالة الإطلاق عند الشكّ في التقييد، وكلاهما من التمسك بالأصل العقلائي في مورد الشكّ في المراد الجدّي للمتكلّم.

(٣) هذه ليست تمرّضية، كما كانت في الدليلين السّابقين، بل من باب عدم تعلّق غرض بذكر القائل؛ لفرض تسليمه والتّحسين بتأمية هذا الدليل.

(٤) أي: أنّ العقل العملي يدرك حسنَ هذا الرجوع - مع قطع النّظر عن الحاجة إليه وعدمها - وأنّ فاعله يستحقّ المدّح من العقلاء.

(٥) فيدخل عندئذٍ في باب (التحسين والتقييد العقلائين)، ومعه لا يتخلّف حكم الشارع المقدّس عن حكم العقلاء، ولا يختلف عنه.

(٦) بمعنى أنّ رجوع العامي إلى المجتهد (أي التقليد) هو من صغريات رجوع الجاهل إلى العالم، بل جعله صاحب الكفاية تتّ أمراً بديهاً جبلياً فطرياً، كما مرّ نقل عبارته في الشّرح.

في المجتهد شروطاً خاصة^(١) كالعدالة والذكورة لدليل خاص^(٢).

وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي^(٣)، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به^(٤) من دون اعتبار عدالة أو نحوها^(٥) كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين، وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي^(٦)، كما ورد في المجتهد.

(١) هذا بمنزلة التفسير لقيد (في الجملة) الوارد في عبارة الكفاية، فليس الكلام في رجوع العامي إلى المجتهد مطلقاً بل في رجوع خاص، وهو رجوعه إلى المجتهد الواحد لصفات معينة.

(٢) كالارتكاز المتشرعى القطعي الذي اعتمده السيد الخوئي تثت في اعتبار العدالة والرجولية في المقلد (بالفتح)، كما مر في الشرح.

(٣) لكي نمنع من الرجوع إلى بعض أفراد اللغوي كاللغوي الفاسق أو المنفرد (أي غير المتعدّد) مثلاً.

(٤) فالرجوع إلى أهل الخبرة مشروطٌ بحصول الوثوق من قوهم، وهو ما مرّ نقله عن صاحب الكفاية تثت.

(٥) كالتعدّد مثلاً، بحيث لا يصحّ الأخذ بقول اللغوي إذا كان واحداً، فلا يُبنى على كون لفظ (الصّعيد) مثلاً ظاهراً في (مطلق وجه الأرض) إلا إذا صدر هذا من اثنين من اللغويين على الأقلّ.

(٦) تعريض واضح بما ذكره الشيخ الأعظم تثت من اعتبار توفر العدالة والتعدّد ونحوهما من شرائط الشهادة في اللغوي.

أقول: وهذا الوجه أقرب^(١) الوجوه في إثبات حجّية قول اللغوي، ولم أجد الآن^(٢) ما يقدر به^(٣).

(١) أي: «وهذا الوجه قريب»، لأنّ المصنّف رحمته الله قد ناقش في الوجهين المتقدّمين، فلا يكون (اسم التفضيل) على بابه، ومثل هذا الاستعمال وارد في كلماتهم.

(٢) أي: عاجلاً، ومقتضاه بناؤه رحمته الله على تماميته.

(٣) بل يمكن أن يُقدح فيه بما ذكره في الكفاية من أنّ الرجوع إلى اللغوي أجنبيٌّ عن باب رجوع الجاهل إلى العالم؛ لعدم انطباق وصف (العالم) على اللغوي، فإنّه ليس عالماً بأوضاع الألفاظ بل هو عالم بضبط موارد الاستعمال من دون أن يميّز الحقائق عن المجازات، فليُتدبّر.

المبحث الثالث: الظهور التصوري والتصديقي

مرّ في بداية المبحث الثامن من مقدّمة المقصد الأول (تبعية الدلالة للإرادة)^(١) الحديث عن تقسيم الدلالة إلى تصوّرية وتصديقية وبيان الفرق بينهما، ويقع الكلام هاهنا في جهتين:

الجهة الأولى: ينقسم الظهور عند مشهور الأصوليين إلى قسمين رئيسين^(٢):

القسم الأول: تصوّري، يحصل باعتبار دلالة اللفظ على معناه الإفرادي، وهو عبارة عن انسباق معنى اللفظ إلى الذهن عند إطلاقه، فإنّ اللفظ الموضوع لمعنى من المعاني يكون ظاهراً فيه، ولا يحتاج إلا إلى علم السامع بالوضع، سواء أكان المتلفّظ عاقلاً أم لا، ملتفتاً أم لا، مريداً للمعنى أم لا، بل حتى إذا قامت قرينة على عدم إرادته له حين تلفّظه باللفظ، بل هذا المعنى ينسب إلى ذهن السامع حتى مع قيام القرينة على إرادة خلافه.

القسم الثاني: تصديقي، يتحقّق باعتبار دلالة اللفظ على المعنى التركيبي، وهو يقع بدوره على نحوين:

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ٧١٦-٧١٧، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٥٥-١٥٦، ج ٤ ص ٢٨٤، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١١٥-١١٦، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٤٦-١٤٨، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٩-٥٠، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ١ ص ٨٦-٨٧.

النحو الأول: تفهيمي أو استعمالى، وهو عبارة عن ظهور حال المتكلم في كونه قاصداً لتفهم المعنى الظاهر من اللفظ، ويُعبّر عنه بـ(الظهور التصديقي الأول)، في مقابل النحو الثاني الآتى، ويعتبر فيه عدم وجود قرينة متصلة على الخلاف، وكذا انتفاء ما يصلح للقرينة على عدم إرادة تفهم المعنى الظاهر، الذي هو عبارة عن احتفاف الكلام بما يصلح لذلك، فعلى كلا الفرضين لا ينعقد للكلام ظهوراً في إرادة التفهم، ولا صير في مجيء قرينة منفصلة على الخلاف بعد ذلك، فإنه لا يؤثر على انعقاد الظهور من هذا النحو.

النحو الثاني: جدّي، وهو عبارة عن ظهور حال المتكلم في أنّ ما ظهر منه من كلامه في مرحلة الظهور التصوري وقصد تفهيمه في مرحلة الظهور التصديقي الأول هو المراد الجدّي والنهائي له، ويُعبّر عنه بـ(الظهور التصديقي الثاني)، وهذا الظهور يقدر فيه وجود مطلق القرينة متصلة كانت أو منفصلة:

أمّا القرينة المتصلة فلائها إذا كانت تمنع من انعقاد الظهور التصديقي الأول (التفهيمي) فهي تمنع من انعقاد الظهور التصديقي الثاني (الجدّي) بطريق الأولى، لمكان الترتب بين هذه الظهورات، بمعنى أنّ انعقاد الظهور اللاحق منها يتوقف على ثبوت الظهور السابق.

وأمّا القرينة المنفصلة فلائها وإن لم تكن بمثابة المتصلة من حيث المنع عن انعقاد الظهور التصديقي الأول، إلا أنّها تسلب الحجية عن الظهور التصديقي من خلالها كشفها عن عدم كون المعنى الظاهر هو المراد الجدّي للمتكلّم، ولا فرق في

هذا كله بين كون القرينة لفظية وكونها لبّية، كما مرَّ في باب (العام والخاص) ^(١).

الجهة الثانية: ما تقدّم كله كان هو المشهور بين الأصوليين، ولكنَّ المصنّف رحمته الله

يناقش في كلا التقسيمين المتقدمين:

أما التقسيم الرئيس - أي تقسيم الظهور إلى تصوّري وتصديقي - فقد مرَّ في
المبحث الثامن من مقدّمة المقصد الأول ما يكون مستنداً وأساساً للخدش فيه، لأنَّ
ظهور اللفظ في معنى ما عبارة عن دلالة عليه دلالة حقيقية، مع أنَّ انتقال الذهن
من اللفظ إلى معناه الموضوع له ليس إلا انخراطاً معناه فيه من باب تداعي المعاني،
وليس هو من باب الدلالة أصلاً؛ لعدم توقُّر ضابطةها - وهي الكشف عن المراد
الجدي للمتكلّم - لا بنحو القطع ولا بنحو الظن.

والفرق بينهما أنَّ اللفظ تارةً يدلّ على معناه، ويكشف عن مراد المتكلّم بحيث
لا يكون هناك أيُّ احتمال لإرادة خلاف ما دلّ عليه اللفظ، فيحصل القطع بمراده،
ويُعبرَ عن اللفظ حينئذٍ بـ(النصّ) وعن الدلالة بـ(النصوصية)، وتارةً أخرى يدلّ
على معناه ويكشف عن المراد وإن كان هناك احتمال لإرادة المتكلّم لمعنى آخر، إلا أنَّ
هذا الاحتمال لا يعبأ به أهل المحاورة بحسب الضوابط المتبعة عندهم، ويُعبرَ عن
اللفظ حينئذٍ بـ(الظاهر)، وعن الدلالة بـ(الظهور)، ومرَّ نحو هذا في بداية الباب
الأول من هذا المقصد ^(٢).

وبناءً على هذا ينحصر الظهور عنده رحمته الله في الظهور التصديقي، لأنّه هو المتوفّر

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٠ - ١١.

(٢) المصدر السابق ج ٦ ص ١٥٤ - ١٥٥.

على الضابطة المتقدّمة، وهذا الاعتراض منه امتدادٌ لذاك الذي ذكره هناك، وكان مفاده انحصار الدلالة في الدلالة التصديقية.

والملاحظ هاهنا أنّ المصنّف رحمته الله يُعبّر عن الاثنين بـ (الظهور)، ويجعله أعمّ من الظهور المصطلح، فهو يمثل الجامع المشترك بين الاثنين، وهو الكشف عن المراد الجديّ للمتكلم، وهذا الكشف لا يجامع القرينة المنفصلة على الخلاف، فضلاً عن القرينة المتصلة.

وأما التقسيم الثانوي - أي تقسيم الظهور التصديقي إلى تفهيمي وجدي - فقد اتضح ممّا مرّ في التقسيم الأول الأصلي وجهُ الخدش فيه، فإنّ الظهور التصديقي ليس سوى الظهور الكاشف عن المراد الجديّ للمتكلم على سبيل القطع (النصّ) أو على سبيل الظنّ (الظهور)، وهو يتأثّر بقيام قرينة منفصلة على خلافه على كلا السبيلين، لأنّها تكشف عن عدم كون المعنى المفاد بالكلام مراداً جدياً للمتكلم، فلا مجال عندئذٍ لدعوى وجود نحوين للظهور التصديقي أحدهما يرتفع بالقرينة المنفصلة، والآخر لا يرتفع بها، كما ذكر المشهور.

وقد تصدّى رحمته الله لتوجيه كلام المشهور بخصوص الظهور - الذي ادّعوا أنّه يمكن أنْ ينعقد بمعزل عن القرينة المنفصلة - بحمله على إرادة نحوٍ من الظهور الابتدائي، الذي ينعقد قبل قيام القرينة، ويزول بمجرد العلم بها، ولا مشاحة في التعبير عنه بـ (الظهور الذاتي)، وليس مرادهم البناء على وجود ظهور موضوعي ينعقد قبل قيام القرينة المنفصلة، ويكون مطّرداً عند أهل المحاوره، بحيث لا يتأثّر بقيام القرينة على خلافه، لأنّ الظهور الحقيقي لا محالة يتأثّر بقيامها.

والحاصل أنّ خلاف المصنّف عليه السلام مع المشهور ليس في مجرد التسمية، وأنّهم يصطلحون على الدلالة التصورية اسم (الظهور) وهو عليه السلام لا يرتضي هذا الإطلاق أو أنّهم يطلقون على الظهور الابتدائي اسم (الظهور التصديقي) وهو لا يرتضيه، بل خلافه معهم في واقع المطلب، فالظهور عنده عليه السلام قسمٌ واحد ونحوٌ فارد، وهو ما يكشف عن المراد الجدي للمتكلّم، وإن كان هذا الكشف عند نوع المحاورّة، ولم يكنُ حاصلًا عند خصوص الشخص المتلقّي للكلام.

ولا بأس بالإشارة هاهنا إلى أنّ المصنّف عليه السلام يستعمل (الظهور الذاتي) بمعنى (الظهور البدوي غير المستقرّ) المقابل للظهور المستقرّ الحقيقي، في حين أنّ الظهور الذاتي في كلام الأصوليين عبارة أخرى عن الظهور الشخصي - وهو «ما ينعقد لدواعٍ وأسباب تختصّ بالشخص الذي يحصل الظهور عنده، ولا تتوفر عند سائر أهل المحاورّة»-، في مقابل الظهور النوعي - وهو «ما ينعقد لدواعٍ وأسباب تتوفر عند عامّة أهل المحاورّة»-، ولا مشاحة في الاصطلاح.

الظهور التصوري والتصديقي

قيل^(١): إنَّ الظهور على قسمين: تصوّري وتصديقي.

١ - الظهور التصوري الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص^(٢)، وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام^(٣) على معانيها اللغوية أو العرفية^(٤)، وهو تابعٌ للعلم بالوضع^(٥)، سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينةً على خلافه^(٦) أو لم

(١) تمريضيةٌ، للإشارة إلى ضعف هذا التقسيم الذي ذكره المشهور، وأنَّ الظهور تصديقي لا غير، كما سيظهر من كلامه رحمته الله، ومَرَّ مثله في المبحث الثامن من مقدّمة المَقْصَد الأول.

(٢) فهو انسباق أحد المعاني المحتملة من اللفظ إلى ذهن السامع عند إطلاق اللفظ على أن يكون هذا الانسباق ناشئاً من الأوضاع اللغوية.

(٣) فهذه الدلالة تثبت للفظ باعتبار دلالته على معناه الإفرادي، كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله.

(٤) في مقابل دلالة مجموع الكلام فهي تُسمَّى (دلالة تصديقية)، كما سيأتي.

(٥) وإذا تعدّد المعنى الموضوع له - كما في الألفاظ المشتركة - تنسب كلُّ المعاني التي يعلم السامع بوضع اللفظ لها.

(٦) أي: على خلاف المعنى الموضوع الظاهر من اللفظ، متصلةً كانت هذه القرينة أو منفصلة.

تَكُنْ^(١).

٢ - الظهور التصديقي الذي ينشأ من مجموع الكلام^(٢)، وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى^(٣)، فقد تكون دلالة الجملة مطابقةً لدلالة المفردات^(٤)، وقد تكون مغايرةً لها، كما إذا احتفّ الكلام بقرينة توجب صَرْفَ مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات^(٥).

والظهور التصديقي يتوقّف على فراغ المتكلّم من كلامه^(٦)، فإن لكل متكلّم أن

(١) بل وإن صرّح المتكلّم بعدم إرادته للمعنى الموضوع له، كما مرّ في الشّرح.

(٢) وهو الظهور الحالي السّياقي الذي يتعيّن من خلاله المرادُ الجديّ من كلام المتكلّم، ولا بدّ فيه من انتفاء القرينة المتصلة على خلاف الظّاهر.

(٣) فهي تكون باعتبار دلالة اللفظ على معناه التركيبي، كما ذكر المحقق النائيني تثنّى، لكنّها لا تكون مرهونةً بالمعنى الذي تدلّ عليه المفردات.

(٤) كما إذا لم تحتفّ بالكلام قرينةً المجاز أو التقييد مثلاً، كما ذكر المحقق النائيني تثنّى، فتكون الدّلالة التصديقية الأولى مطابقةً للدلالة تصوّرية، بأن يقصد المتكلّم تفهيم نفس المعنى الذي يخطر من اللفظ بمجرد إطلاقه.

(٥) إذا احتفّ بالكلام ما يوجب صَرْفَه عن المعنى الذي تقتضيه مفرداته، كما لو قال المولى: «أطعم الفقير» وقامت لدى المخاطب قرينةٌ على إرادة تعليم الفقير أحكام دينه مثلاً، وهو غير الأمر بالإطعام، كما هو واضح.

(٦) بحسب الصّدق العُرفي، كما مرّ في أوائل باب (العام والخاص)، كي تتحقّق لمجموعه دلالةٌ على المعنى المراد تفهيمه، وهذا غير معتبر في الظهور التصوري.

يُلحِق بكلامه ما شاء من القرائن^(١)، فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي^(٢).

ويستتبع هذا الظهور التصديقي^(٣) ظهوراً ثانٍ تصديقي^(٤)، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم^(٥)، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر، فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة^(٦)، لأن القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور^(٧)، بخلاف الظهور التصديقي الأول فإنه لا تهدمه القرينة المنفصلة^(٨).

(١) المتصلة، فإن الكلام في الظهور التصديقي التفهيمي، كما هو واضح.

(٢) وإنها يحصل انسباق لمعاني مفرداته عند اطلاق كل واحدة منها بالنسبة إلى العالم بوضعها لمعانيها.

(٣) الأول الذي يُحقّق الدلالة التصديقية الأولى (أي التفهيمية) التي هي دلالة اللفظ على إرادة المتكلم تفهيم معناه عند إطلاقه.

(٤) وهو المُحقّق للدلالة التصديقية الثانية (أي الجدّية)، وهي دلالة الكلام على أنّ المعنى (الذي أراد المتكلم تفهيمه) هو مراده الجدّي النهائي.

(٥) الجدّي والنهائي، الذي يكون موضوع الحجة عند العقلاء.

(٦) تقدّم في بداية باب (العالم والخاص) بيان الفرق بينهما.

(٧) أمّا المتصلة فواضح، لأنها توجب انعقاد ظهور للكلام في ما يوافقها، وأمّا المنفصلة فلكشفها عن كون الظهور السابق مراداً استعمالياً للمتكلم لا جدّياً نهائياً.

(٨) لأن أقصى ما تثبته هو أنّ ما كان ظاهراً من الكلام ليس هو المراد الجدّي للمتكلم، وهذا لا يتنافى مع كونه مراداً تصديقياً تفهيمياً قبل مجيئها.

أقول^(١): ونحن لا نتعقل هذا التقسيم^(٢)، بل الظهور قسمٌ واحد^(٣)، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم، وهذه الدلالة هي التي نسميها (الدلالة التصديقية)^(٤)، وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم^(٥) بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده^(٦)، والأول يُسمى (النص)، ويختص الثاني باسم (الظهور)^(٧).

(١) محصل مناقشته رحمته دعويان: نفي وجود دلالة تصوورية، كما مرَّ في مقدّمة المقصد الأول، وإثبات انحصار الظهور التصديقي في الثاني (أي الجدّي).

(٢) الرئيس للظهور، وهذا شروع في الدّعوى الأولى.

(٣) وهو الظهور التصديقي المسمّى عندهم بـ(التصديقي الثاني) أو (الجدّي)، ولا وجود للظهور التصوري أصلاً، أمّا ما يعبرون عنه بـ(الظهور التصديقي الأول) أو (التفهيمي) فهو في حقيقته ظهورٌ ابتدائي يزول عند الوقوف على القرينة المنفصلة، ولا مانع من تسميته بـ(الظهور الذاتي) عند المصنّف رحمته.

(٤) من دون حاجة إلى تقييدها بكونها ثانية أو جدّية، كما يصنع الكثيرون، لعدم وجود دلالة تصديقية غيرها أصلاً.

(٥) والجزم بالمراد، فلا يبقى أي احتمال لإرادة المتكلم للخلاف أصلاً.

(٦) لبقاء احتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر من كلامه، ولكنّ هذا الاحتمال لا يعتني به العقلاء، ويكون بمنزلة المعدوم عندهم.

(٧) فالظهور يتقوّم بعنصرين: رجحان إرادة المتكلم لمعنى ما من كلامه، وبقاء احتمال إرادة خلافه، وبالأول يخرج المُجمل، وبالثاني يخرج النصّ.

ولا معنى للقول بأنّ اللفظ ظاهرٌ ظهوراً تصوّرياً في معناه الموضوع له^(١)، وقد سبق في الجزء الأول (ص ٢١) بيان حقيقة (الدّلالة)، وأنّ ما يسمّونه بـ(الدّلالة التّصوّرية) ليست بدلالة^(٢)، وإنّما كان ذلك منهم تسامحاً في التعبير، بل هي من باب تداعي المعاني^(٣)، فلا علم ولا ظنّ فيها^(٤) بمراد المتكلّم، فلا دلالة، فلا ظهور، وإنّما كان خطأ، والفرق بعيدٌ بينهما^(٥).

وأما تقسيم الظّهور التصديقي^(٦) إلى قسمين فهو تسامح أيضاً^(٧)، لأنّه لا يكون الظّهور ظهوراً إلا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلّم إمّا على نحو اليقين أو الظنّ،

(١) لأنّ ظهور اللفظ في معنى فرغ دلالته عليه، وحيث لا دلالة للفظ على المعنى فلا ظهور له فيه أصلاً.

(٢) حقيقة، لأنّ الدّلالة تابعة للإرادة، كما سبق في الموضوع المشار إليه.

(٣) الذي يحصل بأدنى مناسبة في ما بينها، ولازم هذا أنّ تقسيمهم الظّهور إلى تصوّري وتصديقي هو من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره.

(٤) أي: في (الدّلالة التّصوّرية)، فلا يكون اللفظ فيها نصّاً ولا ظاهراً.

(٥) أي: بين الدّلالة والخطور، ومّرّ ما يناسبه في المبحث الثامن المشار إليه.

(٦) هذه هي الدّعوة الثانية، أي بطلان التقسيم الثانوي للظّهور التصديقي إلى أول (تفهيمي) وثاني (جدي).

(٧) أي: كتقسيم أصل الظّهور إلى تصوّري وتصديقي، لكونه أيضاً من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره؛ لعدم صدق الظّهور الاصطلاحي على ما يسمّونه بـ(الظّهور التصديقي الأول) أو (التفهيمي) أصلاً.

فالقريئة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً^(١).

نعم^(٢)، قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطعٌ بدوي أو ظنٌ بدوي يزولان عند العلم بها^(٣)، فيقال حيثئذٍ: قد انعقد للكلام ظهورٌ على خلاف ما تقتضيه القريئة المنفصلة^(٤)، وهذا كلام شائع عند الأصوليين (راجع ج ١ ص ١٢٥).

وفي الحقيقة إنَّ غرضهم من ذلك^(٥) الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقريئة المنفصلة^(٦)، لا أنَّه هناك ظهوران: ظهورٌ لا يزول بالقريئة المنفصلة^(٧)

(١) أي: حتى ما يسمونه بـ(الظهور التصديقي التفهيمي)، فتعبيره ﷺ بالإطلاق إنما هو من باب المجارة، لأنَّ الظهور عنده ينحصر في التصديقي الجدِّي، ولا ريب ولا كلام في أنَّه يهدم بالقريئة المنفصلة.

(٢) هذا استدراكٌ على نفي وجود أيِّ ظهور تصديقي غير الظهور الجدِّي، ومحصله القبول بتحقيق ظهور بدوي للكلام قبل وصول القريئة المنفصلة إلى المخاطب، ولا مشاحة في تسمية هذا الظهور بـ(الظهور الذاتي).

(٣) أي: بالقريئة المنفصلة، ومن الواضح أنَّ المراد من هذا الظهور مطلق رجحان المعنى، فيشمل النصَّ والظهور البدوين.

(٤) لكن من دون أن يكون ظهوراً تصديقياً في قبال الظهور الجدِّي.

(٥) أي: الظهور المنعقد قبل وصول القريئة المنفصلة، ولا تخفى الحاجة هاهنا إلى ضمير الفصل فيقال: «غرضهم من ذلك هو الظهور الابتدائي».

(٦) لأنَّها بعد مجيئها تكشف عن كونه ظهوراً بدوياً لا جدِّياً نهائياً.

(٧) وهو المسمَّى عندهم بـ(الظهور التصديقي الأول)، أي: التفهيمي.

وظهورٌ يزول بها^(١)، ولا بأس أن يُسمّى هذا الظهور البدوي (الظهور الذاتي)^(٢)، وتسميته بـ(الظهور) مسامحةً على كلّ حال^(٣).

وعلى كلّ حال^(٤)، سواء سُميت الدلالة التصورية (ظهوراً) أم لم تُسمَّ^(٥)، وسواء سُمي الظنّ البدوي (ظهوراً) أم لم يُسمَّ^(٦)، فإن موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم^(٧) (بما هو كاشفٌ)، وإن كان كشفاً نوعياً^(٨).

(١) لكونه بدوياً، وهو المسمّى بـ(الظهور التصديقي الثاني)، أي: الجدّي.

(٢) ولا مشاحةً في الاصطلاح، لكنّ (الظهور الذاتي) المذكور في كلماتهم قسمٌ يقع في قبال (الظهور النوعي)، كما مرّت الإشارة إليه.

(٣) أي: حتى لو عبّرنا عنه بـ(الظهور الذاتي)؛ وذلك لعدم توفرّ ضابطة الظهور فيه، وهي الكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم.

(٤) فالنزاع ليس في مجرّد الاسم أو المصطلح، فلا مانع من الاصطلاح على تداعي المعاني بـ(الدلالة التصورية)، وعلى الظهور البدوي بـ(الظهور التفهيمي).

(٥) مع أنّها في الواقع ليست ظهوراً بل ليست دلالة حقيقية أصلاً.

(٦) وإن كان في الواقع غير متوفّر على ضابطة الظهور، كما مرّ آنفاً.

(٧) أي: المراد الجدّي النهائي له، ولا أهمية لما يُسمّى به هذا الظهور.

(٨) ولم يحصل ظنٌّ فعلي بالمراد عند المخاطب، ولم يكشف الكلام الملقى إليه عن مراد المتكلّم كشفاً فعلياً، اكتفاءً بكون الكلام من شأنه أن يكشف عن المراد عند نوع المخاطبين، فليُتدبّر.

المبحث الرابع: وجه حجّة الظهور

هذا المبحث من أهمّ مباحث باب الظهور، بل من أهمّ مسائل علم الأصول، لأنّه يتكفّل بإثبات حجّة الظهورات، التي تمثل ركناً مهماً في عملية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة اللفظية الواردة من طريق الشارع المقدّس المتوزّعة في الكتاب العزيز والسنة الشريفة، والمنع من حجّة الظواهر يؤدّي إلى البناء على الانسداد، كما ذكر المحقق النائيني رحمته^(١)، ومن هنا يكتسب البحث عن الدليل على حجّيتها في مقام الإثبات أهمية كبيرة عند الأصوليين، فإنّ المعروف عندهم كون مسألة حجّة الظواهر من المسائل النظرية التي تفتقر إلى الدليل الإثباتي.

ومرّ أنّ السيد الخوئي رحمته يخالف في هذا، ويبيّن على أنّ المسألة بديهية مستغنية عن إقامة الدليل عليها في مقام الإثبات، بتقريب أنّ الشارع المقدّس لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصّاً به، ولم ينتهج منهجاً يختلف عمّا يسير عليه العرف، ومن الواضح تسالم العقلاء على حجّة الظواهر، واستقرار بنائهم على العمل بها في جميع أمورهم، ولم يُعثر على مخالف في ذلك، فتكون مسألة حجّة الظواهر من الأصول المسلّمة الخارجة عن مسائل علم الأصول، وإنّما وقع الخلاف في اشتراط بعض القيود وعدم اشتراطها^(٢).

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٥٤ .

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٣٧ .

ولا يخفى أن أصل هذا التقريب تأمُّ عند عامّة الأصوليين، وقد جاء مثله في كلام شيخه المحقق النائيني رحمته (١)، غايته أنهم يرتّبون عليه تماميّة الدليل على الحجّية في مقام الإثبات، لا كون المسألة بديهية كما رتبّه السيد رحمته. وكيفما كان، فقد ذكر المصنّف رحمته أن دليل حجّية الظهور ينحصر في بناء العقلاء، وهو يتألف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّنا إذا رجعنا إلى العقلاء لوجدنا أن طريقتهم مستقرّة على الأخذ بظاهر كلام المتكلّم في مقام تشخيص مراده عند احتمال إرادته خلاف ذلك، ولا يعبؤون بمجرّد الاحتمال، فيتعاملون مع الظاهر كما يتعاملون مع النصّ، الذي لا يُشكّ معه في تشخيص المراد الجديّ للمتكلّم؛ لانتفاء احتمال إرادة الخلاف في مورده أصلاً.

وهذا البناء العقلاني يستبطن البناء على حمل كلام المتكلّم على كونه بداعي الجدّ، كي يُحكم حينئذٍ بأنّ المراد الاستعمالي الموافق للظاهر موافق مع المراد الجدّي، ومن ثمّ يبنى على أنّ ظاهر الكلام هو المراد الجدّي للمتكلّم، فالوصول إلى هذه النتيجة يمرّ بمرحلتين:

الأولى: إحراز مطابقة الظاهر للمراد الاستعمالي للمتكلّم، وإلغاء احتمال الخلاف، وهذا ببركة أصالة الظهور، التي يُرجع إليها في موارد الشكّ في تشخيص مراد المتكلّم.

الثانية: إحراز مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدّي الذي تدور الحجّية مداره

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٣٥، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٥٦.

اعتماداً على أصالة الجدّ، أي أصالة صدور الكلام عن المتكلّم بداعي الجدّ. وهذه الحجّة تثبت للمتكلّم على السّامع وبالعكس، فلو قال المولى لعبده: «أكرم كلّ عالمٍ»، كان هذا الظّاهر حجّة على العبد، فلا يقبل اعتذاره لو ترك إكرام عالم نحوي مثلاً بحجّة أنّه يحتمل عدم صدق (العالم) عليه، ومن ثمّ يحقّ للمولى حينئذٍ مؤاخذه، كما يكون حجّة على المتكلّم، ولا يحقّ له مؤاخذه العبد إذا أكرم عالماً فاسقاً، بدعوى أنّ وجوب الإكرام عنده يختص بالعلماء العدول، وحينئذٍ يقبل اعتذار العبد ويكون بمنأى عن المؤاخذه، عملاً بظاهر الكلام.

المقدمة الثانية: أنّ الشّارع المقدّس - باعتباره من العقلاء - لم يخرج عن هذه الطّريقة في تفهيم مقاصده - كما ذكر الشيخ الأعظم والمحقّق النّائيني رحمتهما ^(١) -، ولم يخترع طريقةً جديدةً مغايرة لطريقة أهل اللسان التي يتّبعونها في محاوراتهم لتفهم مقاصدهم، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود مانع من اتحاد طريقتهم مع طريقتهم في الاعتماد على الظّواهر، وحيث لم يردع الشّارع عن هذه الطّريقة يحصل القطع بامضاءها؛ لكفاية عدم الرّدع في استكشاف رضاه عنها، ما دامت هذه الطّريقة بمرأى منه ومسمّع، وكان له أن يخترع طريقة أخرى في تفهيم مقاصده، ولكنه لم يفعل ذلك، ولو كان قد ردّع عن طريقة العقلاء لَوَصَلَ إلينا الرّدع بالتواتر، لأنّ الأخذ بالظّواهر هو من المسائل المهمّة والخطيرة التي يكثر الابتلاء بها ^(٢).

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٣٧، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٣٥.

(٢) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ١٣٧، كفاية الأصول ص ٢٨١، فوائد الأصول ج ٣

ص ١٣٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٣٧.

وبتأمية هاتين المقدمتين تثبت الحجية للظواهر (بمعنى المنجزية والمعدرية)، فيكون الظاهر حجة للشارع المقدس على المكلفين، فيستحقون المؤاخذه والعقاب لو لم يعملوا به وانكشفت لاحقاً مطابقتها للواقع، كما يكون معذوراً للمكلفين ويرفع عنهم المساءلة واستحقاق العقاب لو عملوا به وانكشفت مخالفته للواقع، وتسببت في وقوع المكلف في مخالفة تكليف إلزامي.

ولم تسلم كلتا هاتين المقدمتين من الإشكال، وقد تطرق المصنف رحمته الله لخمس إشكالات عبّر عن كلّ واحد منها بـ (البحث)، ترتبط الأربعة الأولى منها بالمقدمة الأولى، ويرتبط البحث الخامس بالمقدمة الثانية، كما صرح به رحمته الله.

البحث الأول: اعتبار الظنّ الفعلي بالوفاق

حكى الشيخ الأعظم رحمته الله عن بعض معاصريه ^(١) أنّ الظاهر إنّها يكون حجة إذا حصل عند السامع ظنّ فعلي (أي شخصي) بمضمون الكلام، أي بالجانب الموافق لمراد المتكلم، فإذا لم يحصل للسامع مثل هذا الظنّ لا يكون الظاهر حجة للمتكلم عليه، ولا حجة له على المتكلم، ويمكن أن يكون المقصود به هو المحقق الكلباسي رحمته الله، كما ذكر بعض شراح الفرائد والمحشّين عليها ^(٢).

وهذا الإشكال يؤشّر إلى وجود قولين في المسألة:

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٠.

(٢) أوثق الوسائل ج ١ ص ٣٩١، شرح الرسائل ج ١ ص ٢١٧.

القول الأول: ما ذهب إليه المعاصر المذكور من تقييد حجّية الظاهر بحصول الظنّ بالوفاق، بأنّ يحصل ظنٌّ فعلي عند مَنْ أُلقي إليه الكلام بتطابق مراد المتكلّم مع الظهور الذي تقتضيه الضوابط المعترضة عند أهل المحاورة، فمن دون حصول هذا الظنّ الفعلي بالتطابق بين الاثنين لا يكون ظهورُ الكلام حجّةً، ولا يترتب عليه أثره، وهذا القول عبارة أخرى عن البناء على أنّ اعتبار الظواهر (من باب الظنّ الخاص) هو من باب الظنّ الشخصي، وسيأتي ما يرد عليه.

وذكر السيد الخوئي رحمته أنّ منشأ توهم هذا التقييد هو ما يُشاهد خارجاً من أنّ العقلاء في الأمور المهمّة - مثل الدماء والأعراض - لا يكتفون بمجرد ظهور كلام المتكلّم ولا يأخذون به إلا إذا حصل لهم ظنٌّ بما يوافق ذلك الكلام^(١).

ورده السيد رحمته بأنّ ما دُكر وإن كان مقبولاً في الجملة، إلا أنّه أجنبى عن محلّ الكلام، فإنّه يختصّ بالآثار التي يراد منها الوصول إلى الواقع، ولا يجري في مثل المنجزية والمعدّرية، فإنّ العبد لو لم يمثل أمر مولا به بدعوى أنّه لم يحصل عنده ظنٌّ فعلي بمراد مولا له لكان مستحقاً للمؤاخذه، ولم يصلح ما ذكره لأنّ يكون عُذراً له في مخالفة الظاهر.

القول الثاني: البناء على حجّية الظواهر مطلقاً وعدم تقييدها بذلك، ولا بغيره من القيود الآتي ذكرُ بعضها، وهذا هو المعروف عند الأصوليين كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما^(٢)، والمصنّف رحمته.

(١) دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٢٧، ومثله يقال أيضاً في البحث الثاني الآتي.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٠، كفاية الأصول ص ٢٨١.

ويمكن أن تُستحصل من كلام المصنّف عليه السلام ثلاثة أجوبة عن دعوى اشتراط الظنّ الفعلي بمراد المتكلّم:

الجواب الأول: أنّ الدّعوى المذكورة توجب تقوّم ظهور الكلام بأمرٍ أجنبي عن نفس الكلام، مع أنّ مقوّم الشيء لا بدّ أن يكون قائماً به لا بغيره، ومن المعلوم أنّ الظهور صفة قائمة بنفس اللفظ، فإنّ اللفظ هو الذي يوصف بالظهور أحياناً، في حين أنّ الظنّ (بما هو ظنّ) وصفٌ للسامع، وحالة قائمة به، ولا ربطاً لها باللفظ، فالسامع هو الذي يكون ظانّاً بمراد المتكلّم أو غيرَ ظانٍّ به، ولهذا لا يُعقل أن يُجعل هذا الظنّ مقوّمّاً لكون اللفظ ظاهراً في معناه، بحيث لا يصحّ الاعتماد على الظهور، ولا ترتيب أثره عليه في باب الأوامر والنواهي إلا إذا حصل هذا الظنّ الفعلي عند السامع.

بل المقوّم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة صلاحيتُهُ الذاتية للكشف عن مراد المتكلّم، بحيث يكون سبباً في حصول الظنّ عند نوع السامع بأنّ المعنى الظاهر والبارز من الكلام هو مراد المتكلّم، سواء حصل هذا من دون توسط قرينة في ما إذا كان الظهور ناشئاً عن الوضع، أم كان ذلك بتوسطها كما إذا كان المعنى الظاهر فيه الكلام مجازياً.

ولا يضرّ فيه عدم حصول الظنّ عند بعض السامعين، لأنّ المعتبر في اتصاف الكلام (أيّ كلام) بالظهور هو كونه بهذه المثابة عند نوع السامع، بمعنى أنّ شأن الكلام أن يوجب حصول الظنّ عند السامع سواء حصل هذا الظنّ عند كلّ فردٍ فردٍ من السامعين أم حصل عند أكثرهم، فإيجاب الكلام حصول الظنّ بالمراد عند

الجميع ليس شرطاً معتبراً في حجّة الكلام في معناه.

نعم، أقصى ما يمكن أن يُدعى في المقام هو أن ظهور الكلام في معنى يكون موجباً للظنّ الفعلي بمراد المتكلّم، وبأنّ هذا المعنى الظاهر مطابق لمراد المتكلّم من كلامه، وهذا هو منشأ توهم اشتراط حصول هذا الظنّ في حجّة الظهور، بحيث تنتفي حجّيته إذا لم يحصل الظنّ المذكور، لكنّ هذا لا يزيد عن كونه شبهة، لأنّه من جعل الشيء متقوماً بأمر قائم بشيء آخر، فيكون نظير جعل ماهية الإنسان متقومة بالصاهلية القائمة بالفرس مثلاً.

الجواب الثاني: أن الالتفات إلى دليل اعتبار الظواهر - وهو بناء العقلاء المضى شرعاً - يكفي في ردّ هذه الدّعوى، فإنّهم يجرون في محاوراتهم على الأخذ بالظواهر من دون اعتناء بحصول ظنّ فعلي بالمراد، فمتى ما كان للكلام ظهوراً عُرفي في معنى ما كفى هذا في الاعتماد عليه في تشخيص مراد المتكلّم، وترتيب الآثار عليه من المنجزية والمعدّرية، فيكون المعنى الظاهر منه حجّة على السامع، ويستحقّ المؤاخذه من المولى لو ترك العمل به لمجرد عدم حصول ظنّ فعلي عنده بمراد المتكلّم، مادام الكلام صالحاً لأن يورث الظنّ النوعي بالمراد.

وهذا الجواب ذكره الشيخ الأعظم تثنّي في معرض ردّه على المعاصر المشار إليه^(١)، كما ذكره صاحب الكفاية تثنّي أيضاً^(٢).

بل يمكن القول إنّ هذا مناطٌ سيّال يجري في خبر الواحد أيضاً، فلا يعتبر في

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٠ .

(٢) كفاية الأصول ص ٢٨١ .

حجّة الخبر وجواز العمل به أن يوجب الظنّ الفعلي بالوفاق عند مَنْ يصل إليه، أي بمراد المعصوم عليه السلام الموافق لظاهر الخبر، بل يُبنى على حجّة الخبر حتى لو لم يحصل مثل هذا الظنّ الفعلي، ولا مجال لاعتبار أي قيد زائد على ما يعتبره العقلاء في الموضوعين.

الجواب الثالث: قياس استثنائي صورته: لو كان حصول الظنّ الفعلي بالوفاق شرطاً في الحجّة للزم محذوران: اتصافُ الكلام الواحد بالمتنافيين في آنٍ واحدٍ، وانتفاء حجّة الظواهر بالمرّة، لكنّ التالي - بكلا شقيّه - باطلٌ.

بيان الملازمة: أنّ مقتضى الاشتراط المذكور هو أنّ السامع الذي يحصل عنده ظنّ فعلي بالوفاق يكون الظاهر حجّةً في حقّه، بخلاف السامع الذي لا يحصل لديه ظنّ فعلي بذلك، لأنّ المشروط يتنفى بانتفاء شرطه، فيصير الكلام الواحد موصوفاً بالحجّة وبعدمها في وقتٍ واحدٍ، بل يلزم منه انتفاء حجّة الظواهر في حقّ جميع الناس؛ بداهةً عدم حصول الظنّ الفعلي عند الجميع في أيّ من الظواهر، فيتنفى شرط الحجّة عندئذٍ.

بطلان التالي: هذا التفصيل بلحاظ الحجّة في الكلام الواحد غير مقبول عند أهل المحاورة أنفسهم جزماً، وإذا بطل التالي بطل المقدّم بالتبع، كما أنّ أيّاً من أهل المحاورة لا يُحرز توفّر الشرط في الظواهر الثابتة في خطابات الشارع على الأقل، ولهذا عبّر المصنّف رحمته الله عنه بالبداهة.

إن قلت: هذا الجواب مصادرة واضحة، لأنّ لازم دعوى (اعتبار الظنّ الفعلي) هو هذا التفصيل في الكلام الواحد، فكيف يجعل المصنّف رحمته الله هذا اللازم جواباً

عن الدّعوى؟

قلتُ: ليس الأمر كذلك، لأنّ مفاد هذا الجواب التنبيهُ على فساد هذا اللازم، من خلال الاستدلال بقياس استثنائي يكون بطلان اللازم فيه بديهياً عند الكلّ، وبطلانُ اللازم يقتضي بطلانَ الملزوم، أعني اعتبارَ حصول الظنّ الفعلي شرطاً في حجّة الظن، فليُلتفت.

وجه حجّة الظهور

إنّ الدليل على حجّة الظاهر^(١) منحصّر في بناء العقلاء، والدليل يتألف من مقدّمتين قطعتين^(٢)، على نحو ما تقدّم في الدليل على حجّة خبر الواحد من طريق بناء العقلاء، وتفصيلهما هنا أن نقول:

المقدّمة الأولى^(٣): أنّه من المقطوع به الذي لا يعتريه الرّيب أنّ أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلّم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده^(٤)، ولا يفرضون عليه أن يأتي بكلام قطعي في

(١) حجّة الظهور (في الجملة) مسألة مسلّمة عند الجميع، ولكنّها مع هذا تُعدّ من مسائل (علم الأصول)، كما مرّت الإشارة إليه قريباً.

(٢) كما ذكر غير واحد منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما.

(٣) وهي بمنزلة الصّغرى للدليل، مفادها جريانُ بناء العقلاء على العمل بالظواهر في الأمور العرفية والشرعية، وفي مقام التفهيم والتفهّم معاً، حتى في زمان الأئمة الأطهار عليهم السلام.

(٤) بحيث يبنون على كون الظاهر من كلام المتكلّم هو المراد الجديّ له، ويرتّبون عليه الأثر، فيكون هذا الظاهر حجّة لكلّ من المتكلّم والمخاطب على الآخر، فلا يحقّ للمتكلّم مؤاخذه المخاطب لو جرى على وفق الظاهر بدعوى إرادته للخلاف، كما لا يحقّ للمخاطب أن يعمل على خلاف هذا الظاهر.

مطلوبه لا يَحْتَمِلُ الخِلافَ^(١).

وكذلك هم - تبعاً لسيرتهم الأولى^(٢) - تَبَاثَوْا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده^(٣)، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّاً في مطلوبه لا يَحْتَمِلُ الخِلافَ^(٤).

فلذلك يكون الظاهر حجّةً للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتجّ به عليه لو حمّله على خلاف الظاهر^(٥)، ويكون أيضاً حجّةً للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتجّ به عليه لو ادّعى خلاف الظاهر^(٦)، ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره،

(١) لكي يكون نصّاً صريحاً في الكشف عن مراد المتكلم ولا يَحْتَمِلُ المخاطب إرادة خلافه أصلاً.

(٢) في جانب المتكلم، وهي عبارة عن عمله بالظواهر في مقام التفهيم.

(٣) وهذه سيرة ثانية للعقلاء تجري في جانب المخاطب (أي مقام التفهم)، وبهذا تكون سيرتهم جارية في كلّ من مقامَي التفهيم والتفهم.

(٤) فوجود احتمال إرادة الخلاف لا يمنعهم من ترتيب الأثر على الظاهر واعتباره صالحاً للكاشفة عن المراد الجدي للمتلكم عملاً بقواعد المحاوره.

(٥) كما لو قال: «أكرم العلماء»، وحمّله المخاطب على خصوص الفقهاء، بدعوى عدم إرادة المولى لإكرام غيرهم، ولأجله ترك إكرام (زيد) النحوي مثلاً، فيحقّ للمتكلم أن يؤاخذ المخاطب على ترك إكرام العالم النحوي مثلاً.

(٦) كما لو فرضنا في المثال أن المخاطب قد فهم العموم، فأكرم عالماً فاسقاً، فلا يحق للمتكلم أن يعترض عليه بحجّة أنّه (أي المتكلم) يريد إكرام العدول فقط.

ويُدان به، وإن لم يكن نصّاً في المراد^(١).

المقدمة الثانية^(٢): أنّ من المقطوع به أيضاً أنّ الشارع المقدّس لم يخرج في محاوراته^(٣) واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده^(٤)، بدليل أنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم^(٥)، فهو متحدّ المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك^(٦)، ولم يثبت من قبله ما يخالفه^(٧). وإذا ثبت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم^(٨) أنّ

(١) لأنّ أهل المحاورة يكتفون بالظواهر في إبراز مقاصدهم للآخرين، وطريقة العقلاء جارية على العمل بما يطابق الصّواب المتعمدة عند أهل المحاورة.
(٢) وهي بمنزلة الكبرى، ومحصلها ثبوت حجّة السيرة العقلائية المتقدمة عند الشارع، لأنّه لم يردغ عنها، بل اتخذها طريقة له في إيصال مقاصده إلى أتباعه.
(٣) مع أتباعه، كما صرّح بهذا غير واحد من الأصوليين كالشيخ الأعظم والمحقق النائيني عليه السلام.
(٤) فليست للشارع طريقة ثانية في تفهيم مقاصده للمكلّفين غير طريقتهم.
(٥) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تدث، فهذا المبنى سيّال.
(٦) وبهذا يختلف عن الأخذ بقول اللغوي أو البناء على الحالة السابقة.
(٧) وهذه نقطة مهمّة يوافق فيها شيخه المحقق الأصفهاني تدث أيضاً، وهي الاكتفاء في إمضاء البناء العقلائي بعدم ثبوت الرّدع الشرعي، من دون حاجة إلى ثبوت عدم الرّدع، وسيأتي التصريح بهذا من المصنّف عليه السلام في بداية (باب السيرة).
(٨) لوضوح أنّ المقدمات القطعية تعطي نتيجةً قطعيةً.

الظاهر حجّة عند الشارع، حجّة له^(١) على المكلفين، وحجّة معذرة للمكلفين^(٢).

هذا، ولكن وقعت لبعض الناس^(٣) شكوك في عموم كلّ من المقدّمتين، لا بدّ من التعرّض لها وكشف الحقيقة فيها.

أمّا المقدّمة الأولى فقد وقعت عدة أبحاث^(٤) فيها:

١ - في أنّ تبانيّ العقلاء على حجّة الظاهر هل يُشترط فيه حصول الظنّ الفعلي

بالمراد^(٥)؟

٢ - في أنّ تبانيّهم هل يُشترط فيه عدم الظنّ بخلاف الظاهر^(٦)؟

(١) هذا بيانٌ لجانب المنجزية، وهي تثبت في صورة انكشاف كون الظاهر موافقاً للواقع، مع فرض تركّ المكلفين العمل به، فيكون حال الظواهر حال خبر الواحد.

(٢) هذا بيانٌ لجانب المعذرية، وهي تتحقّق في صورة عملهم بالظاهر مع انكشاف خطئه ومخالفته للواقع.

(٣) لا يخلو التعبير بـ(الناس) عن نحو تعريض ولو في الجملة، نظراً إلى ضعف دعاواهم، كما سيتضح في طيّ الأبحاث الخمسة الآتية.

(٤) هي عبارة عن أربعة إشكالات، أدّت إلى نشوء أقوال متعدّدة في المسألة في مقابل القول المعروف عند الأصوليين.

(٥) بحيث تنفي حجّة الظواهر (عن كلا الطرفين) لو لم يحصل لدى السامع ظنّ فعلي بما يوافق ظاهر الكلام الملقى إليه.

(٦) فلا حجّة للظاهر إذا كان عند السامع ظنّ فعلي بخلاف الظاهر، وهذا البحث وسابقه قد نقلهما الشيخ الأعظم تقيّ عن بعض المعاصرين له.

٣- في أن تباينهم هل يُشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة^(١)؟

٤- في أن تباينهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط^(٢) أو يُعمّ غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً^(٣)؟

وأما المقدمة الثانية فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز^(٤)، بل قيل: إن الشارع ردّ عن الأخذ بظواهر الكتاب^(٥) فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء، وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين، وعليه فينبغي البحث عن كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الأمور، فنقول:

(١) أو جريان أصالة الحقيقة أو أنّ الأصل اللفظي المعتمد لدى العقلاء منحصر في الظهور، كما هو مختار المصنّف رحمته الله، فهذا البحث بالدقة يرتبط بتحديد موقع (أصالة عدم القرينة) بالنسبة إلى (أصالة الظهور).

(٢) بمعنى أن بناء العقلاء على حجية الظهور لا يشمل المخاطب غير المقصود بالإفهام من قبل المتكلم، وهذا هو المعروف عن المحقق القمي رحمته الله.

(٣) فيكون بناء العقلاء على حجية الظهور شاملاً لمطلق المخاطب، وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام، وهذا ما يبيّن عليه المشهور.

(٤) بإنكار حجية الظاهر القرآني، والمنع من العمل به، إلا أن يأتي خبرٌ من طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام يبيّن المراد من ذاك الظاهر، وهذا البحث قد صدر عن جمعٍ من الأخباريين، كما سيأتي.

(٥) وهذا هو الدليل الرئيس لدعواهم نفي الحجية عن الظواهر القرآنية، كما سيأتي في موضعه قريباً.

١ - اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق

قيل^(١): لا بدّ في حجّة الظاهر^(٢) من حصول ظنّ فعلي بمراد المتكلّم^(٣)، وإلا فهو ليس بظاهر، يعني أنّ المقومّ لكون الكلام ظاهراً^(٤) حصولُ الظنّ الفعلي للمخاطب بالمراد منه، وإلا فلا يكون ظاهراً، بل يكون مُجَمَّلاً.

أقول: من المعلوم^(٥) أنّ الظهور صفةٌ قائمة باللفظ، وهو كونه بحالٍ يكون

(١) هذا القيل وما يليه نقلهما الشيخ الأعظم تذوّ عن بعض معاصريه، وذكر بعض شراح الفرائد تتبعاً أنّ المقصود هو المحقّق الكلباسي تذوّ، وكلاهما يرسم لقول مخالف للقول المعروف عند الأصوليين.

(٢) هذا واضح في أنّ المدعى هو تقييد حجّة الظهور بقيد زائد، لا تقييد أصل انعقاد الظهور، وهو الموافق لظاهر كلام الشيخ تذوّ، فليلاحظ.

(٣) أي: بالجانب الموافق للكلام، فإنّ كان الكلام مثبتاً اعتبر حصول الظنّ الفعلي بالثبوت عند المخاطب، وإنّ كان منفياً اعتبر حصول الظنّ بالنفي عنده.

(٤) المناسب: «وإلا فظهوره ليس بحجّة» وكذا: «المقوم لكون ظهور الكلام حجّة»، وكذا: «فلا يكون ظهوره حجّة»، لما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

(٥) هذا هو أول الأجوبة الثلاثة، ومحصله أنّ مقوم الشيء لا بدّ أن يكون قائماً به لا بغيره، والظهور صفةٌ قائمة باللفظ، بينما الظنّ (بما هو ظنّ) قائمٌ بالسّامع، وبهذا يمتنع أن يكون الظنّ بالوفاق مقوماً للظهور، بل المقوم له شيء آخر، وهو إيجاب اللفظ لحصول الظنّ بمراد المتكلّم عند نوع السّامع.

كاشفاً عن مراد المتكلم^(١) ودالاً عليه، والظنّ (بها هو ظنّ) أمرٌ قائمٌ بالسّامع لا باللفظ^(٢)، فكيف يكون^(٣) مقوّمًا لكون اللفظ ظاهرًا، وإنّما أقصى ما يقال إنّهُ^(٤) يستلزم الظنّ، فمن هذه الجهة يُتوهم أنّ الظنّ^(٥) يكون مقوّمًا لظهوره. وفي الحقيقة^(٦) إنّ المقوّم لكون الكلام ظاهرًا عند أهل المحاوراة هو كشفهُ الذاتي^(٧) عن المراد، أي كون الكلام من شأنه^(٨) أن يُثير الظنّ عند السّامع^(٩) بالمراد

(١) كشفًا ذاتيًا، أي نوعيًا، ولا يُعتبر أنّ يكون كشفًا فعليًا - كما سيُصرّح به هنا بعد أسطر - بحيث يعتبر حصوله بالفعل عند كلّ مخاطبٍ مخاطبٍ.

(٢) بشهادة قولهم: «اللفظُ ظاهرٌ» و«السّامعُ ظانٌّ» مثلاً، دون العكس.

(٣) اسم (يكون) هو الظنّ الفعلي بالوفاق، كما يدّعي هذا القائل.

(٤) أي: الظّهور، بمعنى أنّ ظهور اللفظ في معنى يستلزم حصولَ الظنّ الفعلي عند السّامع بكون هذا المعنى الظّاهر هو مراد المتكلم.

(٥) أي: الظنّ الفعلي بالوفاق، مع أنّ هذا من الأمر الحاصل غير المقوّم للظهور.

(٦) هذه تتمة الجواب، وملخصها أنّنا إذا رجعنا إلى أهل المحاوراة لوجدنا أنّ المقوّم الحقيقي للظهور عندهم هو كونه موجباً لحصول الظنّ عند نوع السّامع، لا عند كلّ سامعٍ بالفعل، وهذه صفة قائمةٌ بنفس اللفظ، لا بغيره.

(٧) لأجل توقّره على الأسلوب المقبول عند أهل المحاوراة، و(الذاتي) هنا بمعنى الشّأنِ أو النوعي، في مقابل (الفعلي).

(٨) ولا يُعتبر تحوّل هذه الشّأنية إلى فعلية في حقّ جميع السّامعين أو المتلقّين له.

(٩) أي: نوع السّامع، فلا يُعتبر أنّ يكون مثيراً للظنّ بالفعل عند كلّ سامعٍ.

منه، وإن لم يحصل ظنٌّ فعليّ للسامع^(١)، لأنّ ذلك^(٢) هو الصّفة القائمة بالكلام، المقوِّمة لكونه ظاهراً عند أهل المحاوره^(٣).

والمذكّرُ لحجّة الظّاهر^(٤) ليس إلا بناءً العقلاء فهو المتّبع في أصل الحجّة وخصوصياتها^(٥).

ألا ترى لا يصحّ للسامع^(٦) أن يحتجّ بعدم حصول الظنّ الفعليّ عنده من الظّاهر

(١) أي: لهذا السّامع بعينه أو لذلك السّامع بالخصوص.

(٢) أي: لأنّ شأنيّة إثارة الظنّ بمراد المتكلّم هي بلحاظ نوع السّامع.

(٣) وحجّة في مطلق محاوراتهم العرفيّة والشّرعيّة، من دون فرق في هذا بين مقام التفهيم ومقام التفهّم.

(٤) هذا هو الجواب الثّاني، ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله، ومحصّله أنّ العقلاء يعملون بالظّواهر من دون اعتبار حصول ظنّ فعليّ (موافق للظّاهر) عند السّامع، فلا مجال لاعتبار شيء زائد على ما يعتبرونه.

(٥) الملحوظة من قبلهم في محاوراتهم، والمفروض أنّ ظنّ السّامع بالوفاق غير معتبر عند أهل المحاوره، فلا يناسب أن يُجعل شرطاً في حجّة الظّهور.

(٦) أي: أنّ العقلاء لا يقبلون من السّامع (الذي ترك العمل بالظّاهر) أن يحتجّ بعدم حصول ظنّ فعليّ بالمراد عنده، كما لو قال الأب لولده: «اشترِ كتاباً» مثلاً فلم يمثل الولد، وتركّ شراء الكتاب بدعوى أنّ هذا الكلام لم يوجب حصول الظنّ الفعليّ عنده بطلب الشراء، فإنّ العقلاء - اعتماداً على الصّوابط المعتمدة عندهم في محاوراتهم - يعطون للأب الحقّ في مؤاخذه ولده على ذلك.

إذا أراد مخالفتَه مهما كان السَّبب لعدم حصول ظَنِّه^(١)، ما دام أنَّ اللفظ بحالة من شأنه أن يثير الظنَّ لدى عامة الناس^(٢)، وهذا ما يُسمَّى بـ(الظنَّ النوعي)^(٣)، فيُكتفى به في حجِّية الظَّاهر^(٤)، كما يُكتفى به في حجِّية خبر الواحد^(٥)، كما تقدَّم.

ولإلا، لو كان الظنَّ الفعلي^(٦) معتبراً في حجِّية الظهور لكان كلُّ كلام في آنٍ واحدٍ حجَّةً بالنسبة إلى شخص غير حجَّةٍ بالنسبة إلى شخص آخر^(٧)، وهذا ما لا يتوهمه

(١) سواء كان بتصور أنَّ المتكلِّم كان يمزح معه، أو عدم سماعه جزءاً من الكلام كما ينبغي، وغيرهما من الأعذار، وهذا ما سيأتي نقله عن الكفاية.

(٢) ونوع الناس، من ناحية توفُّره على الصُّوابط والمناسبات المعتبرة عند أهل المحاورة، ومنها ظهور صيغة (افعلْ) في الطَّلَب الوجوبي عندهم مثلاً.

(٣) الذي مرَّ بيان المراد منه، وفرقه عن الظنَّ الشخصي في المبحث الرابع من مقدِّمة هذا المقصد.

(٤) ولا يعتبر حصول الظنَّ الفعلي (أي الشخصي).

(٥) فلا يقدح في حجِّية خبر الواحد عدم حصول الظنَّ الفعلي بمفاد الخبر عند مَنْ يصل إليه الخبر، وبهذا يظهر أنَّ المصنَّف رحمته الله حيث يبنى على حجِّية الخبر المفيد للوثوق، فمراده منه (الوثوق النوعي) لا (الشخصي)، فليُتأمل.

(٦) هذا هو الجواب الثالث، وملخصه أنَّ اعتبار حصول الظنَّ الفعلي بالوفاق قد يستلزم محذورين، وبطلان اللازم لا محالة يكشفُ عن بطلان الملزوم.

(٧) هذا هو المحذور الأول المترتب على دعوى (اعتبار حصول الظنَّ الوفاق)، وهو اتصاف الكلام الواحد بوصفين متنافيين في آنٍ واحدٍ.

أحد^(١).

ومن البديهي أنّه لا يصحّ^(٢) ادّعاء أنّ الظاهر لكي يكون حجة لا بدّ أن يستلزم الظنّ الفعليّ عند جميع الناس بغير استثناء^(٣)، وإلا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كلّ أحد.

(١) من أهل المحاورة، لأنّ الكلام عندهم إمّا واجدٌ لشرائط الحجّية أو غير واجدٍ لها، لا أنّه يكون واجداً لها عند بعضهم، وغير واجدٍ لها عند بعض آخر.

(٢) هذا هو المحذور الثاني المترتب على الدّعوى، ومفاده انتفاء الحجّية عن الظهور بالنسبة إلى جميع السامعين، لأنّ كلّ واحد منهم لا يُحرز حصولَ هذا الشرط، والمشروط عدمٌ عند عدم شرطه، وفساده بديهي.

(٣) أي: من دون فرق بين السامع الذي يراد تفهيمه بالظاهر وغيره.

البحث الثاني

اعتبار عدم الظنّ الفعلي بالخلاف

نقل الشيخ الأعظم رحمته في رسائله عن معاصره - الذي نقل عنه في البحث السابق دعوى تقييد حجّة الظهور بحصول ظنّ فعلي بالوفاق - دعوى تبني على أخذ قيد آخر في حجّة الظهور، وهو عدم حصول ظنّ فعلي عند السامع بخلاف المعنى الظاهر من الكلام، فلا يكون الظاهر حجّة إذا وُجد ظنّ فعلي مخالف له^(١)، كما إذا قامت شهرة فتوائية مثلاً على خلاف ظهور الآية، فعندئذ لا يكون ظهور الآية حجّة على رأي هذا القائل، وظاهر كلام المحقق الأصفهاني رحمته في المقام أنّ عدم الظنّ بالخلاف لازم للظنّ بالوفاق، لاستحالة اجتماع الظنّين معاً^(٢).

وقد صرح الشيخ الأعظم رحمته في المقام بضرورة كون الظنّ الفعلي (بخلاف الظاهر) غير معتبر شرعاً كالشهرة الفتوائية مثلاً، وهذا واضح لأنّ الظنّ المخالف للظهور إذا كان معتبراً شرعاً فهو يصير قرينة على خلاف الظهور ويوجب سلب الحجّة عن الظهور، ويبدو من المصنّف رحمته القبول بهذا الكلام لكن في الجملة، كما سيتضح من الجواب الثاني عن هذه الدّعوى.

وكيفما كان، فقد أجيب عن هذه الدّعوى بجوابين:

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٠.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٦٩ ت ٧٤.

الجواب الأول: عين الجواب الثاني الذي مرَّ في ردِّ الدَّعوى السابقة من مخالفة هذا التقييد لطريقة العقلاء في محاوراتهم المبتنية على الأخذ بالظهور العُرْفِي للكلام، وعدم الاعتناء بعدم حصول ظنٍّ فعلي عند السَّامع على خلاف الظهور، فحتى لو فُرض حصول مثل هذا الظنِّ يبقى الظهور حجةً عندهم، وهذا ما ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما (١).

وبالجملة: بناءً العقلاء كما يكون هو الدليل على أصل اعتبار الظهور وحجتيه، فهو الدليل أيضاً على التفصيلات والخصوصيات التي تلحظ في الظهور، فلا مجال لتقييد حجة الظهور بشيء لم يعتنِ العقلاء به في محاوراتهم.

الجواب الثاني: ما ذكره المصنَّف رحمته - تبعاً لشيخه المحقق الأصفهاني (٢) - من عدم الاكتفاء في ردِّ هذه الدَّعوى بمجرد اشتراط كون سبب الظنِّ بالخلاف غير معتبر شرعاً - كما هو ظاهر الشيخ الأعظم رحمته - بل يتعيَّن التفصيل بين قسمين للظنِّ الفعلي بالخلاف باعتبار منشئه:

القسم الأول: ما يكون ناشئاً عن أمر ذي قيمة عند العقلاء، ويعتمدون عليه في مقام التفهيم وإيصال مقاصدهم إلى الآخرين، ولا ريبَ عندئذٍ في كون هذا الظنِّ مؤثراً على حجة الظهور، ورافعاً لها، بل لا يكون في البين ظهوراً غير الظهور المسبَّب عن ذاك الأمر المعتبر عندهم، وعندئذٍ يصحَّ ما ذكره القائل المذكور في المقام، ويكون انتفاء الظنِّ الفعلي بالخلاف قيداً معتبراً في حجة أيِّ ظهور، سواء

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٠، كفاية الأصول ص ٢٨١.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٧٠ - ١٧١ ص ٧٤.

أكان هذا الظنّ معتبراً عند الشارع المقدّس أم غير معتبر.

وهاهنا يبرز الخلاف بين المصنّف رحمته الله والشيخ الأعظم رحمته الله، فإنّ صريح كلام الثاني عدم الاعتناء بالظنّ بالخلاف إذا كان منشؤه غير معتبر شرعاً، مع غُصّ النّظر عن اعتبار العقلاء له وعدمه، في حين أنّه رحمته الله يرى للظنّ بالخلاف أثراً على حجّية الظهور وإن لم يكن من الأمارات المعبرة شرعاً، طالما كان معتبراً عند العقلاء.

القسم الثاني: ما يكون ناشئاً عن أمرٍ لا قيمة له عند العقلاء، ولا يعتمدون عليه في مقام تفهيم مقاصدهم، ولهذا لا يعتنون بهذا الظنّ، ولا يرونه مانعاً عن العمل بالظهور وترتيب الأثر عليه، وهنا يتمّ كلام الشيخ الأعظم رحمته الله، لأنّ حصول مثل هذا الظنّ لا يكون له أيّ تأثير على حجّية الظهور عند العقلاء.

وقد استظهر المصنّف رحمته الله نظر صاحب الكفاية رحمته الله إلى هذا القسم، ومن ثمّ حاول إيقاع الصّحاح بينه وبين صاحب الدّعوى - المعاصر للشيخ الأعظم رحمته الله - وجعل النزاع في المقام لفظياً، بحمل كلام المدّعي على القسم الأول، فيختلف موردا النفي والإثبات بين الطرفين^(١).

(١) يمكن القول إنّ الظاهر موافقة صاحب الكفاية للشيخ الأعظم رحمته الله في الاكتفاء بعدم اعتبار منشأ الظنّ بالخلاف شرعاً، وكأنّ العلّمين رحمته الله ينطلقان من فرض التطابق بين الشارع المقدّس والعقلاء من ناحية عدم اعتبار الظنّ بالخلاف، فإذا لم يكن معتبراً عند الشارع المقدّس فهو كذلك عند العقلاء، بعد أن لم تكن للشارع طريقة خاصّة به في بيان مراداته - كما مرّ قريباً - بل طريقته في ذلك هي طريقته، فليتمّمل في المقام.

٢ - اعتبار عدم الظنّ بالخلاف

قيل: إن لم يُعتبر الظنُّ بالوفاق فعلى الأقل^(١) يُعتبر ألا يحصل ظنٌّ بالخلاف^(٢). قال الشيخ صاحب الكفاية^(٣) في ردّه: «والظاهر أن سيرتهم على اتّباعها - أي الظواهر - من غير تقييد بإفادتها الظنَّ فعلاً^(٤)، ولا بعدم الظنَّ كذلك^(٥) على خلافها قطعاً؛ ضرورة أنّه لا مجال عندهم^(٦) للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها^(٧) الظنَّ

(١) ظاهره وجود ترتّب بين الدعويين، فيكون شرط الحجّية أمراً وجودياً (وهو حصول الظنّ الفعلي بالوفاق) وإلا فعدمي (وهو انتفاء الظنّ بالخلاف)، فليُلاحظ. (٢) أي: ظنٌّ فعلي بخلاف المعنى الظاهر من الكلام، وقد صرّح الشيخ الأعظم رحمته بأنّ هذا الظنّ يكون غير معتبر عند الشارع المقدّس.

(٣) هذا هو الجواب الأول، وهو نفس ما ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما في إبطال الدعوى السابقة، ومفاده عدم اعتبار شيء في حجّية الظهور غير ما يعتبره أهل المحاورة، وجودياً كان الشيء أم عدمياً.

(٤) إشارة إلى الدّعى السابقة، وكان هو الجواب الثاني عنها.

(٥) أي: فعلاً، ولا يظهر من كلام الكفاية وجود ترتّب بين الشرطين.

(٦) أي: عند العقلاء، بمعنى أنّ الرجوع إلى طريقتهم يكفي في التعرّف على بطلان هذه الدّعى وسابقتها معاً، فلا مجال عندئذٍ لتوهم لزوم المصادرة.

(٧) هذا الضمير، وضمير (مخالفتها) يرجعان إلى (الظواهر).

بالوافق، ولا بوجود الظنّ بالخلاف^(١)..

أقول^(٢): إن كان منشأ الظنّ بالخلاف أمراً يصحّ في نظر العقلاء الاعتناء عليه في التفهيم^(٣)، فإنه لا ينبغي الشكّ في أنّ مثل هذا الظنّ يضرّ في حجّية الظهور، بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهورٌ للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء^(٤)، لأنّ الظهور يكون حيثنّ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض^(٥)

(١) أي: بخلاف ظهور الكلام، بل يكون المخاطب مستحقاً للوم والتوبيخ من المتكلّم، كما لو قال المولى: «أكرم العلماء» وحصل عند المخاطب ظنّ فعليّ بعدم الشّمول للعالم النحوي، ولأجله تركّ إكرام (زيد) النحوي مثلاً، فمن حقّ المولى عندئذٍ مؤخذاته طالما لم تقمّ قرينة على تخصيص العلماء بغير النحاة.

(٢) هذا هو الجواب الثاني، ذكره المحقق الأصفهاني تثنّى، وملخصه تقسيم الظنّ بالخلاف إلى قسمين، والمؤثر على حجّية الظهور هو الأول فقط.

(٣) هذا هو القسم الأول للظنّ بالخلاف، وهو ما يكون ناشئاً عن أمانة معتبرة عند العقلاء، ولا شكّ في أنّ هذا الظنّ يمنع من أصل تحقّق ظهور للكلام، بل ينعقد له ظهورٌ في المعنى المخالف.

(٤) لأنّ هذا يرجع إلى صفة قائمة باللفظ مقوِّمة للظهور عند أهل المحاورة، وهي إثارته للظنّ عند نوع السّامعين وكشفه الذاتي عن مراد المتكلّم، وحصول الظنّ بالخلاف يكشف عن انتفاء هذه الصفة، فيثبت للفظ ظهورٌ جديد مطابق للخلاف.

(٥) ولو نادراً، بسبب تطابق طريقة الشّارع مع طريقة العقلاء في بيان المقاصد، كما مرّ قريباً عن الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما.

أنّ ذلك الأمر ليس بأمانة معتبرة عند الشارع^(١)، لأنّ الملاك في ذلك بناء العقلاء. وأما إذا كان منشأ الظنّ ليس ممّا يصحّ الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء^(٢) فلا قيمة لهذا الظنّ من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر^(٣)، لأنّ الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشكّ في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجّية الظهور^(٤). والظاهر أنّ مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظنّ بالخلاف^(٥) هذا القسم الثاني فقط، لا ما يعمّ القسم الأول^(٦).

(١) فعدم حجّية هذا الأمر شرعاً لا يؤثّر شيئاً على عدم أخذهم بالظاهر، وفاقاً لما ذكره شيخه المحقق الأصفهاني تقيّ.

(٢) هذا هو القسم الثاني، وهو ما يكون ناشئاً عن أمانة غير معتبرة عندهم، وهنا يتمّ ما ذكره الشيخ الأعظم تقيّ في المقام.

(٣) لأنّ هذا الظنّ لا يؤثّر على اعتبار الظهور شرعاً، كما هو المعروف عندهم في باب الظهور.

(٤) لأنّ مثل هذا الظنّ يكون بمنزلة المعدوم عندهم، فمن الطبيعي أن لا يكون مؤثراً على حجّية الظهور.

(٥) الذي قطع بعدم الاعتناء به، كما مرّ في الجواب الأول، ووجه هذا الظهور هو الإطلاق المستفاد من كلام الكفاية.

(٦) لكنّ الظاهر موافقته صاحب الكفاية تقيّ للشيخ الأعظم تقيّ، ولما كان الأخير يصرّح بكون هذا الظنّ غير معتبر شرعاً فلا محالة يكون القسم الأول خارجاً عن محلّ الكلام، فليتدبّر.

ولعلّ مراد القائل ^(١) باعتبار عدم الظنّ بالخلاف هو القسم الأول فقط ^(٢)، لا ما يعمّ القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين ^(٣).

(١) شروع في إجراء الصلح بين الطرفين، لكي يصير النزاع لفظياً.

(٢) ولكنّ هذا الاحتمال لم ينسب إلى ذهن مَنْ وقف على كلام هذا القائل، قال الشيخ الأعظم رحمته: «لكنّ الإنصاف أنّه مخالفٌ لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كلّ زمانٍ» (فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٠)، فليُتأمل.

(٣) ويصير النزاع لفظياً، لاختلاف موردي النفي والإثبات، لأنّ القائل المذكور ناظر إلى القسم الأول للظنّ بالخلاف، في حين أنّ الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما ناظران إلى القسم الثاني، ولكنّ مرّ في الشّرح التأمّل في تمامية إيقاع الصلح بين الطرفين بما ذكره المصنّف رحمته.

البحث الثالث: اعتبار جريان أصالة الحقيقة

إذا أحرز المخاطب مراد المتكلم من كلامه على سبيل الجزم؛ لوقوفه على عدم نصب المتكلم لأية قرينة على خلاف ظهور الكلام، فلا ريب عندئذ في حجية هذا الظهور على المتكلم والسماع معاً، وهذا الفرض خارج عن محل الكلام في هذا البحث؛ لوضوح كون المورد صغرى لحجية الظواهر، وسيأتي مزيد بيان لهذا قريباً. وإنما الكلام في ما إذا حصل عنده الشك ولم يُحرز مراد المتكلم، واحتمل كونه مريداً لخلاف الظاهر، وكان منشأ هذا الشك هو احتمال وجود قرينة لم تصل إليه؛ لاحتمال غفلة المتكلم عن نصبها أو غفلة المخاطب عن سماعها مثلاً.

والمتعين عندئذ البناء على ظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة، وهذا المقدار لا خلاف فيه بين الأصوليين، وإنما الخلاف في كيفية تصويره صنعياً، وتحديد الأصل الجاري أولاً المتقدم رتبةً على غيره، وهنا أقوال المهم منها أربعة، اقتصر المصنّف رحمته الله على الثلاثة الأخيرة منها:

القول الأول: أن العقلاء إنما لا يعتنون باحتمال إرادة خلاف الظاهر من جهة أنهم يبنون أولاً على أصالة الحقيقة، ثم يأخذون بأصالة الظهور، فيكون للعقلاء بناءان مترتبان: نفي كل ما ينافي ظهور الكلام عند الشك في وجود هذا المنافي، ثم الأخذ بالظاهر في مقام العمل، وهذا الترتيب واضح، لأن العمل وفق الظاهر إنما يكون بعد البناء على نفي وجود أية قرينة على خلافه، وهذا القول هو الذي يتبناه

صاحب الفصول تذلل^(١).

القول الثاني: أنَّ العقلاء يبنون أولاً على أصالة عدم القرينة، وبعد ذلك يبنون على أصالة الظهور، لأنَّ الثانية إنَّما تجري بعد ثبوت أصل الظهور، والمفروض الشكُّ في وجود القرينة، فلا يُحرز الظهور إلا بعد جريان أصالة عدم القرينة، ولهذا تتقدَّم في الرتبة على أصالة الظهور، فيكون حَمْلُ الكلام على المعنى الظاهر منه متوقفاً على الفحص عن القرينة عند احتمال وجودها، بخلاف القول الثالث الآتي، وهذا هو ما يختاره الشيخ الأعظم تذلل^(٢).

ولازم هذا القول رجوعُ جميع الأصول الوجودية (ومنها أصالة الظهور) إلى أصالة عدم القرينة، فأصالة الحقيقة - مثلاً - ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم ترجع إلى أصالة عدم القرينة على التخصيص، وأصالة الإطلاق ترجع إلى أصالة عدم القرينة على التقييد.

وهكذا الحال في أصالة الظهور، فإنَّها ترجع إلى أصالة عدم القرينة على خلاف الظاهر، ولهذا يتعيَّن أولاً نفي احتمال وجود القرينة، عن طريق التمسك بأصالة عدم القرينة، وبعد ذلك يُتمسك بأصالة الظهور لإثبات الحجية، فيكون جريان أصالة الظهور متأخراً عن إحراز الظهور ببركة أصالة عدم القرينة.

القول الثالث: أنَّ البناء الوحيد الثابت عند العقلاء هو أصالة الظهور، أي حَمْلُ

(١) الفصول الغروية ص ٤١ ، ويلاحظ للتوضيح: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٣٥ ، شرح الرسائل ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ .

اللفظ على معناه عند الشك في كونه ظاهراً فيه، بسبب احتمال وجود قرينة صارفة عنه، ممّا يعني رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، على العكس ممّا ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته، وهذا هو قول صاحب الكفاية رحمته ^(١).

وبناءً عليه، لا يوجد عند العقلاء بناءً مترتباً، لأنّ التمسك بأصالة الظهور يتم ابتداءً وبشكل مباشر، من دون حاجة إلى التمسك في الرتبة السابقة بأصل آخر، وبهذا يمتاز هذا القول عن القولين السابقين.

كما أنّ حمل اللفظ على المعنى الظاهر منه لا يتوقف على الفحص عن القرينة في مظان وجودها، لأنّ العمل عند صاحب الكفاية رحمته على الظهور إلى أن يصل كاشف أقوى منه، ولا قيمة للكاشف بوجوده الواقعي من دون وصوله إلى السامع، وهذا مطابق لما ذكره المصنّف رحمته بشأن القرينة وأنّ وجودها الواقعي المحتمل (غير الواصل) لا أثر له.

القول الرابع: ما يختاره المصنّف رحمته وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته ^(٢)، وهو يبتني على ذكر مقدّمة، محصلها: أنّ الحديث عن النسبة بين أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة - على القول بها - إنّما يتصوّر في ما إذا كان منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر هو احتمال السامع وجود قرينة في الواقع قد نصبها المتكلّم، ولم تصل إلى السامع، ولو وصلت إليه لاختلف المعنى الظاهر من الكلام.

كما لو قال الأستاذ لتلميذه: «إرسم قمراً»، واحتمل التلميذ أنّ المطلوب منه

(١) كفاية ص ٣٢٩، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٨٤.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨٠ - ١٨٢ ت ٨٣.

رسمُ شخصٍ جميلٍ الوجه، لا رسم الجِزْم السَّماوي المعروف؛ لاحتِماله أنَّ الأستاذ قد نصب قرينة مثل (يَصِلِّي لربه)، ولكنَّها خفيتُ عليه، أو أنَّه قد نصبها ولم تَصِلْ إليه لسبب ما، فعندئذٍ تُتصوَّر الحاجة إلى إجراء أصالة عدم القرينة لنفي وجودها الواقعي، وأنَّ الأستاذ يريد رَسْم الجِزْم السَّماوي، كما هو الظَّاهر من كلامه.

وهذا واضح، لأنَّ السَّامع لو كان يحتمل إرادة خلاف الظَّاهر، مع جزمه بعدم نصب المتكلِّم لقرينة على الخلاف، لم يَكُنْ هناك مجالٌ لتوهم جريان أصالة عدم القرينة (على القول بها)، لأنَّ الغرض من إجرائها عندهم هو نفي وجود القرينة في الواقع، والمفروض أنَّ السَّامع لا يحتمل وجودها أصلاً، ممَّا يعني انتفاء الموضوع لهذا الأصل من الأساس، من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وباتضح هذا، فالذي يختاره المصنَّف رحمته الله أنَّ العقلاء ليس لهم بناءان - سواء أكانا مترتبين كما عليه القولان الأولان، أم كان أحدهما نفس الآخر كما عليه القول الثالث - بل الثابت عندهم بناءٌ واحد فقط (وهو أصالة الظَّهور)، التي تعني اعتبارَ الظَّاهر كالنصِّ، وعدمَ الاعتناء بأيِّ احتمال لإرادة خلاف المعنى الظَّاهر من اللفظ، فالتمسك بأصالة الظَّهور تعبيرٌ آخر عن نفي جميع احتمالات إرادة الخلاف، ومنها احتمال نصب قرينة صارفةٍ عن المعنى الظَّاهر الفعلي.

ففي صورة احتمال السَّامع وجودَ قرينة في الواقع لكنَّها لم تصل إليه أو خفيتُ عليه يكون البناء العقلائي جارياً على إلغاء احتمال وجودها، ببركة أخذهم بأصالة الظَّهور، أسوةً بباقي احتمالات إرادة خلاف الظَّاهر، مثل احتمال سهو المتكلِّم، واحتمال خطئه، واحتمال هزله، فإنَّ هذه الاحتمالات الثلاثة أيضاً تُنفي بدأصالة

الظهور)، ومَرَّت الإشارة إلى هذا القول في المبحث الثاني عشر من مقدّمة المقصد الأول عند الحديث عن الأصول اللفظية^(١).

وهذا القول، وإن كان يشبه القول السابق من ناحية التمسك بأصالة الظهور مباشرةً بمعزل عن أصالة الحقيقة (خلافاً للقول الأول)، وبمعزل عن أصالة عدم القرينة على الخلاف (خلافاً للقول الثاني)، إلا أنه يخالفه في نقطة واضحة، وهي أنّ صاحب الكفاية يَنتُدى يرى وجوداً لأصالة عدم القرينة، غايته أنّها ترجع إلى أصالة الظهور، في حين أنّ هذا القول (أي الرابع) لا يعترف بوجود أصالة عدم القرينة أصلاً، لأنّ الغرض من إجرائها - عند مَنْ يقول بها - هو نفي وجود القرينة واقعاً، كي يبقى اللفظ محتفظاً بظهوره الفعلي، مع أنّ الوجود الواقعي المحتمل للقرينة لا يؤثر على الظهور؛ لوضوح أنّ الصّارف عن المعنى الظاهر إنّها هو القرينة بوجودها الواصل إلى السامع، ومن ثمّ ينتفي الغرض من إجراء أصالة عدم القرينة.

مضافاً إلى أنّ أصالة الظهور تتكفّل بالحفاظ على المعنى الظاهر وصوّنه من التأثير باحتمال وجود قرينة صارفة عنه، وذلك من خلال إلغائها لاحتمال (وجود القرينة) رأساً، لا أنّ أصالة الظهور تنفي وجود القرينة، وبهذا تختلف عن أصالة عدم القرينة التي تنفي وجود القرينة واقعاً.

والحاصل أنّ الجاري عند العقلاء في باب الظهورات ليس إلا أصالة الظهور، التي تعني التعامل مع الكلام الظاهر معاملة النصّ بالبناء على حجّة ظهوره في معناه البارز منه - أي كونه قالباً للمعنى بحسب المتفاهم العرفي -، وعدم تأثره بأيّ

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢١٣ - ٢١٤ .

احتمال يمكن أن يُزلزل ظهوره فيه، مثل احتمال وجود قرينة صارفة في الواقع. نعم، لا بأس عند المصنف رحمته الله بأن يُعبرَ أحدٌ عن إلغاء احتمال وجود القرينة بد(أصالة عدم القرينة)، كما لا صيرَ عنده في التعبير عن إلغاء احتمال الخطأ بد(أصالة عدم الخطأ)، وأيضاً لا مانعٌ عنده من التعبير عن إلغاء احتمال الغفلة بد(أصالة عدم الغفلة) وهكذا مع بقية الاحتمالات، من باب عدم المشاحة في الاصطلاح، شريطة أن لا يكون هذا اعترافاً بوجود أصول عقلائية في مقابل أصالة الظهور - ولو كانت متأخرة عن أصالة الظهور بحسب الرتبة -، بل يراد من ذلك مجرد إيراد تعابير أخرى عن أصالة الظهور للكشف عنها بشكل واضح، وبيان كيفية التعامل مع كل واحد من تلك الاحتمالات بالاستعانة بأصالة الظهور، ولو ثبت أن مراد القوم من هذه التعابير هو هذا المعنى لم يكن عندئذٍ أيُّ خلاف (معنوي) في المقام أصلاً، بل يكون خلافاً لفظياً، ومن ثم يرجع قول الشيخ الأعظم رحمته الله وقول صاحب الكفاية رحمته الله إلى القول الرابع المختار.

ولكن، لا يخفى أن هذا مجرد احتمال لا تساعد عليه كلماتهم، خصوصاً ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في الردّ على الشيخ الأعظم رحمته الله سواء في نفس الكفاية أم في حاشيته على الفرائد، ويمكن أن يكون هذا هو الوجه في قوله رحمته الله: «ولعل...» بصيغة الاحتمال لا الجزم، فليلاحظ.

٣- أصالة عدم القرينة

ذهب^(١) الشيخ الأعظم في رسائله إلى أنّ الأصول الوجودية^(٢) - مثل أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، ونحوها التي هي كلّها أنواعٌ لأصالة الظهور - ترجع كلّها إلى أصالة عدم القرينة^(٣)، بمعنى: أنّ أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصّص^(٤)... وهكذا^(٥). والظاهر أنّ غرضه من الرجوع أنّ حجّة أصالة الظهور إنّما هي من جهة بناء

(١) لا خلافَ بينهم في جريان طريقة العقلاء في باب الطّواهر على عدم الاعتناء باحتمال إرادة المتكلّم لخلاف الظاهر من كلامه، وإنّما الخلاف في تصوير ذلك، ومَرَّ ذكر أربعة أقوال، أولها لصاحب الفصول تَثْبُثُ، ومَحْصَلُهُ أنّ العقلاء إنّما يبنون أولاً على أصالة الحقيقة، ثمّ يأخذون بأصالة الظهور، ولم يذكره المصنّف رحمته الله، واقتصر على الأقوال الثلاثة الأخيرة.

(٢) هذا هو القول الثاني، وهو رجوع الأصول الوجودية (وفي مقدمتها أصالة الظهور) إلى أصول عدمية مناسبة لها.

(٣) «الصّارفة عن المعنى الذي يُقَطَّع بإرادة المتكلّم الحكيم له، لو حَصَلَ القطعُ بعدم القرينة»، كما ذكر الشيخ الأعظم تَثْبُثُ.

(٤) أي: أصالة عدم القرينة على التخصيص.

(٥) أي: وأصالة الإطلاق ترجع إلى أصالة عدم القرينة على التقييد.

العقلاء على حجّية أصالة عدم القرينة^(١).

وذهب الشيخ صاحبُ الكفاية إلى العكس من ذلك^(٢)، أي أنّه يرى أنّ أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور^(٣)، يعني أنّ العقلاء ليس لهم إلا بناءً واحد^(٤)، وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناءً على أصالة عدم القرينة^(٥)، لا أنّه هناك بناءان عندهم: بناءً على أصالة عدم القرينة، وبناءً آخر على أصالة الظهور^(٦)، والبناء الثاني بعد البناء الأول ومتوقّف عليه^(٧)، ولا أنّ البناء على أصالة

(١) فيكون الأخذ بالظاهر عند الشكّ في وجود القرينة منوطاً بالبناء على نفيها بأصالة عدم القرينة، ممّا يعني الحاجة إلى الفحص عن القرينة عند احتمال وجودها.
(٢) هذا هو القول الثالث، وهو أنّ العقلاء يأخذون بأصالة الظهور ما لم يقطعوا بوجود قرينة على الخلاف، والأصول الثلاثة تعبيرٌ عن صغريات لأصالة الظهور.
(٣) فالكلام - عند احتمال وجود قرينة - يُحمّل على ظاهره بلا حاجة إلى التمسك بأصالة عدم القرينة، ولا إلى الفحص عنها، خلافاً للشيخ الأعظم تثنّى.

(٤) أي: ليس لهم سوى أصل لفظي وجودي واحد.

(٥) لأنّ هذه تعبير آخر عن نفي احتمال إرادة خلاف الظاهر من خلال نفي احتمال نصب قرينة صارفة، فيكون مرجعها إلى أصالة الظهور.

(٦) كما يرى الشيخ الأعظم تثنّى، ولأجله يكون كلا الأصلين محتاجاً إليه عندئذٍ، ولا يرجع أيُّ منهما إلى الآخر.

(٧) لعدم تأتّي البناء على ظهور الكلام في معناه من دون نفي احتمال وجود القرينة بواسطة البناء على عدمها.

الظهور مرجعُ حجّيته ومعناه^(١) إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحقُّ^(٢) أنّ الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم، ولا كما أفاده صاحب الكفاية^(٣)، فإنّه ليس هناك أصلٌ عند العقلاء غيرُ أصالة الظهور^(٤) يصحّ أن يقال له: (أصالة عدم القرينة) فضلاً عن أن يكون هو المرجع لأصالة الظهور^(٥) أو أن أصالة الظهور هي المرجع له^(٦).

بيان ذلك: أنّه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور^(٧) لا بدّ أن يُتملّ أن المتكلّم الحكيم أراد خلافَ ظاهر كلامه^(٨)، وهذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين^(٩) لا ثالثَ لهما:

(١) تعبيرٌ آخر عن قول الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ، ومَرَّ بيانه.

(٢) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَتَذَرُّ.

(٣) ولا كما أفيد في القول الأول - لصاحب الفصول تَتَذَرُّ - الذي لم يتطرّق له رحمته الله.

(٤) وقد صرّح رحمته الله بهذا في أواخر المبحث الثاني عشر من مقدّمة المقصد الأول، بعد استعراض عدة من الأصول اللفظية.

(٥) كما يبيّن عليه الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ، وهو القول الثاني.

(٦) كما يلتزم به صاحب الكفاية تَتَذَرُّ، وهو القول الثالث.

(٧) احترازٌ عن الموارد التي يُحرّز فيها مراد المتكلّم على سبيل الجزم، وعدم احتمال إرادة الخلاف، حيث لا موضوعٌ فيها لجريان أصالة الظهور أصلاً.

(٨) وإلا لم تجر أصالة الظهور من باب السالبة بانتفاء موضوعها.

(٩) بلحاظ نَصْبِ القرينة وعدمه، بعد وضوح خروج صورة العلم بنصّيبها.

الأولى: أن يُحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبّله^(١) لا متصلة ولا منفصلة، وهذا الاحتمال إما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة^(٢)، أو احتمال قصد الإيهام^(٣)، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل^(٤) - أو لغير ذلك - فإنه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه^(٥)، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين^(٦)، ولا تُسمع منه دعوى الغفلة ونحوها^(٧)، وكذلك لا تُسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة^(٨) ونحوها.

-
- (١) أي: من قبل المتكلم، فلا قيمة لاحتمال التقييد بـ(الفقهاء) أو (العدول) في المثال الآتي، وهذه الصورة خارجة عن محل الكلام.
- (٢) فالسامع عندئذٍ يحتمل أن المتكلم أراد نصب قرينة لكنه غفل عن ذلك، ومن ثم يشك في مراد المتكلم ويتمسك بأصالة عدم الغفلة.
- (٣) والإجمال على المخاطبين، لحكمة يراها المتكلم في عدم البيان.
- (٤) أي: هزل المتكلم، وهذا واحتمال الغفلة عن نصب القرينة إنما يتصوران في المولى العرفي فقط، دون الشارع المقدس، كما لا يخفى.
- (٥) فلو قال: «أكرم العلماء»، وترك التقييد بـ(العدول) مثلاً لم يحق له مؤاخذه المخاطب إذا قام بإكرام عالم فاسق مثلاً.
- (٦) فلا يقبل من المخاطب في المثال ترك إكرام العالم النحوي، لمجرد اعتقاده أن المتكلم يريد إكرام الفقهاء فقط، لكنه (أي المتكلم) غفل عن التقييد بـ(الفقهاء).
- (٧) كالخطأ في تركه قيد (العدول) أو (الفقهاء) مثلاً مع إرادته له واقعاً.
- (٨) من المتكلم في تركه قيد (الفقهاء) مثلاً، ولأجله تركوا إكرام العالم النحوي.

وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي أن الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات^(١).

ومن الواضح أنه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع^(٢)، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل، فلا موقع إذاً في هذه الصورة^(٣) للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل^(٤)، ولا للقول برجوعه^(٥) إلى أصالة الظهور.

الثانية: أن يُحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نَصْب قرينة خفيت علينا^(٦)، فإنه في هذه الصورة يكون موقعٌ لثوهم جريان أصالة عدم القرينة^(٧)،

(١) فتجري أصالة الظهور فقط، ولا مجال لدعوى جريان غيرها مثل أصالة عدم الغفلة أو أصالة عدم الخطأ أو أصالة عدم الهزل وغيرها.

(٢) لأن موضوع أصالة عدم القرينة هو احتمال وجود قرينة، والمفروض هاهنا هو القطع بعدم نَصْب القرينة.

(٣) لابتناء القولين (الثاني والثالث) على فرض وجود أصالة عدم القرينة.

(٤) أي: أصالة عدم القرينة، وهو ما يبينى عليه الشيخ الأعظم رحمته.

(٥) أي: رجوع أصالة عدم القرينة، وهو مختار صاحب الكفاية رحمته.

(٦) كما لو حدثت في المكان ضوضاء تسببت في عدم سماع المخاطب للكلام كما ينبغي، أو فرض سقوط بعض الكلمات من الكتاب مع احتمال تأثيرها على المعنى المراد من المتكلم، وهذه الصورة هي محل الكلام في هذا البحث.

(٧) أي: يتنقح موضوع لجريانها عند العلمين رحمتهما.

ولكن في الحقيقة إن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدّم - أنهم يعتبرون الظهور حجة (كالنص^(١)) بإلغاء احتمال الخلاف^(٢)، أي احتمال كان، ومن جملة الاحتمالات التي تُلغى - إن وُجدت - احتمال نَصْب القرينة^(٣)، وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها^(٤) من جهة أنه احتمال ملغى ومنفي لدى العقلاء^(٥).

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال^(٦)، لا أن المنفي وجود القرينة الواقعية، لأن القرينة الواقعية غير الواصلة^(٧) لا أثر لها في نظر العقلاء، ولا تضر في الظهور حتى يُحتاج إلى نفيها بالأصل^(٨)، بينما أن معنى أصالة عدم القرينة - لو

(١) لا أن الظاهر ينقلب إلى نص حقيقة، لوضوح بطلانه؛ لما مرّ مراراً من أن الاعتبار - أياً كان المعبر (بالكسر) - لا يُغيّر من حال الشيء في الواقع.

(٢) أي: احتمال كون المتكلم مريداً لخلاف ظاهر كلامه، فلا يكثرثون بوجود هذا الاحتمال، بل ينزلونه منزلة العدم، وإن كان باقياً عقلاً، وسيأتي مزيد بيان له قريباً.

(٣) وليس احتمال وجود القرينة في الواقع، كما سيوضحه.

(٤) كالخطأ والهزل ونحوهما مما يمنع من الأخذ بظاهر الكلام.

(٥) ببركة التمسك بأصالة الظهور، كما تقدّم آنفاً.

(٦) فالعقلاء - بإجرائهم لأصالة الظهور - يُثبتون المعنى الظاهر وينفون سائر الاحتمالات المنافية له، فالمنفي هو احتمالات المعاني لا نفس تلك المعاني.

(٧) إلى المخاطبين، أي: القرينة التي يُحتمل وجودها.

(٨) فلا يكون التصدي لنفي وجودها عملاً حكيماً، لأن العقلاء إنما يلجؤون إلى تلك الأصول لتفي الاحتمالات المؤثرة على الظهور.

كانت^(١) - البناء على نفي وجود القرينة لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور، ليس شيئاً آخر^(٢).

وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً^(٣) أصل يقال له: (أصالة عدم القرينة) حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور^(٤) أو برجوعها إليه^(٥) سالبة بانتفاء الموضوع^(٦).

والخلاصة^(٧): أنه ليس لدى العقلاء إلا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس

(١) أي: «لو وُجدت»، واستعمال (لو) هاهنا في محله، وذلك لأن المصنّف رحمته الله لا يعترف بوجود (أصالة عدم القرينة) أصلاً، ولهذا قال رحمته الله آنفاً: «يكون موقعٌ لتوهم جريان...».

(٢) في مقابله، كي يتأتى الخلاف في موقع البناء على (أصالة الظهور) بالقياس إلى البناء على غيرها من الأصول.

(٣) كما كان كذلك في الصورة الأولى.

(٤) كما يختاره صاحب الكفاية رحمته الله، وهو القول الثالث في المقام.

(٥) كما يبين عليه الشيخ الأعظم رحمته الله، وهو القول الثاني.

(٦) ولا يرد على المصنّف رحمته الله عندئذ انتفاء الثمرة من ذكر هاتين الصورتين، كما سبق توضيحه بصيغة (إن قلت، قلت)، فليلاحظ.

(٧) أن المتحقق هو (أصالة الظهور) فقط، ولا وجود لأصالة عدم القرينة كي يقال برجوعها إلى أصالة الظهور، وهذا المقدار قريبٌ من قول الكفاية، لكنه يختلف عنه في إنكار (أصالة عدم القرينة)، كما مرَّ التنبيه عليه.

لهم إلا بناءً واحد^(١)، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ^(٢)، أو تعمد الإيهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك^(٣)، فكل هذه الاحتمالات - إن وجدت - ملغية في نظر العقلاء.

وليس معنى إلغائها إلا اعتبار الظهور حجة كأنه^(٤) نص لا احتمال معه بالخلاف^(٥)، لا أنه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة - كما ربما يتوهم^(٦) - حتى يكون بعضها متقدماً على بعض^(٧)، أو بعضها يساند بعضاً^(٨).

(١) عطف هذه الجملة على سابقتها تفسيري، كما هو واضح.

(٢) ولا وجود لأصالة عدم الغفلة ولا أصالة عدم الخطأ، كما سيُصرّح به قريباً.

(٣) كاحتمال السهو أو الهزل من المتكلم، وكلاهما لا يليق بالشارع، كما مرّ.

(٤) إشارة إلى عنصر (التنزيل العقلاني) المقبول عند الشارع المقدّس مع الاعتراف ببقاء الظهور على حاله في الواقع، كما مرّ آنفاً.

(٥) مع أن هذا الاحتمال موجود في الواقع وفي نظر العقل، كما هو المفروض في كل ظاهر، وإلا لصار نصّاً في المعنى، وهو خُلف.

(٦) بل هذا هو ما يبني عليه كثير من الأصوليين، كما مرّ.

(٧) إشارة إلى قولَي الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما.

(٨) يحتمل أن يكون هذا تعبيراً ثانياً عن القولين الثاني والثالث، كما يحتمل أيضاً أن

يكون إشارة إلى القول الأول الذي لم يذكره رحمتهما، والذي يختاره صاحب الفصول رحمتهما من وجود بنائين مترتبين للعقلاء، بمعنى أنهم يتمسكون أولاً بأصالة الحقيقة، ثم يأخذون بأصالة الظهور، والأمر سهل.

نعم^(١)، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بـ(أصالة عدم الغفلة) من باب المسامحة^(٢)، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بـ(أصالة عدمها)، وهكذا في كل تلك الاحتمالات^(٣)، ولكن ليس ذلك إلا تعبيراً آخر عن (أصالة الظهور)^(٤). ولعلَّ مَنْ يقول برجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة^(٥) أو بالعكس^(٦) أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة^(٧)، وحيثُ لو كان هذا مرادهم لكان كلُّ من القولين صحيحاً، وكان مألُهما واحداً، فلا خلاف^(٨)، والحمد لله.

-
- (١) استدراكٌ على ما ذكره من نفي وجود أيِّ أصل غير أصالة الظهور.
- (٢) وجهُ المسامحة هو أنَّ هذه التسمية توهم المقابلة بين كلِّ واحدة هذه المسميات وبين أصالة الظهور، مع أنَّ الأمر ليس كذلك عند المصنِّف رحمته الله.
- (٣) كتسمية إلغاء احتمال الخطأ بـ(أصالة عدم الخطأ) مثلاً.
- (٤) ومن باب التوضيح لبعض الاحتمالات التي يبني العقلاء على إلغائها عند أخذهم بأصالة الظهور في محاوراتهم اليومية.
- (٥) وهو الشيخ الأعظم رحمته الله، وهذه محاولة منه رحمته الله لإرجاع قولي العَلَمين رحمتهما الله إلى القول المختار عنده.
- (٦) وهو ما يدعيه صاحب الكفاية رحمته الله.
- (٧) وهو التعبير عن إلغاء احتمال القرينة لا التعبير عن وجود أصل عقلائي في مقابل (أصالة الظهور).
- (٨) معنوي عندئذٍ، بل هو خلاف لفظي، ولكنَّ هذا مجرد احتمال لا يساعد عليه كلامهما، ويحتمل أن يكون هذا الوجه في تعبيره رحمته الله بـ(لعلَّ).

البحث الرابع

نفي حجّة الظهور عن غير المقصودين بالإفهام

تبَيَّ المحقق القمّي تَعُدُّ تفصيلاً في حجّة الظهور بين المقصودين بالإفهام بالكلام وغير المقصودين به، حيث بنى على حجّة الظواهر بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام، من باب الظنّ الخاصّ وافتتاح باب العلميّ في معظم الأحكام الشرعية، سواء أكانوا من المخاطبين المشافهين بالكلام مباشرة أم كانوا من الناظرين في الكتب المتعارفة التي صنّفها مؤلفوها بقصد تفهيم كلّ مَنْ يقرؤها وينظر فيها.

ولكنّه بنى على عدم حجّة الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام إلا من باب الظنّ المطلق الثابتة حجّيته بدليل الانسداد، من دون فرق في هذا بين ظواهر الكتاب العزيز - بناءً على كون خطاباتّه موجّهة إلى الموجودين في زمن نزول آياته الكريمة، لا إلى أمثالنا - وبين ظواهر الأخبار الشريفة، لأنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا في مقام الجواب عن أسئلة السائلين، فيكون أولئك السائلون هم المقصودين بالإفهام لا مَنْ يأتي بعدهم كأمثالنا.

وهذا التفصيل ذكره تَعُدُّ في موضعين من قوانينه: آخر مسألة حجّة الكتاب، وأول مسألة الاجتهاد والتقليد^(١)، ولكنّه لم يلقَ قبولاً مَمَّنْ جاء بعده كما سيتضح، بل جعله المصنّف عليه السلام من قبيل المُجَمَّل، ومن أجل بيان مرامه تَعُدُّ منه فقد نقلَ عليه السلام

تقريبات ثلاثة:

التقريب الأول: أن يكون نَظَرُ المحقق القمّي رحمته إلى منع الصّغرى، أي أصل انعقاد الظّهور، وأنّ الكلام الصّادر من المتكلّم لا ينعقد له ظهورٌ بالنسبة إلى مَنْ لا يكون مقصوداً بالإفهام.

وهذا ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته^(١)، وأوضحه السيد الخوئي رحمته بأنّ الأخبار المروية عن أهل بيت العصمة عليهم السلام قد وصلت إلينا مقطّعةً، من أجل ذكر كلّ فقرة من الخبر في الباب المناسب لها، بعد اشتغال الخبر الواحد أحياناً على أسئلة مرتبطة بأبواب متنوعة، ولهذا نحتمل وجود قرينة على خلاف المعنى المفهوم من الكلام، وقد ضاعت علينا بسبب التقطيع، ولهذا لا ينعقد للكلام ظهورٌ بالنسبة إلينا^(٢).

واكتفى المصنّف رحمته في الردّ على هذا التقريب بكونه مخالفاً للوجدان؛ فإنّ انعقاد الظّهور للكلام - بحيث يكون كاشفاً نوعياً عن مراد المتكلّم - لا يختصّ بالمخاطب الذي يقصد المتكلّم إفهامه بالكلام.

ويمكن الجواب عنه أيضاً بما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما من أنّ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن المقطع المرتبط بها من الرواية ومن ثمّ صيرورته مانعاً عن انعقاد الظّهور للكلام، إنّما يتمّ لو كان القائم بالتقطيع شخصاً غير عارف بأسلوب الكلام العربي أو غير ورع في الدّين، دون ما إذا كان من أمثال الشيخ الكليني رحمته الذين نجزم بانتفاء كلا الأمرين المذكورين فيهم، ولهذا يحصل

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٦٣ .

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٣٨ - ١٤٠ .

الاطمئنان بعدم وجود القرينة إذا خلت عنها الرواية التي نقلوها في جوامعهم^(١).
 التقريب الثاني: أن يكون نظر المحقق تنبّه إلى منع الكبرى، أي حجّة الظهور،
 بعد التسليم بانعقاده بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام أيضاً، بأن نفرض تحقّق
 الظهور لكل من يتلقّى الكلام، حتى لو كان غير مقصود بالإفهام، إلا أن حجّة
 الظهور لا تثبت إلا لمن يُقصد إفهامه بهذا الكلام.

وهذا التقريب ذكره الشيخ الأعظم تنبّه أيضاً، وقربه بأن مناط حجّة الظهور
 هو إفادة اللفظ للظنّ النوعي عند السامع بمراد المتكلم، وهذا إنّه يحصل للذين
 يكون المتكلم قاصداً لإفهامهم حيث يتوجّب عليه أن يعتني بكلامه الموجه إليهم،
 ويلقيه عليهم بحيث يصل إليهم مراده، فلو فرض انتقالهم إلى معنى آخر غير ما
 أراده لكان هذا مسبباً إمّا عن غفلتهم أو غفلة المتكلم، واحتمال الغفلة مطلقاً
 ضعيف وملغى بالأصل العقلائي، ولهذا يحصل لهم الظنّ بمراد المتكلم.

وهذا بخلاف الذين لا يكونون مقصودين بالإفهام؛ إذ لا يتوجّب على المتكلم
 الاعتناء بكلامه معهم، لأنّ عدم انتقال هؤلاء إلى المعنى المراد له لا يلزم أن يكون
 ناتجاً عن غفلتهم أو غفلة المتكلم، بل يجوز أن يكون المتكلم ملتفتاً ومهتماً بكلامه
 الملقى إلى الذين يقصد إفهامهم، وقد اعتمد على قرينة حالية معهودة بينه وبينهم،
 أو اعتمد على قرينة منفصلة، وقد اختفت عمّن لا يقصد إفهامهم ولم تصل إليهم،
 ولأجل هذا لم يحصل عندهم الظنّ بمراد المتكلم من نفس الظواهر.

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٥٩، دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٢٩، مصباح الأصول

والوجه فيه أن احتمال خفاء القرائن قوي لا يمكن إلغاؤه فيبقى بعد الفحص، وليس هو مثل احتمال غفلة أحدهما الذي يكون ضعيفاً في نفسه، ويمكن نفيه بالأصل، فإنَّ حجية الظواهر تعني عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، لا عدم الاعتناء باحتمال اختفاء القرينة، وبهذا يظهر السرّ في حجية الظواهر بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام، وعدم حجيتها بالنسبة إلى غير المقصودين^(١).

وهذه التقريب - وإن كان هو المناسب لكلام المحقق القميّ تثبّط - إلا أنه ضعيف أيضاً، ورّدّه الشيخ الأعظم تثبّط نفسه، وكذا صاحب الكفاية تثبّط بنفس ما مرّ في ردّ الدعويين السابقتين، أي اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق، واشتراط عدم الظنّ الفعلي بالخلاف^(٢).

وحصل الردّ أنّ دليل حجية الظواهر (أي بناء العقلاء الماضي شرعاً) يتكفّل بإثبات الحجية حتى بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام، فإنّ أهل المحاوراة إذا نظروا إلى كلام (زيد) الموجّه إلى (عمرو) مثلاً، فإنّهم يبنون على كون ظاهر الكلام مراداً في حقّ بكر وخالد وغيرهما أيضاً ممّن يشتركون مع (عمرو) في ما أراده (زيد) منه، طالما لم يجدوا في الكلام قرينة صارفة عن الشمول لهم.

ولهذا لا يسمع العقلاء اعتذار بكر مثلاً عن ترك الامتثال، بحجة أنّه لم يكن مقصوداً بالإفهام وأنّ الكلام كان موجّهاً إلى عمرو وليس إليه، وهذا أحد الشواهد

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٦٠ - ١٦٢، ويلاحظ: شرح الرسائل ج ١ ص ٢٠١ - ٢٠٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٣٨، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤، كفاية الأصول ص ٢٨١.

التي ذكرها الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما على عموم حجّة الظواهر لغير المقصودين بالإفهام على حدّ شمولها للمقصودين.

التقريب الثالث: أنّ هناك فارقاً بين المقصودين بالإفهام وغيرهم، وهو أنّ المتكلّم يحقّ له عقلاً أن يعتمد في إرادة خلاف ظاهر كلامه على قرينة حالية تكون معهودة بينه وبين المقصودين بالإفهام فقط، وتخفى على غيرهم، بحيث لا يعثرون عليها بعد الفحص، ولا يلزم من هذا نقض الغرض ومنافاة الحكمة، لأنّ هذين إنّما يلزمان لو فرض إرادة المتكلّم خلاف الظاهر من دون نصب قرينة أصلاً.

ولكنّ هذا لا يجري مع غير المقصودين بالإفهام؛ لعدم تعلّق غرض للمتكلّم بإفهامهم، فلو فرض عدم وجود قرينة معهودة بينه وبينهم لم يكن المتكلّم ناقضاً لغرضه، لأنّ نقض الغرض فرع وجود غرض بالإفهام، والمفروض عدمه، وعندئذ لا يوجد محذور عقلي في ما إذا لم تصلّ إليهم القرينة التي كانت معهودة بين المتكلّم والمقصودين بالإفهام.

ويتربّب على هذا سقوط الكلام عن الحجّة في حقّ غير المقصودين بالإفهام، حتى لو بحثوا عن القرينة ولم يجدوها؛ لفرض خفائها عليهم، فإنّ العقل كما لا يحكم عندئذ بكون المتكلّم ناقضاً لغرضه، فهو أيضاً لا يحكم بإلغاء احتمال اتّكال المتكلّم على مثل تلك القرينة، ومع بقاء هذا الاحتمال قائماً في نظر العقل لا تجري أصالة الظهور في حقّ غير المقصودين بالإفهام.

وبالجملة: انتفاء الحجّة عن غير المقصودين بالإفهام ناشئ عن احتمال اعتماد المتكلّم في إفهام مراده على قرينة تخفى عليهم، مع بقاء هذا الاحتمال عقلاً، ومن ثمّ

لا يحصل عندهم ظنٌّ بمراد المتكلم، أي لا يكون الكلام كاشفاً نوعياً عن المراد بالنسبة إليهم.

وهذا التقريب ذكره المحقق الأصفهاني رحمته (١)، وقد أجاب عنه المصنّف رحمته

بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا التوجيه لتفصيل المحقق القمي رحمته ناشئ عن الخلط بين احتمال نصب القرينة (الخفية) عقلاً واحتمال نصبها عقلاء، أو قل: بين عدم إهمال العقل لهذا الاحتمال وعدم إهمال العقلاء له، فإن بقاء بعض الاحتمالات العقلية لإرادة خلاف الظاهر أمرٌ طبيعي (باب الظواهر)، ولا يؤثر بقاؤها عقلاً على جريان أصالة الظهور وترتب الحجّة، مادام البناء العملي للعقلاء على إلغاء تلك الاحتمالات، وعدم الاعتناء بها في محاوراتهم.

ولا ملازمة بين بقاء تلك الاحتمالات عند العقل وبقائها عند العقلاء، فيجوز بقاؤها عقلاً مع ارتفاعها عند العقلاء، والمهم في (باب الظواهر) عدم بقائها عند العقلاء وأهل المحاورة، فإن قوام أصالة الظهور بعدم وجود احتمال إرادة خلاف الظاهر عندهم، ولا صير في بقاء هذا الاحتمال عند العقل.

بل الكلام لا يكون ظاهراً إلا إذا فُرِض وجود احتمال عقلي بإرادة المتكلم خلاف الظاهر من كلامه، كاحتمال نصب قرينة لم تصل إلى السامع أو احتمال خطأ المتكلم في إيصال مراده ونحوهما؛ ضرورة أن فرض انتفاء مثل هذه الاحتمالات العقلية يجعل الكلام نصّاً، وهذا خُلِفَ، ولكنّ الكلام الظاهر لا يكون حجّة (أي

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٧٢ ت ٧٥.

كاشفاً نوعياً عن المراد) إلا بعد إهمال العقلاء وأرباب المحاوراة جميع الاحتمالات العقلية، وعدم اعتنائهم بها، حتى لو لم تكن مهمة عند العقل؛ لكونها ممكنة التحقق في نظره.

وهنا يظهر الخلط بين الأمرين، فإن احتمال نصب المتكلم قرينة خفية على غير المقصودين بالإفهام وإن كان ثابتاً عقلاً؛ لكونه ممكن التحقق وغير منافي للحكمة، إلا أنّ هذا بمجرّده لا يمنع من جريان أصالة الظهور، بعد فرض إلغاء أهل المحاوراة لهذا الاحتمال، حتى لو أمكن عقلاً العثور على تلك القرينة بعد الفحص عنها في مظان وجودها، فإنّ القادح في حجّة الظهور إنّما هو بقاء احتمال القرينة عند أهل المحاوراة لا بقاؤه عند العقل.

والنتيجة: أنّ حديث (احتمال نصب قرينة خفية على غير المقصودين بالإفهام) أجنبني عن باب الظواهر بالمرّة، لأنّه مجرّد احتمال عقلي لا يقدح وجوده في حجّة الكلام بالنسبة إليهم؛ ببركة إلغاء العقلاء لهذا الاحتمال وعدم اعتنائهم به في محاوراتهم، ولهذا لا يبقى مجال لاستثناء غير المقصودين بالإفهام من حجّة الظواهر وقصرها (أي الحجّة) على المقصودين به.

الجواب الثاني: وهو جواب تفصيلي، يبتني على الغض عمّا تقدّم، والتسليم بالفارق المذكور بين المقصودين بالإفهام وغيرهم في ظواهر غير الكتاب العزيز والسنة الشريفة على طبق ما ذكره، إلا أنّ هذا لا يمكن القبول به في الخطابات الشرعية في كلّ من الكتاب والسنة:

أما بالنسبة إلى ظواهر الكتاب العزيز فلعدم تمامية ما ذكره المحقق القمي تكلّف -

من كونه مختلفاً عن سائر الكتب والمصنّفات التي يقصد مؤلفوها إفهامَ كلِّ مَنْ يقرؤها وينظر فيها، ولو بعد مئات السنين - لأنَّ مقصود مؤلفيها نفسُ مفاد الكلام من دون أن يكون المخاطب به شخصاً بعينه، بل الكتاب العزيز هو من قبيل ما لا يكون الغرض منه إفهامَ مخاطبٍ بعينه، وذلك لوجهين^(١):

أولهما: التسليم بأنَّ المشافهين بآيات الكتاب هم وحدهم المقصودون بالإفهام، إلا أنَّ من المقطوع به أنَّ الأحكام التي تضمّنتها الآيات القرآنية شاملة لجميع المكلفين، بمن فيهم غير المشافهين بها، تمسكاً بقاعدة (الاشتراك في التكليف) - كما ذكر المحقق النائيني قدس سره^(٢) -، ويترتب على هذا لزومُ خلوّ آيات الكتاب العزيز عن أية قرائن تختصّ بالمشافهين، وتخفى على غيرهم.

ثانيهما: المنع من أصل دعوى أنَّ المقصودين بالإفهام هم خصوص المكلفين المشافهين الموجودين آنذاك، وهذا هو المناسب مع كون القرآن الكريم معجزة خاتم النبيين ﷺ وآخر الكتب السماوية الذي أنزله الله تعالى لهداية جميع البشر، من دون اختصاص بالمشافهين به المعاصرين لنزول آياته، وإلا لم يكن القرآن الكريم هدى للعالمين من الأولين والآخرين، بل يكون هدى لطائفة بعينها (وهي المشافهة بآياته)، وبهذا يكون المقصودون بالإفهام أوسع دائرة من المشافهين.

وأما بالنسبة إلى ظواهر السّنة الشّريفة، فلعدم تمامية ما سبقت الإشارة إليه من

(١) لا يخفى أنَّ المناسب ذكرهما بعكس ترتيب المتن؛ نظراً إلى ابتناء الأول منهما على التسليم، وابتناء الثاني على المنع، ولكننا حافظنا على ترتيبهما في المتن دعواً لأيّ لبسٍ، فليُلتفت.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٤٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٦.

دعوى كون المقصود بالإفهام فيها هم خصوص الذين وُجّه الكلام إليهم لا جميع المسلمين، بدعوى أنّ أغلب الأخبار المنقولة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام كانت في مقام الجواب عن أسئلة الرواة، ولأجله يكون الرواة هم المقصودين بالإفهام دون غيرهم، فلا حجة إلا للمشافهين بها - لا سيما أنّ طريقة الشارع المقدّس في بيان مقاصده قائمة على الاعتماد على القرائن المنفصلة -؛ وذلك لإمكان الخدش فيه بوجوه أربعة ذكر المصنّف رحمته الله الثلاثة الأولى منها:

الأول: عين ما تقدّم في الكتاب العزيز من التسليم بأنّ المشافهين بالأخبار التي تحكي السنّة الشريفة هم وحدهم المقصودون بالإفهام بها، إلا أنّ هذا لا يمنع من تكفّل أكثر تلك الأخبار ببيان الأحكام الشرعية الموجهة إلى جميع المكلفين من دون أي فرق بين المشافهين وغيرهم، تمسكاً بقاعدة الاشتراك، ولازم هذا - كما مرّ في ظواهر الكتاب - هو خلوّ تلك الأخبار عن أية قرائن تختصّ بالمكلفين الموجودين آنذاك، وتخفى على الذين يأتون بعدهم.

الثاني: المنع من ذلك والقول بأنّ المقصودين بالإفهام في أغلب تلك الأخبار أعمّ من المشافهين بها، ولا خصوصية لهم سوى تواجدهم في ذاك الزمان، وهي غير فارقة كما لا يخفى، وهذا ينسجم مع كون تلك الأخبار حاكيةً لشرعية خاتم النبيّن صلوات الله عليهم العامّة لجميع البشر، من حين نزولها حتى انتهاء التكليف.

ولو فرض تكفّل عدد قليلٍ من الأخبار ببيان حكمٍ شخصيٍّ موجهٍ إلى شخص الراوي جواباً عن سؤاله، فبالإمكان التمسك بقاعدة (الاشتراك) لتعميم الحكم إلى سائر المكلفين، ممّن يكون حالهم كحال الراوي، فلو كان سؤال الراوي عن حكم

وصية كتبها أبوه - مثلاً - مشتملة على خصوصيات محددة، وجاء الجواب خاصاً بهذه الوصية، فلا ينبغي توهم عدم شمول هذا الحكم لكل مَنْ تكون عنده مثل هذه الوصية مع نفس تلك الخصوصيات.

الثالث: مع الغض عن ذلك، فإنّ دعوى «اختصاص تلك الأخبار ببعض القرائن التي تجعل الحكم المذكور فيها مختصاً بالمخاطب المشافه وغير شامل لغيره، كي يسقط الكلام عن الحجية بالنسبة إلى الثاني» تنافي مع فرض الأمانة في الراوي، فإنّها تفرض عليه - كما ذكر المحقق النائيني رحمته (١) - نقل كل ما يحتمل كونه دخيلاً في انعقاد الظهور، فإذا خلا الخبر عما يكون من هذا القبيل صحّ البناء عندئذ على عدمه، أي خلّو الخبر عما يختصّ بالمشافه ويخفى على غيره، فيتساوى غير المشافه مع المشافه في حجية الكلام بالنسبة إليه.

الرابع: ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما، محصّله أنّ ما ذكره المحقق القمي رحمته - من جريان طريقة الأئمة الأطهار عليهم السلام على الاعتماد على قرائن منفصلة - وإن كان صحيحاً، إلا أنّ مقتضاه هو البحث عن تلك القرائن في مظان وجودها ووجوب الأخذ بالظهور حال عدم الظفر بها، وليس مقتضاه رفع اليد عن حجية الظهور بالنسبة إلى غير المشافهين بالأخبار (٢).

تبقى هنا الإشارة إلى أنّ المحقق القمي رحمته قد رتب على ما ذكره نتيجة خطيرة، وهي انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية، والبناء على حجية الظن

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٦٠.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٣٩، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٤١.

المطلق، أي مع غَضِّ النَّظَر عن منشأ حصوله^(١).

وهذا واضح بعد بنائه على أنّ حجّة ظواهر الكتاب العزيز والسنة الشريفة مختصة بالمخاطبين المشافهين المقصودين بالإفهام، وقد مرّ سابقاً أنّ مبحثي الظهور وخبر الواحد يمثلان العمودَ الفقري للقول بانفتاح باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية، لأنّ جُلَّ الأحكام مستكشفةً بهذين الطريقتين، فإذا أُلغيا انفتح الباب (على مصراعيه) أمام القول بالانسداد.

(١) القوانين المحكمة ج ٢ ص ٣١٩-٣٢٠، ج ٤ ص ٢٣٨.

٤ - حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقق القمي في قوانينه^(١) إلى عدم حجّة الظهور^(٢) بالنسبة إلى مَنْ لم يُقصد إفهامه بالكلام^(٣)، ومثّل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم الذين لم يُشافَها بالكتاب العزيز وبالسنة، نظراً إلى أنّ الكتاب العزيز ليست خطابه موجّهة لغير المشافهين^(٤)، وليس هو من قبيل تأليفات المصنّفين التي يُقصد بها إفهام كلّ قارئ لها^(٥).

وأما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن

(١) في موضعين: نهاية مسألة حجّة الكتاب، وبداية مسألة الاجتهاد والتقليد.

(٢) أي منع الكبرى (بمعنى التسليم بانعقاد الظهور للكلام في حقّ غير المشافهين لكنه فاقدٌ للحجّة)، كما هو الظاهر من كلامه، لا إلى منع الصغرى (أي عدم انعقاد الظهور أصلاً بالنسبة إليهم)، كما سيأتي بيانه، وهما التقريبان الأولان.

(٣) والمراد من (المقصودين بالإفهام) هم أصحاب الأئمة عليهم السلام والحاضرون في مجلس الخطاب ومَنْ قاربههم وشابههم، وهذا لا يشمل أمثالنا.

(٤) كما صرّح به تدبّر في الموضعين المشار إليهما من القوانين، بحيث يكون المقصود نفس مفاد الكلام، من دون أن يكون المخاطب به شخصاً بعينه.

(٥) «إلى آخر الدهر، لكي يبقى القراء يتأملون فيه ويفهمون من آياته بمقدار فهمهم، ويعملون بها»، كما قال تدبّر في قوانينه.

سؤال السائلين لا يُقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم^(١).

أقول: إنّ هذا القول لا يستقيم^(٢) وقد ناقشه كلٌّ من جاء بعده من المحققين^(٣)، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال: إنّ هذا كلام مُجَمَّل غير واضح^(٤) فما الغرض من نفي حجّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

١ - إنّ كان الغرض^(٥) أنّ الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص^(٦)، فهو أمرٌ يكذّبه الوجدان^(٧).

٢ - وإنّ كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه^(٨) - دعوى أنّه ليس للعقلاء بناءٌ

(١) فهي موجهة إليهم فقط، فيحقّق للسائل وحده الأخذ بظاهر الجواب، ومنه نشأ القول بانسداد باب العلميّ (أي: الظنّ الخاص) في معظم الأحكام.

(٢) شروغٌ في ردّ هذه المقالة من خلال ذكر تقرّيات ثلاثة لها، والجواب عنها.

(٣) وفي مقدمتهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما.

(٤) ولا يُعلم منه حقيقة مراده، ولهذا سيذكر ثلاثة تقرّيات في توجيه دعواه.

(٥) هذا هو التقريب الأول، وهو بعيد عن مرام المحقق القميّ رحمته.

(٦) غير المقصود بالإفهام، وبهذا يكون نظره رحمته إلى منع الصّغرى، أي أصل انعقاد ظهور للآيات والأخبار في حقّ مَنْ لم يُقصد إفهامه بهما.

(٧) ضرورة أنّ عدم كون الشخص مقصوداً بالإفهام (في حدّ ذاته) لا يمنع من انعقاد ظهور الكلام بالنسبة إليه.

(٨) والقاتل هو الشيخ الأعظم رحمته، وهذا هو التقريب الثاني، وهو المناسب لكلام المحقق القميّ رحمته.

على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام^(١)، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك^(٢)، قال الشيخ الأعظم في مقام رده: «أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصّارف عن الظاهر بين مَنْ قَصِدَ إفهامه وَمَنْ لَمْ يَقْصَدْ»^(٣).

٣ - وإن كان الغرض - كما قيل^(٤) في توجيه كلامه أيضاً - أنه لما كان من الجائز عقلاً أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة^(٥) غير معهودة ولا معروفة إلا لدى مَنْ

(١) فالمحقق القمّي تَتَضَرَّرُ - وفق هذا التقريب - بوجود ظهور للكلام بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام، ولا مشكلةً عنده من جهة الصّغرى، لكنّه لا يرى مثل هذا الظهور حجّةً في حقّهم؛ بسبب عدم جريان سيرة العقلاء على إلغاء احتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إلى هؤلاء.

(٢) هذا هو الجواب، وهو عين ما سبق عن الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما في ردّ الدّعويين المذكورتين في البحثين الأولين، ومفاده جريان (طريقة العقلاء) على الأخذ بالظهور حتى من غير المقصودين بالإفهام، وعدم اعتنائهم باحتمال وجود قرينة مخالفة خاصّة بمن يُقصد إفهامه بالكلام.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٦٣ .

(٤) القائل هو المحقق الإصفهاني تَتَضَرَّرُ، وهذا هو التقريب الثالث والأخير لمقالة المحقق القمّي تَتَضَرَّرُ، وسيذكر المصنّف رحمتهما جوابين عن هذا التقريب.

(٥) حالة تدلّ على خلاف المعنى الظاهر من كلامه، ولا يقف عليها إلا المخاطب المقصود بالإفهام، وهذا المقدار لا يؤثر على مرام المتكلم.

قَصِدَ إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل^(١)، لأنّه لا يقبُح من الحكيم، ولا يلزم نقض غرضه إذا نَصَبَ قرينةً تخفى على غير المقصودين بالإفهام، ومثُلُ هذه القرينة الخفية^(٢) - على تقدير وجودها - لا يَتَوَقَّعُ من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص^(٣)، فهو^(٤) كلامٌ صحيح في نفسه^(٥)، إلا أنّه غيرُ مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضرّ بحجّة الظهور ببناء العقلاء^(٦).

وتوضيح ذلك^(٧): أن الذي يُقوّم حجّة الظهور هو نفْيُ احتمال القرينة ببناء

(١) فإنّ من الجائز أن يتعلّق للمتكلم غرضٌ بإفهام خصوص هذا الصنف من المخاطبين، وقد أشار الشيخ الأعظم رحمه الله أيضاً إلى هذا المعنى (يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ١٦٠-١٦١).

(٢) على غير المقصودين بالإفهام لكونها حالةً مثلاً، والمفروض أنّها تكشف عن إرادة المتكلم خلاف الظاهر من كلامه.

(٣) لأنّ المفروض كونها معهودة بين المتكلم ومن قصّد بالإفهام فقط، فلا يكون الظهور حجّةً في حقه، وعدمُ عثور غيره عليها لا يلزم منه نقض المتكلم لغرضه.

(٤) جواب الشرط في قوله: «وإن كان الغرض...».

(٥) لعدم المانع من صحّة اعتماد المتكلم على مثل هذه القرائن بعد فرض وقوف المقصود بالإفهام عليها، ولكنّ هذا لا يمنع من كونه أجنبياً عن محلّ الكلام.

(٦) بل يبقى الظهور حجّةً حتى في حقّ غير المقصودين بالإفهام.

(٧) هذا هو الجواب الأول، وملخصه نشوء الكلام المتقدّم عن الخلط بين (احتمال نَصَبِ القرينة الخفية عقلاً) و(احتمال نَصَبِ القرينة الخفية عقلاء).

العقلاء، لا نفي احتياها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما^(١)، أي أنه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع^(٢) في حجية الظهور، بل الأمر أكثر من أن يقال إنه لا ملازمة بينهما^(٣)، فإنّ الظهور لا يكون ظهوراً إلا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل^(٤)، وإلا لو كان احتياها منفيّاً بحكم العقل كان الكلام نصّاً لا ظاهراً^(٥).

وعلى نحو العموم نقول^(٦): لا يكون الكلام ظاهراً (ليس بنصّ قطعي) في المقصود إلا إذا كان مقترناً باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق،

(١) أي: بين النفيين، فيجوز افتراق الأول عن الثاني، بأن يُنفي هذا الاحتمال عند العقلاء، ولكنه لا يُنفي عقلاً، والمطلوب في أمثال المقام هو تحقّق النفي الأول.

(٢) بالجرّ صفة لـ (نفيه)، والمعنى: أنّ النافع في ثبوت حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء، وإن لم يُنفَ عند العقل.

(٣) لأنّ الظهور يتقوّم ببقاء احتمال القرينة في نظر العقل، كما سيوضحه.

(٤) كي يبقى احتمال إرادة المتكلّم خلاف الظاهر ثابتاً عند العقل، وإن كان هذا الاحتمال ملغياً عند العقلاء وأهل المحاوره.

(٥) وهو خُلفٌ، بل لازمه انتفاء كلّ الظهورات، وهذا ينتهي إلى القول بانسداد باب العلمي، كما بنى عليه المحقق القميّ تثنؤ.

(٦) خلاصته: أنّ الظهور يتقوّم بوجود احتمال عدم إرادة الظاهر من الكلام، ومع هذا يكون الظاهر حجة؛ ببركة استقرار سيرة العقلاء على إلغاء كلّ احتمال يخالف الظهور، وإن بقي وارداً عقلاً، وبهذا يفترق الظاهر عن النصّ.

مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمّده للإيهام لحكمة، أو نصّبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى^(١)، ثم لا يكون الظاهر حجّة إلا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء^(٢) مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر^(٣).

وعليه، فالنفيّ الإدعائي العملي^(٤) للاحتتمالات هو المقوم لحجّة الظهور، لا نفيّ الاحتمالات عقلاً - من جهة استحالة تحقّق المحتمل^(٥)، فإنّه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات^(٦)، ويكون الكلام حيثنّ نصّاً لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات^(٧).

(١) ومن الواضح أنّ بعض هذه الاحتمالات يختصّ بالمولى العرفي، كالخطأ والغفلة والنسيان والهزل، وبعضها يشمل الشارع المقدّس أيضاً كتعمّد الإجمال لحكمة.

(٢) أي: «هو على إلغاء...»، فهذا من مواضع ضمير الفصل.

(٣) ولا علاقة لهم بثبوتها عقلاً وفي الواقع، لأنّ محلّ الكلام ليس هو النصوص بل الظواهر التي يكفي فيها نفيّ تلك الاحتمالات ادّعاءً.

(٤) من جانب العقلاء، كما تشهد به طريقتهم في مقاميّ التفهيم والتفهيم.

(٥) لأجل ترتّب محذور عقلي عليه، بحيث لا يكون الكلام حجّة إلا إذا امتنع تحقّق كلّ احتمال لإرادة خلاف الظاهر.

(٦) بداهة أنّ احتمال شيء فرع إمكان تحقّقه، وإلا فلا يكون محتملاً أصلاً.

(٧) للزوم تحصيل الحاصل، كما لو امتنع الخطأ من المتكلم، فلا نحتمل خطأه، فلا تتوقّف حجّة كلامه على إلغاء العقلاء لاحتمال الخطأ، لأنّه من إلغاء المعدوم.

وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور^(١) للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فإنه أكثر ما يثبت به أن نَصَب القرينة الخفية بالنسبة إلى مَنْ لم يقصد إفهامه أمرٌ محتمل^(٢) غيرٌ مستحيل التحقق، لأنه^(٣) لا يقبَح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك^(٤)، فالقرينة محتملة عقلاً، ولكن هذا^(٥) لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال^(٦)، سواء أمكن أن يُعثر على هذه القرينة بعد الفحص - لو كانت - أم لا يمكن^(٧).

٤ - ثم^(٨) على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصود بالإفهام وبين

(١) أي التقريب الثالث المذكور من قبل المحقق الأصفهاني تَبَيَّنَ.

(٢) في نَظَر العقل، ويمكنُ التحقق في الواقع.

(٣) تعليلٌ لكونه محتملاً عقلاً وخالياً عن أيِّ محذور من ناحية العقل.

(٤) بأن يعتمد المتكلم على قرينة حالية يلتفت إليها مَنْ يقصد هو (أي المتكلم) إفهامه بالكلام، وإن كانت قد تخفى على مَنْ لا يقصد إفهامه.

(٥) أي: احتمال وجود القرينة في نَظَر العقل.

(٦) لما تقدّم أنفاً من عدم الملازمة بين نفي احتمالها عقلاً ونفي احتمالها عقلاء، فيقع الانفكاك بينهما خارجاً في باب الظهورات.

(٧) فحتى لو أمكن العثور على تلك القرينة (لو فرض الفحص عنها) لصح البناء العقلاني على نفي احتمالها، الذي هو النافع في حجية الظهور، كما مرَّ.

(٨) هذا هو الجواب الثاني التفصيلي عن التقريب الثالث، وليس توجيهاً رابعاً لكلام المحقق القمي تَبَيَّنَ، فليُتَلَفَت.

غيره^(١)، فالشأن (كلّ الشأن) في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة:

أما الكتاب العزيز^(٢) فإنه من المعلوم لنا أنّ التكاليف^(٣) التي يتضمنها عامّة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين^(٤)، وبمقتضى عمومها يجب ألا تقتصر بقرائن تخفى على غير المشافهين^(٥)، بل لا شك في أنّ المشافهين^(٦) ليسوا وحدهم

(١) في غير ظواهر الكتاب العزيز والسنة الشريفة، ولكن لا نسلم الفرق المدعى بين الاثنين فيها، فيكون هذا الجواب مختصاً بظواهر الكتاب والسنة.

(٢) سيذكر المصنّف رحمته الله وجهين لإبطال الفرق في الكتاب بين المقصودين بالإفهام وغيرهم.

(٣) هذا هو الوجه الأول، وهو يبتني على التسليم بأنّ المشافهين بآيات الكتاب العزيز هم وحدهم المقصودون بالإفهام بها.

(٤) لأنّ القرآن الكريم خاتمة الكتب السماوية، فلا يُعقل عدم شمول أحكامه لجميع البشر، كيف! وقد وردت روايات تفيد أنّ القرآن حيّ لا يموت، وأنّ الآية جارية في الباقيين كما جرت في الماضين، وغيرهما.

(٥) من المكلفين الذين كانوا معدومين آنذاك، لثلا يلزم نقض الغرض من إنشاء أحكام عامّة لجميع المكلفين، بمن فيهم غير المقصودين بالإفهام بالآيات.

(٦) هذا هو الوجه الثاني، ومبناه المنع من كون المقصود بالإفهام هو خصوص المشافه بالخطاب القرآني، وإن كان المناسب تقديمه على الوجه الأول، ولهذا ذكره المصنّف رحمته الله بلسان الترقّي.

المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم^(١).

وأما السنة^(٢) فإنّ الأحاديث الحاكية لها^(٣) - على الأكثر - تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين، أو المقصود^(٤) بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين^(٥)، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئلة خاصّة^(٦)، وإذا قصد

(١) لم يذكر المصنّف رحمته الله دليلاً على ما ذكره، وذلك لأنّه يرى أنّ المسألة بديهية، ومَرّت الإشارة آنفاً إلى صنفين من الروايات النافعة في ذلك.

(٢) فلبطلان الفرق فيها بين المقصودين بالإفهام وغيرهم، من ثلاثة وجوه.

(٣) هذا هو الوجه الأول، ومحصله التسليم بأنّ المشافهين بالأخبار هم وحدهم المقصودون بالإفهام بها، إلا أنّ الأحكام المذكورة فيها شاملة حتى لغير المقصودين بالإفهام، ومقتضى هذا خلو تلك الأخبار عن أية قرائن تختصّ بأولئك المكلفين، وتخفى على المكلفين الذين يأتون بعده كأمثالنا.

(٤) هذا هو الوجه الثاني، وكان المناسب ذكره بلسان الترقّي (بل) كما صنع رحمته الله في الكتاب العزيز، لأنّه يبتني على المنع، والأمر سهل.

(٥) من المكلفين، فتكون عندئذٍ في مقام بيان أحكام كلية متعلّقة بمن لم يقصد إفهامهم أيضاً، ولهذا يتساوون مع المقصودين بالإفهام، لأنّ مجرد تواجد الأخيرين في زمان الخطاب هو فرقٌ غيرُ فارق عن غيرهم من الجهة المبحوث عنها، فلا يصحّ الاعتماد على قرائن تختصّ بالمخاطبين، هذا مضافاً إلى افتراض عدالة الراوي.

(٦) تشتمل على خصوصيات لا تنطبق على غير السائل، ممّا يستلزم اختصاص الحكم (الوارد في الجواب) به؛ لكونه هو المقصود بالإفهام.

ذلك فإن التكليف فيها لا بدّ أن يعمّ غير السائل بد (قاعدة الاشتراك)^(١)، ومقتضى الأمانة في النقل^(٢) وعدم الخيانة من الراوي - المفروض فيه ذلك^(٣) - أن يُنبّه على كلّ قرينة دخيلة في الظهور^(٤)، ومع عدم بيانها منه يُحكّم بعدمها^(٥).

(١) أي: يمكن تعدية الحكم (الوارد في الجواب) إلى سائر المكلفين الذين تنطبق عليهم الخصوصيات (المذكورة في السؤال) بواسطة التمسك بقاعدة (الاشتراك في التكليف).

(٢) هذا هو الوجه الثالث، وهو يبتني على التسليم بما تقدّم، ولكن مع المنع من بقاء احتمال وجود قرائن معهودة بين المتكلم والمقصودين بالإفهام.

(٣) لأنّ هذا يدخل في ضمن العدالة (أو الوثاقة) المعتبرة في الراوي، ومحلّ الكلام إنّما هو الأخبار المعتبرة سنداً.

(٤) أي: يحتمل (احتمالاً معتدلاً به) دخالتها في انعقاد الظهور للكلام في بيان مراد المتكلم، وعدالته (أو وثاقته) تُحتّم عليه عندئذٍ أن يذكر القرينة.

(٥) ولا يُعتنى بعد ذلك باحتمال وجودها، لأنّها لو كانت لذكرها الراوي.

البحث الخامس

إنكار حجّة ظواهر الكتاب العزيز

هذا البحث - كما مرّ - هو الوحيد المرتبط بالمقدّمة الثانية لدليل حجّة الظواهر، فقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته أنّ جمعاً من الأخباريين (أي: المحدثين) أنكروا حجّة ظواهر الكتاب العزيز ومنعوا من العمل بها ما لم يرد لها تفسيرٌ عن طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام ^(١).

ويقع الكلام في هذا البحث في أربع جهات:

الجهة الأولى: أنّ جمهور الأصوليين (أي: المجتهدين منهم) الذين يبنون على حجّة ظواهر الكتاب العزيز لا يقولون بحجّيتها بقول مطلق، بل بعد الالتفات إلى ثلاثة أمور هي بمثابة مقيّدات للحجّة:

الأمر الأول: التمييز بين مُحكّمات الكتاب ومتشابهاته، مقدّمةً للعمل بالأولى واجتناب الثانية، وهذا أمرٌ يمكن لذوي الاختصاص الوصول إليه، فلا ينبغي أن يجعل عائقاً أو مانعاً عن الأخذ بالآيات المُحكّمات والاعتماد عليها في مجال استنباط الأحكام الشرعية، وقد تمسّك الأخباريون ببعض الوجوه التي توهم امتناع وصول أفكار المجتهدين إلى معاني القرآن الكريم، تشبّهاً بدعوى اشتباهه على معاني غامضة ومطالب شامخة يعجز غيرُ الأئمة عليهم السلام عن الوصول إليها، ولكنهم لم يلتفتوا إلى أنّ

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٣٩ وما بعدها.

ما ذكروه لا ينافي اشتماله على آيات ظاهرة في معانٍ يمكن الوصول إليها.

الأمر الثاني: عدم التسرّع في العمل بظواهر الآيات المُحكّمات، بعد فرزها عن التشابهات، بل اللازم هو الفحص عن كلّ ما يصلح لأن يكون صارفاً لظهورها، والبحث عنه في مظانّ وجوده، سواء في نفس الكتاب العزيز أم في الأخبار، لأنّ مجرد كون الآية مُحكّمة غير متشابهة لا يلغي احتمال كونها منسوخة أو مخصّصة أو مقيّدة أو مستعملة بنحو المجاز أو الكناية، وهذا الاحتمال إنّما يوجب الفحص عن الناسخ أو المخصّص أو المقيّد أو قرينة التجوّز في مظانّ وجود كلّ منها.

ولكنّ هذا لا يعني التوقّف عن الأخذ بظواهر الآيات القرآنية المُحكّمة، كما يرى الأخباريون لما ذكروه - من أنّ العلم الإجمالي بوجود قرائن منفصلة دالة على خلاف الظاهر يجعل الآيات بحكم المُجمّلة، وإن كانت في الحقيقة من الظواهر -؛ وذلك لعين ما مرّ في ردّ التفصيل المتقدّم للمحقق القميّ رحمته، فإنّ وجود هذا العلم الإجمالي إنّما يقتضي الفحص عن تلك القرائن في مظانّ وجودها، لا رفع اليد عن حجّية الظواهر القرآنية والتعامل معها كما يُعامل مع التشابهات (أي المُجمّلات).

الأمر الثالث: عدم التطلّقل على الكتاب العزيز من قبل غير المؤهّلين علمياً للتعامل مع آياته، وفهم المراد منها، للأخذ بها في مجال الاستنباط، فإنّ هذا يتطلب إتقان الشخص جملةً من العلوم، بعضها مرتبطٌ بالشرعية المقدّسة نفسها، وبعضها الآخر مرتبطٌ باللغة وحقوقها المختلفة، فلا يحقّ للعاميّ وشبهه أن يقحم أنفسيهما في هذا المجال، كما لا يحقّ للإنسان العاميّ أن ينظر في كتب الطبّ أو الهندسة - مثلاً - ويدّعي فهم المطالب العلمية المذكورة فيها، ليتشبّث بما يفهمه منها في الاحتجاج

على أهل الاختصاص في هذين المجالين.

بل هذا هو حال كلّ كتاب يتصف بدقّة التعبير ورفعة المطالب، مثل الكتاب العزيز، الذي يحتاج إلى مَنْ يكون مؤهلاً لفهم ظواهره، كي يتسنى له الاحتجاج بها على الآخرين، ولا مجال لكلّ مَنْ هَبَّ وَدَبَّ لأنْ يخوض في غماره، ويدّعي ظهور آياته في معانٍ لا تساعد عليها القواعد المعتمدة عند أهل المحاوراة أو ينكر ظهورها أو حجّيته مطلقاً.

وكما لا يصحّ التفريط في هذا الجانب، فلا يصحّ الإفراط فيه أيضاً، كما يدّعي الأخباريون، حيث ادّعوا انحصار معرفة معاني آيات الكتاب العزيز بالنبيّ الأعظم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، لأنّ هذا يؤثّر على إعجاز القرآن الكريم، الذي يعني أنّ أهل البلاغة آنذاك كانوا يفهمون ظواهره، ولكنهم لم يكونوا قادرين على مجاراته والإتيان بمثله^(١).

والمتحصّل من مجموع هذه الأمور الثلاثة أنّ جمهور الأصوليين إذ يبنون على حجّة ظواهر القرآن الكريم، فإنّهم لا يبنون عليها اعتباطاً، بل لا بدّ أولاً من فرز مُحكّماته عن متشابهاته، ثمّ البحث عن كلّ ما يصلح للقرينية على صِرف الآيات المُحكّمة عن ظاهرها، على أنّ يتمّ هذا كلّهُ ممّن هو مؤهّل علمياً للتعامل مع ظواهر القرآن الكريم، فتكون الحجّة مقيّدة من كلا الجانبين (الآيات القرآنية، والشخص الناظر فيها)، من دون أن تؤدّي دقّة تعابير آياته وعلوّ مضامينه إلى رفع اليد عن حجّة ظواهره، أو اختصاص فهمه بمنّ خاطبوا به عليهم السلام، كما يزعم الأخباريون.

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٢٨٣، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٤٢ - ١٤٣.

الجهة الثانية: بعد اتضاح مقصود القائلين بحجّة ظواهر الكتاب العزيز في الجملة، نقل الكلام إلى جماعة الأخباريين المنكرين لها لمعرفة مقصودهم من هذا الإنكار، وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: ما مرّ بيانه قريباً من ضرورة التأيي في الأخذ بظواهر الآيات المحكّمة، وتأخير العمل بها إلى ما بعد الفحص عن القرينة الصّارفة عن الظاهر، واليأس عن العثور عليها في مظانّ وجودها من قبل العالم المؤهل لذلك، وهذا المعنى - لو كان مقصوداً لهم - صحيح، إلا أنّ نتيجته ما مرّ آنفاً، لا ما ذكره من التوقّف ورفع اليد عن حجّة الظواهر القرآنية بقول مطلق.

الاحتمال الثاني: تركّ العمل بظواهر الكتاب التي لم يرد تفسيرها وكشف المراد منها عن طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام، بالنسبة إلى جميع الناس حتى الذين يتمكّنون من فهم ظواهره كما ينبغي، من خلال إجراء الفحص عن كلّ ما يمكن أن يصرف الآيات عن ظواهرها، وهذا يؤوّل إلى الجمود على الأخبار، وإنكار حجّة الظواهر القرآنية بشكل مطلق، من ناحية الآيات والأشخاص معاً.

وهذا المعنى واضح البطلان لوجوه عديدة، ذكر المصنّف رحمته الله اثنين منها:

الوجه الأول: أنّ هذا يتنافى مع الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام الدالّة على إرجاع الناس إلى الكتاب العزيز، وقبل ذكر هذه الأخبار ينبغي التنبيه على نقطة لم يتطرّق لها المصنّف رحمته الله لوضوحها، ومرّت في بداية الباب الأول من هذا المقصد^(١)، ولا

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ١٥٤ - ١٥٦، وسبق ذكرها أيضاً في بداية الفصل العاشر من باب (العام والخاص)، يلاحظ: ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٢.

بأس بالإشارة إليها ثانية، وهي أنّ الكتاب العزيز نفسه يقسم آياته إلى ثلاث أقسام:
(١) نصوص، وهي الآيات التي يتعيّن المراد منها بنحو الجزم؛ لانتفاء احتمال
إرادة الخلاف فيها، وهذا القسم قليل الوقوع في الكتاب، ولا ريب ولا إشكال في
جواز العمل بها.

(٢) متشابهات (أو مُجْمَلات)، وهي الآيات التي تحتل أكثر من معنى مع
تكافؤ المعاني المحتملة منه وعدم رجحان أحدها بحدّ يوجب الاطمئنان بكونه هو
المراد من الآية، ولا ريب في عدم جواز العمل بها؛ لعدم ظهورها في أيّ واحد من
المعنيين أو المعاني المحتملة.

(٣) ظواهر، وهي الآيات التي تدلّ على أكثر من معنى، إلا أنّ أحد المعنيين أو
المعاني يبرز من بين غيره، ويحصل الوثوق بكونه هو المراد من الآية، وإن احتمل
إرادة غيره، إلا أنّ هذا الاحتمال يُنزّل منزلة العدم؛ لكونه بدرجة ضعيفة لا يعتدّ بها
عند أهل المحاورة، وهذا القسم هو الأكثر وقوعاً في الكتاب العزيز، وهو الذي
يبنى الأخباريون على إنكار حجّيته.

وباتضح هذا، فقد ذكر المصنّف رحمته الله أربع طوائف لتلك الأخبار:

الطائفة الأولى: الأخبار الآتي ذكرها في باب التعارض الواردة في مقام ترجيح
أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، حيث ورد فيها الأمر بعرض الخبرين أو
الأخبار المتعارضة على الكتاب العزيز، وتقديم الموافق للكتاب على المخالف له.

منها ما جاء في مقبولة عُمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام: «ينظر ما وافق حكمه
حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة

ووافق العامة»^(١)، وخبر الرواندي عنه عليه السلام: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَاَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ»^(٢)، وغيرهما مما سيأتي الحديث عنه مفصلاً في محله.

ولما كانت الظواهر تمثل القسم الأكبر من الآيات التي يجوز العمل بها - كما مرَّ آنفاً - تكون هذه الطائفة من الأخبار واضحة الدالة على حجّية الظواهر القرآنية؛ ضرورةً عدم صحّة جعل موافقة الكتاب العزيز مرجّحاً لأحد الخبرين المتعارضين من دون البناء على حجّية ظواهر الكتاب في أنفسها.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بعرض الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام على القرآن الكريم، وهذه مجموعة من الأخبار ذكرها الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله^(٣)، في ضمن أدلة القول بنفي حجّية خبر الواحد المعروف عن جماعة تبعاً للسيد المرتضى رحمته الله، وهي تشتمل على السنّة مختلفة منها ما يدلّ على ردّ الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب العزيز، ومنها ما يدلّ على ردّ الخبر الذي لا يكون موافقاً للكتاب، ومنها ما يدلّ على بطلان الخبر الذي لا يُصدّقه الكتاب، ومنها ما يدلّ على أنّ الخبر غير الموافق الكتاب زخرفٌ، ومنها غير ذلك، ودلالة هذه الأخبار (بمختلف ألسنتها) على حجّية الظواهر القرآنية في غاية الظهور.

الطائفة الثالثة: الأخبار العامة الواردة في أبواب العقود والآمرة برّد الشّروط

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧-٦٨ ح ١٠، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٠١-٣٠٣ ح ٨٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٨ ب ٩ ح ٢٩.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٤٢-٢٤٥، كفاية الأصول ص ٢٩٤-٢٩٥.

المخالفة للكتاب، وهي كثيرة، منها صحيحة عبد الله بن سنان وفيها قوله عليه السلام: «ألا كلُّ شرطٍ خالف كتابَ الله عزَّ وجلَّ فلا يجوز»^(١)، وصحيحة الحلبي وفيها قول الإمام عليه السلام: «وإن كان شرطاً يخالف كتابَ الله عزَّ وجلَّ فهو ردٌّ إلى كتاب الله ﷻ»^(٢)، وغيرهما، ودلالة هذه الطائفة على حجّة ظواهر الكتاب كسابقتهما، غنية عن البيان.

الطائفة الرابعة: أخبار خاصّة تفيد التمسك بظواهر القرآن الكريم، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حينما سأله زرارة قائلاً: «ألا تخبرني من أين علمتَ وقلتَ إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين»، فأجابه الإمام عليه السلام نقلاً عن جدّه المصطفى ﷺ بقوله: «... فعرنا حيث قال: برؤوسكم، أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء»^(٣)، وهذا الخبر واضح الدلالة على حجّة ظاهر الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٤)، وجواز الأخذ به؛ إذ لا معنى للاحتجاج بالباء في (برؤوسكم) إذا لم يكن الظاهر القرآني حجّةً.

الوجه الثاني: أن مآل دعوى الأخباريين إلى الأخذ بظواهر الأخبار المتصدية لتفسير الآيات القرآنية - كصحيحة زرارة المتقدمة - والعمل بظواهر الأخبار، وهذا

(١) تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٢ ح ٩٣ .

(٢) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٥ ح ١٠٧ .

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ١ باب التيمم ص ٥٦ ح ١ .

(٤) سورة المائدة، الآية (٦) .

خُلِفَ دَعْوَاهُمْ أَنَّ الْعَمَلَ هُوَ بظواهر الكتاب المفسرة بالأخبار، وإذا كان الأمر كذلك جرى التردد السابق (المذكور في ظواهر الكتاب) بعينه في ظواهر الأخبار مطلقاً، بما فيها الأخبار المتصدية لتفسير الآيات القرآنية، وأن بناءهم على الأخذ بظواهر الأخبار إذا كان بعد التأني فيها واستكشاف المراد منها نوعاً - بعد البحث عن كل ما يصلح لصرفها عن معانيها - فهذا مقبول، وإذا كان بناؤهم على خلافه بحجة التساهل في العمل بظواهر الأخبار - مقارنةً مع ظواهر الكتاب العزيز فلا يراعى فيها ما تلزم مراعاته مع ظواهر الكتاب - لم يكن هذا مقبولاً منهم؛ لعدم الفرق بين الاثنين في طريقة الاعتماد عليها.

فكلام الأخباريين يستبطن دعوى أن الأخبار سهلة الفهم، وأن الرجوع إليها للأخذ بظواهرها خالٍ عن المؤونة، بالقياس إلى الأخذ بالظواهر القرآنية، ولكن يمكن القول إن حال ظواهر الأخبار أشد وأصعب من حال ظواهر القرآن الكريم، بالالتفات إلى أمرين:

- (١) أن العمل بظاهر أي خبر يتوقف على إحراز صحة سنده، وهذا يفرض جهداً إضافياً على العامل بالأخبار، لم يكن محتاجاً إلى بذله مع ظواهر الكتاب العزيز ببركة كونها قطعية من هذه الجهة؛ لعدم الشك بتأني كونها كلامه تعالى.
- (٢) أن الأخبار المقبولة سنداً مبتلاة بعلة أخرى، وهي أن كثيراً منها قد نقله الرواة بالمعنى، فلم يلتزموا حرفياً بما سمعوه من الإمام عليه السلام أو ممن سبقوهم، وإنما تصرّفوا في التعبير مع الحفاظ على المعنى الذي فهموه، ومن الواضح أن الحجية إنما تثبت للفظ الصادر من المعصوم عليه السلام ويؤخذ به.

وبالنّظر إلى هذين الأمرين يحتاج الأخذُ بظواهر الأخبار إلى بذل مجهود أكبر ممّا يحتاجه الأخذُ بظواهر الكتاب العزيز؛ لسلامتها من الأمرين المذكورين، ومن ثمّ فما يتوجّب القيام به قبل أن يؤخّذ بظواهر القرآن الكريم يلزم بذل مقدار أزيد منه قبل العمل بظواهر الأخبار، وبهذا يظهر الخلل في إيكال العمل بظواهر الكتاب إلى الأخبار المفسّرة لها، فليتدبّر.

الجهة الثالثة: لا يخفى أنّ محلّ المنع والإنكار عند الأخباريين تارة يكون هو أصل الظهور، فيقع البحث صغرياً، ويكون مرامهم إنكار أصل انعقاد الظهور للآيات القرآنية، ما لم يرد تفسيرٌ لها من طريق الأخبار الشريفة، وقد ذكروا عدة وجوه لإثبات هذا المدّعى.

وتارة أخرى: هو حجّة الظهورات القرآنية، فيقع البحث كبرياً، ويكون مرامهم إنكار ثبوت الحجّة لهذه الظواهر - بعد التسليم بانعقاد الظهور لها - بالشرط المذكور آنفاً، وقد ذكروا لهذا المدّعى أيضاً عدّة وجوه، فهذان تصويّران لمقالة الأخباريين في المقام.

وقد أشار صاحب الكفاية رحمته إلى هذين التصويرين، ونقّل ثلاثة وجوه من كلماتهم للتصوير الأول، ووجهين للثاني^(١)، وظاهرُ كلام المصنّف رحمته في الجهتين السابقتين بل صريحه هو النّظر إلى التصوير الثاني (الكبروي).

وقد اقتصر رحمته على ذكر أقوى أدلة الأخباريين لمنع كبرى حجّة ظواهر القرآن الكريم، وهو التمسك بالأخبار المتواترة التي يدّعون ظهورها في المنع عن

(١) كفاية الأصول ص ٢٨١ - ٢٨٣.

العمل بالظواهر القرآنية إلا بعد مجيء كشف وبيانٍ لمرادها عن طريق الأئمة عليهم السلام، وبعض هذه الأخبار مذكورة في كتب العامة ومنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وآله، مثل الحديث الذي ذكره المصنّف رحمته الله، وبعضها الآخر مذكورة في كتبنا، ومنها ما هو منسوب إلى أئمة الهدى عليهم السلام، ومفادُ الجميع واحدٌ، وهو عدم جواز تفسير القرآن الكريم بالرأي أو بالعقل، من دون الاعتماد على أثر صحيح ونص صريح من طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام.

واختار المصنّف رحمته الله من بين تلك الأخبار النبويّ المشهور: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^(١).

وقرّب الشيخ الأعظم رحمته الله دلالة الخبر على مرام الأخباريين بأنّ مَنْع الشارع المقدّس عن العمل بظواهر الكتاب العزيز والنهي عن تفسيره يكشفان عن أنّ مقصوده تعالى ليس تفهيم المطالب بنفس الآيات الكريمة؛ لكثرة إرادة خلاف الظاهر فيها، وإلا لم يمنع عن العمل بها، فتكون الظواهر القرآنية فاقدةً لشرط مهم في إجراء أصالة الظهور، وهو كون الخطاب صادراً للإفهام، ومن ثمّ لا يكون القرآن الكريم من قبيل المحاورات التي تصدر لإفهام المخاطبين^(٢).

وأجاب صاحب الكفاية رحمته الله - بعد غصّ النّظر عن جانب ضعف السّنَد - عن

(١) عوالي اللآلي ج ٤ ص ١٠٤ ح ١٥٤، وهذا الحديث ونحوه ممّا يكون معروفاً في كتب الفقه فقط، يندرج تحت الحديث الضّعيف، لأنّ شهرته إنّما هي عند غير المحدثين، فلا يندرج تحت الحديث المشهور الاصطلاحي.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٤٢، ويلاحظ: شرح الرسائل ج ١ ص ١٧٤، ١٧٦.

هذا الاستدلال بثلاثة أجوبة^(١)، ذكر المصنّف رحمته الله الأول والأخير منها، وكلاهما قد ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله^(٢):

الجواب الأول: منع أصل كون حَمَلِ الآية الظاهرة على ظاهرها من مصاديق التفسير، فضلاً عن أن يكون من مصاديق التفسير بالرأي، وبهذا لا يكون النبوي المذكور وسائر الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي شاملةً للأخذ بظواهر الكتاب العزيز.

فقد ذكر الشيخ الطَّبْرَسِي رحمته الله في مقدّمة تفسيره أنّ التفسير: «كشفُ المراد من اللفظ المشكِـل»^(٣)، وذكر الشيخ الأعظم رحمته الله أنّه عبارة عن «كشف القناع»^(٤)، وهذا المعنى وسابقه إنّما يُتصوّران في الكلام المَجْمَل دون الكلام الظاهر في معنى معيّن، فإنّه لا إشكال فيه ولا قناع كي يحتاج إلى كشفه، والأصوليون - كما مرّ قريباً - إنّما يقولون بجواز العمل بالظواهر القرآنية بعد الفحص في نفس الكتاب العزيز والأخبار الشريفة عن كلّ ما يصلح لأنّ يكون ناسخاً أو قرينة صارفة عن المعنى الظاهر منها بتخصيص أو تقييد أو تجوّز، وهذا المقدار لا يُسمّى (تفسيراً).

الجواب الثاني: مع الغَضّ عن ذلك، والتسليم بأنّ التفسير - بل حتى التفسير بالرأي - يشمل حَمَلِ الظاهر على ظاهره ومن ثمّ يدخل (العمل بالظاهر) في حيز

(١) كفاية الأصول ص ٢٨٤ .

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٣) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١ ص ١٣ .

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ١٤٢ .

الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي، إلا أنَّ المتعين عندئذٍ إعمال الجمع العُرفي بين هذه الأخبار والأخبار التي سبق ذكرها في الجهة السابقة بطوائفها المتعددة مما دلَّ على جواز التمسك بالقرآن الكريم، وما دلَّ على عرض الأخبار المتعارضة عليه، وما دلَّ على ردِّ الشُّروط المخالفة لها وبطلانها.

ونتيجة هذا الجمع تخصُّصُ النبويِّ المذكور ونحوه بإخراج العمل بالظَّاهر من دائرتها ببيان أنَّ المراد من التفسير بالرأي المنهي عنه هو إعمال المفسِّر (بالكسر) رأيه في تأويل الآية القرآنية، اعتماداً على اعتبارات ظنيَّة موهومة واستحسانات عقلية، من دون أن يرجع إلى سائر الآيات والأخبار، وبناءً على هذا ينحصر مصداق (التفسير بالرأي) في تفسير الآيات المُجمَّلة، وفي تفسير الآيات الظَّاهرة بحملها على خلاف ظاهرها، وأين هذا وذاك من حَمْلِ الآيات الظَّاهرة على معانيها الظَّاهرة منها، بعد الفحصِ عن الناسخ والقرائن الصَّارفة عن الظَّهور في مظانَّ وجودها وعدم الأخذ بظواهرها إلا بعد اليأس عن العثور عليها؟!

ويؤكِّد الحاجة إلى الرجوع إلى الأخبار قبل الأخذ بظواهر الكتاب العزيز ما ذكره الأخباريون أنفسهم - في معرض استدلالهم لقولهم - من اشتغال القرآن الكريم على بعض المطالب العالية التي لا يقف على كنهها إلا الراسخون في العلم ومَنْ خوطبوا بالقرآن الكريم، فلا محالة يكون الأخذ بالظواهر القرآنية مستقلاً عنهم عليه السلام أمراً مذموماً شرعاً.

الجهة الرابعة: ذكر المصنَّف رحمته الله أنَّ التحقيق يُفضي إلى أن ظواهر الكتاب العزيز ليست على درجة واحدة من الاتِّضاح والبروز بالنسبة إلى جميع الناظرين

فيها، بل قد تكون الآية الواحدة نفسها ظاهرةً للجميع من جهة، ولكنها من جهة أخرى تكون عصيّة على المفسّرين وتحتاج إلى بذل مجهود وإعمال الخبرة من أجل معرفة المراد منها، وقد يخفى المراد منها على كثيرين، ولكنّ هذا كلّ - كما مرّ - لا يخرجها عن كونها ظاهرة في معنى من المعاني، فضلاً عن أن يوجب رفع اليد عن ظهورها أو ترك العمل بها، كما توهمه الأخباريون.

ولكي لا يبقى هذا الكلام نظرياً بحثاً فقد ذكر المصنّف رحمته الله مثلاً من القرآن الكريم، وهو الآية الأولى من سورة الكوثر التي تُعدّ أقصر سور القرآن، فعلى الرغم من إطباق المفسّرين على أنّ كلمة (الكوثر) هي الخير الكثير بالنظر إلى كونها على وزن (فوعِل)، كما ذكر الشيخان الطوسي والطبرسي في تفسيريهما^(١)، فتكون الآية عندئذٍ ظاهرة في امتنانه تعالى على نبيه الأعظم صلّى الله عليه وآله بإعطائه الخير الكثير دون حاجة إلى الرجوع في هذا إلى الأخبار الشريفة، وهذا المقدار لا يتأتّى لأحد أن يُنكر ظهور الآية الكريمة فيه، ومعه لا يبقى أدنى مجال لتوهم «عدم جواز الأخذ بظهور الآية ما لم يرد تفسير لها من طريق العترة الطاهرة».

إلا أن الآية في نفس الوقت لا تخلو عن غموض من ناحية تحديد مصداق ذلك الخير الكثير الذي منّ به الله تعالى على النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله وهل هو من خير الدنيا أو الآخرة أو منهما معاً، ومن هنا اختلفت كلمات المفسّرين في تحديده حتى نُقل عن بعضهم إنهاء الأقوال إلى ستة وعشرين^(٢)، واقتصر المصنّف رحمته الله على أربعة منها:

(١) التبيان في تفسير القرآن ج ١٠ ص ٣٥٠، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١٠ ص ٥١٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ج ٢٠ ص ٤٢٨.

أولها: أنَّ المراد من (الكوثر) نهرٌ في الجنة، كما روي عن النبيِّ الأعظم ﷺ، وعن الإمام الصادق عليه السلام، ورواه أنس بن مالك أيضاً^(١).

ثانيها: أنَّ المراد من (الكوثر) هو القرآن الكريم نفسه، كما نُقِلَ عن الحسن^(٢).

ثالثها: أنَّ المراد منه هو النبوة، كما روي عن عكرمة مولى ابن عباس^(٣).

رابعها: أنَّ المراد هو الصديقة الطاهرة الزهراء عليها السلام المعبر عنه في كلام غير واحد بـ(كثرة النسل والذرية)^(٤).

خامسها: أنَّ المراد من (الكوثر) هو الشفاعة، وهذا المعنى أيضاً مروى عن الإمام الصادق عليه السلام^(٥).

وحتى لا يقال إنَّ كلمة (الكوثر) مُجْمَلَةٌ من هذه الجهة، فقد ذكر المصنّف رحمه الله أن في نفس السورة قرينةً على ترجيح أحد الأقوال المتقدمة - أي الرابع - وهي قوله تعالى في آخرها: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾^(٦)، نظراً إلى أنَّ المراد من (الأبتر) هو

(١) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١٠ ص ٥١٧، تفسير الثعلبي ج ١٠ ص ٣٠٨، تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٥٩٥.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ج ١ ص ٣٥٠، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١٠ ص ٥١٧، الميزان في تفسير القرآن ج ٢٠ ص ٤٢٨.

(٣) جامع البيان للطبري ج ٣٠ ص ٤١٧، تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٥٩٦، الميزان في تفسير القرآن ج ٢٠ ص ٤٢٨.

(٤) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١٠ ص ٥١٨، الميزان في تفسير القرآن ج ٢٠ ص ٤٢٨ - ٤٢٩.

(٥) يلاحظ: مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١٠ ص ٥١٨.

(٦) سورة الكوثر، الآية (٣).

المنقطع النسل^(١).

وهذا يساهم إلى حدّ كبير في كون السّورة في مقام الامتنان الإلهي على النّبيّ الأعظم ﷺ بكثرة النّسل، وهذا هو ما تحقّق له ﷺ بالفعل من طريق ابنته الصّديقة الزهراء عليها السّلام، حيث رُزقَ منها بذرية مستمرة إلى يوم القيامة لا يُحصى عددها، قال الشيخ الطّبرسي رحمه الله في تفسيره: «وقد ظهرت الكثرة في نسله من وُلد فاطمة عليها السّلام، حتى لا يُحصى عددهم، واتصل إلى يوم القيامة»^(٢).

وهذا ينسجم مع ما هو المعروف عند الإمامية والمحقّق تأريخياً من أن الصّديقة الكبرى الزهراء عليها السّلام هي البنت الوحيدة للنّبيّ الأعظم ﷺ، وأنّ زينب ورقية وأم كلثوم كلّهن ربائب، كما أفاد العلامة الشيخ محمد حسن آل ياسين رحمه الله في أكثر من مؤلّف^(٣).

وبهذا يتّضح معنى كون شانته (أي مُبغضه) أبتر منقطع النسل؛ لوضوح عدم التناسب بين الامتنان الإلهي على النّبيّ الأعظم ﷺ بالنّهر أو بالقرآن الكريم أو بالنبوة أو بالشّفاعاة أو بغير ذلك مما قالوا، وبين تطيب نفسه الشّريفة بأنّ شانته منقطع النّسل، كما لا يخفى، وفي هذا الإطار قال السيد الطباطبائي رحمه الله في تفسيره: «ولولا ذلك لكان تحقيقُ الكلام بقوله: {إنّ شانئك هو الأبتر} خالياً من الفائدة»^(٤).

(١) العين ج ١ ص ١٥٠، لسان العرب ج ١ ص ٣٠٩ وغيرهما.

(٢) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١٠ ص ٥١٨.

(٣) يلاحظ: النبوة هامش ص ٦٤ - ٦٦، في رحاب الرسول ﷺ ص ٥٦ - ٥٩.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ج ٢٠ ص ٤٢٩.

والحاصل: أنّ بعض الظهورات القرآنية يحتاج العمل بها إلى نوع من التأمل في ما يمكن أن يساعد على فهمه، سواء من نفس القرآن الكريم - كما رأيناه في سورة الكوثر - أم من أخبار العترة الطاهرة عليهم السلام، كما لو بحثنا في جوامع الحديث المعتبرة وعثرنا على رواية معتبرة السند واضحة الدلالة على أنّ المراد من كلمة (الكوثر) هو الصديقة الزهراء عليها السلام أو كثرة الذرية مثلاً.

٥ - حجّية ظواهر الكتاب

نُسِبَ^(١) إلى جماعة من الأخباريين^(٢) القول بعدم حجّية ظواهر الكتاب العزيز^(٣)، وأكّدوا: أنّه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيانٌ وتفسيرٌ لها من طريق آل بيت العِصمة عليهم السلام^(٤).

أقول^(٥): إنّ القائلين بحجّية ظواهر الكتاب:

(١) ظاهره عدمُ الجزم بصدور هذا القول من الأخباريين، وقد نسبته إليهم صريحاً جمعٌ من المحققين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.

(٢) منهم الأمين الاسترّبادي والمحدّث البحراني رحمهما الله وغيرهما.

(٣) فَرَسَ المصنّف رحمته الله كلامهم بالمنع من حجّية ظواهره لأدلة ذكروها، فيكون محلُّ المنع هو الكبرى، دون المنع من أصل الصّغرى، وهي انعقاد الظهور كما قد يُحمَل عليه كلامهم لورود أدلة منهم تساعد عليه أيضاً.

(٤) فلا يجوز العمل بظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (المائدة: ٦) مثلاً واستفادة وجوب مسح بعض الرأس مثلاً، إلا بعد ورود التفسير له من طريقهم عليهم السلام كصحیحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، كما سيأتي.

(٥) غرضه أنّ اللازم أولاً تنقيحُ مراد القائلين بحجّية ظواهر الكتاب العزيز (وهم جمهور الأصوليين)، كي يتضح مقصودهم من النفي، وسيذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة أمور ترتبط بهذا الجانب.

١ - لا يقصدون^(١) حجة كل ما في الكتاب، وفيه آيات مُحْكَمَاتٌ وأُخَرُ متشابهات^(٢)، بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي^(٣)، ولكن التمييز بين المُحْكَم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر^(٤)، إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع (المُحْكَم)^(٥).

٢ - لا يقصدون أيضاً بالعمل بالمُحْكَم من آياته جواز التسرع^(٦) بالعمل به من دون فحصٍ كامل^(٧) عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة^(٨) من

(١) هذا الأمر والذي يليه يرتبطان بنفس الآيات القرآنية.

(٢) كما ورد التصريح به في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧).

(٣) لأنَّ المتشابه هو المُجْمَل، وهذا يُعتبر من الضروريات، بنص الآية المتقدمة: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

(٤) فمحطَّ الحجة عند القائلين بها إنها هو الآيات المُحْكَمَات، وهي عبارة عن عدد قليل من النصوص، وظواهر تمثل المقدار الأغلب.

(٥) فينبغي البحث عن سبب آخر معقول للمنع من العمل بظواهر القرآن الكريم، غير صعوبة الفرز بين مُحْكَمَات الكتاب (أي ظواهره) ومتشابهاته (تجملاته).

(٦) فإنَّ مجرد كون الآية مُحْكَمَةً (أي ظاهرة) لا يكفي في تجويز الأخذ بها.

(٧) ولا تنافي بين القول بحجة الظواهر ووجوب الفحص، فحالتها من هذه الجهة حال ظواهر السنة الشريفة، التي لا يعمل بها قبل الفحص، كما مرَّ في محله.

(٨) فهما مظان وجود القرائن الصارفة، ومراده من السنة الأخبار الحاكِية عنها.

نحو الناسخ والمخصّص والمقيّد وقرينة المجاز^(١).

٣- لا يقصدون - أيضاً - أنّه يصحّ^(٢) لكلّ أحد أن يأخذ بظواهره، وإن لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكلّ ما يتعلّق بمضمون آياته، فالعامي وشبه العامي ليس له أن يدّعي^(٣) فهمَ ظواهر الكتاب والأخذ بها^(٤).

وهذا أمرٌ لا اختصاصَ له بالقرآن الكريم، بل هذا شأنُ كلّ كلام يتضمّن المعارف العالية والأمور العلمية وهو يتوخّى الدقّة في التعبير، ألا ترى أنّ لكلّ علمٍ أهلاً يُرجع إليهم في فهمٍ مقاصد كتب ذلك العلم^(٥)، وأنّ له أصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلّفات، مع أنّ هذه الكتب والمؤلّفات لها ظواهرٌ تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة^(٦) وسنن أهل المحاورة هي حجّةٌ على المخاطبين بها، وهي

(١) فذمّ العمل بظواهر الكتاب قبل الرجوع إليهم عليه السلام لا يتنافى مع جواز العمل بها، نظير ذمّ العمل بالأخبار قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد.

(٢) هذا هو الأمر الثالث المرتبط بالشخص المتصدّي لفهم الظواهر القرآنية .

(٣) المناسب أن يقال: «ليس لها أن يدّعي» مثلاً.

(٤) أمّا العامي فواضح، وأمّا شبهه فلاّنه وإن كان له حظٌّ من العلم إلا أنّه ليس بالقدر الذي يؤهّله لذلك، فإنّ الآخذ من القرآن الكريم ينبغي أن يكون عالماً، وكذا الحال في السنّة، بل في كلّ المعارف البشرية كما سيوضّحه وآله.

(٥) فلا يحقّ لغير أهل الاختصاص ادّعاء فهم مضامين ظواهر كتب الطبّ مثلاً.

(٦) وليست كلّ عباراتها من النصوص، فيحتاج الشخص إلى الإمام بعلوم اللغة الدخيلة في فهم الظواهر، فضلاً عن الإمام بقواعد الفنّ الذي يريد الخوض فيه.

حجة على مؤلفيها^(١)، ولكن لا يكفي للعامي أن يرجع إليها - ليكون عالماً بها يحتاج بها أو يحتاج بها عليه - بغير تلمذة على أحد أهلها^(٢)، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام على تطفله^(٣)، وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها^(٤)، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها^(٥).

وعلى هذا^(٦)، فالقرآن الكريم إذ نقول: «إنه حجة على العباد»، فليس معنى

(١) لأن حجة الظواهر - كما تقدم - شاملة لمقامي التفهيم والتفهم، فيؤخذ المتكلم بظاهر كلامه، كما يؤخذ به المخاطب أيضاً، ما دام الكلام جارياً على وفق الضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة.

(٢) فاللازم تعلم قواعد الفن عن طريق التلمذة على المتخصصين، ولا يكفي أن يشتري الشخص كتب الفن، وينشغل بقراءتها لوحده من دون معلم مثلاً.

(٣) الاستفهام استنكاري، والجواب معروف مسبقاً.

(٤) أي أن عدم تمكن غير الخبير من فهم مضامينها والاحتجاج بها على الآخرين لا ينفي الحجية عنها، لأن هذا وذاك لا يتيسران لكل أحد.

(٥) من قبل ذوي الاختصاص المؤهلين للخوض فيها، وهنا بيت القصيد في الرد على الأخباريين، فليس مقصود جمهور الأصوليين صحة احتجاج أي كان بظواهر الكتاب العزيز أو ثبوت حجة ظواهره لجميع الناس.

(٦) فلا ينبغي الإفراط ولا التفريط في التعامل مع ظواهر الكتاب العزيز، فلا نقول بجواز الأخذ بها بالنسبة إلى جميع البشر بنحو الأيجاب الكلي، كما لا نقول بعدم جواز ذلك لهم على سبيل السلب الكلي.

ذلك أنّ ظواهره كلّها^(١) هي حجّة بالنسبة إلى كلّ أحد^(٢) حتى بالنسبة إلى مَنْ لم يتنوّر بنور العلم والمعرفة.

وحيتّئذ نقول لمن يُنكر حجّة ظواهر الكتاب^(٣): ماذا تعني من هذا الإنكار^(٤)؟
 ١ - إنّ كنت تعني هذا المعنى الذي تقدّم ذكره - وهو عدم جواز التسرّع بالأخذ بها من دون فحص عمّا يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرّع بالأخذ بها من كلّ أحد - فهو كلام صحيح^(٥)، وهو أمرٌ طبعي في كلّ كلام عالٍ رفيع، وفي كلّ مؤلّف في المعارف العالية^(٦)، ولكن قلنا: إنّهُ ليس معنى ذلك أنّ ظواهره مطلقاً^(٧)

(١) هذا إشارة إلى الأمرين الأولين المرتبطين بالظواهر القرآنية، وهما حصر الكلام في المحكّمات فقط، وضرورة الفحص التامّ عن كلّ القرائن الصّارفة.

(٢) إشارة إلى الأمر الثالث الأخير المرتبط بالشخص نفسه، وهو ضرورة أن يكون مؤهّلاً للخوض في هذا المجال، كما هو الحال في جميع العلوم.

(٣) ظاهره استبعاد احتمال نظرهم إلى منع أصل انعقاد الظهور، والجزم بكون مرادهم التسليم به، لكن مع إنكار حجّيته قبل الرجوع إلى الأخبار.

(٤) كان عليه عليه السلام أن يذكر احتمال دعواهم عدم تحقّق ظهور آيات الكتاب أصلاً، فإنّ ذكره هنا أولى من ذكره في البحث السّابق.

(٥) ومقبول، ولكنّه أجنبي عن مدّعاهم، لأنّ نتيجه هي وضع ضوابط في جانب الآيات القرآنية، وضوابط في جانب الشّخص الذي يريد التعامل معها.

(٦) كما هو واضح بالنسبة إلى علم الطبّ مثلاً بتخصّصاته المتنوّعة جداً.

(٧) أي: حتى بعد الفحص التامّ عن كلّ القرائن الصّارفة عن الظّاهر.

ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد^(١).

٢- وإن كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام^(٢) على وجه لا يجوز التعرّض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقاً^(٣) في ما لم يرد فيه بيان من قبلهم - حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأسانيه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه - فإنه^(٤) أمر لا يُثبت ما ذكره له من أدلة^(٥).

كيف^(٦)! وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد^(١)

(١) حتى لو كان مؤهلاً للتعامل مع الكتاب العزيز وفهم مقاصده، كما هو الحال مع الكثير من الفقهاء والأصوليين الأعلام عليهم السلام.

(٢) وقصر الحجية عليها وحدّها، كما جاء في كلامهم، ولكنّه باطل لوجوه ثلاثة سيذكرها المصنّف رحمته الله تعالى.

(٣) ومعنى هذا لزوم ترك العمل بظواهر الكتاب العزيز، وحصر الحجية في ظواهر الأخبار الشريفة!

(٤) جواب الشرط في قوله: «وإن كنت تعني...».

(٥) وستأتي مناقشة الدليل الرئيس الذي ذكره، وأجاب المصنّف رحمته الله تعالى عن هذا الاحتمال بوجهين.

(٦) هذا هو الوجه الأول، ومفاده أنّ هذا يتنافى مع ما ورد عنهم عليهم السلام ممّا يتضمّن إرجاع الناس إلى ظواهر الكتاب العزيز، وهو واضح الدلالة على حجية ظواهره، وإلا فلا معنى للإرجاع إليها، وهنا أربع طوائف من الأخبار.

من الأمر بعَرَضِ الأخبار المتعارضة عليه^(٢).

بل ورد عنهم ما^(٣) هو أعظم من ذلك^(٤)، وهو عَرَضُ كُلِّ ما ورد عنهم على القرآن الكريم.

كما ورد عنهم الأمر^(٥) برَدِّ الشُّرُوط المخالفة للكتاب في أبواب العقود.

ووردت عنهم أخبارٌ خاصّة^(٦) دالّة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله ﷺ: «لما قال له^(٧): «(من أين علمتَ أنَّ المسحَ ببعض الرأس؟)» فقال ﷺ: «(لما كان

(١) هذه هي الطائفة الأولى، وهي التي تتضمّن الأمر بعَرَضِ الخبرين المتعارضين على الكتاب العزيز، وتقديم الخبر الموافق للكتاب على الخبر المخالف له.

(٢) أي: على القرآن الكريم، ولو لم يكن الظاهر القرآني حجّة في نفسه لم يصلح لأن يكون مرجّحاً لأحد الخبرين على الآخر.

(٣) هذه هي الطائفة الثانية، وهي التي تتضمّن الأمر بعَرَضِ جميع الأخبار الواردة عنهم ﷺ على الكتاب، وبالسنة مختلفة.

(٤) وجه كونه أعظم هو شمول الأمر بالعَرَضِ لجميع الأخبار بلا استثناء.

(٥) هذه هي الطائفة الثالثة من الأخبار، وهي التي تدلّ على بطلان كلِّ الشُّرُوط المخالفة للكتاب العزيز.

(٦) هذه هي الطائفة الرابعة والأخيرة، ودلالاتها على جواز التمسك بالظواهر القرآنية في غاية الوضوح، كما حصل مع الباء في «برؤوسكم».

(٧) أي: عندما سأل زرارّة من الإمام الباقر ﷺ قائلاً: «(ألا تخبرني من أين علمتَ وقلتَ إنّ المسحَ ببعض الرأس؟)».

الباء»^(١)، ويقصد الباء من قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾^(٢) فَعَرَفَ زَرَارَةَ كيف يستفيد الحكم^(٣) من ظاهر الكتاب.

ثم^(٤) إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة، فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب^(٥)، وحيث ننقل الكلام^(٦) إلى نفس أخبارهم حتى في ما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة^(٧)، ومن دون فحص عن القرائن

(١) يلاحظ: مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٥٦ ح ١، باب التيمم، واحتجاجه عليه السلام بالباء خير دليل على حجّية الظاهر القرآني ولزوم العمل به؛ لوضوح أنّ دلالة الباء على التبعض هي من باب الظهور لا النصوصية والصراحة.

(٢) سورة المائدة، الآية (٦).

(٣) وهو كفاية المسح في الوضوء على بعض الرأس لا على جميعه.

(٤) هذا هو الوجه الثاني، وهو لزوم الخلف، فإنّ مآل كلامهم إلى الأخذ بظواهر الأخبار الواردة في مقام تفسير آيات الكتاب، لا الأخذ بظواهر الكتاب، وعندئذ يرد الاحتمالان المتقدمان في الأخبار، بما فيها الأخبار المفسّرة للكتاب.

(٥) مع أنّ دعواهم إنّما هي جواز العمل بظواهر الكتاب العزيز، ولكن بشرط تفسيرها بالسنة الشريفة، وهذا عبارة عن لزوم الخلف الذي مرّ آنفاً.

(٦) أي: الاحتمالين اللذين ذكرهما في كيفية العمل بظواهر الكتاب، من إرادة العمل بها بعد الفحص التام عن الصّارف أو مع التسرع وترك الفحص.

(٧) وهذا غير مقبول جزماً، كما مرّ في الفصل السادس من باب (العالم والخاص).

وإطلاع على كلّ ما له دخلٌ في مضامينها^(١)؟

بل^(٢) هذه الأخبار لا تقلّ من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم لأنّ سندها^(٣) يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولأنّ جملة منها منقولٌ بالمعنى^(٤)، وما ينقل بالمعنى لا يُحرز فيه نصُّ ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته^(٥)، ولا يُحرز في أكثرها أنّ النّقل كان لنصّ الألفاظ^(٦).

(١) من مخصّصٍ أو مقيّد، وما سوف يجيب به الأخباريون عن تمسّكهم بظواهر الأخبار ستمسّك به في الدفاع عن الأخذ بظواهر القرآن الكريم، والتفرقة بين الاثنين تحكّمٌ محض، كما لا يخفى.

(٢) هذه من تتمّة الجواب، فإنّ الأخذ بظواهر الأخبار المفسّرة لا يقلّ مؤونةً عن العمل بظواهر الكتاب، بل هو أصعب، لابتلائه بأمرين غير موجودين في ظواهر الكتاب، وهذا هو وجه التعبير بـ(بل) الدالّة على الترقّي.

(٣) هذا هو الأمر الأول، وهو أنّ العمل بالخبر يحتاج إلى بذل جهد لإحراز صحّة سنده، مع أنّ العمل بالظواهر الكتابي في غنى عن بذل مثل هذه المؤونة.

(٤) هذا هو الأمر الثاني، وهو أنّ بعض الرواة قد تصرّفوا في لفظ الخبر، وهذا يفرض بذل مزيدٍ من الجهد لا يُحتاج إلى بذله عند العمل بالكتاب العزيز.

(٥) فيحتاج الأخذُ بالخبر عندئذٍ إلى بذل جهدٍ إضافي للوقوف على حقيقة ما صدر عن الإمام عليه السلام لأنّ الحجّة إنّما تثبت لقوله، وليس للفظ الصّادر عن الراوي (بها هو) مع غصّ النّظر عن شخصه ومنزله.

(٦) وهذا الأمر يظهر بالممارسة بالالتفات إلى بعض المشاكل التي تنشأ عن التعبير.

وأما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي^(١)، - مثل النبوي المشهور^(٢): «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^(٣) - فالجواب عنه^(٤) أَنَّ التفسير غيرُ الأخذ بالظاهر^(٥)، والأخذ بالظاهر لا يُسمَّى (تفسيراً)^(٦).

(١) هذا هو أهم وأقوى دليل للأخباريين على مدّعاهم، وهو التمسك بالأخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب من غير طريقهم عليه السلام.

(٢) المراد من (النبوي) هو الحديث المنسوب إلى النبي الأعظم عليه السلام في كتب العامة فقط، وشهرة هذا الحديث ليست ثابتة عند المحدثين لكي يندرج في (المشهور) الاصطلاحي، بل هو معروف في كتب (الفقه) فقط، كما مرَّ.

(٣) عوالي اللآلي ج ٤ ص ١٠٤ ح ١٥٤، وتقريب استدلالهم به أَنَّ التفسير بالرأي ينطبق على حمل الآية القرآنية على ظاهرها، فيكون محرماً، إلا إذا أتى لها تفسيرٌ من طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام.

(٤) وقد أجاب صاحب الكفاية رحمته الله عن هذا الدليل بثلاثة أجوبة ذكر المصنّف رحمته الله اثنين منها، ذكرهما الشيخ الأعظم رحمته الله.

(٥) هذا هو الجواب الأول، وهو منع صدق عنوان (التفسير) على الأخذ بظاهر الآية القرآنية، فضلاً عن كون الأخذ المذكور مصداقاً للتفسير بالرأي.

(٦) فقد ذكر الشيخ الطبرسي رحمته الله في مقدّمة تفسيره أَنَّ التفسير: «كشفُ المراد من اللفظ المشكّل»، وذكر الشيخ الأعظم رحمته الله أَنَّ التفسير: «كشفُ القناع»، وهذا وما قبله إنّما يُتصوّران في الكلام المجمل دون الكلام الظاهر؛ فإنّه لا إشكال فيه، ولا قناع أصلاً.

على أنّ مقتضى الجَمْع بينها^(١) وبين تلك الأخبار (المجوزة^(٢)) للأخذ بالكتاب والرجوع إليه) حَمَلُ التفسير بالرأي - إذا سلّمنا أنّه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرّع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحصٍ ومن دون سابقِ معرفةٍ وتأمّلٍ ودراسة^(٣) كما يعطيه التعليلُ في بعضها^(٤) بأنّ فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعماماً وخاصاً^(٥).

مع أنّه^(٦) في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلا أهل الذِّكْر^(٧)،

(١) المناسب: «بينه»، لأنّ الضمير يرجع إلى (ما) الموصولة أو إلى (النبي).

(٢) هذا هو الجواب الثاني، ومفاده التسليم بشمول (التفسير بالرأي) لحَمَلِ الآية على ظاهرها، لكنّ هذا الحديث النبويّ معارِضٌ بالأخبار المتقدّمة، ومقتضى الجَمْع بين الاثنين تخصيصُ النبويّ، بإخراج (العمل بظاهر الكتاب) من مدلوله.

(٣) وبهذا لا يشمل مدلولُ النبويّ حَمَلِ الآية القرآنية على ظاهرها، وينحصر مدلوله في اثنين: تفسيرِ مُجْمَلات الكتاب، وحَمَلِ ظواهره على الخلاف.

(٤) أي: في بعض تلك الأخبار، كخبر المحاسن عن الباقر عليه السلام، نقله في الوسائل ج ٢٧ ص ١٩٢-١٩٣ ب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

(٥) فلا ينطبق (التفسير بالرأي) على الأخذ بظاهر الآية القرآنية بعد بذل الجهد في البحث عن كلّ ما يمكن أن يوجب صَرَفَهَا عن معناها الظاهر منها.

(٦) هذا استشهادٌ بما ذكره الأخباريون لتقريب مدّعاهم، للتأكيد على لزوم الرجوع إلى الأخبار قبل العمل بظواهر الكتاب، وإلا كان الأخذ بالظواهر مذموماً شرعاً.

(٧) فهم: «الراسخون في العلم»، «الذين خوطبوا به»، «الذين عندهم علمه».

وفيه ما يقصّر عن الوصول إلى ذكره أكثر الناس^(١)، ولا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسرين، كلما تقدّمت العلوم والمعارف، ممّا يوجب الدهشة ويحقق إعجازه من هذه الناحية^(٢).

والتحقيق^(٣): أنّ في الكتاب العزيز جهاتٍ كثيرةً من الظهور تختلف ظهوراً وخفاءً، وليست ظواهره^(٤) من هذه الناحية على نسقٍ واحدٍ بالنسبة إلى أكثر الناس^(٥)، وكذلك كلّ كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله^(٦)، بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهورٌ من جهةٍ لا يخفى

(١) وذلك لأنهم لا يعرفون ناسخه ومنسوخه من تلقاء أنفسهم، ومن لا يعرف الناسخ والمنسوخ فقد هلك وأهلك، كما روي عنهم عليه السلام.

(٢) وكيف لا يكون كذلك، وهو المعجزة الخالدة للنبي الأعظم ﷺ، الذي تبقى شريعته نافذة حتى يرث الله تعالى الأرض ومن عليها.

(٣) محصّله: أنّ الظواهر القرآنية ليست متساوية من ناحية الاتضاح لكل الناظرين فيها، ولكن هذا لا يسوّغ رفع اليد عنها، كما يزعم الأخباريون.

(٤) التي يمكن الوصول إليها ولو للقلّة من الناس، وإلا فهناك صنف ثالث لم يذكره ﷺ، وهو ما لا يصل إلى فهمه إلا من عصمه الله تعالى.

(٥) فإنّ الناس مختلفون في ما بينهم من ناحية توفرهم على العلوم المتعدّدة التي تساعد صاحبها على فهم ظواهر آيات الكتاب العزيز.

(٦) لكنّ غموض بعض آياته لا يمنع من وجود آيات ظاهرة في معانٍ معيّنة، ولا يدعي القائلون بحجّية الظواهر القرآنية ولزوم الأخذ بها أزيد من هذا المقدار.

على كلّ أحد^(١)، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس^(٢). ولنضرب لذلك^(٣) مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(٤)، فإنّ هذه الآية الكريمة ظاهرة في أنّ الله تعالى قد أنعم على نبيّه محمد ﷺ بإعطائه (الكوثر)^(٥)، وهذا الظهور بهذا المقدار لاشكّ فيه لكلّ أحد، ولكن ليس كلّ الناس فهموا المراد من (الكوثر)^(٦)، فقليل: المراد به نهر في الجنة^(٧).
وقيل: المراد القرآن^(٨)، والنبوة^(٩).

-
- (١) فتكون حجة فيه، كظهور: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ في إعطاء الخير الكثير، فإنّ ظهورها فيه ممّا لا ريب فيه ولا كلام بينهم.
- (٢) كظهور نفس الآية المتقدّمة في تحديد مصداق ذلك الخير الكثير، وبكفي شاهداً عليه اختلافهم الكبير في ذلك، كما سيأتي قريباً.
- (٣) أي: للأية الظاهرة للجميع من جانب، والخفية على الأكثر من جانب آخر.
- (٤) سورة الكوثر، الآية (١).
- (٥) أي: الخير الكثير، سواء كان مصداقه خارجاً من خير الدنيا أو الآخرة.
- (٦) ووقفوا على مصداقه الخارجي، بدليل اختلافهم الكبير في تعيينه، حتى نُقل عن بعضهم أنّه أنهى الأقوال إلى ستة وعشرين، كما مرّ في الشّرح.
- (٧) رواه ابن عباس عن النبيّ الأعظم ﷺ، وروي عن الصادق عليه السلام، كما في مجمع البيان، ورواه أنس بن مالك، كما في تفسيري الثعلبي وابن كثير.
- (٨) وهذا ما روي عن الحسن، كما في تفسيري التبيان والمجمع.
- (٩) روي عن عكرمة، لكنّ هو القرآن، كما في تفسيري الطّبري وابن كثير.

وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام ^(١)، وقيل غير ذلك ^(٢).

ولكن مَنْ يُدَقِّق ^(٣) في السورة يجد أنّ فيها قرينةً على المراد منه، وهي الآية التي بعدها: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾، والأبتر: الذي لا عقبَ له ^(٤)، فإنّه بمقتضى المقابلة يُفهم منها أنّ المراد الإنعام عليه بكثرة العقب والذرية ^(٥)، وكلمة (الكوثر) لا تأبى عن ذلك، فإنّ (فَوَعَلَ) تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة ^(٦)، والكثرة: نماء العدد، فيكون المعنى: «إِنَّا أعطيناك الكثير من الذرية والنَّسْل»، وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى (الكوثر)، يكون للآية ظهورٌ يصحّ الاحتجاج به ^(٧)، ولكنه ظهورٌ

(١) وهو عبارة عن كثرة النَّسْل والذرية، كما جاء في (مجمع البيان).

(٢) مثل تفسيره بالشفاعة، كما روي عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٣) شروعٌ في إثبات أنّ الصحيح هو المعنى الأخير في المتن.

(٤) كما مرَّ نقله عن العين ولسان العرب، ويوجد في غيرهما أيضاً.

(٥) ووجهه واضح؛ فإنّ القرآن الكريم إذا كان يُفسَّر بعضه بعضاً، فإنّ السورة الواحدة منه كذلك أيضاً يُفسَّر بعضها بعضاً، ولا ريبَ في أنّ ذيل السورة المباركة يصلح قرينةً على المراد من صدرها لكي يقع الانسجام بين آيات السورة الواحدة، كما ذكر العلامة الطباطبائي تنقلاً في الميزان.

(٦) وبهذا صرح الشيخان الطوسي والطبرسي عليهما السلام، ولا مبالغة في الكثرة كالتي حصلت في ذريته عليه السلام التي ملأت الدنيا، كما مرَّ نقله عن (مجمع البيان).

(٧) فلا مجالٌ للمنع عن العمل بالظاهر القرآني إذا لم يأت خبرٌ لتفسيره، كما يقول الأخباريون، لأنّ الكتاب العزيز يفسَّر بعضه بعضاً.

بعد التأمل والتبصّر^(١).

وحينئذٍ ينكشف صحّة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة؛ لانحصار ذريته الكثير من طريقها^(٢)، لا على أن تكون الكلمة من أسائها^(٣).

(١) وهذا الظهور لا يتيسّر لكلّ أحدٍ من الناس الوصولُ إليه، بل يحتاج إلى تدبّرٍ وتأملٍ، ولا مانعٍ من الأخذ بمثله، ولا وجهٌ للتوقّف فيه وإيكال الأمر إلى الأخبا لتفسير المراد من (الكوثر).

(٢) كما هو المعروف عند الإمامية، بناءً على ما هو الصحيح والمحقّق تاريخياً من كون الصّديقة الزهراء عليها السلام هي البنت الوحيدة لأبيها المصطفى عليه السلام، وأنّ زينب ورقية وأمّ كلثوم كلّهن ربائب.

(٣) فلا يراد من هذا الكلام ادّعاء أنّ (الكوثر) من أسائها عليها السلام.

الباب السادس

الشهرة

لم يُعَيِّد المصنّف رحمته الله الشَّهْرَةَ في العنوان بقيد (في الفتوى) أو (الفتوائية)، بل جعله عامًّا، كما صنع شيخه المحقق العراقي رحمته الله (١)، وسيُصَرِّح بعد بيان أقسام الشَّهْرَةَ بأنّ موضوع البحث في الباب هو خصوص (الشَّهْرَةَ الفتوائية)، وكذا صنع السيد الخوئي رحمته الله في المصباح (٢)، خلافاً لمن قيَّدها بذلك من البداية مثل الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته الله (٣)، ويقع الكلام عن حجّية (الشَّهْرَةَ الفتوائية) وعدمها في ثلاث جهات وتنبية.

الجهة الأولى: تطرق المصنّف رحمته الله باختصار للمراد من الشَّهْرَةَ في كلّ من اللغة والحديث والفقه:

أما في اللغة فالشَّهْرَةَ بمعنى ظهور الشيء في شُنْعَةٍ (٤)، أو وضوح الأمر (٥)، ولهذا يُطلق (الشهر) على الهلال أو القمر، قال ابن الأثير: «الشَّهْرُ: الهلال، سُمِّيَ به لشهرته وظهوره» (٦)، ويظهر من كلام لابن سيّده أنّ شهرة القمر هي السَّبب في

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٩٩ .

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ١٤٧ ، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٤ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣١ ، كفاية الأصول ص ٢٩٢ ، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٢ ، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٣ .

(٤) القاموس المحيط ج ٢ ص ٦٥ ، لسان العرب ج ٧ ص ٢٢٦ .

(٥) الصحاح ج ٢ ص ٧٠٥ ، تاج العروس ج ٧ ص ٦٦ .

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر ج ٢ ص ٥١٥ .

تسمية (الشهر) بهذا الاسم، قال: «(الشهر: العددُ المعروف من الأيام، سُمِّي بذلك لأنه يشتهر بالقمر، وفيه علامةُ ابتدائه وانتهائه)»^(١)، ولهذا قالوا: «(شَهْرٌ سِفْهٌ)» إذا انتضاه فرفعه على الناس^(٢)، فيكون وضوحه لرفع صاحبه له بمرأى من الناس، قال السيد البروجردى تَقْدِيرُهُ: «(المشهور هو الواضح المعروف)»^(٣).

وأما في علم الحديث فالشَّهْرَةُ وصفٌ لقسم من الحديث يقال له: (المشهور)، وهو كما عَرَفَهُ الشهيد الثاني تَقْدِيرُهُ: «(ما شاع عند أهل الحديث خاصّة دون غيرهم، بأنَّ نقله رواة كثيرون، ولا يَعْلَمُ هذا القسم إلا أهل الصَّنَاعَةِ)»^(٤)، ولكن كثرة الرواة فيه لا تصل إلى مستوى إفادة العلم، وبهذا يمتاز عن الخبر المتواتر، وهو: «(ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطئهم واتفاقهم على الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات)»^(٥).

وهناك قسم آخر للحديث - باعتبار آخر - هو (المستفيض)، وهو الخبر الذي تزيد رواته في كل مرتبة عن ثلاثة (عند الأكثر) أو عن اثنين (عند بعضهم)^(٦)، وهنا ذكروا أنَّ الخبر المستفيض يقال له: (المشهور) أيضاً.

ولكن قد يُغَايِرُ بين الاثنين بجعل المستفيض ما اتصف بذلك في جميع الطبقات

(١) لسان العرب ج ٧ ص ٢٢٦، تاج العروس ج ٧ ص ٦٦ .

(٢) القاموس المحيط ج ٢ ص ٦٦ .

(٣) نهاية الأصول ج ٢ ص ٥٤٢ .

(٤) الرعاية في شرح البداية ص ٣٥ .

(٥) المصدر السابق ص ١٢ .

(٦) الرعاية في شرح البداية ص ١٦ ، توضيح المقال ص ٢٦٨ .

(ابتداءً وانتهاً) على السَّواء، وجعل المشهور أعمَّ من ذلك، ولهذا يكون حديث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» من المشهور نظراً إلى عروض الشَّهرة في وسط أسناده دون ابتدائه^(١)، ومن هنا يظهر وجه استعمال (قد) في قول المصنَّف رحمته الله: «كما قد يُقال له مستفيضٌ»، وهو الإشارة إلى عدم الجزم بهذا الإطلاق، فليلاحظ.

وأما في علم الفقه فالشَّهرة وصفٌ للقول المطروح في مسألة فقهية ما بحيث لا يكون قولاً نادراً أو شاذاً، وفي نفس الوقت لا يكون متفقاً عليه بين الفقهاء، فيكون القول المشهور محدوداً من جهتي القلة والكثرة، كما قد يطلق (المشهور) على نفس الفقهاء الذين يتبنون القول المشهور، كما ذكر المصنَّف رحمته الله، بل هذا الإطلاق الثاني للمشهور يستعمل أيضاً في سائر العلوم غير الفقه، كما هو واضح.

وأما في علم الأصول فالشَّهرة على ثلاثة أقسام^(٢):

القسم الأول: روائية، وهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة - أي أصحاب الأئمة عليهم السلام - وأرباب الحديث، من خلال كثرة نقلها وتكرارها في الكتب المتقدمة على الجوامع الأربعة (الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار)، التي تمثل الأصول القديمة التي جُمعت في هذه الأربعة، وبسبب تعدّد ناقلي الرواية أصبحت في مقابل الرواية الشاذة والنادرة، ولا فرق هاهنا بين كون الرواية مشهورة عند الفقهاء في مقام العمل والإفتاء وعدم كونها كذلك، ولهذا ذكر المحقق النائيني رحمته الله أنَّ النِّسبة

(١) الرعاية في شرح البداية ص ١٦ .

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٣ - ٥٤ ، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٣ ، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٩٩ - ١٠٠ ، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٧ .

بينها وبين الشَّهرة العملية هي العموم الوجهي^(١).

وهذا القسم (أي الشَّهرة الروائية) هو ما جعله المشهور من ضمن مرجَّحات باب (التعادل والتراجيح)، استناداً إلى مقبولة عُمَر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، وفيه كلام يأتي في محله^(٢).

القسم الثاني: عملية، وهي عبارة عن اشتهاار العمل بالرواية واستناد مشهور الأصحاب إليها، في مقام الإفتاء والتعرّف على الحكم الشرعي.

وهذا القسم هو الذي يعتبره المشهور موجباً لجبر الضعف السَّندي للرواية، بمعنى أنّ شهرتها العملية تكون جابرةً لضعفها من ناحية السَّنَد، ومصحّحةً للعمل بها، حتى لو كانت الرواية في غاية الضعف بحسب قواعد علم الرجال، كما أنّ إعراض المشهور عن العمل برواية ما يكون موجباً لو هنها حتى إذا كانت صحيحة من ناحية السَّنَد، إذا كانت هذه الشَّهرة قدمائية، أي بين قدماء الأصحاب القريبين من عصر الحضور - كما نبّه عليه الشهيد الثاني تَتَضُّ وأشار إليه ولده تَتَضُّ في المعالم^(٣) -، دون ما إذا كانت الشَّهرة العملية حاصلة بين المتأخّرين، خصوصاً إذا كانت على خلاف الشَّهرة القدمائية.

القسم الثالث: فتوائية، ويُعبّر عنها أيضاً بـ(الشَّهرة في الفتوى)، وهي عبارة عن اشتهاار الفتوى من الأصحاب (أي العلماء) بحكمٍ ما في مسألة من دون أن

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٣ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٣٩٤ - ٣٩٨ .

(٣) الرعاية في شرح البداية ص ٢٩، معالم الدّين ص ٤٠٨ .

يستندوا فيه إلى رواية بعينها، بمعنى عدم العلم بمُسْتَدِّ فتواهم، سواء لم تكن في هذه المسألة رواية أصلاً، أو كانت ولكنها تدلّ على خلاف الفتوى المشهورة بينهم، أو كانت هناك رواية تدلّ على طبق الفتوى، ولكن لم تكن فتواهم مستندة إلى هذه الرواية، بمعنى الجزم بعدم اعتماد العلماء عليها، وبعدم كونها هي مَدْرَكُ الفتوى المشهورة.

وهذا القسم هو موضوع البحث في هذا الباب، ولهذا حُصِّص بالذكر في العنوان عند بعض الأصوليين، كما مرَّ قريباً، فيقع البحث عن ثبوت الحجية لها تعبدًا، أي بما هي شهرة بالخصوص وباعتبارها من الأمارات غير العلمية والظنون الخاصة حالها حال الظواهر وخبر الواحد وغيرهما.

هذه هي الأقسام الثلاثة المعروفة للشهرة عند الأصوليين، ومن الواضح أنّ كلّ واحد منها قسيمٌ للآخر، والمُقَسَّم للثلاثة هو الشَّهْرَة بالمعنى العامّ المتحقّق في الثلاثة.

ولكنّ اللافت للانتباه أنّ المصنّف رحمته الله قد جعل الشَّهْرَة على قسمين: الشَّهْرَة في الرواية، والشَّهْرَة في الفتوى، وجعل الثانية مَقْسَمًا للشَّهْرَة العملية والشَّهْرَة الفتوائية، مع أنّ المستفاد من كلمات الأصوليين عدم الفرق بين (الشَّهْرَة في الفتوى) و(الشَّهْرَة الفتوائية)، وأتتبعها تعبيران عن شيء واحد، وهو ذاك القسم من الشَّهْرَة المقابل للشَّهْرَة العملية والشَّهْرَة الروائية معاً، فالشيخ الأعظم رحمته الله - مثلاً - وإن عبّر بـ(الشَّهْرَة في الفتوى) في بداية كلامه في مقامنا، إلا أنّه عاد بعد ذلك وعبّر بـ(الشَّهْرَة

الفتوائية^(١)، ومثله صنع المحقق النائيني تت في (الأجود)، حيث استعمل كلا التعبيرين بمعنى واحد، فليلاحظ^(٢).

الجهة الثانية: اختلف الأصوليون في حجّية الشّهرة الفتوائية وعدم حجّيتها، بعد اتفاقهم على عدم جواز رجوع العالم إلى غيره؛ لما يذكرونه في باب (الاجتهاد والتقليد) من أنّ المجتهد يتعيّن عليه أن يعمل بما ينتهي إليه استنباطه، أو يأخذ بالاحتياط في المسألة، فلو فرضنا أنّ زيداً قادراً على الاستنباط لم يجز له أن يقلّد عمراً، لأنّ رأي عمرو في المسألة إنّ كان مخالفاً لرأيه، فرجوعه إلى عمرو يكون بحسب اعتقاد زيد من رجوع العالم إلى الجاهل، وإن كان رأي عمرو موافقاً لرأيه فلا معنى لرجوعه إلى عمرو أصلاً، كما لا يخفى.

وقد نقل الميرزا التبريزي تت في حاشية الفرائد أربعة أقوال^(٣)، أشار المصنّف رحمته إلى اثنين منها:

القول الأول: الحجّية مطلقاً، فتكون الشّهرة الفتوائية من جملة الظنون الخاصّة التي قام الدّليل القطعي على اعتبارها بعنوانها الخاصّ (أي بما هي شهرة فتوائية)، وهذا ما حكي عن العلامة تت في موضع من المختلف، واختاره الشهيد الأول تت في الذكرى^(٤)، والمحقق الخونساري وولده جمال العلماء تت، بل هو ظاهر كلّ من

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣١، ٢٣٤.

(٢) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٣.

(٣) أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٩٥-٤٩٦.

(٤) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ج ١ ص ٥١، مقدّمة المؤلّف.

يقول بالانسداد في وجه^(١).

وقد نقل المصنّف رحمته الله في الهامش نسبة هذا القول إلى صاحب المعالم رحمته الله، مع أنّ الموجود في (مبحث الإجماع) من المعالم تصريحه رحمته الله باختيار القول الثالث الآتي، ونقل تبني والده الشهيد الثاني رحمته الله له في كتاب (الرعاية)، ويّين الوجه فيه^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنّ القائل بالحجّة هاهنا ينبغي أن يتبنى موقفاً إيجابياً من الإجماع المنقول؛ فلا يُعقل أن ينفي حجّيته ويبني على حجّة الشهرة الفتوائية، وهذا الكلام عبارة أخرى عن كون البحث عن حجّة الشهرة الفتوائية في طول البناء على حجّة الإجماع المنقول، كما ذكر بعض الأصوليين رحمته الله^(٣).

القول الثاني: عدم الحجّة مطلقاً، وهو رأي كثير من محققي المتأخّرين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله^(٤)، وتبعهم المصنّف رحمته الله، بل قد ذكر صاحب الحاشية رحمته الله أنّه المشهور بين أصوليينا (متقدّمين ومتأخّرين)^(٥)، ولهذا تصدّوا للردّ على الأدلة التي ذكرها القائلون بالحجّة.

وأضيف إليه التأييد بأنّ الشهرة الفتوائية لو ثبتت حجّيتها للزم عدم حجّيتها، لأنّ المشهور عدم حجّيتها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فلا تكون من الظنون الخاصّة التي قام الدليل القطعي على اعتبارها، ولم يرتضِ المحقق القميّ رحمته الله

(١) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٩٥ .

(٢) معالم الدّين ص ٤٠٨ ، الرعاية في شرح البداية ص ٢٩ - ٣٠ .

(٣) منتقى الأصول ج ٤ ص ٢٤٥ .

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٥ ، كفاية الأصول ص ٢٩٢ .

(٥) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٤١ .

هذا التأييد^(١).

القول الثالث: التفصيل بين الشَّهرة الفتوائية المدَّعاة قبل زمان الشيخ الطوسي تَنُذُرُ (أي الشَّهرة القدمائية) والمدَّعاة بعده (أي الشَّهرة عند المتأخرين)، فتثبت الحجَّة للأولى دون الثانية، وهذا ما اختاره صاحب المعالم تَنُذُرُ، كما مرَّت الإشارة إليه آنفاً، ووافقه السيد البروجردي تَنُذُرُ^(٢).

القول الرابع: التفصيل بين الشَّهرة المقترنة بوجود خيرٍ (ولو في كتب العامَّة) فتكون حجَّة، والشَّهرة غير المقترنة به فلا تكون حجَّة، واختاره السيد صاحب الرياض تَنُذُرُ، وحكاه عن الوحيد البهبهاني تَنُذُرُ، وبه جَمَعَ بين القولين الأولين بأنَّ يكون القائل بالحجَّة ناظراً إلى الشَّهرة المقترنة بخيرٍ، والقائل بعدمها ناظراً إلى غير المقترنة به^(٣).

(١) القوانين المُحكَّمة ج ٢ ص ٢٧٩ .

(٢) نهاية الأصول ج ٢ ص ٥٤٣ - ٥٤٤ .

(٣) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٩٦ .

الباب السادس: الشَّهْرَة^(١)

إنَّ الشَّهْرَة لُغَةً تَتَضَمَّنُ مَعْنَى ذِيوعِ الشَّيْءِ وَوَضُوحِهِ^(٢)، وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: «شَهْرَ فَلَانٌ سَيْفَهُ»^(٣)، وَ«سَيْفٌ مَشْهُورٌ».

وَقَدْ أُطْلِقَتْ (الشَّهْرَة) بِاصْطِلَاحِ أَهْلِ الْحَدِيثِ عَلَى كُلِّ خَيْرٍ كَثُرَ رَاوِيهِ^(٤) عَلَى وَجْهِ لَا يَبْلُغُ حَدَّ التَّوَاتُرِ^(٥)، وَالْخَبَرُ يُقَالُ لَهُ حَيْثُئِذٍ: (مَشْهُورٌ)، كَمَا قَدْ^(٦) يُقَالُ لَهُ: (مُسْتَفِيزٌ)^(٧).

(١) الْمُرَادُ خُصُوصَ (الشَّهْرَة الْفَتَوَائِيَّة)، كَمَا سُبُحَّحَ بِهِ ﷺ، وَكَانَ يُمْكِنُهُ التَّقْيِيدُ بِهَا كَمَا صَنَعَ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ وَصَاحِبُ الْكِفَايَةِ وَالْمَحَقِّقُ النَّائِنِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ.
(٢) أَوْ «ظَهْوَرُ الشَّيْءِ فِي شُنْعَةٍ»، كَمَا جَاءَ فِي الْقَامُوسِ الْمَحِيطِ وَلِسَانِ الْعَرَبِ.
(٣) إِذَا انْتِزَاهُ فَرَفَعَهُ عَلَى النَّاسِ، كَمَا ذَكَرَ فِي (الْقَامُوسِ الْمَحِيطِ).
(٤) عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ خَاصَّةً، كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ الشَّهِيدُ الثَّانِي تَحْتَهُ فِي (الرَّعَايَةِ).
(٥) أَيُّ: لَا تَصِلُ إِلَى حَدِّ إِفَادَةِ الْعِلْمِ، وَبِهَذَا يَفْتَرِقُ عَنِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ.
(٦) التَّعْبِيرُ بِ(قَدْ) يُؤَشِّرُ إِلَى وَجُودِ قَوْلٍ بِتَغَايِرِهِمَا، كَمَا مَرَّ عَنِ الشَّهِيدِ الثَّانِي تَحْتَهُ فِي شَرْحِ الْبَدَايَةِ.
(٧) وَلَكِنَّ الْمَذْكُورَ فِي شَرْحِ الْبَدَايَةِ هُوَ الْعَكْسُ، أَيُّ أَنَّ الْمُسْتَفِيزَ قَدْ يُقَالُ لَهُ

(مَشْهُورٌ)، وَالِاسْتِعْمَالُ الْكَثِيرُ لِلْفِعْلِ (الْمُسْتَفِيزُ) فِي كَلِمَاتِ أَهْلِ الْحَدِيثِ هُوَ الْخَبَرُ الَّذِي تَكْثُرُ طَرَقُهُ مِنْ دُونَ أَنْ يَصِلَ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ.

وكذلك يطلقون (الشَّهْرَة) باصطلاح الفقهاء على ما^(١) لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية، فهي عندهم لكل قولٍ كثر القائل به في مقابل القول النادر^(٢)، والقول يقال له: (مشهور)، كما أن الثقتين الكثيرين أنفسهم^(٣) يقال لهم: (مشهور) فيقولون: «ذهب المشهورُ إلى كذا»، و«قال المشهورُ بكذا»...، وهكذا.

وعلى هذا^(٤)، فالشَّهْرَة في الاصطلاح على قسمين^(٥):

١ - الشَّهْرَة في الرواية^(٦)، وهي - كما تقدّم^(٧) - عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدّة رواة^(٨) على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، ولا يُشترط في تسميتها بـ(الشَّهْرَة) أن

(١) أي: نفس القول المخصوص، وهناك إطلاق آخر له، لكن المهم هو الأول.

(٢) وإن كان القائل به اثنين أو ثلاثة من الفقهاء.

(٣) إشارة إلى وجود إطلاق ثانٍ للفظ (المشهور) عند الفقهاء، وهو نفس العلماء المتبنين للقول المشهور لا على القول.

(٤) أي: بناءً على أن الشَّهْرَة تارة تُطلق بلحاظ الرواية من حيث كثرة الرواة، وتارة أخرى على الفتوى من حيث كثرة القائلين بها.

(٥) رئيسين ينتهيان إلى ثلاثة أقسام، كما هو المتعارف عند مشايخه المحققين ابتداءً.

(٦) أو الروائية، وهي ذبوع الرواية بين الرواة وأرباب الكتب الحديثية من خلال كثرة نقلها وتكرّرها في الأصول والمصادر المتقدّمة على الكتب الأربعة.

(٧) قبل عدّة أسطر، لكن بحسب اصطلاح أهل الحديث.

(٨) أي: من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وقد يُكتفى بشيوع نقل الخبر عند أرباب الحديث في كتبهم، حتى لو كان الراوي له واحداً.

يشتَهَرُ العَمَلُ بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتَهَرُ وقد لا يشتَهَرُ^(١).

وسياتي في مبحث (التعادل والتراجيح) أنَّ هذه الشَّهْرَة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار^(٢)، فيكون الخبر المشهور حجة^(٣) من هذه الجهة.

٢ - الشَّهْرَة في الفتوى^(٤)، وهي - كما تقدَّم^(٥) - عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بأنَّ يكثرُ المفتون على وجه لا تبلغ الشَّهْرَة درجة الإجماع^(٦) الموجِبُ للقطع بقول المعصوم.

(١) العَمَلُ بالخبر، فتكون النِّسْبَة بينها وبين الشَّهْرَة العملية العموم الوجهي، كما ذكر شيخُه المحقق النائيني تَدَثُّرُ، ومقتضاها أنَّهما تلتقيان في مورد مشترك بينهما، وتفترق كل واحدة منهما عن الأخرى في مورد خاص بها.

(٢) بإجماع المحققين، كما سوف يُصرَّح به المصنِّف رحمته الله هناك، اعتماداً على ورودها في مقبولة عَمَر بن حنظلة.

(٣) بالفعل، بمعنى أنَّ الشَّهْرَة توجب سقوط معارضه (غير المشهور) عن الفعلية لا عن أصل الحجية، بعد توفر كلا الخبرين (في حد ذاته) على اقتضاء الحجية، أو قُلْ: الحجية لولا وجود المعارض.

(٤) لم يُعبَّر عنها بـ (الشَّهْرَة الفتوائية) لأنَّ مراده من (الشَّهْرَة في الفتوى) ما يكون مَقْسَماً لكلٍّ من الشَّهْرَة الفتوائية والشَّهْرَة العملية، كما هو واضح.

(٥) نقله عن الفقهاء قبل أسطر.

(٦) بمعنى وجود قولٍ نادرٍ في مقابلها، وإلا لكانت الفتوى اتفاقية لا مشهورة، وهذا خُلِفَ الفرض.

فالمقصود بالشَّهرة - إذاً - ذبوعُ الفتوى^(١) الموجبة^(٢) للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير أن يبلغ درجة القطع، وهذه الشَّهرة في الفتوى^(٣) على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

الأول: أن يُعْلَم فيها أن مستندها خبرٌ خاصٌّ موجودٌ بين أيدينا، وتُسَمَّى حيثئذٍ (الشَّهرة العملية)^(٤)، وسيأتي في باب التعادل والتراجع^(٥) البحث عما إذا كانت الشَّهرة العملية موجبةً لجَبْرِ الخبر الضعيف من جهة السَّنَد^(٦)، والبحث أيضاً عما إذا

(١) بين معظم الفقهاء، ولا يُشترط فيها الاعتقاد المذكور، بمعنى أن هذا الذبوع يكون بحسب الغالب لا أن الاعتقاد يكون شرطاً في تحقُّق (الشَّهرة في الفتوى).

(٢) ظاهره أنه نعت لـ (الشَّهرة)، والمناسب تذكيره ليكون نعتاً لـ (ذبوع)، وضمير (مطابقتها) يعود إلى الفتوى، ولا مجال لتوهم كونه نعتاً لـ (الفتوى).

(٣) بالمعنى الأعم الذي ذكره المصنَّف رحمته الله لا بالمعنى الذي ذكره غيره، وهذا شروعٌ منه في تقسيمها إلى القسمين المعروفين باعتبار إحراز مُسْتَدَّ اشتهاار الفتوى وعدم إحرازه.

(٤) وهي شيوع العمل بالرواية واستنادُ المشهور إليها في مقام الافئاء والتعرّف على الحكم الشرعي، والمهمّ منها هو الشَّهرة القدمائية، كما سيتضح.

(٥) في الأمر الثالث عند الحديث عن المرجّح الثالث (أي الشَّهرة)، بعد الحديث عن إمكانية الترجيح بها وعدمها.

(٦) بحيث يُتعامَل مع الخبر - ببركتها - معاملةً الخبر المعتبر سَنَدًا، وسيُصرّح رحمته الله

هناك بالتفصيل بين الشَّهرة القدمائية وغيرها.

عمّا إذا كانت موجبةً لجَبرِ الخبرِ غيرِ الظاهر من جهة الدلالة.

الثاني: ألا يُعَلِّمَ فيها أن مُسْتَنَدَها أيُّ شيء هو، فتكون شهرةً في الفتوى مجردةً، سواء كان هناك خبرٌ على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور^(١) أو لم يُعَلِّمَ استنادهم إليه، أم لم يكن خبرٌ أصلاً^(٢)، وينبغي أن تُسَمَّى^(٣) هذه: (الشَّهْرَة الفتوائية)^(٤).

وهي - أعني الشَّهْرَة الفتوائية^(٥) - موضوعُ بحثنا هنا الذي لأجله عقدنا هذا

(١) أي: يُعَلِّمُ عدم استنادهم إليه بالفعل، أو - على الأقلّ - لا يُعَلِّمُ اعتمادهم عليه، فهذا مقوّم لكون الشَّهْرَة فتوائية في مورد وجدان مدركٍ يصلح لأن يعتمد عليه الفقهاء في مقام الاستنباط.

(٢) أو كان هناك خبرٌ لكنّ مفاده على خلاف الشَّهْرَة، ففي كلّ هذه الفروض تكون الشَّهْرَة فتوائية.

(٣) ربّما يُفهم من هذا التعبير عدم وجود هذا الاسم (أي: الشَّهْرَة الفتوائية) سابقاً، ولكنه غير مقصود للمصنّف رحمته الله جزماً.

(٤) وهي شيوخُ الفتوى من العلماء بحكم ما في مسألة من دون أن يستندوا إلى رواية بعينها، بمعنى عدم العلم بمُسْتَنَدِ فتواهم، حتى لو كانت هناك رواية موافقةً للشَّهْرَة، طالما لم يُحرَز استنادهم إليها، كما لو كانت فتواهم مطابقةً للقاعدة أو للأصل العملي واحتُمل استنادهم إلى أحدهما.

(٥) التي هي قسيمُ الشَّهْرَة العملية، وليس (الشَّهْرَة في الفتوى) التي هي المُقَسَّم للاثنتين، مع أن كلامه الآتي يُوهم نظره إلى المُقَسَّم لا إلى القسم، فليُلتفت.

الباب^(١)، فقد قيل^(٢) إنَّ هذه الشَّهْرَة حِجَّة^(٣) على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة^(٤)، فتكون من الظنون الخاصَّة كخبر الواحد، وقيل: لا دليل على حجَّيتها^(٥).

وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أنَّ فتوى مجتهدٍ واحدٍ أو أكثر - ما لم تبلغ

(١) فيقع البحث عن ثبوت اعتبارها من قبل الشَّارع المقدَّس بعنوانها الخاصَّ (أي بما هي شهرةٌ) لتكون كخبر الواحد والظَّهور، وعدم ثبوت اعتبارها كي تكون مثل القياس وأخوته.

(٢) هامش: نُسِبَ إلى الشهيد الأول ترجيحُه هذا القول، ونَقَلَه عن بعض الأصحاب من دون أن يذكر اسمَه، ونُسِبَ أيضاً إلى المحقق الخوانساري اختيارُ هذا القول، وعُزِّي كذلك إلى صاحب المعالم، ولكنَّ الشَّهْرَة على خلافهم.

(٣) مطلقاً، سواء كانت شهرةً بين المتقدِّمين أو المتأخِّرين، واختاره الشهيد الأول تَدَيُّنٌ وجماعة، وحكى المصنَّف رحمته الله في الهامش نسبته إلى صاحب المعالم تَدَيُّنٌ، مع أنَّه يُصرِّح في (مبحث الإجماع) باختيار القول الثالث.

(٤) أي: بعنوانها الخاصَّ (وبما هي شهرةٌ فتوائية)، كي تكون معتبرة من باب الظنِّ الخاصَّ أسوةً بسائر الأمارات غير العلمية، لا بعنوان كونها مفيدةً للظن، كي تكون معتبرة من باب الظنِّ المطلق الذي يُغضُّ النَّظَرُ فيه عن منشأ حصول الظنِّ.

(٥) مطلقاً أيضاً، وهو مختار جمعٍ من محققي المتأخِّرين كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقِّقين النائيين والعراقي رحمته الله، وهناك قولان آخران في المسألة، نقلهما الميرزا التبريزي تَدَيُّنٌ في حاشيته على الرسائل (أوثق الوسائل).

الشَّهْرَة - لا تكون حَجَّةً على مجتهد آخر^(١)، ولا يجوز التعويلُ عليها، وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى مَنْ يُمْكِنُ من الاستنباط^(٢).
والحقُّ أنَّه لا دليلٌ على حَجِّيَّةِ الظَّنِّ الناشئ من الشَّهْرَة^(٣)، مهما بلغ من القوة^(٤)، وإن كان من المسلَّم به أنَّ الخبر الذي عَوِّلَ به المشهور^(٥) حَجَّةٌ ولو كان ضعيفاً من ناحية السَّنَدِ^(٦)، كما سيأتي بيانه في محلِّه^(٧).

-
- (١) لأنَّ الأدلة قامت على مشروعية (رجوع الجاهل إلى العالم)، لا (رجوع العالم إلى عالم آخر)، كما يذكرون في باب (الاجتهاد والتقليد).
(٢) وإن لم يستنبط الحكم بالفعل، بل يتعيَّن عليه أن يعمل بما ينتهي إليه رأيه أو يأخذ بالاحتياط في المسألة، ومَرَّ ذكر الوجه في هذا.
(٣) مطلقاً، وفاقاً للمشهور بين محققي المتأخرين، بل جاء في حاشية المعالم أنَّه هو المشهور بين المتقدمين والمتأخرين من أصولينا.
(٤) تعريضٌ واضح بما سيأتي ذكره في الدليل الأول للقول الأول.
(٥) من القدماء، كما سيُصَرَّح به رحمته الله في باب (التعادل والتراجع).
(٦) لا يخفى أنَّ هذا يرتبط بالشَّهْرَة العملية، مع أنَّ الكلام في الشَّهْرَة الفتوائية، كما صرَّح به آنفاً، ممَّا يفهم منه تحوُّل نظره رحمته الله إلى (الشَّهْرَة في الفتوى) الشَّامِلة للعملية والفتوائية، اللهم إلا أن يكون هذا من باب الاستطراد، فليلاحظ.
(٧) في باب (التعادل والتراجع) الآتي في نهاية هذا المقصد، عند تطرُّق المصنِّف رحمته الله لمبحث (التراجع بالشَّهْرَة).

أدلة حجّة الشّهرة الفتوائية

الجهة الثالثة: لما كان المصنّف رحمته الله متبنياً للقول المشهور - وهو عدم حجّة الشّهرة الفتوائية مطلقاً - فقد جرى رحمته الله على ما جرى عليه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله من ذكر أدلة الفائلين بحجّيتها، مقتصرّاً على ثلاثة منها^(١):

الدليل الأول: أنّ أدلة حجّة خبر الواحد (أو خبر العادل) - بناءً على مسلك الطريقة - تدلّ بمفهوم الموافقة (أي بالأولوية) على حجّة الشّهرة الفتوائية، لأنّ الاستفادة من تلك الأدلة أنّ ملاك حجّة الخبر واعتباره هو إفادته للظن، والشّهرة الفتوائية يحصل منها الظنّ بدرجة أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فتكون الشّهرة حجّةً بطريق أولى، وهذا الدليل قد أشار إليه الشهيد الأول رحمته الله^(٢)، ونسبه الشيخ الأعظم رحمته الله في الرسائل إلى بعضٍ لم يسمّه^(٣).

وكيفما كان، فقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الدليل - تبعاً للشيخ الأعظم

(١) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ ، فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٣ ، كفاية الأصول ص ٢٩٢ ، فرائد الأصول ج ٣ ص ١٥٤ - ١٥٦ ، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٤ - ١٧٦ ، نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٠٠ ، دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٤٧ - ١٤٩ ، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٧ - ١٦٩ .

(٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ج ١ ص ٥٢ ، مقدّمة المؤلف .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٢ ، ولعلّ المقصود السيد صاحب الرياض أو ولده السيد المجاهد رحمته الله ، يلاحظ: أوثق الوسائل ج ١ ص ٤٩٠ ، شرح الرسائل ج ١ ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

وصاحب الكفاية رحمته (١) - بجوابين:

الجواب الأول: أن جواز التمسك بمفهوم الموافقة يتوقف على إحراز مناط الحكم في المنطوق بنحو قطعي، كما في مثال حُرمة قول «أفّ» للوالدين، حيث نقطع بأن مناط الحرمة هو العقوق، وهو أقوى في سائر مراتب إيذائها كالضرب والشتم، فيُبنى على حرمتها بطريق الأولوية، وهذا غير حاصل في مقامنا؛ لعدم القطع بكون مناط حجّية خبر الواحد (أو العادل) هو إفادته للظن، لجواز أن يكون مناطها شيئاً آخر، مثل كون الخبر في الغالب مطابقاً للواقع، بالنظر إلى أن غالب الإخبارات عن حسن، مع ارتفاع احتمال كذب الراوي لأجل وثاقته، وارتفاع احتمال خطئه بأصالة عدم الخطأ، ولهذا لم يوافق الشيخ الأعظم رحمته على تسمية هذه الأولوية بـ (مفهوم الموافقة)، وهو لا يبتعد عما ذكره صاحب الحاشية رحمته (٢).

نعم، غاية الأمر حصول الظنّ بكون المناط في اعتبار الخبر هو إيجابه الظنّ به، ولكنّ هذا لا ينفع المستدلّ، لأنّ الأولوية ستكون ظنية، فتدرج في سائر الظنون، ومرّ مراراً أنّ الأصل الأولي في الظنّ هو عدم الحجّية، ما لم يُقَمْ دليل قطعي على حجّيته واعتباره بخصوصه عند الشارع المقدّس.

الجواب الثاني: منع الأولوية المذكورة رأساً، للقطع بأنّ مناط الحجّية في الخبر شيء آخر غير مجرّد إفادته الظنّ بمراد المتكلّم؛ إذ لو كان الأمر كذلك للزم البناء على عدم حجّيته في موارد عدم حصول الظنّ بمفاده لدى المخاطب؛ لاختصاص

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣٢، كفاية الأصول ص ٢٩٢.

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٤٥.

حجّيته بالخبر المفيد للظنّ بحسب الفرض، مع أنّهم يبنون على حجّيته حتى لو لم يُفدِ الظنّ الفعلي بالوفاق، بل حتى لو قام ظنٌّ فعلي على خلاف مفاد الخبر، كما مرّ في المبحث الرابع من الباب السّابق^(١)، فكيف يُتوهّم عندئذٍ أنّ مناط حجّيته هو إفادته للظنّ، كي يُدعى ثبوت الحجّة للشّهرة الفتوائية بذريعة أنّها قد تورث الظنّ بدرجة أقوى؟!!

الدليل الثاني: التمسك بعموم التعليل الوارد في ذيل آية النّبأ، أي قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٢)، فإنّ الاستفادة من جعل علة عدم حجّة خبر الفاسق هي إصابة القوم بجهالة (أي بسفاهة) والاتكال على ما لا ينبغي الاعتماد عليه هو وجوب التبيّن في كلّ ما يكون العمل به سفاهةً، وحيث إنّ العمل بالشّهرة الفتوائية يؤمّن معه من إصابة القوم بجهالة، ولا يكون الاعتماد على الشّهرة سفاهةً كالاعتماد على خبر الفاسق، فحينئذٍ لا يجب التبيّن فيها؛ بركة عموم التعليل، فتكون هي حجّة لأنّ تعليل الحكم بشيء كما يكون مخصّصاً للحكم المعلّل به، ومضيقاً لدائرته - كما في مثل: «لا تأكل الرّمان لأنّه حامض» الذي لا يدلّ على حرمة الرمان نفسه إذا لم يكن حامضاً - فكذلك يكون التعليل معمّماً للحكم وموسّعاً لدائرته، كما في مثل: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكّر»، فإنّه يدلّ على حرمة كلّ ما يكون مسكّراً وإن لم يكن خمرًا، ومقامنا من قبيل الثاني، كما هو واضح.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ٧ ص ٢٥٠-٢٥٤، ٢٦٧-٢٦٩.

(٢) سورة الحجرات، الآية (٦).

وأجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الدليل بجوابين أيضاً:

الجواب الأول: منع أصل دعوى «كون الفقرة المشار إليها من الآية واردة في مقام التعليل للحكم بعدم حجّة خبر الفاسق»، فقد سبق من المصنّف رحمته الله عند بيان الاستدلال بآية النبأ على حجّة الخبر أنّه لا يوافق على ما جاء في أكثر من تفسير من كون هذا المقطع كلاماً مستأنفاً لتعليل وجوب التّبين، ليكون المراد: «فتبيّنوا صدقه خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة»، وتكون علّة وجوب التّبين في خبر الفاسق (أو حرمة العمل به) هي الحذر من إصابة قوم بجهالة، وهذا الحذر بدوره يمنع من الندم على العمل بخبر الفاسق.

وإنّما رجّح رحمته الله هناك أن يكون المصدر المؤول من (أن تصيبوا) مفعولاً للفعل (فتبيّنوا)، فيصير تقدير الكلام: «فتبيّنوا - أي فاحذروا - إصابة قوم بجهالة»، فلا يكون «(أن تصيبوا...)» في مقام التعليل لوجوب التّبين أو حرمة العمل أصلاً، كي تصل النوبة إلى التمسك بعموم التعليل من باب السالبة بانتفاء الموضوع^(١).

الجواب الثاني: مع التسليم بدلالة المقطع المذكور على التعليل، إلا أنّ التمسك به لإثبات حجّة الشّهرة الفتوائية إنّما يكون بالاعتماد على عموم نقيض التعليل (أي التمسك بالمفهوم) لا بالاعتماد على عموم نفس التعليل، وهذا الجواب ذكره شيخه المحقق النائيني^(٢)، والسيد الخوئي^(٣).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٢٩٨.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٥، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٥.

(٣) دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٤٩، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٩ - ١٧٠.

توضيحه: أنّ قولهم: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكرٌ» يدلّ ببركة عموم التعليل بالإسكار على تسرية الحرمة إلى كلّ ما توجد فيه العلّة ويكون مسكراً، ولا يدلّ على نفي الحرمة عن الشيء الذي لا يكون مسكراً، لأنّ هذه الدّلالة تتوقّف على ثبوت المفهوم للجمله المذكورة، المتوقّف بدوره على أنّ العلّة المذكورة هي العلّة الوحيدة لثبوت الحكم، حتى يكون انتفاؤها موجباً لانتفاء الحكم المعلّل بها.

وهذا الكلام يجري في المقام؛ فإنّ حرمة العمل بخبر الفاسق (أو وجوب التبيّن فيه) قد علّلت باستلزامها إصابة القوم بجهالة، فمقتضى عموم هذا التعليل ليس إلاّ تسرية الحكم بالحرمة إلى كلّ ما توجد فيه العلّة، ويستلزم الإصابة بجهالة، وليس مقتضاه هو نفي الحرمة عن العمل بما لا يستلزم الإصابة بجهالة، أو إثبات الوجوب له، لأنّ هذا المعنى يثبت من باب التمسك بمفهوم هذا المقطع من الآية، أي عموم نقيض التعليل - كما عبّر المصنّف رحمته الله -، ومن الواضح عدم ثبوت المفهوم له كي يتمسك به لإثبات الحجّة للشّهرة الفتوائية، بذريعة «أنّ العمل بها لا يكون سفاهةً، ولا يستلزم الإصابة بجهالة».

إنّ قلت: إذا لم يكن للآية الكريمة مفهومٌ، فكيف تمسك به رحمته الله في مبحث حجّة الخبر لإثبات حجّة خبر العادل؟

قلت: المفهوم الذي تمسك به رحمته الله هناك هو مفهوم الشرط - بعد توقّف أركانه - وليس مفهوم هذا المقطع من الآية الكريمة، أي عموم نقيض التعليل بالإصابة - كما عبّر به رحمته الله -، فليتدبّر.

وبعبارة أخرى معقولة: إنّ مفاد تعليل الحرمة (أو عدم ثبوت الحجّة لخبر

الفاسق) بالإصابة هو كون الإصابة مانعةً عن تأثير المقتضي لجواز العمل بخبر الفاسق (أو ثبوت الحجية له)، ولا ربط له باتصاف شيء آخر (غير خبر الفاسق) بالحجية أو جواز العمل به، فإنه يتوقف على ثبوت المقتضي له، ولا يكفي فيه مجرد عدم استلزام العمل به للإصابة بجهالة؛ ضرورة أن انتفاء المانع عن تحقق المقتضى (بالفتح) لا يستلزم وجود المقتضي (بالكسر) له، فهو من قبيل إثبات احتراق ورقة ما لمجرد عدم كونها رطبة مثلاً، مع أن احتراقها يتوقف على وجود نار قريبة منها، ومجرد انتفاء الرطوبة عن الورقة لا يستلزم وجود النار المقتضية للإحراق، كما هو واضح.

وتطبق هذا في المقام: أن العمل بالشهرة الفتوائية إذا فرض أنه لا يستلزم إصابة القوم بجهالة، فهذا وحده لا يوجب ثبوت الحجية للشهرة، لأن اتصافها بالحجية يتوقف على ثبوت المقتضي للحجية (أي الدليل عليها)، ولا يكفي مجرد خلو الشهرة عن المانع عن ثبوت الحجية، ومن ثم لا تكون في ذيل الآية الكريمة أية دلالة على حجية الشهرة الفتوائية.

أدلة حجّية الشّهرة الفتوائية^(١)

وقد ذكروا لحجّية الشّهرة^(٢) جملةً من الأدلة كلّها مردودة:

الدليل الأول: أولويتها من خبر العادل^(٣).

قيل^(٤): إنّ أدلة حجّية خبر الواحد تدلّ على حجّية الشّهرة بمفهوم الموافقة^(٥)، نظراً إلى أنّ الظنّ الحاصل من الشّهرة أقوى غالباً من الظنّ الحاصل من خبر الواحد

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) الفتوائية التي هي قسيم للشّهرة العملية، وليس المراد هو (الشّهرة في الفتوى) باصطلاح المصنّف رحمته الله التي هي مَقَسَمٌ للشهرتين (الفتوائية والعملية)، كما اتضح مما مرّ في الشّرح.

(٣) تقرّبه: أنّ الاستفادة من أدلة حجّية خبر الواحد (بناءً على الطّريقة) كونُ الملاك في حجّيته واعتباره شرعاً هو إفادته للظنّ، ومن الواضح أنّ الظنّ الحاصل من الشّهرة الفتوائية في الغالب أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فتكون حجّية الشّهرة أولى من حجّية الخبر.

(٤) القائل هو (بعض في بعض رسائله)، كما قد عبّر الشيخ الأعظم رحمته الله في فرائده، وقال: «(ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك)».

(٥) أي: بملاك الأولوية، فتكون الاستفادة حجّية الشّهرة الفتوائية من أدلة اعتبار خبر الواحد كاستفادة حُرمة الشّتم والضّرب من آية حُرمة التأفّف.

حتى العادل^(١)، فالشَّهْرَةُ أُولَى بِالْحُجَّةِ مِنْ خَيْرِ الْعَادِلِ^(٢).

والجواب^(٣): أَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ إِنَّمَا يَتِمُّ^(٤) إِذَا أَحْرَزْنَا عَلَى نَحْوِ الْيَقِينِ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي حُجَّةِ خَيْرِ الْعَادِلِ هُوَ إِفَادَتُهُ الظَّنَّ^(٥)، لِيَكُونَ مَا هُوَ أَقْوَى ظَنًّا^(٦) أُولَى بِالْحُجَّةِ، وَلَكِنْ هَذَا غَيْرُ ثَابِتٍ فِي وَجْهِ حُجَّةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ^(٧)، إِذَا لَمْ يَكُنِ الثَّابِتُ^(٨) عَدَمَ اعْتِبَارِ

(١) فضلاً عن خبر الثقة، بناءً على المعنى المتعارف للعدالة.

(٢) لوضوح أَنَّ مَا تَكُونُ عِلَّةُ الْحُكْمِ فِيهِ أَقْوَى يَكُونُ أُولَى بِثَبُوتِ الْحُكْمِ مِمَّا تَكُونُ الْعِلَّةُ فِيهِ أَوْعَفَ، وَالْعِلَّةُ هُنَا هِيَ (إِفَادَةُ الظَّنِّ).

(٣) سيذكر المصنّف رحمته الله جوابين تبعاً لما جاء في الفرائد والكفاية.

(٤) هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الْأَوَّلُ، وَمَحْصَلُهُ: أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَفْهُومِ الْمَوَافَقَةِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقَطْعِ بِكَوْنِ مَنَاطِ الْحُجَّةِ فِي الْخَبَرِ هُوَ إِفَادَتُهُ لِلظَّنِّ، وَهَذَا غَيْرُ حَاصِلٍ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مَنَاطُ الْحُجَّةِ شَيْئاً آخَرَ مِثْلَ غَلْبَةِ مِطَابَقَةِ الْخَبَرِ لِلْوَقْعِ.

(٥) كَمَا أَحْرَزْنَا عَلَى وَجْهِ الْيَقِينِ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي حُرْمَةِ قَوْلِ (أَفَّ) لِلْوَالِدَيْنِ هِيَ الْعَقُوقُ لَهَا، وَهُوَ (أَعْنِي الْعَقُوقُ) حَاصِلٌ بِدَرَجَةِ أَقْوَى فِي الشَّتْمِ وَالضَّرْبِ مِنْهَا فِي قَوْلِ (أَفَّ)، فَيَحْرُمُ الْأَوْلَانِ بِالْأُولَوِيَّةِ.

(٦) وَهَذَا الْأَقْوَى ظَنًّا هُوَ (الشَّهْرَةُ الْفِتَوَائِيَّةُ)، كَمَا يَدَّعِي الْمُسْتَدِلُّ.

(٧) وَهَذَا يَكْفِي فِي رَدِّ الدَّلِيلِ مِنْ بَابِ «إِذَا وَرَدَ الْإِحْتِمَالُ بِطُلُّ الْإِسْتِدْلَالِ».

(٨) هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الثَّانِي، وَهُوَ مَنَعُ الْأُولَوِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ مِنَ الْأَسَاسِ؛ لِمَكَانِ الْقَطْعِ بِعَدَمِ كَوْنِ الْمَنَاطِ فِي حُجَّةِ الْخَبَرِ هُوَ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ، وَإِلَّا لَزِمَ إِنْكَارُ حُجَّةِ الْخَبَرِ فِي مَوَارِدِ عَدَمِ حَصُولِ الظَّنِّ الْفَعْلِيِّ بِمَفَادِهِ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ.

الظنُّ الفعلي^(١).

الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ^(٢).

وقيل: إنَّ عموم التعليل^(٣) في آية النبأ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ يدلُّ على اعتبار مثل الشهرة^(٤)؛ لأنَّ الذي يفهم من التعليل أنَّ الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبيين^(٥)، فيدلُّ على أنَّ كلَّ ما يؤمِّن معه من الإصابة بجهالة^(٦) فهو حجةٌ يجب الأخذُ به، والشَّهرَةُ كذلك^(٧).

(١) كما مرَّ في البحث الأول من المبحث الرابع من (حجية الظواهر).

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦).

(٣) ملخصه: أنَّ المستفاد من تعليل عدم حجية خبر الفاسق في الآية بإصابة القوم بجهالة (أي بسفاهة) وجوبُ التبيين في كلِّ ما يكون العمل به سفاهةً، والمفروض أنَّ العمل بالشَّهرة الفتوائية يؤمِّن معه من إصابة القوم بجهالة، فنثبت حجيتها وعدمُ وجوب التبيين عنها، لأنَّ علَّة الحكم تُعمَّم أيضاً.

(٤) الفتوائية، والتعبير بالمثل للإشارة إلى نفي الخصوصية للشَّهرة الفتوائية، وإذا ثبت الحكم لمثل الشَّهرة ثبت لها قطعاً، لأنَّ حكم الأمثال واحدٌ.

(٥) أي: هي المانع من البناء على حجية خبره.

(٦) أي: كلُّ ما توجد فيه علَّة الحكم، وإنَّ لم يكن خبراً أصلاً.

(٧) أي: (يؤمِّن معها من الإصابة بجهالة)، فتكون حجةً أيضاً، ولا يضُرُّ كون المورد هو الخبر، لأنَّ العلَّة قد تُعمَّم الحكم حتى إلى ما يغير الموضوع في الماهية.

والجواب: أن هذا ليس تمسكاً^(١) بعموم التعليل، على تقدير تسليم^(٢) أن هذه الفقرة من الآية واردةٌ مورد التعليل وقد تقدّم بيان ذلك في أدلة حجّة خبر الواحد^(٣)، بل هذا الاستدلال تمسكٌ بعموم نقيض التعليل^(٤)، ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة^(٥)، لأنّ هذه الآية نظير قول الطيب: «لا تأكل الرمان لأنه حامض»^(٦)، فإنّ هذا التعليل لا يدلّ على أنّ كلّ ما هو ليس بحامضٍ يجوز أو

(١) هذا هو الجواب الثاني، ذكره المحقق النائيني نثراً، ومفاده التسليمُ بدلالة هذه الفقرة على التعليل، ولكنّ التمسك بها لإثبات حجّة الشّهرة تمسكٌ بعموم نقيض التعليل (أي التمسك بالمفهوم) لا بعموم التعليل، لأنّ مقتضاه هو تعديّة الحكم بحرمة العمل (أو عدم الحجّة) إلى كلّ ما يستلزم الإصابةً بجهالة، وليس مقتضاه نفي الحرمة عمّا لا يكون كذلك، كي تثبت الحجّة للشهرة.

(٢) هذا هو الجواب الأول، ومفاده منع كون الفقرة المذكورة جملةً مستأنفةً يراد منها تعليل الحكم بحرمة العمل بخبر الفاسق، كما جاء في عدة تفاسير، بل المصدر المؤول من (أنّ تصيبوا) مفعول لـ (فتبينوا)، كما مرّ توضيحه في محله.

(٣) عند الحديث عن دلالة الكتاب العزيز على حجّة خبر الواحد الثقة أو العادل.

(٤) أو قلّ: تمسكٌ بمفهوم هذه الفقرة من الآية الكريمة.

(٥) لأنّ مفاد الآية الكريمة بلحاظ عموم التعليل هو: «كلّ ما فيه هذه العلة فهو ليس بحجّة»، ولا يُستفاد منها صدق نقيضه وهو: «كلّ ما لا توجد فيه هذه العلة فهو حجّة».

(٦) فهو نهيٌّ عن صنفٍ خاصّ من الأطعمة لعلّة مخصوصة.

يجب أكله^(١).

وكذلك هنا، فإنّ حُرمة العمل بنأ الفاسق بدون تبيّن - لآنه^(٢) يستلزم الإصابة بجهالة - لا تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ ما يؤمّن فيه ذلك^(٣)، وما لا يستلزم الإصابة بجهالة.

وأما دلالتها^(٤) على خصوص حجّة خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر^(٥)، وهو طريق مفهوم الشرط، على ما تقدّم شرحه^(٦)، لا من طريق عموم نقيض التعليل^(٧).

(١) أي: لا يدلّ على نفي الحكم (أي الحرمة) عمّا لا توجد فيه هذه العلة (مّا لا يكون حامضاً)، بل يدلّ على تعديّة الحكم المعلّل إلى كلّ شيء توجد فيه العلة، أو قلّ: تسرية حُرمة الأكل إلى كلّ شيء توجد فيه الحموضة.

(٢) أي: العمل بنأ الفاسق.

(٣) لأنّ هذا تمسكّ بمفهوم التعليل - بتعبير المحقق النائيني رحمه الله - أو تمسكّ بعموم نقيض التعليل - بتعبير المصنّف رحمه الله -.

(٤) جوابٌ عن سؤال مقدّر، تقدّم بيانه بصيغة: (إن قلت، قلت).

(٥) غير التمسكّ بمفهوم هذه الفقرة من الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿أَن تَصِيْبُوا قَوْمًا بِيَهَالَةٍ﴾.

(٦) هناك من أنّ مفهوم: «إذا كان الجائي بالنأ فاسقاً وجب التبيّن عنه» هو: «إذا لم يكن الجائي بالنأ فاسقاً لم يجب التبيّن عنه»، ولازمه حجّة بنأ العادل.

(٧) أي: مفهوم هذه الفقرة، وهو عين ما ذكره آنفاً بقوله: «(طريق آخر)».

وبعبارة أخرى^(١): إنّ أكثر ما تدلّ الآية في تعليلها على أنّ الإصابة^(٢) بجهالة مانع عن تأثير المقتضي للحجّة الخبر^(٣)، ولا تدلّ على وجود المقتضي للحجّة في كلّ شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع^(٤)، حتى تكون دالة على حجّة مثل الشهرة المفقود فيها المانع^(٥).

أو نقول: إنّ فقدان المانع عن الحجّة في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضي فيها للحجّة^(٦)، ولا تدلّ الآية على أنّ كلّ ما ليس فيه مانع ففيه المقتضي موجود^(٧).

(١) معقوليّة: إنّ وجود الشيء يحتاج أولاً إلى تحقّق المقتضي له، والآية الكريمة في مقام بيان ما هو المانع من ثبوت الحجّة لخبر الفاسق، وليست في مقام بيان ما هو مقتضي الحجّة في غير خبر الفاسق.

(٢) المناسب: «هو أنّ الإصابة...»، كما لا يخفى.

(٣) فغاية مفادها هو: أنّ (كون العمل بشيء سبباً لإصابة الناس بجهالة) يمنع من تأثير المقتضي لثبوت الحجّة لهذا الشيء.

(٤) بحيث يُستفاد منها أنّ كلّ شيء (غير خبر الفاسق) إذا لم يوجد فيه هذا المانع (أي: الإصابة بجهالة) فهو يكون واجداً لمقتضي الحجّة.

(٥) بتوهم أنّ انتفاء المانع عن الشهرة يكشف عن ثبوت مقتضي الحجّة فيها.

(٦) أي: أنّ انتفاء المانع عن ثبوت الحجّة (في مورد) لا يستلزم ثبوت المقتضي لها (في هذا المورد).

(٧) لأنّ هذا بمنزلة أن يقال: «عدم وجود الرطوبة في الورقة يدلّ على احتراقها»، مع أنّ احتراق الورقة - مثلاً - يتوقّف أولاً على وجود نار قريبة منها.

دلالة الأخبار على حجّية الشهرة الفتوائية

الدليل الثالث: التمسك ببعض الأخبار، والمذكور في المقام خبران، تحدث المصنّف رحمته هنا عن أولهما فقط، وأوكل الحديث عن الخبر الثاني إلى باب (التعادل والتراجع)، باعتبار أنّ هذين الخبرين يُعدّان من أهمّ الأخبار التي يُصطلح عليها هناك بـ(الأخبار العلاجية).

الخبر الأول: مرفوعة زرارة، التي ذكرها الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي رحمته في العوالي، بقوله: «(وروى العلامة (قُدّست نفسه) مرفوعاً إلى زرارة: قال سألتُ الباقر عليه السلام فقلتُ: جُعِلْتُ فداكَ...»^(١).

وقبل تقريب استدلالهم بهذا الخبر لإثبات حجّية (الشهرة الفتوائية) لا بأس بالإشارة إلى أنّ (المرفوع) وصفٌ مشترك بين الحديث الضعيف وغيره، ولهم في تحديد المراد منه إطلاقان^(٢):

أولهما: ما سَقَطَ من وسط سنده أو آخره واحدٌ أو أكثر، مع التصريح بلفظ الرفع، كأنْ يقال: «(روى محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، رفعه عن أبي عبد الله»، وهذا من أفراد الحديث المرسل (بالمعنى الأعم)، فهو ما يضاف إلى المعصوم عليه السلام بإسناد منقطع، ونُقِلَ عن السيد البروجردي رحمته أنّ المرفوع ما اشتمل

(١) عوالي اللآلي العزيزية في شرح الأحاديث الدينية ج ٤ ص ١٣٣ .

(٢) يلاحظ: توضيح المقال ص ٢٧٤ .

على لفظ (الرفع)^(١).

ثانيهما: ما أضيف إلى المعصوم عليه السلام من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، أي وصل آخر السند إليه عليه السلام، بأن يقول في الرواية؛ «إنه عليه السلام قال كذا»، سواء أكان متصلاً أم منقطعاً، وبهذا يكون مبيناً للمرسل تبانياً جزئياً، وقد أفاد والد الشيخ البهائي عليه السلام أن هذه الإضافة مقوِّمة للمرفوع^(٢)، وقد اقتصر الشهيد الثاني رحمته الله على ذكر هذا الإطلاق للمرفوع^(٣).

وإذا تبين هذا، فإن موضع الاستدلال فيها هو قوله عليه السلام: «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ»، وهناك ثلاثة وجوه لتقريب الاستدلال به على حجّة الشَّهْرَةِ الفتوائية، اقتصر المصنّف رحمته الله على اثنين منها، ذكرهما الشيخ الأعظم رحمته الله في رسائله^(٤):

الوجه الأول: التمسك بإطلاق (ما) الموصولة، فإن الموصول وإن كان في حدّ نفسه مبهماً، ولا يُعرَف المراد منه، إلا أنه يتعيّن بالصّلة، ولولاها كان من النكرات، وبما أن صلته مطلقة، فهو يشمل الشَّهْرَةَ الفتوائية، ولا يختصّ بالشَّهْرَةِ في الرواية، فتتمّ دلالة المقطع المذكور على المطلوب، ويدلّ على وجوب الأخذ بكلّ ما اشتهر، حتى لو كان من قبيل الفتاوى.

ولا ضير هاهنا في كون مورد المرفوعة خاصاً (وهو الشَّهْرَةِ في الرواية)؛ فإن مبنى هذا الوجه التمسك بإطلاق الموصول الواقع في الجواب، لأنّ العبرة إنّما هي

(١) أصول الحديث وأحكامه ص ٦٨ .

(٢) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار ص ١٠٣ .

(٣) الرعاية في شرح البداية ص ٣٢ .

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣٣ .

بالجواب، وخصوص المورد لا يضيِّق من سعة الوارد كما مرَّ في بداية مبحث (دلالة فعل المعصوم عليه السلام)^(١)، وسيأتي ثانيةً عند تطرُّق المصنَّف رحمته الله لأحد الاعتراضات الواردة على الاستدلال بصحیحة زرارة الأولى^(٢).

وأجاب الشيخ الأعظم رحمته الله عن هذا الوجه بجوابين^(٣)، اقتصر المصنَّف رحمته الله على ذكر ثانيهما، كما صنع في الكفاية^(٤).

الجواب الأول: ضعف سَنَد المرفوعة، لأنَّها من المراسيل (بالمعنى الأعم)، ولا يُعلم سَنَد العلامة رحمته الله إلى راويها المباشر، مع عدم ثبوت وثاقة الراوي لها - وهو الشيخ ابن أبي جمهور الإحسائي رحمته الله - وعدم الاعتماد على كتابه، ولهذا فقد طَعَن في الاثنين (أي الكتاب ومؤلفه) مَنْ ليس دأبه الخدش في سند الروايات وهو المحدث البحراني رحمته الله، كما ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما الله^(٥)، ولا يخفى أنَّ هذا الجواب عامٌّ يشمل هذا الوجه والوجه الثاني الآتي.

الجواب الثاني: منع الإطلاق في الموصول، فيختص بالخبر المشهور فقط (أي الشهرة في الرواية)، ولا يشمل الشهرة الفتوائية، وهناك قرينتان تساعدان على هذا ذكرهما الشيخ الأعظم رحمته الله^(٦)، اقتصر المصنَّف رحمته الله على أولاهما:

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٢) المصدر السابق ج ٩ ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣٤ .

(٤) كفاية الأصول ص ٢٩٢ .

(٥) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٧٤، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٨٦ - ٤٨٧ .

(٦) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣٥ .

القرينة الأولى: قول السائل في بداية الخبر: «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان»، وهذا يدلّ بوضوح على تقيّد الصّلة بمورد السّؤال، فيكون المراد من الموصول خصوصَ الخبر المشهور لا مطلق المشهور، كي يعمّ الشّهرة في الفتوى. وقد مثّل الشيخ الأعظم رحمه الله لهذا بما إذا سأل زيدٌ عمراً قائلاً: «أيُّ المسجدين أحبُّ إليك؟» فأجابه عمرو بالقول: «ما كان الاجتماع فيه أكثر»، فإنّ مراد عمرو هو خصوص المسجد الذي يكون الاجتماع فيه أكثر، لا مطلق المكان الذي يكون كذلك، كما لو كان داراً مثلاً، فلا ينعقد الإطلاق للموصول (ما) كي يشمل غير المسجد، وهكذا هو حال الموصول (ما) في المرفوعة، كما أوضحناه آنفاً.

القرينة الثانية: قول السائل بعد ذلك: «يا سيدي إنهما معاً مشهوران»، بتقريب أنّ الروايتين المتعارضتين يجوز أن تكونا مشهورتين معاً، وتحقّق الشّهرة الفتوائية في كلا طرفي المسألة أمرٌ غير متصوّر، لأنّ معناه استناد المشهور في مقام التعرّف على الحكم الشرعي إلى خبرين متعارضين.

الوجه الثاني: التسليم بانتفاء الإطلاق في الموصول (أي المشهور)، ولكن يُتمسك بإطلاق الصّلة، أي قول الإمام عليه السلام: «اشتهر بين أصحابك»، بتقريب أنّ الظاهر منه أنّه عليه السلام جعل المناط في الحكم هو الاشتهار، ممّا يدلّ على كون الشّهرة (بما هي شهرة) هي العلة في ترجيح الرواية المشهورة على غيرها، فيستفاد منه حجّة الشّهرة واعتبارها في حدّ نفسها، من دون تقييدها بكونها في الرواية، وبهذا تكون الرواية شاملةً للشّهرة في الفتوى أيضاً، وهو المطلوب^(١).

ورده المصنّف رحمته الله بأنّ المراد من الموصول (أي المشهور) هو خصوص الخبر المشهور، فلا مجال حينئذٍ لدعوى الإطلاق في الصلة كي يتمسك به، ومن ثمّ يكون المناط في الحكم هو شهرة الرواية (بما هي متحققة في الرواية).

وبيان آخر: إنّ إطلاق الصلة يُستفاد من مقدّمات الحكمة، ومن ضمنها انتفاء ما يصلح للتقييد، والمفروض أنّ الموصول صالحٌ للتقييد، لأنّ المراد منه خصوص الخبر، فلا ينعقد للصلة إطلاقٌ كي تشمل (الشهرة في الفتوى)، لأنّها عندئذٍ تكون من قبيل الجملة المحفوفة بما يصلح للقرينة.

وما مرّ كلّ بيتني على تفسير الشهرة في: «(خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ)» بالشهرة الاصطلاحية، سواء أريد منها خصوص الشهرة الروائية - كما هو الظاهر من كلام المصنّف رحمته الله وفاقاً لما في الكفاية^(١)، أم أريد منها الأعمّ فتشمل الشهرة الفتوائية، كما بنى عليه المستدلّ بالمرفوعة.

ولكن ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله أنّ المراد هو الشهرة بالمعنى اللغوي، أي الظهور والوضوح^(٢)، وتبعه بعض الأصوليين منهم السيدان البروجردي والخوئي رحمتهما الله^(٣).

الخبر الثاني: مقبولة عمر بن حنظلة، التي رواها المشايخ المحمّدون الثلاثة رحمهم الله في كتبهم الروائية^(٤).

(١) كفاية الأصول ص ٢٩٢.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣٥.

(٣) نهاية الأصول ج ٢ ص ٥٤٢، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٥.

(٤) الكافي ج ١ ص ٦٧ - ٦٨ ح ١٠، مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٥ - ٦ ح ٢، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٠١ - ٣٠٣ ح ٨٤٥.

ولا بأس بالإشارة أولاً إلى أنّ الخبر المقبول هو الذي يتلقاه المشهور بالقبول، ويعملون به، مع غَضِّ النَّظَر عن سلامته سنداً وعدمها، فقد يكون صحيح السَّند مثلاً وقد لا يكون كذلك، إلاّ أنّه يحتفّ ببعض القرائن الدالّة على صحّة مضمونه، ولأجلها يتصف بالحجّية، ولهذا مزيدُ كلامٍ يأتي في باب (التعادل والتراجيح)، عند الحديث عن الترجيح بصفات الراوي^(١).

وموضع الاستدلال فيها قوله ﷺ: «إِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»، بتقريب أنّ المراد من (المجمع عليه) هو المشهور، ومقتضى عموم التعليل بالشّهرة حجّية كلّ ما يكون مشهوراً، فيشمل الشّهرة الفتوائية، ولا يختصّ بالشّهرة الروائية، وبهذا تثبت الحجّية للأولى، كما هو المطلوب.

ولم يتطرّق المصنّف رحمه الله لتقريب الاستدلال بالمقبولة، ولا للجواب عنه، مكتفياً بأنّ الكلام فيها يشبه ما مرّ في المرفوعة، والظاهر أنّ مقصوده رحمه الله أنّ المراد من (أل) الموصولة في (المُجْمَع)^(٢) خصوص الخبر المشهور (أي الشّهرة الروائية)، فلا يعمّ الشّهرة الفتوائية، كما يدّعيه المستدلّ، وسيأتي التصريح بهذا، مع زيادة بيان في باب (التعادل والتراجيح).

وما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله في المرفوعة يأتي مثله في المقبولة أيضاً، لأنّ إطلاق (المُجْمَع عليه) على (المشهور) لا يمنع من القول إنّ المراد من (المشهور) هاهنا هو

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٣٧٨ - ٣٨٠.

(٢) فإنّ (أل) الداخلة على المشتقات العاملة كاسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما هي اسمٌ موصولٌ وليست حرفَ تعريف، فيكون قوله: (المُجْمَع عليه) بمنزلة: (الذي هو مُجْمَع عليه).

المشهور اللغوي، أي الواضح المعروف^(١)

تنبيه

ذكر المصنّف رحمته الله في ختام البحث أنّ المعروف عند جملة من المحققين وإن كان هو عدم حجّة (الشّهرة الفتوائية) - كما مرّ -، لكننا مع هذا نجدهم يحرصون على موافقة المشهور في ما ينون عليه، ويتحاشون مخالفتهم - قدر إمكانهم - إلا إذا ظفروا بدليل قوي وواضح يعطي خلاف رأي المشهور، ومن ثمّ نراهم لا يدّخرون جهداً في البحث عن دليل يوصل إلى ما يبني عليه المشهور، ولا يبالون بكون مدرك الرأي المخالف لهم أقوى في حدّ نفسه.

والوجه في هذا كلّهُ ليس سوى إكبارهم للمشهور، خصوصاً إذا كان فيهم من أهل التحقيق كالشيخ الطوسي والفاضلين (المحقق والعلامة) والشهيدَيْن (الأول والثاني) رحمهم الله وغيرهم من أساطين الفقه، فضلاً عمّا إذا كان رأي المشهور هو الموافق للاحتياط في المسألة؛ ضرورةً بطلان تقليد العالم لغيره، حتى لو كان هذا من أساطين المحققين وأكابر المدققين، ولهذا فلا غرابة في ما إذا ما وجدنا واحداً من أساطين الفقه يذكر في موضع ما: «المناسب في هذه المسألة هو الحكم بكذا، لولا أنّ بناء المشهور على خلافه» مثلاً.

ويمكن الاستئناس لهذا بما نقله بعض المحققين رحمهم الله عن الشيخ الطوسي رحمته الله من عدم إمكان الأخذ ببعض الأخبار الصّحيحة؛ لكونها على خلاف القواعد وموجبةً

لتخصيصها، إلا إذا اعتضدت بعمل المشهور^(١).

وهذا أمرٌ متعارف في سائر العلوم والفنون والصناعات، ولا يختص بعلم الفقه، فالعالم الأصولي مثلاً يفكر كثيراً قبل أن يعتمد إلى مخالفة مشهور الأصوليين في مسألة ما، ما لم يعثر على مستند قوي واضح الدلالة على خلاف رأيهم، وليس هذا من باب التقليد لهم - كما ذكرنا - بل من باب إكباره لهم وثقته بفضلهم، مما يجعله يتردد في صحة الرأي المخالف للمشهور ويحتمل خطأه، مخافة أن يكون خلافه لهم ناشئاً عن اشتباهه مثلاً، خصوصاً إذا كان رأي المشهور مطابقاً للاحتياط في تلك المسألة.

ومثل هذا نراه أيضاً في سائر الاختصاصات العلمية كالطب والهندسة، فإنَّ الطبيب الذي يُطلب منه تشخيصُ حالة مرضية معينة لا يستسهل مخالفة جماعة من الأطباء الحذاق الماهرين في مهنتهم الذين سَبَقَ منهم تشخيصُ تلك الحالة المرضية بنحو معين، إلا إذا تيقن هو من وقوعهم في اشتباه أو غفلة من جانبٍ معين مثلاً، وهكذا الحال عند أهل الصناعات والفنون، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

(١) مباحث الأصول ق ٢ ج ٢ ص ١٣١.

الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار

قيل: إن بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة^(١) زرارة: قال زرارة: «قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذَّ النادر، قلت: يا سيدي، هما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال: خذ بما يقول أعدؤها...» إلى آخر الخبر^(٢). والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين^(٣):

الأول: (٤) أن المراد من الموصول في قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور (بما هو مشهور) لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى^(٥)، لأن الموصول من الأسماء

(١) المرفوع خبرٌ سَقَطَ من وسط سنده أو آخره راوٍ واحدٌ أو أكثرٌ مع التصريح بلفظ (الرفع)، كما قيل هنا: «وروى العلامة (قدسَتْ روحه) مرفوعاً إلى زرارة».

(٢) وهي عن الإمام الباقر عليه السلام، رواها الشيخ ابن أبي جمهور الإحسائي رحمه الله عن العلامة تقي مرفوعة إلى زرارة مباشرة.

(٣) ذكرهما الشيخ الأعظم تقي في الفرائد، وكلاهما يرتبط بجملته: «خذ بما اشتهر بين أصحابك».

(٤) التمسك بإطلاق (ما)، فإن المراد منه (مطلق المشهور)، فلا يختص بالرواية ليدل على حجية الشهرة الروائية فقط، بل يشمل الفتوى أيضاً إذا كانت مشهورة.

(٥) ويدل على وجوب الأخذ بالمشهور ولو كان من الفتاوى.

المبهمة التي تحتاج إلى ما يُعَيَّن مدلولها^(١)، والمعَيَّن لمدلول الموصول هي الصِّلة^(٢)، وهنا - وهي قوله (اشتهر) - تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى^(٣).

الثاني: أنه على تقدير^(٤) أن يراد من الموصول خصوص الخبر فإن المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشَّهرة^(٥)، فتدلّ على أن الشَّهرة (بما هي شهرة) توجب اعتبار المشتهر^(٦)، فيدور الحكم معها حيثما دارت^(٧)، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور^(٨).

(١) ولولا تعقُّب الموصول بالصِّلة لكان من النكرات.

(٢) ظاهره أن الموصول لا يأخذ من الصِّلة سوى التعيّن، كما سيتضح قريباً.

(٣) وهذا يسري إلى الموصول، فيكون مدلوله مطلقاً شاملاً للفتوى أيضاً، فليس غرضه والتعليل التمسك بإطلاق (اشتهر)، كما ربّما يُتوهم.

(٤) التسليم بانتفاء الإطلاق في الموصول، ولكن يُتمسك بإطلاق الصِّلة نفسها، فإن تعليق الحكم (أي الحجية) على نفس الاشتهار يكشف عن أن الشَّهرة (بما هي شهرة) علّة للحكم، فلا يُفَرَّق عندئذ بين الشَّهرة في الفتوى والشَّهرة في الخبر.

(٥) أي: قوله: «(اشتهر)» وحده من دون لحاظ الموصول معه.

(٦) خبراً كان هذا المشتهر أو فتوى، فيثبت المطلوب.

(٧) لأن الشَّهرة بمنزلة العلّة للحكم (وهو وجوب الأخذ)، والمعلول يدور مدار علته وجوداً وعدماً.

(٨) لأن العلّة تُعمّم، والمفروض أن علّة حجّية الخبر شهرته، وهي لا تختصّ به، بل تصدق على الفتوى أيضاً، كما يصدق (الحامض) على (غير الرمان) في المثال.

والجواب^(١): أما عن الوجه الأول^(٢) فبأن الموصول كما يتعيّن بالصّلة المراد منه، كذلك يتعيّن بالقرائن الأخرى المحفوفة به^(٣)، والذي يُعيّنه هنا السّؤال المتقدّم عليه^(٤)؛ إذ السّؤال وقع عن نفس الخبر، والجواب لا بدّ أن يطابق السّؤال^(٥).

وهذا نظير ما لو سُئِلَتْ^(٦): «أَيُّ إخوانك أحبُّ إليك؟» فأجبت: «مَنْ كان أكبر مني»، فإنّه لا ينبغي أن يتوهم أحدٌ أنّ الحكم في هذا الجواب يعمّ كلّ مَنْ كان أكبر منك، ولو كان من غير إخوانك^(٧).

(١) لم يتطرّق المصنّف رحمته الله لضعف المرفوعة سنداً - كما أجاب به الشيخ الأعظم رحمته الله - رغم أنّه لا يقبلها سنداً، كما سيأتي منه رحمته الله في باب (التعادل والتراجع).

(٢) فبالمنع من إطلاق الموصول (ما)، لأنّه يبتني على لحاظ الصّلة فقط، مع أنّ في الكلام قرينتين تفيدان تقيّده بالخبر فقط، ذكرهما الشيخ الأعظم رحمته الله، وقد اقتصر المصنّف رحمته الله على أُولاهما فقط.

(٣) التي تجعل الموصول مثل (أل) العهدية، فيكون المراد: «خُذْ بالخبر الذي اشتهر بين أصحابك» لا «خُذْ بكلّ ما اشتهر بينهم».

(٤) هذه القرينة الأولى، وهي قول زرارة: «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان» ممّا يكشف عن أنّ المورد يختصّ بالخبر فقط، نظير الاختصاص بالأخوة في المثال.

(٥) ونكتة المطابقة بينهما غالبية على الإطلاق المدعى للموصول.

(٦) هذا ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله أيضاً، لكنّ مع اختلاف المثال.

(٧) من سائر الأقارب أو الأصدقاء، بل خصوص الأكبر الذي هو أخ، وهكذا في مقامنا فإنّ الحكم يختصّ بالمشهور الذي هو خبر، لا بكلّ مشهور ولو كان فتوى.

وأما عن الوجه الثاني^(١) فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول^(٢) يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر^(٣)، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر (بما أنها شهرة الخبر)^(٤) لا الشهرة (بما هي) وإن كانت منسوبة لشيء آخر^(٥).

وكذلك يقاس الحال^(٦) في مقبولة ابن حنظلة^(٧) الآتية في باب (التعادل

(١) فبالمنع من إطلاق الصلة أيضاً، لأن المراد من الموصول - قبل مجيء الصلة - هو الخبر، وبعد مجيئها يبقى هو المراد منه أيضاً، لكن ليس مطلق الخبر بل خصوص الخبر المشهور، فيستفيد التعيين من الصلة من هذه الجهة فقط.

(٢) بمساعدة القرينتين المتقدمتين: وهما ذكر الخبر في السؤال، وقول السائل بعده: «إنهما معاً مشهوران».

(٣) بمعنى أن مناط الحجية يتألف من جزأين: الشهرة، وكونها في الخبر.

(٤) فكون المشهور خبراً بالخصوص له دخل في تحقق مناط الحكم (أعني الحجية)، لأن الشهرة وحدها هي تمام المناط، كي يثبت الحكم أينما تتحقق الشهرة.

(٥) غير الخبر، أو قل: إن إطلاق الصلة ثابت بمقدمات الحكمة، ومنها انتفاء ما يصلح للتقييد، والموصول - لمكان إرادة الخبر منه - يكون صالحاً للتقييد، فلا ينعقد للصلة إطلاق كي تشمل غير الخبر، أي: الفتوى.

(٦) ظاهره: (تقريباً وجواباً)، ولهذا لم يتطرق له رحمته عليه.

(٧) التي قد رواها المحدثون الثلاثة عليهم السلام في كتبهم، وتلقاها علماؤنا بالقبول، ولهذا سُميت بـ(المقبولة)، وغُضَّ النظر عن عدم ثبوت وثاقة راويها.

والتراجيح^(١).

تنبيه

من المعروف عن المحققين من علمائنا أنهم لا يجروون على مخالفة المشهور، إلا مع دليل قوي ومُستند جليّ يصرفهم عن المشهور^(٢)، بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدالُّ على غيره^(٣) أولى بالأخذ وأقوى في نفسه^(٤)، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر^(٥)، ولا من جهة قولهم بحجّة الشهرة^(٦)، وإنّما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا سيّما إذا كانوا من أهل

(١) يمكن تقريب الاستدلال بها بأنّ المراد من (أل) الموصولة في (المُجمَع عليه)، في قوله عليه السلام: «(إِنْ المَجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ)» هو مطلق المشهور الشّامِل للفتوى أيضاً، وعندئذٍ يأتي مثل الجوابين المتقدّمين.

(٢) كي يكون موقفهم سليماً يوم القيامة عند المساءلة من البارئ تعالى.

(٣) أي: على غير الرأي المشهور.

(٤) كما لو كان الخبرُ الموافق للمشهور موثقاً أو حسناً، وكان الخبر المخالف لهم صحيحاً مثلاً، أو كان الخبر الموافق ظاهراً والخبر المخالف له أظهر منه.

(٥) لوضوح عدم جواز رجوع العالم إلى غيره، وإنّ كان غيره بالغاً درجة عالية من الفضل والتحقيق.

(٦) الفتوائية؛ لما مرّ قريباً من بناء مشهور الأصوليين على عدم حجّيتها بالخصوص كي تثبت حجّيتها من باب الظنّ الخاصّ.

التحقيق والنظر^(١).

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون^(٢)، فإن مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل إلا مع حجة واضحة وباعث قوي، لأن المنصف^(٣) قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ^(٤)، ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب، لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط^(٥).

(١) فالفقيه الذي يرى ذهاب المشهور في مسألة معينة إلى حكم ما، وكان من بينهم الشيخ الطوسي والفاضلان والشهيدان عليه السلام مثلاً، سوف يفكر كثيراً قبل أن يفتي بما يخالف هؤلاء الأعلام.

(٢) ففي علم الأصول مثلاً، لا نجد الأصولي يتسرع في مخالفة قول مشهور بينهم إذا وجد فيهم أمثال أصحاب المعالم والحاشية والفصول والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية عليه السلام مثلاً.

(٣) الذي لم يعثر على دليل واضح وقوي على خلاف رأي المشهور.

(٤) وليس هذا من الوسواس العلمي، بل من الثبوت في الفتوى وعدم التسرع في إبداء الرأي.

(٥) فعندئذ يكون القول المخالف لهم مخالفاً للاحتياط، والفقيه يعرف - قبل غيره - أن الاحتياط سبيل النجاة.

الباب السابع

السيرة

على الرغم من أهمية السيرة، ولا أقل من جهة كونها الدليل المعتمد لإثبات حجّة خبر الواحد والظهور للذين يمثلان العمود الفقري لعملية الاستنباط، إلا أننا لا نجد في غالب كتب الأصول - خاصة الدّراسية منها - مبحثاً مستقلاً يُتحدّث فيه عن السيرة، ولا يبعد أن يكون منشؤه سبق الحديث عنها بنحو من التفصيل في مطاوي عدّة من المسائل الأصولية لا سيّما (مباحث الحجّة)، ومن ثمّ استغني بهذا عن أفراد مبحثٍ مستقلٍّ للسيرة (بقسميها).

ويمكن الإشارة إلى ثلاثة من أهمّ تلك المواضع:

أولها: مبحث (الإجماع)، حيث تندرج السيرة (بوجه من الوجوه) تحت الإجماع العملي، في مقابل (الإجماع القولي) الذي يُتعارف البحث عنه بعنوان (الإجماع)، والذي يُذكر كأحد مصادر التشريع الإسلامي الأربعة، ومن هنا نجد التعبير عنها بالإجماع أو الاتفاق في كلام الشيخ الأعظم رحمته الله (١)، وصاحب الكفاية رحمته الله في مبحث الشكّ في المراد بقوله: «اتفاق العلماء بل العقلاء على الرجوع عليهم» (٢)، وفُسّر هذا في كلام شراح الكفاية ومعلقيها بالسيرة، قال السيد الحكيم رحمته الله في حاشيته: «المراد به - يعني: اتفاق العلماء - الإجماعُ العملي المعبر عنه بالسيرة، بخلاف الإجماع الآتي بيانه فإنه إجماعٌ قولي» (٣)، كما صرّح المصنّف رحمته الله هاهنا باندرج السيرة المشرّعية

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٤ .

(٢) كفاية الأصول ص ٢٨٦ .

(٣) حقائق الأصول ج ٢ ص ٩٤ .

تحت (الإجماع)، بل ورد التصريح بهذا في موضعين من (فرائد الأصول)، كما سيأتي بيانه في المقام الثاني.

ثانيها: مبحثاً (حجّة خبر الواحد) و(حجّة الظهورات)، فإنّ السيرة العقلائية لما كانت هي العمدة في إثبات حجّة الاثنين عند الشارح المقدّس أخذ الأصوليون في الحديث عنها، وكيفية استفادة الحجّة منها، حتى انتهوا إلى ذكر الشروط المعتمدة في دليلية السيرة لحجّة كلّ من الخبر والظهورات، وقد أشار المصنّف رحمته الله إلى هذا، كما أضاف إليه الإشارة إلى تفصيل الكلام عن السيرة العقلائية في مبحث (حجّة قول اللغوي).

ثالثها: مبحث (التقرير) أو (السكوت)، الذي هو أحد الجوانب الثلاثة لحجّة السنّة في الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى قول المعصوم عليه السلام وفعله، غايته أنّ المسكوت عنه أو المقرّر (بفتح الراء) تارة يكون سلوكاً عقلائياً عاماً وهو المتحقّق في باب السيرة، وأخرى يكون موقفاً عملياً خاصاً صادراً من شخص معيّن بمراى ومسمّع من المعصوم عليه السلام، وسكوته عليه السلام عن ذلك الموقف العقلائي وعدم إعلان رفضه له هو المعبر عنه بـ(الإمضاء)، الذي يُعدّ شرطاً أساسياً في دليلية السيرة وحجّيتها شرعاً^(١).

وقد اتّضح ممّا مرّ في المباحث المتقدّمة أنّ السيرة عبارة عن: «تعارف جماعة معيّنة وتبانيهم على سلوكٍ موقفٍ عمليٍّ معيّنٍ في أحد جوانب حياتهم أو دينهم»، وباعتبار نوع هذه الجماعة تنقسم السيرة إلى قسمين معروفين:

(١) يلاحظ: الحلقة الثانية ص ٢٦٣ - ٢٦٤، الحلقة الثالثة ق ١ ص ١٢٧.

الأول: عقلانية، وهي عبارة عن الجُرِّي العملي من العقلاء (بها هم عقلاء)، وبغض النظر عن كونهم ملتزمين بشريعة أو دين وعدم كونهم كذلك.

الثاني: مشرّعية، وهي عبارة عن الجُرِّي العملي من المشرّعة خاصّة بها هم تابعون لشريعة معيّنة أو ملتزمون بدين معيّن، فتشمل سيرة المسلمين (بها هم مسلمون)، وكذا سيرة أتباع أهل البيت عليه السلام (بها هم أتباع لهم).

ولا ينبغي أن يُتوهّم أنّ الفارق بين قسمي السيرة ينحصر في نوع الجماعة، بل هناك فارقان آخران بينهما يأتي التطرّق لهما قريباً، وبتأصّحاح هذا يقع الكلام في الباب في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: السيرة العقلانية

ويُعبّر عنها بـ(بناء العقلاء) أيضاً، وهي عبارة عن بناء العقلاء (بها هم عقلاء) على أتباع سلوكٍ عملي معيّن في جانبٍ من جوانب حياتهم بحيث يرجع سلوكهم هذا إلى نكتة عقلانية مصرّح بها أو مركوزة في أعماق نفوسهم، وإن لم تكن مصرّحاً بها من قبلهم ولا واضحة للناظر في سلوكهم، بحيث تكون مخالفةً هذا السلوك من أحدهم موضع استغراب منهم، إن لم يصل الأمر إلى حدّ استحقاقه الانتقاد واللوم من بقية العقلاء، ولهذا يختلف الأصوليين في تحليل النكتة التي لأجلها بنى العقلاء على حجّة الظهورات في محاوراتهم - بعد اتفاقهم على أصل جريان هذا البناء من العقلاء - وقد ذُكرت عدة مناطات لذلك.

والمهم في هذا الباب هو الحديث عن حجّة السيرة العقلائية، التي يراد منها الاستدلال على إثبات حكم شرعي ظاهري كحجّة الظواهر (ومنها قول اللغوي) وحجّة خبر الواحد وغيرهما ممّا يذكره الأصوليون، وهناك أنحاء أخرى للسيرة العقلائية لا حاجة إلى ذكرها^(١).

والمتعارف عند الأصوليين ذكر ركنين لدليلية السيرة العقلائية:

الركن الأول: أن تكون معاصرة لزمان التشريع، بمعنى وجود السيرة في زمن النبي الأعظم ﷺ أو أحد الأئمة الأطهار عليهم السلام، لتكون بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام، فلا عبرة بالسيرة التي كانت موجودة قبل زمنه ﷺ ولم تستمر إلى زمانه، كما لا عبرة بالسيرة التي حدثت في عصر غيبة الإمام المهدي عليه السلام، وقد ذكرت عدّة طرق لإثبات معاصرة السيرة مع زمن المعصوم عليه السلام^(٢).

الركن الثاني: إمضاء الشارع المقدّس للسيرة، ورضاه بها كطريقة مقبولة عنده في الأمور الشرعية، وهذا الإمضاء إمّا أن يتم باللفظ (وهو قليل)، وإمّا أن يحصل بالتقرير والسكوت (وهذا هو الغالب)؛ إذ لو لم يكن الشارع راضياً عن السيرة لردّع عنها، لئلا يلزم نقض الغرض، وبهذا تكتسب السيرة العقلائية الحجّة، ويمكن الاستدلال بها لإثبات حجّة خبر الواحد وحجّة الظهور وغيرهما، ومن

(١) يلاحظ على سبيل المثال: الحلقة الثالثة ق ١ ص ١٢٧ - ١٢٨، بحوث في علم الأصول مع ٤ ص ٢٣٤ - ٢٣٦.

(٢) يلاحظ: الحلقة الثانية ص ٢٧٧ - ٢٨١، مباحث الأصول ق ٢ ج ٢ ص ١٠٢ - ١١٨، بحوث في علم الأصول مع ٤ ص ٢٣٨ - ٢٤١.

دون هذا الإمضاء (ولو السكوتي) لا تثبت للسيرة أية قيمة، حتى لو فرض اتفاق العقلاء كلهم على سلوكٍ معين؛ لما مرَّ في المبحث الثالث من مقدّمة هذا المقصد من أنّ حقّ التشريع ثابتٌ للشارع المقدّس حصراً^(١).

وقد اعتمد المصنّف رحمته الله أسلوباً آخر في تقريب ثبوت الحجّة للسيرة، مرّكزاً فيه على الركن الثاني لها (أي الإمضاء الشرعي للسيرة)، ولم يتطرّق للركن الأول (أي المعاصرة)، ولعلّ وجهه إمّا المفروغية من تحقّقه خارجاً، لأنّ محلّ الكلام في هذا الباب هو السيرة المعاصرة لزمن المعصوم عليه السلام، وإمّا لعدم الحاجة إليه بناءً على ما مرّ منه رحمته الله مراراً - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله - من أنّ الشارع المقدّس من العقلاء بل سيّدهم.

وكيفما كان، فقد قد سبق من المصنّف رحمته الله اعتمادُ الأسلوب المشار إليه مفصّلاً في مبحث (حجّة قول اللغوي)^(٢)، وأعاده في المقام.

ومحصّله: أنّ إحراز رضا الشارع عن طريقة العقلاء بنحو جزمي يتوقّف على توفرّ أحد شروط ثلاثة مترتبة لاتصل النوبة إلى اللاحق إلا بعد انتفاء السابق:

الشرط الأول: عدم وجود مانعٍ من اتحاد طريقة الشارع مع طريقة العقلاء، بأن لا يكون جريّ الشارع على طبق سيرة العقلاء قادحاً به (بما هو شارع)، مثل الاعتماد على خبر الواحد والظواهر؛ إذ لا مشكلة في موافقة الشارع للعقلاء فيها، فكما أنّهم يعتمدون عليها في محاوراتهم العرفية يجوز أن يعتمد هو عليها في خطاباته

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٩٦.

(٢) المصدر السابق ج ٧ ص ٢١٧ - ٢١٩.

مع أتباعه، بل قد مرَّ عن الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما التصريح بأنَّ الشارع المقدَّس ليس له أسلوبٌ خاصٌّ في بيان مراداته غير أسلوب العقلاء^(١).

وعندئذٍ يكفي في ثبوت الحجية للسيرة عدمُ ثبوت ردِّع عنها من قبل الشارع، ولا حاجة إلى ثبوت عدم الردِّع بالنظر إلى كونه من العقلاء بل سيدهم، فلو كانت للشارع المقدَّس طريقةٌ خاصَّة به في إيصال مراداته مثلاً لبيَّنها، وهذا ما استفاده المصنَّف رحمته من شيخه المحقق الأصفهاني رحمته (٢)، وظاهره عدمُ وقوع اختلاف بين موقف الشارع (بما هو عاقل) وموقفه (بما هو مولى ومشرع)، لكي يكون إحراز موقفه العقلاني كافياً في إحراز موقفه المولوي، لفرض أنَّ السيرة عقلانية والشارع (بما هو عاقل) لا محالة يكون متحدَّ الموقف مع العقلاء، وقد استفاد رحمته من هذا المبني في أكثر من موضع، منها ما سيأتي في (باب الاستصحاب)^(٣).

نعم، إذا ثبت الردِّع الشرعي عن السيرة لم تكنْ حجةً على شيء، فالأمر - على رأي المصنَّف رحمته - يدور بين ثبوت الردِّع وعدم ثبوته.

الشرط الثاني: إحراز جريان طريقة العقلاء في الأمور الشرعية بمرأى ومسمعٍ من الشارع، بمعنى امتداد سيرتهم إلى الأمور الشرعية، وعدم انحصارها في الأمور العرفية، وهذا الامتداد قد يرجع إلى اعتقاد العقلاء بصحة نكته سيرتهم، وموافقة الشارع المقدَّس عليها، وقد يرجع إلى مجرّد العادة من دون التفات منهم إلى صحة النكته وعدمها.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٣٧، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٣٥.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٤٨ ت ١١٦، ج ٥ ص ٢٩ - ٣٠ ت ١١.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٣٦ - ١٣٧.

وهذا الشرط يصار إليه عند انتفاء الشرط السابق، كما لو فُرض وجود مانع من اتحاد طريقة الشارع مع طريقة العقلاء مثل سيرتهم في الرجوع إلى أهل الاختصاص والخبرة في كل مجال، كتقدير قيم الأشياء، ومعرفة معاني الألفاظ ونحوهما، لأن هذا الاتحاد يبتني على حاجة الشارع إلى الرجوع إلى غيره، وانتفاؤها من الواضحات.

وعندئذ يجري ما ذكرناه في الشرط السابق من أن عدم ثبوت الرّدع الشرعي عن السيرة كافٍ في إثبات حجيتها؛ إذ لو كانت للشارع المقدس طريقة أخرى لبينها، ومن هذا القبيل جريان سيرة العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة المتيقنة عند طروء الشكّ اللاحق في بقائها، فإن لهذه السيرة من القوة ما يمكنها من الامتداد والسرّيان إلى الأمور الشرعية أيضاً، مع وضوح عدم اتحاد طريقة الشارع معها، لأنّ هذا الاتحاد فرغٌ معقولة عروض الشكّ اللاحق لدى الشارع في بقاء حكمه الذي شرّعه سابقاً مثلاً، وهذا الفرض بمكانٍ من البطلان.

وهاهنا أيضاً يجري ما سبق في الشرط السابق من ثبوت حجّة السيرة بمجرد عدم ثبوت رّدع الشارع المقدس عنها؛ لفرض اطلاعه عليها وتمكّنه من إظهار عدم رضاه بها، بعد توفر الدواعي إلى ذلك - بملاحظة امتدادها إلى الأمور الشرعية - وانتفاء الموانع عن ذلك من قبيل التقية أو وجود حكمة في إخفاء الرّدع ونحوهما.

الشرط الثالث: قيام دليل قطعي خاص يدلّ على رضا الشارع المقدس بالسيرة العقلانية وإمضائه لها في الأمور الشرعية، وهذا الشرط أيضاً يُصار إليه عند انتفاء الشرط السابق، فضلاً عمّا قبله، بأن يفرض وجود مانع من اتحاد طريقة الشارع مع الطريقة العقلانية، مع عدم إحراز جريان طريقتهم في الأمور الشرعية، وحينئذ لا

تُشكّل السّيرة خطراً على أغراض الشّارع المقدّس.

ومن هذا القبيل بناؤهم على الرجوع إلى أهل الخبرة في تقدير قيم الأشياء وفي معرفة معاني الألفاظ وغيرهما من المجالات، ولما كان الشّرطان الأولان متفيين في هذه السّيرة، فلا محالة يختلف الحال فيها كما تقدّم؛ فإنّ مجرد عدم ثبوت الرّدع من قبل الشّارع عن السّيرة لا يكفي في استكشاف الإمضاء الشرعي لها، لأنّ الشّارع لا يتوجّب عليه أن يردع عنها - حتى لو لم يكن راضياً عنها -؛ لاحتفال أنّه قد ردّعهم عن إجرائها في الأمور الشرعية ولهذا لم يجروها فيها، أو لاحتفال اعتماده على علمه المسبق بعدم إجرائهم لها في الشرعيات، ولأجله لا يرى خطراً على أغراضه.

ولهذا، لا يمكن إحراز الإمضاء الشرعي للسّيرة المذكورة إلا بعد قيام دليل قطعي خاصّ يفيد موافقة الشّارع المقدّس على إجرائها في الشرعيات، كما حصل مع سيرتهم في الرجوع إلى أهل الخبرة في تقدير قيم الأشياء كمقدار النفقة التي يجب على المكلف دفعها إلى أقاربه مثلاً، وبركة هذا الدليل الخاصّ ثبتت الحجّة لهذه السّيرة، فإذا لم يقم مثل هذا الدليل لم تثبت حجّة السّيرة، كما حصل مع سيرتهم في الرجوع إلى اللّغويين - بعد التسليم بكونهم من أهل الخبرة في مجال الأوضاع -، ولا قيمة للظنّ الحاصل من أقوالهم؛ لاحتياجه إلى دليل قطعي على اعتباره بالخصوص، وإلا بقي على القاعدة الأولى في باب الظنّ، وهي عدم الحجّة.

الباب السابع: السيرة^(١)

المقصود من السيرة - كما هو واضح - استمرارُ عادة الناس وتبانيهم العملي^(٢) على فعل شيء، أو ترك شيء.
والمقصود بالناس^(٣): إمّا جميع العقلاء والعُرف العام من كلِّ ملة ونحلة، فيعمّ المسلمين وغيرهم، وتُسمّى السيرة حيثنْذ (السيرة العقلانية)^(٤)، والتعبير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها بـ(بناء العقلاء)^(٥).

-
- (١) رغم أهميتها البالغة لا نجد لها مبحثاً مستقلاً في غالب كتب الأصول، ويبدو أنّهم اكتفوا بالبحث عنها في مطاوي عدّة مباحث، مرّ ذكرُ ثلاثة منها.
- (٢) فمورد السيرة هو العمل الخارجي، ولذا تدرج - على وجه - في الإجماع العملي، في مقابل الإجماع القولي، الذي هو المنساق من لفظ (الإجماع)، كما سبق.
- (٣) وبهذا الاعتبار تنقسم السيرة إلى قسميها الرئيسين.
- (٤) فهي تعارف العقلاء على سلوكٍ معيّن في أمرٍ من الأمور بحيث يرجع هذا السلوك إلى نكتة عقلانية مركوزة في جبلتهم وثابتة في أعماق نفوسهم؛ بداهة أنّ التعبّد المحض لا مكان له في قاموس العقلاء البتّة.
- (٥) ولا يقال (بناء العُرف) مثلاً، لأنّ الجانب الملحوظ فيه هو فهمهم (بما هم أهل المحاورّة)، دون جانب كونهم عقلاء، كما أفاد الميرزا التبريزي تفتّ في حاشيته على الرسائل، (يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٥ ص ١٩٦ - ١٩٨).

وإما جميع المسلمين (بما هم مسلمون)^(١)، أو خصوصُ أهل نَحْلَةٍ خاصّةٍ منهم كالإمامية مثلاً^(٢)، وتُسمّى السَّيْرَةُ حينئذٍ (سيرة المنشُرّة)^(٣) أو (السَّيْرَةُ الشرّعية) أو (السَّيْرَةُ الإسلاميّة)^(٤).

وينبغي التنبيه على حجّية كلّ من هذين القسمين^(٥) لاستكشاف الحكم الشرّعي^(٦) في ما جرت عليه السَّيْرَةُ، وعلى مدى دلالة السَّيْرَةُ، فنقول:

١ - حجّية بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرّة في ما سَبَقَ من هذا الجزء عن (بناء العقلاء)، واستدللنا به على حجّية خبر الواحد وحجّية الظواهر^(٧)، وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة

(١) وهي المقصودة في باب السَّيْرَةُ، دون سيرة أتباع سائر الأديان.

(٢) فالجانب الملحوظ هو اتّباع منهج معيّن وهو منهج الأئمة الأطهار عليهم السلام.

(٣) فهي تعارفُ المنشُرّة (بما هم متدينون وملتزمون بما يمليه عليهم الشّارع) على سلوكٍ معيّنٍ بقطع النّظر عن تناسب هذا السلوك مع الطّريقة العقلانيّة وعدمه.

(٤) ولا يُعبّر عنها بـ (بناء المنشُرّة)، وسيأتي بيان الفارق بين قسمي السَّيْرَةُ.

(٥) فهو المهمّ في هذا المقصد، أي: مباحث الحجّة.

(٦) الظّاهري كحجّية خبر الواحد أو الظّواهر، وهو محلّ اهتمام الأصوليين، في

مقابل ما يهتم به الفقهاء من التمسك بالسَّيْرَةُ لإثبات الحكم الشرّعي الواقعي، مثل

سيرتهم على الملكية لمن حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة مثلاً.

(٧) بل هي العمدة في إثبات الحجّية في هذين المبحثين المهمّين جداً.

(حجّة قول اللغوي) (ص ١٢٥) من هذا الجزء^(١).

وهناك قلنا: إنّ بناء العقلاء لا يكون دليلاً^(٢) إلا إذا كان يُستكشف منه على نحو اليقين^(٣) موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقة العقلاء، لأنّ اليقين تنتهي إليه حجّة كلّ حجة^(٤)، وقلنا هناك: إنّ موافقة الشارع لا تُستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثة^(٥)، ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان.

نفقول: إنّ السيرة إمّا أن يُتظَرَّ فيها أن يكون الشارع متحدّ المسلك مع العقلاء؛ إذ لا مانع من ذلك^(٦)، وإمّا ألا يُتظَرَّ ذلك؛ لوجود مانع من اتّحاده معهم في

(١) ومَرَّ في تلك المسألة أنّ تركيز المصنف رحمته الله كان على ركنية (الإمضاء الشرعي) لدليلية السيرة، وقوله: «وقد أشبعنا...» نافع في بيان وجه ترك التطرّق للسيرة.

(٢) على الحكم الشرعي الذي يهتم به الأصوليون، وصالحاً للكشف عنه.

(٣) ولا عبرة بالكشف الظني؛ لاحتياجه إلى قيام دليل قطعي على اعتبار هذا الظنّ بالخصوص (أي بعنوانه الخاص) عند الشارع المقدّس، وإلا لم يكن حجة.

(٤) كما مرّ مفصّلاً في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد، ولأجله لزم كون الدليل المتصدّي لإثبات حجّة الأمانة (آية أمانة) دليلاً قطعياً.

(٥) على نحو الترتّب، وهي: انتفاء المانع من اتحاد الشارع المقدّس معهم في البناء، وإلا فجريان سيرتهم في الأمور الشرعية أيضاً، وإلا فقيام دليل خاصّ قطعي على قبول الشارع المقدّس بتلك السيرة.

(٦) كما في الاعتماد على خبر الواحد والظهورات في إيصال المقاصد إلى الآخرين، والأخذ بهما في مقامَي التفهيم والتفهّم، وهذا هو الشرط الأول.

المسلك^(١)، كما في الاستصحاب^(٢).

فإن كان (الأول)، فإن ثبت من الشارع الرّدع عن العمل بها فلا حجة فيها قطعاً^(٣)، وإن لم يثبت الرّدع منه^(٤) فلا بدّ أن يُعلم اتحاده في المسلك معهم^(٥)، لأنّه أحدُ العقلاء بل رئيسُهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلماً له كسائر العقلاء ليّن ذلك، ولرّدّعهم عنها، ولذَكَرَ لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها^(٦)، لا سيّما في

(١) والمانع المتصور هاهنا هو عدمُ لياقة التصرف العقلاني بمقام الشارع المقدّس، كما في الاستصحاب والرجوع إلى أهل الخبرة.

(٢) إذ لا معنى لأن يقع من الشارع المقدّس شكٌّ في بقاء حكمه السابق إلى الزمان اللاحق، ومثله الرجوع إلى أهل الخبرة في مختلف المجالات، بل كلاهما لا يناسب مقام الشارع، وهذا هو الشرط الثاني.

(٣) لأنّ سيرة العقلاء (في حدّ نفسها) ليست حجة، لأنّ المكلفين ليسوا تابعين للعقلاء في شؤونهم الشرعية، فلا بدّ من إحراز رضا الشارع المقدّس عنها.

(٤) كان عدم ثبوت الرّدع كافياً في تحقّق الإمضاء، ولا حاجة معه إلى ثبوت عدم الرّدع، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهانى قدس.

(٥) والغالب هو تحقّق الإمضاء الشرعي عن طريق السكوت وعدم الرّدع، وهذا يستبطن اطلاع الشارع المقدّس على السيرة وعلمه بها، ولأجل هذا لزم أولاً إحراز معاصرة السيرة لزمانه، كما صرّح باعتباره بعضُ الأصوليين.

(٦) لفرض توفر الدواعي إلى البيان، وانتفاء الموانع عن إظهار ردّعه وبيان طريقته الخاصة به، من تقية ونحوها.

الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر^(١).

وإن كان (الثاني)^(٢) فإما أن يُعلّم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية، كما في الاستصحاب^(٣)، وإما ألا يُعلّم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات^(٤).

فإن كان الأول^(٥) فنفس عدم ثبوت ردّعه كافٍ في استكشاف موافقته لهم، لأنّ ذلك ممّا يعنيه ويهمّه^(٦)، فلو لم يرتضها - وهي بمرأى ومسمّعٍ منه - لردّعهم عنها^(٧)،

(١) لعل وجه الخصوصية لذين هو كثرة اعتماد العقلاء عليها في مقام إيصال مقاصدهم في محاوراتهم، بل هما بالفعل الأكثر اتباعاً في مقامَي التفهيم والتفهيم.

(٢) أي وجود مانعٍ من اتحاد الشارع المقدّس معهم في المسلك، وحيثنّ تصل النوبة إلى الشرط الثاني.

(٣) وسبق التمثيل له بالأبّ الذي يرسل نفقة شهريةً إلى ولده الساكن في بلدٍ بعيدٍ عنه، فإذا شكّ في بقاء ولده حياً نجده يبيّن على بقاء حياته ويستمر في إرسال النفقة إليه، على كلام معروفٍ لصاحب الكفاية تنبّه فيه.

(٤) كفرض رجوعهم إلى أهل اللغة لتحديد معنى لفظ (الصّعيد) مثلاً.

(٥) أي العلّم بجريان سيرتهم في الشرعيات فيجري فيه ما جرى في الشرط الأول.

(٦) إذ المفروض امتداد سيرة العقلاء إلى الشؤون الشرعية، وعندئذ تكون أغراض الشارع المقدّس في معرض الخطر لو لم تُكن طريقة العقلاء مرضيةً عنده.

(٧) لأنّ عدم الرّدع حيثنّ ينافي حكمة الشارع القاضية بالحفاظ على أغراضه؛

لفرض وجود مانعٍ من اتحاد طريقة الشارع المقدّس مع مقتضى السيرة.

وَلَبَّغْهُمْ بِالرَّذْعِ، بِأَيِّ نَحْوٍ مِنْ أَنْهَاءِ التَّبْلِيغِ^(١)، فَبِمَجَرَّدِ عَدَمِ ثُبُوتِ الرَّذْعِ مِنْهُ نَعْلَمُ بِمُوَافَقَتِهِ^(٢)؛ ضَرُورَةُ أَنَّ الرَّذْعَ الْوَاقِعِيَّ غَيْرَ الْوَاصِلِ لَا يُعْقَلُ أَنْ يَكُونَ رَذْعاً فَعْلِيّاً وَحِجَّةً^(٣).

وبهذا تُثَبِّتُ حِجَّةٌ مِثْلُ الاسْتِصْحَابِ بِنِوَاءِ الْعُقْلَاءِ^(٤)، لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مِمَّا بَنَى عَلَى الْعَمَلِ بِهِ الْعُقْلَاءُ (بِمَا فِيهِمُ الْمُسْلِمُونَ^(٥))، وَقَدْ أَجْرُوهُ فِي الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ بِمُرَآئِ وَمَسْمَعٍ مِنَ الْإِمَامِ^(٦)، وَالْمَفْرُوضِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَا يَحُولُ دُونَ إِظْهَارِ الرَّذْعِ وَتَبْلِيغِهِ

(١) لكي يمتنعوا من إجراء طريقتهم في الشؤون الشرعية، فإنهم يفهمون من سكوت الشارع رضاه عن طريقتهم، وهذا قد يُشكِّلُ خطراً على أغراضه.

(٢) ولا حاجة إلى إحراز عدم ثبوت الرذع، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَقِيُّ، وسوف تظهر لهذا فائدة عند إثبات حجّة الاستصحاب بِنِوَاءِ الْعُقْلَاءِ.

(٣) لأنّ فعليّة الحجّة مرهونةٌ بوصولها إلى المكلفين، وهذا الكلام بمثابة دَفْعِ تَوَهُّمٍ أَنْ يُقَالَ: كيف يُكْتَفَى بعدم ثبوت الرذع مع احتمال تحقق الرذع الشرعي في الواقع، غايته أنّه لم يصل إلى المكلف؟

(٤) على كلامٍ سيأتي في محله، فإنّ المدرك المهمّ عند متأخري الأصوليين لإثبات حجّة الاستصحاب هو الأخبار، وتحديدًا صحاح زرارة الثلاثة.

(٥) ليس مراده ﷺ من التنصيص على وجود مسلمين في ضمن العقلاء هو جعل السيرة مشرّعية، بل دَفْعُ تَوَهُّمٍ أَنَّ إجراء العقلاء للسيرة الاستصحابية في الشؤون الشرعية ناشئ عن عدم اكتراثهم بالدّين مثلاً، فليلاحظ.

(٦) أي المعصوم، وهذا تأكيد على استمرار سيرتهم إلى زمانه ﷺ.

من تقية ونحوها^(١) فلا بدّ أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الأمور الشرعية^(٢). وإن كان الثاني^(٣) - أي لم يُعلم ثبوت السيرة في الأمور الشرعية^(٤) - فإنه لا يكفي حيثنّ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الرّدع منه؛ إذ لعلّه^(٥) ردّعهم عن إجرائها في الأمور الشرعية فلم يجروها، أو لعلّهم لم يجروها في الأمور الشرعية من عند أنفسهم^(٦)، فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها في غير الأمور الشرعية^(٧) لو كان لا يرتضيها في الشرعيات.

(١) كوجود حكمة في عدم إظهار الرّدع مثل الخوف على الناس، فلا ينحصر المانع من إظهار الرّدع الشرعي في التقية.

(٢) وإن لم يكن مسلك الشارع متحداً مع سيرتهم الاستصحابية، فلا منافاة بين الموافقة عليها وعدم اتحاده معهم فيها، لأنّ عدم الاتحاد لا يستلزم عدم الموافقة.

(٣) أي عدم العلم بجريانها في الشرعيات، وعندئذٍ تصل النوبة إلى الشرط الثالث.

(٤) إمّا لسبق الرّدع من الشارع المقدّس عن إجراء سيرتهم في الشؤون الشرعية فامتلأوا طلبه، وإمّا لامتناعهم عن ذلك بمحض إرادتهم، كما سيأتي قريباً.

(٥) تعليل لعدم الكفاية، بذكر وجهين، ويمكن إضافة وجه ثالث، وهو أنّ السيرة لم تكن من الاستحكام بحيث يُتملّ امتدادها إلى الشؤون الشرعية.

(٦) وعلى كلا الفرضين لا يجب على الشارع المقدّس الرّدع عن السيرة في الأمور العرفية حتى لو لم يكن يرتضيها في الأمور الشرعية.

(٧) إذ لا خطر على أغراض الشريعة لو فرض رجوع الناس إلى اللغوي للتعرف على معاني بعض الكلمات الواردة في إحدى القصائد مثلاً.

وعليه^(١)، فلأجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على إجراءاتها في الشرعيات لا بدّ من إقامة دليل خاصّ قطعي^(٢) على ذلك.

وبعض السّير من هذا القبيل^(٣) قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها^(٤)، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيمات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ونحو ذلك^(٥).

أمّا ما لم يثبت فيها دليل خاص^(٦) كالسّيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وإن حصل الظنّ منها، لأنّ الظنّ لا يُغني عن الحقّ شيئاً، كما تقدّم ذلك هناك^(٧).

(١) أي: بناءً على عدم كفاية عدم ثبوت الرّدع في إحراز الإمضاء تصل النوبة إلى الشرط الثالث، وهو قيام دليل خاصّ على الإمضاء، كما تقدّم.

(٢) لكي يكون الاستكشاف قطعياً، فهو المعتبر في حجّة السّيرة.

(٣) أي: ما لا يكون الشارع المقدّس متحدّ المسلك مع طريقة العقلاء، مع عدم العلم بجريان طريقتهم في الشؤون الشرعية.

(٤) بدليل قطعي خاصّ؛ لما سبق من عدم كفاية عدم الرّدع في إحراز إمضاء الشارع المقدّس للسّيرة عندئذٍ.

(٥) من سيرهم التي يتتفي فيها الشّرطان الأولان، فلا يبقى مجالٌ عندئذٍ للبناء على حجّة السّيرة شرعاً من دون قيام دليل قطعي خاصّ على الإمضاء.

(٦) على إمضاء الشارع المقدّس للسّيرة، ورضاه عن إجراءاتها في الشرعيات.

(٧) يقصد في مبحث (حجّة قول اللغوي).

المقام الثاني: سيرة المشرّعة

المراد من سيرة المشرّعة هو تباني المشرّعة (بما هم مشرّعة) على سلوكٍ معيّن يرتبط بأمور دينهم، كالإتيان بفعلٍ معيّن أو تركٍ فعلٍ معيّن، بحيث يكون هذا التباني منهم ناشئاً عن التزامهم بدينهم وتقيّدهم بما يمليه عليهم صاحبُ الدّين، وقد تتضمّن دائرة هذه السّيرة لتكون سيرة خصوص المشرّعة من أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام - بما هم كذلك -، فيكون تبانيهم على فعلٍ شيء أو تركٍ آخر بما هم أتباعٌ لهم عليهم السلام، ومستنداً إلى التزامهم بأحكام الدّين الحنيف التي يتلقّونها عن طريقهم عليهم السلام بطريق الحسّ أو ما يقرب منه.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تدق في حاشية المكاسب^(١) - أنّ هذه السّيرة ترجع إلى الإجماع، الذي يمثّل أحدَ مصادر التشريع الإسلامي (في الجملة)، غايته أنّها من قبيل الإجماع العملي الشّامل للعلماء وغيرهم من سائر المسلمين.

بل جاء التعبير عن سيرة المسلمين بـ(الإجماع العملي) في كلام الشيخ الأعظم تدق في أكثر من موضع، ومن ذلك ما صدر عنه في مقام ذكر أدلة التمسك بالبراءة في الشُّبّهات التحريمية، وفي مقام ذكر أدلة أصالة الصّحّة في فعلٍ الغير^(٢)، حيث

(١) حاشية المكاسب ج ١ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢) فرائد الأصول ج ٢ ص ٥٥، ج ٣ ص ٣٥٠ .

اعتبر الإجماع العملي الدليل الثالث في المقامين، فتكون هذه السيرة أرقى درجةً وأحسن حالاً من الإجماع القولي.

ويمكن أن يكون الوجه في هذا هو ما ذكره بعض المحققين تذُر من أن احتمال خطأ السيرة وعدم استناد المشرعة في تباينهم المذكور إلى الشارع المقدس احتمال ضعيف؛ لما مرَّ آنفاً من أن التباين يكون على شيء تلقوه عن المعصوم عليه السلام بطريق الحسّ أو ما يقرب منه، فاحتمال خطئهم عبارة أخرى عن افتراض غفلتهم الحسية عن ذلك، وتحقق مثلها من الجميع بعيدٌ، في حين أن احتمال الخطأ في الإجماع القولي معقولٌ، لأنّ اتفاق العلماء وأهل الاجتهاد على فتوى ما يكون مبنياً على ضربٍ من الحُدُس، ووقوع الخطأ في الحُدُسيات أمرٌ معقول ^(١).

وقسّم المصنّف رحمته الله سيرة المشرعة إلى نحوين باعتبار العلم بالمعاصرة وعدم العلم بها:

النحو الأول: السيرة التي تُحرز معاصرتها لزمان المعصوم عليه السلام، بأن يكون هو أحد العاملين بها، وهذه هي التي تكون أرقى من الإجماع القولي وأقوى كاشفية منه، فتدلّ على ثبوت الحكم الشرعي بطريق الإنّ، من دون أية حاجة إلى تحقق الإمضاء الشرعي، وهذا يمثل فارقاً رئيساً بينها وبين سيرة العقلاء.

قال المحقق الأصفهاني تذُر في حاشيته على المكاسب: «والفرق بين السيرتين: أن سيرة المشرعة إن ثبتت كانت هي بنفسها دليلاً على الحكم، كالإجماع الموجب للحُدُس القطعي برأي المعصوم عليه السلام، بخلاف سيرة العقلاء فإنّها لا حجّة لها إلا

(١) بحوث في علم الأصول مج ٤ ص ٢٤٢-٢٤٣.

بعد الإمضاء، ولو بعدم الرّدع مع عموم البلوى»^(١).

والوجه في هذا أنّ المفروض في السّيرة المشرّعية نشوءها عن نفس الشرع، لأنّها ليست إلا سلوك أتباع الدّين موقفاً موحداً على طبق أحكامه وتعاليمه، أو هي عبارة عن سلوك أصحاب الأئمة عليهم السلام استناداً إلى ما يتلقّونه عنهم عليهم السلام، فالبحث عن إمضاءها شرعاً يستبطن احتمال ردع الشارع لها، وكلاهما باطل، فإنّ الإمضاء يراد منه تصحيح استناد موقفهم العملي إلى الدّين، وهذا يستلزم اللغوية، مضافاً إلى أنّ الرّدع عن السّيرة يراد منه إنكار استنادها إلى الدّين، وهذا يلزم منه الخلف بل التناقض.

والحاصل أنّ حجّة هذا النحو من السّيرة المشرّعية لا يحتاج إلا إلى إثبات معاصرتها لزمان المعصوم عليه السلام، وبهذا تلتقي مع السّيرة العقلائية؛ لأنّ مجرد كون السّيرة مشرّعية لا يعفيها عن شرط (المعاصرة)، وإلا لم يمكن إحراز تلقّيهم الأحكام عن الشارع المقدّس بطريق الحسن أو ما يقرب منه، ولو فرض نشوء سيرتهم (بما هم مشرّعة ومتديّنون) في عصر الغيبة الكبرى لم يكن ثمّ طريق إلى تصحيح استنادها إلى الشارع؛ لاحتمال نشوئها عن فتاوى المجتهدين مثلاً.

النحو الثاني: السّيرة التي لم يُحرز كونها معاصرة لزمان المعصوم عليه السلام أو أُحرز عدمه، بأن يُحرز كونها حادثة بعد ذلك، كما لو علم بحصول السّيرة في عصر الغيبة الكبرى مثلاً.

وهذا النحو من سيرة المشرّعة وإن كان من قبيل الإجماع العملي أيضاً، إلا أنّه

(١) حاشية المكاسب ج ١ ص ١٠٤-١٠٥ ت ٥٧.

لا يصلح للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام بنحو الجزم؛ لعدم إحراز توفّره على شرط المعاصرة، الذي لا غنى عنه في كلّ سيرة (عقلانية كانت أو متشرّعية)، بل هذا النحو من السّيرة يكون أضعفَ كاشفيّةً من الإجماع القولي، ويمكن أن يُستفاد الوجه في هذا ممّا مرّ نقله عن بعض المحققين تدوّن بشأن النحو الأول السابق.

والذي يختاره المصنّف رحمته الله في هذا النحو هو عدم الوثوق بأنّ السّير الموجودة في عصرنا كانت معاصرة لزمان المعصوم عليه السلام، وهذا يعني الشكّ في تحقّق السّير الرئيس لاتصافها بالحجّية، وهو بدوره يستلزم الشكّ في حجّيتها، وتقدّم في غير موضع - منها ما قد سبق في نهاية مبحث الشّبهة المصدّقية للمخصّص اللفظي ^(١)، ومنها المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد ^(٢) - أنّ الشكّ في الحجّية يساوق القطعَ بعدمها، ومن ثمّ يُقطع بعدم حجّية السّيرة الجارية في زماننا.

وقد استند المصنّف رحمته الله في هذا إلى ما ذكره الشيخ الأعظم تدوّن في مبحث المعاطاة من كتاب البيع في مقام الردّ على تمسّك المحقق الثاني تدوّن بالسّيرة على إفادة المعاطاة للملكية بقوله: «وأما ثبوت السّيرة واستمرارها على التورث فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة، وقلة المبالاة في الدّين، ممّا لا يُخصى في عبادتهم ومعاملاتهم وسياساتهم، كما لا يخفى» ^(٣).

واستوضح المصنّف رحمته الله كون مراد الشيخ الأعظم تدوّن من السّيرة التي ذكرها

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٤١٩.

(٣) المكاسب، كتاب البيع ج ٣ ص ٤٢.

هو هذا النحو (الثاني) من سيرة المتشرّعة، وهذا الاستظهار يوافق ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته في تعليقه على عبارة الشيخ الأعظم رحمته المذكورة بقوله: «(لا حاجة إلى إثبات السيرة من المتشرّعة حتى تُرمى بعدم المبالاة في الدين...)»^(١)، وهو المحتمل أيضاً ممّا ذكره الميرزا الشهيد رحمته في المقام بقوله: «(لا مجال لما ذكره بالنسبة إلى سيرة العلماء وأهل الورع والتقوى في الدين...)»^(٢)، وإن ذكّر بعض شراح المكاسب رحمته أنّ مراد الشيخ الأعظم رحمته من هذه السيرة هو (السيرة العقلانية)، اعتماداً على قرينة استظهرها من كلام آتٍ للشيخ رحمته نفسه^(٣).

ثم فصل المصنّف رحمته الكلام في تحليل السبب الذي دعا الشيخ الأعظم رحمته إلى إنكار حجّة هذه السيرة، وعدم جواز التمسك بها لتحقيق الملكية بالمعاطاة، ملخصه: أنّ السرّ في نشوء العادات عند الناس على امتداد العصور هو أنّ شخصاً ما (متنفّذاً كان أو مغامراً) قد يقوم بفعلٍ معيّن لأسباب مختلفة لا ربطاً لها بالدين، ثم يأتي شخص آخر فيتأثر به، ويتبعه في هذا الفعل من باب التقليد له، ثم يتبعه ثالثٌ ورابعٌ وهكذا، إلى أن يشتهر هذا الفعل بين الناس ويتحوّل إلى عادةٍ، من دون أن يوجد رادعٌ لهم عن ذلك؛ نتيجةً للغفلة عن عدم استناد هذا الفعل إلى أمر ديني أو نكته عقلانية واضحة، أو نتيجةً للتسامح أو الخوف أو سطوة العاملين بالفعل الذين لا يبالون بنصح الآخرين لهم.

(١) حاشية المكاسب ج ١ ص ١٠٤ ت ٥٧.

(٢) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ج ٢ ص ٦٩.

(٣) يلاحظ: هدى الطالب إلى شرح المكاسب ج ١ ص ٣٧٢.

وقد يحصل نسيانٌ لتأريخ هذه العادة، فتتحوّل إلى سيرة للمسلمين نتيجةً لمرور وقتٍ طويلٍ على ممارستها، أو انتقالها من جيلٍ إلى آخر، وعند استقرار هذه السيرة تتلبّس بنحو من القدسية والاحترام عند الناس بحيث يعتبرون المخالف لها مرتكباً لمنكرٍ وخارجاً عن الدين، وذكر المصنّف رحمته الله عدّة أمثلة لعادات اجتماعية حادثة تقرب أن تكون من مصاديق هذا النحو من السيرة المشترعية كسيرتهم على تقبيل اليد والقيام للشخص القادم احتراماً له ونحوهما.

ومع هذا الذي قد توصّل إليه الشيخ الأعظم رحمته الله في منشأ تكون العادات عند الناس لا يبقى مجالٌ للانخداع بهذه السّير والتعامل معها كما يُتعامَل مع النحو الأول للسيرة المشترعية، علماً أنّ هذه السّير الحادثة تختلف من جيلٍ إلى آخر في ضمن البلد الواحد، فضلاً عن أبناء البلدان المختلفة بحسب اختلافهم في بعض نواحي الحياة من السلوك والاجتماع ونحوهما ممّا أشار إليه المصنّف رحمته الله، ومن الواضح أنّ هذا التبدّل في العادات لا يحصل دفعةً واحدةً وفي زمنٍ قصير، بل هو في الغالب يحصل بالتدريج، ويأخذ وقتاً طويلاً، وقد لا يشعر بهذا التبدّل حتى الأشخاص الذين أوجدوه.

ومن أجل هذا كلّّه لا يبقى مجالٌ للبناء على حجّية مثل هذه السّير في الكشف عن موقف الشارع المقدّس تجاه العمل المتباني على فعله أو تركه؛ بسبب الشكّ في حجّيتها، من جهة عدم إحراز معاصرتها لزمان المعصوم عليه السلام، التي هي شرطٌ مهم في حجّية كلّ سيرة.

وختاماً لا بأس بالإشارة إلى أهمّ الفوارق بين سيرة العقلاء وسيرة المشترعية:

الفارق الأول: أنّ سيرة العقلاء ارتكازية ثابتة في أعماق نفوس العقلاء، بغضّ النّظر عن وجود شرعٍ وعدمه، فالحيثية الملحوظة هي حيثية كونهم عقلاء، لكن هذا لا يمنع من وجود متشّعة مع العقلاء، فقد ذكر بعض المحققين تذوّ أنّ الشيخ الطوسي تذوّ ينقل استقرار بناء أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام والمتشّعة في حياتهم على الاعتماد على أخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل^(١)، ولكنّ الحيثية الغالبة في النّظر إلى السّيرة العقلانية هي كونهم عقلاء.

في حين أنّ السّيرة المتشّعية ناشئة عن نكتة تعبديّة تتمثل في تلقّيهم الأحكام عن الشّارع المقدّس مثلاً، فالحيثية الملحوظة حيثية كونهم متديّنين وأتباعاً لشرعية معيّنة أو لطائفة معيّنة، ولهذا نحتمل وقوفهم على مستند من الشّارع، ولكنّه لم يصل إلينا.

الفارق الثاني: أنّ حجّية سيرة العقلاء متوقّفة على ثبوت الإمضاء الشرعي، ولو من باب عدم ثبوت الرّدع الشرعي لها، كما مرّ غير مرّة عنه عليه السلام - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهانى تذوّ -، بخلاف السّيرة المتشّعية فإنّها مستغنية عن ذلك، لأنّ قوامها في أنّ تباين المتشّعة على أمرٍ معيّن إنّما يكون عادةً من جهة تلقّيهم إياه من الشّارع، ببركة كونهم أتباعاً له، ولولاه لم يبنوا عليه، وإلا لزمّت اللغوية، كما مرّ.

الفارق الثالث: أنّ ما تكشف عنه السّيرة العقلانية - بعد توفّر شرائط حجّيتها - هو حكم إمضائي، بخلاف ما تكشف عنه السّيرة المتشّعية فهو حكم تأسيسى، والوجه في هذا واضح ممّا تقدّم.

(١) بحوث في علم الأصول مج ٤ ص ٢٣٩ .

٢ - حجّة سيرة المتشرّعة

إنَّ السَّيْرَةَ عند المتشرّعة من المسلمين على فعلٍ شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع^(١)، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنّها (إجماعٌ عملي)^(٢) من العلماء وغيرهم^(٣)، والإجماعُ في الفتوى إجماعٌ قولي، ومن العلماء خاصّة^(٤).
والسَّيْرَةُ على نحوين: (تارة) يُعلّم فيها أنّها كانت جاريةً في عصور المعصومين عليه السلام^(٥)، حتى يكون المعصوم أحدَ العاملين بها أو يكون مقرّراً لها^(٦)، و(أخرى) لا يُعلّم ذلك أو يُعلّم حدوثها بعد عصورهم^(٧).

-
- (١) لأنّها تكشف بنحو الإنّ عن وجود دليلٍ شرعي في الواقع اعتمده المتشرّعة ويمثّل مستندَ سيرتهم، إلّا أنّه لم يصل إلينا.
- (٢) وبهذا عبّر الشيخ الأعظم تذّكّر في موضعين من الفرائد، كما مرّ.
- (٣) كما ذكر المحقق الأصفهاني تذّكّر في حاشيته على المكاسب.
- (٤) تقدّم عن بعض المحققين تذّكّر ما يمكن أن يكون وجهاً لهذا.
- (٥) وأنّها كانت بمرأى ومسمّعٍ منهم، أو على الأقلّ كانوا مطّلعين عليها.
- (٦) ولا بدّ من توقّف شرائط التقرير، كما مرّ في مبحث التقرير، وكذا في باب الإجماع عند الحديث عن طريقة التقرير.
- (٧) بأنّ يُعلّم بحدوثها في عصر الغيبة الكبرى مثلاً، فلهذا النحو صورتان: عدم العلم بالمعاصرة، والعلم بعدمها.

فإن كانت على النحو الأول^(١) فلا شكّ في أنّها حجّة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم^(٢) كالإجماع القولي الموجب للحُدُس القطعي برأي المعصوم^(٣)، وبهذا تختلف^(٤) عن سيرة العقلاء، فإنّها إنّما تكون حجّة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها^(٥) ولو من طريق عدم ثبوت الرّدْع^(٦) من قبّله كما سبق^(٧).

وإن كانت على النحو الثاني فلا نجدُ مجالاً للاعتماد عليها^(٨) في استكشاف

(١) وهو محلّ الكلام في هذا الباب، كما صرّح غير واحدٍ من الأصوليين.

(٢) لأنّ حجّيتها غيرُ منوطة بإحراز عدم الرّدْع، بل مجردُ إحراز جريانها يعني إحرازَ الإمضاء الشرعي، لأنّها إجماعٌ عملي كاشفٌ عن رضا الشارع المقدّس.

(٣) أي: الإجماع القولي الذي يكون كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً، غايته أنّها إجماع عملي.

(٤) هامش: راجع حاشية شيخنا الأصفهاني على مكاسب الشيخ (ص ٢٥).

(٥) لأنّ اتفاق العقلاء (في حدّ نفسه) ليس كاشفاً قطعياً عن موقف الشارع.

(٦) ولا حاجة إلى ثبوت عدم الرّدْع كما تقدّم، و(لو) وصلية، وما بعدها هو الفرد الخفي للإمضاء، وإن كان هو الغالب، والفرد الآخر هو تصريح الشارع بالموافقة.

(٧) كلام المصنّف رحمته الله قريبٌ جدّاً من نصّ كلام شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله في حاشية المكاسب، ومَرَّ نقله في الشّرح.

(٨) لأنّ السّيرة المنعقدة بعد عصر النصّ يُحتمل فيها قوياً اعتمادهم على الحُدُس وفتاوى الفقهاء التي يكون أحسنُ حال يُفترض لها هو الإجماع.

موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين^(١)، كما قلنا في الإجماع^(٢)، وهي نوعٌ منه، بل هي دون الإجماع القولي في ذلك، كما سيأتي وجهه^(٣).

قال الشيخ الأعظم في كتاب البيع^(٤) في مبحث المعاطاة^(٥): «وأما ثبوت السيرة واستمرارها على التورث - يقصد^(٦) تورث ما يباع معاطاة - فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المساحة وقلّة المبالاة في الدين^(٧)، ممّا لا يُحصى في عبادتهم ومعاملاتهم وسياساتهم، كما لا يخفى»^(٨).

(١) بل لا تكشف عن قول المعصوم عليه السلام حتى بمستوى الظنّ، وهي خارجة عن محلّ الكلام.

(٢) هذا مثال للنفي، أي: عدم جواز الاعتماد عليها في مقام الاستكشاف.

(٣) عند نقل كلام الشيخ الأعظم رحمته في المكاسب.

(٤) في مقام ردّه على المحقق الثاني رحمته الذي تمسّك بالسيرة على ثبوت الملكية بالمعاطاة.

(٥) هامش: المكاسب (ص ٨٣) طبع تبريز سنة ١٣٧٥ هـ.

(٦) هذه الجملة التفسيرية المعارضة من المصنّف رحمته للتوضيح.

(٧) مثل سيرتهم على أكل الربا وحلق اللّحي ونحوهما مما لا مجال للاعتماد عليه في إثبات مشروعية ما قامت عليه السيرة.

(٨) المكاسب ج ٣ ص ٤٢، فالشيخ الأعظم رحمته لا يعتدّ بهذه السيرة، لأنّه يراها ناشئة عن المساحة وقلّة المبالاة بالدين، ولا قيمة لاستمرارها إلى عصر المعصوم عليه السلام، لأنّ هذا لا يكشف عن رضاه عنها كي تكون حجةً.

ومن الواضح أنّه يعني من السّيرة هذا النحو الثاني^(١)، والسّر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السّيرة^(٢) هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشّر وتأثير العادات على عواطف الناس: إنّ بعض الناس المتنفّذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً استجابةً لعادةٍ غير إسلامية أو لهوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الأغيار، أو لبواعث انفعالاتٍ نفسيةٍ مثل حبّ التفوّق على الخصوم أو إظهار عظمة شخصه أو دينه^(٣) أو نحو ذلك، ويأتي آخرُ فيقُلّد الأوّل في عمله ويستمر العمل^(٤)، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردّعهم عن ذلك؛ لغفلة^(٥) أو لتسامح^(٦) أو لخوف^(٧) أو لغلبة العاملين، فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

(١) وفاقاً لما ذكره شيخه المحقق الأصفهاني تثنّى في المقام، ولكن مرّ عن بعض الشّراح أنّ المقصود هو (السّيرة العقلائية)، لقريئة استظهرها من المتن.

(٢) ملخصه: أنّ علل حدوث هذه السّيرة متعدّدة يصعب حصرها، كاستنادها إلى بناءٍ عقلائي حادث أو قانون جبارٍ حاكمٍ أو تقليد متنفّذٍ جاهلٍ أو لسهولة التطبيق أو لسوء تطبيق الشريعة، ومن هنا يتضح أنّ مجرد وجودها في زمان المعصوم عليه السلام لا يكشف قطعاً عن قوله عليه السلام.

(٣) لا بداعي القرّبة إلى الله تعالى.

(٤) بسبب تقليد ثالثٍ ورابعٍ لهما، وهكذا.

(٥) عن عدم استناد العمل إلى أصل ديني صحيح.

(٦) وتهاونٍ، كما هو دأب كثير من الناس خارجاً.

(٧) الضّرر والأذى، كما لو لو كان المتنبّي للعمل شخصاً ذا نفوذ وسطوة.

وإذا مضت على العمل عهداً طويلاً يتلقاه الجليل بعد الجليل، فيصبح سيرة المسلمين، ويُنسى تأريخ تلك العادة^(١)، وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها أن تتكوّن لها قدسيّة واحترامٌ لدى الجمهور^(٢)، فيعدّون مخالفتها من المنكرات القبيحة، وحيثُ يُتراعى أنّها عادةٌ شرعية وسيرةٌ إسلامية، وأنّ المخالف لها مخالفٌ لقانون الإسلام وخارجٌ على الشرع^(٣).

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرةٌ تقبيل اليد^(٤)، والقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر، وما إلى ذلك من عادات اجتماعيةٍ حادثة.

وكلُّ مَنْ يغتر بهذه السّيرات وأمثالها، فإنّه لم يتوصّل^(٥) إلى ما توصّل إليه الشيخ الأنصاري الأعظم من إدراك سرّ نشأة العادات عند الناس على طول الزمن^(٦)، وأنّ لكلّ جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد

(١) وأنها لم تنشأ عن أمرٍ ديني أو منشأ عقلائي واضح النكته.

(٢) وتترتب على القدسية والاحترام الزائفين استحقاقات كثيرة.

(٣) مع أنّها في الواقع ليست بهذه المثابة أبداً عند الشخص الذي كان ملتفتاً من البداية إلى كيفية نشوئها.

(٤) لا مجال للمناقشة في بعض هذه الأمثلة، لأنّها ليست من دأب المحصّلين.

(٥) ولو كان قد وقف على كيفية نشوئها لما انخدع بها أصلاً.

(٦) ولا جدوى من مجرّد تعارف مثل هذه السيرة في عصر المعصومين عليه السلام، وإلا

لُكِّت إِمضاء سيرتهم على أكل الرّبا وحلق اللّحي ونحوهما!

يختلف كلّ الاختلاف عن عادات الجليل الآخر، هذا بالنسبة إلى شعبٍ واحد وقطرٍ واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار بعضها مع بعض، والتبدّل في العادات غالباً يحدث بالتدرّج في زمنٍ طويل قد لا يحسّ به مَنْ جرى على أيديهم التبدّل^(١).
ولأجل هذا^(٢) لا نتق في السّيرات الموجودة في عصورنا أنّها كانت موجودة في العصور الإسلامية الأولى، ومع الشكّ في ذلك^(٣) فأجدرُ بها ألا تكون حجّة، لأنّ الشكّ في حجّة الشيء كافٍ في وَهْنِ حجّيته^(٤)؛ إذ لا حجّة إلا بعلم^(٥).

(١) فكيف بالذين يأتون بعدهم بعشرات السنين مثلاً؟!

(٢) هذا هو ملخّص رأي المصنّف (رحمته الله) في النحو الثاني من سيرة المشرّعة، وفاقاً للشيخ الأعظم تفتّ.

(٣) أي: في وجودها في تلك العصور، وهذا عبارة عن الشكّ في كون السّيرة معاصرة، ومَرَّ أنّ كونها كذلك معتبرٌ في حجّيتها، وإن لم يُصرّح به أحياناً لوضوحه.

(٤) بل هو كافٍ في القطع بعدم حجّيته، كما مرّ مفصّلاً في نهاية مبحث الشبهة المصداقية للمخصّص اللفظي، وكذا في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد، فلا مجال للشكّ في تحقّق أيٍّ واحدٍ من شروط الحجّة.

(٥) وقطع بالحجّة، لأنّ العلم تنتهي إليه حجّة كلّ حجّة، كما مرّ مراراً.

المقام الثالث: مقدار ما يثبت بالسيرة

إذا توفرت شروط حجّة السيرة - وعمدتها المعاصرة، والإمضاء الشرعي - فقد صارت صالحة لإثبات مدلولها، سواء كان حكماً شرعياً واقعياً كالجواز وعدم الجواز أم حكماً ظاهرياً كالحجّة، وليبيان هذا بشيء من التفصيل نذكر جهتين:

الجهة الأولى: مقدار ما يثبت بالسيرة التشريعية

من الواضح أنّ سيرة التشريعية: تارة تقوم على التزام التشريعة بالإتيان بفعلٍ ما، وتارة أخرى تقوم على التزامهم بترك فعلٍ ما (أو انزجارهم عنه)، فيكون للسيرة نحوان بهذا الاعتبار:

النحو الأول: أن تقوم على التزامهم بالإتيان بفعلٍ معيّن، كالجهّز في صلاة الظهر من يوم الجمعة مثلاً، وعندئذ تدلّ على أصل مشروعية هذا الفعل المساوقة للجواز (بالمعنى الأعمّ) المقابل للحرمة، فأقصى ما تدلّ عليه السيرة هو أنّ هذا الفعل ليس بمحرّم شرعاً، أمّا إثبات كونه مباحاً أو مستحباً أو واجباً بالخصوص فهو يحتاج إلى قيام قرينة عليه من خارج السيرة.

والوجه في هذا واضح، لأنّ السيرة من قبيل العمل، والعمل (بما هو عملٌ) مجملٌ، فلا دلالة له على خصوصية الإباحة أو التّدب أو الوجوب، كي يُدعى دلالة السيرة على اتصاف الفعل بأحدها، وقد يقال بدلالة السيرة على رجحان الفعل عند

الشارع المقدس، فيدور أمر الفعل حينئذ بين الوجوب والاستحباب، ويحتاج تعيين أحدهما إلى قرينة من خارج السيرة، لعين ما مرَّ آنفاً.

نعم، قد يُدعى استظهار الاستحباب بالخصوص من نفس السيرة من دون حاجة إلى قرينة خارجية، وذلك في صورة التزام جميع المشرعة بالإتيان بالفعل، مما يدلّ على أنّهم قد تلقّوا استحبابه - على الأقلّ - من الشارع المقدس، وإلا لما وجدنا مواظبتهم والتزامهم به وعدم تخلف أيّ منهم عن الإتيان به.

ولكن المصنّف رحمته الله ينتظر في هذه الدّعى؛ لتوقف تماميتها على أن يكون منشأ مدحهم للفاعل وذمهم للتارك أمراً مرتبطاً بالدّين، حتى يُستظهر كون الفعل مستحباً، مع أنّ من المحتمل أن يكون منشأ هذا المدح والذمّ أمراً مرتبطاً بما اعتادوا على فعله، ومن شأن العادات أن يستحق فاعلها مدح الجمهور، كما يستحق تاركها ذمهم، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن استظهار استحباب الفعل.

النحو الثاني: أن تقوم على التزامهم بترك فعلٍ معيّن كترك مسح القدم بتمام الكف مثلاً، وعندئذٍ يجري عين ما مرَّ في النحو السابق من ناحية أنّ أقصى ما تدلّ عليه السيرة هو مشروعية الترك، التي هي عبارة عن عدم وجوب هذا الفعل، وتبقى دلالتها على أزيد من هذا المقدار محتاجة إلى قرينة خارجية، والوجه فيه عين ما مرَّ في النحو الأول، نظراً إلى أنّ ترك الفعل أيضاً مُجْمَلٌ، فلا يدلّ على خصوصية الكراهة أو الحرمة.

وقد أفاد بعض المحققين رحمهم الله تفصيلاً في المقام، محصّله: أنّ سيرة المشرعة تارة لا تُحرز فيها النكته التعبدية المرتكزة في أذهان المشرعة فلا يُعلم أنّهم ملتزمون

بالإتيان بالفعل بعنوان كونه مباحاً أو مستحباً أو واجباً، وحينئذٍ يجري ما أفاده المصنّف رحمته الله وغيره في المقام من عدم دلالة السيرة على أزيد من مشروعية الفعل وجوازه بالمعنى الأعم.

وتارةً أخرى: تُحرز تلك النكته، بحيث يُعلم العنوان الذي وقع الفعل عليه من إباحة أو ندب أو وجوب، وحينئذٍ يختلف الحال عن الفرض الأول، لأنّ السيرة ستكفل بإثبات هذا العنوان للفعل، بنفس ثبوت الإضاء الشرعي لها، ومن ثمّ تدلّ على إباحة الفعل أو استحبابه أو وجوبه^(١).

الجهة الثانية: مقدار ما يثبت بالسيرة العقلانية

تمتاز السيرة الجارية في المسائل الأصولية كحجية خبر الواحد وحجية الظواهر ونحوهما بعدم وجود إجمال في مدلولها، ولهذا فهي تدلّ على وجوب العمل بالخبر، في مقابل العمل بخبر غير الثقة، كما تدلّ أيضاً على وجوب الأخذ بظواهر الألفاظ في مقابل الأخذ بظواهر غيرها، لأنّ هذا هو مقتضى كون الاثنين معقولين من قبل الشارع المقدّس، فلا معنى للقول بأنّ أقصى ما تدلّ عليه السيرة إنّما هو مشروعية العمل بخبر الثقة والظواهر وإنّ لم يجب العمل بهما؛ فإنّ مشروعية العمل بهما لا تنفك عن وجوبه.

نعم، هناك مقدار من الإجمال في مدلول السيرة لا يؤثر على ما ذكرناه، وهو تحديد دائرة خبر الثقة الواجب الأخذ به من ناحية سعة أفرادها وضيقها، كما لو

(١) مباحث الأصول ج ٢ ص ١٢٩، بحوث في علم الأصول مج ٤ ص ٢٤٦.

فرضنا كون الثقة مبتلى بكثرة النسيان مثلاً، فهنا يجري ما مرَّ من كون السَّيرة دليلاً
لبيّاً لا إطلاقَ له، فيتعيّن عندئذٍ الاقتصار على القدر المتيقّن في مفادها، كما هو
الأصل المتّبع في سائر موارد الإجمال، والقدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الاعتيادي،
أي غير المبتلى بكثرة النسيان، وهكذا الحال في سائر موارد الشكّ في مدلول السَّيرة
من ناحية السَّعة والضيق، كما أفاد بعض المراجع الأعلام «لَمْ يَظَلُّ»^(١).

وبعبارة أخرى: سكوت المعصوم عليه السلام عن سيرة العقلاء يُستكشف منه رضاه
بالعمل بالمقدار الواقع والمتعارف عليه في زمانه عليه السلام، ويحتاج إثباتُ الأزید منه إلى
مؤونة قد لا تتكفّل بها نفس السَّيرة^(٢).

(١) يلاحظ: المباحث الأصولية ج ٨ ص ٦٩ .

(٢) مباحث الأصول ق ٢ ج ٢ ص ١٣٠ .

٣- مدى دلالة السيرة

إنَّ السَّيْرَةَ^(١) عندما تكون حَجَّةً فَأَقْصَى ما تقتضيه أن تدلَّ على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل^(٢)، أو تدلَّ على مشروعية التَّزَكُّ وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على التَّزَكُّ^(٣).

أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة التَّزَكُّ فأمرٌ لا تقتضيه نفس السَّيْرَةَ^(٤)، بل كذلك الاستحباب والكراهة^(٥)، لأنَّ العملَ (في حَدِّ ذاته)

(١) هذه هي الجهة الأولى، في بيان مقدار ما يثبت بسيرة المشتَرِّعة، ومَرَّ أنَّها على نحوين: أولهما سيرتهم على الإتيان بفعلٍ، وثانيهما سيرتهم على تركِ فعلٍ.

(٢) أو قُلْ: الجوازُ الشامل للإباحة والوجوب والاستحباب، ولا تدلَّ على أيٍّ من الأخيرين من دون قرينة، كالسَّيْرَةَ على الجَهْرِ في صلاة الظهر من يوم الجمعة، فلا تدلَّ على أزيد من جواز الجَهْرِ.

(٣) ولا تدلَّ على الكراهة أو الحرمة بالخصوص، كما في السَّيْرَةَ على تركِ مَسْحِ القدم بتمام الكفِّ، فلا تدلَّ على أزيد من عدم وجوب المَسْحِ بتمام الكفِّ.

(٤) بل يحتاج إلى قيام قرينةٍ من خارج السَّيْرَةَ.

(٥) وجهُ الترقِّي هو توهم كون الاستحباب والكراهة أخفَّ مؤونة من الوجوب والحرمة، مع أنَّهما لا يختلفان عن الأخيرين من الجانب الإثباتي، فكما يحتاج هذان إلى دليلٍ زائد على السَّيْرَةَ فكذلك الاستحباب والكراهة.

تَجَمَّلُ^(١)، لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو التَّزَكُّ^(٢).

نعم^(٣)، المداومة والاستمرار على العمل من قِبَل جميع الناس المتشرِّعين قد يُستظهر منها استحبابه، لأنَّه يدلُّ ذلك على استحسانه عندهم على الأقل^(٤).

ولكن^(٥) يمكن أن يقال إنَّ الاستحسان له ربَّما ينشأ من كونه^(٦) أصبح عادةً لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها مدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور، وتاركها مذموماً عندهم^(٧)، فلا يوثق - إذاً - في ما جرت عليه السَّيرة بأنَّ المدح للفاعل والذَّم

(١) والسَّيرة من قبيل العمل، فلا تدلُّ على حكمٍ معيَّن ومحدَّد، فلا يُستفاد منها أزيد من رجحان العمل به.

(٢) والمشروعية تمثِّل القدر المتيقَّن الذي تُحمَل عليه السَّيرة عند الشكِّ؛ لما مرَّ من أنَّها دليلٌ لُبِّي لا إطلاق له كي يُتمسَّك به في موارد الشكِّ.

(٣) استدراكٌ على ما مرَّ، في محاولة لاستفادة الاستحباب من نفس السَّيرة.

(٤) وبهذا يدخل المورد في باب التحسين والتقبيح العقلانيين، فلا أقلُّ من أن يحكم الشارع باستحباب العمل الذي استمروا على الإتيان به.

(٥) هذا جوابٌ عن المحاولة المتقدِّمة من خلال إبراز احتمال كون العمل المذكور من قبيل العادات، وتقدَّم في محله أنَّ الحُسْنَ فيها ليس عقلياً ولا عقلائياً، ولهذا لا تلزم متابعة الشارع المقدَّس للناس في أحكامهم الناشئة عن عاداتهم.

(٦) هذا الضمير وضمير (له) يرجعان إلى (العمل).

(٧) ولكنَّ المدح والذَّم المذكورين لم يصدرا من العقلاء (بما هم عقلاء) بل (بما هم معتادون)، فلا يرجعان إلى التحسين والتقبيح العقليين أو العقلائيين.

للتارك كانا من ناحية شرعية^(١).

والغرض: أن السيرة (بما هي سيرة)^(٢) لا يُستكشف منها استحبابه في سيرة الفعل^(٣)، ولا يُستكشف منها حُرمة الفعل التَّرك^(٤).

نعم^(٥)، هناك بعض الأمور يكون لازمُ مشروعيتها وج مشروعته، وذلك مثل الأمانة كخبر الواحد والظواهر، فإد

(١) ومن ثم لا يوثق بلزوم متابعة الشارع المقدّس لهم في ه باستحباب الفعل مثلاً.

(٢) وبقطع النظر عن القرائن الخارجية.

(٣) كما لا تثبت إباحته بالمعنى الأخص، بل إنّما تثبت بها إ التي هي عبارة أخرى عن أصل مشروعية الفعل.

(٤) على وزان ما مرَّ آنفاً في السيرة على الفعل، فاستفادة م التَّرك منها تحتاج إلى قرائن خاصّة، وإلا لم تثبت.

(٥) شروعٌ في الجهة الثانية، أي بيان مقدار ما يثبت بسيرة ال بصيغة الاستدراك لأجل دفع توهم الإجمال في جميع السيّر، إجمالاً فيه.

(٦) قد مرّت الإشارة إلى أن سيرة العقلاء (المبحوث عنها) ه ظاهري كالحجّة، وربّما يوهّم كلامه ﷺ أن البحث عمّا يُثب غرار ما سبق في سيرة المسترّعة، فليُتدبّر.

بالأمانة^(١) لما دلت على مشروعية العمل بها^(٢)، فإنَّ لازمَه أن يكون واجباً^(٣)، لأنَّه لا يُشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجةً منصوبةً من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها^(٤)، وإذا كانت حجةً وجب العمل بها قطعاً؛ لوجوب تحصيل الأحكام وتعلّمها، فينتج من ذلك أنَّه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه^(٥).

(١) كالظواهر وخبر الواحد في مقامَي التفهيم والتفهّم في مختلف محاوراتهم.

(٢) ببركة احراز الإمضاء الشرعي لها من خلال عدم ثبوت الرّدع عنها.

(٣) وهذا عبارة أخرى عن عدم وجود إجمالٍ في مفاد السّيرة العقلائية المرتبطة بالعمل بالظواهر وأخبار الثّقة، خلافاً للسّيرة المتشرّعية، كما لاحظنا.

(٤) ولا معنى لثبوت مشروعية العمل بأمانةٍ ما مع عدم وجوب العمل بها، فإنَّ هذا من قبيل التفكيك بين المشروعية والوجوب في مثل المورد.

(٥) وبالجملة: فرقُ بين السّيرة الدالّة على مشروعية عملٍ معيّن، والسّيرة الدالّة على مشروعية العمل بأمانةٍ معيّنة كخبر الواحد، من جهة ثبوت الإجمال في مفاد الأولى، وعدم ثبوته في مفاد الثانية.

الباب الثامن

القياس

لم يُفرد الشيخ الأعظم تَدْئُ مبحثاً مستقلاً في فرائده عن القياس، ومثله صنع صاحب الكفاية تَدْئُ، وهكذا المحققون الثلاثة - النائيني والأصفهاني والعراقي - تَدْئُ، الذين أهملوا الحديث عن القياس.

واختار المصنّف رحمته الله الحديث عن القياس (ولو مختصراً) وفقاً لبعض القدماء كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمتهما الله ^(١)، وبعض المتأخرين كالعلامة تَدْئُ في كتبه الثلاثة ^(٢)، وبعض مَنْ تأخّر عنه من الأصوليين كصاحب المعالم والشيخ البهائي والمحقق القمي رحمته الله ^(٣).

تمهيد

القياس - كما مرّت الإشارة إليه في المبحث الثالث من مقدّمة هذا المَقْصِد ^(٤) - من الأمارات التي قد توجب حصولَ الظنّ عند العامل بها، وصار محلاً للخلاف الواسع والجدل الكبير بين علماء المسلمين من ناحية البناء على حجّيته شرعاً وجواز الأخذ به لإثبات الأحكام الشرعية كي يكون حاله حال الكتاب العزيز والسنة

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٦٩، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٤٥.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢١٣، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٤٣، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٤٩٩.

(٣) معالم الدّين ص ٤٤٧، زبدة الأصول ص ١٠٧، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٧٩.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٩٧.

الشريعة والعقل، وعدم البناء على ذلك، وقد انقسم العلماء من ناحية التعامل مع القياس، فكانت هناك ثلاثة آراء معروفة عندهم، كلُّها تتفرَّع على القول بإمكان التعبد به عقلاً^(١):

الرأي الأول: البناء على حجّة القياس وصلاحيته لاستنباط الأحكام الشرعية في الموارد التي لا يوجد فيها نصٌّ من الكتاب والسنة، بل قد يُقدّم العمل بالقياس حتى على الاثنين، كما سيتضح ممّا سيأتي.

وهذا ما اختاره بعض الصحابة الذين عُرِف عنهم العمل بالقياس في القرن الأول الهجري، ثمّ شاع الأخذ به في القرن الثاني الهجري على يد أبي حنيفة وأتباعه، حتى ظهرت مدرسة (الرأي والاجتهاد)، ووافقهم على هذا أتباع الشافعي ومالك، فيكون العمل بالقياس مقبولاً عند ثلاثة من مذاهب المسلمين الأربعة المعروفة، وخالفهم في هذا الحنابلة الذين لم يعترفوا بالقياس.

فيكون مآل هذا الرأي إلى جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً، ومن هنا قال الشافعي: «وليس لأحدٍ أبداً أن يقول في شيء: حَلٌّ ولا حرْمٌ إلا من جهة العلم، وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس»^(٢)، ولا شكّ في أنّه يمثل إفراطاً في مجال التعامل مع العقل، بإعطائه هذه المساحة الكبيرة في التشريع الإسلامي، إلى الحدّ الذي قد جعل أصحاب القياس يرفعون يدهم عن النصوص

(١) التقييد بـ(عقلاً) احترازٌ عن قولين آخرين: وجوب العمل به عقلاً، وامتناع التعبد به عقلاً، فتصير الأقوال الرئيسة ثلاثة، يلاحظ: الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٥٧ وما بعدها، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٥٠ - ٦٥٢، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٤ ص ١١ - ١٢.

(٢) الرسالة ص ٣٩.

الدّينية جرّاء العمل بالقياس.

وهذا ما حصل في الحادثة التي أشار إليها المصنّف رحمته الله، فعلى الرغم من قيام النصّ القاطع على وجوب إقامة الحدّ بخالد جزاءً لفعلته المزدوجة، إلاّ أنّه أفلت منه، تطبيقاً لمقولة: «اجتهد فأخطأ»، مع أنّ الوجدان السّليم يحكم بأنّها لا ترتبط بما اقترفه الرجل، بل مجالها هو خطأ الفقيه في الاستنباط بعد بذله الجهد الممكن وعدم التهاون والتقصير في استخراج الحكم الشرعي من مصادره، كما لو أعمل جهده في المدارك التي يظنّ وجود الحكم فيها وبَحَثَ عن القرائن والمخصّصات حتى انتهى رأيه إلى نجاسة الكافر الكتابي، مع أنّ الحكم في الواقع هو الطهارة مثلاً، فعندئذ يكون مجال لتلك المقولة، لا أنّ تُطبّق في حقّ مرتكبي الذنوب عن عمد والتفات، فإنّ هذا من تبعات العمل بالقياس، وقد ذكر ابن حزم أنّ قول النبيّ الأعظم ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فله أجر...» ليس فيه للقياس أثر، وإنّما فيه إباحة اجتهد فقط، والاجتهاد ليس قياساً ولا رأياً^(١).

ولا ريب في أنّ العمل بالقياس والاستحسان وسائر أنحاء الرأي يمثل نتيجة طبيعية لعزل الأئمة الإثني عشر عليهم السلام عن أداء دورهم في بيان أحكام الشريعة المقدّسة، ولهذا شعر أصحاب القياس بوجود فراغ تشريعي هائل، لأنّهم وجدوا أنّ القرآن الكريم وحده - من دون رجوع إلى القرآن الناطق - لا يغطّي سوى مساحة صغيرة من الأحكام الشرّعية، وهكذا الحال مع السنّة النبوية المطهّرة، بالنظر إلى انشغال النبيّ الأعظم ﷺ بتبثيت دعائم الدّين الحنيف، وحفظ بيضته من الضّياح،

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٧ ص ١١٣ - ١١٤ .

فلم يَكُنْ أمامهم في سبيل ملء هذا الفراغ سوى التثبت بالرأي بنحو القياس، الذي يمثل العمل به المرحلة الرابعة بعد الكتاب والسنة ورأي الصحابة.

وعلى الرغم من عمل بعض الصحابة بالقياس، إلا أن حدوده ومعاله لم تَكُنْ واضحة عندهم؛ لعدم وجود بيان له في الكتاب العزيز ولا في السنة الشريفة، كما اعترف بهذا ابن حزم، في ما يأتي النقل عنه قريباً، إلى أن جاء أبو حنيفة وأصحابه، فأخذوا بذكر بعض الحدود له، لكي يتمكنوا من العمل به على نطاق أوسع مما كان عليه في القرن الأول الهجري، حتى تحوّل الاعتقاد به إلى مدرسة تعرف بـ(مدرسة الرأي والاجتهاد)، ثم زاد الاهتمام به في العصر العباسي بفضل مساندة الحكّام له.

ومن الطريف في المقام ما نُقِلَ عن الفخر الرازي أنّه قال: «العَجَبُ أَنَّ أبا حنيفة كان تعويله على القياس، وخصومه يذمونه بسبب كثرة قياساته، ولم يُنْقَلْ عنه ولا عن أحد من أصحابه أنّه صنّف في إثبات القياس ورقة، ولا أنّه ذكّر في تقريره شُبْهَةً فضلاً عن حجة، ولا أنّه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس، بل أول مَنْ قال في هذه المسألة، وأورد فيها الدلائل هو الشافعي»^(١).

الرأي الثاني: تعطيل دور العقل في مجال استخراج الأحكام الشرعية، والجمود على النصوص الدنيئة حرفياً، وهذا ما تبناه داود بن علي بن خلف (ت ٢٧٠ هـ) وأتباعه، في ما يعرف بـ(الظّاهرية)^(٢).

وهذا يمثل تفريطاً في التعامل مع العقل، حيث بنوا على بطلان الاجتهاد في استخراج الأحكام، ومن ثمّ عدم الإفتاء بشيء لا يوجد له أصل في الكتاب العزيز

(١) الإمام الصادق لعبد الحليم الجندي، هامش ص ١٨٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٧ ص ٥٥.

والسنة الشريفة، فالمصدر الأساس عندهم هو النصوص وحدّها، وإذا لم يوجد النصّ حكموا بالإباحة الأصلية، فيكون مآل هذا الرأي إلى جواز التعبد به عقلاً، وحرمة العمل به شرعاً.

وقد شنعوا على أهل القياس بأشدّ العبارات، قال ابن حزم: «وما نعلم في الأرض - بعد السوفسطائية - أشدّ إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنّهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل...»^(١).

الرأي الثالث: اتباع منهج وسط بين الاثنين في مجال التعامل مع العقل، فلا إفراط (بإعطائه المساحة الأكبر في التشريع) ولا تفريط (بإلغاء دوره نهائياً)، بل أمر بين الأمرين، فيكون للعقل دورٌ في مجال التشريع، ولهذا يكون هو المصدر الثالث بعد الكتاب العزيز والسنة الشريفة، وتكون لأحكامه قيمةٌ إذا كانت قطعيةً كما مرّ في محلّه، ولأجله يلزم تأويل النصّ المخالف له، دون أحكامه الظنية فلا أثر لها، ويكون حكمها حكم سائر الظنون، فإنّ قام على اعتبارها بالخصوص دليلٌ قطعي أخذ بها، وإلا فهي على القاعدة في باب الظنون، وخلاصة هذا الرأي جواز التعبد بالقياس عقلاً مع المنع منه شرعاً^(٢).

وهذا الاتجاه هو الذي سار عليه علماء الإمامية، تبعاً لأئمة الهدى عليهم السلام الذين أنكروا - كلّ الإنكار - العمل بالرأي (وفي مقدمته القياس)، ووردت عنهم روايات

(١) المصدر السابق ج ٧ ص ١٩٤ .

(٢) يلاحظ على سبيل المثال: الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ٦٧٣ - ٦٧٦ ، رسائل المرتضى ج ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٥١ - ٦٥٢ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٥١٨ - ٥١٩ .

فاقت حَدَّ التواتر، منها الروايتان اللتان ذكرهما المصنّف رحمهما الله، ولم يشذَّ من علمائنا إلا ابنُ الجنيد رحمته الله في أول أمره^(١)، على تأمل قوي في صحّة نسبة العمل بالقياس إليه رحمته الله.

وقد كان الإمام الصادق عليه السلام ينهى أبا حنيفة عن القياس، ويُشدّد الإنكارَ عليه، ويُذكّره بأنَّ أول مَنْ قاس هو إبليس^(٢)، في إشارة واضحة إلى قصة أمره بالسجود لآدم عليه السلام، ورفضه ذلك متشبّثاً بالقياس الذي ذكره.

وفي اللقاء المعروف الذي جمعه عليه السلام بالرجل حين أتى به المنصور العباسي بهدف إفحام الإمام عليه السلام أمام الرأي العام بعدما رأى الخليفة المذكور أنَّ «الناس قد فُتِنُوا بجعفر بن محمد»، وفي أثناء ذلك اضطرَّ أبو حنيفة إلى أن يصف نفسه بأنّه «صاحبُ رأيٍ لا صاحبُ قياسٍ»، بعد أن أعياه قياسه عن ذكر جواب مقنع عن سبب تفضيله الصلّاة على الصّيام، وبنائه على أنَّ القتل أعظمُ من الزنا، وكون البول أقدرَ من المني.

وباتضح هذا التمهيد يقع الكلام في الباب في أربعة مباحث رئيسة وتنبية.

(١) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٧٩ .

(٢) الطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٢٨ .

الباب الثامن: القياس

تمهيد

إنَّ القياس^(١) - على ما سيأتي تحديده وبيانُ موضع البحث فيه - من الأمارات^(٢) التي وقعت فيها معركةُ الآراء بين الفقهاء. وعلماء الإمامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العملَ به، ومن الفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بـ(الظاهرية)^(٣) أصحاب داود ابن خلف إمام أهل الظاهر، وكذلك الحنابلة لم يكنْ يقيمون له وزناً^(٤).

(١) قد يرد حكمٌ ما كالنهي عن شرب الخمر، ثم تظهر للفقهاء - استناداً إلى إحدى الطرق الآتية - العلةُ في توجيهه كالإسكار في الخمر، ثم يرى محلاً آخر تتواجد فيه تلك العلة كشرب النبيذ، فيقع في ظنه أنه متحدٌ حكماً مع شرب الخمر.

(٢) تصريحٌ بكون القياس من الأمارات، وهو المناسب لاصطلاح الأصوليين في الأمانة من أنها لا تختص بالدليل الظني الذي ثبت اعتباره شرعاً، خلافاً لما مرَّ منه عليه السلام في المبحث الثالث من مقدّمة هذا المقصد، وسبق التنبيه عليه هناك.

(٣) مذهب فقهي ظهر في القرن الثالث، يُنسب إلى داود بن علي (ت ٢٧٠ هـ)، لا يأخذون بالرأي، بل يعتمدون على النصوص فقط، فلا يُفتون بحكم ليس له أصلٌ في الكتاب والسنة، ومع فقد النصّ يحكمون بالإباحة الأصلية.

(٤) كما هو معروف، وبهذا امتازوا عن المذاهب الثلاثة الباقية.

وأول مَنْ توسَّع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية، ولقد بالغ به جماعةٌ فقدموه على الإجماع، بل غلا^(١) آخرون فردّوا الأحاديث بالقياس^(٢)، وربّما صار بعضهم يؤوّل الآيات بالقياس^(٣).

ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنّهم لا يُجوزون العمل به، وقد شاع عنهم^(٤): «إنّ دينَ الله لا يصاب بالعقول^(٥)»، و«إنّ السنّة إذا قيسَتْ مُحَقِّ الدّين»^(٦)، بل حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً، ومناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لا سيّما مع أبي حنيفة^(٧)، وقد رواها حتى أهل السنّة إذ قال له في ما رواه ابن حزم^(٨): «أتق الله ولا تقس، فإنّا نقفُ غداً

(١) أي: جاوزوا الحدّ في القياس وأفرطوا فيه، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ (النساء: ١٧١).

(٢) فصار هو المصدر الأول للتشريع عند هؤلاء!

(٣) ومن أوضح مصاديقه ما صنعه الخليفة الأول مع خالد بن الوليد.

(٤) والأخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس قد بلغت حدّ التواتر، كما مرّ.

(٥) الناقصة، كما جاء التقييد به في المصدر، والرواية عن الإمام السجاد عليه السلام، يلاحظ: (كمال الدّين وتمام النعمة ص ٣٢٤ ح ٩).

(٦) الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٥، والرواية عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٧) كالتي جرت في مجلس المنصور العباسي، بطلب من الخليفة نفسه.

(٨) هامش: إبطال القياس ص ٧١، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ.

بين يدي الله، فنقول: قال الله وقال رسوله، وتقول أنت وأصحابك: سَمِعْنَا وَرَأَيْنَا»^(١).

والذي يبدو أنَّ المخالفين^(٢) لآل البيت - الذين سلكوا غيرَ طريقهم ولم يُعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم - أعوزهم^(٣) العلمُ بأحكام الله وما جاء به الرسول ﷺ^(٤)، فالتجؤوا إلى أن يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية^(٥) للفتيا والقضاء بين الناس، بل^(٦) حَكَّموا الرأي والاجتهادَ حتى في ما يخالف النصَّ، أو جعلوا ذلك عُذْراً مبرَّراً لمخالفة النصِّ^(٧)، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لِفِعْلِهِ

(١) وقد وصل الضَّعْفُ بأبي حنيفة أمام أسئلة الإمام عليه السلام أن بدّل موقفه، وقال إنّه صاحبُ رأي، وليس بصاحبِ قياس!

(٢) من المذاهب الثلاثة المعروفة التي سبق ذكرها.

(٣) إشارةٌ إلى نقطة هامّة، وهي ابتلاؤهم بفراغ تشريعي هائلٍ بسبب اقتصارهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة (بالمعنى الأخص).

(٤) فلا سبيلَ أمام هؤلاء لسدّ ذلك الفراغ الهائل سوى التشبّث بطرق جديدة لاستنباط الأحكام الشرعية، وهي القياس وأخوته.

(٥) من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع وقول الصّحابي وغيرها، ممّا جعلوه بديلاً عن التمسك بالعترة الطاهرة عليهم السلام.

(٦) ترقى في مقام اعتنائهم بالقياس وأخوته، في مقابل الكتاب والسنة النبوية.

(٧) وكأنّ القياس دليلٌ عقلي قطعي، كالذي يتحقّق في باب (المستقلات العقلية)

مثلاً، ولأجله يتعيّن تأويل النصّ المخالف له!

خالد بن الوليد في قَتْلِ مالك بن نويرة وقد خلا بزوجته ليلة قتله^(١)، فقال عنه: «إنَّه اجتهد فأخطأ»^(٢)، وذلك لما أراد الخليفة عُمرُ بن الخطاب أن يقاد به ويقام عليه الحد^(٣).

وكان الرأي والقياس غيرَ واضحٍ المعالم^(٤) عند مَنْ كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه^(٥)، ثم بعد أن أخذت الدولة العباسية تُساند أهل القياس، وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه، وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فناً قائماً بنفسه^(٦).

ونحن يهتَمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجتيه^(٧)، فنقول:

(١) مع أن النصَّ واضحٌ الدلالة على وجوب إقامة الحدِّ على خالد.

(٢) يظهر من بعض مصادر العامة أن هذا حديث نبوي، (يلاحظ: مسند أحمد ج ٢ ص ١٨٧، سنن النسائي ج ٨ ص ٢٢٤)، ومَرَّ في الشَّرْح أن تطبيق الحديث على هذه الواقعة خطأ فاحشٌ.

(٣) هامش: راجع كتاب (السقيفة) للمؤلف ص ١٧، الطبعة الثالثة.

(٤) المناسب: «غير واضحٍ المعالم» بالثنائية، وهكذا في «يأخذُ بهما» وما بعده.

(٥) حتى تطوّر الأخذ به فصار مدرسة تُعرف بـ (مدرسة الرأي والاجتهاد).

(٦) لكنّ هذا كلّ - أي التجديد والتوسيع والوضع - حصل متأخراً عن زمان أبي حنيفة وأصحابه، كما يُستفاد من الكلام المنقول عن الرازي.

(٧) وهو ما يقع في أربعة مباحث رئيسة وتنبه.

المبحث الأول: تعريف القياس

ابتدأ المصنّف رحمه الله مباحث باب القياس ببيان التعريف المختار له عنده، وردّ الاعتراض الوارد عليه، ومن هنا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: قد وردت في كلمات القائلين بحجّة القياس تعاريف كثيرة له، ومنشأ هذا التكرّر - كما ذكر الخضري بك في أصوله^(١) - هو اختلافهم في تشخيص حقيقة (القياس) من بين الأمرين المتحقّقين في العملية القياسية:

الأول: المساواة التي يعتدّ المستنبط (القائِس) وجودها بين الأصل (المقيس) عليه كشرب الخمر في المثال المعروف) والفرع (المقيس كشرب النبيذ)، في الوصف الذي ظهر له أنّه مناط الحكم في الأصل، كالإسكار الذي هو مناط حُرمة الشرب في الخمر مثلاً.

الثاني: ظنُّ المستنبط الاتحادَ بين حكم الأصل وحكم الفرع، وهذا الظنُّ أثرٌ للمساواة المذكورة بين الطرفين في علّة الحكم، فمَنْ يقول إنّ العملية القياسية هي الأمر الأول عرّفه بتعريف، ومَنْ يرى أنّها هي الأمر الثاني عرّفه بتعريفٍ آخر.

فمن التعاريف التي تبني على جعل القياس هو الأمر الأول ما ذكره الأمدّي وابن الحاجب بأنّه: «مساواة فرع لأصلٍ في علّة حكمه»^(٢)، وما ذكره ابن الهمام

(١) أصول الفقه للخضري بك ص ٢٨٨ .

(٢) نقله عنه في نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ٢ .

بقوله: «مساواة محلّ لآخر في علّة حكمٍ له شرعي لا تُدرَك بمجرد فهم اللغة»^(١).
 ومّا يبتني على جعل القياس الأمر الثاني ما ذكره القاضي أبو بكر الباقلاني^(٢)
 والغزالي^(٣) من أنّه: «حُمِّلَ معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ
 جامع بينهما من إثبات حكمٍ أو صفّةٍ أو نفيهما عنهما»^(٤)، وما ذكره البيضاوي بقوله:
 «إثباتٌ مثل حكمٍ معلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت»^(٥).
 ومن تعاريف علمائنا ما ذكره السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمتهما الله بأنّه: «إثباتٌ
 مثل حكم القياس عليه للمقيس»^(٦)، ومثله ما ذكره المصنّف رحمته الله في المقام، فيكون
 مختاره رحمته الله - كما صرّح به - أنّ العملية القياسية هي الأمر الثاني (أي ظنُّ القايِس) لا
 الأمر الأول، أعني مساواة المحلّين (الأصل والفرع) في علّة الحكم ومناطه عند
 الشارع المقدّس.

مثلاً ورد عن الشارع تحريمُ شرب الخمر، وهنا يستظهر المستنبط (القايِس) أنّ
 علته هي الإسكار في الخمر، ثمّ يجد شيئاً آخر فيه هذه العلّة كالنبیذ، فيتولّد عنده
 ظنٌّ بأنّ النبیذ يساوي الخمر في حكم الشرب (أي التحريم)، والمصنّف رحمته الله يرى
 أنّ القياس يكمن في هذا الظنّ بوحدة الحكم (أي الحرمة) في الاثنين، الذي قد يُعبّر

(١) نقله عنه في الخصري بك في أصول فقهه ص ٢٨٩.

(٢) نقله عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ١٨٦.

(٣) المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٤٨١.

(٤) نقله عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ١٨٦.

(٥) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ٢، أصول الفقه للخصري ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

(٦) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٦٦٩، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٤٧.

عنه بالحمل تارةً، وبالإثبات أخرى، وبالتعدية ثالثة، وكلُّها تشير إلى الأمر الثاني (أي الظنّ) المترتب على الأمر الأول (وهو المساواة).

الجهة الثانية: تطرّق المصنّف رحمته لإشكال يتوجّه على التعريف الذي اختاره، نتيجة عدم وجود تغاير بين الدليل وما يطلب إثباته به.

وتقريره: أنّ المستدلّ بالقياس يريد الوصول إلى مطلوبه (أي ثبوت مثل حكم الأصل للفرع) ببركة توفر علّة الحكم في الفرع، ومن البديهي في كلّ استدلال أنّ يتغاير الدليل مع النتيجة التي يراد الوصول إليها من خلاله، وهذا غير حاصل في تعريف القياس، لأنّ ظاهره اتخاذ الدليل مع النتيجة المطلوبة، فإنّ المطلوب هو إثبات حكم الأصل للفرع لتوفّر علّة الحكم في الثاني، والدليل عليه هو القياس، الذي هو نفس الإثبات المذكور.

وأجاب عنه رحمته بأنّ الفرق بين الدليل والنتيجة واضح؛ فإنّ الدليل (أي نفس القياس) عملُ القايِس، فهو الذي يقوم بحمل معلوم على معلوم، أو بإثبات مثل حكم الأصل للفرع، في حين أنّ النتيجة المراد إثباتها هي فعلُ الشّارع المقدّس، لما مرّ مراراً من أنّ التشريع فعلُ الشّارع حصراً، ولا يشاركه فيه غيره البتّة، وبهذا يكون معنى التعريف أنّ القايِس يريد أن ينتقل من فعله إلى فعلِ الشّارع أو قلّ: يستدلّ بفعله على فعلِ الشّارع، فلا إشكال في البين.

وذكر المصنّف رحمته أنّ ما اختاره هو من أفضل التعريفات المذكورة للقياس؛ لسلامته عن المناقشات التي أوردت عليه، في مقابل ما ذكره ابن الحاجب بقوله: «مساواة فرع لأصل...»، وما ذكره ابن الهمام بقوله: «مساواة محلّ لآخر...»،

وذلك لأن المساواة المذكورة تمثل موردَ القياس لا نفسَ القياس، وما استحسنة
 ﷺ قريبٌ جداً مما استحسنة الشيخ الطوسي تتأ أيضاً^(١).

وفي مقابل هذا فقد رجّح الخضري بك في أصول فقهِه التعريفَ بالمساواة على
 التعريف بالحمل والإثبات ونحوهما^(٢)، ولا حاجة إلى بسط الكلام في هذه النقطة
 لأن الموضوع - كما ذكر ﷺ - لا يستحق الإطالة.

المبحث الثاني: أركان القياس

للقياس أربعة أركانٍ لا تحقّق له من دونها، كما اتضح من التعريف المتقدم:
 أولها: الأصل، وهو الموضوع المعلوم ثبوتُ الحكم له من الشارع المقدّس،
 ويُسمّى (المقيس عليه)، كالخمر في المثال المعروف.
 ثانيها: الفرع، وهو الموضوع المجهول ثبوتُ الحكم الشرعي له، ويراد إثبات
 حكم الأصل له، ويُسمّى (المقيس)، كالنبيذ في المثال.
 ثالثها: العلة الجامعة، وهي الوصف الجامع بين الطرفين الذي يعتقد القايِس
 أنّه مناطُ ثبوت الحكم للأصل، كالإسكار في المثال، ولأجل وجوده في الفرع (أي
 النبيذ) يصار إلى تعدية الحكم (أي الحرمة) إلى الفرع، ومحلّ الكلام هنا هو (العلّة
 المستنبطة)، في مقابل (العلّة المنصوصة)، كما سيأتي قريباً.

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٤٨.

(٢) أصول الفقه للخضري بك ص ٢٨٩.

رابعها: الحكم، وهو ما يثبت للأصل كالحزمة في المثال، ويراد عن طريق القياس تعديته إلى الفرع، أي تعديته مثله؛ ضرورة أن تعدي شخص الحكم الثابت للأصل إلى الفرع غير ممكنة، فالمطلوب إثبات نوع الحكم أو طبيعته للفرع. وبهذا يتضح جلياً أن القياس الفقهي ليس إلا التمثيل المنطقي، وهذا ما صرح به المصنّف رحمته الله في المنطق^(١)، وإن خالفه هاهنا ظاهراً، كما سيأتي التنبيه عليه قريباً، وهناك كلام مفصل لهم في الشروط المعتمدة في الأركان، يمكن الرجوع فيه إلى المطولات^(٢).

(١) المنطق للمصنف ج ٢ ص ٢٨٤ .

(٢) يلاحظ: المستصفي من علم الأصول ج ٣ ص ٦٧١ وما بعدها، الإحكام في أصول الأحكام للأمامي ج ٣ ص ١٩١ وما بعدها، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ٣٥ وما بعدها، أصول الفقه للخضري بك ص ٢٩٣، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٦٤ - ٢٧١، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٥١٠ - ٥١٤ .

١ - تعريف القياس

في رأيي إنّ خير التعريفات للقياس^(١) أن يقال: «هو إثباتُ حكمٍ في محلٍّ بعلةٍ لثبوته في محلٍّ آخر بتلك العلة»^(٢) والمحلّ الأول، وهو المقيس، يُسمّى (فرعاً) والمحلّ الثاني، وهو المقيس عليه، يُسمّى (أصلاً)، والعلة المشتركة تُسمّى (جامعاً)^(٣).

وفي الحقيقة إنّ القياس عمليةٌ من المستدلّ^(٤) (أي القايِس) لغرض استنتاج حكمٍ شرعيٍّ لمحلٍّ^(٥) لم يردّ فيه نصٌّ بحكمه الشرعيّ؛ إذ توجب هذه العملية عنده

(١) لسلامته من المناقشات التي أُورِدَتْ على تعريفه بالمساواة، كما عرّفه به ابن الحاجب وابن الهمام، وسيشير المصنّف رحمته الله إليه بعد قليل.

(٢) ظاهره أنّ القياس هو الأمر الثاني (أي ظنّ المستنبط)، ومثله تعريف السيد المرتضى رحمته الله بأنّه: «إثباتٌ لمثلٍ حكمٍ المقيس عليه للمقيس».

(٣) فهذه ثلاثة، ويضاف إليها الحكم، فتكتمل أركان (القياس) الأربعة، التي يذكرها المناطق في باب (التمثيل).

(٤) بكسر الدالّ (على صيغة اسم الفاعل)، وهذا تمهيد منه رحمته الله لدفع الإشكال الوارد على تعريف القياس.

(٥) وهو المسمّى بـ(الفرع)، مثل استنتاج حرمة شرب النبيذ، مع فرض عدم التنصيص على ثبوت الحرمة في مورد النبيذ.

الاعتقاد (يقيناً أو ظناً) بحكم الشارع^(١).

والعملية القياسية هي نفس حَمَلِ الفرع على الأصل^(٢) في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيُعطي^(٣) القايِسُ حكماً للفرع مثل حكم الأصل^(٤)، فإن كان الوجوب له الوجوب، وإن كان الحرمة فالحرمة... وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء^(٥) أن يحكم بأن الفرع ينبغي^(٦) أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلّة المشتركة بينهما، وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد^(٧) بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون

(١) أي: الانتقال إلى الحكم الشرعي الثابت في المحلّ (أي الفرع)، وربّما يكون الظنّ أكثر حصولاً في الخارج من اليقين عند أهل القياس.

(٢) فهي الأمر الثاني المترتب على المساواة بين الأصل والفرع في الوصف، الذي هو (أي الوصف) علّة الحكم.

(٣) لما كان التعبير بـ(الإعطاء) يوهّم كونَ (القياس) نفسه هو (الجاعل) تصدّي المصنّف ﷺ للتوضيح.

(٤) أو قُل: طبعيَّ حكم الأصل أو نوعه؛ لوضوح عدم معقولية إعطاء شخص حكم الأصل للفرع، ولهذا قال ﷺ: «مثل حكم الأصل».

(٥) لدفع التوهّم السابق المشار إليه آنفاً.

(٦) المناسب لمذاق أصحاب القياس أن يقول: «يلزم أن يكون...».

(٧) الظنيّ في الغالب، ويُعبّر عنه تارةً بـ(إثبات حكم)، وأخرى بـ(تعدية حكم)، وثالثة بـ(حمل معلوم)، ونحو ذلك.

هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل^(١) - ما شئتَ فعَبَّرْ - دليلاً^(٢) عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه^(٣)، ف(الدليل) هو الإثبات الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القايِس^(٤).

و(نتيجة الدليل)^(٥) هو الحكم بأنَّ الشارع قد حَكَمَ فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل^(٦).

فتكون هذه العملية^(٧) من القايِس دليلاً على حكم الشارع، لأنها توجب اعتقاده (اليقيني أو الظني) بأنَّ الشارع له هذا الحكم.

(١) الذي يمثّل الأمر الثاني في العملية القياسية، كما مرَّ.

(٢) في مقام الإثبات، أمّا ثبوتاً فالمعطي هو الشارع المقدّس، ومعناه أنّ الحكم فعُلّ الشارع، وهذا نافِع في ردّ الاعتراض.

(٣) الظاهر أنّ غرضه ﷺ من هذه العناية في البيان هو ردُّ الإشكال، وليس مجرد توضيح التعريف.

(٤) فيكون الدليل (أي القياس أو الإثبات) هو فعُلّ القايِس.

(٥) هي المستدلّ عليه (بفتح الدالّ) أو المطلوب، وهي فعُلّ الشارع المقدّس الذي يروم القايِس الوصول إليه.

(٦) وهو طبعي الحكم أو نوعه، وليس عينَ حكم الأصل، كما مرَّ آنفاً.

(٧) التي هي الأمر الثاني من العملية القياسية، المتفرّع على الأمر الأول منها (أعني المساواة).

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض^(١) على مثل هذا التعريف بأن الدليل (وهو الإثبات) نفسه نتيجة الدليل، بينما أنه يجب أن يكون الدليل مغايراً للمستدلّ عليه^(٢). وجه الدّفع^(٣): أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القايِس وحكمه (لا حكم الشّارع) وهو الدليل، وأمّا المستدلّ عليه فهو حكم الشّارع على الفرع، وإنّا حصل للقايِس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشّارع من تلك العملية القياسية التي أجراها^(٤)، ومن هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات.

وأما تعريفه بـ«المساواة بين الفرع والأصل في العلة»^(٥) أو نحو ذلك^(٦)، فإنه تعريفٌ بمورد القياس، وليست المساواة^(٧) قياساً.

(١) تقريره: أن نتيجة العملية القياسية أو المطلوب منها هي إثبات مثل حكم الأصل للفرع ببركة توفر علة الحكم في الفرع، والدليل على الإثبات هو القياس الذي يفسّر بالإثبات المذكور، فيلزم اتحاد الدليل مع المطلوب.

(٢) وهذا التغير (المعتبر) بين الاثنين غير حاصل في العملية القياسية.

(٣) مفاده: أن التغير بين الدليل والنتيجة حاصلٌ بلحاظ الفاعل، فإنّ الإثبات في

جانب الدليل هو فعل القايِس، بينما الإثبات في جانب النتيجة هو فعل الشّارع.

(٤) أي: من جهة ظنه بأن حكم الفرع هو مثل حكم الأصل.

(٥) وهو تعريف ابن الحاجب المتقدم الذكر.

(٦) كتعريف ابن الهمام المارّ الذكر.

(٧) التي هي الأمر الثاني في العملية القياسية، كما سبق نقله عن الخضرى بك.

وعلى كلِّ حالٍ، لا يستحقُّ الموضوعُ الإطالة^(١)، بعد أن كان المقصود من القياس واضحاً^(٢).

٢ - أركان القياس

بما تقدّم من البيان يتّضح أنّ للقياس أربعة أركان^(٣):

- ١ - الأصل، وهو المقيس عليه، المعلوم ثبوتُ الحكم له شرعاً^(٤).
- ٢ - الفرع، وهو المقيس، المطلوب إثباتُ الحكم له شرعاً^(٥).
- ٣ - العلة، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع، التي اقتضت ثبوتَ

(١) من أجل تحديد أنّ القياس عبارة عن الأمر الأول في العملية القياسية (أي المساواة) أو الأمر الثاني (أي ظنُّ القايِس)، مقدّمةً لذكر التعريف المناسب له.

(٢) ومَرَّ في الشَّرْح ذكرُ أسماء بعض المطوَّلات التي يمكن الرجوع إليها.

(٣) وهي نفسها التي يذكرها المناطقة في باب التمثيل؛ فإنَّ (القياس المستنبط العلة) محلُّ النزاع في الباب هو (التمثيل المنطقي)، ولا يضرّ في هذا قوله الآتي: «إنَّ القياس نوعٌ من (التمثيل) المصطلح عليه في المنطق».

(٤) مثل (شرب الخمر) في المثال المعروف، واشترط أهل القياس فيه أن لا يكون ثابتاً بقياس، وأن لا يكون منسوخاً.

(٥) مثل (شرب النيِّد) في المثال، والمعتبر عندهم ثبوتُ العلة فيه ولو بنحو الظنِّ، وأن لا يتقدّم في الثبوت على الأصل.

الحكم^(١)، وتُسمى (جامعاً).

٤ - الحكم، وهو نوعُ الحكم^(٢) الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاثٌ عن كلِّ من هذه الأركان^(٣) ممّا لا يهمنّا التعرّض لها إلا في ما يتعلّق بأصل حجّيته وما يرتبط بذلك، وبهذا الكفاية.

(١) مثل الإسكار الموجود في الطرفين (الأصل والفرع)، واشتراطوا أن لا يكون الحكم وجودياً والوصف المعلّل به عديمياً.

(٢) وطبيعته، وهو ما عبّر عنه عنه قريباً بـ (مثل حكم الأصل)، وكلاهما في مقابل شخص الحكم الثابت للأصل، ففي المثال المعروف يكون غرض القاييس تسرية نوع الحرّمة (الثابتة لشرب الخمر) إلى شرب النبيذ، وليس تعدية شخص الحرّمة الثابتة للأول (أي الأصل) إلى الثاني (أي الفرع).

(٣) ومنها ما أشرنا إليه آنفاً من اشتراط بعض الشّروط في الأركان، يمكن الرجوع فيها إلى المطوّلات من كتب العامّة والخاصّة.

المبحث الثالث: نفي حجّة القياس

مرّ في بداية هذا المقصد أنّ الأمانة لا تكون حجّة إلا إذا توفّر فيها أحد أمرين: أولهما: أنّ تفيد علماً بمؤدّاها، وتطبيقه في المقام أنّ يكون القياس بحيث يورث علماً بثبوت حكم الأصل للفرع، ففي المثال المتقدم لا بدّ من أنّ يُفرض أنّ القياس - بعد أن اعتقد بأنّ العلة التامة للحُرمة في الخمر هي الإسكار، واطّلع على وجوده في النبيذ - قد حصل عنده قطعٌ بثبوت الحرمة للنبيذ أيضاً، ولا كلامٌ عندئذٍ في ثبوت الحجّة للقياس؛ لما سَبَقَ في المبحث السّابع من مقدّمة هذا المقصد من أنّ حجّة القطع ذاتية، وليست قابلة للجعل من قبل الشّارع المقدّس أو غيره، وأنّ القطع لا يقبل التصرّف فيه من ناحية السّبب^(١).

ثانيهما: أنّ يقوم على اعتبارها دليلٌ قطعي، في ما إذا فُرِضَ عدم حصول القطع بمؤدّي الأمانة، كما لو فرضنا في المثال أنّ القياس لم يوجب أزيد من حصول الظنّ لدى القياس بثبوت الحرمة للنبيذ، وهذا هو معنى ما تقدّم من المصنّف رحمته الله من أنّ حجّة كلّ حجّة لا بدّ أنّ تنتهي إلى العلم، وهذا الانتهاء تارةً يحصل بنفس الأمانة كما في الأمر الأول، وتارةً أخرى يحصل بدليل اعتبارها كما في هذا الأمر.

والقياس حاله حال بقية الأمارات من ناحية توقّف ثبوت الحجّة له على تحقّق أحد هذين الأمرين فيه، ولغرض الوقوف على الأمر المتحقّق منهما في القياس - إنّ

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٥ - ٤٤٧، ٤٥٣ - ٤٥٧.

كان - يقع الكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: إفادة القياس بنفسه للعلم

هذا هو الأمر الأول الذي يعتبر توفره في القياس كي تثبت له الحجّة، ويكون صالحاً لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، ولبيان خلوّ القياس عن هذا الأمر نذكر ثلاث جهات:

الجهة الأولى: تقدّم في مباحث المنطق أنّ التمثيل الذي هو أحد أقسام الحجّة الثلاثة (مضافاً إلى الاستقراء والقياس المنطقي) لا يفيد اليقين بثبوت الحكم للفرع، وأنّ غاية ما يفيدُه هو الظنّ، فيبقى فيه احتمالُ الخلاف وعدمِ ثبوت حكم الأصل للفرع، وبهذا لا يمكن الاعتماد على التمثيل في الأمور الشرعية، بعنوان أنّه مفيدٌ للعلم بثبوت الحكم، وعندئذٍ ينتقل الكلام إلى المرحلة الثانية الآتية.

بيان ذلك: أنّ الاعتماد على التمثيل في إثبات المطلوب - ومنه الأخذ بالقياس في الشرعيات - يتوقّف على إحراز تحقّق ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: وجود الحكم في الأصل (أي المقيس عليه)، وهذه المقدّمة - كالمقدّمة الثالثة - ظاهرةٌ في كلّ تمثيل منطقي (قياس) كما ذكر الملا عبد الله رحمته (١)، بل يمكن القول إنّ أمرها أسهلّ من المقدّمة الثالثة؛ إذ لا يحتاج الجزم بثبوت الحرمة للخمر إلى بذل كثير مؤونة، كما هو ظاهر.

المقدّمة الثانية: كون الوصف الموجود في الأصل هو العلة التامة لثبوت الحكم

(١) حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ١٠٧ .

له، بأن يُحرز العامل بالقياس أنّ الإسكار (الموجود في الخمر) هو العلة التامة لحكم الشارع بالحرمة، وهذه المقدمة هي العمدة في المقام، كما سيتضح عن قريب.

المقدمة الثالثة: وجود هذا الوصف في الفرع (المقيس)، وهذه المقدمة - كما مرّ آنفاً - لا تحتاج إلى بذل كثير مؤونة، خصوصاً في زماننا، للتمكن من الوقوف على توفر الإسكار في النبيذ مثلاً بواسطة إجراء بعض التجارب.

فلو تمكن القايِس من إحراز جميع هذه المقدمات - بما فيها الثانية - لم يكن ثمّ أدنى ريب في حصول العلم عنده بثبوت الحكم للفرع، فيكون القياس حجّة، إلا أنّ هذا - كما ذكر المصنّف رحمته الله - ليس من (القياس الفقهي) الذي يقول أبو حنيفة وأتباعه بحجّيته، بل من القياس المنطقي، وبالذقة يرجع إلى الاستقراء المبني على التعليل الذي هو من أنحاء القياس المنطقي، وتفصيل الكلام في محله^(١).

فالعمدة - كما قلنا - إحراز توفر المقدمة الثانية، والإنصاف أنّ دون إثباتها خرط القتاد؛ ضرورة أنّ دعوى (العلم بكون الوصف الجامع علة تامة لثبوت الحكم الشرعي للأصل) تساوق دعوى قدرة العقل البشري (غير المعصوم) على الوصول إلى ملاكات الأحكام الشرعية بمفرده، فلا يبقى سبيلٌ أمام القايِس إلا الرجوع إلى الشارع المقدّس نفسه لمعرفة حقائق أحكامه، وتحديد ملاك كلّ واحد منها.

والوجه فيه أنّ المطلوب في المقدمة الثانية هو إحراز كون الوصف الموجود في الأصل (المقيس عليه) علة لثبوت الحكم فيه، لا مجرد إحراز وجود الوصف فيه، لأنّ هذا أجنبيٌّ عن إحراز كونه هو علة الحكم؛ نظراً إلى وجود أوصاف أخرى في

(١) يلاحظ: المنطق للمصنّف ج ٢ ص ٢٨٦.

الأصل، مضافاً إلى أن مجرد التعرّف على وجود الوصف في الأصل هو أمرٌ مقدور للقياس، وليس حكراً على الشارع المقدّس.

ومن المعلوم أنّ إحراز كون الإسكار علّةً تامّةً للحُرمة مثلاً أمرٌ توقيفي لا مجال لإعمال الاجتهاد فيه، فلا بدّ من الرجوع إلى الشارع المقدّس نفسه، بصفته مشرّع الأحكام وواضعها، كما هو الشأن في سائر الأوضاع، التي لا يمكن التعرّف على حقائقها من دون الرجوع إلى الواضع نفسه، فلو أراد العقل البشري التوصل إلى ذلك فلا غنى له عن افتراض وجود ملازمة عقلية بين حكم الأصل (المقيس عليه) وحكم الفرع (المقيس) بواسطة نفس القياس الذي يجريه، مع أنّ القياس ليس مؤهلاً لإيجاد مثل هذه الملازمة بين الطرفين؛ وذلك لعدم كون الأمانة القياسية من (باب غير المستقلات العقلية)، فضلاً عن أنّ تكون من (باب المستقلات)، بالنظر إلى أنّ مجرد الظنّ بكون الإسكار علّةً للحُرمة غير كافٍ في تعديتها إلى النّبذ، كي يكون المقام من قبيل وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته، فضلاً عن أنّ يكون من قبيل الحُسْن والقُبْح العقليين أو العقلانيين.

ومن هنا يظهر الوجه في ثبوت الحجّة للقياس منصوص العلة، فإنّ المفروض فيه تنصيبُ الشارع المقدّس على علة الحكم في الأصل، وعندئذٍ يحصل العلم عند القياس بتعدية الحكم إلى الفرع ببركة تحقّق الجزم بأمرين:

أولهما: كون العلة المنصوصة علّة تامّةً للحكم في الأصل (المقيس عليه) كي يعلم بوجود الحكم المعلّل في كلّ ما توجد فيه هذه العلة.

ثانيهما: وجود العلة المذكورة في الفرع (المقيس).

وتطبيق هذا في المقام أنّ يرد من قِبَل الشّارع المقدّس بيانٌ يفيد أنّ علّة تحريم شرب الخمر هي الإسكار، فإذا انضمّ إليه كلّ من العلم بكون الإسكار علّة تامّةً للتحريم، والعلم بكون النّبذ مسكراً، كان القياس عندئذٍ منتجاً للعلم بثبوت الحرمة لشرب النّبذ أيضاً؛ ضرورةً عدم إمكان تخلف المعلول عن علّته التامة، والمفروض العلم بتحققها في النّبذ، فلا بدّ من العلم بتحقيق معلولها وهو التحريم. ولكنّ هذا القياس في الحقيقة ليس من القياس المتنازع في حجّيته في المقام، بل هو نوع آخر منه يستمد حجّيته من حجّة الظهور، وسيأتي الحديث عنه مفصّلاً في المبحث الرئيس الرابع من الباب.

الجهة الثانية: الاحتمالات المتحقّقة في القياس

لا يخفى أنّ كون الوصف الموجود في الأصل (المقيس عليه) هو العلّة التامة الوحيدة لثبوت الحكم فيه، ليس هو الاحتمال العقلي الوحيد في المسألة، بناءً على ما تقوله العدلية (الإمامية والمعتزلة) من أنّ الأحكام الشرعية معلولة للمصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلقاتها، خلافاً للأشاعرة، كما مرّ في أكثر من موضع، بل هناك احتمالات خمسة (أو ستة) في المقام ذكر المناطق بعضها في مبحث التمثيل:

الاحتمال الأول: وجود علّة تامّة أخرى لحكم الأصل، غير العلّة التي اعتقدها القاييس، ولهذا لا يكون قياسه منتجاً للعلم بثبوت الحكم في الفرع، كما هو واضح. فلو اعتقد القاييس أنّ علّة إيجاب العدة على المطلقة - مثلاً - هي التأكّد من عدم

وجود حَمَلٍ، بالنَّظَرِ إلى عدم وجوبها على اليائس مثلاً، فأجرى قياساً في المسألة، وحَكَمَ بعدم وجوب العِدَّة على الزوجة الشابة المطلقة التي أجرت عملية جراحية لرفع الرَّحِم مثلاً، مع احتمال أن تكون علة إيجاب العِدَّة شيئاً آخر لا رِبْطَ له بقضية الحَمَل، ومن ثَمَّ لا يستفاد من قياسه المذكور أزيد من الظنّ بعدم وجوب العِدَّة على الزوجة المذكورة، على أحسن التقادير.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله في داخل هذا الاحتمال احتمالاً آخر، وهو إنكار وجود علة لحكم المقيس عليه أصلاً، مع أنّ المناسب عدم ذكره في ضمن هذا الاحتمال، ولا في ضمن غيره، لأنه يقع في مقابل جميع الاحتمالات؛ لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ هذه الاحتمالات كلّها تتفرّع على التسليم بوجود علة للحكم الشرعي، ودفعاً للبس سنعبّر عن هذا الاحتمال بالشقّ الثاني للاحتمال الأول، فليلاحظ.

الاحتمال الثاني: أن تكون العلة الواقعية لحكم الأصل أمراً مركّباً من الوصف المشترك ووصفٍ آخر غير موجود في الفرع، فيكون الوصف علة ناقصة للحكم، فيكون القايِس قد أصاب في أصل التعليل، ولم يُصَبِّب في الوقوف على تمام العلة، ومن ثَمَّ لا يُنتج قياسه علماً بثبوت الحكم للفرع (المقيس).

ولا فرق هنا بين أن يكون الوصف المشترك من قبيل المقتضي لثبوت الحكم للأصل، فيحتاج إلى انضمام شرط إليه لم يلتفت إليه القايِس كما هو الظاهر في هذا الاحتمال، وأن يكون الوصف المشترك شرطاً في ثبوت حكم الأصل، فيحتاج إلى مقتضى لثبوت الحكم لم يقف عليه القايِس.

الاحتمال الثالث: أن تكون العلة الواقعية للحكم هي الوصف (المشترك) مع

انضمام بعض الشّروط وانتفاء الموانع، ولكنّ القايِس أضاف إليها شيئاً آخر لا ربطاً له بالعلّة، كما لو اعتقد وجودَ مدخِلية للون الخمر الخاصّ مثلاً، مع عدم دخالته في ثبوت الحرّمة أصلاً.

الاحتمال الرابع: أن تكون لإضافة الوصف إلى الأصل بالخصوص مدخِلية في ثبوت الحكم له، بأن تكون العلة هي الوصف المضاف إلى الأصل، أي بشرط أن يكون الموصوف به هو الأصل فقط، لا أن علة الحكم هي الوصف (بما هو هو)، مع قطع النّظر عن خصوصية إضافته إلى موضوع محدّد، وقد أشار الشيخ الطوسي والعلامة رحمتهما إلى هذا الاحتمال^(١).

ففي المثال المذكور، لا يكون الإسكار (بما هو وأينما تحقّق) هو العلة للحرّمة، كي تثبت الحرّمة أينما وُجد الإسكار، بل العلة هي الإسكار المتحقّق في ضمن الخمر، فلا يكفي وجود الإسكار في النبيذ (المقيس) لتعدية الحرّمة من الخمر إليه. وهكذا الحال في الحكم بفساد البيع، فمن الجائز أن تكون للبيع خصوصية لا توجد في سائر المعاوضات والعقود، ولأجلها يحتمل أن تكون علة الفساد هي الجهل بالعوض في خصوص البيع، دون الجهل بمطلق العوض، وفي أيّ معاوضة حصل هذا الجهل، كما مثل له المصنّف رحمته بالصّلح والنكاح، كي يثبت بطريق القياس فسادُ عقد النكاح الذي يكون مقدار المهر فيه مجهولاً، كما يبطل البيع عند الجهل بالعوض.

وبهذا وجّه العلامة رحمته إنكار بعض علمائنا لحجّة (القياس منصوص العلة)،

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٥٨، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٦٠٣.

كما سيأتي قريباً^(١).

الاحتمال الخامس: أن تكون لعلّة الحكم في الأصل بعضُ الخصوصيات غير المتوفّرة بتمامها في الفرع، ولهذا لم يُكنِ القايِس مصيباً في تشخيص علّة الحكم، كي ينتج قياسُه الجزم بثبوت الحكم للفرع، كما لو فُرض أنّ العلّة الواقعية لحرمة شرب الخمر هي الإسكار مع بعض الخصوصيات التي لا توجد في النبيذ مثلاً، فحينئذٍ لا يكون وجود الإسكار فيه لوحده كافياً في تسرية الحرمة إليه.

وهذا الاحتمال بهذا البيان لا يبدو مغايراً بشكل واضحٍ للاحتمال الرابع لجواز أن تُعتبر إضافة الوصف إلى الأصل واحدةً من تلك الخصوصيات التي لا توجد في الفرع، فيكون الاحتمال الرابع مندرجاً تحت هذا الاحتمال.

ولهذا لا يبعد أن يكون نَظَرُ المصنّف رحمته الله إلى احتمال جديد لم يُصرّح به ولأجله جعلنا الاحتمالات مرددة بين الخمسة والستة، وهو أن تكون خصوصية الفرع (المقيس) مانعةً عن ثبوت الحكم له، فتكون إضافة الوصف إلى الفرع مانعةً عن ثبوت الحكم له، كما كانت إضافة الوصف إلى الأصل - في الاحتمال الرابع - شرطاً في ثبوت الحكم، ومن المعلوم أن انتفاء المانع معتبرٌ على حدّ اعتبار توفر الشرط.

وهذا الاحتمال صرّح به العلامة رحمته الله في شرح منطق التجريد^(٢)، وذكره الكاتبي في (الرسالة الشمسية)، والقطب الرازي رحمته الله في شرحها^(٣)، ومن البعيد أن يُهمل

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢١٨.

(٢) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ٢٩٨.

(٣) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ج ٢ ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

المصنّف رحمته الله ذَكَرَ هذا الاحتمال، خاصّة أنّ الاعتراض على القياس (أي التمثيل المنطقي) بإبراز احتمالات أخرى - غير كون الوصف الجامع علّة تامّة - معروفٌ عند المناطقة، والأمر سهلٌ من هذه الناحية.

والحاصل أنّ إفادة القياس للعلم بثبوت الحكم في المقيس تتوقّف على إبطال كلّ هذه الاحتمالات الخمسة أو الستة، من أجل أنّ يتعيّن الاحتمال الذي يدّعيه القايِس، ودون إثبات هذا خرطُ القَتَاد.

الجهة الثالثة: إحراز عليّة الوصف للحكم

قد ظهر ممّا سبق أنّ العمود الفقري للقياس هو إحراز توفرّ المقدّمة الثانية، المتمثلة بإحراز عليّة الوصف المشترك لحكم المقيس عليه، ولهذا توّسل أصحاب القياس بطرق متعدّدة يدّعون من خلالها الوصول إلى إثبات المطلوب.

ومن أهمّها طريقة (الترديد) أو (برهان السّبر والتقسيم)، وملخصها أنّ يقوم القايِس باستقراء أوصاف الأصل (المقيس عليه) التي يحتمل عليّتها للحكم، ثمّ يلاحظ مدى صلاحية كلّ واحدٍ منها لذلك، ويعمد إلى تسقيط الأوصاف واحداً واحداً، حتى يستقرّ على واحد منها، يكون هو العلّة لثبوت الحكم في الأصل^(١).

(١) يلاحظ من كتب العامّة: المستصفى من علم الأصول ج ٣ ص ٦١٨ - ٦١٩، المحصول في علم أصول الفقه ج ٥ ص ٢١٧ - ٢٢٠، الإحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ٢٦٤ - ٢٦٥، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٤ ص ١٢٨ - ١٣٥، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول ص ٨٩٢ - ٨٩٥، أصول الفقه للخضري بك ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

فيقال في المثال المتقدم إنّ علّة تحريم شرب الخمر: إمّا اتخاذه من العنب، أو كونه مائعاً، أو لونه الخاص، أو طعمه المخصوص، أو رائحته المخصوصة، أو كونه مسكراً، ثمّ يستوضح انتفاء احتمال دخالة الخمسة الأولى في العلّة، ليتعيّن الوصف السادس (الإسكار)، وبهذا تثبت المقدّمة الثانية التي تمثّل عقدة القياس ومعضلته الكبرى، كما قد سبق.

والإيراد المعروف على التمسك بهذه الطريقة ما ذكره غير واحد من المناطقة منهم الكاتب في رسالته الشمسية، وأوضحه القطب الرازي تذكّر في شرحها، وهو منع انحصار العلّة في الأوصاف التي ذكرها القاييس؛ نظراً إلى عدم كون التقسيم المذكور للأوصاف عقلياً مردداً بين النفي والإثبات، كي يتنفي وجود وصف سابع للأصل، لم يقف عليه القاييس يكون هو علّة الحكم^(١)، وهذا الإيراد قد أورد سابقاً على إبراز احتمالات أخرى في العلّة.

ومن هنا يمكن القول إنّ المناسب تقديم الكلام في هذه الجهة على الكلام في الجهة الثانية، ومن ثمّ يتلخّص جوابان في الردّ على التمسك بالقياس: أولهما: منع حصر علّة الحكم في الأوصاف المذكورة لجواز أن تكون وصفاً آخر لم يهتد إليه القاييس.

ثانيهما: مع الغض عن ذلك، والتسليم بالحصر المذكور وأنّ الوصف المشترك هو العلّة للحكم، إلا أننا لا نسلّم بكون الوصف علّة لثبوت الحكم في الفرع أيضاً، لوجود عدة احتمالات ذكر المصنّف رحمته الله خمسة أو ستة منها.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ج ٢ ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

وبالجملة: القياس الذي يقول به أبو حنيفة وأتباعه لا يوجب علماً بثبوت حكم الأصل للفرع، وإنّما يفيد الاحتمال الذي لا عبّرة به في باب الأحكام الشرعية، وفي أحسن حالاته يفيد الظنّ بذلك، كما يدّعيه أصحابه^(١)، إلا أنّ جواز العمل بهذا الظنّ (بعنوانه الخاصّ وبما هو قياس) يتوقّف على قيام دليل قطعي على اعتباره عند الشارع المقدّس، كما مرّ في نظائره، ومن دون هذا الدليل يبقى الظنّ القياسي تحت الأصل الأولي في باب الظنون، وهو عدم الحجّة وحرمة العمل به في الشرعيات، وسيأتي مزيد توضيح له.

(١) هذا الذي نسبّه المصنّف رحمته الله إليهم لا يتناسب مع ما يستفاد من عبارة الشافعي في الرسالة - التي تقدّم نقلها في أول هذا الباب - من المساواة بين القياس والأدلة الثلاثة من ناحية إفادة العلم، فليُتدبّر.

٣- حجّية القياس

إن حجّية كلّ أمانة تُناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرة^(١) - فالقياس كباقي الأمارات، لا يكون حجّة إلا في صورتين^(٢) لا ثالث لهما:

١ - أن يكون بنفسه موجّباً للعلم بالحكم الشرعي^(٣).

٢ - أن يقوم دليل قاطع على حجّيته^(٤)، إذا لم يكن بنفسه موجّباً للعلم.

وحينئذٍ لا بدّ من بحث موضوع حجّية القياس من الناحيتين^(٥)، فنقول:

(١) أولها في المبحث السادس من مقدّمة هذا المَقْصَد، ومفاده أن حجّية كلّ حجّة لا بدّ أن تنتهي إلى القطع الذي هو منشأ الحجّية، وهذا الانتهاء في باب الأمارات - ومنها القياس - يتحقّق في صورتين، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

(٢) وكلتاها غير متوفّرة في القياس، ممّا لا يُبقي مجالاً للبناء على حجّيته.

(٣) بنفسه، فتكون الحجّية للقطع لا لسببه (أي القياس)، وهذا يحصل في حالة واحدة، وعندها يخرج المورد عن باب (القياس الأصولي) ويدخل في باب (القياس المنطقي)، كما في (القياس منصّوص العلة).

(٤) بالخصوص (أي بما هو قياس)، كي يكون حاله حالّ خبر الواحد ونحوه من الظنون الخاصّة التي قام الدليل القطعي على حجّيتها بعناوينها الخاصّة.

(٥) أولاهما في مدى إيجاب القياس للقطع، وثانيتها في قيام الدليل القطعي على حجّيته قبل الحكم عليه بالحجّية أو بعدمها، ومن هنا يقع الكلام في مرحلتين.

١ - هل القياس يوجب العلم؟

إن القياس نوع^(١) من (التمثيل) المصطلح عليه في المنطق - راجع (المنطق) للمؤلف (١٤٧/٢ - ١٤٩) - وقلنا هناك: إن التمثيل من الأدلة التي لا تفيد إلا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر - بل في عدة أمور - أن يتشابه من جميع الوجوه والخصوصيات^(٢).

نعم، إذا قَوِيَتْ وجوهُ الشَّبه بين الأصل والفرع وتعددت يقوى في النفس الاحتمالُ حتى يكون ظناً ويقرب من اليقين، والقيافة^(٣) من هذا الباب، ولكنَّ كلَّ ذلك لا يُغني عن الحقَّ شيئاً^(٤).

غير أنه إذا عَلِمْنَا - بطريقةٍ من الطَّرَق^(٥) - أنَّ جهةَ المشابهة عِلَّةٌ تامَّةٌ لثبوت

(١) تقدّم منه فصل في أول باب (الملازمات العقلية) ومبحث التمثيل من (المنطق)

التصريحُ بأنَّ القياسَ الأصولي هو عينُ التمثيل المنطقي وليس نوعاً منه، فليلاحظ.

(٢) ولا عِبرة بالظنِّ الذي يحصل أحياناً، لأنّه لا يُغني من الحقَّ شيئاً.

(٣) وهي تتبّع الآثار لمعرفة شَبّه الرجل بأخيه وأبيه، والقائف الذي ينظر إلى شَبّه الولد بأبيه، يلاحظ: (لسان العرب ج ١١ ص ٣٤٩).

(٤) لأنَّ مراد القايِس من إجراء العملية القياسية هو ترتيبُ الأثر في الشَّرَعيات، التي لا قيمةَ فيها للظنِّ، إلا إذا ثبتت حجّيته (بالخصوص) بدليل قطعي.

(٥) المذكورة في المنطق كالسُّبَر والتقسيم أو غيرها، وهنا تكمن عُقْدَةُ القياس.

الحكم في الأصل عند الشارع^(١)، ثم علمنا أيضاً بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع^(٢)، فإنه لا محالة يحصل لنا - على نحو اليقين - استنباط أن مثل^(٣) هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل^(٤)؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة^(٥)، ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين^(٦).

ولكن الشأن (كل الشأن)^(٧) في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علة تامة للحكم الشرعي^(٨)، وقد سبق (ص ١١٢) من هذا الجزء أن ملاكات الأحكام

(١) بأن نجزم بأن الإسكار (المشترك بين الاثنين) هو العلة التامة للحُرمة في الخمر (أي الأصل)، وهذه هي المقدمة الثانية.

(٢) بأن نجزم ثانياً بوجود الإسكار في النبيذ أيضاً، وهذه هي المقدمة الثالثة.

(٣) أي طبعي الحكم الثابت في الأصل، وليس عينه، كما تقدّم.

(٤) فإن كان الحكم في الأصل هو الوجوب ثبت في الفرع، وإن كان هو الحرمة ثبتت في الفرع، فيحرم شرب النبيذ أيضاً في المثال كما يحرم شرب الخمر.

(٥) لأن المفروض أن الجامع - الذي ثبت كونه علة تامة للحكم في الأصل - موجود في الفرع أيضاً، فلا بد من تحقق معلوله (أي نوع الحكم) في الفرع.

(٦) قال المصنّف رحمه الله في كتاب (المنطق): «إذ يكون فيه الجامع حدّاً أوسطاً، والفرع حدّاً أصغر، والحكم حدّاً أكبر».

(٧) في إثبات المقدمة الثانية، أي تحصيل العلم بأن الوصف (الموجود في الأصل) هو العلة التامة لثبوت الحكم له، ومن دونه لا حجية للقياس البتة.

(٨) كي يدور الحكم مدار العلم المذكور، كدوران المعلول مدار علته التامة.

مَسْرَحَ للعقول^(١) فيها، ولا مجال للنَّظَر العقلي فيها، فلا تُعَلَّم إلا من طريق السَّماع من مبلغ الأحكام^(٢) الذي نَصَبه الله تعالى مبلغاً وهادياً.

والغرض^(٣) من كون الملائكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يُعرَف إلا من طريق السَّماع لأنه أمرٌ توقيفي^(٤)، أمّا نفس وجود الملاك في ذاته فقد يُعرَف من طريق الحسّ ونحوه، لكن لا بها هو علّة وملاك^(٥)، كالإسكار فإنّ كونه (علّةً للتحريم في الخمر) لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السَّمعية^(٦)، أمّا وجودُ الإسكار في الخمر - وغيره من المسكرات - فأمرٌ يُعرَف بالوجدان^(٧)، ولكن لا رُبَطَ لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم؛ فإنّه ليس هذا

(١) الناقصة العاجزة عن ذلك من دون استعانة بمشرّع الأحكام وجاعلها.

(٢) لا غير، شأنها من هذه الناحية شأنُ كلِّ أمرٍ مجعولٍ من جاعلٍ معيّن.

(٣) مراده ﷺ دَفْعُ توهم إرادة (أنّ طريق العلم بوجود الملاك في الواقع بيد الشارع المقدّس فقط).

(٤) فتكون التوقيفية وصفاً لنفس تعليل الحكم الشرعي بالملاك الواقعي، كتعليل الحرمة بالإسكار، لا لنفس وجود الملاك في الواقع، كالإسكار (في حدّ نفسه).

(٥) الذي هو النافع في إثبات المقدّمة الثانية للعملية القياسية.

(٦) ولا تنفع كلّ الطّرق التي ذكروها، حتى طريقة (السّبر والتقسيم)، لأنّ نتيجتها العلم بوجود الملاك (بها هو أمرٌ تكويني) لا (بها هو ملاكٌ للحكم).

(٧) ولا ينبغي لأحدٍ أن يتوهم كونه أمراً توقيفياً ليكون أمره بيد الشارع المقدّس وحده، فلا مشكلة في القياس من هذه الجهة.

من الوجدانيات^(١).

وعلى كل حال^(٢)، فإن السرّ في أنّ الأحكام وملاكاتهما^(٣) لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لأنّها أمور توقيفية من وضع الشارع^(٤)، كاللغات والعلامات والإشارات التي لا تُعرّف إلا من قبل واضعيها^(٥)، ولا تُدرَك بالنظر العقلي، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها في ما تقدّم في بحث (الملازمات العقلية) في الجزء الثاني^(٦)، وفي دليل العقل من هذا الجزء^(٧)، والقياس لا يُشكّل

(١) فالعلم بكون الخمر مسكراً - مثلاً - لا يُنتج علماً بأنّ الإسكار علّة تامّة للحرمة في الخمر، والعلم الأول وجداني يمكن تحصيله بمعزل عن الشارع المقدّس، لكنّ هذا العلم ليس هو المطلوب بل المطلوب هو الثاني، وهو توقيفي.

(٢) تكرر لما ذكره قدس سره آنفاً، ولكن بأسلوب ثانٍ.

(٣) لا (بها هي في حدّ أنفسها) بل (بها هي عللٌ للأحكام الشرعية)، فلا تهافت.

(٤) أو قل: «(جعل الحكم على موضوعه هو فعل الشارع المقدّس)»، فهو وحدّه العارف بالملك الواقعي الذي يدعوه إلى جعل الحكم لموضوعه.

(٥) فلا فرق من هذه الجهة بين الشارع وبقية الواضعين، فلو أخبرنا هو بأنّ ملاك وجوب الإفطار في السّفر هو الإرهاق مثلاً، لجاز نفياً وجوبه عند انتفاء الإرهاق.

(٦) مع أنّ الانتقال من ثبوت الحرمة في الخمر - للظنّ بأنّ علتها هي الإسكار - إلى ثبوتها في النبيذ، ليس كالانتقال من وجوب ذي المقدّمة شرعاً إلى وجوب مقدّمته.

(٧) لأنّه قضية عقلية يتوصّل بها إلى القطع بالحكم الشرعي، وليس القياس بهذه المثابة، بحيث يورث القطع بثبوت نوع الحكم في المقيس (الفرع).

ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس^(١).

نعم^(٢)، إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه^(٣) فإنه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس^(٤) بشرطين: (الأول) أن نعلم بأن العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم أينما دارت^(٥)، و(الثاني) أن نعلم بوجودها في المقيس^(٦).

والخلاصة: أن القياس (في نفسه) لا يفيد العلم بالحكم، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس^(٧)، ويُستثنى منه (منصوص العلة)

(١) من باب (غير المستقلات العقلية)، مثل الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك، فضلاً عن أن يكون من قبيل (الحسن والقبح العقليين).

(٢) هذا استدراك لإخراج (القياس منصوص العلة).

(٣) كما لو ورد: «يحرم شرب الخمر لأنه مسكر» مثلاً.

(٤) لدلالة النص على شمول الحكم لكل ما توجد فيه العلة، فيخرج المورد من باب (القياس) ويدخل في باب (العموم) الذي يتحقق بالشروط الأولى.

(٥) وبهذا يُحرز تحقق المقدمة الثانية، وتنحل عقدة القياس ومعضلته.

(٦) لكي نُحرز أن المقيس (أي الفرع) مصداق للعام (أي المقيس عليه)، وتقدم أن هذا الشرط لا يمثل مشكلة في القياس؛ لإمكان تحصيل هذا العلم.

(٧) لأن القطع بثبوت الحكم للمقيس (الفرع) يتوقف على ثبوت ملازمة عقلية قطعية بين ثبوت الحكم للمقيس عليه (الأصل) وثبوته للمقيس، بعد فرض عدم ورود تنصيص من الشارع المقدس على العلية.

بالشرطين اللذين تقدّما^(١)، وفي الحقيقة إنّ منصوص العلة ليس من نوع القياس^(٢)، كما سيأتي بيانه، وكذلك قياسُ الأولوية^(٣).

ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول^(٤): إنّ الاحتمالات الموجودة في كلّ قياس خمسة^(٥)، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع^(٦)، ولا يمكن رفعُ هذه الاحتمالات إلا بورود النصّ من الشارع^(٧)، والاحتمالات هي:

١ - احتمال أن يكون الحكمُ في الأصل معللاً عند الله بعلّةٍ أخرى^(٨) غير ما ظنّه

(١) وهما: العلم بكون العلة تامّة، والعلم بوجودها في الفرع، والعمدة بل العقدة في باب القياس إنّها هو الشرط الأول.

(٢) أصلاً، بل من باب الظهور، أي ظهور النصّ في عموم العلة، فيصير موضوع الحكم هو كلّ شيء توجد فيه العلة، وليس (المعلّل) فقط، كما كان سابقاً.

(٣) ولكنّ يوجد فارق بسيطٌ بينه وبين منصوص العلة، يأتي بيانه في محله.

(٤) هذا شروعٌ في الجهة الثانية من المرحلة الأولى.

(٥) يبقى هناك احتمال سادسٌ لم يذكره المصنّف رحمته الله، أو هو مقصوده من الاحتمال الخامس، كما مرّ بيانه في الشّرح.

(٦) لأنّ مقصود القايِس هو الاستدلال، وإذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال.

(٧) على كون الجامع هو العلة التامّة للحكم في المقيس عليه.

(٨) تامّة، غير التي اعتقدها القايِس، فيكون الجامع أجنياً عن الملاك، وهذا هو الشّق الأول لهذا الاحتمال.

القياس، بل يُحتمَل^(١) على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللاً عند الله بشيء أصلاً، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية مُعلَّلة بالمصالح والمفاسد^(٢)، وهذا من مفارقات آرائهم، فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد^(٣) فكيف يؤكِّدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلّة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظنُّ بالتعليل^(٤)؟! ١

٢ - احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضمُّ إلى ما ظنَّه القايِسُ علّةً^(٥)، بأن يكون المجموع منهما هو العلّة للحكم^(٦)، لو فُرِضَ أن القايِسَ أصاب في أصل التعليل^(٧).

(١) هذا احتمال ذكره الغزالي مستقلاً، وسنجدُه شقاً ثانياً لهذا الاحتمال.

(٢) وبهذا يختلف عن جميع الاحتمالات، لأنّه ينفي أصلَ عليّة الملاك للحكم، فلعلّه لم يجعله مستقلاً لأنّ المراد ضبط الاحتمالات وفق قانون (تبعية الأحكام لملاكاها).
(٣) الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلقاتها، وهذا من نتائج بنائهم على (التحسين والتقبيح الشرعيين) لا (العقليين)، كما مرَّ في محلّه.

(٤) من الأساس، ولعلّهم أيضاً يقولون بتبعية الأحكام الشرعية لشيء ما، ولكنهم لا يسمّونه بـ(الغرض)، فراراً من إشكال (استكمال البارئ تعالى) المزعوم منهم.

(٥) الذي هو الجامع، أي: الوصف المشترك بين الأصل والفرع.

(٦) كما لو كان الوصف الآخر شرطاً في تأثير المقتضي (أي الجامع) أو بالعكس، بأن كان الوصف الآخر مقتضياً، والجامع شرطاً في تأثيره.

(٧) فيكون للجامع دخلٌ واقعي في ثبوت الحكم للأصل (بنحو الاقتضاء مثلاً)، ولم يخطئ القايِس في ظنّه، كما كان في الشقّ الأول من الاحتمال الأول.

٣ - احتمال أن يكون القايِس قد أضاف شيئاً أجنبيّاً إلى العلة الحقيقية^(١) لم يكن له دَخْلٌ في الحكم في المقيس عليه^(٢).

٤ - احتمال أن يكون ما ظنّه القايِس علةً - إن كان مصيباً في ظنّه - ليس هو الوصف المجرد^(٣) بل بما هو مضافٌ إلى موضوعه (أعني الأصل) لخصوصية فيه^(٤). مثال ذلك^(٥): لو عَلِمَ بأنّ الجهل بالثمن علةٌ موجبة شرعاً في إفساد البَيْع، وأراد أن يقيس^(٦) على البَيْع عقدَ النكاح إذا كان المهر^(٧) فيه مجهولاً، فإنّه يُحتمل أن يكون

(١) من باب الشرط المتّم لتأثير المقتضي مثلاً، فيكون القايِس أيضاً مصيباً في ظنّه ولكن في الجملة.

(٢) كما لو كان يعتقد أنّ لطعم الخمر - مثلاً - أو لونها دَخْلاً في العلية.

(٣) كالإسكار (بها هو)، وفي أيّ موضوع خارجي تحقّق.

(٤) أي: في موضوعه، بمعنى أن العلة التامة للحرمة هي الإسكار الموجود في الخمر بالخصوص، فتكون خصوصية (إضافة الإسكار إلى الخمر) شرطاً في تحقّق الأثر، وهو الحرّمة.

(٥) أي: مثال ما يكون للمورد (بعنوانه الخاص) دَخْلٌ في تأثير المقتضي وترتب أثره عليه.

(٦) من باب التمثيل المنطقي، فالأصل هو البَيْع، والفرع هو النكاح، والجامع هو الجهل بالعوض (بالمعنى الأعم)، والحكم هو الفساد (أي البطلان).

(٧) لأنّ المهر (أو البُضع) - بنحو من الأنحاء - يقابل الثمن في عقد البَيْع، بوصفه مالاً يدفعه أحد الطّرفين (وهو القابل) إلى الآخر (وهو الموجب).

الجهل بالعوض (الموجبُ لفساد البيع) هو الجهل بخصوص العوض في البيع^(١)، لا مطلق الجهل بالعوض (من حيث هو جهل بالعوض) ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة على البضع^(٢).

٥ - احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس^(٣).

وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة^(٤)، ولا يدفعها إلا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع^(٥).

وقيل: من الممكن^(٦) تحصيل العلم بالعلة بطريق برهان (السبب والتقسيم)^(٧)،

(١) بمعنى أن خصوصية البيع (بعنوانه) شرط في ثبوت الحكم بالفساد.

(٢) فكأن الرجل - بمقتضى عقد النكاح - يدفع مالا إلى المرأة بإزاء نفس البضع والاستمتاع.

(٣) كما لو فرض أن خصوصية المقيس (بعنوانه) مانعة عن تأثير المقتضي، وفرقه عن سابقه أن النظر هناك إلى جانب الشرطية، وفي هذا الاحتمال إلى جانب المانعية.

(٤) وهي ثبوت الحكم للمقيس (الفرع) لأن ورود الاحتمال يُبطل الاستدلال.

(٥) وعندئذ يخرج المورد من باب (القياس الفقهي)، كما سبقت الإشارة إليه.

(٦) هذه هي الجهة الثالثة والأخيرة من المرحلة الأولى.

(٧) فالسبب سنخ امتحان، والقياس يقوم بامتحان أوصاف الأصل ليحدد علة الحكم من بينها، ثم يقوم بتقسيم الأوصاف، وتسمى أيضاً بـ (الترديد).

ويرهان (السُّبْر والتقسيم) عبارة عن عَدِّ جميع الاحتمالات الممكنة^(١)، ثم يُقام الدليل على نفي واحدٍ واحدٍ^(٢) حتى ينحصر الأمرُ في واحدٍ منها^(٣)، فيتعيّن. فيقال مثلاً: حُرْمَةُ الرِّبَا فِي الْبُرِّ^(٤): إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَعْلَلَةً بِالطَّعْمِ، أَوْ بِالْقَوْتِ^(٥)، أَوْ بِالكَئِيلِ، وَالكَئِيلُ بَاطِلٌ مَا عَدَا الْكَئِيلَ، فَيَتَعَيَّنُ التَّعْلِيلُ بِهِ^(٦).

(١) أي: استقراء أوصاف الأصل (المقيس عليه) التي يُتِمَّلُ كونها علّةً للحكم الثابت له (كالحرمة الثابتة لشرب الخمر)، فكلُّ احتمالٍ يورده القايِسُ يحكي عن وصفٍ من أوصاف المقيس عليه، كالخمر في المثال.

(٢) من الاحتمالات، أي: نفي احتمال كون كلّ صفة من صفات المقيس عليه هي العلّة للحكم الثابت له.

(٣) أي: يستقرّ ظنّه على كون واحدة من صفات المقيس عليه بعينها هي العلّة، والمفروض أنّها موجودة في المقيس، فيثبت له نوع الحكم الثابت للمقيس عليه.

(٤) بضم الباء وتشديد الراء: الحِنْطَةُ.

(٥) أي: «ما يقوم به بدنُ الإنسان من الطعام» (الصحاح ج ١ ص ٢٦١)، أو «ما يمسك الرَّمَقُ من الرزق» (لسان العرب ج ١١ ص ٣٣٩)، والمراد احتمال أنّ تكون علّة حُرْمَةِ الرِّبَا فِي الْحِنْطَةِ هي وصف (كونها طعاماً أساسياً للناس) بالخصوص، دون سائر الأوصاف المذكورة لها.

(٦) أي: بالكئِيلِ، ولهذا يحُرّمُ الرِّبَا إِذَا كَانَ الْعَوْضَانِ مِنَ الْمَكِيلِ، وَلَوْ كَانَا مِنْ غَيْرِ الْبُرِّ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ - كَمَا مَرَّ - تُعَمَّمُ، فَقَوْلُ الطَّبِيبِ: «لَا تَأْكُلِ الرِّمَانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» يفيد ثبوت الحكم لكلِّ ما يكون حامض الطَّعْمِ كالليمون مثلاً.

أقول: من شرط برهان (السُّبُر والتقسيم) ليكون برهاناً حقيقياً، أنْ تُحَصَّر
المحتملات حَصْراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية^(١) التي تتردّد بين النفي
والإثبات^(٢).

وما يُذَكَّر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو أن تكون احتمالات
استطاع القايِس أنْ يحتملها ولم يحتمل غيرها^(٣)، لا أتمها مبنية على الحصر العقلي المرّدّد
بين النفي والإثبات^(٤).

وإذا كان الأمر كذلك فكلُّ ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها
احتمالات لم يتصوّر لها أصلاً^(٥)، ومن الاحتمالات أن تكون العلة اجتماعَ محتملين أو
أكثر ممّا احتمله القايِس^(٦).

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

(٢) لأنّ هذا التريديد العقلي يجعلها حاصرةً لجميع الأقسام (مهما كثُرت)، وجامعةً
لكل الأقسام التي تتحصّل من المقسم (أي المقيس عليه).

(٣) إشارةً إلى أنّ القايِس لا بدّ أن يدّعي انحصارَ الاحتمالات في ما ذكره.

(٤) ومن يستعين بهذا البرهان لا يدّعي امتناع وجود وصف آخر للمقيس عليه في
الواقع، زائداً على ما ذكره له من أوصاف.

(٥) هذا هو الإشكال المعروف عند المناطقة على الأخذ بهذه الطّريقة، كما مرّ.

(٦) وهو الاحتمال الثاني الرئيس، فيقال في المثال المتقدّم: إنّ علّة حُرمة الربا هي
المجموع من (الكَيْل والقوت) لا (الكَيْل) وحده، أو يقال في مثالنا أنّ العلّة هي
المجموع من (الإسكار والميوعة) مثلاً.

الاحتمال، وإذا تنزّلنا فأكثر ما يحصل منه الظن^(١)، فرجع الأمر بالأخير إلى الظن: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢).

وفي الحقيقة إنّ القائلين بالقياس لا يدّعون إفادته العلم^(٣)، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظنّ، غير أنّهم يرون أنّ مثل هذا الظنّ حجّة^(٤)، وفي البحث الآتي نبحث عن أدلة حجّيته.

(١) والاعتمادُ عليه في إثبات الحكم للمقيس يتوقف على ثبوت كونه من الظنود الخاصة المستثناة من الأصل الأولي في (باب الظنون)، كي يكون مثلّ خبر الواحد والظواهر ممّا ثبت له الاعتبار شرعاً بعنوانه الخاص.

(٢) سورة النجم/ الآية (٢٨)، إلا ما قام الدليل القطعيّ على اعتباره بالخصوص.

(٣) وبهذا تنتفي حجّية القياس من هذه الناحية، ولكنّ هذا بحاجة إلى مراجع مصادره، فالعبرة المتقدّمة عن رسالة الشافعي تفيد خلاف ما ذكره رحمته الله حيث ساوى بين القياس وكلّ من الكتاب والسنة والإجماع، فليلاحظ.

(٤) فيكون عندهم من الأمارات المعتبرة شرعاً كخبر الواحد، وهذا انتقالٌ إلى المرحلة الثانية لالتماس الحجّية للقياس.

فهرس الموضوعات التفصلي

٧	الإجماع عند الإمامية
٧	قيمة الإجماع في كشفه القطعي عن رأي المعصوم
٧	منزلة الإجماع منزلة الخبر المتواتر
٨	فارقان بين الدليل اللبي والدليل اللفظي
٩	نشوء اصطلاح جديد على يد أصوليينا
١٠	بيان التسامح في هذه المصطلح
١١	توضيح المتن
١٩	الطرق المعروفة لاستكشاف قول المعصوم خمسة
١٩	الطريقة الأولى: الحسّ
٢٠	لهذه الطريقة صورتان: السماع وغيره
٢٠	عدم قبول المصنّف بهذه الطريقة
٢٢	الطريقة الثانية: اللطف
٢٢	كلام مختصر عن قاعدة اللطف
٢٤	لهذه الطريقة لازمان ذكرهما الشيخ الطوسي
٢٤	الخلاف في تبني الشيخ الطوسي لها
٢٥	الطريقة الثالثة: الحدس
٢٦	بيان المراد من القضايا الحدسية
٢٧	لطريقة الحدس نحوان ذكرهما في الكفاية

- الأول: الملازمة العادية بين اتفاق العلماء وقول المعصوم ٢٧
- الثاني: الملازمة الاتفاقية بين الاثنين ٢٨
- الطريقة الرابعة: التقرير ٢٨
- الفارق بين التقرير والإجماع التقريري ٢٩
- الطريقة الخامسة: كشف الإجماع عن دليل معتبر ٣٠
- تجوز المصنّف للتبعيض في الأخذ بالطرق ٣١
- توضيح المتن ٣٢
- مختار المصنّف في المقام ٤٣
- حديث عن طريقة (السّبر والتقسيم) ٤٣
- المراد من الأصول الأربعمائة ٤٣
- الأقسام الأربعة المعروفة للحديث ٤٤
- الخلاف في حجية ما عدا الخبر الصحيح ٤٥
- تطبيق قاعدة (السّبر والتقسيم) في المقام ٤٧
- عدم صلاحية ما عدا السنّة لإثبات الإجماع ٤٧
- لاعتنادهم على السنّة في المقام وجهان ٤٨
- دعوى السماع الحكم أو رؤية الفعل أو التقرير ممنوعة ٤٩
- توجّه المحذور على الوجه الثاني سنداً ودلالة ٥٠
- عدم ثبوت المدعى حتى لو كان الخبر ظاهراً ٥٠
- عدم صلاحية الإجماع اللطفي لإفادة الجزم برأي المعصوم ٥٢

٥٢	 مناقشتان ترددان على تمامية اللطف في مقامنا
٥٢	 أولاهما: عدم وجوب الظهور على الإمام
٥٣	 هذا المعنى أشار إليه الخواجة في التجريد
٥٤	 ثانيتهما: منع الخصوصية لباب الإجماع
٥٤	 عدم صلاحية الإجماع الحُدسي لإفادة القطع
٥٥	 الجواب عن دعوى الكاشفية بجوابين
٥٥	 الأول: منع الملازمة العادية بين اتفاق العلماء وقول المعصوم
٥٥	 ذكر صورتين تنأتى فيها الملازمة العادية
٥٧	 الثاني: الملازمة تتم في صورة معاصرة الإمام
٥٧	 عدم صلاحية الإجماع التقريري لذلك
٥٨	 النتيجة عدم حجّة الإجماع المحصّل
٥٩	 توضيح المتن
٧١	 الإجماع المنقول
٧١	 تقسيم الإجماع إلى محصّل ومنقول
٧٢	 تقسيم آخر للإجماع إلى تعبدي ومدركي
٧٢	 انقسام الإجماع المنقول إلى منقول بالأحاد ومنقول بالتواتر
٧٣	 المنقول بالإجماع تارة السبب والمسبب معاً وأخرى السبب فقط
٧٤	 إثبات حجّة الإجماع ينحصر في اندراجه تحت خبر الواحد
٧٥	 شمول أدلة الحجّة للخبر في موردين فقط

- ٧٦ تطبيق هذا الكلام على الإجماع المنقول
- ٧٦ الفارق بين الأمارات والأصول في إثبات اللوازم
- ٧٨ تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية
- ٧٩ المشهور عدم التبعية وقيل بالتبعية
- ٨٠ الظاهر اتفاقهم على حجية الإجماع الدخولي
- ٨٠ وجه الاتفاق على الحجية فيه
- ٨١ المشكلة في وقوع هذا القسم خارجاً
- ٨١ انحصار النزاع في سائر أقسام الإجماع
- ٨٢ أهم الأقوال في حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ٨٢ الأول: ثبوت الحجية له
- ٨٣ الثاني: نفى الحجية عنه
- ٨٤ الثالث: التفصيل بلحاظ الطريقة المعتمدة
- ٨٥ نسبة المصنّف له إلى الشيخ الأعظم
- ٨٥ المناقشة في مدى دقة هذه النسبة
- ٨٦ الرابع: التفصيل بلحاظ ثلاث صور
- ٨٧ مختار المصنّف هو القول الرابع الأخير
- ٨٨ مزيد توضيح لذلك
- ٨٨ أدلة حجية الخبر لا تشمل الخبر الحدسي
- ٨٩ تطبيق هذا المعنى على الإجماع المنقول

- ٩٠ إمكانية الاستغناء عن فكرة شمول أدلة حجّة الخبر لنقل الإجماع
- ٩٢ توضيح المتن
- ١١١ الباب الرابع: الدليل العقلي
- ١١٣ العقل هو الدليل الرابع عند أصوليينا
- تصنيف قدماء الأصوليين ومتأخريهم إلى ثلاثة اتجاهات من ناحية
- ١١٤ كيفية تعاملهم مع دليل العقل
- ١١٤ الأول: مَنْ لم يذكر العقل كدليل أصلاً
- ١١٦ الثاني: مَنْ ذكره دليلاً لكن من دون بيانه
- ١١٦ الثالث: مَنْ ذكره دليلاً لكن مع زيادة بيان له
- ١١٦ بيان ما صنعه المحقق في (المعتبر)
- ١١٧ بيان ما صنعه الشهيد في (الذكرى)
- ١١٧ بيان ما صنعه المقداد السيوري في (التنقيح الرائع)
- ١١٨ بيان ما صنعه الفاضل التوني في (الوافية)
- ١١٨ بيان ما صنعه المحقق القمي في (القوانين)
- ١١٩ بيان ما صنعه السيد الأعرجي في (المحصول)
- ١٢٠ موافقة تلميذه له في (حاشية المعالم)
- ١٢٠ اعتراض المصنّف على ما صدر من الأعلام
- ١٢١ اعتراض المصنّف على بعض الأخباريين

- توضيح المتن ١٢٣
- بيان المراد من (حكم العقل) ١٣٧
- ذكر بعض التحديدات لدليل العقل ١٣٧
- اهتمام المصنّف بقيد (القطع) ١٣٧
- الفارق بين مُدَرِّكات العقل النَّظَرِي والعقل العملي ١٣٨
- الاحتمالان في تفسير المراد من (العقل) ١٣٩
- الأول: أن المراد هو (العقل النَّظَرِي) ١٣٩
- بيان مدى قدرة العقل على إدراك أحكام الشرع ١٣٩
- تحقيق المراد من مدعى الأخباريين ١٤٠
- وقوع المنكرين في الخلط بين نحوين للإدراك ١٤٢
- الثاني: المراد من العقل هو (العقل العملي) ١٤٣
- بيان مدى قدرة العقل على إدراك أحكام الشارع ١٤٣
- لعملية تحصيل الحكم الشرعي مرحلتان ١٤٤
- توضيح المتن ١٤٥
- منشأ حجّة العقل ١٥٩
- إنكار حجّة العقل يقود إلى السّفْسطة ١٥٩
- لا مجال للاستدلال بالنقل لإثبات التوحيد أو النبوة ١٦٠
- تلخيص مناقشة الأخباريين إلى ثلاث نواحٍ ١٦٢
- الأولى: إمكان نفي الشارع لحجّة القطع العقلي ١٦٢

- الثانية: وقوع نهي الشارع عن العمل بأحكام العقل ١٦٢
- توجيه مقالة الأخباريين ببعض الأحاديث ١٦٢
- عدم صحة التوجيه المذكور لورود الإشكال ١٦٣
- استناد الأخباريين إلى الطائفة الأولى ليس في محله ١٦٣
- الثالثة: المراد من مطابقة حكم الشرع لحكم العقل ١٦٥
- إدراك الشارع المقدس يختلف عن أمره ١٦٦
- توجيه كلام الأخباريين بيتني على إحدى دعويين ١٦٧
- أولاهما: القبول بالتغاير بين الاستحقاقين ١٦٧
- ثانيتهما: عدم القبول بالتغاير بين الاستحقاقين ١٦٧
- تتألف هذه الدعوى من ثلاثة شقوق ١٦٨
- ١- نفي الملازمة بين الاستحقاقين ١٦٨
- ٢- نفي إدراك الناس لاستحقاق الثواب والعقاب ١٦٨
- ٣- نفي كفاية دعوة العقل في التحريك ١٦٨
- جواب المصنّف عن الشّق الأول ١٦٩
- ترك المصنّف الجواب عن الشّق الثاني ١٧٠
- جواب المصنّف عن الشّق الثالث ١٧٠
- المراد من الدعوة هو الدعوة بالإمكان ١٧١
- توضيح المتن ١٧٢

١٨٩	الباب الخامس: حجّة الظواهر
١٩١	تمهيدات خمسة لباب الظواهر
١٩١	الأول: انحصار البحث في الموارد الخلافية
١٩٢	الثاني: الأنحاء الثلاثة لدلالة الخطاب على المعنى
١٩٣	الثالث: احتياج حجّة الظواهر إلى دليل قطعي
١٩٤	الرابع: البحث في الباب يقع على مرحلتين
١٩٤	١- تنقيح الصّغرى وتحقيق أصل الظهور
١٩٥	٢- إثبات الحجّة للمعنى الظاهر
١٩٦	الخامس: النافع للأصولي هو إحراز الظهور
١٩٧	توضيح المتن
٢٠٣	المبحث الأول: طرق إثبات الظواهر
٢٠٣	الطريق الأول: الاستقراء
٢٠٤	الطريق الثاني: الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز
٢٠٤	الطريق الثالث: تنقيص أهل اللغة
٢٠٤	الطريق الرابع: الأصول المذكورة عند تعارض الأحوال
٢٠٥	منها: أصالة عدم الاشتراك
٢٠٦	ومنها: أصالة الحقيقة
٢٠٨	توضيح المتن
٢١٣	المبحث الثاني: حجّة قول اللغوي

٢١٣	مورد الرجوع إلى أقوال اللغويين
٢١٤	موافقة المصنّف للمشهور في البناء على الحجّة
٢١٤	الدّليل الأول: الإجماع المدّعى
٢١٤	ردّ الشيخ الأعظم للإجماع بجوابين
٢١٥	الدّليل الثاني: بناء العقلاء
٢١٦	يتألف هذا الدّليل من ثلاث مقدّمات
٢١٧	لاستكشاف رضا الشارع عن السّيرة ثلاثة شروط
٢١٧	أولها: عدم المانع من اتحاد طريقة الشارع مع العقلاء
٢١٨	ثانيها: جريان طريقة العقلاء في الشّريعات
٢١٩	ثالثها: قيام دليل خاصّ على الإمضاء
٢١٩	مناقشة المصنّف في المقدّمة الثانية
٢٢٠	الدّليل الثالث: حكم العقل برجوع الجاهل إلى العالم
٢٢١	هذا الدّليل هو المرضي عند المصنّف
٢٢٢	توضيح المتن
٢٣٥	المبحث الثالث: الظهور تصوّري والتصديقي
٢٣٥	انقسام الظهور عند المشهور إلى تصوّري وتصديقي
٢٣٦	انقسام التصديقي عندهم إلى تفهيمي وجدّي
٣٢٦	تأثير القرينة على انعقاد الظهور
٢٣٧	رفض المصنّف للتقسيم الأول الرئيس

- ٢٣٨ رفض المصنّف للتقسم الثاني الفرعي
- ٢٤٠ توضيح المتن
- ٢٤٧ المبحث الرابع: وجه حجّة الظهور
- ٢٤٧ مسألة الظواهر نظرية عند المشهور
- ٢٤٨ يتألف دليل حجّة الظواهر من مقدمتين
- ٢٤٨ الأولى: استقرار طريقة العقلاء على العمل بالظواهر
- ٢٤٩ الثانية: إضاء الشارع لطريقتهم المذكورة
- ٢٥٠ وقوع المناقشة في كلتا المقدمتين في خمسة أبحاث
- ٢٥٠ البحث الأول: اشتراط الظنّ الفعلي بالوافق
- ٢٥٠ هذه الدّعوى تؤشّر إلى قولين في المسألة
- ٢٥٢ ردّ المصنّف لها بثلاثة أجوبة
- ٢٥٢ أولها: لزوم تقوّم الشيء بأمرٍ أجنبي عنه
- ٢٥٣ ثانيها: كفاية الالتفات إلى طريقة العقلاء
- ٢٥٤ ثالثها: لزوم محذورين من الدّعوى المذكورة
- ٢٥٦ توضيح المتن
- ٢٦٧ البحث الثاني: اشتراط عدم الظنّ الفعلي بالخلاف
- ٢٦٧ تصريح الشيخ الأعظم بعدم كون الظنّ المذكور معتبراً
- ٢٦٧ ردّ المصنّف لهذه الدّعوى بجوابين
- ٢٦٨ أولهما: مخالفتها لطريقة العقلاء

- ٢٦٨ ثانيهما: لزوم التفصيل في الظنّ الفعلي
- ٢٦٩ توضيح ظاهر كلام الكفاية
- ٢٧٠ توضيح المتن
- ٢٧٥ البحث الثالث: اعتبار جريان أصالة الحقيقة
- ٢٧٥ الخلاف في التصوير الصّناعي للأخذ بالظهور
- ٢٧٥ في المقام عدة أقوال أهمها أربعة
- ٢٧٥ الأول: ما يذهب إليه صاحب الفصول
- ٢٧٦ الثاني: ما يختاره الشيخ الأعظم
- ٢٧٦ الثالث: ما يبني عليه صاحب الكفاية
- ٢٧٧ الرابع: ما يتبنّاه المصنّف وفاقاً لشيخه
- ٢٧٨ افتراق هذا القول عن القول الثالث
- ٢٨٠ لا مشاحة في التعبير عن إلغاء احتمال وجود القرينة بالأصالة
- ٢٨١ توضيح المتن
- البحث الرابع: إنكار المحقق القمي لحجية الظهور عن غير
- ٢٩١ المقصودين بالإفهام
- ٢٩٢ توضيح مرامه بذكر ثلاثة تقرّيات
- ٢٩٢ الأول: إرادة منع أصل انعقاد الظهور
- ٢٩٢ ردّ المصنّف لهذا التقريب
- ٢٩٣ الثاني: إرادة منع حجّية الظهور

- ٢٩٤ ردّ التقريب المذكور
- الثالث: التفريق بين المقصودين بالإفهام وغيرهم من ناحية جواز
- ٢٩٥ اعتناء المتكلم على قرائن حالية وعدم جوازه
- ٢٩٦ ردّ هذا التقريب بجوابين
- أولهما: نشوء التقريب عن خلط بين أمرين ٢٩٦
- ثانيهما: تفصيلي بلحاظ ظواهر الكتاب والسنة ٢٩٧
- ردّ التقريب بلحاظ ظواهر الكتاب بوجهين ٢٩٧
- ردّ التقريب بلحاظ ظواهر السنة بأربعة وجوه ٢٩٨
- ترتّب نتيجة خطيرة على مقالة المحقق القمي ٣٠٠
- توضيح المتن ٣٠٢
- البحث الخامس: إنكار الأخباريين لحجية ظواهر الكتاب ٣١٣
- بيان مقصود جمهور الأصوليين القائلين بحجية ظواهر الكتاب
- من خلال ذكر ثلاثة أمور ٣١٣
- الأول: لزوم التفريق بين المحكّمات والمتشابهات ٣١٣
- الثاني: عدم التسرّع في العمل بالظواهر ٣١٣
- الثالث: عدم تصدّي غير المؤهل لذلك ٣١٣
- في تحديد مراد الأخباريين من الإنكار عدة احتمالات ٣١٦
- الأول: ضرورة التأمّن في الأخذ بالظواهر ٣١٦
- الثاني: ترك العمل بها ما لم يردّ تفسير من السنة ٣١٦

- بطلان هذا التفسير بوجهين ٣١٦
- ١- منافاته للأخبار الواردة وهي أربع طوائف ٣١٦
- الأولى: أخبار ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ٣١٧
- الثانية: أخبار العَرَض على القرآن الكريم ٣١٨
- الثالثة: أخبار ردِّ الشُّروط المخالفة للكتاب ٣١٨
- الرابعة: أخبار تفيد التمسك بظواهر الكتاب ٣١٩
- ٢- مآل كلامهم إلى التمسك بظواهر السنة ٣١٩
- كلام الأخباريين يستبطن دعوى فاسدة ٣٢٠
- النزاع معهم تارةً صغروي وأخرى كبروي ٣٢١
- تمسكُ الأخباريين بالنبوي: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ» ٣٢٢
- ردُّ الاستدلال بالخبر بثلاثة أجوبة ٣٢٣
- اختلاف ظواهر الكتاب في الوضوح ٣٢٤
- التمثيل لذلك الاختلاف بسورة الكوثر ٣٢٥
- أهمُّ الأقوال في تفسير (الكوثر) ٣٢٦
- الكلمة مُجْمَلَةٌ من جانبٍ مُبَيَّنَّةٍ من جانبٍ آخر ٣٢٦
- توضيح المتن ٣٢٩
- الباب السادس: الشَّهرة ٣٤٥
- بيان المراد من (الشَّهرة) في اللغة ٣٤٧

- ٣٤٨ بيان المراد من (الشَّهْرَة) في علم الحديث
- ٣٤٩ بيان المراد من (الشَّهْرَة) في علم الفقه
- ٣٤٩ للشَّهْرَة في الأصول ثلاثة أقسام معروفة
- ٣٤٩ القسم الأول: شهرة روائية
- ٣٥٠ القسم الثاني: شهرة عملية
- ٣٥٠ القسم الثالث: شهرة فتوائية (أو في الفتوى)
- ٣٥١ المصنّف جعل (الشَّهْرَة في الفتوى) مَقْسَمًا لِلْأَخِيرَتَيْنِ
- ٣٥٢ الخلاف في حَجِّية الشَّهْرَة الفتوائية وفيه أربعة أقوال
- ٣٥٢ الأول: الحَجِّية مطلقاً حالها حالُ الظنون الخاصّة
- ٣٥٣ الثاني: عدم الحَجِّية مطلقاً، واختاره المصنّف
- الثالث: التفصيل بين الشَّهْرَة عند القدماء (فتكون حَجَّة) والشَّهْرَة عند المتأخّرين (فلا تكون حَجَّة)
- ٣٥٤ الرابع: التفصيل لكنْ باعتبار الاقتران بخبر وعدمه
- ٣٥٥ توضيح المُتْنِ
- ٣٦٣ أدلة حَجِّية الشَّهْرَة الفتوائية ثلاثة
- ٣٦٣ الدَّلِيل الأول: التمسك بمفهوم الموافقة
- ٣٦٣ ردّ هذا الدَّلِيل بجوابين
- ٣٦٥ الدَّلِيل الثاني: التمسك بعموم التعليق في آية النبأ
- ٣٦٦ ردّ هذا الدَّلِيل بجوابين أيضاً

٣٦٧	 دَخَلَ وَدَفَعَهُ بِصِيفَةٍ (إِنْ قُلْتَ، قُلْتُ)
٣٦٩	 توضيح المتن
٣٧٥	 الدليل الثالث: التمسك ببعض الأخبار
٣٧٥	 الخبر الأول: مرفوعة زرارة
٣٧٥	 كلام مختصر في المراد من (المرفوع)
٣٧٦	 ذكر المصنّف وجهين لتقريب الاستدلال بها
٣٧٦	 التقريب الأول: التمسك بإطلاق (ما) الموصولة
٣٧٧	 ردّ هذا الوجه بجوابين أولهما ضعف السند
٣٧٧	 الجواب الثاني: منع الإطلاق لقريتين
٣٧٨	 التقريب الثاني: التمسك بإطلاق الصلة
٣٧٩	 ردّ المصنّف لهذا الوجه
٣٧٩	 الخبر الثاني: مقبولة عمر بن حنظلة
٣٨٠	 كلام مختصر في المراد من (الخبر المقبول)
٣٨٠	 تقريب الاستدلال بالمقبولة لحجية الشهرة
٣٨١	 تنبيه: حول تجنب مخالفة العلماء للمشهور
٣٨٣	 توضيح المتن
٣٨٩	 الباب السابع: السيرة
٣٩١	 وجه عدم إفراد مبحث خاص للسيرة

- الإشارة إلى ثلاثة مواضع ذُكرت فيها السيرة ٣٩١
- للسيرة قسمان معروفان: عقلائية ومشرّعية ٣٩٢
- المقام الأول: السيرة العقلائية ٣٩٣
- لدليلية السيرة ركنان: المعاصرة، والإمضاء ٣٩٤
- إهمال المصنّف ذُكر المعاصرة والتركيز على الإمضاء ٣٩٥
- الجزم برضا الشارع يتوقّف على توفر أحد ثلاثة شروط مترتبة ٣٩٥
- ١- انتفاء المانع من اتحاد طريقة الشارع مع طريقتهم ٣٩٥
- ٢- إحراز جريان طريقتهم في الشرّعات ٣٩٦
- ٣- قيام دليل خاصّ قطعي على الإمضاء ٣٩٧
- مثال الأخير الرجوع إلى أهل الخبرة ٣٩٨
- توضيح المتن ٣٩٩
- المقام الثاني: سيرة المشرّعة ٤٠٧
- رجوع هذه السيرة إلى الإجماع العملي ٤٠٧
- وجهٌ لاعتبارها أرقى من الإجماع القولي ٤٠٧
- نحو سيرة المشرّعة باعتبار العلم بالمعاصرة وعدمه ٤٠٨
- الأول: التي تُحرّز معاصرتها لزمن المعصوم ٤٠٨
- كلام المحقق الأصفهاني في حاشية المكاسب ٤٠٨
- الثاني: التي لم تُحرّز معاصرتها أو أحرز عدمها ٤٠٩
- موافقة المصنّف للشيخ في عدم الاعتداد بالسّير في عصرنا ٤١٠

- ٤١٠ مبنى الكلام على كون المراد هو سيرة المشرّعة
- ٤١١ بيان سبب إنكار الشيخ الأعظم لحجّة هذه السّير
- ٤١٢ ثلاثة فوارق بين السّيرتين العقلائية والمشرّعية
- ٤١٤ توضيح المتّن
- ٤٢١ المقام الثالث: مقدار ما يثبت بالسّيرة
- ٤٢١ للسّيرة المشرّعية نحوان باعتبار ما تقوم عليه
- ٤٢١ الأول: أن تقوم على الالتزام بفعلٍ ما
- ٤٢٢ الثاني: أن تقوم على الالتزام بترك عملٍ معيّن
- ٤٢٣ سيرة العقلاء لا إهمال في مدلولها
- ٤٢٥ توضيح المتّن
- ٤٢٩ الباب الثامن: القياس
- ٤٣١ خلوّ بعض الكتب المعتبرة عن مبحث القياس
- ٤٣١ القياس أمانة قد توجب الظنّ
- ٤٣٢ في حجّة القياس وعدمها آراء ثلاثة
- ٤٣٢ الرأي الأول: البناء على حجّة القياس
- ٤٣٣ تطبيق حديث «اجتهد فأخطأ» على قضية خالد
- ٤٣٣ منشأ العمل بالقياس وسائر مصاديق الاجتهاد بالرأي
- ٤٣٤ الرأي الثاني: الجمود على النقل وتعطيل العقل

- الرأي الثالث: اتباع منهج وسط بين الاثنين ٤٣٥
- مختار علماء الإمامية هو الرأي الثالث ٤٣٥
- توضيح المتن ٤٣٧
- المبحث الأول: تعريف القياس ٤٤١
- بيان السبب في تعدد تعاريف القياس ٤٤١
- تعريف الأمدي وابن الحاجب وابن الهمام ٤٤١
- تعريف الباقلاني والغزالي للقياس ٤٤٢
- التعريف المختار للقياس عند المصنّف ٤٤٢
- الإشكال بانتفاء المغايرة بين الدليل والنتيجة ٤٤٣
- جواب المصنّف عن هذا الإشكال ٤٤٣
- تعريف المصنّف للقياس هو أحسنُ التعريفات ٤٤٣
- المبحث الثاني: أركان القياس الأربعة ٤٤٤
- القياس هو التمثيل المنطقي وأركانه هي أركانه ٤٤٥
- توضيح المتن ٤٤٦
- المبحث الثالث: نفي حجّة القياس ٤٥٣
- حجّة القياس منوطة بتوفّر أحد أمرين ٤٥٣
- الأمر الأول: إفادته العلم بمؤداه ٤٥٣
- الأمر الثاني: قيام دليل قطعي على اعتباره ٤٥٣
- المرحلة الأولى: عدم توفّر الأمر الأول فيه ٤٥٤

- ٤٥٤ الاعتماد عليه يتوقف على إحراز ثلاث مقدمات
- ١- وجود الحكم في الأصل ٤٥٤
- ٢- كون الوصف في الأصل هو العلة التامة للحكم ٤٥٤
- ٣- وجود هذا الوصف في الفرع ٤٥٥
- المهم هو توفر المقدمة الثانية ٤٥٥
- لا مجال لإحراز المقدمة الثانية ٤٥٦
- منشأ القول بحجية القياس منصوص العلة ٤٥٧
- الاحتمالات في دخل الوصف في العلية متعددة ٤٥٧
- الأول: وجود علة أخرى غير ما اعتقده القاييس ٤٥٧
- الثاني: أن العلة مركبة من الوصف وشيء آخر ٤٥٨
- الثالث: أن العلة هي الوصف مع انضمام بعض الشروط
- إليه أو انتفاء جميع الموانع ٤٥٨
- الرابع: أن العلة هي الوصف المضاف إلى الأصل ٤٥٩
- الخامس: أن للعلة خصوصية غير متوفرة في الفرع ٤٦٠
- جواز إرادة معنى آخر من هذه الاحتمال ٤٦٠
- تمسكهم ببعض الطرق لإحراز توفر المقدمة الثانية ٤٦١
- من أهم تلك الطرق هي (السبر والتقسيم) ٤٦١
- تطبيقها على مثال حُرمة شرب الخمر ٤٦٢
- الإشكال المعروف الوارد على هذه الطريقة ٤٦٢

القياس المصطلح لا يفيد سوى احتمال ثبوت حكم

الأصل (المقيس عليه) للفرع (المقيس) ٤٦٣

توضيح المتن ٤٦٤

فهرس الموضوعات التفصيلي ٤٧٩