

شرح

أصول الفقه

الجزء الثالث



شرح

أصول الفقه

الجزء الثالث

ميثم العقيلي





## المقصد الثالث

## مباحث الحجة

## مقدمة

١٤٨. سؤال: قدم المصنف قدس مقدمة ذات مباحث وأبواب قبل الدخول في أبواب هذا المقصد، فما المقصود بكل مبحث وباب وارد فيها، قال: (المقصد الثالث: مباحث الحجة: تمهيد: إن مقصودنا من هذا البحث، وهو (مباحث الحجة)، تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية، لتتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى. فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، وإن أخطأنا، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع. والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أن هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه (جعل حجة عليها). فالخطأ الذي نقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا. وسيأتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجة، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة. ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأنه هو الذي يحصل كبريات

مسائل المقصدين السابقين (الأول والثاني) فإنه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية فإنه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال مثلا. صيغة افعال ظاهرة في الوجوب (الصغرى) وكل ظاهر حجة (الكبرى) فينتج: صيغة افعال حجة في الوجوب (النتيجة) فإذا وردت صيغة افعال في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها. وهكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفي هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل فتتألف منهما صغرى وكبرى. وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين (فراجع). وعليه، فلا بد ان نستقصى في بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن ان يقال باعتباره وحجته، لنستوفي البحث، ولنعذر عند الله تعالى في أتباع ما يصح أتباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره. وينبغي بنا أيضا - من باب التمهيد والمقدمة - ان نبحت عن موضوع هذا المقصد، وعن معنى الحجية، وخصائصها: والمناط فيها، وكيفية اعتبارها، وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب: المقدمة وفيها مباحث: ١ - موضوع المقصد الثالث من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من (مباحث الحجة) يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو: (كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلا وحجة عليه). فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي (١) إن هذا الطريق مثلا حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، وإلا طرحناه

وأهملائه وبصريح العبارة نقول: إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو (ذات الدليل) بما هو في نفسه، لا بما هو دليل. وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له، فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحجة، فأما أن نثبت ذلك أو نفيه. ولا يصح إن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما هي حجة، أي بصفة كونه دليلاً وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي أعلى الله مقامه في قوانينه، إذ جعل موضوع أصل علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة. ولو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول، لأنها تكون حينئذ من مبادئ التصورية لا من مسائله. وذلك واضح، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة. والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصورية، لا من مسائله. ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، هي: إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل حب القوانين، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بما لأنها معلومة الحجية عندهم، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي، وإلا لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة. وحينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج



عمدة مسائل علم الأصول عنه. وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب ألفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بما بعد الالتزام بان الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، وإن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه. ولو كان الموضوع الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب ألفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لك ما يصلح أن يبحث عن دليлите وإن ثبت بعد البحث انه ليس بدليل. والخالصة: انه إما أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول، وإما أن نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالأربعة. وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب ألفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم. فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان. وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٦ من المجلد الأول. والنتيجة: أن الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو: (كل شيء يصلح أن يدعى انه دليل وحجة). فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل. فما ثبت أنه حجة من هذه الأمور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه. كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لان البحث فيها - في الحقيقة - عن

تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة. ونحن جعلناها في المجلد الأول ص ٨ خاتمة لعلم الأصول أتباعا لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللإختصار. ٢ - معنى الحجة ١ - الحجة لغة: كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير. وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين: أما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله. وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير. ٢ - وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان: أ - ما عند المناطقة. ومعناها: (كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً) أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم المجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضاً على نفس (الحد الأوسط) في القياس. ب - ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: (كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع). أي لا يكون سبباً للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي. أو قل بتعبير آخر: (الحجة كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له) ونعني بكونه مثبتاً له: أن إثباته يكون بحسب الجعل من الشارع المكلف بعنوان أنه هو الواقع. وإنما يصح ذلك ويكون مثبتاً له فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع. وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة. وعلى هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي. لأن

طريقة القطع - كما سيأتي - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد. وتكون الحجة بهذا المعنى الأصولي مرادفة لكلمة (الأمانة). كما أن كلمة (الدليل) وكلمة (الطريق) تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمانة والحجة أو كالمترادفتين. وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجة): (مباحث الأمانات). أو (مباحث الأدلة). أو (مباحث الطرق) وكلها تؤدي معنى واحدا. ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أن استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي تؤديه كلمة (الأمانة) مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام، نظرا إلى أن الأمانة مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بما ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة. ٣ - مدلول كلمة الأمانة والظن المعتبر بعد أن قلنا: أن الأمانة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الأصوليين، ينبغي أن ننقل؟؟ الكلام إلى كلمة (الأمانة) لتتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول: إنه كثيرا ما يجري على السنة الأصوليين إطلاق كلمة الأمانة على معنى ما تؤديه كلمة (الظن). ويقصدون من الظن (الظن المعتبر): أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك أن الأمانة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤيدان معنى واحدا، مع أنهما ليسا كذلك. وفي الحقيقة أن هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لا أنه وضع آخر لكلمة الأمانة. وإنما مدلول الأمانة الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن كخبر الواحد والظواهر. والمجاز هنا: أما من جهة إطلاق السبب على

مسيبه، فيسمى الظن المسبب (أمانة) وأما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأمانة التي هي سبب للظن (ظنا) فيقولون: الظن المعبر والظن الخاص، والإعتبار والخصوصية إنما هما لسبب الظن. ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو أن السر في اعتبار الأمانة وجعلها حجة وطريقا هو إفادتها للظن دائما أو على الأغلب، ويقولون للثاني الذي يفيد الظن على الاغلب: (الظن النوعي) على ما سيأتي بيانه. ٤ - الظن النوعي ومعنى (الظن النوعي): أن الأمانة تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع إنما يكون من هذه الجهة، فلا يضر في اعتبارها وحجبتها الا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الأمانة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث أن دليل اعتبارها دل على أن الشارع إنما اعتبرها حجة ورضي بما طريقا لان من شأنها أن تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص. ثم لا يخفى عليك أنا قد نعبر فيما يأتي تبعا للأصوليين فنقول: الظن الخاص أو الظن المعبر أو الظن الحجة، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائما سبب الظن، أعني الأمانة المعبرة وان لم تفد ظنا فعليا. فلا يشتبه عليك الحال. ٥ - الأمانة والأصل العملي واصطلاح الأمانة لا يشمل (الأصل العملي) كالبراءة والإحتياط والتخير والاستصحاب، بل هذه الأصول تقع في جانب والإمانة في جانب آخر مقابل له فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمانة، أي إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. على ما سيأتي توضيحه وبيان السر فيه. ولا ينافي ذلك أن هذه الأصول أيضا قد يطلق عليها إنها حجة، فإن إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى

الحجة في باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار إنها معذرة للمكلف إذا عمل بما واخطأ الواقع، ويحتج بما المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بما ففوت الواقع المطلوب. ولأجل هذا جعلنا باب (الأصول العملية) باباً آخر مقابل باب (مباحث الحجة). وقد أشير في تعريف الأمانة إلى خروج الأصول العملية بقولهم: (بثبت متعلقه)، لان الأصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها أنها تكون معذرة للمكلف. ومن هنا اختلفوا في (الاستصحاب) انه أمانة أو أصل، باعتبار أن له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه في الجملة، لان اليقين السابق غالباً ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولان حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقائه. ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً: (أصلاً محرزاً). فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من إحراز وأنه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهة عدة من الأمارات. ومن لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة الأخبار عليه عدة من جملة الأصول. وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه. ٦ - المناط في إثبات حجية الأمانة مما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجة - المناط في إثبات حجية الأمانة وأنه بأي شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها. وهذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول: إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن

لا يصح أن يكون هو المناط في حجية الأمانة ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا)، وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: (أن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)، وقال تعالى: (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون؟). وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراءا بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون أذن منه فلا محالة يكون افتراءا محرما مذموما بمقتضى الآية. ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون أذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم. وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأنه لا يغني من الحق شيئا، فيكون خرسا باطلا، وافتراء محرما. هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعي وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه أمانة يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لا يكون خرسا وتخمينيا ولا افتراء. وخروجه من القاعدة يكون تخصيصا بالنسبة إلى آية النهي عن أتباع الظن، ويكون تخصصا بالنسبة إلى آية الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء. وفي الحقيقة إن الأخذ بالظن المعبر الذي ثبت على سبيل القطع بأنه حجة لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه

ظنا، بل يكون أخذنا بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتي أن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد. ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئا. وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة إنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من حجة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذنا بالقطع واليقين، لا بالظن والحرص والتخمين. ولأجل هذا سميت الأمارات المعتمدة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لأن حجيتها ثابتة بالعلم. إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمي إليه، وهو أن المناط في إثبات حجية الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟ - انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بأذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها، لا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظنا غالبا لأن الأخذ بها يكون حينئذ حرصا وافتراء على الله تعالى. ولأجل هذا قالوا: يكفي في طرح الأمانة أن يقع الشك في اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفي الا يحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالتقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظنا قويا. ولا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه،

فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجية الأمانة. \* \* \* ويتحصل من ذلك كله أن أمارية الأمانة وحجية الحجة إنما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء أمانة وحجة، ولذا قلنا: إن مناط إثبات الحجة وقوامها (العلم). فهو مأخوذ في موضوع الحجية فإن العلم تنتهي إليه حجية كل حجة. ولزيادة الأيضاح لهذا الأمر، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لإثباتها: أولاً - إن الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته. وهذه مقدمة واضحة قطعية، وإلا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن أتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لأن ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجية القطع (المبحث الآتي) ولا شك في وقوع النهي عن أتباع الظن في الشريعة الإسلامية المطهرة، ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: (إن يتبعون إلا الظن..). ثانياً - إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أي أنها تكون مستفادة من الغير. فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن. فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب). وإن لم يكن قطعاً، فما هو؟ وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته. ولكن الظن الثاني القائم على حجية الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية. فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثاني)، ولا بد أن تكون حجيته أيضاً مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟ فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب). وإن لم يكن قطعاً، فظن ثالث. فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثالث)، فيحتاج إلى (ظن رابع). وهكذا إلى غير



النهاية، ولا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو إلا (العلم). ثالثا - فانتهى الأمر بالأخير إلى (العلم). فتم المطلوب. وبعبارة أسد وأخصر، نقول: إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلا تكون الا بالعرض، وكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة. وما هو حجة بالذات ليس الا (العلم). فانتهى الأمر بالأخير إلى (العلم). وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الأمانة والمناط في إثبات حجيتها هو (العلم) فانه تنتهي إليه حجة كل حجة، لان حجيته ذاتية. ٧ - حجة العلم ذاتية كررنا في البحث السابق القول بأن (حجة العلم ذاتية) ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد، فنقول: قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فان معناه أن حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشيء. وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم. ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصاري (قده) مجلي هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع (١) فانه بعد أن ذكر أنه (لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجودا) علل ذلك بقوله: (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا). وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيانها: إن هنا شيئين أو تعبيرين: (أحدهما) وجوب متابعة القطع والأخذ به. (ثانيهما) طريقة القطع للواقع. فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟ هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين، أم أن المراد أن طريقته

ذاتية؟. وإنما صح أن يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول: أنه حجة، فإن فيه جهتين: ١ - (جهة طريقيته للواقع) فحينما نقول: أن حجيته مجعولة، نقصد أن طريقيته مجعولة، لأنها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن فتتم بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الأيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع. ٢ - (جهة وجوب متابعتها) فحينما نقول: أنه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والأخذ به أمراً مولوياً. فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً: إن حجيته ذاتية أما من جهة كونه طريقاً بذاته وأما من جهة وجوب متابعتها لذاته. ولكن - في الحقيقة - أن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود، إذ يقاس على الظن، والسر في ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به. وهذه اللابدية لابدية عقلية منشأها أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وأن نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة

واحدة في الحقيقة. وهذا هو السر في تعليل الأنصاري رحمه الله لوجوب متابعتها بكونه طريقا بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتية. ويظهر لنا - حينئذ - أنه لا معنى لان يقال في تعليل حججته الذاتية: أن وجوب متابعتها أمر ذاتي له. وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول، وعليه فنقول: تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها وإلا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا أنه شيء له الانكشاف. وقد عرفتم في مباحث الفلسفة أن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التألفي، لان جعل شيء لشيء انما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجمعول والمجموعول له. وواضح أنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته أي بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته. وهذا معنى قولهم المشهور: (الذاتي لا يعلل). وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه وإيجاده. وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تألفياً، بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق. وعلى تقدير التنزيل عن هذا وقلنا مع من قال: أن القطع شيء له الطريقة والكاشفية عن الواقع، كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ - فعلى الأقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التألفي على ما هو الحق،

وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا يجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث ألسفسفة. وإذا استحال جعل الطريقية للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التآليفي. بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل التآليفي لانا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه. على أن نفي الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره، فانه - مثلاً - حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، فان معنى هذا أن يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله. وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجد انه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول ولا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدده. والحاصل أن اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محال كاجتماع النفي والإثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه إلى الظن. فما فرض أنه قطع لا يكون قطعاً، وهو خلف محال. وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة كان على خطأ، فانه بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطأه، وإلا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن كونه قطعاً جازماً. نعم لو احتمال خطأ أحد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد

فانه لا بد أن تتسلخ كلها عن كونها اعتقادا جازما، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان. والخلاصة: أن القطع يستحيل جعل الطريقة له تكوينا وتشريعا، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له. \* \* \* وعليه.

فلا يعقل التصرف بأسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا إلى ذلك في المجلد الأول ص ١٩٦. وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياسا على كثير الشك الذي حكم شرعا بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك. وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقة بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر. فان القطع في كل ذلك طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيًا وإثباتًا. وإنما الذي يصح ويمكن أن يقع في الباب هو ألفات نظر الخاطئ في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضمير في ذلك. وهذا واضح ٨ - موطن حجية الأمارات قد أشرنا في مبحث الإجزاء (المجلد الأول ص ٢٣٠) إلى أن جعل الطرق وإلزامات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم. وأحلنا بيانه إلى محله. وهذا هو محله، فنقول: إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول: أن أمانة حجة كخبر الواحد - مثلا - فإنما نعني أن تلك الأمانة مجعولة حجة

مطلقة، أي أنها في نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمانة متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقا حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمانة، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحا. فمثلا، إذا قلنا بحجية خبر الواحد فانا نقول أنه حجة حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم. وعلى هذا، فلا يكون موطن حجية الأمارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه. نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع إلى الأمانة بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لا سيما مع مخالفة للعلم، لان معنى ذلك انكشاف خطأها. ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الأصوليين وبخثهم، إذ للسائل - كما سيأتي - أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه. ولأجل هذا السؤال المخرج سلك الأصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الأمارات. وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث (١٢) ص ٣٣. وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه

هنا: من أن موطن حجية الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه. ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم، فإنه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد. على أن دليل الانسداد إنما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص. نعم، استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولا يبعد صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له. ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا وحينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والإطمئنان من هذه الأخبار وهذا ما نعنيه بخبر الواحد. وألفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل إلى الواقع. ٩ - الظن الخاص والظن المطلق تكرر منا هذا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول: ١ - يراد من (الظن الخاص): كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير. وعليه فيكون المراد منه الأمانة التي

هي حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضا (الطريق العلمي) نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجتيه كما تقدم. ٢ - يراد من (الظن المطلق): كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجتيه واعتباره. فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها. ونحن في هذا المختصر لا نبحت إلا عن الظنون الخاصة فقط، أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي. فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحت عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن. ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب، فنقول: ١٠ - مقدمات دليل الانسداد أن الدليل المعروف بـ (دليل الانسداد) يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالقياس مثلا. ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات: ١ - (المقدمة الأولى) دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام. وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه فانهار هذا الدليل من أساسه. ٢ - (المقدمة الثانية) أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالا، ولا يجوز طرحها في مقام العمل. وإهمالها



وطرحها يقع بفرضين: أما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم أصل لا تكليف علينا. وأما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمته. وكلا الفرضين ضروري البطلان. ٣ - المقدمة الثالثة) أن بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها: أ - تقليد من يرى انفتاح باب العلم. ب - الأخذ بالاحتياط في كل مسألة. ج - الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة. د - الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية. ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتبعين الرابعة. أما (الأولى) وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لان المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل. وأما (الثانية) وهي الأخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك. وأما (الثالثة) وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضا لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منظمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم. والحاصل أن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها. ٤ - (المقدمة الرابعة) انه بعد أن أبطنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين

الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم. ولا شك في أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا. وعليه، فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالمقياس. (وهو المطلوب). وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجتيته يرجع إلى الأصول العملية، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلا. ولا ضير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العملية لانحلال العلم الإجمالي بقيام الظن في معظم المسائل ألقهية إلى: علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوي في الموارد الأخرى، فتجري فيها الأصول. هذه خلاصة (مقدمات دليل الانسداد)، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفي ما ذكرناه عنها باختصار. ١١ - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أي أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال. فالصلاة - مثلا - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجودها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا. وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنه لا ينتجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيليا أو إجماليا، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم. فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطا لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفاية قدس سره. فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا ينتجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع

في مخالفته على جهل، ولا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، وهو قبيح عقلا، (وسياقي إن شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك). وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع. ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: إن كل مجتهد مصيب وسياقي بيانه في محله إن شاء الله تعالى في هذا الجزء. وعن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب ألفصول رحمه الله، إن أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك. و (الدليل على هذا الاشتراك) - مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار - واضح، وهو أن نقول: ١ - أن الحكم لو لم يكن مشتركا لكان محتصا بالعالم به إذ لا يجوز أن يكون محتصا بالجاهل به، وهو واضح. ٢ - وإذا ثبت أنه محتص بالعالم، فإن معناه تعليق الحكم على العلم به. ٣ - ولكن تعليق الحكم على العلم به محال، لأنه يلزم منه الخلف. ٤ - أذن يتعين أن يكون مشتركا بين العالم والجاهل. (بيان لزوم الخلف): أنه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا، فإنه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب ألفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال. وبيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول: إن تعليق الحكم على

العلم به يستلزم منه الخال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه الخال محال، فيستحيل نفس الحكم. وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض، فإذا أراد أن يعلم يعلم بماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول. وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح. وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، أي بثبوتها واقعا في صورتها العلم والجاهل، وان كان الجاهل القاصر معذورا أي انه لا يعاقب على المخالفة. وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه. \* \* \* ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدم منا في المجلد الأول (ص ٦٩ و ١٥٩)، من أن الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام الإثبات لأنهما من قبيل العدم والملكية، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - أذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم. والإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام. وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصله: انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لا بد لإثباته من دليل آخر سماه (متمم الجعل)، على أن يكون الاشتراك من باب (نتيجة الإطلاق)، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان (متمم للجعل) على أن يكون ذلك من باب (نتيجة التقييد) وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على

أن يكون ذلك أيضا من باب نتيجة التقييد. وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التي ادعى الشيخ الأنصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل. أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله: أن هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من باب تقابل العدم والملكية، لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم. وهذه السلب يكفي في استفادته من أدلة الأحكام من نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق يتمم الجعل من إجماع أو أدلة أخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم. نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهة بيانية وفي مرحلة الإنشاء في دليل نفس الحكم، وان كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفسه دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدي. أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بألف بيان،

فإن واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه. وعليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثانٍ متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمي ذلك (نتيجة الإطلاق) إذا حلا لكم هذا التعبير. ويبقى الكلام حينئذ في وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى يتمم الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟ - فنقول: انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الأدلة. وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسي، وان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم. وإلا إعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما. ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: (إن كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة). ١٢ - تصحيح جعل الأمانة بعدما ثبت أن جعل الأمانة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت مع اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ (شبهة عويصة) في صحة جعل الأمانة قد أشرنا إليها فيما سبق ص ٢٥، وهي: - انه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الأمانة الظنية، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوت للواقع . والأذن في تفويته قبيح عقلاً، لان الأمانة لو كانت دالة على جواز أفعال - مثلاً - وكان

الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإن الأذن باتباع الأمانة في هذا ألفرض يكون أذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن ألفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب ألفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم. وهذه الشبهة هي التي الجأت بعض الأصوليين إلى القول بأن الأمانة مجعولة على نحو (السببية)، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو (الطريقة) التي هي الأصل في الأمانة على ما سيأتي من شرح ذلك قريبا. والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة، لان المفروض أن الأمانة قد ثبتت حجيتها قطعا فلا بد أن يفرض - حينئذ - في قيام الأمانة أو في أتباعها مصلحة يتدارك بما ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون أذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا ، ما دام أن تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى أو مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الأمانة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، إما أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابة أو مخالفا له عند الخطأ. ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أن الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقة، فلا حاجة إلى فرض السببية. والوجه في دفع الشبهة: انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأمانة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز أتباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بد أن يكون الأذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلا لا مانع منه: ١ - أن يكون قد علم بأن إصابة الأمانة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى أن العلوم التي

يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأمانة المجعولة أو أكثر خطأ منها. ٢ - أن يكون قد علم بأن في عدم جعل أمارات خاصة لتحصيل الأحكام والإقتصار على العلم تضييقا على المكلفين ومشقة عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها. وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جدا، فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه مالا يوصف من الضيق والمشقة، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية. وعليه، فمن القريب جدا أن الشارع إنما رخص في أتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد نفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأمانة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الإسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل. وعلى التقديرين والاحتمالين فإن الشارع في أذنه باتباع الأمانة طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمانة، أي أن الأمانة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا انه بقيام الأمانة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق. ولذا إن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع



الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج. ١٣ - الأمانة طريق أو سبب قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقة في الأمانة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف. فإن ذلك من الأمور التي وقعت أخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الأصوليين، فاختلفوا في أن الأمانة هل هي حجة مجعولة على نحو (الطريقة)، أو أنها حجة مجعولة على نحو (السببية)، أي أنها طريق أو سبب. والمقصود من كونها (طريقاً): أنها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنه يكون منجزاً بها وهي منجزة له، وإن أخطأته فإنها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع. والمقصود من كونها (سبباً): أنها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت إليه الأمانة. والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقة). والسر في ذلك واضح بعدما تقدم، فإن القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة، يعني إن منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة، فيلتجئ إلى فرض السببية. أما إذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون الأمانة طريقاً محضاً، لأن الطريقة هي الأصل فيها. ومعنى إن الطريقة هي الأصل: إن طبع الأمانة لو خلبت ونفسها يقتضي أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤداها، لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه. على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببية، وبناء العقلاء هو الأساس الأول في حجية الأمانة كما

سبأني. نعم إذا منع مانع عقلي من فرض الأمانة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها ونلتجئ إلى فرض السببية. ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقتها، إذ لا موضع للترديد والإحتمال لاحتاج إلى الدليل. هذا وقد يلتبس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الأمانة بأن يقال: أن دليل الحجية - لا شك - يدل على وجوب أتباع الأمانة. ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلا بد أن يكون في أتباع الأمانة مصلحة تقتضي وجوب أتباعها وإن كانت على خطأ في الواقع. وهذه هي السببية بعينها. أقول: والجواب عن ذلك واضح فانا نسلم إن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس أتباع الأمانة مصلحة، بل يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب أتباع الأمانة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأنه - لا شك - أن الغرض من جعل الأمانة هي الوصول بما إلى الواقع فالحفاظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأمانة لغرض تنجيذه وتحصيله، فيكون الأمر بأتباع الأمانة طريقاً إلى تحصيل الواقع. ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي إلا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا أكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في أتباع الأمانة التي قد تخطئ. وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق بأتباع الأمانة بما هو أمر طريقي مخالفة ولا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى أفعال الذي هو مؤدى الأمانة مستقلاً عن الأمر الواقعي

وإنما هو جعل للأمانة منجزة للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع. ١٤ - المصلحة السلوكية ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى فرض المصلحة السلوكية في الأمارات لتصحيح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء المجلد الأول ص ٢٣٠ - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية. وإنما ذهب إلى هذا أالفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة المحضة، ووجد أيضا أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتنصوب الجمع على بطلانه عند الإمامية فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقة المحضة ولا إلى السببية المحضة وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمانة وتطبيق العمل على ما أدت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الأمانة من ناحية لها شأن الطريقة إلى الواقع، ومن ناحية أخرى لها شأن السببية. وغرضه من فرض المصلحة السلوكية إن نفس سلوك طريق الأمانة والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة الذي هو نوع من التنصوب. قال رحمه الله في رسائله فيما قال: (ومعنى وجوب العمل على طبق الأمانة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث في أفعال مصلحة على تقدير مخالفة الواقع). ولا ينبغي أن يتوهم

أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الأمانة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما أن غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاخمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف. وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: أن القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل. يعني انه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل ، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضا احتمال مساواة خطأ الأمانات للعلوم - فانا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل. وأما نحن فإذا ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية. على أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإن في عبارته شيئا من الاضطراب والأيهام، وكفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الأمر) على قوله: (إلا إن العمل على طبق تلك الأمانة) فتصير العبارة هكذا (إلا أن الأمر بالعمل). فلا يدري مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به. وقيل: أن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث.

وعلى كل حال، فإن الظاهر أن ألفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل. ولكننا لم نتعقل هذا ألفارق المذكور، لأنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل، وتصوير هذا في غاية الإشكال. ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافة كلمة (الأمر)، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين. وجه الإشكال: (أولا) إننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأمانة إلا عنوانا للفعل الذي تؤدي إليه الأمانة بأي معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعة الأمانة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمانة. نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنى آخر، وهو الفعل القصدي من النفس، فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل لأنه فعل قلبي جواني لا وجود له إلا وجودا قصديا. ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لأن هذا الفعل القلبي إنما يصح أن يفرض وجوبه ففي خصوص الأمور العبادية. ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمانة. (ثانيا) على تقدير تسليم اختلافهما وجودا فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشيء آخر غيره وجودا وإن كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك وإن كان بمعنى الفعل القلبي فإنه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر

قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحة. وأما إضافة كلمة (الأمر) على عبارة الشيخ فهي بعيدة جدا عن مراده وعباراته الأخرى. ١٥ - الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي من الأمور التي وقعت موضع البحث أيضا عن المتأخرين مسألة أن الحجية هل هي من الأمور الاعتبارية المجعلة بنفسها وذاتها، أو إنها من الانتزاعيات التي تنتزع من المجعلات. وهذا النزاع في الحجية فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع في خصوص الحجية - على الأقل - لم أجد له ثمرة عملية في الأصول. على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لأن لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة. ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعل ثانيا وبالعرض في مقابل المجعل أولا وبالذات، بمعنى أن الأيجاد والجعل الاعتباري ينسب أولا وبالذات إلى شيء والمجعل حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شيء آخر. فالمجعل الأول هو الأمر الاعتباري والثاني هو الأمر الانتزاعي. فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر يتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعا. فيقال في الملكية - مثلا - التي هي من جملة موارد النزاع أن المجعل أولا وبالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أي أن الجعل ينسب ثانيا وبالعرض إلى

الملكية. فالملكية يقال لها: إنها مجعولة بالعرض ويقال لها: أنها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل إن الملكية انتزاعية، أما إذا قيل إنها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولاً وبالذات للشارع أو العرف. وعلى هذا، فإذا أريد من الانتزاع هذا المعنى - فالحق أن الحجية أمر اعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية. وشأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية. توضيح ذلك: إن حقيقة الجعل هو الأيجاد. والأيجاد على نحوين: ١ - ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقة في الخارج. ويسمى: الجعل التكويني، أو الخلق. ٢ - ما يراد منه إيجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي. ويسمى: الجعل الاعتباري، أو التنزيلي. وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وإن كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً. مثلاً حينما يقال: زيد أسد، فإن الأسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني، ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً. فزيد أسداً اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي. ومن هذا المثال يظهر كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما فبدلاً عن يدفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعي جعل في دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعاً وتحريكاً اعتبارياً تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلاً. وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلاً له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلاً. وكذلك يقال في حجية

الأمانة المجهولة، فإن القطع لما كان موصلا إلى الواقع حقيقة وطريقا بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمانة الظنية طريقا إلى الواقع تنزيلا لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعا اعتباريا وطريقا تنزيليا. ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة أولا وبالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانيا وبالعرض، حتى تكون أمرا انتزاعيا، الا أن يريدوا من الانتزاع معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الإلتزامية كأن تستفاد الحجية للأمانة من الأمر بأتباعها مثل ما لو قال الإمام (ع): (صدق العادل) الذي يدل بالدلالة الإلتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع. وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية أنها أمر انتزاعي بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لأن هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه. وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لا موجب لها، لاسيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع بأتباع أمانة من الأمانات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض أن الحجية منتزعة من ذلك الأمر. هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. وإلان نشرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها في أبواب.؟.



جواب: هذا شروع من المصنف قدس في المقصد الثالث، وهو مباحث الحجة، وفيه مقدمة ذات خمسة عشر مبحثاً وأبواب تسعة، وقبل الدخول في أبحاث المقدمة تعرض المصنف قدس إلى بيان تمهيد كالتمهيد الواقع قبل المقصدين السابقين في هذا الكتاب - الألفاظ والملازمات العقلية - ومحصله أن يقال هنا<sup>١</sup>: إن معنى مباحث الحجة هو البحث عن كل ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة وطريقاً على معرفة الأحكام الشرعية الموضوعية من الشارع المقدس ليتوصل بها العلماء إلى الواقع، فإن أصابت هذه الأدلة والحجج وطابقت ذلك الواقع فقد تم المرجو والمطلوب، وإن أخطأت هذه الأدلة والحجج وخالفت الواقع فيكون العلماء معذوبين في هذه المخالفة على تفصيل آت في بيان وجه الخطأ وكيفيته. ومعه فإن البحث في هذه الأدلة والحجج المنصوبة من قبل الشارع

---

<sup>١</sup> أبواب هذا المقصد تسعة وهي إجمالاً:

١. الكتاب العزيز.
٢. السنة.
٣. الإجماع.
٤. العقل.
٥. الظواهر.
٦. الشهرة.
٧. السيرة.
٨. القياس.
٩. التعادل والتراجيح.

بمنزلة البحث في كبرى مباحث علم الأصول, بينما الأبحاث المتقدمة كالبحث في مباحث الألفاظ والملازمات العقلية فإنه بمنزلة الصغرى, ومثالهما:

- صيغة افعل ظاهرة في الوجوب.

- كل ظاهر حجة.

- صيغة افعل حجة في الوجوب.

فالأولى تمثل الصغرى التي تم بحث نتائجها في مباحث الألفاظ, أي عن ظهور صيغة افعل في الوجوب وهي أحد صغريات الظواهر اللفظية, بينما في الثانية أي الكبرى التي يتم بحث نتائجها في هذا المقصد, أي حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم. وأما الثالثة فهي النتيجة المتمثلة بالحكم الشرعي.

- كلما حكم العقل بحسن شيء حكم الشارع بوجوبه.

- كلما حكم به العقل حجة.

- حكم العقل بحسن شيء حجة في الوجوب.

فالأولى ثمث الصغرى التي تم بحث نتيجتها في مباحث الملازمات العقلية، أي عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. بينما في الثانية أي الكبرى التي يتم بحث نتيجتها في هذا المقصد، أي حجية مطلق الأحكام العقلية بنحو العموم. وأما الثالثة فهي النتيجة المتمثلة بالحكم الشرعي.

وعموماً فإذا اتضح ذلك فينبغي تفصيل الكلام في مباحث هذه المقدمة.

المبحث الأول: موضوع مباحث الحجة:

يتضح مما تقدم في معنى مباحث الحجج أن موضوعها عام يشمل كل ما يصلح أن يبحث عن دليлите وحجيته وطريقته على معرفة الأحكام الشرعية الموضوعية من الشارع المقدس. فيعم البحث حينئذ كل ما يقال أنه دليل أو حجة كالبحت عن أصل حجية الكتاب والسنة والإجماع المنقول والعقل والظواهر والشهرة والقياس والاستحسان والتعداد والتراجيح - فيما لو كان البحث فيها عن ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين كما هو الصحيح - ونحو ذلك. فإذا ما تم إثبات وتشخيص ما هو حجة من بين هذه الحجج والأدلة والطرق بدليل قطعي فإنه سيتم الأخذ والعمل به لإثبات الأحكام الشرعية، وبخلافه يتم طرحه وعدم الأخذ والعمل به.

ثم أن هنا ملحوظتين:

الأولى: أن المقصود من تعميم موضوع علم الأصول لكل ما يصلح أن يبحث عن دليлите وحجيته هو ذات الدليل بما هو في نفسه، أو ذات الحجة بما هي حجة، وليس بما هو دليل أو بما هي

حجة, أي بصفة كونه دليلاً وحجةً، كما نسب ذلك إلى صاحب القوانين المحقق القمي قدس, حيث جعل موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة. وذلك لأنه يرد عليه خروج مسائل مباحث الحجة عن مسائل علم الأصول, لأن البحث في هذه المسائل يكون من مبادئ علم الأصول التصورية لا من مسائله, وذلك باعتبار أن البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته المعبر عنه ب(مفاد كان التامة)، وليس البحث فيه عن لواحق الموضوع وعوارضه المعبر عنه ب(مفاد كان الناقصة).

الثانية: أن هناك شاهداً على تعميم موضوع علم الأصول لكل ما يصلح أن يبحث عن دليليته وحجيته, وهو أنه على مبنى القائلين بتخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة إما أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة بما هي أدلة كما ذهب إليه صاحب القوانين قدس فيرد عليه ما تقدم من خروج هذه المسائل عن علم الأصول. أو أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة بما هي كما ذهب إليه صاحب الفصول قدس فيرد عليه أنه وإن دخلت هذه المسائل ولكن الالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يرجع إلى معنى محصل, فيثبت تعميم موضوع علم الأصول وهو المطلوب على تفصيل تقدم في الجزء الأول.

المبحث الثاني: معنى الحجة:

للحجة معنيان لغوي واصطلاحي:

الأول: المعنى اللغوي: معنى الحجة لغةً هو كل شيء يصلح للاحتجاج به على الغير في مقام الخصومة والتنازع.

الثاني: المعنى الاصطلاحي: فللحجة اصطلاح منطقي وأصولي, فهنا معنيان:

أولهما: الاصطلاح المنطقي: فإن معنى الحجة عند المنطقيين لها استعمالان:

أولاً: أنها تعني مجموع القضايا المؤلفة لنتج النتائج المطلوبة, سواء كان في مقام الخصومة والمنازعة أم لا.

وثانياً: أنها تعني نفس الحد الأوسط في القياس, لأنه يحتج به على النسبة بين الحد الأصغر والأكبر, وكذلك الأمر في الحجة في مقام إثبات الأحكام الشرعية.

وثانيهما: الاصطلاح الأصولي: فإن معنى الحجة أو الدليل أو الطريق عند الأصوليين هو نفس معنى الأمانة بنحو الترادف لتأديتهما معنى واحد, أي أنها الشيء الذي له صلاحية الإثبات والكشف والحكاية عن شيء آخر من قبل الشارع ما لم يبلغ حد القطع. أي أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي على تفصيل آت في حجية ذاتية القطع. ومعه فتسمى هذه المباحث تارة بـ(مباحث الحجة), وأخرى بـ(مباحث الأمارات), وثالثة بـ(مباحث الأدلة), ورابعة بـ(مباحث الطرق).

المبحث الثالث: معنى الأمانة والظن المعتمد:

إن الأمانة عبارة عن كل شيء اعتبره الشارع لأجل الإثبات والكشف والحكاية عن شيء آخر. فقد تقدم أن الأمانة تستعمل مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الأصوليين، وهنا استعمال آخر للأصوليين وهو إطلاق كلمة الأمانة على الظن المعتمد، أي الظن الذي اعتبره الشارع وجعله حجة على الحكم الشرعي الواقعي. ولكن ليس المراد من هذا الاستعمال هو أن الأمانة والظن المعتمد هما لفظان مترادفان، وإنما هو استعمال مجازي بملاحظة إطلاق المسبب على سببه، أي أن الأمانة غالباً ما تكون سبباً للظن المعتمد، فتسمى الأمانة ظناً معتبراً. وأما إذا لم تكن كذلك فيسمى بالظن النوعي) بتفصيل آت.

المبحث الرابع: الظن النوعي:

إن معنى الظن النوعي هو حصوله عند أغلب الناس ونوعهم في مقابل الظن الفعلي الذي يحصل عند بعض الأشخاص، وفي المقام أن الأمانة المعتبرة إنما اعتبر الشارع حجيتها ودليليتها لأن من شأنها أن تفيد الظن عند أغلب الناس ونوعهم وان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص. نعم تكون الأمانة حجة عند هؤلاء الأشخاص الذين قامت عندهم الأمانة لتحقيق حجية الأمانة المعتبرة، وهو إفادتها الظن وان لم تفد ظناً فعلياً.

المبحث الخامس: الأمانة والأصل العملي:

إن اصطلاح الأمانة بمعناها المتقدم لا يشمل اصطلاح (الأصل العملي), حيث تقدم في الجزء الأول في أقسام الحكم الشرعي انقسامه باعتبار أخذ الشك في موضعه إلى قسمين:

الأول: وهو الحكم الذي لم يؤخذ في موضعه الشك, والدليل الدال عليه يسمى بـ(الدليل الاجتهادي) مأخوذاً من (الاجتهاد) فيشمل الأدلة الظنية التي تسمى بـ(الأمارات) كخير الواحد والسيرة والإجماع المنقول.

والثاني: وهو الحكم الذي أخذ في موضعه الشك, والدليل الدال عليه يسمى بـ(الدليل الفقاهتي) مأخوذاً من الفقه فيشمل الأدلة التي تحدد الوظيفة العملية في مقام الشك التي تسمى بـ(الأصول العملية) كالبراءة والإحتياط والتخيير والاستصحاب.

لذا فإن بين الأمارات والأصول العملية تقابلاً وترتباً طويلاً مبنياً على تقدم الأمانة على الأصل العملي, وذلك لأن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمانة, أي إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. هذا أولاً.

وثانياً: أن كلاً من الأمارات والأصول العملية حجج وأدلة وطرق اعتبرها الشارع المقدس لإثبات الأحكام الشرعية, والفرق في بينهما في سبب الحجية والدليلية, فإن سبب حجية ودليلية الأمانة كما تقدم هو الإثبات والكشف والحكاية عن الواقع, بينما في الأصل العملي هو الحجة بالمعنى

اللغوي المتقدم، أي أنها معذرة للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه.

وثالثاً: أن هناك من الأدلة وهو الاستصحاب ما اجتمع شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه من جهة، ومن جهة أخرى معذريته للمكلف في مقام العمل عند الشك في الواقع من دون إحراز وكشف. فمن لاحظ الكشف بنى على أنه من الأمارات وسماه بـ(الأصل المحرز). ومن لاحظ عدم الكشف بنى على أنه من الأصول العملية وسماه بـ(الأصل غير المحرز) على تفصيل آت.

المبحث السادس: المناط في إثبات حجية الأمانة:

إن الدليل الذي نستدل به على حجية الأمانة بعد إفادتها الظن هو العلم واليقين بحجيتها بأذن الشارع الذي جوز الأخذ بها في مقام إثبات الأحكام الشرعية، فإن لم تفد العلم فلا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظناً غالباً، لأن الأخذ بها يكون من الظن المنهي عنه شرعاً وكذباً وافتراءً على الله تعالى. ويمكن بيان هذا الدليل بأحد طريقين:

الطريق الأول: أن مقتضى القاعدة الأولية في الظن بما هو ظن هو عدم جواز العمل على مقتضاه لإثبات الأحكام الشرعية، وذلك لأن هناك طائفة من الآيات الناهية عن الأخذ بمطلق الظن، ومنها آيات ثلاثة، قال سبحانه وتعالى<sup>٢</sup>:

<sup>٢</sup> يونس: ٣٦. الأنعام: ١١٦. يونس: ٥٩.



- إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.
- إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ.
- قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

فالأولى دالة على أن العمل الظن باطل، والثانية على أنه خرس، والثالثة دالة على أنه افتراء. ومعه فإن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله سبحانه ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه تعالى، والحال أن ذلك حرام ومنهي عنه بحسب دلالة الآيات المتقدمة كونه باطلاً وخرصاً وافتراءً على الله سبحانه، فيثبت المطلوب. هذا أولاً.

وثانياً: يخرج عن مقتضى القاعدة الأولية المتقدمة فيما لو ثبت بدليل قطعي وحجة يقينية أن هناك ظناً معتبراً منشأه اعتبار الشارع المقدس وتجويزه للعمل بقسم خاص من الظن لإثبات الأحكام الشرعية، سواء كان هذا الخروج من باب التخصيص بالنسبة إلى آية النهي عن أتباع الظن، لأن العمل بالظن لا يكون خرساً وتكديماً، أم كان من باب التخصيص بالنسبة إلى آية الافتراء، لأن العمل بالظن يكون مما أذن الله تعالى به، فلا يكون افتراءً.

وثالثاً: أن العمل بمقتضى هذه الظنون المعتمدة الخاصة هو من أجل إفادتها العلم والقطع واليقين، وليس مجرد إفادتها الظن، ومن هنا سميت الأمارات المعتمدة (الطرق العلمية) نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لأن حجيتها ثابتة بالعلم، ومعلوم أن حجية العلم ذاتية لا تحتاج إلى جعل من أحد، فتبت حجية الأمانة، ويتم المطلوب.

الطريق الثاني: أن هناك مقدمة قطعية مفادها أن الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته، فلو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عنه والعمل به كما تقدم في الآيات، لان من كانت حجته ذاتية استحال النهي عن الأخذ به بتفصيل آت في حجية القطع.

وثانياً: لو سلمنا أن الظن ليست حجته ذاتية وإنما حجته عرضية ولكنه يلزم على ذلك محذور التسلسل، ومحصله: أن معنى حجية الظن العرضية هو أنها مستفادة من الغير، فننقل الكلام إلى ذلك الغير فهل حجته من القطع أو لا، فعلى الأول فإنه يثبت المطلوب، وعلى الثاني فإنه الظن الثاني القائم على حجية الظن الأول. فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثاني)، وهكذا نحتاج إلى ظن ثالث ورابع إلى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو إلا العلم، فتم المطلوب.

وثالثاً: لو سلمنا أن حجية الظن ليست ذاتية وإنما عرضية، فتوجد هناك قاعدة فلسفية مفادها: "كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات" وفي المقام أن ما هو حجة بالذات ليس الا العلم وهو حجة بذاته، فتم المطلوب.

المبحث السابع: حجية القطع:

حجية العلم أو القطع ذاتية بمعنى حكم العقل بحجية القطع من ذات القطع وطبيعته، فالحجية ذاتية للقطع يجب العمل به كونه بنفسه طريقاً إلى كشف الواقع، ولا تحتاج هذه الحجية إلى جعل

من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه أو جواز التويل عليه. ثم أن للشيخ الأنصاري كلاماً في المقام في تعليل وجوب متابعة القطع فانه بعد أن ذكر أنه (لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً) علل ذلك بقوله: (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا). حيث وقع كلام بين الأعلام في تفسير هذه العبارة, فقد فسرت بوجود جهتين للقطع:

الأولى: وجوب متابعة القطع, أي أن القطع مما يجب العمل والأخذ به.

والثانية: طريقية القطع للواقع, أي أن القطع يكشف عن الواقع كشفاً ذاتياً.

أما المصنف قدس فإنه يبيّن على تمامية هاتين الجهتين فيما إذا قسنا القطع بالظن, أي عندما نقول بأن الظن حجيته مجعولة بمعنيين:

الأول: الطريقية, بمعنى أن الظن طريقته مجعولة من قبل الشارع, فإن الظن يكشف عن الواقع كشفاً ناقصاً, ثم يأتي الشارع ليتم ذلك الكشف الناقص, فينزل الظن منزلة العلم.

الثاني: وجوب المتابعة, بمعنى أن وجوب متابعة الظن مستفاد من الشارع.

وهكذا الحال في القطع فإنه ينبغي أن تجري فيه كلتا الجهتين. ولكن كما ترى أن القطع لا توجد فيه هاتان الجهتان, وإنما الموجود في القطع شيء واحد وهو انكشاف الواقع, فإذا انكشف وجبت

متابعته، بمعنى أن القطع طريق للواقع وكاشف تام لمتعلقه، فالمتابعة للواقع المنكشف للقطع، وذلك لحكم العقل كما تقدم. ومعه فإن هذا معنى عبارة الشيخ الأنصاري قدس الذي علل لوجوب متابعة القطع بطريقة القطع الذاتية، ولكنه لم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. لذا يترشح سؤال بل سؤالان بمثابة محل البحث:

السؤال الأول: ما معنى حجية القطع الذاتية؟.

وجوابه: فيه رأيان:

الأول: أن القطع بنفسه يعني الانكشاف التام والرؤية الواضحة.

والثاني: أن القطع شيء يثبت له الانكشاف.

والصحيح منهما أولهما، ويرد على ثانيهما أنه من الصعب التفرقة بين القطع والانكشاف، بل هما شيء واحد، والفرق بينهما أن الانكشاف لازم ذاتي للقطع، كما في زوجية الأربعة، فلا يمكن أن يقال أن الزوجية شيء والأربعة شيء آخر. وعلى كلا التقديرين فيستحيل جعل الطريقة للقطع بالجعل التأليفي بمفاد كان الناقصة، سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً وذلك لاستحالة التفكيك بين الشيء وبين ذاته ونفسه، ولا بين الشيء وبين ذاتياته. وهذا معنى قولهم المشهور: (الذاتي لا يعلل). وإنما الصحيح من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط بمفاد كان التامة.

السؤال الثاني: هل يمكن سلب الحجية عن القطع أو لا ؟.

وجوابه: لا يمكن سلب الحجية عن القطع, لأن سلب الحجية يلزم منه التناقض بنظر القاطع, كما لو قطع الشخص بشيء ثم جاء الشارع وسلب الحجية عن قطعه, فسوف يحصل للشخص أن ما قطع به ليس قطعاً, فلزم اجتماع النقيضين في نظر القاطع وهو محال. إلا إذا تبدل قطع الشخص وزال فإنه لا يلزم التناقض, ولكنه خروج عن محل الكلام. نعم في بعض الأحيان يجوز سلب الحجية عن القطع, ومنها حالتان:

الأولى: أن يتبدل قطع الشخص ويزول.

يرد عليه: أن هذا خروج عن محل الكلام, وذلك لتبدل موضوع القطع.

والثانية: أن يعلم الإنسان علماً إجمالياً بعدم إصابة بعض العلوم للواقع التي علمها علماً تفصيلياً, فهنا اجتمع القطع بالوجود والقطع بالعدم.

يرد عليه: أن العلم الإجمالي هنا دائرته واسعة فلا ينافي الاجتماع المزبور, وأما إذا كانت دائرة العلم الإجمالي ضيقة فهنا تحصل المناقاة.

المبحث الثامن: موطن حجية الأمارات:

إن موطن أو مورد جعل حجية الأمارات عام شامل يسع فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه وفرض عدم التمكن من تحصيل العلم وانسداده بابه، حيث تقدم في مبحث الإجزاء في الجزء الأول الإشارة إلى أن مورد جعل الطرق وإلامارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم، وقد أرجئنا بيان ذلك إلى محله كما هو الآن، ومحصل القول أن يقال في بيان مورد جعل الأمارات: إن معنى حجية الأمانة أن تكون حجة بنفسها مطلقاً يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام الشرعية مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمانة متمكناً من تحصيل العلم بالواقع، أي يكون باب العلم عنده مفتوحاً، أو غير متمكن من تحصيل العلم بالواقع، أي يكون باب العلم عنده مسدوداً. فلا يكون مورد حجية الأمانة مختصاً في مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك، فيشمل مورد التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه. نعم مع حصول العلم بالواقع فعلاً فإنه تنتفي حجية الأمانة لانتفاء موضوعها خصوصاً مع انكشاف خطأها ومخالفتها للعلم. ومثاله:

● خبر الثقة حجة.

فإنه يجوز للمكلف الرجوع إلى خبر الثقة حتى وإن كان متمكناً من الرجوع إلى نفس المعصوم عليه السلام وأخذ الأحكام الشرعية منه. ومعه فقد اتضحت نتيجتان:

الأولى: أنه يجوز الرجوع إلى الأمارات الظنية حتى مع القول بانفتاح باب العلم بالأحكام ولا ينافي ذلك احتمال الخطأ المفوت للواقع الذي يستلزم القبح في حق الشارع على تفصيل آت في الطرق التي سلكها الأصوليون لتصحيح حجية جعل الأمارات.

الثانية: أنه لا يجوز الاستدلال على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الكبير، أي انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، كما صنع صاحب المعالم قدس، وذلك لأنه يريد عليه ما تقدم من أن حجية خبر الواحد مطلقة تشمل فرض انفتاح باب العلم. هذا أولاً.

وثانياً: أن مورد دليل الانسداد هو إثبات حجية مطلق الظن من حيث هو ظن، وليس حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

ولكن يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير، أي انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، وذلك لأن السنة النبوية والولوية منحصرة في الأخبار التي بين أيدينا الموجودة في الكتب الحديثية حيث أننا نعلم علماً إجمالياً بصحة بعضها وإيصالها إلى الواقع، فيصح حينئذ الرجوع إلى هذه الأخبار والاكتفاء بما يفيد الظن والإطمئنان من هذه الأخبار، وهو فرع الرجوع إلى خبر الثقة، وتم المطلوب<sup>٣</sup>.

<sup>٣</sup> هذا من الاستدلال بالعقل على حجية خبر الواحد الذي تركه المصنف قدس في مبحث خبر الواحد واكتفى بذكر الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والسيره العقلانية، ومحصل الوجوه العقلية ثلاثة وهي إجمالاً على تفصيل موكول في كتاب الكفاية تعرضنا له:

المبحث التاسع: الظن الخاص والظن المطلق:

ينقسم الظن إلى قسمين:

الأول: الظن الخاص: وهو كل ظن أو طريق أو أمانة قام دليل قطعي على حجتيه واعتباره بخصوصه وعنوانه غير دليل الانسداد الكبير. ويسمى أيضاً بـ(العلمي) نسبة إلى اعتبار العلم على حجتيه بتفصيل تقدم.

الثاني: الظن المطلق: وهو كل ظن أو طريق أو أمانة قام دليل الانسداد الكبير على حجتيه واعتباره. ويعبر عن حالة الانسداد بـ(انسداد باب العلم والعلمي) أي انسداد بابين؛ باب نفس العلم بالأحكام، وباب الطرق العلمية المؤدية إلى العلم بالأحكام.

ومحل الكلام من هذين القسمين أولهما، أي البحث عن الظنون الخاصة لا المطلقة، وذلك لثبوت حجية جملة من الأمارات التي يصح الرجوع إليها لإثبات الأحكام ومما يكتفى بها عن البحث عن ظنون عامة التي يستدل على حجيتها بدليل الانسداد، ولكن يمكن الإشارة بصورة مختصرة إلى مقدمات دليل الانسداد بتفصيل آت.

المبحث العاشر: مقدمات دليل الانسداد:

١. انحلال العلم الإجمالي الكبير.
٢. العلم الإجمالي بثبوت الأجزاء والشروط والموانع.
٣. الظن الانسداي.



يتألف دليل الانسداد يتألف من جملة من المقدمات إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بحجية مطلق الظنون وجواز العمل بما ماعدا الظن الثابت فيه عدم جواز العمل به كالمقياس والاستحسان ونحوهما, وهذه المقدمات أربعة<sup>٤</sup>:

المقدمة الأولى: أننا ندعي انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب ألفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام, أما باب العلم فإننا لم نعلم بوجود التكاليف الشرعية. وأما باب العلمي فإننا لم نعلم بدليل معتبر بوجود التكاليف الشرعية, وذلك بعد قيام العلم الإجمالي الكبير لدينا بوجود التكاليف الشرعية من واجبات ومحرمات في مجموع التكاليف الشرعية المشتبهات التي تمثل أطراف العلم الإجمالي الكبير.

يرد عليه: إننا ندعي ثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب ألفقه, فيبطل بذلك أساس هذا الدليل الذي اعتمد على هذه المقدمة بعد بطلانها وعدم صحتها.

المقدمة الثانية: أننا لا يمكننا إهمال أو طرح هذه الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً في مقام العمل, وذلك للزوم إحدى دعوتين باطلتين:

<sup>٤</sup> هناك عدة أدلة عقلية استدلت بما على حجية مطلق الظنون مضافاً لدليل الانسداد, وهي إجمالاً:

١. قاعدة دفع الضرر المظنون.
٢. ترجيح المرجوح على الراجح.
٣. لزوم العمل بالاحتياط في المظنون.

أولاً: أن ندعي تنجيز العلم الإجمالي مطلقاً، فنكون حينئذ كالبهائم لا تكليف علينا.

وثانياً: أن ندعي تنجيز العلم الإجمالي في خصوص الأخبار فيما لو لم يجز الاحتياط بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة.

فيثبت بذلك وجوب التعرض للأحكام المعلومة بالعلم الإجمالي.

المقدمة الثالثة: أننا من أجل حصول فراغ الذمة وبراءتها من الأحكام المعلومة بالعلم الإجمالي لا بد من سلوك طرق أربع:

الأولى: أن نقلد عالماً يرى انفتاح باب العلم.

يرد عليها: لازمه الخلف، لأن المكلف بحسب الفرض يرى الانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل.

الثانية: أن نعمل بالاحتياط في كل مسألة تعرض علينا.

يرد عليها: لازمه العسر والحرج واختلال النظام.

الثالثة: أن نرجع إلى الأصول العملية الجارية في كل مسألة تعرض علينا.

يرد عليها: لازمه عدم الرجوع إلى بعض الأصول كأصلي البراءة والاستصحاب, وذلك لوجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة, فلا يصح إجراء هذه الأصول جزماً.

الرابعة: أن نرجع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم بتفصيل آت.

المقدمة الرابعة: أننا حينما نرجع إلى الظن في المسائل التي يقوم فيها الظن فإن الأمر فيها يدور بين احتمالين:

أولاً: الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن.

وثانياً: الرجوع إلى الطرف المرجوح وهو الموهوم.

والأخذ بالتالي قبيح عقلاً فيتعين الأول ما لم نقطع بعدم جواز الأخذ بعدم حجتيته كالقياس والاستحسان الذي يتعين فيه الرجوع إلى الأصول العملية، وأما وجود العلم الإجمالي فهو منحل إلى: علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوي في الموارد الأخرى، فيصح جريان الأصول العملية هذه الموارد.

المبحث الحادي عشر: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل:

هل أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أو أنها مختصة بالعالم بها أو من قامت عنده الحجة؟. ومعنى الاشتراك هو أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فالعلم ليس شرطاً في ثبوت الحكم وإنما شرط في تنجيز التكليف، بمعنى أن التكليف لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا علم به تفصيلاً كان العلم أو إجمالاً، فلو عقب على المخالفة لكان قبيحاً عقلاً على تفصيل آت. وقد استدل للاشتراك بوجود ثلاثة<sup>٥</sup>:

أولها: الإجماع.

وثانيها: الأخبار فقد ادعى الشيخ الأنصاري قدس تواترها، بينما ادعى المخالف على عدم وجود خبر واحد يدل على المطلوب. والظاهر أن المراد من التواتر هو اطلاقات أدلة الأحكام الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وثالثها: العقل، وهناك عدة تقريبات، ومنها:

<sup>٥</sup> في المسألة قولان يفرعان على مذهبي التصويب والتخطئة:  
الأول: الاشتراك، أي أن الأحكام يشترك فيها العالم والجاهل، فلا بد أن نقول بالتخطئة لامكان تصور الخطأ في المجتهد، وذلك لأن المجتهد المخطيء جاهل بالحكم الواقعي وقد أخطأ فيه وإنما الذي يثبت في حقه الأمانة الموصلة أو غير الموصلة للحكم الواقعي.  
الثاني: الاختصاص: أي أن الأحكام مختصة بالعالم بها، فلا بد أن نقول بالتصويب لعدم إمكان تصور الخطأ في المجتهد، لأن الحكم الواقعي الثابت عليه هو مؤدى الأمانة فإن أوصلته إلى الواقع فقد أصاب، وإن لم توصله فقد أخطأ.

الأول: الخلف: أن تعليق الحكم على العلم به لازمه محذور الخلف المحال، وبيانه أن يقال: إنه لو كان الحكم معلقاً على العلم به فلازمه عدم الوجوب لطبيعي الحكم، كما في مثل وجوب الصلاة فإن وجوبها بحسب لفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوبها لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة. فما فرضناه من أن وجوب الصلاة متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها أصبح متعلقاً بحصة خاصة وهي الصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، وهو خلف الفرض فيكون محالاً، فيثبت استحالة تقييد الحكم بالعلم به، وهو المطلوب.

الثاني: استحالة ثبوت الحكم: أن تعليق الحكم على العلم به لازمه العلم بالحكم وهو محال فيلزم استحالة نفس الحكم، وبيانه أن يقال: إنه بحسب الفرض الحكم معلق على العلم به، فإن العلم بمنزلة الموضوع للحكم بناءً على القائلين بالاختصاص، فإذا استحال الموضوع استحال ثبوت الحكم، فيستحيل حينئذ تقييد الحكم بالعلم به، وهو القول بالاشتراك، ويتم المطلوب.

فإن قلت: إنه تقدم أن التقابل بين الاطلاق والتقييد في عالم الإثبات هو التقابل بين الملكة والعدم، بينما الآن أثبتنا أن التقابل بينهما من تقابل السلب والايجاب أو النقيضين، وذلك لأنه قد تقدم أنه من استحالة تقييد الحكم بالعلم به نستكشف ثبوت اطلاق الحكم بين صورتين العلم والجهل، والحال أنه ينبغي أن نستكشف استحالة الاطلاق لا ثبوته، لأن ثبوت الاطلاق يثبت تقابل الملكة والعدم، بينما ثبوت الاطلاق يثبت السلب والايجاب.

قلنا: من وجهين:

الأول: ما أجاب به الشيخ النائيني قدس بنظرية (متمم الجعل) ومؤداه أن يقال: إن الاطلاق في المقام محال ولكن يمكن أن تثبت نتيجة الاطلاق عن طريق متمم الجعل وذلك لوجود أدلة تثبت اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل الأخبار المتقدمة. ومثله موردان:

أولاً: التعبدية والتوصيلية, حيث تقدم استفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل آخر متمم للجعل ولكن جهته نتيجة التقييد لا الاطلاق.

وثانياً: وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل ولكن جهته نتيجة التقييد لا الاطلاق. وقد فسر ذلك ببعض الروايات بسقوط الاعادة كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: (إن كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة).

الثاني: ما أجاب به المصنف قدس بما محصله أن يقال: إن الجواب المتقدم متوقف أن اشتراك الأحكام متوقفة على إطلاق الكلام, والحال أن الكلام متوقف على أن نفس استحالة تقييد الحكم بالعلم تعني أن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل, فيكون التقابل بين الاشتراك وبين الاختصاص تقابل السلب والإيجاب، لا من تقابل العدم والملكية، لان المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعال الذي يكفي استفادته من أدلة الأحكام من نفس إثبات امتناع

الاختصاص من دون الاحتياج إلى مؤنة زائدة كتمم الجعل المتقدم. نعم لو كان المخدور المتقدم بيانياً، أي استحالة تقييد الأحكام بالعالم بما في عالم الإثبات والأدلة لصح ما تقدم من الرجوع إلى متمم الجعل. ولكن كما ترى أن المخدور واقعي، أي أن نفس الحكم واقعاً يستحيل تقييده بالعلم به فيستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد أم أكثر فإن واقعه في نفسه يشمل حالتي وجود القيد المفروض وعدمه، فيثبت عدم الحاجة لمتم الجعل.

المبحث الثاني عشر: تصحيح جعل الأمانة:

هناك إشكال يتوجه على جعل الأمانة بعد أن تقدم أن جعل الأمانة يشمل فرض انفتاح باب العلم أولاً.

وثانياً: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

ومحصل هذا الإشكال أن يقال: إن الأمانة الظنية تحتمل الخطأ المفوت للواقع ففي مورد التمكن من معرفة الواقع وتحصيله والوصول إليه فإن إجازة الشارع صحة الأمانة والأمر باتباعها وجعل الحجية لها فإنه قد أذن في تفويت الواقع، وهو قبيح عقلاً. كما لو كانت الأمانة دالة على جواز الفعل وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإن إذن الشارع يكون أذنًا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعية.

ولدفع هذا الإشكال اختلف الأصوليون في الوجه في تصحيح جعل الأمانة، ومنه مذهبان بل ثلاثة تم من خلالها دفع ما تقدم مع قطع النظر عن صحة هذه المذاهب أو الأقوال بتفصيل آت:

الأول: الطريقة: أي أن الأمانة مجعولة بأن تكون كاشفة عن الواقع بنحو التنجيز أو التعذير. ومحصل هذا الدفع أن يقال: إن أذن الشارع بجعل الحجية للأمانة منشأه علمه بأحد تقديرين:

أولهما: أن يعلم الشارع بأن خطأ العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها سيكون مساوياً أو أكثر من خطأ الأمانة المجعولة.

وثانيهما: أن يعلم الشارع من باب التيسير والتسهيل والمنة واللطف على المكلفين بأنه في حالة عدم جعل الحجية للأمانة فإن المكلفين سيقعون في ضيق وحرَج وعسر ومشقة، خصوصاً وأن هذه الأمانات المجعولة مما قد اعتاد الناس وبنى العقلاء على سلوكها والأخذ بها في تدير شؤونهم الخاصة ورعاية أمورهم العامة.

وعلى كلا التقديرين فإن إذن الشارع في جعل الحجية للأمانة منشأه التسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمانة، بمعنى أن تكون الأمانة معذرة للمكلف في حالة المخالفة والخطأ فلا يكون مستحقاً للعقاب. نعم في الموارد التي يريد فيها الشارع المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال كما في موارد الدماء والفروج وحقوق الناس فإنه لا يكتفي بالأمانات الظنية بل يأمر باتباع طريق الاحتياط.



الثاني: السببية: أي أن الأمانة مجعولة بأن تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الحكم. ومحصل هذا الدفع أن يقال: إن أذن الشارع يجعل الحجية للأمانة منشأه أن تنشأ مصلحة أقوى أو مساوية لمصلحة الواقع على طبق مؤدى الأمانة حكم ظاهري ثانوي آخر بعنوان انه الواقع، فإن أصابت الأمانة الواقع فسيكون الحكم مماثلاً للواقع، وإن أخطأت الأمانة فسيكون الحكم مخالفاً للواقع.

الثالث: المصلحة السلوكية: أي أن الأمانة مجعولة بأن تكون لها شأن الطريقة من جهة وشأن السببية من جهة أخرى، أي أنها سبب في حصول المصلحة في نفس سلوك الأمانة وتطبيق العمل على ما أدت إليه، وبهذه المصلحة بتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. وهذا هو مبنى الشيخ الأنصاري قدس بتفصيل آت.

المبحث الثالث عشر: الأمانة طريق أو سبب:

قلنا سابقاً أن هناك مذاهب أو أقوال ثلاثة في تصحيح جعل الأمانة:

الأول: الطريقة.

والثاني: السببية.

والثالث: المصلحة السلوكية.

والصحيح المختار هو القول الأول أي أن الأمانة مجعولة لتكون كاشفة عن الواقع، وليس بأن تكون سبباً لحدوث مصلحة محضة كانت أو سلوكية - كما هو مبنى القول الثاني والثالث - في مؤداها تقاوم مصلحة الحكم الواقعي الفائت على تقدير الخطأ. والوجه في ذلك أن يقال: إن الأصل في جعل الحجية للأمانة هو الطريقة وأما القائل بالسببية مطلقاً فإنه قد عجز عن تصحيح الطريقة. ومعنى أصالة الطريقة أن بناء العقلاء على الأخذ بالأمانة مبني على أن تكون الأمانة طريقاً كاشفاً عن الواقع، كما هو مقتضى وضع الأمانة لو خليت ونفسها، إلا أن يمنع من ذلك مانع عقلي كما تقدم من الإشكال في المقدمة السابقة، فثبتت الطريقة ويتم المطلوب.

لا يقال: إننا يمكننا إثبات حجية الأمانة على القول بالسببية باعتبار أن هناك مصلحة في نفس أتباع الأمانة تقتضي وجوب أتباعها، وذلك لأنه من المعلوم أن الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها فتترتب عليه وجود تلك المصلحة، فثبتت السببية ويتم المطلوب.

قلنا: لو سلمنا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ولكننا لا نسلم بوجود تلك المصلحة في اتباع الأمانة وإنما يكفي وجود المصلحة والبعث الواقعي، وأما الأمر بأتباع الأمانة فيكون طريقاً وبعثاً إلى تحصيل الواقع<sup>٦</sup>.

المبحث الرابع عشر: المصلحة السلوكية:

<sup>٦</sup> هذا مضافاً إلى أن القول بالسببية يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية بتفصيل آت.

قلنا إن مذهب الشيخ الأنصاري قدس سره في تصحيح جعل الحجية للأمانة مبني على فرض المصلحة السلوكية وقد حمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية قدس سرهما. هذا أولاً.

وثانياً: أن هذا القول منشأه عدم تصحيح جعل الأمانة على كلا القولين المتقدمين، أي على نحو الطريقة المحضة، أو على نحو السببية المحضة، فبني على قول يعتمد على الجمع بين هذين القولين ومحصله أن يقال: إننا نفترض وجود المصلحة في نفس سلوك الأمانة وتطبيق العمل على ما أدت إليه، وفائدة هذه المصلحة أنها يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتنة عند الخطأ من دون أن يحدث في نفس المؤدى مصلحة أخرى حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة الذي هو أحد قسمي التصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية. ومعه فإن الأمانة لها شأنان<sup>٧</sup>:

الأول: شأن الطريقة إلى الواقع.

<sup>٧</sup> قسم الشيخ الأنصاري قدس التصويب الباطل إلى قسمين:

الأول: التصويب المنسوب إلى الأشاعرة وهو أن يفرض أنه ليس هناك أحكام واقعية ثابتة ثابت في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدي إليه آراء المجتهدين.  
الثاني: التصويب المنسوب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل ولكن لرأي المجتهد أثراً في تبديل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع أحكاماً ظاهريّة ثانوية غير الأحكام الواقعية.  
والقسم الثاني ترجع إليه السببية المحضة، ومعنى بطلانه أنه يستلزم خلو عن الحكم حين قيام الأمانة على خلافه.

والثاني: شأن السببية إلى الواقع.

ومع هذين الشأنين أو الغرضين تتم المصلحة السلوكية التي تعود لشخص المكلف حتى يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ.

هذا وقد نقح المصنف قدس هذا القول ببيان الفرق بين مصلحتين ثم قام بنقض هذا القول والإشكال عليه؛ أما التنقيح فتوجد لدينا مصلحتان:

الأولى: المصلحة السلوكية.

والثانية: المصلحة الواقعية.

أما المصلحة الأولى فقد تم بيانها في مبنى الشيخ الأنصاري قدس، وأما المصلحة الثانية فقد تقدم بيانها في أحد وجهي تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل والتيسير، وهناك فرق بين المصلحتين لأن الغرض من المصلحة الأولى هو أنها مصلحة شخصية تعود لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، بينما الغرض من المصلحة الثانية هو أنها مصلحة نوعية مقدمة على تلك المصلحة الشخصية عند الشارع التي قد لا تعود لشخص المكلف التي قامت عنده الأمانة.

وأما نقض قول المصلحة السلوكية والإشكال عليه بأن يقال: إن القول بالمصلحة السلوكية الشخصية متوقف على القول بالمصلحة النوعية، فإننا في مقام الفرار من محذور التصويب الباطل إذا لم يثبت عندنا المصلحة النوعية قلنا بالمصلحة السلوكية، والحال أنه قد ثبت عندنا صحة الرجوع إلى المصلحة النوعية، بل أنها مقدمة في نظر الشارع على المصلحة الشخصية فلا معنى للرجوع إليها. هذا أولاً.

وثانياً: أن هناك غموضاً وإبهاماً في تفسير المصلحة السلوكية نتيجة التصحيح الذي وقع في عبارة الشيخ قدس، قال: (إلا إن العمل على طبق تلك الأمانة) فقد زيد قيد: (الأمر) فتصير العبارة: (إلا أن الأمر بالعمل). فيترشح سؤال: هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به؟. فهنا معنيان:

الأول: أن تكون المصلحة قائمة بذات الفعل.

والثاني: أن تكون المصلحة قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تترجم مصلحته مصلحة الفعل.

من هنا يمكن الإشكال بإشكالين:

الأول: إن معنى عنوان السلوك والاستناد إلى الأمانة يمتثل معنيين:

أولهما: نفس وجود الفعل.

وثانيهما: الفعل القصدى القلبي.

فعلى المعنى الأول لا يكون هناك وجود آخر، بينما على المعنى الثاني فإن له وجوداً آخر غير وجود الفعل. ومعه فإن مراد الشيخ قدس هو أن السلوك طريق للأمانة بالمعنى الأول، لأن المعنى الثاني إنما يصح أن يفرض وجوبه في خصوص الأمور العبادية التي يجب فيها القصد، بخلاف الأمور التوصلية التي لا يشترط فيها ذلك. ومعه فلا اختلاف بين المصلحتين.

الثاني: لو سلمنا تحقق الوجودين المتقدمين فإن هذا لا يفسر كيفية تعلق الأمر بالفعل كما أمر الشارع به، فلا يبقى معنى لتوجه الأمر نحو الفعل، فلا بد من فرض وجود المصلحة المتعلقة بمؤدى الأمانة.

المبحث الخامس عشر: الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي:

هل أن حجية الأمانة المجعولة من الأمور الاعتبارية أو الانتزاعية؟. اختار المصنف قدس أن تكون حجية الأمانة المجعولة أمراً اعتبارياً سواء كانت الأحكام تكليفية كالوجوب والحرمة أم وضعية كالملكية والزوجية. ولكن أصل النزاع - وإن لم تكن له ثمرة عملية مع اختلاف معنى الاعتبار والانتزاع - في خصوص الأحكام الوضعية بعد التسليم كون التكليفية من الأحكام الشرعية الاعتبارية. هذا مع أن معنى الأمر الاعتباري والانتزاعي كون الأول مجعولاً أولاً وبالذات والثاني مجعولاً ثانياً وبالعرض، فالحجية حينئذ تكون معتبرة أولاً وبالذات والذي يدعو إلى فرضها مجعول

ثانياً وبالعرض، كالملكية فإن قلنا أنها من الأمور الاعتبارية فتكون هي المجعلة أولاً وبالذات. وإن قلنا أنها من الأمور الانتزاعية فتكون الإباحة أي إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك هي المجعلة أولاً وبالذات ثم تنتزع منها الملكية أي أن المتصرف مالك. ويمكن الاستدلال على ذلك بأن يقال: إن حقيقة الجعل هو إيجاد الشيء حقيقة كان أو غير حقيقي، فهنا نحوان:

الأول: الإيجاد الحقيقي، ويسمى بـ(الجعل التكويني)، أو (الخلق).

والثاني: الإيجاد غير الحقيقي، ويسمى أيضاً بـ(الجعل الاعتباري)، أو (الجعل التنزيلي). وأمثلة ذلك:

● زيد أسد.

فإن نفس وجود زيد والاسد بما لهما من معنى واضح هو الأيجاد الحقيقي التكويني، ولكن اعتبار زيد أسد من جهة الاعتبار والتنزيل بملاحظة خصوصية الشجاعة عند زيد المعتبر كالأسد الحقيقي.

● أقم الصلاة.

فإن نفس وجود الصلاة الخارجية أمر حقيقي، ولكن إنشاء الأمر بالصلاة أمر اعتباري.

● الأمانة حجة.

فإن العلم أو القطع إلى الواقع أمر حقيقي، ولكن جعل الحجية للأمانة أمر انتزاعي.

ودعوى: أن الحجية أمر انتزاعي بما محصله أن يقال: إن الحجية يمكن أن تستفاد من نفس دليل اتباعها, كما لو قال الإمام عليه السلام: (صدق العادل) فإن مدلوله الالتزامي يعني حجية خبر العادل.

مندفعة: أولاً: أنه وإن أمكن قبول هذا المعنى للانتزاع المبني على المدول الالتزامي ولكنه بعيد عن معنى الاعتبار والانتزاع المتقدم المبني على جعل الحجية أولاً وبالذات والذي يدعو إلى فرضها مجعول ثانياً وبالعرض الذي كان محلاً ومصباً للنزاع بين المتنازعين.

وثانياً: أن هذا المعنى متوقف على ورود أمر من الشارع حتى يصح أخذ مدلوله الالتزامي والتمسك بانتزاع الحجية من ذلك الأمر, والحال أنه لم يتفق ورود مثل هذا الأمر من الشارع باتباع الأمانة الظنية.



## الباب الأول

## الكتاب العزيز

١٤٩. سؤال: ما حجية القرآن الكريم وجوز وقوع النسخ في آياته, قال: (الباب الأول: الكتاب العزيز: تمهيد: إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله، والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله). فهو - أذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. وأما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فالإيه ينتهي ومن منبعه يستقي. ولكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لأن فيه متشابهة ومحكما. ثم (المحكم): منه ما هو نص، أي قطعي الدلالة. ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجتيه على القول بحجية الظواهر. ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهرة خاصة، وإن كانت الظواهر حجة. ثم إن فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقا ومقيدا، ومجملا ومبينا. وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته. ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجتيه. وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة: ١ - في حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك. ٢ - في جواز تخصيصه وتقييده

بمجة أخرى كخبر الواحد ونحوه. وقد تقدم البحث عنه في المجلد الأول ص ١٥٤. ٣ - في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في ألفقه، كما ستعرف، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول: نسخ الكتاب العزيز حقيقة النسخ: النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها. والمراد من (الثبوت في الشريعة): الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. ولذلك، فرفع الحكم - الثابت بظهور العموم أو الإطلاق - بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخاً، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعا للحكم الا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ. ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتي مزيد أيضاً لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ. وقولنا: (من الأحكام ونحوها)، فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعها بالجعل التشريعي بما هو شارع. وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحي المجعولات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات. وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع وان كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، ولكن باختصار نقول: إن نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً

لها ولما تضمنته من حكم معا، وان كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر)، وقوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل الأيتان على امكان وقوعه. امكان نسخ القرآن: قد وقعت عند بعض الناس شبهات في امكان أصل النسخ ثم في امكان نسخ القرآن خاصة. وتنوارا للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعتها، فنقول: أ - قيل: إن المرفوع في النسخ إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. والثابت يستحيل رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم. والجواب: انا نختار الشق الأول وهو أن المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود وليس إعدام الموجود بمستحيل. والأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبارات بثبوت الموضوع فرضا، ولا يرتفع الا برفعه تشريعا. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ. ٢ - وقيل: إن ما أثبتته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. وماله مصلحة في ذاته لا يتقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، وإلا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وهو محال. وحينئذ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ

أو جهله بوجه الحكمة. وإلا خيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس. والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولا يبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر. وإن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبيح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب. مضافا إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك. وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز ان يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ. ٣ - وقيل: إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر وإما أن يكون جاهلا به. لا مجال للثاني، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع مؤقتا وان أنشأه الناسخ مطلقا في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ. وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصا بحسب الأوقات لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسمية. والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهي أمده في

الواقع والله عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت أي مقيد بإنشاء بالوقت، بل هو قد أنشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقية، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة أن تستمر لبقى الحكم مستمراً، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه. وهذا نظير أن يخلق الله الشيء، ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه مؤقتاً على وجه يكون التوقيت قيدياً للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الأول أن أمده ينتهي. ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فإنه في (التخصيص) يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيداً ومخصصاً، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفاً عن المراد، لا انه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع. وأما في (النسخ) فإنه لما أنشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محو لما هو ثابت (بحسب إرادة الله ما يشاء ويثبت..)، لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره. بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق. يعني أن الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام. ٤ -

وقيل: إن كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه. والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله فإن هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع انه

قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على امكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحا في وقوعه كقوله تعالى: (وإذا بدلنا آية مكان آية..)، فهو إما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم أو أن القديم يمكن رفعه. مضافا إلى انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته. وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ: هذا هو الأمر الذي يهمننا إثباته من ناحية أصولية. ولا شك في انه قد أجمع علماء الأمة الإسلامية على انه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنة أو بإجماع. كما انه مما اجمع عليه العلماء أيضا أن في القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا. وكل هذا قطعي لا شك فيه. ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد النسخ والمنسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للاجتماع المتقدم. وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لا نهمنا كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها. وعلى هذا، فالقاعدة الأصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: أن النسخ إن كان قطعيا أخذنا به واتبعناه، وان كان ظنيا فلا حجة فيه ولا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي. ولذا أجمع أئمة الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن (الأصل عدم النسخ) عند الشك في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ).؟

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب الأول, وهو الكتاب العزيز, وفيه محوران:

الأول: حجية القرآن الكريم.

الثاني: جواز نسخ القرآن.

وتفصيلهما يأتي تباعاً: أما المحور الأول: فإن حجية القرآن الكريم قطعية بضرورة الدين وتواتره بين المسلمين جيلاً بعد جيل, كيف وهو ثقل الله تعالى الأكبر, وكلامه المنزل على رسوله الأكرم محمد ﷺ, ومعجزته الخالدة على جميع البشر قال سبحانه: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ)<sup>١</sup>. والموجود بأيدينا من هذا الكتاب العزيز من سور وآيات هو ما بين الدفتين الذي يبدأ بسورة الفاتحة وينتهي بسورة الناس. لذا فإن القرآن الكريم المصدر الأول من مصادر التشريع مضافاً إلى السنة والإجماع والعقل التي ترجع في أصولها وفروعها إلى ما في القرآن من أحكام وقوانين. ثم لإكمال حجية القرآن بحث العلماء في مواطن عديدة من علومه, كالبحث في دلالة القرآن فقالوا: القرآن ظني الدلالة قطعي الصدور". حيث تقدم حجية القرآن الكريم القطعية بدليل التواتر ولكن معاني آياته ومضامينها ظنية لأن في القرآن تبيانياً لكل شيء, فإنه وإن كانت بعض آياته محكمات خصوصاً ما كان نصاً في المطلوب في مقابل الظاهر الذ تتوقف حجيته على القول بحجية ظواهر آياته, فإن في القرآن آيات متشابهة وناسخة ومنسوخة وعامة وخاصة ومطلقة

<sup>١</sup> سورة البقرة: ٢٣.

ومقيدة ومجملة ومبينة ونحو ذلكاً. وأما في علم الأصول فقد بحث الأصوليون في القرآن في عدة مواضع, منها ثلاثة:

الأول: حجية ظواهره.

والثاني: تخصيص الكتاب وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد ونحوه.

الثالث: النسخ.

أما الموضوع الأول فالمناسب بحثه في حجية الظاهر, وأما الموضوع الثاني فقد تقدم بحثه في الجزء الأول, وأما الموضوع الثالث فهو محل الكلام.

المحور الثاني: جواز نسخ القرآن:

وفيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: معنى النسخ:

النسخ لغةً بمعنى الإزالة أو النقل أو الإبطال أو الرفع, واصطلاحاً عبارة عن رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها. فهنا قيدان<sup>٩</sup>:

<sup>٩</sup> هنا تعليقان:



الأول: الثبوت في الشريعة: أي أن النسخ يرفع نفس الحكم الثابت ثبوتاً واقعياً حقيقياً، فيخرج حينئذ الحكم الثابت ثبوتاً ظاهرياً بسبب الظهور اللفظي كالعموم والإطلاق، فيسمى الدليل الثاني المقدم بـ(الناسخ) أو (الخاص) أو (المقيد)، بينما يسمى الدليل الأول المؤخر بـ(المنسوخ) أو (العام)

الأولى: هناك خلاف في تعريف النسخ في الاصطلاح فقد عرفه قوم بأنه: (رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان سائداً). وبعض عرفه بأنه: (بيان إنتهاء الحكم). وثالث بأنه: (رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه). وهذا الاختلاف منشأه أحد أمرين:

الأول: الاختلاف في تحديد الآيات الناسخة والمنسوخة الواردة في القرآن الكريم بعد الفراغ عن إمكانه ووقوعه في القرآن والأحكام خلافاً للقائل بامتناعه واستحالة عقلاً وشرعاً بتفصيل آت.

الثاني: الاختلاف في بعض المصطلحات التي قد تشترك موضوعاً أو حكماً مع النسخ، كما في التخصيص المقابل للعموم، والتقييد المقابل للإطلاق، والبيان المقابل للإجمال.

الثانية: هناك تقسيمان رئيسيان في النسخ:

التقسيم الأول: النسخ في القرآن، وفيه أقسام ثلاثة:

الأول: نسخ التلاوة والحكم.

والثاني: نسخ التلاوة دون الحكم.

والثالث: نسخ الحكم دون التلاوة.

التقسيم الثاني: النسخ في الأحكام الثابتة في القرآن الكريم، وفيه قسمان:

الأول: نسخ الحكم الثابت بالقرآن الكريم بآية قرآنية أخرى.

والثاني: نسخ الحكم الثابت بالقرآن بدليل قطعي كالنسخ بالخبر المتواتر أو الإجماع. وتفصيل كل ذلك تقدم في بحثنا في التفسير فراجع.

أو (المطلق). والفارق بين هذه الأمور أنه في النسخ والمنسوخ يكون رفع الحكم حقيقياً، وفي العام والخاص والمطلق والمقيد يكون رفع الحكم ظاهرياً بتفصيل آت.

الثاني: من الأحكام ونحوها: أي أن النسخ يشمل رفع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية أو كل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع كنسخ التلاوة من القرآن. فيخرج حينئذ المجموعات التكوينية التي تكون بيد الشارع رفعها ووضعتها بما هو خالق الكائنات. ثم أن هناك كلاماً في دعوى وقوع نسخ تلاوة القرآن الكريم باعتبار أنها ترجع القول بتحريف القرآن الباطلة، وقد يستدل عليها بآيتين وهما قوله سبحانه وتعالى<sup>١٠</sup>:

الأولى: وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

والثانية: مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

والحال أن أقصى ما تدلان عليه هو امكان الوقوع كونهما ليستا بصريحتين أو ظاهرتين على الوقوع.

المطلب الثاني: امكان نسخ القرآن:

<sup>١٠</sup> النحل: ١٠١. البقرة: ١٠٦.

هناك جملة من الشبهات والإشكالات المثارة على امكان أصل النسخ عموماً أو امكان نسخ القرآن خاصة, ومن هذه الإشكالات أربعة:

الأول: إن معنى النسخ برفع نفس الحكم الثابت لا يرجع إلى معنى محصل, لأن الحكم المرفوع في النسخ إما أن يكون حكماً ثابتاً أو يكون ما لا ثبات له. والأول يستحيل رفعه، والثاني لا معنى له. ومعه فلا بد من التصرف بمعنى النسخ طبقاً لأحد معنيين:

الأول: رفع مثل الحكم الثابت.

والثاني: انتهاء أمد أو زمان الحكم.

الجواب: أن الصحيح من هذه الاحتمالات هو أن المرفوع بالنسخ هو نفس الحكم الثابت ثبوتاً واقعياً ولا يلزم ما لزم من الاستحالة, لأن المستحيل هو رفع الحكم الثابت رفعه على تقدير ثبوته خارجاً على نحو القضية الخارجية, والحال أن موضوع الحكم الثابت مأخوذ على تقدير وفرض وجوده على نحو القضية الحقيقية, وهذا ليس مستحيلاً ضرورة أن وجوده مقدر وعدم وجوده يعني إعدام الموجود, فيثبت معنى النسخ ويتم المطلوب.

الثاني: إن حكمة النسخ والغاية منه لازمها محذور انقلاب الحسن والقيبح الذاتيين, لأنه بحكم تابعة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها يكون الحكم الناسخ أو المنسوخ ذا مصلحة أو مفسدة فينقلب حينئذ ما له مصلحة إلى ما له مفسدة وبالعكس, وهو مستحيل فيستحيل النسخ.

الجواب: سلمنا بتأبيعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ولكننا نمنع مقياسيتها بالحسن والقبح من حيث أنه تقدم في مباحث الملازمات العقلية أن الحسن والقبح له عدة معاني منها الحسن والقبح الذاتيين فهذا يستحيل فيه الانقلاب، ولكن هناك الحسن والقبح بما له من معانٍ نسبية مما لا يستحيل فيه الانقلاب فتارة يكون الشيء ذا مصلحة في زمان وفي زمان آخر يكون ذا مفسدة. وأخرى يكون الحكم المنسوخ ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ. وثالثة يكون الحكم ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ.

الثالث: إنه لا فرق بين النسخ والتخصيص في المعنى فيما لو اخترنا أن معنى النسخ هو رفع الحكم لأجل انتهاء زمان ووقت المصلحة، فينتهي زمان الحكم بانتهاء زمان المصلحة، وذلك لأن الشارع الذي بيده النسخ إما أن يكون عالماً بانتهاء زمان ووقت المصلحة من أول الأمر أو لا، والثاني مستحيل للزومه الباطل المستحيل في حقه فيتعين الأول، فيكون الحكم المنسوخ مقيداً بالوقت بحسب الواقع وإن كان بحسب الظاهر عاماً غير مقيد بالوقت، وهذا معنى التخصيص، فيثبت اتحاد النسخ والتخصيص معنى وإن اختلفا لفظاً.

الجواب: أن الفارق بين التخصيص والنسخ هو أنه في التخصيص يكون الحكم ابتداءً ومن أول الأمر قد أنشئ مقيداً ومخصصاً بالوقت بحسب الواقع وإن كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفاً ومفسراً عن المراد من دون أن يتصرف برفع الحكم الثابت بحسب الواقع. وأما في النسخ فإن الحكم فيه ليس مقيداً بالوقت بحسب الواقع ولكنه قد أنشئ مطلقاً على نحو

الدوام والاستمرار لولا مجيء الدليل الناسخ وقيامه بعملية رفع ذلك الحكم المنسوخ الثابت بحسب الواقع.

الرابع: إنه قد ثبت في علم الكلام أن من صفات الله سبحانه أن يكون كلامه قديماً لا حادثاً، وهذا لا يتناسب مع معنى النسخ المبني على رفع ما هو ثابت، لأن القديم لا يتصور فيه الرفع أو الإزالة حتى يمكن نسخه أو تبديله، فيستحيل فيه النسخ.

الجواب: سلمنا بقدم كلام الله ولكننا نمنع تعميمه على بطلان أصل النسخ بل أنه مختص بنسخ التلاوة. هذا أولاً.

وثانياً: أنه تقدم في نسخ التلاوة بالاستدلال على إمكان نسخ التلاوة بآيتين فيبطل ما نحن فيه بنفس الآيتين، لأنه يدور الأمر بين القول بأن كلام الله سبحانه ليس بقديم كما هو الصحيح عقائدياً، وبين أن كلامه تعالى قديم يمكن رفعه.

وثالثاً: أن معنى نسخ التلاوة ليس معناه نسخ الكلام القديم حتى يقال باستحالته، وإنما يعني رفع علاقة المكلفين بالتبليغ عن الآية المنسوخة أو قراءة هذه الآية على أنها من القرآن الكريم، وهذا لا يستلزم المحال حتى يقال باستحالته.

المطلب الثالث: وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ:

تقدم فيما سبق امكان النسخ وأما وقوعه في القرآن الكريم ففيه موارد محل وفاق واختلاف, ومنها موارد ثلاثة:

الأول: لا يجوز نسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بآية قرآنية أم رواية أم إجماع، وذلك لاشتراط العلم في ثبوت النسخ.

الثاني: وقوع النسخ في القرآن الكريم بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً.

الثالث: تشيخص موارد النسخ وتعيين الآيات الناسخة في القرآن.

أما الأوليان فهما موردا اتفاق وإجماع بخلاف الثالث فإن الناسخ تارة يكون قطعياً فهذا يجوز العمل والأخذ به لما تقدم من اشتراط العلم في ثبوت النسخ. وأخرى يكون الناسخ ظنياً فهذا لا يجوز العمل والأخذ به لفقد شرطية العلم. وثالثة يكون الناسخ مشکوكاً ومردداً فهذا لا يجوز العمل والأخذ به لجريان قاعدة: (الأصل عدم النسخ) ومدرك هذه القاعدة هو الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ. وليس الاستصحاب فإن هناك من لا يبني على حجية الاستصحاب ولكنه يبني على أصالة عدم النسخ.

## الباب الثاني

## السنة

١٥٠. سؤال: ما معنى السنة مبيناً معنى ودلالة فعل المعصوم وتقريره وقوله, قال: (الباب الثاني: السنة: تمهيد: السنة في اصطلاح الفقهاء: (قول النبي أو فعله أو تقريره). ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي صلى الله عليه وآله بأتباع سنته فغلبت كلمة (السنة) حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبي صلى الله عليه وآله سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل ألفعل والتقرير على بيان الأحكام. أما فقهاء (الإمامية) بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الأتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: (قول المعصوم أو فعله أو تقريره) والسر في ذلك أن الأئمة من آل البيت عليه السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقة

في الرواية، بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعة، فلا يحكمون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي أو من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين (ع): (علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم يفتح لي من كل باب ألف باب). وعليه فليس ببيانهم للأحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم (سنة) لا حكاية السنة وأما ما يجيء على لسانهم أحيانا من روايات وأحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه وآله، فهي إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، وإما لأجل إقامة الحجة على الغير، وإما لغير ذلك من الدواعي. وإما إثبات إمامتهم وان قولهم يجري مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفل به علم الكلام. وإذا ثبت أن السنة بماها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والأئمة من آل البيت ثقله الأصغر. أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فإنه لا بد له في أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنة، إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد. وعلى هذا فالأحاديث ليست هي السنة



بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالنسبة توسعا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنة، لأنه يتعلق ذلك بإثباتها. ونعقد الفصل في مباحث أربعة: ١ - دلالة فعل المعصوم لا شك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوما - يدل على إباحة الفعل، على الأقل، كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل. ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته. ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما، فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا أو مستحبا أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة. ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكما استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي أو الإمام في هذه الأمور. كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه.. وإنما وقع الكلام للقوم في موضعين: ١ - في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل فقد قال بعضهم: انه يدل بمجردده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا. وقيل: يدل على استحبابه. وقيل لا دلالة له على شيء منهما، أي انه لا يدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا. والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة. وقد يظن ظان أن قوله تعالى في سورة الأحزاب ٢١: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) يدل على وجوب التأسى والافتداء برسول الله صلى الله عليه وآله في

أفعاله. ووجوب الإقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وإن كان بالنسبة إليه لم يكن واجبا، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا. وقيل: انه إن لم تدل الآية على وجوب الإقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الإقتداء به واستحبابه. وقد أجاب العلامة الحلبي عن هذا الوهم فأحسن، كما نقل عنه إذ قال: (إن الأسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذي فعله، فإن كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجبا، وإن كان مندوبا تعبدنا بإيقاعه مندوبا، وإن كان مباحا تعبدنا باعتقاده بإباحته). وغرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحا، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما في ألفصول - بأن ذلك أسوة في الاعتقاد لا الفعل، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - إن معنى الأسوة في المباح هو أن نتخير في الفعل والترك أي لا نلتزم بالفعل ولا بالترك، إذ الأسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم، فلا تتحقق الأسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة. ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: إن الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسى. مضافا إلى أن الآية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسى به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسى أو حسنه في كل فعل حتى الأفعال العادية. وليس معنى هذا إننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل إنما نقول: انه يكون عقبة في إتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالإطلاق. فهو يضرر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة. والخلاصة: إن دعوى

دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق. وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بإطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فإنها اوهن من أن نذكرها لردّها. ٢ - في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فانه قد وقع كلام للأصوليين في أن فعله إذا ظهر وجهه انه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلاً هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان واجباً عليه.. وهكذا؟ ومنشأ الخلاف: أن النبي صلى الله عليه وآله اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي أو الإمام باعتبار انه أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فإن علم أن الفعل الذي وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره، وان علم عدم اختصاصه به بأي نحو من أنحاء الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام. وإنما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل هذا بمجرد كفاية للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع. أو انه غير كاف فلا ظهور له أصلاً في كل من النحويين؟ وجوه، بل أقوال. وإلا قرب هو الوجه الثاني. والوجه في ذلك: أن النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام: أما من

جهة شخصه بذاته وإما من جهة منصب الولائية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف. هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس. فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به. ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الاغلب، فانا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. وإنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر. ٢ - دلالة تقرير المعصوم المقصود من تقرير المعصوم: أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه أفاعل لو كان مخطئا. والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك فإن سكوت المعصوم عن ردع أفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو إقرارا عليه، أو إمضاء له. ما شئت فعبّر. وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون أفاعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهرا في كون أفاعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهي عنه وردعه إذا كان أفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن عليه بيان الحكم ووجه أفاعل إذا كان أفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل. ويلحق بتقرير أفاعل التقرير لبيان الحكم، كما

لو بين شخص بمحض المعصوم حكما أو كيفية عبادة أو معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فإن سكوت الإمام يكون ظاهرا في كونه إقرارا على قوله وتصحيحا وإمضاء له. وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف. ٣ - الخبر المتواتر إن الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد و (المتواتر): ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل أخبار جماعة يتمنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الأصوليين، وإن كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر. وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) فراجع. والذي ينبغي ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا على الحوادث القديمة، فإنه يجب - ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم - إن تحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواترا في الوسائط المتأخرة، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات. والسر في ذلك واضح، لأن الخبر ذا الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ إن كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلا، فإن خبر الطبقة الأولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنتقل عن نفس الحادثة، فلا بد أن يكون الجماعة الأولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختل شرط التواتر في طبقة

واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من أخبار الآحاد. وهكذا الحال في أخبار الآحاد، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، وإلا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات. ٤ - خبر الواحد إن خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار - قد يفيد علما وإن كان المخبر شخصا واحدا، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجة. وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية واليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم. وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وإن احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجتيه وشروط حجتيه - والخلاف في الحقيقة - عند الإمامية بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في القيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به لان الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالاته. فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن أتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن يقول بحجتيه كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك: قال الشيخ الطوسي في العدة (ج ١ ص ٤٤): (من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم). وصرح

بذلك السيد المرتضى في الموصليات حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس في مقدمة كتابه السرائر فقال: (لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم) إلى أن قال: (ولذلك أبطنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا). وأصرح منه قوله بعد ذلك: (والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعا له). وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئا. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته. وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة: فمنهم من أنكر حجيته مطلقا، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس وادعوا في ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا. ومنهم من قال: (إن الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لا سيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق) وهذا ما ينسب إلى جماعة من متأخري الأخباريين، قال الشيخ الأنصاري تعقيبا على ذلك: (وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه..). وأما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا: فبعضهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما

في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور. وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناطق في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، وقيل المناطق فيه عدالة الراوي أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي.. إلى غير ذلك من التفصيلات. والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجية بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة أن ننظر أولاً في الأدلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم في مدى دلالتها: أ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز تمهيد: لا يخفى إن من يستدل على حجية خبر الواحد بالأيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهرة فيه. وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بان الدليل على حجية الحجة يجب أن يكون قطعياً كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالأيات التي هي ظنية الدلالة، لأن ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولا ينفع كونها قطعية الصدور. ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالاستدلال بما ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن. ونحن على هذا المبنى نذكر الأيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب: (الآية الأولى) - آية النبأ: وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين). وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو أن الاستدلال بما من



جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب. وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً، فنقول: ١ - (التبين)، إن لهذه المادة معنيين: (الأول) بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: تبين الشيء، إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)، (حتى يتبين لهم أنه الحق). و (الثاني) بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به واستكشافه، أو التصدي للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعدياً، فتقول: تبينت؟؟ الشيء، إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته. وعلى المعنى الثاني وهو التصدي للعلم به يتضمن معنى لثبته فيه والتأني فيه لكشفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤: (إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) ومن أجل هذا قرئ بدل فتبينوا: (فتثبتوا) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصددنا (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وكذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان. ٢ - (إن تصيبوا قوماً بجهالة). يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا. ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولاً، فقالوا مثلاً: (معناه فتبينوا صدقة من كذبه): كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً لكلمة تدل على التعليل بأن قالوا: (معناها: خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذار أن تصيبوا، أو لنلا تصيبوا قوماً..). ونحو ذلك. وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات. والذي أرجحه إن مقتضى

سياق الكلام والاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله: (أن تصيبوا قوما..) مفعولا لتبينوا فيكون معناه (فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة). والظاهر أن قوله تعالى: (فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة) يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به. ٣ - (الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: (الجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم) ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض، وإن كان الأصح في التعبير العلمي انه من تقابل العدم والملكية. والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية إن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو أفعال السفهي عندما يكون عن غضب مثلا وحماسة وعدم بصيرة وعلم. وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو إياه. وعليه، فيكون معنى (الجهالة) أن تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق. إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام: إنها تعطي أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة أن ذلك من

سيرتهم، وإلا فلماذا نهي عن الأخذ بخبر ألفاسق من جهة انه فاسق. فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى انه لا ينبغي أن يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو، وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهالة أي يفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسر في ذلك إن المتوقع من ألفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره. فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك انه حجة. والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية، أن النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت وإلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر ألفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس. ولما علقنا الآية وجوب التبين والتثبت على مجيئ ألفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. وطبعاً لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل وحيثته، لان المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه. والظاهر إن بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بما على المطلوب فلا نطيل في ذكرها وردها. (الآية الثانية) آية النفر: وهي قوله تعالى في سورة التوبة ١٢٣: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون). إن الاستدلال

بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان: ١ - الكلام في صدر الآية: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة)، تمهيدا للاستدلال، فان الظاهر من هذه ألفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة (١) والمراد من النفر بقريظة باقي الآية النفر إلى الرسول للتفقه في الدين لا النفر إلى الجهاد، وان كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد، فان ذلك وحده غير كاف ليكون قريظة مع ظهور باقي الآية في النفر إلى التعلم والتفقه. إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا. وهذه ألفقرة إما جملة خبرية يراد بها إنشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة إنشائية، وإما جملة خبرية يراد بها الأخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحالته عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون دالة بالدلالة الإلزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلا الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما إنشاء أو أخبارا. ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شيء إنشاء أو أخبارا الا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لان التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضا واجب عقلي. فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالأحكام. ومن جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فيه إن نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عمليا من جهات كثيرة، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة. إذا عرفت ذلك فنقول: إن الله

تعالى أراد بهذه ألفقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك إن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة.) والتفريع بإلغاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع. ومن هذا البيان يظهر أن هذه ألفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي. ٢ - الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع. انه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرصهم على أتباع طريقة أخرى بدلالة (لولا) التي هي للتخصيص، والطريقة هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام. وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه. فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - اعني التعلم - بأن ينفر طائفة من كل

فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعلم الباقيين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من (لولا) التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لإنذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا. كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفاثيا. وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم - فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين وإلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه. والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الأحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني، لان الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه. هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بما للمطلوب. وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بما على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل

يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب. كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلا على وجوب الحذر. نعم يبقى شيء، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة. وحينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الاثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة ومقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجة أيضا. يعني إن العموم فيها أفرادي لا مجموعي. (تنبيه): إن هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لأن كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائي قدس سره كما في تقارير بعض الأساطين من تلامذته، فانه قال: (إن التفقه في العصور المتأخرة، وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث: الصدر وجهة صدور والدلالة، ومن المعلوم إن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى أعمال النظر والدقة، إلا أن التفقه في الصدر الأول لم يكن محتاجا إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافا في مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعية بأعمال

النظر والفكر يصدق عليه ألقبيه كذلك العارف بها من دون أعمال النظر والفكر يصدق عليه ألقبيه حقيقة). ومقتضى عموم التفقه فإن الآية الكريمة أيضا تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفائيا، بمعنى انه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضا بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم. (الآية الثالثة) - آية حرمة الكتمان: وهي قوله تعالى في: (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله...). وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم، وإلا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا. والحاصل أن هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، وإلا لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الأساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد. ولكن الإنصاف أن الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جدا عما نحن فيه، لأن ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فإذا وجب قبوله على



الآخرين وإلا كان وجوب التعليم والإظهار لغوا، وأما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعا، بدليل قوله تعالى: (من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) لا إظهار ما هو خفي على الآخرين. والغرض: أن هذه الآية واردة في مورد ما هو بين واجب القبول سواء أتم أم اظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان. وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر. وينسق على هذه الآية باقي الآيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل بذكرها. ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة من البديهي انه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيتها معلومة الصدور من المعصومين، إما بتواتر أو قرينة قطعية. ولا شك في انه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وإنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمنا في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. وهذه دعوى غير بعيدة، فإن المتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي أن يعتري فيها الريب للمنصف (١). وقد ذكر الشيخ الأنصاري قدس الله نفسه طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام. ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) وإلى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد للإطلاع على

تفاصيلها: (الطائفة الأولى) - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجح كالأعدل والأصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوي. وسيأتي ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للتراجيح بالمرجح المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح. (الطائفة الثانية) - ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين ألفتوى والرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله: (إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس) يشير بذلك إلى زرارة. ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس ابن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم. قال الشيخ الأعظم: (وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه). إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه. (الطائفة الثالثة) - ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، مثل قوله عليه السلام: (وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم).. إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى. (الطائفة الرابعة) ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: (من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة) الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات، ومثل قوله عليه السلام للراوي: (اكتب وبث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم) إلى غير

ذلك من الأحاديث. (الطائفة الخامسة): ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين. قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار - وهو على حق فيما قال - : (إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وإن لم يفسد القطع، وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها). وأضاف: (وإما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه). ج - دليل حجية خبر الواحد من الإجماع حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً بالإجماع من قبل علماء الإمامية على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله وإن لم يفسد خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي أعلى الله مقامه في كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن الواحد من الأئمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله. وتبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد رضي الدين ابن طاووس، والعلامة الحلبي في النهاية،

والحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل. وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى إجماع الإمامية على عدم الحجية. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة. وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر ونقل كلاما للسيد المرتضى في المقدمة، وأنتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، وكرر تبعا للسيد قوله: (أن خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا) وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد. والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإمامية، مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني، وهما الحبران العالمان بمذهب الإمامية. وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تدون وثبت وخبرة كاملة. فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما. وقد حكى الشيخ الأعظم في الرسائل وجوها للجمع: مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل: يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع وقيل: يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد. وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسنتها الشيخ الأنصاري منها الأول ثم الثاني. ولكنه يرى أن الأرجح

من الجميع ما ذكره هو من الوجه (١) وأكد عليه أكثر من مرة، فقال: (ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو أن مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه في تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس)، وهو الذي ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولا، وهي موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بما هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما). ثم قال: (ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بإنكار ذلك). هذا ما أفاده الشيخ الأنصاري في توجيهه كلام هذين العلمين، ولكني لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضي بهذا الجمع، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال: (اعلم انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة). وأصرح منه قوله بعد ذلك: (ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما ولا عملا وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في

العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا تأمن من كونه فسادا أو غير صلاح). هذا،  
ويحتمل احتملا بعيدا أن السيد لم يرد من التجويز - الذي قال عنه انه لا يمنع منه الظن -  
كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه  
التجويز الذي لا يجمع مع اطمئنان النفس ويرفع الأمان بصدق الخبر، وإنما قلنا إن هذا  
الاحتمال بعيد لأنه يدفعه: إن السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى  
عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضي إلى العلم وإجماع  
الفرقة الخفة لا غيرهما. وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات  
المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العدة. والظاهر إنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع  
لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين. نعم لقد  
عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول،  
لأنه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا، ومن العسير عليه  
وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك  
جرت استنباطاته ألفقهية وكذلك ابن إدريس في السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة على  
مراده من ذلك الكلام ومفسرا له على نحو ما أحتمله الشيخ الأنصاري. وعلى كل حال سواء  
استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطيع، فإن دعوى الشيخ إجماع  
الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وإن لم يكن عادلا بالمعنى  
الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من

لدى الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلا: (ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالقرائن، قائلًا: (ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالمشتبه بالأمور المعلومة عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد - وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد). ونحن نقول للسيد المرتضى: صحيح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بما فإنهم لم يعملوا بما إلا لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجيتها. فلم يكن العمل بما عملاً بالظن، بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم. وعليه، فنحن نقول معه: (أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بما، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوزنا كونه مفسدة). وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على أنه مصلحة لا تجوز كونه مفسدة. ويؤيد أيضاً دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الأنصاري في الرسائل: (منها) ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح الجمع عليه هو عد خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا

القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. و (منها) دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا يروي أو لا يرسل الا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأنصاري من هذا القبيل. وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، والمتبحر بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السيد: (والإنصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل ألقهية اللهم الا في ضروريات المذهب). وأضاف: (لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن). ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين. د - دليل حجية خير الواحد من بناء العقلاء انه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتره الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم. وسر هذه السيرة إن الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا



يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهاه أو غفلته. وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فإن بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلك من كل ملة ونحلة. وعلى هذه السيرة العملية قامت معاش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقللة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سندا ومنتنا. والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية. ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه؟ وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئن إلى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلا؟ وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة - فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس ما دام انه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترا منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه وبينه للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر. \* \* \* وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به. ٢ - كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم. قال شيخنا النائيني (قده) كما في تقريرات تلميذه الكاظمي (قده) (ج ٣ ص ٦٩): (وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم). وأقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: أن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها. ويكفي في الردع الآيات الناهية عن أتباع الظن وما وراء العلم التي ذكرناها سابقا في البحث السادس من المقدمة، لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم. وقد عاجلنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: إن هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لأن المقصود من النهي عن أتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا. وهذا العلاج - طبعا - لا يجري في مثل خبر الواحد، لأن المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق. ولكن مع ذلك نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات

تخصصا كالظواهر التي أيضا حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي. وذلك بأن يقال

- حسبما أفاده أستاذنا المحقق الإصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية ج ٣ ص ١٤

- قال: (أن لسان النهي عن أتباع الظن وانه لا يغني من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب ايكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على أتباعه من أجل كونه خبر الثقة. ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفرغ عن لزوم أتباع روايته بعد فرض وثاقته). أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره على ما في تقريرات الكاظمي قدس سره ج ٣ ص ٦٩ - قال: (أن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص). وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه. فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد

فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام والجواب عنه. وإن شئت الإطلاع فراجع الرسائل وكفاية الأصول).؟

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب الثاني، وهو السنة، وفيه محاور ثلاثة يتقدمها تمهيد

في معنى السنة:

الأول: فعل المعصوم.

الثاني: تقرير المعصوم.

الثالث: قول المعصوم.

وتفصيلها يأتي تباعاً:

أما التمهيد: السنة لغةً تعني الطريقة، واصطلاحاً لها معنيان:

الأول: قول النبي ﷺ أو فعله أو تقريره.

والثاني: قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره.

فإن المعنى الأول عليه فقهاء المذاهب الإسلامية وهو خاص بالأحكام الصادرة من النبي عليه وآله السلام سواء كان ذلك بقول أم فعل أم تقرير بتفصيل آت في دلالة الفعل والتقرير على بيان الأحكام. وأما المعنى الثاني فعليه فقهاء المذهب الجعفري وهو عام يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره. ومنشأ المعنى الأول هو اختصاص تبليغ الأحكام الواقعية بالنبي عليه وآله السلام من قبل الله تعالى عن طريق الإلهام أو الوحي فيكون قوله وفعله وتقريره حجة ومصدراً من مصادر التشريع. وأما منشأ المعنى الثاني فهو أن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام هم المنصوبون من قبل الله تعالى على لسان النبي عليه وآله السلام لتبليغ الأحكام الواقعة، فيكون قولهم وفعلهم وتقريرهم حجة ومصدراً من مصادر التشريع. وأما إثبات نبوة النبي وإمامة المعصوم فمؤكد لعلم الكلام والعقائد.

ثم أن طريقة حصول المكلف على السنة بمعناها المتقدم يحصل بطريقتين:

الأول: السماع من نفس المعصوم عليه السلام.

الثاني: الأحاديث التي تنقل السنة.

ومعه فإن كلا الطريقتين يحكيان ويكشفان وينقلان السنة بحيث تثبت السنة بها، ومعه فإن الأخبار لا تعني السنة بل هي حاكية وكاشفة وناقلة ومثبتة للسنة. نعم قد تسمى بالسنة من باب التوسع

في الإطلاق بسبب ما تقوم به من وظيفة الحكاية والكشف عن السنة, ولهذا وقع البحث في السنة عن الأخبار متواترة كانت أو آحاد من أجل ثبوت السنة بها.

المحور الأول: فعل المعصوم:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دلالة فعل المعصوم:

فعل المعصوم عليه السلام عبارة عن مجموعة من الأفعال والتروك التي يقوم بها المعصوم. ولهذا الأفعال جملة من الدلالات بعد ثبوت عصمته, ومنها:

الأول: فعل المعصوم, فهنا لا خلاف ولا إشكال في دلالة فعله على الإباحة.

الثاني: ترك المعصوم, فهنا لا خلاف ولا إشكال في دلالة تركه على عدم الوجوب.

الثالث: دلالة فعل المعصوم المحفوف بالقرائن, فهنا لا خلاف ولا إشكال في دلالة فعله بحسب ما تقتضيه تلك القرائن من ظهور الفعل في الوجوب أو الحرمة ونحوهما. ويكون هذا الظهور حجة كحجية ظواهر الألفاظ بتفصيل آت.

الرابع: دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن, فهنا لا خلاف في دلالة فعله على أكثر من إباحة الفعل, ولكن هناك خلاف في الأكثر على أقوال:

أولاً: الوجوب.

وثانياً: الاستحباب.

وثالثاً: الإباحة.

والصحيح من هذه الأقوال ثالثها، وقد يستدل للأوليين بدليلين:

أولهما: قوله سبحانه: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر)<sup>١١</sup>.

وثانيهما: الآيات الآمرة بإطاعة أو باتباع رسول الله عليه وآله السلام.

أما القول الأول فإن الآية دالة على وجوب التأسى وإلاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله في أفعاله بالنسبة إلينا وإن كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه بالنسبة إلينا. وأما القول الثاني فإن الآية دالة على حسن واستحباب التأسى وإلاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله بالنحو المتقدم.

ولكن للمناقشة في ذلك مجال واسع من وجوه ثلاثة:

<sup>١١</sup> سورة الأحزاب: ٢١.

الأول: ما أجاب به العلامة الحلبي قدس قال: (إن الأسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذي فعله، فإن كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجباً، وإن كان مندوباً تعبدنا بإيقاعه مندوباً، وإن كان مباحاً تعبدنا باعتقاده بإباحته).

وأورد عليه صاحب الفصول بما مؤداه: أن ذلك أسوة في الاعتقاد لا لفعل.

يرد على الفصول: أن غرض العلامة من التعبد باعتقاد إباحته ليس مجرد الاعتقاد وإنما فيما إذا كان مباحاً. كما أن معنى الأسوة في المباح هو عدم الالتزام بنحو التخيير في أن نفعل أو أن نترك، لأن الأسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم، فلا تتحقق الأسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة.

الثاني: إننا لا نسلم دلالة الآية على وجوب التأسى والافتداء برسول الله عليه وآله السلام، لأن أقصى ما يمكن استفادته من الآية هو رجحان الأسوة وحسنها.

الثالث: أن الآية ليست مطلقة أو عامة بحيث تشمل وجوب التأسى والافتداء أو حسنهما، وذلك لوجود المقيد أو المخصص لها وهو مورد نزول الآية في واقعة الأحزاب الدال على التأسى به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله تعالى. وهذا المورد مما يضر بإطلاق الآية وعمومها المتقدم على وجه يمنع من التمسك بهما.

المطلب الثاني: حجية فعل المعصوم:



هل أن فعل المعصوم إذا ظهر وجهه انه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلاً يكون حجة بالنسبة إلينا أو لا ؟. فيه حالات:

الأولى: إن علم أن الفعل الذي وقع من المعصوم أنه من مختصاته, كصلاة الليل والسواك والأضحية وتعدد الزوجات على أربع وغيرها. فهنا يكون فعله ليس بحجة علينا.

الثانية: إن علم أن الفعل الذي وقع من المعصوم أنه ليس من مختصاته, كأفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها. فهنا يكون فعله حجة علينا.

الثالثة: إن لم يظهر حال الفعل الصادر من المعصوم في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهنا محل خلاف على وجوه، بل أقوال اختار المصنف قدس أن فعله حجة علينا واستدل له تارة بقاعدة التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر، أخرى بعموم ما دل حسن التأسّي والافتداء به وليس قاعدة الحمل على الأعم الأغلب. وذلك ببيان أن النبي عليه وآله السلام مكلف كسائر المكلفين من قبل الله سبحانه إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام فيكون فعله حجة عليه وليس بحجة علينا، سواء كان ذلك الاختصاص من جهة شخصه بذاته أم من جهة منصب الولاية.

المحور الثاني: تقرير المعصوم:

تقرير المعصوم عليه السلام عبارة عن سكوته على فعل من أفعال المكلفين وعدم ردع الفاعلين أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه مع القدرة والسعة على الرد سواء كان من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان أم من جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك. ويسمى أيضاً بـ(الإقرار) أو (الإمضاء). فهنا لا إشكال ولا خلاف في أن يكون هذا التقرير ظاهراً في جواز الفعل ومشروعيه وصحته فيما إذا كان محتمل الحرمة أو كان عبادة أو معاملة. والوجه في ذلك أن الفعل الصادر من المكلف لو كان واقعاً محرماً أو كان فيه خلل لوجب على المعصوم نهي عنه وردعه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما لو كان لفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، ولوجب على المعصوم بيان الحكم ووجه الفعل لو كان أفاعلاً جاهلاً بالحكم من باب وجوب تعليم الجاهل.

ثم أنه يلحق بتقرير الفعل المتقدم التقرير لبيان الحكم ومعناه أن يسكت المعصوم على بيان حكم كان قد بينه المكلف وكان المعصوم قادراً على البيان ولم يبين فهنا يكون هذا السكوت تقريراً وإقراراً وإمضاءً لهذا الحكم الذي بينه المكلف بالنحو المتقدم.

المحور الثالث: قول المعصوم:

تقدم سابقاً أن السنة هي قول المعصوم ولكن لما كانت الأخبار يثبت بها قول المعصوم لذا يقع الكلام في هذه الأخبار فهي تارة تثبت قول المعصوم بصورة قطعية، وأخرى بصورة ظنية، فهنا قسمان للأخبار:

الأول: الخبر المتواتر.

والثاني: الخبر الواحد.

وتفصيلهما يأتي تباعاً:

أما القسم الأول فهو أخبار جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب على وجه يحصل به العلم والجزم القاطع بقول المعصوم ويزول به الشك والتردد. لذا فإن مثل هذا الخبر يكون محكوماً بالحجية لإفادته العلم والقطع الذي تنتهي إليه كل حجة بتفصيل تقدم.

ثم أن الأخبار المنقولة إلينا عادة منقولة في أكثر من واسطة فهل يشترط تحقق شرط التواتر في جميع الوسائط والطبقات أو يكفي تحقق شرط التواتر في خصوص الواسطة والطبقة الأخيرة. فبناءً على الأول فالخبر لا يكون متواتراً إذا اختل شرط التواتر في واسطة واحدة، لأنه بحسب الفرض يشترط إكمال جميع الوسائط في تحقق التواتر. وأما على الثاني فالخبر يكون متواتراً فيما إذا تحقق شرط التواتر في الواسطة الأخيرة. وهكذا الحال في أخبار الآحاد فهل يشترط تحقق صحة الخبر في جميع الوسائط أو يكفي تحقق شرط الصحة في خصوص الطبقة الأخيرة؟.

وجوابه: أنه لا خلاف في الأول وذلك لأن الناقل المباشر لنا مضمون خبره ليس هو السنة بل حديث من قبله له، فالخبر الواحد يتضمن عدة أخبار متتابعة، لأن كل طبقة تُخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، حتى تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنتقل عن نفس السنة، ومعه فلا بد أن نشترط

تحقق شرط التواتر أو تحقق شرط الصحة في كل خبر خبر ومتى اختل شرط التواتر أو الصحة في طبقة واحدة خرج الخبر عن كونه متواتراً أو أحاداً صحيحاً.

القسم الثاني: خبر الواحد: وهو الخبر الذي لا يبلغ حد التواتر من الأخبار وإن كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر. وهذا الخبر على نحوين باعتبار افادته العلم وعدمه:

الأول: خبر الواحد الذي يفيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، فهنا لا إشكال ولا خلاف في حجية هذا النحو لافادته العلم الذي حجتيه ذاتية بتفصيل تقدم.

الثاني: خبر الواحد الذي لم يفد علماً لعدم احتفائه بقرائن توجب العلم بصدقه، فهنا محل خلاف ونزاع في حجية هذا النحو منشأه قيام الدليل القطعي على حجتيه وعدمه، فمن أنكر حجتيه كالسيد المرتضى ومن أتبعه كالقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدست أسرارهم إنما أنكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن قال بحجتيه كالشيخ الطوسي قدس ومن اتبعه إنما أقر بوجود هذا الدليل القاطع. كما أن الجميع قد اتفق على أن خبر الواحد لو خلي ونفسه فإنه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً. فهنا أقوال في حجية هذا الخبر وعدمه:

الأول: عدم الحجية مطلقاً.

الثاني: التفصيل بين الأخبار الموجودة في كتب الحديث خصوصاً الكتب الأربعة - التهذيب والاستبصار والكافي وما لا يحضره الفقيه - فإنها حجة وبين باقي الأخبار فإنها ليست بحجة.

الثالث: التفصيل بين الأخبار المشهورة الموجودة في الكتب الأربعة فإنها حجة وبين غيرها من الأخبار فإنها ليست بحجة.

الرابع: التفصيل بين الأخبار التي عمل بها الأصحاب فإنها حجة وبين غيرها من الأخبار فإنها ليست بحجة.

الخامس: التفصيل بين الأخبار التي يعتبر فيها عدالة الراوي فإنها حجة وبين غيرها من الأخبار فإنها ليست بحجة.

السادس: التفصيل بين الأخبار التي يعتبر فيها مطلق وثاقة الراوي فإنها حجة وبين غيرها من الأخبار فإنها ليست بحجة.

السابع: التفصيل بين الأخبار التي يعتبر فيها مجرد الظن بالصدور فإنها حجة وبين غيرها من الأخبار فإنها ليست بحجة.

لذا يقع الكلام في تنقيح أدلة القائلين بالحجية من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، فهنا أدلة :

الدليل الأول: الكتاب الكريم:

قبل استعراض الآيات الدالة على حجية خبر الواحد فإنه قد يستشكل على هذا الدليل بإشكال مفاده أن يقال: إن أقصى ما يمكن استفادته من هذه الآيات هو الظن, حيث أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب, ومعه فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية الدلالة على حجية الظن.

وجوابه: سلمنا ولكنه قد ثبت أن الاستدلال بهذه الآيات إنما هو من باب التمسك بظواهر الكتاب، والثابت حجية ظواهر التي تفيد العلم, فيكون الاستدلال بالعلم على حجية الظن وليس بالظن.

وعموماً فقد استدل على حجية الخبر الواحد بجملة من الآيات, ومنها آيات ثلاثة:

(الآية الأولى) آية النبأ: وهي قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)<sup>١٢</sup>. وتقريب الاستدلال بما يتوقف على بيان مرحلتين:

الأولى: شرح مفردات الآية, ومنها مفردات ثلاثة:

المفردة الأولى: (التبين): وفيها معنيان:

<sup>١٢</sup> سورة الحجرات ٦.

الأول: الظهور والإبانة، فتبين الشيء بمعنى ظهر وبان أمره، فيكون الفعل لازماً. ومنه قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)<sup>١٣</sup>. وفي موضع آخر قوله سبحانه: (حتى يتبين لهم أنه الحق)<sup>١٤</sup>.

والثاني: الظهور عليه، فتبين الشيء بمعنى العلم به المتضمن لمعنى التثبت فيه والتأني فيه لكشفه وإظهاره والعلم به، فيكون الفعل متعدياً. ومنه قوله تعالى: (إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا)<sup>١٥</sup>. لذا قرئ تارة بدل فتبينوا: (فتثبتوا)، وأخرى: (فتثبتوا).

المفردة الثانية: (إن تصيبوا قوماً بجهالة): وفيها معنيان الصحيح منهما ثانيهما:

الأول: كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين، فيجب حينئذ أن نقدر تقديرين:

أولاً: مفعول به لكلمة (فتبينوا)، والتقدير: (فتبينوا صدقه من كذبه).

وثانياً: كلمة تدل على التعليل، والتقدير: (خشية، حذار، لئلا) أن تصيبوا قوماً بجهالة.

يرد عليه: أن الأصل في جميع هذه التقديرات عدم التقدير فتكون تكلفاً وتمحلاً كونها مما لا تساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية.

<sup>١٣</sup> سورة البقرة ١٨٧.

<sup>١٤</sup> سورة فصلت ٥٣.

<sup>١٥</sup> سورة النساء ٩٤.

الثاني: أن تكون مفعولاً به لتبينوا، والتقدير: (فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة). فيكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به فيكون العامل به من النادمين.

المفردة الثالثة: (الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل المقابل للعلم تارة تقابل التضاد، وأخرى تقابل النقيض، وثالثة تقابل العدم والملكية. وعلى كل تقدير فإن الأصل في معناه اللغوي له معنيان:  
الأول: أن تفعل فعلاً بغير العلم.

والثاني: أن تفعل فعلاً بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق.

والمعنى الثاني أوسع وعليه الاصطلاح العلمي.

المرحلة الثانية: معنى الآية ودلالاتها على حجية خبر الواحد، وذلك يتوقف على الأخذ بمفهوم الشرط من حيث إنها خطاب موجه لعموم المؤمنين بأن منطوقها أن لا يأخذوا بخبر الفاسق ويعملوا به فيما جائهم بخبر من الأخبار، وإنما يجب عليهم أن يتثبتوا ويحذروا من قوله لئلا يقعوا في المخالفة التي تؤدي إلى الإضرار بهم، لأن من شأن الفاسق الكذب في إخباره فيقع محذور الإصابة بالجهل والخطأ. وأما مفهومها فإن عليهم الأخذ بخبر العادل من دون تثبت وحذر من مخالفتهم للواقع، لأن من شأن العادل الصدق في إخباره فينتفي محذور الإصابة بالجهل والخطأ، فيثبت حجية خبر العادل، ويتم المطلوب.



(الآية الثانية) آية النفر: وهي قوله تعالى: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)<sup>١٦</sup>. وتقريب الاستدلال بها يتوقف على بيان مرحلتين:

الأولى: قوله سبحانه: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة): أي مقدم الآية الذي يشير إلى أنه ليس واجباً على كل واحد واحد من المؤمنين أن يطلبوا العلم لتحصيل المعرفة في الأحكام الشرعية، ونفي الوجوب هذا سواء كان إنشاء أم أخباراً، فهنا حالان:

الأول: أن يكون المراد إنشاء نفي الوجوب.

والثاني: أن يكون المراد الأخبار عن عدم وقوع نفي الوجوب من الجميع إما لاستحالته عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً فتكون دالة بالدلالة الإلزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع.

وعلى كلا الحالين فإنه ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شيء إلا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده، وفي المقام أن اعتقاد وجوب النفر من سيرة العقلاء كون طلب العلم والتعلم واجب عقلي على الجميع تحصيله. هذا أولاً.

<sup>١٦</sup> سورة التوبة ١٢٣.

وثانياً: إن هناك مشقة وكلفة واضحة تلزم من دعوة جميع المؤمنين في جميع البلدان والأقطار على وجوب النفر والسعي من أجل التفقه وتحصيل العلم وطلب المعرفة بالأحكام الشرعية من الشارع المقدس المتمثل آنذاك برسول الله عليه وآله السلام, فمن أجل التخفيف والمنة والإرفاق بالمؤمنين تم رفع وجوب طلب العلم وتحصيله.

وثالثاً: أن ما تقدم يناقئ أصل وجوب التفقه على جميع المؤمنين وتعلم المسائل الشرعية خصوصاً الابتلائية منها لذا فإن مقتضى الجمع أن يقيد وجوب التفقه بطائفة خاصة من المؤمنين الذين يجب عليهم السعي لتحصيل العلم ومعرفة الأحكام الشرعية وتبليغها للجاهل بها فيما إذا رجعوا إلى قومهم بتفصيل آت.

الثانية: قوله سبحانه: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون): أي محل الاستشهاد من الآية على حجية خبر الواحد, حيث دل التفريع إلى بيان الطريقة التي يحصل بها تبليغ الأحكام الشرعية إلى الناس بعد أن تقدم نفي وجوب التفقه على جمع المؤمنين, ومحصلها أن يسعى جماعة من المؤمنين إلى التفقه بالدين ومعرفة الأحكام الإلهية ليبلغوها إلى الناس ولينذروهم من أجل أن يحذروا من العقاب لتتم الحجة الإلهية على الجميع, فإن هناك نحواً من الملازمة العقلية التي بينتها الآية باعتبار وجوب نفر طائفة من المؤمنين ليتعلموا الأحكام الشرعية التي لم تكن معلومة للناس ويقوموا بإظهارها وتعليمها للآخرين

وبين وجوب قبول إخبار هذه الطائفة ليحصل الإنذار والحذر من العقاب على المخالفة، وإلا لكان وجوب التعليم وإظهاره لغواً من دون فائدة. فتثبت بذلك حجية خبر الواحد. هذا أولاً.

وثانياً: أن استفادة وجوب السعي والنفر على المؤمنين واضح إما من نفس تشريع الطريقة المتقدمة، أو من تتبع مفردات الآية كالتفريع بالفاء والتحضيض بلولا والتعليل باللام والترجي بلعل ونحو ذلك.

وثالثاً: أن الحذر واجب على المؤمنين بدليل نفس جعل حجية لقول المتعلمين، وليس وجوب الحذر مستفاداً من كلمة لعل أو أن الأصل حسن الحذر.

ورابعاً: أن حجية خبر الواحد تشمل إخبار الشخص الواحد والشخصين وإن كان إخبارهم لا يوجب حصول العلم به بمقتضى إطلاق الآية وعمومها، فلا تختص بحجية خبر ثلاثة أشخاص فأكثر بحسب دلالة كلمة الطائفة على ثلاثة فصاعداً.

وخامساً: أن الآية كما فيها دلالة على حجية خبر الواحد كذلك فيها دلالة على وجوب شيئين:

الأول: فتوى المجتهد.

والثاني: الاجتهاد.

ويدل على كلا الوجوبين العموم المستفاد من كلمة التفقه باعتبار أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم جماعة من المؤمنين لتحصيل التفقه والعلم بالأحكام الشرعية بأعلى مراتبه المتمثل ببلوغ مرحلة الاجتهاد في العلوم الشرعية، فيجب حينئذ على عوام الناس أن يقبلوا بقول المجتهد وفتواه فتكون بذلك حجة عليهم، ويثبت مضافاً لحجية الخبر الواحد حجية فتوى المجتهد.

(الآية الثالثة) آية حرمة الكتمان: وهي قوله تعالى: (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله)<sup>١٧</sup>. وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر المتقدمة، فهنا مرحلتان:

الأولى: قوله سبحانه: (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات..): أي مقدم الآية الذي يشير بمنطوقه إلى حرمة كتمان الأحكام الشرعية فيما لو حصل العلم بها وتعلمها من قبل جماعة على الجاهلين بها.

الثانية: محل الاستشهاد من الآية الذي يتوقف على مفهومها الدال على وجوب إظهار الأحكام الشرعية وبيائها إلى الناس ووجوب قبول قول الذي يظهر هذه الأحكام، فإن هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار وإن كان المظهر شخصاً واحداً لا يوجب قوله العلم وبين وجوب القبول، فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان، أي يكون تحريم الكتمان لغواً من دون فائدة. هذا أولاً.

<sup>١٧</sup> في سورة البقرة ١٥٩.

وثانياً: أن مقتضى إطلاق الآية من جهتي الإظهار والقبول فلا يشترط حصول العلم بهما، أي لا يشترط أن يكون إظهار الأحكام الشرعية من قبل المظهر والمبين لها موجباً للعلم، ولا أن يكون القبول من قبل المتلقي للأحكام موجباً للعلم.

ولكن يمكن الإشكال على الاستدلال بهذه الآية بكونها أجنبية عن محل الكلام بما حاصله أن يقال: إن محل كلامنا هو حجية خبر الواحد بأن يقوم المخبر بإظهار شيء من الأحكام الشرعية التي تعلمها بحيث أن تكون هذه الأحكام غير معلومة للناس فيجب قبول إخباره والتصديق به بناءً على الملازمة العقلية بين وجوب تعليم الأحكام وإظهاره وبين وجوب قبول قول إخبار المتفقه، بينما مورد هذه الآية هو كتمان ما هو ظاهر من الأحكام على الآخرين وليس ما هو خفي عنهم بقرينة قوله سبحانه: (من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) فتنتفي بذلك الملازمة العقلية المتقدمة بين جوب الإظهار ووجوب القبول، لأن موردها ما هو بين واجب القبول على الناس سواء قام المظهر بكتمان ما تعلمه أم قام بإظهار ما تعلمه، فلا يكون هناك توقفاً وترتباً بين القبول والإظهار حتى تحصل الملازمة العقلية.

الدليل الثاني: السنة:

قبل استعراض الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد فإنه قد يستشكل على هذا الدليل بإشكال مفاده أن يقال: إن الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة لازمه محذور الدور، لأن نفس السنة منها ما هو أخبار آحاد، فيتوقف الشيء على نفسه، وهو محال.

وجوابه: سلمنا ولكننا نشترط في هذه الأخبار أن تكون معلومة الصدور إما بتواتر أو قرينة قطعية، والتواتر سواء كان لفظياً أم معنوياً كما ذكره الشيخ الحر العاملي قدس صاحب الوسائل. وقد ذكر الشيخ الأنصاري قدس في رسائله طوائف من الأخبار التي استدل بها على حجية خبر الواحد، وقد ذكرها المصنف قدس إجمالاً وأحال تفصيلها إلى مراجعة رسائل الشيخ الأنصاري ووسائل الحر العاملي. وهي طوائف خمسة:

الأولى: ما دل على الرجوع إلى خبر الواحد في حال حصول التعارض بين خبرين والأخذ بجملة من المرجحات الخاصة في المخبر كالأعدل والأصدق والمشهور ثم التخيير عند عدم المرجح على تفصيل آت في باب التعادل والتراجيح.

الثانية: ما دل على الرجوع إلى خبر الواحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام لأخذ الفتوى منهم من دون لفرق في الرجوع بين قبول الخبر والفتوى، وأمثلة ذلك:

- الرجوع إلى زرارة بقوله عليه السلام: (إذا أردت حديثاً فعليك بهذا المجلس) يشير بذلك إلى زرارة.
- الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن عندما سأله عبد العزيز بن المهدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفينس ابن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال عليه السلام: (نعم).

الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، ومثاله:

- قول الإمام المهدي عليه السلام: (وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم).

الرابعة: ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها وإبلاغها، وأمثلة ذلك:

- الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: (من حفظ على أمي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة).
- قوله عليه السلام للراوي: (اكتب وبت علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم).

الخامسة: ما دل على ذم الكذب على المعصومين عليهم السلام أو تكذيبهم والتحذير من الكذابين عليهم، وأمثلة ذلك:

- النبي قوله عليه وآله السلام: (أيها الناس قد كثر علي الكذابة، فمن كذب علي متعمداً فليتبوء مقعده من النار).
- قوله عليه السلام: (ما أحداً كذب علي الله ولا علي رسوله ممن كذبنا أهل البيت أو كذب علينا لانا نحدث عن رسول الله ﷺ وعن الله فإذا كذبنا فقد كذب الله ورسوله).

الدليل الثالث: الإجماع:

إن هناك خلافاً كبيراً بين دعوى الإجماع تصريحاً أو تلويحاً منقولاً كان أو محصلاً على حجية خبر الواحد وعدمه حيث ادعى كل جماعة الإجماع على مبناه إثباتاً ونفيّاً، فهنا دعويان:

الأولى: دعوى الإجماع على حجية خبر الواحد، ومنهم الشيخ الطوسي في العدة والسيد رضي الدين ابن طاووس، والعلامة الحلبي في النهاية، والمحدث المجلسي في بعض رسائله، والشيخ الأنصاري في الرسائل قدست أسرارهم.

الثانية: دعوى الإجماع على عدم حجية خبر الواحد، ومنهم السيد الشريف المرتضى، والشيخ ابن إدريس في السرائر، والشيخ الطبرسي صاحب مجمع البيان قدست أسرارهم.

هذا وقد حكى الشيخ الأنصاري قدس في الرسائل وجوهاً للجمع - خصوصاً إجماع السيد المرتضى والشيخ الطوسي قدس سرهما - للخروج عن هذا الاختلاف واستحسنها ولكنه اختار أخيرها، ومنها:

أولاً: أن يكون مقصود كلاً منهما الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا من الأبناء العامة.



وثانياً: أن يكون مقصود كلاً منهما الإجماع على العمل بخبر الواحد المأخوذ من الرواة الثقات سواء كانوا في مذهبنا أم في مذهب غيرنا.

وثالثاً: أن يكون مقصود كلاً منهما الإجماع على العمل بخبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه.

ورابعاً: أن يكون مقصود كلاً منهما الإجماع على العمل بخبر الواحد فيما لو أفاد العلم بمعنى الجزم واليقين، وإن كان المحكي عن السيد المرتضى قدس في تعريف العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس واطمئنانها إلى الخبر، وهذا المعنى موافق لبعض الأخباريين. كما أنه موافق لأصحابنا باعتبار أن الشرائط المذكورة في حجية خبر الواحد كموافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي مما يوجب اطمئنان النفس، فيكون الخبر حجة عند الجميع.

وأورد المصنف قدس على خصوص الأخير بما مؤداه أن يقال: إن مقصود السيد المرتضى قدس من العلم هو القطع والجزم وليس ما يوجب اطمئنان النفس، وذلك لتصريحه في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر في موردين:

أولهما: قوله: (اعلم انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة).

وثانيهما: قوله: (ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما ولا عملا وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح). هذا أولاً.

وثانياً: أن مقصود السيد من التجويز الوارد عبارته الثانية في قوله: (فان الظن لا يمنع من التجويز) هو خصوص التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس أي الاحتمال المعتد به عند العقلاء في مقابل مطلق التجويز حتى الضعيف أي الاحتمال الذي لا يعتني به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، وهذا يتناقض مع ما تقدم من تفسير العلم بمعنى ما يقتضي اطمئنان النفس وسكونها.

ولكن يرد على هذا الرد بما محصله أن يقال: إن السيد المرتضى قدس في بعض عباراته المتقدمة كان قد حصر ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين عليهم السلام أو وجد بعدهم في موردين:

الأول: الخبر المتواتر.

والثاني: الإجماع.

وفي كلا الموردين فإن الخبر يفيد العلم والقطع. ثم أن تفسير السيد والشيخ قدس سرهما للعلم المتقدم بسكون النفس فهو تفسير متعارف وشائع في عبارات المتقدمين ومقصودهم منه العلم بمعنى الجزم القاطع. كما أن النافين لحجية خبر الواحد كالسيد المرتضى وابن ادريس قدس سرهما قد خالفوا مبناهم وعملوا بأخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا، لذا فإن عملهم هذا يكون قرينة على مراد السيد المرتضى على نحو ما أحتمله الشيخ الأنصاري قدس.

وكيف كان فإن دليل الإجماع يمكن الاستدلال به على حجية خبر الواحد، ويؤيد هذه الدعوى جملة من المؤيدات، ومنها:

أولاً: عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم من دون انقطاع.

وثانياً: دعوى الشيخ الكشي قدس الإجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة، بمعنى أن الخبر الواصل إلينا من جماعة من الرواة يكون صحيحاً عندنا، لأن هؤلاء الرواة لا يرون إلا عن ثقة فلا حاجة للبحث في أسانيد الأحاديث الواردة عنهم، فالإجماع واقع على العمل بهذه الأخبار سواء طابق الواقع أم لا.

وثالثاً: دعوى الشيخ النجاشي الإجماع على العمل بمراسيل ابن أبي عمير كونه لا يروي أو لا يرسل الا عن ثقة.

الدليل الرابع: بناء العقلاء:

يتوقف هذا الدليل على مقدمتين:

الأولى: إن سيرة العقلاء العملية من الناس بما فيهم المسلمون على قائمة على الأخذ بخبر الواحد الثقة في الأحكام شرعية كانت أو غيرها، وعلى هذه السيرة قامت معاشهم وانتظمت حياتهم، ولولا هذه السيرة لاختل نظامهم الاجتماعي.

الثانية: إن الشارع المقدس موافق لهذه السيرة ومتحد معهم في المسلك كونه منهم بل هو رئيسهم، وإلا لكان للشارع طريق خاص غير ما تقدم وكان قد بينه وأذاعه بين الناس واشتهر عنه فيما بينهم، فنستكشف من ذلك موافقة الشارع لهذه السيرة ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه.

ثم أنه قد يستشكل على هذا الدليل بما حاصله: أنه يكفي في ردع الشارع عن هذه السيرة ونهيه عنها الآيات الناهية عن أتباع الظن المتقدمة في البحث السادس من المقدمة، وتقريبها: أن هذه الآيات مطلقة وعمامة فتشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم<sup>١٨</sup>.

وجوابه: أولاً: أننا لا نسلم شمول هذه الآيات لموردتين:

<sup>١٨</sup> أشكل على دليلية سيرة العقلاء لحجية خبر الواحد بإشكال الدور ومحصله: أن حججة خبر الواحد متوقف على عدم تخصيص الآيات والروايات بالسيرة، كما أن تخصيص الآيات والروايات الرادعة بالسيرة متوقف على عدم ردع الآيات والروايات عن السيرة، وحججة خبر الواحد يتوقف على عدم الردع بالآيات والروايات عن السيرة، فينتج توقف حججة خبر الواحد على نفسه، وهو دور مستحيل.

وجوابه: أن حججة خبر الواحد تتوقف على عدم العلم بالردع عن السيرة، فيكفيها في المقام عدم العلم بالردع في حججة السيرة، فيثبت بالسيرة حججة خبر الواحد، ويتم المطلوب.

الأول: الاستصحاب، أي أن هذه الآيات غير صالحة للنهي عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به لخروجه موضوعاً، لأن المقصود من النهي عن أتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق بتفصيل آت في مباحث الاستصحاب.

والثاني: خبر الواحد، أي أن هذه الآيات غير صالحة للنهي عن خبر الواحد وذلك بأحد بيانات:

أولها:، أن المقصود من الخبر الواحد هو ما يثبت به الواقع وتحصيل الحق حاله حال سائر الإمارات الأخرى.

وثانيها: ما أفاده المحقق الإصفهاني قدس في حاشيته على الكفاية ومحصله: أن لسان النهي في هذه الآيات نهي ارشادي إلى حكم العقل القاضي بالعمل بالظن بما هو ظن، وليس نهيماً مولوياً إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على أتباع الظن من أجل كونه خبر الثقة<sup>١٩</sup>.

وثالثها: ما أفاده الشيخ النائيني على ما في تقارير الكاظمي قدس سرهما ومحصله: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن المقصود منها الظن بما وراء العلم، والحال أن العمل بخبر الثقة خارج عن

العمل موضوعاً باعتبار أنه ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخير للواقع<sup>٢٠</sup>.

ورابعها: أن هذه الآيات الناهية لو كانت صالحة للردع عن خير الواحد لعرف وانكشف ذلك بين المسلمين وأوجب امتناعهم عن العمل به، والحال أن ذلك لم يعرف وينكشف بينهم بل أنهم قد أطبقوا على العمل به وقامت سيرتهم عليه.

### الباب الثالث

#### الإجماع

١٥١. سؤال: قال: (سؤال: قال: (الباب الرابع: الدليل العقلي: قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجج العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة. وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين: (الأول) حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية، (والثاني) حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات

<sup>٢٠</sup> ج ٣ ص ٦٩.

العقلية. ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي، والآن قد حل الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لا بد من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول: ان علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين في الأصوليين إنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه. ومع ذلك فانه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة. وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي (١)، فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وانما ذكر ان أصول الأحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأوها العقل، وقال عنه: (وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار). وهذا التصريح كما ترى أجني عما نحن في صدده. ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ في كتابه (العدة) الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن ان يشرحه أو يفرد له بحثاً. وكل ما جاء فيه في آخر

فصل منه أنه بعد ان قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجود رد الوديعه وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه. وذكر أيضا ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل بعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك. وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر ص ٢: (فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عنه المحققين التمسك بدليل العقل فيها). ولكنه لم يذكر المراد منه. ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه (المعتبر) ص ٦ بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وتانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثله. ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه (الذكرى)، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب. وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتدوالة، مثل المعالم والرسائل والكفائية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، الا إشارات عابرة في ثنايا الكلام. ومن تصريحات المحقق



والشهاد الأول يظهر انه لم تتجل فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة. وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل. والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه (حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي. وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصل)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الإصفهاني الذي نسج على منواله، وان كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا. وعلى كل حال، فان إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي. وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الأخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي. ولكنهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهد بالعقول؟ ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حديثه، وهذا

نص عبارته: (المقام الثالث في دليل العقل. وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصره على الثاني. وثالث فسر بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستتزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الإلزامية). ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها. \* \* \* وكيفما كان، فالذي يصلح ان يكون مرادا من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين. وهذا أمر طبيعي، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلا للكتاب والسنة لا بد ألا يعتبر حجة الا إذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية. ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا، وقد وقع خلط وخبط عظيمان في فهم هذا الأمر. ولأجل أن نرفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول: أ - انه قد تقدم (م ١ ص ٢٠٥): ان العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك: فالمراد من (العقل النظري):

إدراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع، والمراد من (العقل العملي): إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله. ٢ - انه ما المراد من العقل الذي نقول انه حجة من هذين القسمين؟ - ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسر في ذلك واضح، لان أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تناها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضا مما تناها التجربة والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها. وكذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتهما التي أنيطت بها الأحكام عنده (١) والظن لا يغني عن الحق شيئا. وعلى هذا، فمن نفي حجية العقل، وقال: ان الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول - فهو على حقل إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفي استقلال العقل النظري من إدراك الأحكام وملاكاتهما. ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الأخباريين، ولكن خانه التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة

يتوصل به إلى الحكم الشرعي. - إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملزمة بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملزمة في مسألة الأجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة. فإن هذه الملزمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم. وإذا قطع العقل بالملزمة - والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجة كل حجة كما سبق بيانه ص ١٥. وعليه، فهذه الملزمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. ولا أظن أحدا بعد التوجه إليها والانتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات. ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين وغيرهم، وإن أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث. وإذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملزمة هو سبب الخنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذ نفى مطلقا إدراك

العقل لحكم الشارع وحجتيه، قائلًا: ان أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن أن هذا التعليل انما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم. ٣ - هذا كله إذا أريد من العقل (العقل النظري). وأما لو أريد به (العقل العملي)، فكذلك لا يمكن ان يستقل في إدراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لان هذا الإدراك وظيفة العقل النظري، باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الأمور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بإدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبتته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني ان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر. وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيبها، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم. ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورة التي تسمى الآراء الحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء. وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء الحمودة التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري - يحصل للعقل النظري العلم بان الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة. ومن هنا قلنا

سابقا: إن المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقييح العقليين، لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة. وجه حجية العقل: ٤ - إذا عرفت ما شرحناه، وهو ان العقل النظري يقطع باللازم، اعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة - شرع في بيان وجه حجية العقل، فنقول: لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى أن الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة، لأنه - كما تقدم ص ١٩ - هو حجة بذاته. ولا يعقل سلخ الحجة عنه. وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فيكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل الا ما عبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان الا به؟ ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم في حجية العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، ونفيها بعضا آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد. أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأني معنى للشك في حجية العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع. ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلا بد

من تجليته لكشف المغالطة، فنقول: قد أشرنا في المجلد الأول ص ١٩٦ إلى هذا النزاع، وقلنا: ان مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم: (الأولى): في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية ص ١٩ من هذا الجزء فارجع إليه، لتعرف استحالة النهي عن أتباع القطع. (الثانية): بعد فرض امكان حجية القطع هل نهي الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين ان الحكم الشرعي لا يتجزأ ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة. أقول: ومرد هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بما من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلا في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ص ٢٩ من هذا الجزء، فقلنا: انه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بما مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك. وأما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: (إن دين الله لا يصاب بالعقول) فقد ورد في قبالة مثل قولهم: (إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول).

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبيل الاعتماد على القياس والاستحسان، لأنها واردة في هذا المقام، أي أن الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال.

وهو حق كما شرحناه سابقا. ومن المعلوم أن مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صوره هو دعوى إن للعقل أن يدرك الأحكام مستقلا ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأي. وقد سبق ان هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي، لان هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام. وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها لأنها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها أجنبية عما نحن بصدده وعمنا نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. كما إنها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تنفي على العقل وتنص على انه حجة الله الباطنة، لأنها تنفي على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات إدراك مالا يدركه العقل بطبيعته. (الناحية الثالثة)

- بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه، يجب أن نتسأل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟ والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال: إن معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي أقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، أو انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوي أو نهي مولوي. أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجية العقل، وهو توجيه يختص



بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن 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 تقدم تفنيدها في المجلد الأول ص ٢١٧، فلا نعيد. ٢ - الدعوى التي أشرنا إليها هناك في آخر ص ٢١٨ من المجلد الأول وتوضيحها: ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط: والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولا يكفي الأول. ولو فرض إنا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فإن ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض انه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافيا للدعوة إلى الفعل إلا عند ألفذ من الناس. وعلى أي تقدير فرض فلا يستغني أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهي منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه. وإذا كان نفس إدراك الحسن والتبجح غير كاف في الدعوة - والمفروض لم يقدّم دليل سمعي على الحكم - فلا نستطيع ان نحكم بان الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه. لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق حكم العقل حينئذ. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان المدار على القطع في المقام. والجواب: إنه قد أشرنا في الحاشية (م ١ ص ٢٢٠) إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لا أنهما شيان أحدهما يستلزم الآخر، لان

حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان، وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذي يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من أئمة الفلاسفة: (ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه). وأرادوا هذا المعنى. بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب. وأما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض ان المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هناك إلى أن الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أي إرشادية). وإما ان هذا الإدراك لا يدعو إلا أئمة الناس فقد يكون صحيحا ولكن لا يضر في مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد - وهو النافع لنا - انه صالح للدعوة. وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعيا، يعني

ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر في كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.؟

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب الثالث، وهو الإجماع، وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريفه وحجتيه:

الإجماع لغة يعني الاتفاق. واصطلاحاً عبارة عن اتفاق خاص بين جماعة في إثبات أو استكشاف الحكم الشرعي. ولكن هناك اختلاف في تحديد هذه الجماعة المتفقة:

أولاً: فقهاء المسلمين.

وثانياً: أهل الحل والعقد من المسلمين.

وثالثاً: أمة مُجَّد عليه وآله السلام.

فيخرج بقيد (لاتفاقهم شأن) سواد الناس وعوامهم كونهم لا شأن لأرائهم في إثبات أو استكشاف الحكم الشرعي، وإنما يتبعون آراء من كان لهم شأن كالفقهاء أو أهل الحل والعقد.

ثم أن الإجماع بمعناه المتقدم قد جعله الأصوليون أحد الأدلة على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة فقالوا بحجيته على اختلاف استقلالته وعدمه، فهنا قولان:

الأول: أن الإجماع حجيته مستقلة، وهو قول أهل السنة والجماعة.

والثاني: أن الإجماع حجيته غير مستقلة، وهو قول الإمامية، لأن حجيته مستفادة من كشفه عن السنة أي عن قول المعصوم عليه السلام. لذا توسع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة ولو كانت قليلة باعتبار أن المناط هو حصول الاتفاق الذي يكشف كشفاً قطعياً عن قول

المعصوم فيكون له حكم الإجماع، وأما الاتفاق الذي لا يكشف عن قول المعصوم فهو ليس بإجماع حقيقي وإنما اجماع اصطلاحى على تفصيل آت.

ثم يترشح على ذلك سؤالان:

السؤال الأول: ما الدليل على جعل الإجماع حجةً ودليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي في قبال الكتاب والسنة.

وجوابه: إن منشأ هذا السؤال هو الملازمة بين اتفاق الناس وإجماعهم على حكم من الأحكام على مختلف دواعيهم البشرية عادةً كانت أو عقيدةً أو انفعالاً نفسياً أو شبهةً ونحو ذلك، وبين الأحكام الشرعية التي نص عليها الشارع المقدس، والحال أن هذه الملازمة متفية ولا أساس لها من الصحة إلا من جهة تطابق آراء العقلاء بما هم العقلاء مع ضميمته كون الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم. ولكن كما ترى أن هذه الملازمة ليست إجماعاً اصطلاحياً بل هي ما تقدم بحثه في الملازمات العقلية في مسألة التحسين والتقيح العقليين الذي لا يقول به من بنى على حججة الإجماع وجعله دليلاً في قبال الكتاب والسنة. هذا أولاً.

وثانياً: أننا ننقض بإجماع الأمم غير المسلمية فلو كان الإجماع حجةً ودليلاً على إثبات أو استكشاف الأحكام لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمة أيضاً حجةً ودليلاً. وهو كما ترى مما لا يقول بذلك واحد ممن يرى حججة الإجماع.

وثالثاً: أننا نرجع إلى أول إجماع اتخذهُ المسلمون حجةً ودليلاً وهو الإجماع على بيعة السقيفة التي تم فيها تعيين أبي بكر خليفة للمسلمين, حيث لا نص على هذه البيعة من كتاب أو رواية فاضطر العامة من أهل السنة إلى تصحيح شرعية هذه الخلافة المزعومة عن طريق فقهاء والتمسوا لذلك جملة من التأويلات, ومنها:

أولها: إجماع جماعة من المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد على بيعة أبي بكر.

وثانيها: أن الخلافة والإمامة فرع من فروع الدين وليست أصلاً من أصول الدين.

وثالثها: أن الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة لإثبات أو استكشاف الأحكام الشرعية.

فتثبت بذلك خلافة أبي بكر بدليل الإجماع الذي استلوا على حجية بمسالك ثلاثة من الكتاب والسنة والعقل, وتفصيلها<sup>٢١</sup>:

المسلك الأول: الكتاب: وهي آيات كثيرة منها آية سبيل المؤمنين وهي قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً)<sup>٢٢</sup>. وتقريب الاستدلال بها: أن منطوقها يدل على أن الذي ينحرف عن منهج رسول الله

<sup>٢١</sup> تعرضنا في تفصيل هذه المسالك وغيرها في مباحث الإمامة من بحثنا في العقائد.

<sup>٢٢</sup> سورة النساء ١١٤.

عليه وآله السلام بأن يتبع غير طريق المؤمنين فجزائه نار جهنم, ومفهومها أنه يجب اتباع نهج الرسالة باتباع طريق المؤمنين لنيل الجنة والرضوان.

يرد عليها ما استظهره الشيخ الغزالي ووافقته المصنف قدس وحاصله: أن هذه الآية ناظرة إلى معادة الرسول عليه وآله السلام وعدمه ولا دخل لها في إجماع الأمة واتفاقها على حكم من الأحكام, فإنه يجب على المؤمنين أن لا يعادوه ويتبعوا سبيل المؤمنين في نصرته والائتمار بأمره والانتهاز بنهييه عليه وآله السلام.

المسلك الثاني: السنة: وهي أحاديث كثيرة ومنها مضمون الحديث: (لا تجتمع أمتي على الخطأ). وتقريب الاستدلال به: أن أمة النبي عليه وآله السلام إذا اجتمعت واجتمعت على حكم فإن حكمهم هذا هو حكم الله تعالى لكونهم معصومين من الخطأ والضلالة، فيكون اجتماع الأمة الإسلامية كقول المعصوم حجة ومصدرا مستقلا لمعرفة حكم الله تعالى.

يرد عليه: أننا لو سلمنا بصحة هذا الحديث الذي ادعوا فيه التواتر المعنوي فإنه أجنبي عن المقام, لأنه قد تقدم من تعريف الإجماع أنه اتفاق خاص بين جماعة, والحال أن المفهوم من الحديث هو اتفاق كل الأمة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع العصور لا بعضها دون بعض, وهو كما ترى واضح البطلان.

المسلك الثالث: العقل: ويسمى أيضاً بـ(الطريق المعنوي) وتقريب الاستدلال به يبتني على مقدمتين:

الأولى: أن صحابة رسول الله عليه وآله السلام إذا حكموا بحكم من الأحكام الشرعية وقطعوا بذلك الحكم فلا بد أن يكون لقطعهم هذا من مستند ودليل قاطع كانوا قد استندوا إليه في مقام حكمهم.

والثانية: أن صحابة رسول الله عليه وآله السلام إذا بلغوا من الكثرة حد التواتر في مقام حكمهم المتقدم فيستحيل بدافع العادة أن يكونوا قاصدين الكذب والتواطئ عليه، لأن قطعهم هذا في غير محل القطع محال بدافع العادة. وهكذا حال التابعين وتابعي التابعين من بعد الصحابة بحسب طبقاتهم فإذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل عادةً وقوعهم في الخطأ والضلالة.

يرد عليه ردان:

أولهما: أن هذا الاتفاق والإجماع لو حصل بين الصحابة وغيرهم فإنه لا يخلو من سببين:

أولاً: أن يكون إجماعهم مما يعلم بسببه قول المعصوم، فهنا يكون الإجماع حجةً ودليلاً قطعياً على إثبات أو استكشاف الحكم الواقعي في مقابل الكتاب والسنة، وذلك لأنه يرجع إلى نفس السنة بتفصيل تقدم.

وثانياً: أن يكون إجماعهم لم يعلم بسببه قول المعصوم، فهنا لا يكون الإجماع حجةً ودليلاً وذلك لتطرق احتمال الخطأ والضلالة والاشتباه في أحكام الناس أنفسهم وإن كانوا قد بلغوا ما بلغ من



الصحة والكثرة بدافع العادة أو غيرها من الدوافع البشرية، فلا يمكن إثبات أو استكشاف الحكم الشرعي من هذا الاتفاق.

ثانيهما: لو سلمنا ما تقدم فإنه لا مخصص للصحابة وغيرهم من المسلمين إلا بدليل آخر غير الدليل العقلي، فيجب الرجوع لهذا الدليل الذي هو عبارة عن الكتاب أو السنة لثبت به عصمة المسلمين الموجبة عن عدم وقوعهم في الخطأ والضلالة.

السؤال الثاني: هل أن حجية الإجماع دائرته واسعة بحيث تشمل اتفاق جميع الأمة، أو أنها مختصة باتفاق العلماء جميعهم أو بعض منهم، ومن هم هؤلاء الذين يكون إجماعهم حجة؟.

وجوابه: أن منشأ هذا السؤال هو مقتضى ما تقدم من المسالك الثلاثة - الكتاب والسنة والعقل - باعتبار أن حجية الإجماع دائرته واسعة بحيث تشمل إجماع الأمة كلها أو جميع المؤمنين من دون استثناء بحيث لو شذ واحد من المؤمنين فإنه يطعن في حجية الإجماع، لأنه مع وجود المخالف فلا يحصل القطع بحجية الإجماع، وذلك لأن العصمة وعدم الوقوع في الخطأ والضلالة إنما ثبتت لجميع الأمة لا لبعضها. والحال أن ذلك لا ينطبق على صغرى بيعة أبي بكر باعتبار وجود المخالف لها كبنى هاشم ومنهم أمير المؤمنين عليه السلام وجماعة كبيرة من المهاجرين كعمار وسلمان والمقدار والأنصار كسعد ابن أبي عباد. لذا التجأ القوم إلى تصحيح الإجماع المزعوم وتوجيهه فاختلّفوا على أقوال لا ترجع إلى دليل محصل وسند متصل، ومنها:

الأول: الحجة إجماع أهل المدينة فقط.

والثاني: الحجة إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة.

والثالث: الحجة إجماع أهل الحل والعقد.

والرابع: الحجة إجماع الفقهاء الأصوليين خاصة.

والخامس: الحجة إجماع أكثر المسلمين.

والسادس: الحجة إجماع أكثر المسلمين بحيث يبلغ عددهم حد التواتر.

والسابع: الحجة إجماع خصوص الصحابة.

المطلب الثاني: الإجماع عند الإمامية:

تقدم سابقاً أمران:

الأول: أن الإجماع بما هو إجماع عند الإمامية ليس بحجة ما لم يستكشف منه قول المعصوم، فإن

استطعنا كشف قول المعصوم من الإجماع فيدخل حينئذ في السنة، فتكون الحجية للسنة المنكشفة

وليس للإجماع الكاشف.

والثاني: أن اتفاق الأمة وإجماعها على حكم من الأحكام لا يدل على عصمتها وعدم وقوعها في الخطأ والضلالة، وإنما إجماع الأمة كاشف عن رأي من له العصمة، فالعصمة في المنكشف وليس في الكاشف.

ومع بيان هذين الأمرين فإن هناك جهة اشتراك بين الإجماع وخبر الواحد وجهة افتراق، فهنا جهتان:

الأولى: جهة الاشتراك: وهي أن الإجماع يشترك مع الخبر الواحد في كون كل منهما ليس دليلاً بنفسه عن الحكم الشرعي، وإنما هما دليلان على الدليل على الحكم الشرعي، وهو أنهما يكشفان عن قول أو رأي المعصوم.

الثانية: جهة الافتراق: وهي أن الإجماع يفترق عن خبر المتواتر في طبيعة الدليلية، فمن طرف الخبر المتواتر فإنه دليل لفظي على قول المعصوم بمعنى أنه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. ومن طرف الإجماع فإنه دليل لبي عقلي على نفس رأي المعصوم لا على لفظ خاص له، بمعنى أنه لا يثبت به أن المعصوم كان قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم الشرعي. هذا وقد تقدم بيان الثمرة بين الدليل اللفظي واللي على ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس في المخصص إذا كان لفظياً أو لبياً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وعلى الثاني فإنه يجوز.

وكيف كان فإن الإجماع إذا كان حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الأمة كلها أو جميع المؤمنين من دون استثناء كما هو عليه مبنى أهل السنة، بل يكفي فيه كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم مع قطع النظر عن اتفاق الجميع أم البعض كما هو عليه مبنى الإمامية. نعم حقيقة الإجماع العرفية تكمن في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي، فلا يصح تسمية اتفاق جماعة من علماء الإمامية بالإجماع إلا من جهة المسامحة في الاصطلاح، والأمر سهل.

المطلب الثالث: طرق استكشاف قول المعصوم من الإجماع:

هناك جملة من الطرق التي ذكرها العلماء لاستكشاف قول المعصوم من الإجماع في مرحلة الإثبات أنماها الشيخ أسد الله التستري قدس إلى اثنتي عشرة طريقاً على ما نقل عنه في رسالته في الموسوعة والمضايقة، وقد ذكر منها المصنف قدس طرقاً أربعة:

الأولى: طريقة الحس: وهي أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع والمجزم عن طريق الحس من دون أن يعرف بشخصه من بينهم، وذلك بأحد طريقين:

الأول: أن يقوم الشخص بنفسه بتتبع أقوال العلماء فيعرف اتفاقهم على حكم من الأحكام ويحصل له العلم بأن الإمام من جملة المتفقين، فيكون من نوع الإجماع المحصل.

والثاني: أن يتواتر لدى الشخص النقل عن أهل بلد أو عصر فيعلم بأن الإمام من جملة المتفقين, فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

وعلى كلا الطريقتين يثبت رأي المعصوم ويتم المطلوب. وتسمى هذه الطريقة أيضاً بـ(الطريقة التضمنية) لتضمنها قول الامام, ويسمى الإجماع الثابت بهذه الطريقة بـ(الإجماع الدخولي) لدخول قول الامام. وقد اختارها السيد المرتضى قدس وجماعة من القدماء, ولازمها أو مميزاتها أمران:

أولاً: أن هذه الطريقة لا تتحقق غالباً الا لمن كان موجوداً في عصر الامام عليه السلام بخلاف العصور المتأخرة فإنها بعيدة التحقق خصوصاً في حالة السماع من نفس الامام.

وثانياً: أن هذه الطريقة لا يضر في حجية الاجماع فيها مخالفة معلوم النسب فانه يتحقق العلم بدخول الامام في ضمن المجمعين, وأما بالنسبة لمخالفة مجهول النسب على وجه يحتمل انه الامام فانه لا يتحقق العلم بدخول الامام في ضمن المجمعين.

يرد عليها: أنها وإن كانت صحيحة وممكنة ولكنها ليست بعملية بالنسبة لمدى ابتعادنا عن زمن المعاصرة ووجود المعصوم بتفصيل آت.

الثانية: طريقة قاعدة اللطف: وهي أن يستكشف عقلاً من باب اللطف الواجب على المولى تعالى رأي المعصوم فيما لو أجمع العلماء على حكم مخالف للحكم الواقعي فيجب على المعصوم أن يبين الحق في المسألة أما بظهوره نفسه أو بإظهار من يبين الحق في المسألة, فيثبت رأيه ويتم المطلوب.

ونظير ذلك الاستدلال بقاعدة اللطف في إرسال الرسل والأنبياء والأوصياء وعصمتهم فكذلك في المقام فإن قاعدة اللطف تقتضي أيضاً أن يقوم المعصوم بإظهار الحق في المسألة التي يقوم عليها إجماع الفقهاء على خلاف الحق، وإلا فيلزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الإمام بما وجب عليه هو تبليغ الأحكام إلى العباد وهو كما ترى. وهذه الطريقة قد اختارها الشيخ الطوسي قدس وجماعة من القدماء، ولازمها أمران:

أولاً: أن هذه الطريقة لا يضر في حجية الإجماع فيها المخالفة مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب أم من مجهول النسب فيما إذا لم يكن هناك برهان صحيح يدل على صحة الفتوى بالنحو المتقدم.

وثانياً: أن هذه الطريقة تدل على عدم كشف الإجماع على رأي المعصوم إذا كان هناك آية أو سنة قطعية تدل على خلاف ما أجمع عليه المجمعون فيما إذا كان الإمام كان قد اعتمد عليها في مقام تبليغ الحق.

يرد عليها: أننا وإن سلمنا تمامية قاعدة اللطف كبروياً ولكننا نطعن بجريانها صغروباً فيما نحن فيه، وذلك بداعي غيبة الإمام عجل الله فرجه الشريف وما فيها من أسرار إلهية ومصالح ربانية اقتضت احتجابه وتستره عن رؤية الناس والنظر لشخصه الشريف، فإن هذا الداعي قد نحسبه بحسب الظاهر فيه غياب للكثير من المصالح والتي منها أحكام الله تعالى الواقعية، ولكنه مع ذلك لا يلزم

منه ما لازم من محذوري سقوط التكاليف والإخلال بالواجب باعتبار كون احتجاج الإمام وغيبته ليس من سببه.

الثالثة: طريقة الحدس: وهي أن يعلم برأي المعصوم على سبيل القطع والجزم عن طريق الحدس فيما لو أجمع العلماء على حكم فهم منزلة الأتباع والمرئوسين فلا بد أن يكون متبوعهم ورأيهم الذي يرجعون إليه موافقاً لرأيهم بنحو الملازمة العادية، فيثبت رأيه ويتم المطلوب.

أولاً: أن هذه الطريقة يجب فيها أن يحصل الإجماع بين العلماء في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه، لأن اتفاق أهل عصر واحد مع وجود مخالفة من تقدم يضر في حصول القطع.

وثانياً: أن هذه الطريقة لا يضر في حجية الاجماع فيها المخالفة مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب أم من مجهول النسب بالنحو المتقدم.

يرد عليها: أن هذه الطريقة مما لم يقم عليها دليل فتبقى عهدتها على عهدتها مدعيها. هذا أولاً.

وثانياً: أنها طريقة صعبة يصعب فيها حصول القطع بقول المعصوم إلا أن يبلغ الإجماع درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب.

الرابعة: طريقة التقرير: وهي أن يتحقق إجماع العلماء على حكم بمأى ومسمع من المعصوم مع امكان ردعه ولو بالقاء الخلاف بينهم, فيكون سكوت المعصوم عن الإجماع تقريراً كاشفاً عن موافقته, فيثبت رأيه ويتم المطلوب. ولازم هذه الطريقة أمران:

أولاً: أن هذه الطريقة متوقفة على إحراز جميع شروط تقرير المعصوم المتقدمة.

وثانياً: أن هذه الطريقة متوقفة على أن الإجماع الحاصل في عصر الغيبة هل يتحقق فيه امكان الردع من الإمام ولو بالقاء الخلاف بينهم أو لا ؟. وتفصيله آت.

يرد عليها ما أوردناه في الطريقة السابقة. ومقتضى التحقيق في هذه الطرق أنها إجمالاً مما لا يصح الاعتماد عليها لعدم حصول القطع بقول المعصوم فتكون أكثر الإجماعات ليست بحجة. وللاستدلال على ذلك تفصيلاً وفقاً لبرهان السير والتقسيم أن يقال:

- أن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذي أجمعوا عليه من دون دليل أو مستند أو مدرك, أو أن يكون رأيهم كان عن دليل ومستند ومدرك فيسمى ب(الإجماع المدركي).
- أن يكون رأي المجمعين من دون مدرك, فهذا ليس بصحيح لاستحالته.
- أن يكون رأي المجمعين مستنداً على مدرك كان قد خفي علينا وظهر للمجمعين, فهذا صحيح ويجب فيه الرجوع لذلك المدرك الذي استند المجمعون عليه.



- أن أدلة ومدارك الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: (الكتاب, السنة, الإجماع, العقل).
- أن يكون المدرك هو الكتاب, فهذا ليس بصحيح لأن القرآن الكريم الموجود بين أيدينا جميعه مقروء ومفهوم, فإن وجد منه شيء خافياً علينا وظاهراً للمجمعين فإن فهمهم هذا ليس بحجة علينا.
- أن يكون المدرك هو الإجماع, فهذا ليس بصحيح للزومه التسلسل, لأن هذا الإجماع الذي صار مدركاً ومستنداً للإجماع ننقل الكلام إليه أيضاً, فنسأل عن مدركه. فلا بد أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأخرى, وهكذا.
- أن يكون المدرك هو العقل, فهذا ليس بصحيح لأن القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي يشترط فيها أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء, وإلا فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعي.
- أن يكون المدرك هو السنة, فهذا صحيح ولكنه إما أن يكون المجمعون كانوا قد أخذوا الحكم عن طريق المشافهة أو الرواية.
- أن يكون المجمعون قد أخذوا الحكم عن طريق المشافهة أو رؤوية فعل المعصوم أو تقريره, فهذا ليس بصحيح فإنه وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكنه بعيد إثباتاً باعتبار أن آراء العلماء مستندها الروايات.

- أن يكون المجمعون قد أخذوا الحكم عن طريق الرواية عن المعصوم، فهذا ليس بصحيح لاختلاف الحاصل بين العلماء نتيجة اختلاف أنظارهم في هذه الروايات والأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، سواء كان في سند هذه الروايات والاختلاف في القول بتعديل وترجيح الرواة والرجال الذين قاموا بنقل تلك الروايات، أم كان في متن تلك الروايات والاختلاف في دلالة ومضمون ما تؤديه هذه الأحاديث من معان صريحة أو ظاهرة أو مجملة ونحو ذلك.

المطلب الرابع: أقسام الإجماع:

ينقسم الإجماع إلى قسمين:

الأول: الإجماع المحصل: وهو الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو محل الكلام المتقدم.

الثاني: الإجماع المنقول: وهو الإجماع الذي لم يحصله لفقيه بنفسه وإنما ينقله له بواسطة من حصله من الفقهاء واحدة كانت هذه الوسيلة أو متعددة. وسواء كان النقل يقع على نحو التواتر أم على نحو خبر الواحد، ولكن إذا أطلق اصطلاح الإجماع المنقول في لسان الأصوليين فالمراد منه الإجماع المنقول بنحو الخبر الواحد وهو محل الكلام. حيث وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال بعد الفراغ على حجية الإجماع الدخولي، لأنه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً

حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل. ولكن الإجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله، فهنا أقوال:

الأول: حجته مطلقاً، واستدل له بأن المناط في صحة الخبر هو كشفه عن الحكم الصادر من المعصوم ولو باعتبار اعتقاد الناقل، لأنه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص الفاظ المعصوم بل معرفة الحكم الصادر منه ولو نقله بالمعنى، ولذا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد باعتبار كشفه وحكايته عن الحكم، فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر، فتثبت حجيته مطلقاً ويتم المطلوب.

الثاني: عدم حجته مطلقاً، واستدل له بأن المناط في صحة الخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس بأن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، وفتوى المجتهد ليس من هذا القبيل وإن كان المجتهد قاطعاً بالحكم وأن ما أفتى به يعتبر حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر، فلا تثبت حجيته مطلقاً ويتم المطلوب.

الثالث: التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة الذي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة. واستدل له بأن المناط في صحة الخبر أن يكون كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر، وأما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

والمختار من هذه الأقوال ثالثها الذي اختاره الشيخ الأنصاري قدس، وقد استدل له المصنف قدس  
بتنقيح مقدمتين:

الأولى: أن غاية ما يمكن استفادته من أدلة حجية خبر الواحد هو دلالتها على أن ما أخبر به  
الثقة الناقل يستلزم تصديقه فوتصويبه في نقله وليس في رأيه وحده، لأن هناك أصلاً عقلائياً  
يقتضي الملازمة بين واقعية نقل الناقل وبين واقعية المنقول، فإذا كان المنقول حكماً شرعياً أو ذا أثر  
لحكم شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا الحكم المنقول، وأما إذا كان المنقول  
اعتقاد الناقل لم يصح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا الحكم المنقول. فإذا أخبر ناقل ثقة  
بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبي على واقعية نقله تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر  
لتحقق الملازمة بين واقعية النقل وواقعية المنقول. وأما إذا أخبر ناقل ثقة عن اعتقاده بأن المعصوم  
سمع الحكم من المعصوم فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر  
لانتفاء الملازمة بين واقعية النقل وواقعية المنقول.

الثانية: أن غاية ما يمكن استفادته من أدلة حجية خبر الواحد هو دلالتها على أن ما أخبر به  
الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن في نظر الناقل  
مستلزماً لذلك، لأن الأخذ به يكون من جهة تصديقه في نقله وليس من جهة تصديق الناقل في  
رأيه، وذلك باعتبار أن الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الإلزامية على صدور الحكم من  
المعصوم، فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر، وان لم يكن الخبر عن الإجماع بالدلالة المطابقة

مشمولاً لأدلة حجية الخبر الواحد، لأن هناك ملازمة بين الدلالة الالتزامية وبين الدلالة المطابقية ثبوتاً، لأن الدلالة الالتزامية تابعة ومتفرعة عن الدلالة المطابقية، حيث لا دلالة التزامية إلا مع وجود الدلالة المطابقية، ولكن هذه الملازمة منتفية إثباتاً في الحجية، لأن الدلالة الإلتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتاً.

## الباب الرابع

## الدليل العقلي

١٥٢. سؤال: قال: (الباب الرابع: الدليل العقلي: قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة. وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين: (الأول) حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية، (والثاني) حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية. ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي، والآن قد حل الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لا بد من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول: ان علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين في الأصوليين إنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه. ومع ذلك فإنه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم

يفسره، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة. وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي (١)، فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: (وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار). وهذا التصريح كما ترى أجني عما نحن في صدده. ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ في كتابه (العدة) الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن أن يشرحه أو يفرد له بحثاً. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض كلامه أن القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه. وذكر أيضاً أن الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل بعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك. وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر ص ٢: (فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عنه المحققين التمسك بدليل العقل فيها). ولكنه لم يذكر المراد منه. ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه (المعتبر) ص ٦ بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما

ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته. ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه (الذكرى)، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب. وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتدوالة، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، الا إشارات عابرة في ثنايا الكلام. ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر انه لم تتجلى فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة. وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل. والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه (حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي. وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثنا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصل)،



وكذلك تلميذه الحقيق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الإصفهاني الذي نسج على منواله، وان كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا. وعلى كل حال، فإن إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي. وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الأخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي. ولكنهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهد بالعقول؟ ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، وهذا نص عبارته: (المقام الثالث في دليل العقل. وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصره على الثاني. وثالث فسر بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المدرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الإلزامية). ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها. \* \* \* وكيفما كان، فالذي يصلح ان يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية

يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين. وهذا أمر طبيعي، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بد ألا يعتبر حجة إلا إذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية. ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا، وقد وقع خلط وخبط عظيمان في فهم هذا الأمر. ولأجل أن نرفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول: أ - انه قد تقدم (م ١ ص ٢٠٥): ان العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك: فالمراد من (العقل النظري): إدراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع، والمراد من (العقل العملي): إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله. ٢ - انه ما المراد من العقل الذي نقول انه حجة من هذين القسمين؟ - ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسر في ذلك واضح، لان أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تناها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضا مما تناها التجربة والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! وشأنها في ذلك شأن سائر

المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها. وكذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتها التي أنيطت بها الأحكام عنده والظن لا يغني عن الحق شيئاً. وعلى هذا، فمن نفى حجية العقل، وقال: ان الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول - فهو على حقل إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفى استقلال العقل النظري من إدراك الأحكام وملاكاتها. ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الأخباريين، ولكن خانه التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدد من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي. - إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة. فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم. وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه،

بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه ص ١٥ . وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. ولا أظن أحدا بعد التوجه إليها والالتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات. ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين وغيرهم، وإن أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث. وإذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب الخنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذ نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع وحجيته، قائلا: ان أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن أن هذا التعليل انما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم. ٣ - هذا كله إذا أريد من العقل (العقل النظري). وأما لو أريد به (العقل العملي)، فذلك لا يمكن ان يستقل في إدراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لان هذا الإدراك وظيفة العقل النظري، باعتبار أن كون هذا أفعال ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الأمور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بإدراك أن هذا أفعال في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبتته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني ان العقل العملي يكون هو الحاكم في أفعال، لا حاكيا عن حاكم آخر. وإذا

حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقبيه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم. ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقييح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء. وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري - يحصل للعقل النظري العلم بان الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة. ومن هنا قلنا سابقا: إن المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقييح العقليين، لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة. وجه حجية العقل: ٤ - إذا عرفت ما شرحناه، وهو ان العقل النظري يقطع باللازم، اعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة - نشرع في بيان وجه حجية العقل، فنقول: لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى أن الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة، لأنه - كما تقدم ص ١٩ - هو حجة بذاته. ولا يعقل سلخ الحجية عنه. وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فيكف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن

بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتنا؟ وهل العقل الا ما عبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان الا به؟ ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم في حجية العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، ونفيها بعضا آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد. أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأى معنى للشك في حجية العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع. ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة، فنقول: قد أشرنا في المجلد الأول ص ١٩٦ إلى هذا النزاع، وقلنا: ان مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم: (الأولى): في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية ص ١٩ من هذا الجزء فارجع إليه، لتعرف استحالة النهي عن أتباع القطع. (الثانية): بعد فرض امكان حجية القطع هل نهي الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين ان الحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة. أقول: ومرد هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلا في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ص ٢٩ من هذا الجزء، فقلنا: انه

يستحيل تعلق الأحكام على العلم بما مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك. وأما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: (إن دين الله لا يصاب بالعقول) فقد ورد في قبالة مثل قولهم: (إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول). والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبالة الاعتماد على القياس والاستحسان، لأنها واردة في هذا المقام، أي أن الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقا. ومن المعلوم أن مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى إن للعقل أن يدرك الأحكام مستقلا ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأي. وقد سبق ان هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي، لان هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام. وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها لأنها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها أجنبية عما نحن بصدده وعمنا نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. كما إنها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تثنى على العقل وتنص على انه حجة الله الباطنة، لأنها تثنى على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه،

لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات إدراك مالا يدركه العقل بطبيعته. (الناحية الثالثة)

- بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه، يجب أن نتسأل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟ والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال: إن معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي أقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، أو انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوي أو نهي مولوي. أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجية العقل، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن 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 تقدم تفنيدها في المجلد الأول ص ٢١٧، فلا نعيد. ٢ - الدعوى التي أشرنا إليها هناك في آخر ص ٢١٨ من المجلد الأول وتوضيحها: ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط: والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولا يكفي الأول. ولو فرض إنا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فإن ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض انه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافيا للدعوة إلى الفعل إلا عند ألفذ من الناس. وعلى أي تقدير فرض فلا يستغني أكثر الناس عن



توجيه الأمر من المولى أو النهي منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه. وإذا كان نفس إدراك الحسن والقبح غير كاف في الدعوة - والمفروض لم يقدّم دليل سمعي على الحكم - فلا نستطيع أن نحكم بان الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه. لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق حكم العقل حينئذ. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لأن المدار على القطع في المقام. والجواب: إنه قد أشرنا في الحاشية (م ١ ص ٢٢٠) إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق أن معنى استحقاق المدح ليس الاستحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس الاستحقاق العقاب، لا أنهما شيان أحدهما يستلزم الآخر، لأن حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازة بالخير لا المدح باللسان، وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذي يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: (ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه). وأرادوا هذا المعنى. بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب. وأما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض أن المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: إنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانياً لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هناك إلى أن

الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أي إرشادية). وإما ان هذا الإدراك لا يدعو إلا ألفذ من الناس فقد يكون صحيحا ولكن لا يضر في مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد - وهو النافع لنا - انه صالح للدعوة. وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فإنه لا يتقرب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعيا، يعني ليس المجمعول في الأمر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال أكثر الناس). ؟ فما المقصود من الدليل العقلي وتقسيمه وحجته ؟.

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب الرابع، وهو الدليل العقلي، وفيه مطالب خمسة:

المطلب الأول: تعريفه:

تقدم في الجزء الثاني في الملازمات العقلية أن البحث في الدليل العقلي يقع في ضمن مبحثين:

الأول: بحث كبروي في حجية الدليل العقلي.

والثاني: بحث صغروي في القضايا العقلية.

وقد تقدم في المبحث الثاني تقسيم القضايا العقلية إلى قسمين:

أولهما: حكم العقل بالحسن والقبح، وهو قسم المستقلات العقلية، وكان البحث فيه في مسألة واحدة وهي التحسين والتقييح العقليين.

وثانيهما: حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية، وكان البحث فيه في مسائل خمسة:

الأولى: الاجزاء.

والثانية: مقدمة الواجب.

والثالثة: الضد.

والرابعة: اجتماع الأمر والنهي.

والخامسة: دلالة النهي عن الفساد.

أما المبحث الأول فهو محل الكلام ولكن قبل بيان وجه حجية الدليل العقلي تعرض المصنف قدس لبيان الآراء والوجه في حصر وتعيين القضايا العقلية بما حصله أن يقال: إن علماء الإمامية

الأصوليين من المتقدمين قد حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في أربعة: (الكتاب، السنة، الإجماع، العقل)، بينما أضاف علماء السنة من الأصوليين بعض الأدلة كالقياس والاستحسان ونحوهما على الخلاف الدائر بينهم بتفصيل آت. لذا فإن معنى الدليل العقلي عند الإمامية ابتداءً هو ما لا يشمل مثل القياس والاستحسان ونحوهما من الأدلة التي ذكرها علماء السنة، بعكس ما صرح به الأخباريون من أن المقصود من الدليل العقلي هو ما يشمل القياس. هذا أولاً.

وثانياً: أنه لم يظهر مقصود علمائنا المتقدمين معهم والمتأخرين بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو ذكره في ضمن الأدلة لكنه لم يفسره، أو فسره ولكن فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة. وقد استعرض المصنف قدس جملة من عبارات الأقدمين والمتأخرين كالشيخ المفيد في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي، والشيخ الطوسي في كتابه (العدة)، والشيخ ابن إدريس في كتابه (السرائر)، والمحقق الحلبي في (المعتبر)، والشهيد الأول في (الذكرى)، والمحقق القمي، والسيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصل)، والمحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الإصفهاني، والشيخ المحدث البحراني في كتابه (الحدائق) قدست أسرارهم.

وثالثاً: من أجل هذا الاختلاف بين علمائنا في تعريف أو تفسير الدليل العقلي أشكل الأخباريون عليهم في كيفية جعلهم العقل دليلاً على الحكم الشرعي. ولكنهم وقعوا ما وقع فيه مخالفوهم من

الأصوليين من عدم وضوح مقصودهم في التنقيص والتزهد بالعقل، مع أنهم قد جعلوا في هذا التنقيص نفس عقولهم فهو دور واضح.

ورابعاً: أننا يمكننا تعريف الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة - كما صرح به جملة من علمائنا المتأخرين - بأحد تعريقتين:

الأول: عبارة عن كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي.

والثاني: كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي.

فيشترك في كل منهما قيدية القطع أو العلم القطعي بالحكم الشرعي، وبه يعتبر العقل حجةً ودليلاً على الحكم الشرعي في قبال الكتاب والسنة، فيخرج بذلك كما من الظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية. هذا ولكن هذا القيد بهذا البيان لا يعتبر كافياً في بيان حقيقة الدليل العقلي لذا احتاج البحث إلى ما سيأتي من مطالب لرفع الخلط والخبط والشك والوهم الحاصل في المقام ليتبين بما استوضح وانكشف ما قد يرد ويورد من هذه الملابسات.

المطلب الثاني: تقسيمه:

ينقسم العقل باعتبار ما يتعلق به الإدراك إلى قسمين:

الأول: العقل النظري: وهو إدراك ما ينبغي ان يعلم، أي حكم العقل بأن هذا الفعل ينبغي أن يكون له واقع أو لا ينبغي أن يكون له واقع.

والثاني: العقل العملي: وهو إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكم العقل بأن هذا الفعل ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل.

المطلب الثالث: حجية العقل النظري:

أي ما المقصود من العقل الذي نقول انه حجة هل أنه العقل النظري أو العقل العملي؟.

وجوابه: فيه احتمالان:

الأول: العقل النظري.

والثاني: العقل العملي.

ومحل الكلام الاحتمال الأول، أي حجية العقل النظري فيكون المعنى أنه لا يمكن أو لا طريق للعقل للاستقلال بإدراك الأحكام الشرعية أو العلم بها إلا بالاستعانة بالملازمة بما حكم به الشارع الأقدس. والوجه في ذلك أن الأحكام الشرعية وملاكاتها التي أنيطت بها توقيفية بيد نفس الشارع فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها رسولاً كان أو وصياً معصوماً، وليست هذه الأحكام الإلهية من القضايا الجعلية التي يضعها البشر وسائر

الناس ويتم التعاهد عليها كاللغات والخطوط والرموز ونحوها حتى يستقل العقل بإدراكها أو العلم بها من دون الاستعانة بالشارع أو ممن نصبه الشارع للتبليغ عن هذه الأحكام. وهذا معنى من قال بحجية الدليل العقلي. هذا أولاً.

وثانياً: أهم تارة قالوا: (إن الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول)، وأخرى: (إن أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها). ومعنى ذلك لا يخلو من معنيين:

الأول: أن العقل النظري ليس بحجة من جهة عدم استقلاله بإدراك الأحكام الشرعية وملاكاتها. وهو مختار صاحب الفصول وجماعة من الأخباريين.

والثاني: أن العقل النظري حجة من جهة التوصل به إلى الحكم الشرعي عن طريق الاستعانة بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوها من مسائل قسم غير المستقلات العقلية المتقدمة.

ومعه يتضح الحال في الخلاف الدائر بينهم في حجية العقل النظري وعدم حجيته الذي سبب الخلط والمغالطة التي وقع فيها بعضهم إذ نفى إدراك العقل لحكم الشارع وحجيته مطلقاً مستنداً بما تقدم من سمعية الأحكام الشرعية وتوقيفيتها، وقد تقدم رفع هذا الخبط من حيث أن هذا التعليل إنما يصلح لنفي إدراك العقل النظري للحكم ابتداءً وبالاستقلال، ولكنه لا يصلح لنفي إدراكه

للملازمة أي أن العقل النظري يقطع باللازم وهو حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم وهو حكم الشرع أو العقل.

المطلب الرابع: حجية العقل العملي:

وهو الاحتمال الثاني، أي حجية العقل النظري فيكون المعنى أنه لا يمكن للعقل بالاستقلال في إدراك أو العلم أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي فعله عند الشارع، والوجه فيه أن كون هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي عند الشارع من الأمور الواقعية، وقد تقدم أنها مختصة بالعقل النظري، وأما وظيفة العقل العملي فهي الاستقلال بإدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبه إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، فهو لا يحكي عن فعل آخر بقدر حكمه في الفعل. وقد تقدم أن العقل النظري لا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقيح العقليين المتقدمة في قسم المستقلات العقلية بتفصيل تقدم.

المطلب الخامس: حجية الدليل العقلي:

إن الوجه في كبرى حجية العقل بحسب ما تقدم هو ما أوجب القطع بحكم الشارع، والقطع حجيته ذاتية، فثبت حجية الدليل العقلي ويتم المطلوب. نعم يمكن التشكيك في صغرى ثبوت الملازمة العقلية سواء كان في المستقلات العقلية أم في غير المستقلات العقلية ولكن تقدم تفصيل ذلك في الجزء الثاني بإثبات بعض الملازمات ونفيها، كتبوت الملازمة في مسألة التحسين والتقيح



العقليين والإجزاء, ونفيها كمقدمة الواجب ومسألة الضد. ثم أن للأخباريين في نفي حجية الدليل

العقلي كلاماً أوجب التشكيك في كبرى حجية الدليل العقلي نجمله في أسئلة ثلاثة:

الأول: هل يمكن للشارع أن ينفي حجية هذا القطع الحاصل من الدليل العقلي أو لا ؟.

الثاني: هل نهي الشارع عن الأخذ بحكم العقل ؟.

الثالث: ما معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل ؟.

وتفصيل الإجابة عن هذه الأسئلة يقع في نواح ثلاثة:

أما الناحية الأولى: فلا يمكن للشارع عن أتباع القطع لما تقدم في مسألة حجية القطع الذاتية

استحالة سلب الحجية عن القطع للزومه محذور التناقض في نفس القاطع, فيثبت إمكان حجية

القطع, ويتم المطلوب.

وأما الناحية الثانية: فلم ينه الشارع عن الأخذ بحكم العقل إثباتاً بعد أن تقدم عدم إمكان الشارع

النهي عن القطع الحاصل من الدليل العقلي, وأقصى ما يمكن الاستدلال لدعوى نهي الشارع عن

الأخذ بحكم العقل دعويان:

الأولى: دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة, فقد تقدم في مسألة

اشترائك الأحكام بين العالم والجاهل استحالة تعلق الأحكام على العلم بها مطلقاً, فضلاً عن

تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجة القطع لما تقدم من لزومه محذور الخلف.

والثانية: دعوى ورود أخبار عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم عليهم السلام: (إن دين الله لا يصاب بالعقول). فقد تقدم أن هذه الأخبار معارضة بطائفة تدل على جواز الأخذ بالعقل كما قولهم عليهم السلام: (إن لله على الناس حجبتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول). فهنا طائفتان:

أولهما: الأخبار الدالة على الناهية عن الأخذ بالعقل.

وثانيهما: الأخبار الدالة على جواز الأخذ بالعقل.

ومقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين المتعارضتين أن يقال: إن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلالية العقل في إدراك الأحكام الشرعية ومداركها التي انيطت بها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لأنها واردة في هذا المقام، فيكون المعنى أن الأحكام الشرعية ومداركها لا يمكن للعقل أن يستقل في إدراكها. كما أن هذه الأحكام وملاكاتها ليست من وظيفة العقل نظرياً كان أو عملياً كونها لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام. فتكون هذه الطائفة أجنبية عن محل الكلام، فيتعين الأخذ بالطائفة الأولى، ويتم المطلوب.

وأما الناحية الثالثة: فإن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء, وأقصى ما يمكن الاستدلال لدعوى انكار حجية العقل دعويان:

الأولى: دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم في مسألة التحسين والتقيح العقليين إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

والثانية: دعوى الملازمة بين استحقاق المدح والذم عند العقلاء وبين استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى, وقد تقدم أن معنى استحقاق المدح والذم ليس الا استحقاق الثواب والعقاب وليس هناك ملازمة بينهما بل نحو اتحاد وعينية, لأن معنى المدح والذم الذي يحكم به العقل هو المجازاة بالخير من طرف المدح والمجازاة بالشر من طرف الذم لا المدح أو الذم باللسان. هذا مع أن حكم العقل يجب فيه أن يكون صالحاً للدعوة لجميع المكلفين بنحو الشأنية لا الفعلية.

## الباب الخامس

### حجية الظواهر

١٥٣. سؤال: قال: (الباب الخامس: حجية الظواهر تمهيدات: ١ - تقدم في المجلد الأول ص

٤٣: إن الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة والغاية منه

- كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس. وقلنا: اننا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية (أصالة الظهور)، في المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها. ٢ - ان البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني ان الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل انما تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما من دون ان تكون ظواهرهما حجة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما. ٣ - تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته، والظواهر من جملة الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتي بيان هذا الدليل. ٤ - ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين: (الأولى) - في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور. (الثانية) - في ان اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون؟ والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من اجله هذا الباب، وهو الكبرى التي إذا ضممنها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات. ٥ - ان المرحلة الأولى - وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع

بصورة عامة في موردين: (الأول) - في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهرا فيه، نحو وضع صيغة افعل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم. إلى غير ذلك. (الثاني) - في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ. والحاجة إلى القرينة أما في مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ، وأما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهرا فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة. وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب. (طرق إثبات الطواهر) إذا وقع الشك في الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة: (منها) - أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه (م ١ ص ٥٨) من أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء والطلب، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبهما. و (منها) - ان يرجع إلى علامات الحقيقة والجاز كالنبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (م ١ ص ٢١ - ٢٤). و (منها) - ان يرجع إلى أقوال علماء اللغة. وسيأتي بيان قيمة أقوالهم. وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق انه لا أصل لها مطلقا، لأنه لا دليل على اعتبارها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم (م ١ ص ٢٥). وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة

والجواز، ومثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً. أما انه لا دليل على اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الأصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء. والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي تجري لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء. (حجية قول اللغوي) إن (أقوال اللغويين) لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ لان أكثر المدونين للغة همهم ان يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية الا نادراً، عدا الزمخشري في كتابه (أساس اللغة)، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة. وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم. وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها: أولاً - قيل: الدليل الإجماع. وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوي بلا تكثير من أحد وان كان اللغوي واحداً. أقول: وأنى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملي المدعى بالنسبة إلى جميع ألقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى لنا من إثبات حجية مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجية الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لان المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملاً. ثانياً - قيل: الدليل بناء العقلاء لان من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وأعمال الرأي والاجتهاد، كالأشؤون الهندسية والطبية

ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم ان اللغوي معدود من أهل الخبرة في فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها. أقول:

ان بناء العقلاء إنما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهي. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمة المتقدمة القائلة: ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام: ١ - لا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فإنه في هذا ألفرض لا بد أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثان لبينه ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى. ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد، فإن الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام ولم يثبت منه الردع. أما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض ان تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية. ٢ - إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور

الشرعية بمراًى ومسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب فإنه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فإنه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم. أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية. ٣ -

إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن أتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية. ثالثاً - قيل: الدليل حكم العقل. لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد. أقول: وهذا الوجه أقرب



الوجوه في إثبات حجية قول اللغوي، ولم أجد الآن ما يقدر به. (الظهور التصوري والتصديقي) قيل: ان الظهور على قسمين: تصوري وتصديقي. ١ - (الظهور التصوري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن. ٢ - (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي. ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر. فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لان القرينة مطلقا تخدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الأول فانه لا تخدمه القرينة المنفصلة. أقول: ونحن لا نتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية. وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمى (النص)، ويختص الثاني باسم (الظهور). ولا معنى للقول بان اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا في معناه الموضوع له، وقد سبق في المجلد الأول ص ١٨ بيان حقيقة الدلالة، وإن ما

يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وإنما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنما كان خطور. والفرق بعيد بينهما. وأما تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو تسامح أيضا، لأنه لا يكون الظهور ظهورا إلا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تدم الظهور مطلقا. نعم قبل العلم بما يحصل للمخاطب قطع بدوي أو ظن بدوي يزولان عند العلم بما، فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شائع عن الأصوليين (راجع م ١ ص ١٣٣). وفي الحقيقة ان غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا انه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بما. ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال. وعلى كل حال، سواء سميت الدلالة التصورية ظهورا أم لم تسم، وسواء سمي الظن البدوي ظهورا أم لم يسم، فان موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وان كان كشفا نوعيا. (وجه حجية الظهور) ان الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين، على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلهما هنا أن نقول: (المقدمة الأولى) - انه من المقطوع به الذي لا يعتربه الريب ان أهل المحاوراة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه ان يأتي

بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. وكذلك - تبعا لسيرتهم الأولى - تبانوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصا في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع بحجابه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، ويكون أيضا حجة للسامع على المتكلم بحجابه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظواهر إقراره ويدان به وإن لم يكن نصا في المراد. (المقدمة الثانية) - ان من المقطوع به أيضا ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل الخاور من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه. وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين. هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها. أما (المقدمة الأولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها: ١ - في أن تباين العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟ ٢ - في أن تباينهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟ ٣ - في أن تباينهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟ ٤ - في أن تباينهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقا؟ وأما (المقدمة الثانية) - فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: ان الشارع ردد عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم

يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين. وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور، فنقول: ١ - اشتراط الظن أفعلي بالوافق: قيل: لا بد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، وإلا فهو ليس بظاهر. يعني ان المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن أفعلي للمخاطب بالمراد منه، وإلا فلا يكون ظاهرا، بل يكون مجملا. أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفا عن مراد المتكلم ودالا عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا، وإنما أقصى ما يقال انه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوما لظهوره. وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي عن المراد، أي كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه، وإن لم يحصل ظن فعلي للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهرا عند أهل المحاورة. والمدرك لحجية الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها. الا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن أفعلي عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، ما دام ان اللفظ بحالة من شأنه ان يثير الظن لدى عامة الناس. وهذا ما يسمى بالظن النوعي، فيكتفي به في حجية الظاهر، كما يكتفي به في حجية خبر الواحد كما تقدم، وإلا لو كان الظن أفعلي معتبرا في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر. وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي انه لا يصح ادعاء ان الظاهر لكي يكون حجة لا

بد ان يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، وإلا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل أحد. ٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف: قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف. قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: (والظاهر أن سيرتهم على أتباعها - أي الظواهر - من غير تقييد بإفادتها الظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفة بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف). أقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فانه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لان الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض ان ذلك الأمر ليس بأمانة معتبرة عند الشارع، لان الملاك في ذلك بناء العقلاء. وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على أتباع الظاهر، لان الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور. والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الأول. ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين. ٣ - أصالة عدم القرينة: ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أن الأصول الوجودية - مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور - ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع إلى

أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص.. وهكذا. والظاهر ان غرضه من الرجوع: أن حجية أصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة. وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أي انه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور. يعني ان العقلاء ليس لهم الا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لا أنه هناك، بناء ان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة. أقول: الحق ان الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: (أصالة عدم القرينة)، فضلا عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو أن أصالة الظهور هي المرجع له. بيان ذلك: انه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين لا ثالثة لهما: (الأولى) أن يحتتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة. وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الأيهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك - فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضا على الآخرين. ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء،

أي ان الظهور هو الحجة عندهم - كالتص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات. ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا موقع أذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور. (الثانية) - ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا - فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - إنهم يعتبرون الظهور حجة كالتص بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة انه احتمال ملغي ومنفي لدى العقلاء. وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفي وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر. وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له (أصالة عدم القرينة)، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبة بانتفاء الموضوع. والخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم الا بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الأيهاام، أو نصب القرينة على

الخلاف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات - ان وجدت - ملغية في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها الا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا انه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدما على بعض، أو بعضها يساند بعضا. نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها.. وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك الا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور. ولعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. وحينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا وكان مالهما واحدا، فلا خلاف. ٤ - حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام: ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام. ومثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز والسنة، نظرا إلى ان الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها. واما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها الا إفهام السائلين دون سواهم. أقول: ان هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخالصة ما ينبغي مناقشته به ان يقال: ان هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟ ١ - ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذبه



الوجدان. ٢ - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه - دعوى انه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الأنصاري في مقام رده: (انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر: بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد). ٣ - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضا - انه لما كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالإفهام. ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام ان يعثر عليها بعد الفحص. فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء. وتوضيح ذلك: ان الذي يقوم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أي انه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور. بل الأمر أكثر من ان يقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لا يكون ظهورا الا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهرا. وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهرا ليس بنص قطعي في المقصود الا إذا كان مقترنا باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمه للأبهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى

على الغير أو لا تحفى. ثم لا يكون الظاهر حجة الا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر. وعليه فالنفي الادعائي العملي للاحتتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلا من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصا لا يحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات. وإذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الحفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلا. ولكن هذا لا يمنع من ان يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن ان يعثر على هذه القرينة بعد الفحص - لو كانت - أو لا يمكن. ٤ - ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصودين بالإفهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة: أما (الكتاب العزيز) فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب الا تقترن بقرائن تحفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم. وأما (السنة)، فان الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في

بعض الجوابات على أسئلة خاصة. وإذا قصد ذلك فان التكليف فيها لا بد ان يعم غير  
السائل بقاعدة الاشتراك. ومقتضى الأمانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه  
ذلك ان ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها. ٥ - حجية  
ظواهر الكتاب: نسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز،  
وأكدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم  
السلام. أقول: ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب: أ - لا يقصدون حجية كل ما في الكتاب،  
وفيه آيات محكمات وأخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. ولكن التمييز  
بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ  
بالظواهر التي هي من نوع المحكم. ٢ - لا يقصدون - أيضا - بالعمل بالمحكم من آياته جواز  
التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب  
والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز.. ٣ - لا يقصدون - أيضا - انه  
يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره وان لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق  
بمضمون آياته. فالعامي وشبه العامي ليس له ان يدعي فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها. وهذا  
أمر لا اختصاص له بالقرآن، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والأمور العلمية  
وهو يتوخى الدقة في التعبير. ألا ترى أن لكل علم أهلا يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب  
ذلك العلم، وإن له أصحابا يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع ان هذه الكتب  
والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة، وسنن أهل المحاوره هي حجة

على المخاطبين بما وهي حجة على مؤلفيها، ولكن لا يكفي للعامي ان يرجع إليها ليكون عالماً بما أو يحتج بما أو يحتج بما عليه بغير تلمذة على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام. وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها. وعلى هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول انه حجة على العباد، فليس معنى ذلك ان ظواهر كلها هي حجة بالنسبة إلى كل أحد حتى بالنسبة إلى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة. وحينئذ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعني من هذا الإنكار؟ ١ - ان كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بما من دون فحص عما يصلح لصرافها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بما من كل أحد - فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع، وفي كل مؤلف في المعارف العالية. ولكن قلنا: انه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقاً ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد.

٢ - وإن كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بما مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه - فإنه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلة. كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، ووردت

عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزارة لما قال له: (من أين علمت ان المسح ببعض الرأس؟) فقال عليه السلام: (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم). فعرف زارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب. ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. وحينئذ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن وإطلاع على كل ما دخل في مضامينها؟ بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم لان سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولان جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته. ولا يحرز في أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ. واما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي، مثل النبوي المشهور: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) - فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأي - إذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بان فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً. مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها الا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس.

ولا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق إعجازه من هذه الناحية. والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهورا وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس. ولنضرب لذلك مثلا قوله تعالى: (انا أعطيناك الكوثر)، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله بإعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقييل: المراد به نهر في الجنة وقيل: المراد القرآن والنبوة. وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها (إن شانئك هو الأبتر) و الأبتر: الذي لا عقب له، فإنه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الأنعام عليه بكثرة العقب والذرية. وكلمة (الكوثر) لا تأتي عن ذلك، فان (فوعل) تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: إنا أعطيناك الكثير من الذرية والنسل. وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذ ينكشف صحة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على ان تكون الكلمة من أسمائها.

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب الخامس, وهو حجية الظواهر, وفيه مطالب خمسة:

المطلب الأول: تمهيدات:

وفيه تمهيدات خمسة:

التمهيد الأول: إن البحث عن حجية الظواهر اللفظية فائدته - كما تقدم في مدخل هذا الكتاب في خصوص تقسيم أبحاثه من المقصد الأول وهو مباحث الألفاظ - هو تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة في مقابل ناحية خاصة من أجل أن تكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات أصالة الظهور, فهنا ناحيتان:

الأولى: عامة: وهي الناحية التي يتكفل علم الأصول في دراسة تشخيص جملة من المواد العامة اللفظية التي تكون محلاً للخلاف.

والثاني: خاصة: وهي الناحية التي تتكفل العلوم الأدبية في دراسة تشخيص جملة من المواد الخاصة اللفظية سواء كانت محلاً للخلاف أم محلاً للاتفاق.

التمهيد الثاني: إن البحث عن حجية الظواهر اللفظية ليس بحثاً مستقلاً بنفسه بل هو من متممات وتوابع البحث عن حجية الكتاب الكريم والسنة النبوية والولوية، لأن حجية كل من الكتاب والسنة يحتاج إلى كبرى ثبوت حجية ظواهر الآيات والروايات. ومثاله:

● الصغرى: قوله سبحانه: [ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ] صيغة الأمر.

● الكبرى: ظهور صيغة الأمر في الوجوب حجة.

● النتيجة: وجوب الصلاة.

فالصغرى آية قرآنية متوقفة على ثبوت الكبرى وهو كل ظهور حجة.

التمهيد الثالث: إن البحث عن حجية الظواهر اللفظية من مباحث الظنون، وقد تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته، والظواهر من جملة الظنون المعتبرة التي دل دل قطعي على حجيتها فيصح التمسك بظواهر الكتاب الكريم والسنة النبوية والولوية ما لم تكن دلالة ألفاظها قطعية بتفصيل آت.

التمهيد الرابع: إن البحث عن حجية الظواهر اللفظية فيه مبحثان أو مرحلتان:

الأولى: صغرى، وهو ما تقدم بحثه في المقصد الأول حيث وقع الكلام في أبواب سبعة:

الأول: المشتق.



والثاني: الأوامر.

والثالث: النواهي.

والرابع: المفاهيم.

والخامس: العام والخاص.

والسادس: المطلق والمقيد.

والسابع: المجمل والمبين.

وثانيهما: كبروي، والبحث عن حجية أصالة الظهور، وهو محل الكلام في هذا المقصد.

التمهيد الخامس: إن البحث عن حجية الظواهر اللفظية في خصوص مرحلته الأولى أي في

تشخيص صغريات أصالة الظهور فيه موردان للبحث:

الأول: وضع الألفاظ: أي في تشخيص وضع اللفظ على إرادة المعنى من اللفظ، فإنه إذا أحرز

وضع اللفظ للمعنى فإن اللفظ يكون ظاهراً في معناه الموضوع له، وأمثلة ذلك:

• وضع صيغة افعل للوجوب.

• وضع الجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم.

الثاني: معرفة القرائن: أي في تشخيص قيام قرينة على إرادة المعنى من اللفظ، فإنه إذا أحرز وجود القرينة متصلة كانت أو منفصلة فإن اللفظ يكون ظاهراً فيما قامت عليه القرينة، ومورد ذلك يحصل فيما لو أريد غير ما وضع له اللفظ تارة، وأخرى فيما لو كان اللفظ مشتركاً في أكثر من معنى. وأمثلة ذلك:

● رأيت أسداً يرمي.

● أَرْضَعَتِ الْكَبِيرَى الصَّغْرَى.

المطلب الثاني: طرق إثبات الظواهر:

تقدم الكلام في مباحث الألفاظ أن الشك الذي يقع في الألفاظ يكون على نحوين:

الأول: الشك في الوضع، وعلاجه الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز، ومنها:

أولاً: التبادر.

وثانياً: عدم صحة السلب وصحته وصحة الحمل وعدمه.

وثالثاً: الإطراد.

والثاني: الشك في مراد المتكلم، وعلاجه الرجوع إلى علامات اصطلاح عليها بـ(الأصول اللفظية)، ومنها:

أولاً: أصالة الحقيقة.

وثانياً: أصالة العموم.

وثالثاً: أصالو الإطلاق.

ورابعاً: أصالة عدم التقدير

وخامساً: أصالة الظهور.

وكان مبنى المصنف قدس هو عدم الاعتماد على مثل هذه الأصول ما عدا أصالة الظهور، وذلك لأن حجية مثل هذه الأصول يثبت ببناء العقلاء وقيام سيرتهم عليها، ومعلوم أن مثل هذا البناء إنما يثبت في الأصول التي تجري لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ والقرائن، فتثبت عدم حجيتها، ويتم المطلوب.

المطلب الثالث: حجية قول اللغوي:

إن من بين العلامات والأصول المذكورة لتعيين مراد المتكلم هو الاستناد إلى أقوال اللغويين، حيث عرفت هذه المسألة بـ(حجية قول اللغوي) وقد اختار المصنف قدس عدم حجيته مستنداً بما محصله

أن يقال: إن أكثر أقوال اللغويين بحسب المستفاد من مراجعة معاجمهم وقواميسهم اللغوية تختص بتتبع استعمالات وضع الألفاظ لمعانيها التي شاعت وذاعت واشتهرت بين العرب من دون تعيين المعنى الحقيقي وتمييزه عن سائر المعاني كالمجاز وغيره. نعم هناك بعض اللغويين ممن نص على بعض المعاني الحقيقية كالزمنخشري في كتابه (أساس اللغة)، وبعض المؤلفات في فقه اللغة. ولكن هذا لا يرقى إلى العلم بالوضع، فثبتت عدم حجية قول اللغوي، ويتم المطلوب. نعم يمكن القول بحجية قول اللغوي اسناداً إلى حكم العقل، وتقريبه أن يقال: إن العقل يستقل بالحكم بوجود رجوع الجاهل إلى العالم، مع ضم الملازمة بين ما حكم به العقل يحكم به الشرع من جهة كون هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. ونظير هذا الحكم العقلي وجوب رجوع العامي إلى المجتهد في باب الاجتهاد والتقليد، مع قيام الأدلة الخاصة باشتراط جملة من الشروط في المجتهد كشرطية العدالة والذكورة وغيرهما. ولكن مثل هذه الأدلة الخاصة غير متوفرة في المقام سوى الوثوق بقول اللغوي أو الطبيب أو المهندس من دون اعتبار العدالة أو نحوها في المذكورين.

ثم أن هناك دليلين يمكن الاستدلال بهما على حجية قول اللغوي ولكنهما لم يثبتا، فهنا دليلان:

الأول: الإجماع.

يرد عليه: أننا لا نسلم بتحقيق مثل هذا الإجماع بالنسبة إلى جميع الفقهاء. هذا أولاً.

وثانياً: أننا لو سلمنا تحصيل مثل هذا الإجماع فإننا نطعن بحجته من جهة عدم استكشاف قول المعصوم منه بتفصيل تقدم.

والثاني: بناء العقلاء.

يرد عليه: أننا لو سلمنا قيام السيرة العقلائية ولكننا نناقش في موافقة وإمضاء الشارع لها، وذلك لأن هذا الاستكشاف لا يحصل إلا بأحد شروط ثلاثة، وهي إجمالاً على تفصيل آت في مبحث السيرة:

أولاً: أن لا يكون مانع من اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء.

وثانياً: أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية بمراى ومسمع من الشارع ولم ولم يثبت ردع الشارع عنه.

وثالثاً: قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء.

والحال أن هذه الأمور منتفية، بل هناك ما يثبت الردع عن هذه السيرة العملية وهو الآيات الناهية عن أتباع الظن، فتكون كافية في ثبوت الردع عنها، فتثبت عدم حجية قول اللغوي.

المطلب الرابع: الظهور التصوري والتصديقي:

قسم المشهور الظهور إلى قسمين:

الأول: الظهور التصوري: وهو الظهور الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص ودلالة خاصة مع قطع النظر عن دلالة مجموع مفردات الكلام. ويتوقف هذا الظهور على العلم بوضع اللفظ لمعنى معين وإن كان هناك قرينة توجب مفاد وضع اللفظ لمعنى مغاير.

الثاني: الظهور التصديقي: وهو الظهور الذي ينشأ من مجموع مفردات الكلام والجملة سواء كانت دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات, أم كانت مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. ويتوقف هذا الظهور على مراد المتكلم الذي يكون على نحوين:

وهو على نحوين:

أولهما: الظهور التصديقي الأول: وهو دلالة اللفظ على الظن بمراد المتكلم.

وثانيهما: الظهور التصديقي الثاني: وهو دلالة اللفظ على العلم بمراد المتكلم.

والظهور الثاني هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر, والفارق بينهما أن الظهور الأول لا تدممه القرينة المنفصلة بخلاف الظهور الثاني فإن القرينة تدممه مطلقاً متصله كانت أو منفصلة.

ثم أن المصنف قدس لم يرتض ما تقدم من أقسام وأثناء الظهور واكتفى بارجاع ما تقدم إلى قسم واحد وهو الظهور التصديقي الثاني باعتبار أن المقصود من الظهور ليس هو إلا دلالة اللفظ على

العلم مراد المتكلم. وتسمى هذه الدلالة بـ(الدلالة التصديقية) في مقابل (الدلالة التصويرية) الناشئة من الظهور التصوري. وأما تقدم من ظهورين:

الأول: الظهور التصوري.

والثاني: الظهور التصديقي الأول.

فإن الأول لا يسمى ظهوراً باعتبار ما تقدم في مدخل هذا الكتاب في مبحث الدلالة أن ما يسمونه بالدلالة التصويرية ليس فيما ما يدعو للدلالة أو الظهور إلا من باب تداعي المعاني الموجب لخطور اللفظ لمعنى مخصوص. وأما الثاني فلا يسمى أيضاً ظهوراً إلا من باب الابتداء الذي يحصل من ذات اللفظ فيسمى بـ(الظهور البدوي) أو (الظهور الذاتي). وكيف كان فإن محل الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم من دون أن يكون هناك دخل لهذه المصطلحات في محل النزاع.

المطلب الخامس: وجه حجية الظهور:

استدل على حجية الظهور بدليل منحصر وهو بناء العقلاء، وتقريب الاستدلال به مبني على مقدمتين قطعيتين نظير ما تقدم هناك في الدليل على حجية خبر الواحد ببناء العقلاء وتفصيلهما هنا أن يقال:

المقدمة الأولى: أن أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية في محاوراتهم الكلامية على الأخذ والاعتماد على نَحْوِين:

الأول: أن المتكلم إذا تكلم فإنه يعتمد على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده.

والثاني: أنهم يعتمدون على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بما في فهم مقاصده.

لذا يكون ظواهر المتكلم حجة له وعليه وإن لم يكن نصاً في الطلوب، فإن للمتكلم الاحتجاج على السامع ومحاسبته لو ادعى خلاف الظاهر، وكذلك للسامع الاحتجاج على المتكلم ومحاسبته لو ادعى خلاف الظاهر.

المقدمة الثانية: أن الشارع المقدس متحد المسلك مع العقلاء في الجري على الأخذ والاعتماد على ظواهر كلام المتكلم في تفهيم مقاصده ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم.

فيثبت بذلك حجية الظهور عند الشارع ويتم المطلوب. ولكن مع ذلك فقد استشكل في عموم كل من المقدمتين بجملة من الإشكالات على وجه ترشح من كل إشكال بحث مستقل وتفصيلات كثيرة في حجية الظواهر نستعرضها على شكل سؤال، وهي إجمالاً خمسة:

الأول: هل أن حجية الظواهر مختصة بحصول الظن الفعلي بالمراد أو لا ؟.



الثاني: هل أن حجية الظواهر مختصة بعدم الظن بخلاف الظاهر أو لا ؟.

الثالث: هل أن حجية الظواهر مختصة بجريان أصالة عدم القرينة أو لا ؟.

الرابع: هل أن حجية الظواهر مختصة بمن قصد إفهامه أو لا ؟.

الخامس: هل أن ظواهر الكتاب الكريم حجة أو لا ؟.

وتفصيل الأجوبة يأتي تباعاً:

السؤال الأول: الظن الفعلي بالوفاق: بنى بعضهم على اشتراط حصول الظن الفعلي للمخاطب بمراد المتكلم في حجية الظواهر, فإن حصل مثل هذا الظن الفعلي فيكون الكلام ظاهراً, فتثبت حجية الظواهر, وإن لم يحصل مثل هذا الظن الفعلي فيكون الكلام مجملاً وليس ظاهراً, فتنتفي حجية الظواهر.

وأفاد المصنف قدس في رد هذا القول بما مؤداه: أنه لا يشترط في حجية الظواهر أن يحصل مثل هذا الظن الفعلي للمخاطب بمراد المتكلم, لأن الظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا بظهور اللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً. هذا أولاً.

وثانياً: أن المناط لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي عن مراد المتكلم بما من شأنه أن يثير الظن عند لدى عامة الناس, وهذا ما يسمى بـ(الظن النوعي) في مقابل ما يحصل

عند بعض دون بعض ويسمى بـ(الظن الشخصي). كما أن المدرك في حجية الظاهر ليس البناء العقلاء وهم يكتفون بالأول دون الثاني, وإلا لكان كل كلام حجة بالنسبة إلى شخص وغير حجة بالنسبة إلى شخص آخر, وهو كما ترى, فيثبت عدم اشتراط حصول الظن الفعلي في حجية الظواهر, ويتم المطلوب.

السؤال الثاني: عدم الظن بالخلاف: بنى بعضهم على اشتراط عدم حصول الظن بالخلاف للمخاطب بمراد المتكلم إن لم يشترط حصول الظن بالوفاق للمخاطب بمراد المتكلم في حجية الظواهر, فإن لم يحصل مثل هذا الظن الخلاف فيكون الكلام ظاهراً, فتثبت حجية الظواهر, وإن حصل مثل هذا الظن بالخلاف فيكون الكلام مجملاً وليس ظاهراً, فتنتفي حجية الظواهر.

وأورد صاحب الكفاية قدس على هذا بما حاصله: أن الظاهر من سيرة العقلاء على الأخذ بظواهر الكلام من دون أي تقييد بإفادتها الظن الفعلي, ولا بعدم الظن الفعلي على خلافها, أو بعدم إفادتها الظن بالوفاق, ولا بوجود الظن بالخلاف.

وأفاد المصنف قدس بأن النزاع في المقام لفظي ولا خلاف أصلاً باعتبار أن منشأ الظن بالخلاف على قسمين:

الأول: أن يكون منشأ الظن بالخلاف مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم في نظر العقلاء, وهذا مراد القائل باشتراط عدم حصول الظن بالخلاف في حجية الظواهر.

الثاني: أن يكون منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم في نظر العقلاء, وهذا مراد القائل بعدم اشتراط عدم حصول الظن بالخلاف في حجية الظواهر وهو صاحب الكفاية قدس.

السؤال الثالث: أصالة عدم القرينة: وفيه قولان:

الأول: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس في رسائله من أن أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة, فيشترط في حجية الظهور أصالة عدم القرينة, لأن الأصول اللفظية على نحوين:

أولهما: الأصول الوجودية, كأصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها.

وثانيهما: الأصول العدمية, كأصالة عدم القرينة وأصالة عدم التقدير وأصالة عدم الغفلة ونحوها.

ولكن الأصول الأولى التي تعتبر أنواعاً لأصالة الظهور في حقيقتها ترجع إلى الأصول الثانية, فأصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز, وأصالة العموم ترجع إلى أصالة عدم المخصص, وهكذا. أي أن هناك بنائين عند العقلاء:

الأول: بناء على أصالة عدم القرينة.

والثاني: بناء على أصالة الظهور.

والبناء الثاني متوقف ومرتب ومتأخر عن البناء الأول.

القول الثاني: ما ذهب إليه الشيخ صاحب الكفاية من أن أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور. وهو عكس القول المتقدم، فلا يشترط في حجية الظهور أصالة عدم القرينة، لأنه ليس هناك إلا بناء واحد عند العقلاء وهو البناء على أصالة الظهور.

وأفاد المصنف قدس بأن النزاع في المقام لفظي ولا خلاف أصلاً باعتبار أن المقصود من أصالة الظهور المعتمدة عند العقلاء هو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور، كاحتمال الغفلة أو احتمال قصد الأيهام أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل أو غير ذلك، فيعتبر الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف. ومعه فلا يوجد عند العقلاء إلا أصل وبناء واحد وهو الرجوع إلى أصالة الظهور، فليس هناك لدى العقلاء أصول وبنائات متعددة ومرتبة ومتراطة.

السؤال الرابع: غير المقصودين بالإفهام: بنى المحقق القمي قدس في قوانينه على عدم حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ومثل لهم بالذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنة؛ أما الكتاب فلأن خطاباته ليست موجهة لغير المشافهين، أو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها. وأما السنة فلأن الأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام واردة في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم من المخاطبين.

وقد وجه هذا القول بعدة توجيهات الصحيح منها أخيراً:

أولها: أن يكون مقصوده أنه لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى الشخص غير المقصود بالإفهام، فتنتفي حجية الظهور عنهم، وتختص حجية الظهور بالمقصودين بالإفهام لحصول الظهور الذاتي لهم من كلام المتكلم الحكيم.

يرده: أنه مخالف للوجدان.

وثانيها: أنه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فتنتفي حجية الظهور عنهم.

يرده: أنه بلا دليل، بل الدليل قائم على العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر سواء من قصد إفهامه أم لم يقصد إفهامه.

وثالثها: أنه يجوز عقلاً أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد إفهامه من الكلام، فتختص حجية الظهور بهم وتنتفي عن غير المقصودين بالإفهام لعدم علمهم بالقرينة التي اعتمد عليها المتكلم الحكيم في كلامه.

يرده: أنه وإن كان ممكناً عقلاً لكنه أجنبي عن محل الكلام، لأن ملاك حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء ولا دخل لنفي احتمال القرينة بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، بل لو كان احتمال نفي القرينة ببناء العقل لكان نصاً في المقصود لا ظاهراً في المقصود.

ورابعها: أنه لو سلمنا الفرق في حجية الظهور بين المقصودين بالإفهام وبين غير المقصودين بالإفهام، فاللازم النظر إلى محل الكلام وهو الخطابات الموجودة في الكتاب العزيز والسنة فإن كلاً من الخطابات القرآنية والسنتية قد تضمنت تكاليف عامة لجميع المكلفين المقصود بها إفهام الجميع مشافهين كانوا أو غير مشافهين، فإن مقتضى هذا العموم مع مقتضى قاعدة الاشتراك ومقتضى الأمانة في النقل بالنسبة لرواة الأحاديث يقتضي شمول المشافهين وغيرهم ممن قصد إفهامه بهذه التكاليف.

السؤال الخامس: حجية ظواهر الكتاب: بنى جماعة من الأخباريين كما نسب إليهم القول بالتفصيل بين ظواهر الكتاب العزيز فإنها ليست بحجة ما لم يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام، وبين ظواهر سائر الكلام فإنها حجة مطلقاً.

وقد أفاد المصنف قدس في توجيه هذا القول بتنقيح المقصود من حجية ظواهر الكتاب، فإن النافين لحجية ظواهر الكتاب لا يقصدون نفي حجية كل ما في الكتاب، فإن القرآن فيه آيات محكمات يجوز الأخذ بظواهرها وآيات أخر متشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. هذا أولاً.

وثانياً: أن النافين لحجية ظواهر الكتاب لا يقصدون بالعمل بالآيات المحكمة من دون فحص وبحث عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة، كالبحث عن الناسخ بالنسبة للمنسوخ، والمخصص بالنسبة للعام، والمقيد بالنسبة للمطلق، وقرينة المجاز بالنسبة للحقيقية ونحو ذلك.

وثالثاً: أن النافين لحجية ظواهر الكتاب لا يقصدون أنه يصح لكل أحد الأخذ والعمل بظواهر الكتاب وان لم يكن من أهل العلم والدراية, ونظير ذلك الكتب العلمية على اختلاف فنونها واختصاصاتها فلا يصح لعوام الناس دعوى فهم ظواهرها ما لم يرجعوا فيها لذوي الخبرة من العلماء.

ورابعاً: أن النافين لحجية ظواهر الكتاب لا يقصدون الاقتصار والجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام في تفسير ظواهر القرآن، وذلك لمنافاته لأمرين:

الأمر الأول: نه ورد عنهم عليهم السلام طوائف من الأخبار تجيز الرجوع إلى غيرهم ممن أخذ من علومهم, وهي على شكلين:

الشكل الأول: الأخبار العامة, وهي على طوائف ومنها:

الأولى: ما دل على الأمر بعرض الأخبار المتعارضة على القرآن الكريم.

الثانية: ما دل على عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم.

الثالثة: ما دل على الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود.

الشكل الثاني: الأخبار الخاصة، ومنها قوله عليه السلام لزرارة لما قال له: (من أين علمت ان

المسح ببعض الرأس؟) فقال عليه السلام: (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى: (وامسحوا

برؤوسكم). فعرف زرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

الأمر الثاني: لو سلمنا الاقتصار والجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة عليه السلام فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب، والحال أن نفس أقوالهم عليهم السلام مما يصعب فهمها وإدراكها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، بل الصعوبة هنا أكبر باعتبار تركب هذه الأحاديث من سند ومتمن، والأول يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، والثاني يحتاج إلى تحقيق ما هو منقول بالمعنى عن غيره ليحرز أنه لفظ المعصوم لتحديد مراده من مراد الناقل.

فإن قلت: إن ما تقدم من أخبار مجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع إليه معارضة بأخبار ناهية كما في النبوي المشهور: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار).

قلنا: إن هذا مردود بوجهين:

أولهما: أن ما نحن فيه هو الأخذ والعمل بظواهر الكتاب، وهذا لا ينطبق عليه عنوان التفسير مطلقاً كان أو تفسيراً بالرأي.

وثانيهما: أننا لو سلمنا كون الأخذ بالظاهر يسمى تفسيراً، ولكن المنهي عنه هو التفسير الموجب للتسرع والأخذ بالاجتهادات الشخصية من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومعلوم أن ما فيه القرآن الكريم من أسرار ومعارف عالية لا يفهمها إلا أهل الذكر من أهل البيت عليهم السلام.



وكيف كان فإن مقتضى التحقيق في حجية ظواهر الكتاب أن يقال: إن ظواهر الآيات القرآنية فيها جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاءً، فبعضها تكون واضحة الدلالة والمقصود، وبعضها يحتاج إلى تدبر وبصيرة ومعرفة. ومثاله قوله تعالى:

● انا أعطيناك الكوثر.

فإن ظاهر هذه الآية واضح باعتبار أن الله سبحانه وتعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله بإعطائه الكوثر. ولكن هناك خلاف في فهم معنى الكوثر على أقوال:

أولاً: نحر في الجنة.

وثانياً: القرآن والنبوة.

وثالثاً: فاطمة الزهراء عليها السلام.

والمختار من هذه المعاني أخيرها بقريظة قوله سبحانه: (إن شانئك هو الأبتر) ومعنى الأبتر الذي لا عقب له، فيكون معنى الآية بمقتضى المقابلة أن الله تعالى قد أعطى رسوله الزهراء عليه وعليها لينعم عليه بكثرة الذرية والعقب وأن مبغضك وعدوك قد قطع الله تعالى ذريته وعقبه. ويشهد لهذا التفسير أن كلمة (الكوثر) على وزن (فوعل) التي من معانيها المبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة بمعنى نماء العدد، فيصح تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانحصار ذرية رسول الله بها عليه وعليهم السلام.

## الباب السادس

## الشهرة

١٥٤. سؤال: قال: (الباب السادس: الشهرة: ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشيء ووضوحه. ومنه قولهم: شهر فلان سيفه، وسيف مشهور. وقد أطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذ: (مشهور)، كما قد يقال له: (مستفيض). وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال به: (مشهور)، كما أن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: (مشهور)، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا.. وهكذا. وعلى هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين: ١ - (الشهرة في الرواية)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط في تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة. ٢ - (الشهرة في الفتوى)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم. فالقصود بالشهرة - أذن - ذبوع

أفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع. وهذه الشهرة في أفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها: (الأول) - ان يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمى حينئذ (الشهرة العملية). وسيأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث أيضا عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

(الثاني) - ألا يعلم فيها ان مستندها أي شيء هو، فتكون شهرة في أفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلا. وينبغي ان تسمى هذه بـ (الشهرة الفتوائية). وهي - اعني الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذي لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل: أن هذه الشهرة حجة على الحكم الذي وقعت عليه أفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها. وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط. والحق انه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به أن الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله.

وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة: الدليل الأول - أولويتها من خبر العادل قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظرا إلى أن

الظن والحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن والحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل. والجواب: إن هذا المفهوم إنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجية. ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن ألفعلي. الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبأ وقيل: إن عموم التعليل في آية النبأ (إن تصيبوا قوماً بجهالة) يدل على اعتبار مثل الشهرة: لأن الذي يفهم من التعليل أن الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر ألفاسق بلا تبين. فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. والشهرة كذلك. والجواب: إن هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل - على تقدير تسليم أن هذه ألفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لأن هذه الآية نظير نهي الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلاً، فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فإن حرمة العمل بنبأ ألفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابة بجهالة. وأما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم نقيض التعليل. وبعبارة أخرى: إن أكثر ما تدل الآية في تعليلها على أن الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضي لحجية الخبر، ولا تدل على وجود المقتضي للحجية في

كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقودة فيها المانع. أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية ولا تدل الآية على ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود. الدليل الثالث - دلالة بعض الأخبار قيل: ان بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة: قال زرارة: قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدي هما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما.. إلى آخر الخبر. والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين: (الأول) - ان المراد من الموصول في قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هي الصلة، وهنا وهي قوله (اشتهر) تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى. (الثاني) - انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشهرة. فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور. والجواب: أما عن (الوجه الأول) فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفة به. والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لا بد أن يطابق السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أي إختوتك أحب إليك؟ فأجبت: من كان أكبر مني، فانه لا ينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم في هذا الجواب يعم

كل من كان أكبر منك ولو كان من غير إخوتك. وأما عن (الوجه الثاني)، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تغليف الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما إنها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي وإن كانت منسوبة لشيء آخر. وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتزاجيح. تنبيه: من المعروف عن المحققين من علمائنا أنهم لا يجرؤون على مخالفة المشهور إلا مع دليل قوي ومستند جلي يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقهم ولو كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة. وإنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر. وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فإن مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل إلا مع حجة واضحة وباعث قوى، لأن المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.؟

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب السادس، وهو الشهرة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريفها وأقسامها: الشهرة لغةً تتضمن معنى ذبوع الشيء ووضوحه. واصطلاحاً لها قسمان:

الأول: الشهرة في الرواية: وهي ما عليه اصطلاح أهل الحديث الذين يطلقون الشهرة على كل خير كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر، فيقال للخبر تارة بـ(المشهور)، وأخرى بـ(المستفيض). ولا يشترط في تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء على تفصيل في مبحث التعادل والتراجيح أن هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار، فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

الثاني: الشهرة في الفتوى: وهي ما عليه اصطلاح الفقهاء الذين يطلقون الشهرة على كل قول ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية، فيقال له تارة بـ(مشهور) في مقابل القول النادر. وأخرى يقال للمفتين أنفسهم بـ(المشهور). ثم أن هذه الشهرة تنقسم إلى قسمين محل البحث والنزاع ثانيها:

أولها: الشهرة العملية: وهي الشهرة التي يعلم فيها مستندها سواء كان هناك خبر خاص أم لم يكن هناك خبر أصلاً على تفصيل في باب التعادل والتراجيح عما إذا كانت هذه الشهرة موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، أو كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

وثانيها: الشهرة الفتوائية: وهي الشهرة التي لم يعلم فيها مستندها بالنحو المتقدم.

المطلب الثاني: حجيتها:

هناك خلاف في حجية الشهرة الفتوائية على قولين:

الأول: حجيتها.

والثاني: عدم حجيتها.

وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط. والمختار عدم حجية الظن الناشئ من الشهرة وإن كان من المسلم به أن الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفا من ناحية السند بتفصيل آت. هذا وقد استدل على حجية الظن الناشئ من الشهرة بجملة من الأدلة كلها مردودة، ومنها أدلة ثلاثة:

الدليل الأول: الأولوية: وتقريب الاستدلال به أن يقال: إن الشهرة أولى بالحجية من خبر العادل باعتبار أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، وذلك لأن الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل، فثبتت الأولوية، ويتم المطلوب.

والجواب: إننا لا نسلم تحقق مفهوم الموافقة المذكور، لأن تمامية هذا المفهوم مبتنية على إحراز العلم واليقين أن مناط وعلة حجية خبر العادل هو إفادته الظن لتتحقق أقوائية ما هو أولى بالحجية،



والحال أن ذلك لم يثبت في حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي، فتنتفي الأولوية.

الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ: وتقريب الاستدلال به أن يقال: إن التعليل الوارد في آية النبأ وهو قوله سبحانه: (أن تصيبوا قوماً بجهالة) يدل بعمومه أن الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق من دون فحص وتبين، فيكون المعنى كبروياً أن كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. وصغروياً أن الشهرة ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة، فتثبت حجيتها.

والجواب: لو سلمنا دلالة هذه الفقرة من آية النبأ على التعليل بتفصيل تقدم في أدلة حجية خبر الواحد ولكن محل الاستدلال متوقف على إثبات عموم نقيض التعليل ولا ملازمة بين عموم التعليل وبين نقيض عموم التعليل، كما في مثل نهي الطبيب عن بعض الطعام لكونه حامض، فإنه لا يدل على جواز أو وجوب أكل أو شرب كل ما هو ليس بحامض. وفي المقام فإن الآية نحت على العمل بنبأ الفاسق من دون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة فإنه لا يدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابة بجهالة كخبر العادل والشهرة، فتنتفي حجيتهما. نعم يمكن الاستفادة حجيتهما عن طريق مفهوم الشرط لا عن طريق عموم نقيض التعليل.

الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار: وتقريب الاستدلال به أن يقال: إن هناك طائفة من الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، ومنها: مرفوعة زرارة: قال زرارة: قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران

والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: (خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر). قلت: يا سيدي هما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: (خذ بما يقوله أعدهما...). والاستدلال بهذه المرفوعة يتم من وجهين:

الأول: ان معنى (ما) في قوله: (بما اشتهر) اسم موصول بمعنى الذي، وصلته (اشتهر) فيكون المعنى خذ بمطلق الذي اشتهر فيشمل مطلق المشهور بما فيه المشهور بالفتوى، فتثبت حجتيه.

والجواب: أن هناك قرينة تخصص عموم ما تقدم من دلالة الموصول وصلته، وهي وقوع السؤال عن نفس الخبر فيجب بمقتضى المطابقة أن يكون المقصود من الخبر هو الخبر المشهور لا الفتوى المشهورة.

الثاني: لو سلمنا دلالة الموصول وصلته على خصوص الخبر المشهور ولكن المفهوم من المرفوعة اعتبار الشهرة بما هي شهرة، فتشمل شهرة الفتوى.

والجواب: أن هذا المفهوم لا يصمد أمام ظهور إرادة الخبر المشهور من الموصول وصلته، فيكون معنى هذه الفقرة من المرفوعة إرادة شهرة الخبر بما إنها شهرة الخبر من دون تخصيصها أو نسبتها إلى شهرة أخرى.

بقي تنبيه: وحاصله أن يقال: إن هناك طريقة معروفة وجارية عند الفقهاء حالها حال سائر الفنون والعلوم وهي موافقتهم للمشهور والحرص على عدم المخالفة لما اشتهر بين العلماء إلا مع قيام الدليل القوي والحجة الواضحة, ومنشأ ذلك أحد جهات:

أولاً: التقليد للأكثر.

وثانياً: قولهم بحجية الشهرة.

وثالثاً: إكبار وإجلال المشهور من آراء العلماء.

والحال أن الأوليين ليسا بصحيحين كما هو واضح فيثبت صحة الثالث لأن مقتضى الانصاف أن يقوم الفرد بالتشكيك في صحة رأيه وتخطئته في مقابل آراء المشهور من علماء النظر والتحقيق خصوصاً إذا كان قول المشهور موافقاً ومطابقاً للاحتياط.

## الباب السابع

## السيرة

١٥٥. سؤال: ما المقصود بالشهرة مبيناً أقسامها وحجيتها، قال: (الباب السابع: السيرة: المقصود من (السيرة) - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذ (السيرة العقلانية). والتعبير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها بـ (بناء العقلاء). وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالأمامية مثلاً. وتسمى السيرة حينئذ (سيرة المتشريعة) أو (السيرة الشرعية) أو (السيرة الإسلامية). وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلى مدى دلالة السيرة، فنقول: ١ - حجية بناء العقلاء لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن (بناء العقلاء)، واستدلنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة (حجية قول اللغوي) ص ١٢٨ من هذا الجزء. وهناك قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين تنتهي إليه حجية كل حجة. وقلنا هناك: ان موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول: // ان السيرة اما

ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك. وأما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب. فان كان (الأول). فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعا. وان لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكا له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلا عنها، لا سيما في الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر. وان كان (الثاني). فأما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية، كما في الاستصحاب. وأما ألا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات. فان كان (الأول) فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لان ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها - وهي بمراى ومسمع منه - لردعهم عنها، وبلغهم بالردع، بأي نحو من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة أن الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعا فعليا وحجة. وبهذا نثبت حجية مثل الاستصحاب بناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الأمور الشرعية بمراى ومسمع من الإمام، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه من تقية ونحوها - فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الأمور الشرعية. وإن كان (الثاني) - أي لم يعلم ثبوت السيرة في الأمور الشرعية - فإنه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها في الأمور الشرعية فلم يجروها، أو

لعلهم لم يجرؤوا في الأمور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الأمور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. وعليه، فلأجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على أجزائها في الشرعيات لا بد من إقامة دليل خاص قطعي على ذلك. وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ونحو ذلك. أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وإن حصل الظن منها، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. كما تقدم ذلك هناك. ٢ - حجية سيرة المتشعبة ان السيرة عند المتشعبة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنها إجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والإجماع في أفتوى إجماع قولي، ومن العلماء خاصة. والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها انها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرراً لها، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم. فإن كانت على (النحو الأول) - فلا شك في أنها حجة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف (١) عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق. وإن كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع

واليقين، كما قلنا في الإجماع، وهي نوع منه. بل هي دون الإجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه. قال الشيخ الأعظم في كتاب البيع في مبحث المعاظة (٢): (وأما ثبوت السيرة واستمرارها على التورث - يقصد تورث ما يباع معظاة - فهي كسائر سيرتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين، مما لا يخصص في عبادتهم، ومعاملاتهم، كما لا يخفى). ومن الواضح انه يعني من السيرة هذا النحو الثاني. والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً، استجابة لعادة غير إسلامية أو هوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو إظهار عظمة شخصه أو دينه أو نحو ذلك. ويأتي آخر فيقلد الأول في عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة أو لتسامح، أو خوف، أو لغلبة العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك. وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تاريخ تلك العادة. وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها ان تتكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفة من المنكرات القبيحة، وحينئذ يترأى أنها عادة شرعية وسيرة إسلامية، وأن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام وخارج على الشرع. ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقدام، والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر.. وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فإنه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الأنصاري الأعظم من إدراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وإن لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلا عن الشعوب والأقطار بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالبا يحدث بالتدرج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبدل. ولأجل هذا لا نثق في السيرات الموجودة في عصورنا انما كانت موجودة في العصور الإسلامية الأولى. ومع الشك في ذلك فأجدر بما ألا تكون حجة لان الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجيته، إذ لا حجة الا بعلم. ٣ - مدى دلالة السيرة إن السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل، أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك. أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك - فأمر لا تقتضيه نفس السيرة. بل كذلك الاستحباب والكراهة، لان العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك. نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل. ولكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كون أصبح عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور وتاركها مذموما عندهم. فلا يوثق - أذن - فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من



ناحية شرعية. والغرض إن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب أفعال ولا استحبابه، في سيرة أفعال، ولا يستكشف منها حرمة أفعال ولا كراهته في سيرة الترك. نعم هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، وإلا لم تكن مشروعة. وذلك مثل الأمانة كخبر الواحد والظواهر، فإن السيرة على العمل بالأمانة لما دلت على مشروعية العمل بها فإن لازمه أن يكون واجبا، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعا لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك أنه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه.

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب السابع، وهو السيرة، وفيه مطالب أربعة:

المطلب الأول: تعريفها وأقسامها:

السيرة تعني استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء أو تركه. وتقسم بلحاظ المقصود من الناس إلى قسمين:

الأول: السيرة العقلانية: وهي أن يكون المقصود من الناس جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى أيضاً عند الأصوليين المتأخرين بـ(بناء العقلاء).

الثاني: سيرة المتشرعة: وهي أن يكون المقصود من الناس جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالأمامية مثلاً. وتسمى أيضاً تارة ب(السيرة الشرعية)، وأخرى ب(السيرة الإسلامية).

المطلب الثاني: حجية السيرة العقلائية:

إن سيرة العقلاء تكون دليلاً وحجةً على الحكم الشرعي فيما إذا ثبت من دليل آخر موافقة وإمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله، فهي ليست بنفسها دليلاً وحجةً على الحكم ما لم يستكشف منه على نحو القطع واليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقة العقلاء، لأن القطع واليقين تنتهي إليه حجية كل حجة. كما تقدم ذلك مراراً في بحثي حجية خبر الواحد وحجية قول اللغوي، حيث تقدم أن موافقة وإمضاء الشارع لا تستكشف على نحو القطع واليقين إلا بأحد شروط ثلاثة. وفي المقام نذكر خلاصة هذه الأدلة ببيان آخر، وحاصله أن يقال: إن هنا خطوات تسعة:

الأولى: أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء لعدم وجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، فهنا إما أن يثبت من الشارع الردع عن العمل بالسيرة أو لم يثبت من الشارع الردع عن العمل بها.

الثانية: أن يثبت من الشارع الردع عن العمل بالسيرة، فهنا لا تكون السيرة حجة.

الثالثة: أن لم يثبت من الشارع الردع عن العمل بالسيرة, فهنا لا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم, لأنه أحد العقلاء, بل رئيسهم, فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلماً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها, خصوصاً في الأمارات المعمول بها عند العقلاء, كخبر الواحد الثقة والظواهر.

الرابعة: أن لا يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء لوجود مانع من اتحادهم مع المسلك, فهنا إما أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية أو لا.

الخامسة: أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية كما في الاستصحاب, فهنا نفس عدم ثبوت ردع الشارع كاف في استكشاف موافقته للعقلاء في عملهم, فلو لم يرتض الشارع بهذا العمل لردعهم عنها ولوصل إليهم ذلك الردع الصادر منه, وما لم يصل ذلك الرادع فلا يكون حجةً.

السادسة: أن لا يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها الأمور الشرعية كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات, فهنا لا يكفي في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه, وذلك لاحتمال أن يكون الشارع قد ردعهم عن إجرائها في الأمور الشرعية فلم يجروها, أو لاحتمال أن يكون العقلاء لم يجروها في الأمور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الأمور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات.

السابعة: إقامة دليل خاص قطعي من أجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على أجزائها في الشرعيات، فهنا إما أن يثبت فيها دليل خاص أو لا.

الثامنة: أن هناك بعض السير مما قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، كما في الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ونحو ذلك، فهنا تكون السيرة حجة.

التاسعة: أن هناك بعض السير مما لم يثبت عن الشارع إمضاؤه لها، كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فهنا تكون السيرة ليست بحجة وإن حصل الظن منها، لان الظن لا يغني عن الحق شيئاً بتفصيل تقدم.

المطلب الثالث: حجية سيرة المتشرعة:

تختلف حجية سيرة المتشرعة تبعاً لنحوين من أحوالها:

الأول: أن يعلم بجران السيرة في عصور المعصومين عليهم السلام، فيكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقررراً لها، فهنا لا إشكال في حجية السيرة بنفسها على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وهذا بخلاف السيرة العقلائية حيث تقدم أنها إنما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله.

الثاني: أن لا يعلم بجرى السير في عصور المعصومين عليهم السلام أو يعلم بحدوثها بعد عصورهم, فهنا إشكال في حجية السير فلا يستكشف منها موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين, كما تقدم في عدم حجية الإجماع, وسيرة المشرعة نوع من أنواع الإجماع العملي ودون الإجماع القولي, وذلك ولأننا نشك في السير الموجودة في عصورنا إنما كانت موجودة في عصور المعصومين عليهم السلام, ومع ضمنية أن الشك في حجية شيء الأصل فيه عدم الحجية, لأن الحجية فرع العلم. ومنشأ الشك هذا هو الرجوع إلى سر نشأة العادات الاجتماعية عند الناس على طول الزمن, فإن لكل جيل في شعب من الشعوب إسلامياً كان أو كافراً عادات مختلفة ومتباينة عن عادات الجيل الآخر, وذلك لاختلاف الدواعي والبواعث للتمسك بعمل من الأعمال كأن تكون عاطفية أو نفسية أو خارجية كتقليد الآخرين. فإذا ما تعاهد على عادة اجتماعية معينة كسيرة تقبيل اليد, والقيام احتراماً للقادم, والاحتفاء بيوم النوروز, وزخرفة المساجد والمقابر وغير ذلك فإن الاستمرار عليها لفترة من الزمن حتى شيوعها واستقرارها يعد الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها ان تكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور, فيتراءى لهم أنها عادة شرعية وسيرة إسلامية من دون الرجوع إلى سر نشأة تلك العادة الاجتماعية عند الناس. ومن أجل هذا تتبع التاريخي لسر نشأة هذه السيرة بنى الشيخ الأنصاري قدس إلى عدم حجية هذا النحو من السيرة لحصول الشك في حجيتها, فتثبت عدم حجيتها ويتم المطلوب.

المطلب الرابع: دلالة السيرة:

إن القول بحجية السيرة يقتضي مشروعية الفعل وعدم حرمة فيما لو دلت السيرة على الفعل، أو مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل فيما لو دلت السيرة على الترك. أما استفادة باقي الأحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة فلا تقتضيه نفس السيرة بما هي سيرة، والوجه فيه أن العمل في نفسه مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك. نعم هناك بعض الأمور قد يستفاد منها أكثر من المشروعية، ومنها أمران:

الأول: الاستحباب، وذلك في حال المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين، فإن هذا العمل يدل على استحسانه عندهم فيقومون بمدح فاعل الفعل وذم التارك لذلك الفعل، فيثبت الاستحباب ويتم المطلوب.

ولكن يرد أنه نشك في كون هذا المدح والذم منشأه الجهة الشرعية فلعله يكون من جهة عادتهم وتعاهدهم على المدح والذم بتفصيل تقدم.

الثاني: الوجوب، وذلك في حال الملازمة بين مشروعية الفعل ووجوبه، لأنه لا يمكن فرض مشروعية الفعل مع فرض عدم وجوبه، كما في الأمانة كالأخذ بخبر الواحد والتمسك بظواهر الكلام، فإن السيرة على طبقها يعني مشروعيتها، بمعنى قيام حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها، وإذا كانت حجة وجب العمل بها لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها، فيثبت الوجوب ويتم المطلوب.







## الباب الثامن

## القياس

١٥٦. سؤال: قال: (الباب الثامن: القياس: تمهيد: أن القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الأمارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء. وعلماء الإمامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به. ومن أفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر. وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً. وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية. ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس. ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم: (ان دين الله لا يصاب بالعقول) و (ان السنة إذا قيست محق الدين). بل شنوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً. ومناظرات الإمام الصادق (ع) معهم معروفة، لا سيما مع أبي حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة إذ قال له فيما رواه ابن حزم (١) (اتق الله ولا تقس، فانا نقف غداً بين يدي الله فنقول: (قال الله وقال رسوله) وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا). والذي يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله،

فالتجئوا إلى ان يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عدرا مبررا لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعلة خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجته ليلة قتله، فقال عنه: (انه اجتهد فأخطأ)، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد. وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتكيزه وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه. ثم بعد ان أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فنا قائما بنفسه. ونحن يهمننا منه البحث عن موضوع الخلاف فيه وحجتيه، فنقول: ١ - تعريف القياس إن خير التعريفات للقياس - في رأينا - ان يقال: (هو إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة). والمحل الأول، وهو المقيس، يسمى (فرعا). والمحل الثاني، وهو المقيس عليه، يسمى (أصلا). والعلة المشتركة تسمى (جامعا). وفي الحقيقة ان القياس عملية من المستدل (أي القياس) لغرض استنتاج حكم شرعي لخل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع. والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعا، فيعطى القياس حكما للفرع مثل حكم الأصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، وان كان الحرمة فالحرمة.. وهكذا. ومعنى هذا الإعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل

للعلة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشاعر، ويكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل - ما شئت فعبّر - دليلاً عنده على حكم الله في الفرع. وعليه: (فالدليل): هو الإثبات الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القياس. و (نتيجة الدليل): هو الحكم بان الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل. فتكون هذه العملية من القياس دليلاً على حكم الشارع، لأنها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشأن له هذا الحكم. وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بان الدليل - وهو الإثبات نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايراً للمستدل عليه. وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القياس وحكمه (لا حكم الشارع) وهو الدليل. وأما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وإنما حصل للقياس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها. ومن هنا يظهر ان هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات. واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والأصل في العلة أو نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياساً. وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الإطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحاً. ٢ - أركان القياس بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس أربعة أركان: ١ - (الأصل)، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً. ٢ - (الفرع)، وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً. ٣ - (العلة)، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى

(جامعا). ٤ - (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع. وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمننا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفاية. \* \* \* ٣ - حجية القياس ان حجية كل أمانة تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرة - فالقياس، كباقي الأمانات، لا يكون حجة الا في صورتين لا ثالث لهما: ١ - ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي. ٢ - ان يقوم دليل قاطع على حجيته، إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم. وحينئذ لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، فنقول: ١ - هل القياس يوجب العلم؟ ان القياس نوع من (التمثيل) المصطلح عليه في المنطق - راجع (المنطق) للمؤلف ٢ / ١٤٧ - ١٤٩ - . وقلنا هناك: ان التمثيل من الأدلة التي لا تفيد الا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة أمور، ان يتشابهما من جميع الوجوه والخصوصيات. نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت، يقوى في النفس الاحتمال حتى يكون ظنا ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئا. غير انه إذا علمنا - بطريقة من الطرق - ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع، فانه لا محالة يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين. ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بان الجامع علة تامة للحكم الشرعي. وقد سبق ص ١١٤ من

هذا الجزء ان ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغا وهاديا. والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لأنه أمر توقيفي، أما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علة وملاك، كالاسكار فان كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، أما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات. وعلى كل حال، فان السر في ان الأحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لأنها أمور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات والعلامات والإشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعيها، ولا تدرك بالنظر العقلي، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. وفي دليل العقل من هذا الجزء. والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. نعم إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: (الأول) ان نعلم بان العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم أينما دارت، و (الثاني) أن نعلم بوجودها في المقيس. والخلاصة: ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما. وفي الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي

بيانه. وكذلك قياس الأولوية. ولأجل ان يتضح الموضوع أكثر نقول: ان الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي: ١ - احتمال ان يكون الحكم في الأصل معللا عند الله بعلة أخرى غير ما ظنه القاييس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشيء أصلا، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟ ٢ - احتمال ان هناك آخر ينضم إلى ما ظنه القاييس علة بان يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القاييس أصاب في أصل التعليل. ٣ - احتمال ان يكون القاييس قد أضاف شيئا أجنبيا إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه. ٤ - احتمال ان يكون ما ظنه القاييس علة - ان كان مصيبا في ظنه - ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه (اعني الأصل) لخصوصية فيه. مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في إفساد البيع، وأراد ان يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولا، فانه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، 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 عن البضع. ٥ - احتمال ان تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة

أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس. وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها الا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع. وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق برهان السبر والتقسيم. وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعين، فيقال مثلاً: حرمة الربا في البر: أما ان تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعين التعليل به. أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهانا حقيقيا، ان تحصر المحتملات حصرا عقليا من طريق القسمة الثنائية التي تتردد بين النفي والإثبات. وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو ان تكون احتمالات استطاع القاييس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المررد بين النفي والإثبات. وإذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلا. ومن الاحتمالات ان تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القاييس. ومن الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئا آخر خارجا عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدي إليه القاييس، مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء: ١٦٠): (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء. بل من الاحتمالات عند هذا القاييس الذي لا يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ان الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف ان يدعي حصر العلة فيما احتمله وقد لا تكون له علة. وعلى كل حال، فلا يمكن ان

يستنتج من مثل السر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل من الظن. فرجع الأمر بالأخير إلى الظن (وان الظن لا يعني من الحق شيئاً). وفي الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير أنهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. وفي البحث الآتي نبحت عن أدلة حجتيه. ٢ - الدليل على حجية القياس الظني: بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا ان نبحت عن الأدلة على حجية الظن والحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن أتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، والظواهر، فنقول: أما نحن - الإمامية - ففي غنى عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن والحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، وان دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتهما وعللها. على انه يكفينا في إبطال القياس ان نبتل ما تمسكوا به لإثبات حجتيه من الأدلة، لنرجع إلى عمومات النهي عن أتباع الظن وما وراء العلم. أما غيرنا - من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجتيه - فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ولا بأس ان نشير إلى نماذج من استدلالهم لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول: الدليل من الآيات القرآنية: (منها) - قوله تعالى - (الحشر ٥٩): (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور واجاوزة، والقياس عبور ومجاوزة من الأصل إلى الفرع. و (فيه) إن الاعتبار هو الاتعاض لغة، وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذي كفروا



من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟ وقال ابن حزم في كتابه إبطال القياس ص ٣٠: (ومحال ان يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا (متى نقيس؟) ولا (على أي نقيس؟). ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده). و (منها) قوله تعالى (يس ٣٦): (قال من يحيي العظام وهي رميم قال يحييها الذي أنشأها أول مرة)، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم. ولولا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها. و (فيه) إن الآية لا تدل على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أية جهة كانت، كما إنها ليست استدلالا بالقياس، وإنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على أحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على إنشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدرة على أحيائها وهي رميم). وأين هذا من القياس؟ ولو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولوية المقطوعة، وأين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حججته، وهو الذي يبتني على ظن المساواة في العلة؟ وقد استدلوا بآيات آخر مثل قوله تعالى: (فجزاء مثل ما قتل من النعم)، (يأمر بالعدل والإحسان). والتشبيث بمثل هذه الآيات

لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب - كما يقولون - . الدليل من السنة: روى عن النبي صلى الله عليه وآله أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. ولا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول: (منها) - الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: (اجتهد رأيي ولا آلو)، فقال صلى الله عليه وآله: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله). قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي. واجتهاد الرأي لا بد من رده إلى أصل، وإلا كان رأيا مرسلا، والرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس. و (الجواب): ان الحديث مرسل لا حجة فيه، لان راويه - هو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة - رواه عن أناس من أهل حمص!. ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث. ثم ان الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: (لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم. وان أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلي). فأجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعا على الحارث أو منه. مضافا إلى انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله (ولا آلو). و (منها) - حديث الخثعمية التي سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قضاء الحج عن أبيها الذي فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟) قالت: نعم. قال: (فدين الله أحق بالقضاء). قالوا: فألحق الرسول

دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء. وهو عين القياس. و (الجواب): انه لا معنى للقول بان الرسول أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقي الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون! وانما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الحثمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو - أعني العام - وجوب قضاء كل دين إذ خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله. ولا شك في ان تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس. ولا ينقض العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث على حجية القياس؟ و (منها) حديث بيع الرطب بالتمر، فان رسول الله صلى الله عليه وآله سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ فلما أجيب بنعم، قال: (فلا، أذن). والجواب: ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الحثمية، فان المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الحنفية. وليس هو من القياس في شيء. وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب. على انها يجملتها معارضة بأحاديث آخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة. الدليل من الإجماع: والإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه إجماع الصحابة. ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفا في

الشريعة باجتهاداتهم. والإنصاف ان ذلك لا ينبغي ان ينكر من طريقتهم، ولكن - كما سبق ان أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة، ولم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلا للنصوص أو جهلا بما أو استهانة بما؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم. وفي الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة. ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: (متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرمهما ومعاقب عليهما) ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح، ومنها: إلغاؤه في الأذان (حي على خير العمل). فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟ لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم. وعليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار ان يكون القياس سابقا معروفا بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ٥: (ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤا منه) وقال في كتابه الأحكام ٧ / ١٧٧: (انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث) اما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة - وهو لا يريد ذلك قطعا - فهو إنكار لأمر ضروري متواتر عنهم. وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى ٥٨ / ٢ - ٦٢ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطيع أن يثبت انها على نحو القياس الا لأنه لم ير وجها لتصحيحها الا بالقياس وتعليل النص. وليس هو منه الا

من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس. وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق إجماع الأمة والصحابة على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع. اما (أولا) فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، ونحو ذلك. واما (ثانيا) - فان استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنيا على القياس أو على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم فأنصف: (أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم ان الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفسا متوسطون، والباقيون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسألان حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها (٢) كالصلوات وصوم رمضان. فأين الإجماع على القول بالرأي؟). والغرض الذي نرمي إليه انه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وانما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجردة محققا لإجماع الأمة أو الصحابة واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرون ليس إجماعا مهما كانوا. نعم أقصى ما يقال في هذا الصدد: ان الباقيين سكنوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق الإجماع. ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لا نسلم انه يحقق الإجماع، لأنه لا يدل على الإقرار الا من المعصوم بشروط الإقرار. والسر في ذلك أن السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية

بيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه أو عدم وصول نبا الفتيا إليهم.. إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضا أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبا الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لا تحد ولا تحصر. وأما (ثالثا) - فإن سكوت الباقيين غير مسلم. ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكروا أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود وأضرجهما، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (١): (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعييتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا) وإن كنت أظن ان هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت أنه في مقدمة أصحاب أهل الرأي، مع أن أسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة إليه وإلى عصره. وعلى كل حال، لا شيء ابلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالزند، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود ان انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى. وهل شيء ابلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟ ونحن يكفينا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف. وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: (لو كان الدين بالرأي لكان مسح على باطن الخف أولى من ظاهره). وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان. الدليل من العقل: لم

يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع انه من أوهن الاستدلالات. الدليل: انا نعلم قطعا بان الحوادث لا نهاية لها. ونعلم قطعا انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي مالا يتناهي. أذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس. والجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في أحد العمومات. والأمور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. على ان فيه مناقشات أخرى لا حاجة بذكرها. ٤ - منصوص العلة وقياس الأولوية ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلبي إلى انه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الأولوية، فان القياس فيهما حجة. وبعض قال: لا! ان الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما. والصحيح أن يقال: ان منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة، ولكن لا استثناء من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور. وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول: منصوص العلة: أما (منصوص العلة)، فان فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شك في ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضا. واما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم

إلى الفرع الا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لان لونه أسود، فإنه لا يفهم منه ان كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو. وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لا ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة. ولأجل هذا نقول: ان الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس. مثال ذلك قوله (ع) في صحيحة ابن بزيع: (ماء البئر واسع لا يفسده شيء.. لان له مادة)، فان المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، واما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الأصاله.. وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة. هذا، وفي عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ماله مادة وان لم يكن ماء مطلقاً، فان الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لا نعيده إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة. وما هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ



بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم. وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نصح القياس. والخلاصة: إن المدار في منصوص العلة أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أي المعلل الأصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. ولا بد حينئذ ان تكون حجيته على مقدار ماله من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فان التعدي لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه. قياس الأولوية: أما (قياس الأولوية) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت الإشارة إليه ١ / ١٠٤ وقلنا هناك: انه يسمى (فحوى الخطاب)، كمثال الآية الكريمة (ولا تقل لهما أف) الدالة بالأولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما. وتقدم في هذا الجزء ص ١١١ أن هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وان أشبه القياس، ولذلك سمي بقياس الأولوية والقياس الجلي. ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، كآية التأفيف المتقدمة. ومنه دلالة الأذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى. ويقال لمثل هذا في عرف ألقهاء: (أذن ألقهى) ومنه الآية الكريمة (ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) الدالة بالأولوية على ثبوت

الجزء على عمل الخير الكثير. وبالجملة انما تأخذ بقياس الأولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه مفهوم الموافقة. أما إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولا تكفي مجرد الأولوية وحدها في تعدية الحكم، إذ يكون من القياس الباطل. ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق (ع) (١). قال أبان: قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتين (٢). قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبأ من قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقب (٣) الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين. فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. وانما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الأولوية، إذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسائية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون في قطع الأربع أربعون، لان قطع

الأربع قطع للثلاثة وزيادة. ولكن أبان كان لا يدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل. والخلاصة: انا نقول ببطلان قياس الأولوية إذا كان الأخذ به مجرد الأولوية، اما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهة الأولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياسا؟؟ مستثنى من القياس الباطل. تنبيه:

الاستحسان والمصالح المرسله وسد الذرايع بقى من الأدلة المعتمدة عند جملة من علماء السنة: (الاستحسان)، و (المصالح المرسله) و (سد الذرايع). وهي - ان لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية - لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهي عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار. ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر. على انه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الأحكام وملاكاتها لا يستقل العقل بإدراكها ابتداء. أي ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام الا بالملازمة العقلية. وشأنها في ذلك شأن جميع المجموعات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فانه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري. ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الأئمة، إذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكنا بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبيا أو إماما. ومن هنا تعرف السر في إصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الإمام الغزالي بأنه لا يمكن

إثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد، وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن في حقه. ومن أجل ما ذكرناه من عدم امكان إثبات حجية مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم. ونحيل الطلاب على محاضرات (مدخل ألفقه المقارن) التي ألقاها أستاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقي الحكيم، فان فيها الكفاية.

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب الثامن, وهو القياس, وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف القياس:

قبل الدخول في معرفة القياس قدم المصنف قدس تمهيداً في منشأ اللجوء إلى القياس وحاصله أن يقال: يعتبر القياس من الأمارات التي اختلفت فيها المذاهب الإسلامية فانقسموا بذلك إلى طائفتين:

الأولى: المثبتين له, كالشافعية والمالكية والحنفية.

والثانية: النافين له, كالامامية والحنابلة والظاهرية أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر. بل بالغ الامامية في تحريمهم للعمل بالقياس والتشريع وقد شاع عنهم وتواتر: (ان دين الله لا يصاب

بالعقول) وفي موضع آخر: (ان السنة إذا قيست بحق الدين). وقد ناظر الإمام الصادق عليه السلام أبي حنيفة إمام الحنفية في مواضع كثيرة مروية حتى عن طريق أهل السنة إذ قال له فيما رواه ابن حزم (اتق الله ولا تقس، فانا نقف غدا بين يدي الله فنقول: قال الله وقال رسوله وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا). هذا أولاً.

وثانياً: أن منشأ الخلاف في جعل القياس طريقاً شرعياً وعدمه منذ القرن الأول الهجري هو قصور المخالفين لآل البيت عليهم السلام من الفرق الإسلامية عن المعرفة بالأحكام الشرعية وجهلهم بها بعد أن تركوا أخذ الحكمة والعلم من أهل البيت عليهم السلام ظلماً وعدواناً فالتجئوا إلى صناعة بعض الطرق غير الشرعية كالقياس والاستحسان وسد الذرائع وغيرها لتبرير جهلهم وبغضهم، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النصوص القرآنية والسنتية، أو جعلوا ذلك عذراً لتبرير مخالفتهم لتلك النصوص، والشواهد على ذلك كثيرة ومنها:

- قصة تبرير أبي بكر لفعلة خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجه ليلة قتله فدخل بها، فقال عنه: (انه اجتهد فأخطأ)، وذلك لما أراد عمر بن الخطاب أن يقاد به ويقام عليه الحد.
- قول عمر بن الخطاب: (متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرمهما ومعاقب عليهما).
- إقامة عمر بن الخطاب صلاة التراويح جماعة في شهر رمضان.

- إلغاء عمر بن الخطاب في الأذان فقرة: (حي على خير العمل). وإضافة في صلاة الفجر فقرة: (الصلاة خير من النوم).
- اجتهاد عثمان في حرق المصاحف.

وثالثاً: إن الخلاف المتقدم في القياس كان وليد الدعوة الإسلامية منذ نشأتها في القرن الأول الهجري, حيث أخذ به جماعة من الصحابة والتابعين ولكنه لم يكن واضح المعالم والمباحث لعدم وجود من يؤسس لأصوله ويؤطر مسأله فكان مبنياً على الاجتهاد والرأي ولكنه لم يعلم أنه نحو من القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله أو سد الزرائع ونحوها. وفي القرن الثاني الهجري ظهر أبو حنيفة كمؤسس لأبحاثه وواضع لمناهجه في ظل نشأة المذاهب الإسلامية واتساع رقعة الدوائر العلمية بمختلف أصنافها. وفي القرن الثالث الهجري ظهر جماعة من علمائهم قاموا بتصنيف الكتب والرسائل في البحث في القياس كعلم مستقل بنفسه بعد تحديد وتوسيع مباحثه ومسأله وقيوده واستدراكاته لتكون منهجاً متبعاً عند من يرى حجتيه.

وكيف كان فإن القياس قد عرف بجملة من التعاريف ومنها تعريفان الصحيح منهما الأول:

الأول: إثبات حكم في محل بعلة لثبوتة في محل آخر بتلك العلة.

والثاني: المساواة بين الفرع والأصل في العلة.

وفي كل منهما قيود:

أولاً: الحكم: أي أن القياس عبارة عن عملية يقوم بها المستدل القاييس بإثبات أو إعطاء أو حمل من أجل أن يستنتج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي.

وثانياً: الفرع: وهو المحل الأول أو المقيس الذي لم يرد فيه حكم شرعي ويراد إثبات أو إعطاء أو حمل حكم شرعي له.

وثالثاً: الأصل: وهو المحل الثاني أو المقيس عليه الذي ورد فيه حكم شرعي ويراد إثباته أو إعطائه أو حمله على الفرع.

ورابعاً: العلة: وهي الجهة المشتركة ما بين الفرع والأصل، وتسمى بـ(الجامع).

وخامساً: المساواة: أي التساوي في العلة المشتركة بين الفرع والأصل.

وقد أورد على هذين التعريفين:

أما الإيراد على التعريف الأول فمحصله: أن نتيجة هذا الإثبات أو الإعطاء أو الحمل هو الذي يوجب عند القاييس الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم الشرعي فيكون دليلاً شرعياً، فيلزم حينئذ اتحاد الدليل مع نتيجته.

وجوابه: إن هناك مغايرة بينهما باعتبار أن الدليل هو نفس الإثبات أو الإعطاء أو الحمل التي قام بها القاييس وليس حكم الشارع، بينما أن نتيجة الدليل هي حكم الشارع على الفرع، وهذا

الاستدلال بمجموعه هو الذي أوجب حصول الاعتقاد للقياس بحكم الشارع من خلال قيام القياس المستدل بهذه العملية القياسية.

وأما الإيراد على التعريف الثاني فمؤداه: أنه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياساً. وهو إيراد صحيح فيثبت عدم صحة التعريف الثاني وصحة التعريف الأول.

المطلب الثاني: أركان القياس:

أركان القياس بحسب ما تقدم أربعة:

الأول: الأصل: وهو المقيس عليه والمحل الثاني ويعني المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

الثاني: الفرع: وهو المقيس والمحل الأول ويعني المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.

الثالث: العلة: وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى به (الجامع).

الرابع: الحكم: وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع، كالوجوب والحرمة ونحوهما.

المطلب الثالث: حجية القياس:

يمكن إجمال حجية كل أمانة بناحيتين:



الأولى: أن تكون الأمانة بنفسها موجبة للعلم بالحكم الشرعي.

الثانية: أن يقوم دليل شرعي على حجية الأمانة.

والقياس أمانة من هذه الأمانات فموضوع حجتيه يجب أن يدور مدار هاتين الناحيتين، وتفصيلهما:

الناحية الأولى: هل القياس أمانة موجبة للعلم بالحكم الشرعي؟.

وجوابه: أن القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم الشرعي، وتقريب ذلك أن يقال: إنه تقدم في الجزء الثاني من كتاب المنطق أن القياس الفقهي نوع من (التمثيل) المنطقي الذي هو عبارة عن الحكم من أحد الشيعيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما. وحيث أن التمثيل من الأدلة التي لا تفيد الا الاحتمال باعتبار نفي الملازمة بين تشابه شيئين في أمر وبين أن يتشابهما في جميع الأمور، فكذلك الأمر هنا في القياس فإنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. نعم يمكن تحصيل العلم بالعلة بأحد طرق، ومنها:

الطريق الأول: إذا رجع التمثيل المنطقي إلى القياس المنطقي البرهاني بأن نعلم أن جهة المشابهة والجامع بين الشيعيين علة تامة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، وأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع، فإن ذلك كاف في حصول العلم واليقين في استنباط أن مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة.

ولكن مع ذلك فإن للنقاش فيه مجالاً واسعاً فإنه لا طريق لنا للعلم بأن جهة الاشتراك بين الفرع والأصل علة تامة للحكم الشرعي, لأنه قد تقدم أن الأحكام وملاكاتها وعللها لا يمكن إدراكها بالعقول إلا عن طريق السمع عن المعصوم المنصوب من قبل الله سبحانه, لأنها أمور توقيفية سمعية موضوعة من قبل الشارع حالها حال سائر الأمور المجعولة كاللغات والعلامات والإشارات التي لا تعرف إلا من قبل واضعيها, ولا تدرك بالنظر العقلي إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية, والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس بتفصيل تقدم في بحثي الملازمات العقلية ودليل العقل.

الطريق الثاني: أن هناك بعض الأقيسة يمكن الاكتفاء بها في تعدية الحكم إلى المقيس, كما في قياس منصوص العلة, وقياس الأولوية.

يرد عليه: أن هذين القياسين ليسا من نوع القياس بتفصيل آت.

الطريق الثالث: أن هناك احتمالات خمسة في كل قياس, وفي جميع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع, فلا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة, ولا يدفعها إلا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع, والاحتمالات هي:

الأول: أن يكون الحكم الشرعي في الأصل المقيس عليه معللاً عند الله تعالى بعلّة أخرى غير ما ظنه القاييس. هذا إذا بنينا على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد, وأما إذا بنينا على عدم

التبعية فيحتمل ألا يكون الحكم معللاً عند الله تعالى بشيء أصلاً، فهنا يحصل التناقض فإن عدم التبعية تنافي تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها.

الثاني: أن يكون ما ظنه القاييس علة للحكم هو المجموع منهما بناءً على أن يكون القاييس مصيباً في أصل التعليل في ظنه.

الثالث: أن يكون ما ظنه القاييس علة للحكم هو إضافة شيء أجنبي إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في الأصل المقيس عليه.

الرابع: أن يكون ما ظنه القاييس علة للحكم ليس هو وجود الوصف المجرد بل وجود الوصف المضاف إلى موضوعه لوجود خصوصية فيه. ومثاله:

- لو علم القاييس بأن الجهل بالثمن علة شرعية للحكم بفساد عقد البيع، وأراد ان يقيس على عقد البيع عقد النكاح فيما إذا كان المهر فيه مجهولاً، فإن القاييس في المقام يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد عقد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع وليس مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم بالفساد إلى كل معاوضة، كالصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

الخامس: أن تكون العلة الحقيقية لحكم الأصل المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في الفرع المقيس.

الطريق الرابع: برهان السبر والتقسيم: وهو عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي كل واحد واحد من هذه الاحتمالات إلى أن ينحصر الأمر في احتمال واحد من هذه الاحتمالات ليكون هو الصحيح المختار منها. ومثاله: حرمة الربا في البر، واحتمالات تعليل الحرمة فيه:

- أن تكون الحرمة معللة بالطعم.
- أن تكون الحرمة معللة بالقوت.
- أن تكون الحرمة معللة بالكيل.

فإذا ما ثبت بطلان تعليل الحرمة بالطعم والقوت فيثبت صحة التعليل بالكيل.

يرد عليه: أولاً: أن من شرط برهان السبر والتقسيم أن تكون الاحتمالات مبنية على الحصر العقلي عن طريق القسمة الثنائية المرددة بين النفي والإثبات التي لا يشذ منها احتمال على وجه يحصل منه اليقين بالاحتمال المتعين. والحال أن الاحتمالات المذكورة في تعليل الحكم الشرعي التي يذكرها القاييس مبنية على نسج تصوره، فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها احتمالات أخرى لم يتصورها أصلاً. فالنتيجة التي تحصل من هذا البرهان تكون محتملة وليست قطعية. ومثاله قوله سبحانه:

- فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم<sup>٢٣</sup>.

فإن ظاهر التعليل في حرمة الطيبات هو ظلم وعصيان الذين هادوا وليست العلة هي أوصاف تلك الأشياء.

وثانياً: لو سلمنا كفاية احتمال العلة فإن أقصى ما يفيد هذا البرهان هو الظن، ومعلوم أن الظن لا يغني من الحق شيئاً لعدم قيام الحجية على مثل هذا الظن بتفصيل آت وإن كان المثبتون للقياس يرون أن مثل هذا الظن حجة.

الناحية الثانية: هل هناك دليل شرعي على حجية القياس؟

قلنا سابقاً إن المذاهب الإسلامية انقسمت في حجية القياس إلى طائفتين:

الأولى: المثبتين له.

والثانية: النافين له.

ويكفي للاستدلال على نفي حجية القياس بناءً على قول الإمامية دليلاً:

<sup>٢٣</sup> سورة النساء: ١٦٠.

الأول: تواتر الروايات الواردة عن طريق أهل البيت عليهم السلام في النهي عن الأخذ بالقياس، ومثاله ما تقدم من قولهم عليهم السلام:

- إن دين الله لا يصاب بالعقول.
- إن السنة إذا قيست محق الدين.
- اتق الله ولا تقس، فانا نقف غدا بين يدي الله فنقول: قال الله وقال رسوله وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا.

الثاني: إبطال ما تمسك به المثبتين لحجية القياس ليصح الرجوع إلى عمومات النهي عن أتباع الظن وما وراء العلم. وأما ما استدل به الشافعية والمالكية والحنفية من أهل السنة على حجيتة القياس فقد استدلوا بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب الكريم: ومنه آيتان<sup>٢٤</sup>:

<sup>٢٤</sup> هناك جملة الآيات التي استدل بها القوم على حجيتة القياس، ومنها آيتان، قال سبحانه:

- فجزاء مثل ما قتل من النعم.
- يأمر بالعدل والإحسان.

ولكن المصنف قدس اكتفى بنقلهما من دون تقريب دلالتهما وردهما معللاً ذلك بأن التشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب - كما يقولون - .

الأولى: قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)<sup>٢٥</sup>. وتقريب الاستدلال بما: أن المقصود من الاعتبار والقياس واحد، لأن الاعتبار يعني العبور والمجازة، والقياس يعني عبور ومجازة من الأصل إلى الفرع. فيكون معنى الآية فاعتبروا أي قيسوا، فثبتت حجية القياس، ويتم المطلوب.

الجواب: أن معنى الاعتبار لغة هو الاتعاض وأخذ الموعظة والنصيحة، وهذا المعنى اللغوي يناسب سياق الآية المتقدمة باعتبار ورودها في الذين كفروا من أهل الكتاب بعد أن أجرهم الله تعالى من ديارهم وقذف في قلوبهم الرعب والخوف فخرّبوا بيوتهم وديارهم بفعل ما صنعت أيديهم بعد أن سلط عليهم المؤمنون ليخرجوهم من ديارهم ويخرّبوا بيوتهم. وهو كما ترى بعيد كل البعد عن معنى القياس. هذا أولاً.

وثانياً: لزوم المحال، وذلك لأنه لو كان المراد بالاعتبار الأمر بالقياس لوجب على المشرع بيان الشيء الذي نقيس فيه وعليه في الكتاب والسنة، فإن كنا لم نجد ذلك البيان فنحن في غنى عن القياس، وإن كنا وجدنا ذلك لوجب علينا الاقتصار على مورد النص في القياس ويحرم التعدي على ما لا نص فيه. وعلى كل تقدير فيثبت بطلان القياس. وإلى هذا ابن حزم في كتابه إبطال القياس: (ومحال ان يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا متى نقيس؟ ولا على أي نقيس؟. ولو وجدنا ذلك لوجب أن

نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده<sup>٢٦</sup>.

الثانية: قوله تعالى: (قال من يحيي العظام وهي رميم \* قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)<sup>٢٧</sup>. وتقريب الاستدلال بما: أن فيها نحواً من أنحاء القياس وهو قياس المساواة، أي ظن المساواة في العلة وذلك لأن القادر على إنشاء العظام من دون سابق وجود ومنشئها من العدم هو نفسه القادر على إحياء هذه العظام من جديد بعد فنائها، فتثبت حجية القياس، ويتم المطلوب.

الجواب: أولاً: أنها أجنبية عن محل الكلام باعتبار ورودها في إثبات المعاد في الآخرة سيما الجسماني منه، حيث يعتقد الملحدون أن الله سبحانه عاجز عن إحياء الموتى بعد تلف عظامهم فجاءت هذه الآية لتثبت قدرة القادر على شيئين:

- إحياء العظام أول مرة.
- إحياء العظام وهي رميم.

فإن هناك ملازمة وأولوية بين القدرتين في إحياء العظام باعتبار أن الأول ملزوم والثاني لازم، فإذا ثبت بحسب الفرض التسليم بالملزوم فيثبت التسليم باللازم.

---

<sup>٢٦</sup> ص ٣٠.

<sup>٢٧</sup> يس ٧٨-٧٩.



وثانياً: لو سلمنا دلالة الآية على القياس ولكنه ليس من قياس المساواة بل من قياس الأولوية بحسب ما تقدم من أولوية اللازم على الملزوم، وما سيأتي من أن قياس الأولوية ليس بقياس حقيقي.

الدليل الثاني: السنة: ومنها أحاديث ثلاثة:

الأول: الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضياً إلى اليمن وقال له فيما قال: (بماذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ؟). قال معاذ: اجتهد رأيي ولا آلو. فقال صلى الله عليه وآله: (الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله). وتقريب الاستدلال به: أن النبي عليه وآله السلام كان قد أقر معاذ أن يجتهد برأيه وأثنى عليه، والاجتهاد في الرأي يشترط فيه أن يكون معلوم الأصل حتى يكون معتبراً، وإلا لكان رأياً مراسلاً من دون اعتبار، وهذا معنى القياس، فثبت حجتيه ويتم المطلوب.

الجواب: أولاً: أننا نطعن في سند الحديث كونه مراسلاً لوجود في سنده الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة الذي رواه عن أناس من أهل حمص. والحارث هذا مجهول لم يرد ذكره ولا يعرف له غير هذا الحديث.

وثانياً: أن هذا الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: (لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم. وان أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلي). الدال على النهي عن

الاجتهاد بالرأي والوقوف في حدود ما يعلم من الأحكام أو مراجعة المعصوم، ومع التعارض فإنه يسقط عن الحجية.

وثالثاً: أننا نظن في دلالة الحديث فإن المقصود من الاجتهاد بالرأي بناءً على ما ذكره لا ينحصر بما تقدم بل قد يراد منه عملية استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول الموجودة في الكتاب والسنة. ويشهد لذلك قول معاذ: (ولا آلو).

الثاني: حديث الخثعمية التي سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قضاء الحج عن أبيها الذي فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟). قالت: نعم. قال: (فدين الله أحق بالقضاء). وتقريب الاستدلال به: النبي عليه وآله السلام كان قد استعمل القياس في حكمه بقضاء الحج باعتبار أنه ألحق دين الله وهو قضاء الحج بدين الناس، فكما يجب قضاء دين الناس فكذلك يجب قضاء الحج. وهذا فرع القول بالقياس، فتثبت حجته ويتم المطلوب.

الجواب: أن لازمه اللغوية، فإن الاحتياج للقياس في مورد فرع الجهل في حكم المقيس، وهذا يمتنع على مثل رسول الله عليه وآله السلام وهو المشرع المتلقي الأحكام من الله تعالى بالوحي الإلهي، فكيف يتصور عدم علمه بحكم مثل قضاء الحج ليحتاج إلى القياس؟. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا صحة هذا الحديث سنداً ودلالةً فإن المراد منه ليس اللجوء إلى القياس بل التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية، والعام في المقام هو وجوب قضاء كل دين، ومصاديقه دين الله ومنه الحج ودين الناس، فأراد النبي عليه وآله السلام أن ينبه الختعمية التي كانت تعلم بوجوب قضاء دين الناس ولكنها تجهل بأن الحج من مصاديق ديون الله تعالى الواجب قضائها فأجبتها بأولوية قضاء دين الله على دين الناس.

وثالثاً: أن دلالة هذا الحديث معارضة بما ذهب إليه الخنفية من عدم وجوب قضاء الحج والصوم معللين ذلك بأن: (دين الناس أحق بالقضاء). فكيف يستقيم هذا المبنى مع ما تقدم من دلالة حديث الختعمية على أولوية قضاء دين الله على دين الناس؟. فلا بد من التصرف ورفع اليد عن أحد هذين المبنين، وهو كما ترى.

الثالث: حديث بيع الرطب بالتمر، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله سأل: (أينقص الرطب إذا ييس؟). فلما أجيب بنعم، قال: (فلا، أذن).

الجواب: لو سلمنا صحة هذا الحديث سنداً فإن دلالاته كدلالة حديث الختعمية المتقدم من حيث عدم دلالاته على استعمال القياس وإنما التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية.

الدليل الثالث: الإجماع: أي دلالة الإجماع على حجية القياس، وتقريب الاستدلال به أن يقال: إن هناك جملة من الصحابة قد استعملوا الاجتهاد بالرأي في موارد كثيرة لم ترد فيها نصوص فإثبتوا الأحكام الشرعية لها عن طريق الاجتهاد بالرأي، فثبتت حجية القياس ويتم المطلوب.

الجواب: أولاً: لو سلمنا تحقق هذا الإجماع من بعض الصحابة ولكنه تقدم أن هذه الاجتهادات لم تكن واضحة المعالم هل هي على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله أو سد الذرائع كاجتهادات أبي بكر وعمر وعثمان المتقدمة.

وثانياً: أننا ولو سلمنا عمل جماعة من الصحابة بالاجتهاد بالرأي قياساً كان أو غيره ولكن ذلك لا يستكشف منه موافقة الجميع بنحو يكون محققاً لإجماع الأمة أو الصحابة الكاشف عن حجية الاجتهاد بالرأي في الجملة.

فإن قلت: إن باقي الصحابة الذين لم يعملوا بالاجتهاد بالرأي كانوا قد سكتوا عن عمل المخالفين فيكون سكوتهم إقراراً وإمضاءً لحجيته، فيتحقق الإجماع المزبور.

قلنا: إن السكوت المحقق للإجماع هو سكوت المعصوم بتفصيل تقدم، ومنشأ السكوت عند غير المعصوم له دواعي وبواعث كثيرة، كالخوف والجبنوالخجل والمداهنة وعدم العناية ببيان الحق والجهل بالحكم الشرعي ونحو ذلك. هذا مع احتمال أن يكون جملة من الصحابة قد أنكروا العمل بالاجتهاد بالرأي ولكنه إلينا إنكارهم لداعي من دواعي إخفاء الإنكار الكثيرة.

وثالثاً: إننا لا نسلم سكوت باقين الصحابة عن العمل بالاجتهاد بالرأي فإنه قد وصلنا جملة من الحوادث الدالة على إنكار العمل بالاجتهاد بالرأي كما عن ابن عباس وابن مسعود، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب - على نقاش في هذه الرواية - قوله: (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعييتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا). بل روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قوله: (لو كان الدين بالرأي لكان مسح على باطن الخف أولى من ظاهره). فقد أبطل الرأي القائل بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له إلا القياس أو الاستحسان، فثبتت عدم حجيته ويتم المطلوب.

الدليل الرابع: العقل: أي دلالة العقل على حجية القياس، وتقريب الاستدلال به أن يقال: إننا نعلم بأن الحوادث والوقائع الجزئية التي تمر على المكلفين غير محدودة ولا متناهية، وأن النصوص الواردة في بيان الأحكام الشرعية محدودة ومتناهية بمعنى أن هذه النصوص لم تعالج جميع هذه الحوادث والوقائع فتبقى جملة من الحوادث خالية من الأحكام الشرعية، فيستحيل حينئذ أن يستوعب المتناهي - النصوص الشرعية - ما لا يتناهي - الحوادث الجزئية -، فلا بد من طريق شرعي يستكشف منه إثبات واستنباط الأحكام الشرعية لتلافي النواقص من الحوادث الجزئية لثبوت أنه ما من حادثة أو واقعة إلا ولها حكم شرعي، وليس ذلك الطريق إلا القياس، فثبتت حجيته ويتم المطلوب.

والجواب: لو سلمنا أن الحوادث والوقائع الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كل حادثة أو واقعة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل تلك الحادثة أو الواقعة في أحد العمومات والإطلاقات الواردة في النصوص الشرعية ليستكشف منها حكمها الشرعي. وأن هذه الأمور العامة محدودة ومتناهية فلا يستحيل أن تستوعبها النصوص الشرعية، فتتنفي وجه الحاجة إلى القياس، فلا تثبت حجيته ويتم المطلوب.

المطلب الرابع: قياس منصوص العلة وقياس الأولوية:

هناك خلاف في استثناء وحجية بعض أنواع الأقيسة كما في قياسي منصوص العلة والأولوية على قولين:

الأول: حجيته، وهو مذهب بعض علمائنا كالعلامة قدس الذي بنى على استثنائهما من القياس.

والثاني: عدم حجيته، وهو مذهب بعض علمائنا القائلين بعدم استثنائهما من القياس.

وأما المصنف قدس فقد بنى على القول الأول ولكن من دون القول باستثنائهما من القياس كونهما ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور. وبيان ذلك يتضح من خلال الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: قياس منصوص العلة: وفيه صورتان:

الأولى: عموم العلة: أي أن يكون ظاهر علة الحكم المنصوص عليها العموم والشمول على وجه لا اختصاص لها بالمعلل (الأصل), فهنا يكون الحكم عاماً شاملاً يمكن تعديته للفرع، ومثاله:

- يحرم الخمر لأنه مسكر.

فإن علة التحريم هي الإسكار يفهم منها العموم فيشمل الحكم كما في مثل النبيذ فيقال: (يحرم النبيذ لأنه مسكر). وذلك استناداً لظاهر عموم العلة والظهور حجة, وليس استناداً للقياس حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس.

الثانية: اختصاص العلة: أي أن لا يكون ظاهر علة الحكم المنصوص عليها العموم والشمول فتكون مختصة بالمعلل (الأصل), فهنا لا يمكن تعدية الحكم للحكم للفرع الا بنوع من القياس الباطل، كما في العنب فيقال:

- هذا العنب حلو لأن لونه أسود.

فإن علة التحريم هي سواد اللون فتختص الحلاوة بالعنب الأسود ولا يمكن تعديته إلى كل ما لونه أسود حلو.

وهناك مثال جامع لكلا صورتين المتقدمتين وهو قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: (ماء البئر واسع لا يفسده شيء لأن له مادة). فهنا صورتان:

الأولى: أن نستظهر من العلة (لأن له مادة) العموم فيكون المعنى أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، فيشمل الموضوع بعمومه كلاً من: (ماء البئر، وماء الحمام، وماء العيون، وماء حنفية الأسالة) فنحكم باعتصامهم من التنجس، والأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر من باب الظهور وليس من باب القياس.

الثانية: أن لا نستظهر من العلة (لأن له مادة) العموم فيكون المعنى أن مثل الماء المضاف الذي له مادة لا يكون معتصماً من التنجس إلا بالقياس، وهو ليس بحجة.

من هنا يحصل التوفيق بين المتنازعين في حجية قياس منصوص العلة، فإن القائلين بحجيته يكون نظريهم منصباً فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، وأما القائلين بعدم حجيته فيكون نظريهم منصباً فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

الجهة الثانية: قياس الأولوية: وفيه صورتان:

الأولى: المفهوم: أي أن تكون الأولوية مفهومة من ظهور اللفظ أو فحوى الخطاب بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، ويسمى تارة بـ(مفهوم الموافقة)، وأخرى بـ(فحوى الخطاب)، وثالثة بـ(إذن الفحوى) بتفصيل تقدم. فهنا يكون الكلام الظاهر التي ثبتت حجيتها وليس من القياس حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس. وأمثلة ذلك:



- دلالة قوله سبحانه: (ولا تقل لهما أف) بالأولوية على النهي عن شتم الوالدين أو ضربهما أو إهاتتهما وغير ذلك.
- دلالة الأذن بسكنى الدار بالأولوية على جواز التصرف بمرافق الدار وتوابعها.
- دلالة قوله سبحانه: (ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

الثانية: أي إذا لم تكن الأولوية مفهومةً من ظهور اللفظ أو فحوى الخطاب, فهنا لا تكفي مجرد الأولوية وحدها في تعدية الحكم، إذ يكون من القياس الباطل. ومثاله:

- صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال أبان: قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: (عشر من الإبل). قلت: قطع اثنتين. قال: (عشرون). قلت: قطع ثلاثاً. قال: (ثلاثون). قلت: قطع أربعاً. قال: (عشرون). قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان. فقال: (مهلاً يا أبان, هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان انك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين).

فإن أبان السائل قد وقع منه قياس الأولوية الذي أبطله الإمام عليه السلام، حيث تصور أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث أصابع دية ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون في قطع الأربع أصابع أربعون من الإبل، ولكنه جهل أن دية المرأة نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف.

من هنا يحصل التوفيق بين المتنازعين في حجية قياس الأولوية، فإن القائلين بحجيته يكون نظريتهم منصّباً فيما إذا كان له ظهور في مفهوم الموافقة، وأما القائلين بعدم حجته فيكون نظريتهم منصّباً فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

بقي تنبيه: وحاصله أن يقال: إن هناك جملة من الأدلة المعتبرة لاستكشاف الأحكام الشرعية ذكرها علماء السنة، ومنها ثلاثة:

الأول: الاستحسان:

والثاني: المصالح المرسلة.

والثالث: سد الذرائع.

وحكم هذه الأدلة عدم الحجية إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية، بل أنها من أظهر أفراد الظن المنهي عنه شرعاً، وأنها دون مرتبة القياس من ناحية الحجية. هذا أولاً.

وثانياً: أننا لو أردنا الاستدلال على حجيتها وقمنا بإخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن فإنه يلزم على ذلك محوران:

الأول: بقاء موضوع النهي عن الظن بلا موضوع، فإن هذه الأدلة إذا أردنا تخصيصها عن عموم النهي عن الظن فإنه سوف لا يبقى عنوان صالح لانطباق عمومات النهي عن الظن عليه، ومعلوم أن الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه.

والثاني: تخصيص الأكثر، فإن هذه الأدلة إذا أردنا تخصيصها عن عموم النهي عن الظن فإنه سوف تكثر المخصصات، ومعلوم أن تخصيص الأكثر لا يجوز لقبحه.

وثالثاً: أنه تقدم سابقاً أن الأحكام وملاكاتها وعللها خارجة عن إدراك العقل وإنما تحصل عن طريق السماع من المعصوم المنصوب من قبل الله سبحانه أو بالملازمات العقلية التي أثبتناها بتفصيل تقدم، والحال أن هذه الأدلة المذكورة داخلة في الإدراكات العقلية التي لم يتم دليل على حجيتها على تفصيل موكول للكتب المعدة لذلك خصوصاً كتاب الفقه المقارن للسيد محمد تقي الحكيم قدس فإن فيه غنى وكفاية.

## الباب التاسع

## التعادل والتراجيح

١٥٧. سؤال: قال: (الباب التاسع: التعادل والتراجيح: تمهيد: عنون الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور. ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر. ومرادهم من كلمة (التراجيح): جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى أفاعل، أي المرجح. وإنما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل)، لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون إلا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات. والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر. ومن هنا نعرف أن الأنسب ان تعنون المسألة بعنوان (التعارض بين الأدلة)، لأن التعادل والتراجيح بين الأدلة إنما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير انه لما كان هم الأصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه. وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقا - أليق شيء بها مباحث الحجة، لأن نيتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة. وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في: المقدمة - بيان أمور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم، والحكومة والورود، ومثل القواعد العامة في الباب،

فنقول: ١ - حقيقة التعارض: التعارض: مصدر من باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع الا من جانبيين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: (تعارض الدليل)، وتسكت. وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر. ومعنى المعارضة: ان كلا منهما - إذا تمت مقومات حجيته - يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب إما أن يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، وأما في بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الآخر ولا يصح العمل بما معا. فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي أن كلا منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق. هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من عارضه، أي جانبه وعدل عنه. ٢ - شروط التعارض: ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقفه: ١ - ألا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره. وأما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع. ٢ - ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتها معاً، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر. ٣ - ان يتنافى مدلولهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمني أو الإلتزامي. والجامع في ذلك أن يؤدي إلى مالا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة

مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فإن الدليلين في نفسها لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما. وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال: الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية. أو يقال بعبارة جامعة: الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر. ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل، بل المدلولان يوصفان بأتهما متنافيان لا متعارضان. وإنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معا وتكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين. ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: (التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات). فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة. ٤ - ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية، بمعنى أن كلا منهما لو خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، وان كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل. والسر في ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة وان كان منافيا له في مدلوله فلا يكون معارضا له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، وإذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات. أذن، لا تعارض بين الحجة والا حجة، كما لا

تعارض بين اللاتحتين. ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط الحجاة واشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجري عليها أحكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم يكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الإجمالي. ٥ - ألا يكون الدليلان متزاحمين، فان المتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، وان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقيق في موردهما، ولكن الفرق في جهة الامتناع: فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفي التزاحم من جهة الامتناع فلا يتكاذبان. ولا بد من أفراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي. ٦ - ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر. ٧ - ألا يكون أحدهما واردا على الآخر. وسيأتي ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولا بد من أفراد بحث عنهما أيضا، فانه أمر أساسي في تحقيق التعارض وفهمه: ٣ - الفرق بين التعارض والتزاحم: تقدم في ٢ / ٢٨٦ بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين أي التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي. وخلاصته: إن التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة إلتزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. وأما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الإلتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع. وحينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الإلتزامية - لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما في الامتناع لأي

سبب من الأسباب، فان الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما: بان يمثل اما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين. وطبعا انما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين. ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض: أن امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لأنهما حينئذ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين. وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أي مورد يفرض. وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم في الجزء الثاني - لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع. وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما اشرنا إليه أكثر من مرة - هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع. وفي تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة. وأما التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغي ان يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول: ٤ - تعادل وتراجيح المتزاحمين: لا شك في انه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فان الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وان وقع الخلاف في تعادل المتعارضين انه يقتضي



التساقت أو التخيير على ما سيأتي. وفي الحقيقة ان هذا التخيير إنما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملي. بيان ذلك: إنه بعد فرض عدم امكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معا، ولا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح - فلا مناص من أن يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا. وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء. ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الأحكام العقلية القطعية، لان هذا من باب المستقلات العقلية التي تبتني على الملازمات العقلية المحضة. مثاله: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الإنقاذ - فانه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلا بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير. إذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هي المرجحات في باب التزاحم. ومن الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح في التقديم. ولما كانت الأهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمور نذكرها على الاختصار: ١ - ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البديل اختياريا كخصال الكفارة، أو اضطراريا كالتييمم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة. ولا شك في أن ما لا بدل له أهم مما له البديل قطعاً عند المزاحمة وان كان البديل

اضطرارياً، لان الشارع قد رخص في ترك ذي البدل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البدل، فان فيه تفويتنا للأول بلا تدارك. ٢ - ان يكون أحد الواجبين مضيقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعاً، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها. وهذا الثاني ينسق على الأول، لان الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتنا للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك. ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها. ٣ - أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، وكان كل منهما مضيقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الأيات في ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وإنما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الأيات إذا تضييق وقتها معاً أمر إجماعي متفق عليه، ولا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات. ٤ - ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر. والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه. ومع

فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزا معلوما. ولو قال قائل: ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلا، أذن، للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه. فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلا، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وإنما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. ويكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة، إذ لا شك في ان المكلف في فرض المزاحمة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية. والخلاصة: أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلي لحصول شرطه وهو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة والحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته. وعليه، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق، وان كان مشروطا بالقدرة العقلية. ٥ - أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام للركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من أحدهما فقط. فانه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت

القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال. ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معا، أما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وان كان زمان فعله متأخرا. ٦ - ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة. والأولوية تعرف اما من الأدلة، واما من مناسبة الحكم للموضوع، واما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية. ومن أجل ذلك فان الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك: فمن تلك الأولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الإسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاومة. و (منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها. و (منها) ما كان من قبيل الدماء والفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعا. و (منها) ما كان ركنا في العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاومة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امتثاله متأخرا عن القراءة. وعلى مثل هذه فقس، وأمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه ألفتنة بينهم، فان الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي. ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين

فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهمية. وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخير في الواجبات. وعليه، فلا يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. وهذا أصل ينفع كثيرا في الفروع ألقهية، فاحتفظ به. ٥ - الحكومة والورود: وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري رحمه الله، وقد فتح به بابا جديدا في الأسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام - فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما الشيخ. وكان رحمه الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين ألقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه، وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح. واللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد ان من حقها أن تقدم على أدلة أخرى، في حين انها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الأخرى عن الحجية، ولا تجري بينهما قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة، يعني ان لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقديما لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره. وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الأمانة على أدلة الأصول العملية بلا إسقاط حجية الثانية ولا صرف لظهورها. والمعروف ان أحد اللامعين من تلامذته التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل ان

يتعرف عليه وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس، وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى ان تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة. ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه. إن موضوعا يحتاج إلى درس ستة اشهر - وان كان فيه نوع من المبالغة - كم يحتاج إلى البسط في البيان، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه. ولذا بقي الموضوع متأرجحا في كتب الأصوليين من بعده، وان كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة. ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا، وانما نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيها (الورود) قدر الامكان، فنقول: ١ - الحكومة ان الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي أنهما بحسب لساكنهما وأدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان. وانما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لساكنهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه. فأني تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة). وهذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورود من جهة أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح: أما

الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول: ان التخصيص ليكون تخصيصا لا بد ان يفرض فيه الدليل الخاص منافيا في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل يقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء. وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي. أما الحكومة (في بعض مواردنا) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فإنه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلا وادعاء، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم. ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء: (لا تكرم أفاسيق)، فان القول الثاني يكون مخصصا للأول لأنه ليس مفاده الا عدم وجوب إكرام أفاسيق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقيب أمره: (أفاسيق ليس بعالم) فانه يكون حاكما على الأول، لان مفاده إخراج أفاسيق عن صفة العالم تنزيلا، بتنزيل أفاسيق منزلة الجهل أو علم أفاسيق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد

الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاقد بحسب هذا الادعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه. ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك) ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس، فان هذا ونحوه يكون حاكما على أدلة حكم الشك، لان لسانه إخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الإمام عن حضيرة صفة الشك تنزيلا، فمن حقه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك. وإنما قلنا: (الحكومة في بعض موارد كالتخصيص)، فلان بعض موارد الحكومة الأخرى عكس التخصيص، لان الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: (المتقي عالم)، فان هذا يكون حاكما على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقي، تنزيلا للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقي حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه. ومثاله في الشرعيات: (الطواف صلاة)، فان هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك. ومثله: (لحمة الرضاع كلحمة النسب) الموسع لموضع أحكام النسب. ٢ - الورود وأما الفرق بين الحكومة وبين الورود، فنقول: كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورود كالتخصيص في النتيجة، لان كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا، ولكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التبعيد من الشارع، كخروج الجاهل عن



موضوع دليل (أكرم العلماء) فيقال: ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، وأما في الورد فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدال على التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه. مثاله دليل الأمانة الوارد على أدلة الأصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير، فان البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل يقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجية الأمانة يعتبر الأمانة بياناً تعبداً، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان. وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فان موضوع الأولى عدم المؤمن من العقاب، والإمانة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذوران، والإمانة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة. وبهذا البيان لمعنى الورد يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد، فيكون الأول وارداً على الثاني، أما الحكومة فإنها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنما يكون حكماً وتنزيلياً وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً. ٦ - القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير: أشرنا فيما تقدم (ص ١٩٠) إلى ان القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في ان القاعدة هي التساقط أو التخيير؟ والحق إن القاعدة الأولية هي التساقط وعلية أساتذتنا المحققون، وان دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي، ونحن نتكلم في القاعدة بناء

على المختار من ان الأمارات مجعولة على نحو الطريقة. ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببية، فنقول: إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: ان التعارض لا يقع بين الدليلين الا إذا كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية، كما تقدم في شروط التعارض (ص ١٩١) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية ألفتلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية ألفتلية واقعا، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجة ألفتلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما. والجواب: ان التخيير المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع: فان كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما اما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلا، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما. وبعبارة أخرى: ان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه اما يدل على وجود المقتضى للحجية في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية. ولما كان التعارض يقتضي تكاذهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن ألفتلية، أي يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجية الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية ألفتلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا، حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أي أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية ألفتلية وخارجا عن دليل الحجية. وان كان الثاني فنقول: (أولا) - لا يصح ان

يفرض التخيير من جهة الواقع الا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجنتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما ان يكونا معا كاذبتين. وإنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرراً في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله. و (ثانياً) - على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح. وغاية ما يقال: انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي ينتج بالعلم الإجمالي، وحينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا - وهي مسألة: ان القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو التخيير - لان قواعد العلم الإجمالي تجري حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معا. وقد يقتضي العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير وقد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر، على اختلاف الموارد. \* \* \* إذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح. اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث؟ الحق انه لا يقتضي ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دالتهما الأخرى على ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معا في ذلك. وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالته الإلزامية مع وجود

المانع عن حجته في الدلالة المطابقة. هذا فيما إذا كانت إحدى الدالتين تابعة للأخرى في الوجود، فكيف الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية أحدهما بسقوط الأخرى أولى. ٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح: اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن من الطرح، وقد نقل عن (غوالي اللآلي) دعوى الإجماع على هذه القاعدة. وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة، فانه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان. وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند، لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض امكان الجمع. وعليه، فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقي، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح. ومن أجل هذا تكون هذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي. ١ - أما من (الناحية الأولى) فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم العقل بأولية الجمع، لان التعارض لا يقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ١٨٨) ومع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضي للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضي، وما المانع في فرض التعارض الا تكاذبهما. ومع فرض امكان

الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح ان نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما. ٢ - وأما من (الناحية الثانية) فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث. وقد يظن الظان ان امكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم في مدركها، إذ لا يحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ، فيكون الجمع أولى. ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلان متعارضان وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل الأخبار عليها، وهو صورة كون كل من المتعارضين نصا في دلالته لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين. وبيان آخر برهاني نقول: إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع: أما ان يكونا مقطوعي الدلالة مظنوني السند، أو بالعكس أي يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس، أو يكونان مظنوني الدلالة والسند معا. أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معا فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل ألفرض الثاني مستحيل كما تقدم (ص ١٨٨). وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها: فان كانت (الأولى) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقا للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا كما أشرنا إليه، بل هما في هذه الحالة اما ان يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية

أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما. وإن كانت (الثانية)، فإنه مع القطع بسندهما كالمثواتين أو الأيتين القرآنتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق إلا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا لتكاذبهما في الظهور. وحينئذ فإن كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وإن لم يكن هنا جمع عرفي فإن الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء. ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي. ويكون دليلا على حجيته؟ وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، ولا يقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتهما فيه. ولا دليل حسب ألفرض؟ وإن كانت (الثالثة) فإنه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معا، فإن كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة. وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فإن تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة لبناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية. ويتعين في هذا ألفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة

من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح. وإن كانت (الرابعة)، فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا أن الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين، والسر في هذا الدوران: إن دليل حجية السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجية الظهور. ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا، لا بد أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصدم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما فيصدم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم. نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر. ومن هنا نقول: إن الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرج عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لترح أحدهما أو طرحهما معا. أما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فإن الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه

من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان. فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين. إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في (المقدمة) - فلنشرع في المقصود، والأمور التي ينبغي ان نبثها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السنديّة وما يتعلق بها. الأمر الأول الجمع العرفي بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو (الجمع العرفي) الذي سماه الشيخ الأعظم بـ (الجمع المقبول)، وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى الجمع الدلالي. وفي الحقيقة - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه في ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديّة حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معا. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد. وبعبارة أخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السنديّة وغيرها، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج. ويتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع. وللجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب: (فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأنه بمنزلة القرينة عليه. وقد جرى البحث في ان الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام، أو انما يقدم عليه



لكونه أقوى ظهوراً فلو كان العام أقوى ظهوراً كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الأعظم إلى الثاني. كما جرى البحث في ان أصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو ان في ذلك تفصيلاً. ولا يهمننا التعرض إلى هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من أنحاء التقديم. ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فانها من باب واحد. و (منها) ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على ان يكون قدراً متيقناً من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فان الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض. مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد (ثم العذرة سحت) وورد أيضا (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متبائنان متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهم بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفاً. و (منها) ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن ان يراد من العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه: انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني. و (منها) ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات،

فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص. وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، ومثل ما إذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في المجلد الأول ص ١٥٠، فراجع... ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث. الأمر الثاني القاعدة الثانوية للمتعادلين قد تقدم ان القاعدة الأولية في المتعادلين هي التساقط، ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط، غير ان آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال: ١ - التخيير في الأخذ باحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه. ٢ - التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفا لهما كاجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما. وانما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان التوقف يراد منه التوقف في ألفتوى على طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد ألفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم. ٣ - وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، فان لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما. ولا بد من النظر في الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن امكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق ان القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما

حينئذ؟ وأكثرها إشكالا هو القول بالتخيير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير. نقول في الجواب عن هذا السؤال: انه إذا فرضت قيام الإجماع ونحوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقية، لأنه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الأمانة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدر في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامة. ولا يلزم من ذلك - كما قيل - ان تكون الأمانة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول. وبعبارة أخرى أوضح: انه لو خيلنا نحن والأدلة العامة الدالة على حجية الأمانة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا. أما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية أحدهما فلا بد من الأخذ به وبدل على حجية أحدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من تلك. وعلى هذا، فالقاعدة المستفاد من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط. بقي علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به، بعد ان بينا سابقا انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع فنقول: إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من

المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلة العامة، فانه لا منجزية لأحدهما غير المعين ولا معذرية له. والشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا، لأنه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع، بينهما انه معذور في مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا وان استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلة العامة. إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق في المسألة، فان منها ما يدل على التخيير مطلقا، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: ان الذي عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي: ١ - خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام: قلت: يميننا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين، مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت. وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا، ولكن صدره - الذي لم نذكره - مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على ان التخيير انما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجملة. ٢ - خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فتزد عليه). وهذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة (فموسع عليك) ويقيد

بالروايات الدالة على الترجيح الآتية. ولكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه: (أولا)

- بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا إثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه أبدا ولا تدل عليها. (ثانيا) بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى (موسع عليك) الرخصة بالأخذ به كناية عن حجيته، غاية الأمر انه يدل على ان الرخصة مغيية برؤية الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بد منه في كل حجة ظنية، وان كانت عامة حتى لزمان حضور الإمام الا انه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد ان ينتهي أمد جواز العمل بها. وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه. ٣ - مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (١):

(اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلها في المحمل، وروى بعضهم ان لا تصلها الا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك!). فوقع عليه السلام: (موسع عليك بأية عملت). وهذه أيضا استظهروا منها التخيير مطلقا وتحمل على المقيدات كالثانية. ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معا، لا ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين. وهو احتمال قريب جدا، لاسيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الإمام

ليقتدي به، أي أنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي ان يطابق السؤال، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني. ٤ - جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه. (في ذلك حديثان: أما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير. وأما الحديث الآخر فانه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا الجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا). وهذا الجواب أيضا استظهروا منه التخيير مطلقا ويحمل على المقيدات. ولكنه أيضا يناقش في هذا الاستظهار بانه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله: (كان صوابا)، لان المتعارضين لا يمكن ان يكون كل واحد منهما صوابا، ثم لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، الا لبيان خطأ الروايتين وان الحكم الواقعي على خلافهما. ٥ - مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللآلي، وقد جاء في آخرها: (أذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر). ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه بعد فرض التعادل، لأنها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له. وهي من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها. ٦ - خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يروييه: أحدهما بأخذه،

والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه. وقد استظهروا من قوله عليه السلام: (فهو في سعة) التخيير مطلقا. وفيه (أولا) - ان الرواية الواردة في فرض التمكن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصا أو عموما. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة. و (ثانيا) - ان الأولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمة (يرجئه). واما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار ان الأمر حسب فرض السؤال يدور بين الخذورين وهو الوجوب والحرمة. أذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروایتين، لا سيما ان ذلك لا تلتئم مع الأمر بالإرجاء، لان العمل باحدهما تحييرا ليس أرجاء، بل الإرجاء ترك العمل بهما معا. فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين. ٧ - وقال الكليني بعد تلك الرواية: (وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك). يظهر منه انها رواية أخرى، لا انها نص آخر في جواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، وإلا لكان المناسب ان يقول (بأيهما اخذ) لضمير الغائب، لا (بأيهما أخذت) بنحو الخطاب. وظهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا، ويحمل على المقيدات. ٨ - ما في عيون أخبار الرضا للصدوق في خبر طويل جاء في آخره: (فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله). والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، الا انه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن ان يستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما اخبر عن حكمه انه على نحو الكراهة) ولذا انها فيما يتعلق بالأخبار

عن الحكم الإلزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لا سيما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: (وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا). وهذه ألفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير. ٩ - مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: (إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فأرجئه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات). وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل. ١٠ - خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه. قلت: لا بد ان يعمل باحدهما. قال: أعمل بما فيه خلاف العامة. ١١ - رسالة صاحب غوالي اللآلي، على ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال: (وفي رواية انه قال عليه السلام: أذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله). هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير أو التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجح ولو في الجملة - ان الرجوع إلى التخيير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاً على مقيداتها. والخلاصة ان المتحصل منها جميعاً انه يجب أولاً ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار،



لا ان القاعدة التخيير أو التوقف في كل متعارضين وان كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر. نعم المستفاد من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعه - ان التوقف هو الحكم الأولي، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل باحدهما بحسب فرض السائل. ولكن التأمل فيها يعطي انما لا تنافي أدلة تقديم الترجيح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاة الإمام، لا التوقف والعمل بالاحتياط. وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. وقد ذكروا وجوها للجمع لا يغني أكثرها. راجع الحدائق (ج ١ ص ١٠٠). وأنت - بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الأولية، وأن التخيير لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له الا الرواية الأولى، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الإمام. اما (الخامسة). وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جدا، وقد اشرنا فيما سبق إلى ذلك وسبأتي بيانه، على ان راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والإرجاء. واما (السابعة) مرسلة الكليني، فليس من البعيد انما من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من مرسلة أخرى بهذا المضمون: (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسلة التي نحن بصدددها وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر ان المرسلتين معا هما من مستنباطاته، فلا يصح

الاعتماد عليهما. إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الأولية للمعارضين وهي التساقط، وان كان التخيير مذهب المشهور. وأما أخبار التوقف فإنها مضافا إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لان الإرجاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة. وقيل في وجه تقديم أخبار التخيير: ان أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما ان أخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي رفع المعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور. أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الإرجاء إلى ملاقة الإمام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغاية مفهوم، وقد تقدم (م ١ ص ١١٦) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: (ان الغاية إذا كانت قيما للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على المفهوم الا إذا كان التقييد بالغاية راجعا إلى الحكم). والغاية هنا غاية لنفس الإرجاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعني ان المستفاد من هذه الأخبار ان نفس الإرجاء مغيب بملاقاة الإمام، لا وجوبه. والحاصل: انه لا يفهم من أخبار التوقف، الا انه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وانما يحال الأمر في شأنها الا الإمام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤل إلى ان الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها. وينحصر

الأمر حينئذ بملاقاة الإمام والسؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبه الإمام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين. وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مباحنة لأخبار التخيير لا أخص منها. الأمر الثالث المرجحات تقدم ص ١٨٨ ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية في حد نفسه، لأنه لا تعارض بين الحجة واللا حجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه ان نبحت عما يرجح الحجة على الأخرى، بعد فرض حجيتها معا في أنفسهما، لا عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللا حجة. وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللا حجة. ومن أجل هذا يجب ان نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلى أنها واردة في صدد أي شيء من ذلك: في صدد الترجيح أو التمييز. فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي. إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات، فنقول: ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الأخبار خمسة أصناف: الترجيح بالأحدث تاريخيا، وبصفات الراوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة. فينبغي أولا البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أية منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها. فهنا ثلاثة مقامات: المقام الأول - المرجحات الخمسة ١ - الترجيح بالأحداث: في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال

عليه السلام: أرأيت لو حدثتك بحديث - العام - ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ. قلت: آخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله! أقول: ان الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا قدس سره ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لا تدل على ترجيح الا حدث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل مكلف وبالنسبة إلى جميع العصور، لأنه لا تدل على ذلك الا إذا فهم منها ان الا حدث هو الحكم الواقعي وان الأول واقع موقع التقية أو نحوها، مع انه لا يفهم منها أكثر من ان من ألقى إليه البيان خاصة حكمه أفعلي ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظرة إلى انه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكما ظاهريا بالنسبة إليه من باب التقية. كما انه ليست ناظرة إلى ان هذا الحكم أفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان. والحاصل ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على ان البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، وان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الأزمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقية، ولا شك ان الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية أو لزومها. ٢ - الترجيح بالصفات: ان الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار إليهما سابقا. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جدا، لأنها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي). وقد طعن صاحب (الحدائق) في التأليف والمؤلف إذ قال ج ١ ص ٩٩: (فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار

والإهمال وخلط غنها بسمينها وصحيحها بسقيمها). أذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لان روايتها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع، أي الذين اجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم (١). واليك نصها بعد حذف مقدمتها: قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدهما وافقهما واصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكمنا اجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان اجمع عليه لا ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم). قلت: فان كان الخبران عنكما (٢) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: جعلت فداك! أرايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والأخر مخالفا لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد. قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعا؟

قال: انظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضاهم - فيترك ويؤخذ بالآخر. قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه وفي (بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. انتهت المقبولة. أقول: من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي كالعصور المتأخرة استنباطاً من الأحاديث - تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم. ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة. غير انه - مع ذلك - لا يجعلها شاهداً على ما نحن فيه. والسر في ذلك واضح لان اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الاعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته. ويشهد لذلك انما جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث. ولا ربط للافقهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية. نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، وان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فان هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه. وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. وأما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه. ويؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي. ٣ - الترجيح بالشهرة: تقدم ص ١٤٦ ان الشهرة ليست حجة في نفسها، وأما إذا كانت مرجحة للرواية

- على القول به - فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها. والشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة في الرواية وان لم يكن العمل على طبقها مشهوراً. أما (الأولى) فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، على ما سيأتي وجهه، غاية الأمر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران: ١ - ان يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقر بيتها إلى الواقع.

٢ - أن تكون الشهرة العملية قديمة، أي واقعة في عصر الأئمة أو العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الأخبار وتحققها. أما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها. هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، أما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق انها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه وان كان روايه ثقة وكان قوي السند، بل كلما قوي سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه. وأما (الثانية)، وهي الشهرة في الرواية - فان إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها (فان المجمع عليه لا ريب فيه). والمقصود من (المجمع عليه) المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بالسؤال: (فان كان الخبران عنكما مشهورين). ولا معنى لان يراد من الشهرة الإجماع.

وقد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الأئمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له إما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح إحدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللا حجة. والجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون إناطة بالوثوق الفعلي بخبره. وقد تقدم في حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه. ٤ - الترجيح بموافقة الكتاب: في ذلك روايات كثيرة: (منها) مقبولة ابن حنظلة المتقدمة. و (منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره: قلت له: تبيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا: فان كان يشبههما فهو منا، وان لم يكن يشبههما فليس منا. قال في الكفاية: (ان في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً: وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في انه زخرف وباطل وليس بشيء أو انه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار..). أقول: في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار: (الأولى) - في بيان مقياس أصل حجية الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: انه زخرف وباطل. إلى آخره. فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف



وباطل ونحوهما. (والثانية) في بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل ذلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها. وينبغي ان تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سيما أن مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لاخذ به وانما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد روأهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك إذ قال: (فان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة). ولا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره وإلا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب. كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص. ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم: (فان كان يشبههما فهو منا)، فان التعبير بكلمة (يشبههما) يشير إلى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر. ٥ - مخالفة العامة: إن الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي، وقد نقل عن أفاضل النراقي انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه. وهناك رواية مرسله عن الاحتجاج تقدمت في رقم (١٠) لا حجة فيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة. وظاهرها كما سبق قريبا ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجة الخبرين في أنفسهما، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل. والنتيجة: ان الاستفادة من الأخبار ان المرجمات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي. المقام الثاني - في المفاضلة بين المرجمات ان

المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها. ١ - ما يكون مرجحا للصدور، ويسمى (المرجح الصدوري)، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي. ٢ - ما يكون مرجحا لجهة الصدور، ويسمى (المرجح الجهتي) فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة أو تعبدا - قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفا للعامة، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي، لأنه لا يمتثل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر. ٣ - ما يكون مرجح للمضمون، ويسمى (المرجح المضموني). وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر. وقد وقع الكلام في هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في عرض واحد، على أقوال: (الأول) - انها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناهيا، فان لم يكن أحدهما أقوى مناهيا تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية. (الثاني) - انها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهورا. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني. (الثالث) - انها مترتبة، ولكن على العكس من الأول، أي انه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني. (الرابع) - انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في

الروايات الأخرى، بأن يقدم - مثلا حسبا يظهر من المقبولة - المشهور فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة. وهناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها. وفي الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل بيتنى على أشياء: (منها) - انه بيتنى على القول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، والى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فهي، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت. والذي نقوله - على نحو الاختصار -: انه يبدو من تتبع الأخبار إنه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها، كما لم تنفق في الترتيب بينها. نعم ان (المقبولة) - التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهرة أولا، ويظهر منها أن الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. واما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة. وعلى كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها. و (منها) انه بيتنى - بعد فرض القول بالتعدي إلى غير المرجحات المنصوصة - على ان القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئا منهما؟. وعلى التقدير الثالث لا بد ان يرجع إلى أقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع،

فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة أيا كان فهو أولى بالتقديم. وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الأول، أي أنه يرى أن القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي. وبني ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة أو تعبدا، لأن جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره. وعليه فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهورا وكان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة، لأن مقتضى الحكم بحجة المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحملة على بيان الحكم الواقعي، ليحمل المشهور على التقية، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ. أقول: إن المسلم إنما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبدا وتوقف الأول على الثاني، ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثاني فإنه ليس المسلم نفس المدعى، ولا يلزمه. أما أنه ليس نفسه فواضح لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثاني وهو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى. وأما أنه لا يستلزمه فكذلك واضح، فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين: ١ - مشهور موافقا للعامة. ٢ - شاذ مخالفا لهم. فإن الترجيح للشاذ بالمخالفة إنما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قبالة، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة وبترتب عليه حينئذ عدم فعلية حجية المشهور. وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في

نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على فعلية حجية الشاذ في قبالة، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية الشاذ وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح انه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحملة على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحملة على بيان الحكم الواقعي. وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني. نعم إذا دل دليل خاص مثل (المقبولة) على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا انه مقتضى القاعدة. والنتيجة: إنه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد. المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة لقد اختلفت أنظار ألقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال: ١ - وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقرية إلى الواقع نوعاً، وهو القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم وجماعة من محققي أساتذتنا. وزاد بعض ألقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية، وإن لم تفد الأقرية إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحة. ٢ - وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ

الكليني في مقدمة الكافي، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية. وهو لازم طريقة الأخباريين في الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها. ٣ - التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز. ولما كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفة، فلا بد ان تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول: أولا - إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط - وهو المختار - فإن الأصل يقتضي عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شيء مرجحا، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الأمانة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟ فإن قلنا: ان دليل الأمانة كاف في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع نوعا. والظاهر ان الدليل كاف في ذلك، لا سيما إذا كان دليها بناء العقلاء الذي هو أقوى أدلة حجيتها، فإن الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي ان العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم ولا يبقون في حيرة من ذلك، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض. وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فإنه يستكشف منه رضى الشارع وإمضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر. وان قلنا: ان دليل الأمانة غير كاف ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، الا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فإنه أكد في الرسائل على ان الاستفادة من الأخبار ان المناط في الترجيح هو الأقربية إلى مطابقة الواقع في نظر

الناظر في المتعارضين، من جهة انه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب ومزية. وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع. ثانيا - إذا قلنا بان القاعدة الأولية في المتعارضين هو التخيير، فان الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فان احتمال تعيين الراجح كاف في لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا، وذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع اما تعييننا واما تخييرا وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع. واما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا ولا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع. وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شك، لأنه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثا - إذا قلنا بان القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وان كانت القاعدة الأولية العقلية هي التساقط - فلا بد ان نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فان استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأي مرجح كان. وان استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من الاستفادة الترجيح من نفس الأخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزاي المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم. \* \* \* إذا عرفت ما شرحناه فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع نوعاً، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي

التساقط فإنها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين. وأما ما فيه المزية الموجبة لأقربية الأمانة إلى الواقع في نظر الناظر فإن بناء العقلاء مستقر على العمل بذوي المزية الموجبة للأقربية إلى الواقع كما تقدم. ولا تحتاج بناء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحق أن الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها. هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجع، وبقيت هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات. والحمد لله رب العالمين)؟.

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في الباب التاسع، وهو التعادل والتراجع، وفيه مطالب:

المطلب الأول: مقدمة:

وفيها أمور سبعة:

الأمر الأول: حقيقة التعارض:

قبل بيان الشروع في مباحث التعارض من قواعد الجمع ومقتضى القاعدة الأولية والمرجحات تعرض المصنف قدس إلى بيان مقدمة بحث فيها أمور لها دخل في مباحث هذا الباب كحقيقة التعارض وشروطه وقياسه بالتزاحم والحكومة والورود وألوية الجمع على الطرح. ولكن قبل بيان



هذه الأمور قدم تمهيداً في عنوان المسألة وحاصله أن يقال: إن قدماء الأصوليين قد عنونوا هذه المسألة بـ(التعادل والتراجيح), بينما عرفت عند المتأخرين بـ(التعارض بين الأدلة), فهنا عنوانان لكل وجهه:

الأول: التعادل والتراجيح: وفيه مصطلحان:

أولهما: التعادل: صيغته مفرد بمعنى تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر. ومورده فرض فقدان كل المرجحات بتفصيل آت.

وثانيهما: التراجيح: صيغته جمع مفردة (ترجيح) وجمعه تكسير على خلاف القياس في جمع المصدر باعتبار أن جمعه جمع مؤنث سالم (ترجيحات)<sup>٢٨</sup>. بمعنى اسم اسم الفاعل أي المرجح. ومورده تعدد المرجحات بين الدليلين المتعارضين.

فتحصل أن المعنى من هذا المصطلح بيان أحكام كل من التعادل بين الدليلين المتعارضين وأحكام المرجحات لأحدهما على الآخر. من هنا قد يكون عنوان التعارض أولى من عنوان التعادل لأن الأول لأن التعادل والترجيح بين الأدلة متوقف ومترتب على فرض التعارض بين الأدلة, ولكن الوجه في اختيار هذا العنوان هو معرفة كيفية العمل وبيان الوظيفة الشرعية فيما إذا حصل التعارض بين الأدلة عند تعادلها وتكافؤها وترجيح بعضها على البعض الآخر. فاتضح حينئذ بيان الوجه في

<sup>٢٨</sup> قد يكون القياس يقتضي عكس ما تقدم, أي ما كان يجمع جمع تكسير فلا يجوز أن يجمع جمع مؤنث سالم, فيقال في جمع ترجيح: تراجيح, وليس ترجيحات.

عد هذا الباب من مباحث الحجّة، لأن نتيجة البحث في التعادل والتراجيح هو تحصيل الحجّة الشرعية عند حصول التعارض بين الأدلة.

الثاني: التعارض بين الأدلة: أي حقيقة التعارض - وهو محل الكلام في هذا الأمر - فهو مصدر على وزن (التفاعل) الذي يقتضي أن يكون هناك طرفان أو فاعلان أو جانبان، وهما في المقام الدليلان المتعارضان، فيقال: تعارض الدليلان. ولا يقال: (تعارض الدليل). وأما معنى المعارضة مأخوذ لغةً من عارضه بمعنى المجانبة والعدول، وفي الاصطلاح بمعنى الإبطال والتناهي والتعاند والتكاذب بين مدلولي الدليلين، أي أن كلاً من الدليلين المتعارضين يبطل وينافي ويعاند ويكذب الآخر. سواء كان التكاذب في جميع المدلولات أم في بعضها على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل من الدليلين المتعارضين مع فرض بقاء حجية الآخر ولا يصح العمل بها معاً.

الأمر الثاني: شروط التعارض:

هناك جملة من الشروط التي ذكرها الأصوليون ليتحقق معنى التعارض الاصطلاحي المتقدم وضابطته الكلية، ومن هذه الشروط سبعة:

الأول: ألا يكون هناك قطع بأحد الدليلين المتعارضين أو كلاهما معاً، وذلك لأن القطع بأحدهما أو كلاهما ينافي الكذب، والمعلوم كذبه لا يمكن له معارضة غيره. كما أنه يستحيل القطع بالمتنافيين وعدم وقوع ذلك.

الثاني: ألا يكون هناك ظن فعلي معتبر في حجية كل من الدليلين المتعارضين, وذلك لأن حصول الظن الفعلي بكلاهما ينافي الكذب, والمظنون كذبه لا يمكن له معارضة غيره, وإن كان يجوز أن يحصل ظن فعلي في أحدهما المعين دون الآخر.

الثالث: أن يكون هناك تناف في مدلول الدليلين المتعارضين في مقام الثبوت وليس في مقام الإثبات, كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة, فإنه لا تكاذب في اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد ولكن هناك تكاذب في قيام دليل خارج على وجوب صلاة واحدة في الوقت الواحد إما صلاة الجمعة أو صلاة الظهر. ومعه فإن التعارض وصف للدالين أو الدليلين بما هما دالان أو دليان على أمرين متنافيين لا يجتمعان في مقام الثبوت والجعل والتشريع, فيقال لهما بـ(الدليلين المتعارضين). وأما إذا كان التكاذب وصفاً للمدلولين بلحاظ مقام الإثبات والمجموع والامتنال فيدخل في باب التزاحم, فيقال لهما بـ(الدليلين المتزاحمين).  
بتفصيل آت.

الرابع: أن تكون هناك حجية لكل من الدليلين المتعارضين, وذلك لأنه لو كان أحد الدليلين ليس بحجة وكان الآخر وحجة فإنه لا تكاذب وتعارض بينهما, وإن كان هناك منافاة في المدلول باعتبار ما تقدم من أن التعارض وصف للدالين أو الدليلين بما هما دالان أو دليان في مقام الثبوت, والمفروض أنه ليس هناك إثبات فيما هو ليس بحجة فلا يكون هناك تكاذب وتعارض ما فيه الإثبات.

الخامس: ألا يكون هناك تزامم بين الدليلين المتعارضين, وذلك لأن امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام الإثبات دخلا في باب التزامم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين, وأما إذا كان الامتناع في مقام الثبوت دخلا في باب التعارض لحصول التكاذب بينهما. وهناك فرق بين قواعد باب التزامم وبين قواعد باب التعارض بتفصيل آت في التفرقة بينهما.

السادس: ألا يكون هناك حكومة بين أحد الدليلين, فيقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم, فيرتفع موضوع التعارض والتكاذب بين الدليلين بتفصيل آت في الحكومة.

السابع: ألا يكون هناك ورود بين أحد الدليلين, فيقدم الدليل الوارد على الدليل المورود, فيرتفع موضوع التعارض والتكاذب بين الدليلين بتفصيل آت في الورد.

الأمر الثالث: الفرق بين التعارض والتزامم:

تقدم هناك في مسألة اجتماع الأمر والنهي في مباحث الملازمات العقلية الفرق بين التعارض والتزامم ومسألة الاجتماع وذلك من أجل تحرير محل النزاع هناك وهو أن تكون مسألة الاجتماع من صغريات باب التزامم لا التعارض, وخلاصة رأي المصنف قدس - بعد تنقيح معنى التزامم القائم على التنافي والتكاذب بين الدليلين في مقام الإثبات - في الفرق أن يقال: إن ملاك الاجتماع ودخول المسألة في باب التزامم وفرقها عن باب التعارض هو أن دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر, فعند حصول هذه الدلالة يحصل التكاذب والتعاند بين الدليلين

فيدخل المورد في باب التعارض, وإن لم تحصل هذه الدلالة الالتزامية فلا يحصل التكاذب بين الدليلين, فيدخل المورد في مسألة اجتماع الأمر والنهي فيرجع إلى مرجحات باب التزامهم.

وأما هنا فقد تقدم في الشرط الخامس من شروط التعارض أن امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إما أن يكون في مقام الثبوت أو الإثبات, فعلى الأول دخل الدليلان في باب التعارض لحصول التكاذب بينهما, وعلى الثاني دخل الدليلان في باب التزامهم لعدم حصول التكاذب بينهما. هذا أولاً.

وثانياً: تقدم في مسألة اجتماع الأمر والنهي أن هناك جهة مشتركة واحدة يجتمع فيها كل من التعارض والتزامهم والاجتماع وهي أن يكون بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه, كما في قولنا:

● أكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق.

فإن التناهي يحصل ب(العالم الفاسق) حيث يقع مورداً للتعارض والتزامهم والاجتماع. ومعه فإن الفرق الفارق بين بابي التعارض والتزامهم هو ما تقدم هنا وهناك وهو حصول التكاذب بين الدليلين في مقام الثبوت والإثبات, فعلى الأول فيكون الدليلان متعارضين, وعلى الثاني يكون الدليلان متزاممين. وفي كل من البابين قواعد للترجيح والتزامهم, فتربط قواعد التعارض بقوة السند أو الدلالة

مع قع النظر عن الحكم نفسه، بينما ترتبط قواعد التزاحم بالحكم نفسه مع قطع النظر عن قوة السند أو الدلالة.

الأمر الرابع: تعادل وتراجيح المتزاحمين:

إن للتزاحم أحكامه وقواعده الخاصة والمرجع فيه مراعاة مرجحات باب التزاحم من حيث الأهمية في الملاك فيقدم الأهم ملاكاً على المهم. هذا إذا لم يتعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، وأما مع التعادل في جميع الجهات وفرض عدم إمكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين، وعدم جواز تركهما معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر شرعاً فإن مقتضى القاعدة الأولوية الجارية في المقام هي التخيير العقلي بينهما المستكشف منه رضى وموافقة الشارع بحكم الملازمة بينهما. ومثاله:

● إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين.

فإن الحكم فيهما التخيير بين إنقاذ أحدهما وترك الآخر. وأما المرجحات في باب التزاحم الملاحظ فيها تقديم الأهم ملاكاً على المهم فهي تختلف باختلاف جهة الأهمية ومنشأها تبعاً لأمر، سواء كان معلوم الأهمية أم محتمل الأهمية، ومنها قواعد ستة:

الأولى: أن يكون أحد الواجبين لا يدل له مع كون الآخر المزاحم له واجباً ذا بدل اختياريّاً كان أو اضطراريّاً، وأمثلة ذلك:

● دوران الأمر بين إنقاذ الغريق وبين عتق رقبة من خصال الكفارة.

● دوران الأمر بين إنقاذ الغريق وبين التيمم بالنسبة إلى الوضوء.

فهنا يقدم الواجب ما لا بدل له - إنقاذ الغريق - على الواجب ذي البدل - عتق رقبة، التيمم - لأهميته وجهة الأهمية ومنشأها هو ترخيص الشارع في ترك ذي البدل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة وعدم ترخيصه في ترك ما لا بدل له، فتقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون ذي البدل، فان فيه تفويتاً للتكليف بما لا بدل له بلا تدارك، فثبتت أهمية ما لا بدل له ويتم المطلوب.

الثانية: أن يكون أحد الواجبين مضيئاً أو فورياً مع كون الآخر المزاحم له واجباً موسعاً، ومثاله:

● دوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وبين إقامة الصلاة في سعة وقتها.

فهنا يقدم الواجب المضيق - إزالة النجاسة عن المسجد - على الواجب الموسع - الصلاة في سعة وقتها - لأهميته وجهة الأهمية ومنشأها هو أن الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق بلا تدارك، فثبتت أهمية المضيق أو الفوري ويتم المطلوب.

الثالثة: أن يكون أحد الواجبين مضيئاً أو فورياً مختصاً مع كون الآخر المزاحم له واجباً مضيئاً أو

فورياً غير مختص، ومثاله:

- دوران الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها.

فهنا يقدم الواجب المضيق المختص - الصلاة اليومية في آخر وقتها - على الواجب غير المختص - صلاة الآيات في ضيق وقتها - لأهميته وجهة الأهمية ومنشأها هو أولوية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات على ما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين, فتثبت أهمية ذات الوقت المختص ويتم المطلوب.

الرابعة: أن يكون أحد الواجبين مطلقاً مشروطاً بالقدرة الشرعية مع كون الآخر المزاحم له واجباً منجزاً فعلياً غير مشروط بالقدرة الشرعية, ومثاله:

- دوران الأمر بين أداء الحج المشروط بالاستطاعة وبين وجوب وفاء بالنذر كما لو نذر

زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة.

فهنا يقدم الواجب المطلق - أداء الحج المشروط بالاستطاعة - على الواجب المنجز - وجوب وفاء بالنذر - لأهميته وجهة الأهمية ومنشأها هو عدم حصول العلم بتحقق ما هو شرط في الوجوب, فلا يحصل اليقين بأصل التكليف, فترتفع المزاومة بين الوجوبين من أصل, فيبقى الوجوب مختصاً بالواجب المطلق فتثبت أهميته ويتم المطلوب.

الخامسة: أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله مع كون الآخر المزاحم له واجباً متأخراً بحسب زمان امتثاله, ومثاله:



- دوران الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها بناءً على كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً وتمكناً من أحدهما فقط.

فهنا يقدم الواجب المتقدم بحسب زمان امتثاله - القيام للركعة المتقدمة - على الواجب المتأخر بحسب زمان امتثاله - القيام لركعة بعدها - لأهميته وجهة الأهمية ومنشأها هو أن الواجب المتقدم زمان فعله مقدوراً عليه بخلاف الواجب المتأخر زمان فعله فإنه غير مقدور عليه فيما إذا أتى المكلف بالواجب المتقدم زمان فعله فيكون مستقر الوجوب. فتثبت أهمية الواجب المتقدم زمان فعله ويتم المطلوب.

السادسة: أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع مع كون الآخر المزاحم له واجباً ليس بأولى عند الشارع، فهنا يقدم الواجب بحسب الأولوية الشرعية لأهميته وجهة الأهمية ومنشأها هو الأولوية الشرعية التي تختلف باختلاف مواردها فتارة تعرف من الأدلة، وأخرى من مناسبة الحكم للموضوع، وثالثة من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية. وأمثلة ذلك:

- دوران الأمر بين الجهاد في سبيل الله تعالى وبين طاعة الوالدين.

فهنا يقدم الجهاد على طاعة الوالدين كونه يتعلق بالحفاظ على بيضة الإسلام.

- دوران الأمر بين أداء الدين وبين الصدقة المنذورة.

فهنا يتقدم أداء الدين على الصدقة كونه يتعلق بحقوق الناس.

● دوران الأمر بين حفظ نفس المؤمن وبين حفظ ماله.

فهنا يقدم حفظ نفسه على حفظ ماله كونه أكثر احتياطاً عند الشارع.

● دوران الأمر في الصلاة بين أداء القراءة وبين الركوع.

فهنا يقدم الركوع على القراءة كونه ركناً في العبادة.

● دوران الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بين المؤمنين.

فهنا يقدم الصلح بين المؤمنين بالكذب على الصدق.

● دوران الأمر بين صلاة الجمعة وبين صلاة الظهر فيما لو احتمل المكلف أهمية صلاة

الجمعة.

فهنا تقدم صلاة الجمعة على صلاة الظهر كونها محتمل الأهمية.

الأمر الخامس: الحكومة والورود:

إن هناك عدة أنحاء يحصل فيها تقديم بعض الأدلة على الأخرى، كما في تقديم الدليل الحاكم على

المحكوم المسمى بـ(الحكومة). أو تقديم الدليل الخاص على العام المسمى بـ(التخصيص). أو تقديم

الدليل الوارد على المورد المسمى بـ(الورود). فينبغي حينئذ البحث في هذه الأنحاء الثلاثة على وجه يظهر المائز بينها، فهنا ثلاثة مصطلحان<sup>٢٩</sup>:

الأول: الحكومة: وهي عبارة عن خروج الدليل الحاكم عن موضوع الدليل المحكوم خروجاً تنزلياً أو إدعائياً، فيقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم من ناحية أدائية بحسب لسانهما سواء كان التصرف فيها بتضييق الموضوع أم بتوسعته، فهنا قسمان:

أولهما: تضييق الموضوع: أي أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد وتضييق موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزلياً وادعائياً. وأمثلة ذلك:

- الفاسق ليس بعالم.

<sup>٢٩</sup> أشار المصنف قدس إلى أن البحث في مصطلحي الحكومة والورود من محتصات ومبتكرات الشيخ الأنصاري قدس وإن كان هناك من تناقله من الأصوليين كاستاذة الشيخ صاحب الجواهر قدس ولكنه كان قد أفرد في البحث وتوسع فيه أكثر من غيره، ومنشأ ذلك ملاحظته أن هناك نوعاً من الأدلة تستوجب تقديمها على أدلة أخرى من دون أن يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الأخرى عن الحجية، ولا تجري بينهما قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب، ولا كونها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. فاصطلح على هذا التقديم باصطلاح الحكومة والورود على الاختلاف الحاصل بينهما. هذا وأن هناك قصة متعارفة في المقام مؤداها أن أحد طلبه الشيخ كان قد التقاه في درس صاحب الجواهر وسأله عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس، فأجابه الشيخ: إنه حاكم عليه. قال الطالب: وما الحكومة؟ فقال له الشيخ: يحتاج إلى ان تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة.

فهذا يكون حاكماً على وجوب إكرام العلماء لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً وإدعاءً بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم, فلا يعطى للفاسق حكم العلماء من وجوب الإكرام.

- قوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك).

فهذا يكون حاكماً على أدلة حكم الشك لأن مفاده إخراج شك كثير الشك عن صفة الشك تنزيلاً وإدعاءً بتنزيل كثير الشك وشك المأمثلة عدمه, فلا يعطى لكثير الشك حكم الشك من إبطال الصلاة ونحوها.

وثانيهما: توسعة الموضوع: أي أن الدليل الحاكم يكون لسانه توسعة وشمول موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزيلاً وإدعاءً. وأمثلة ذلك:

- المتقي عالم.

فهذا يكون حاكماً على وجوب إكرام العلماء لأن مفاده توسعة معنى العالم تنزيلاً وإدعاءً بتنزيل التقوى منزلة العلم, فيعطى للمتقي حكم العلماء من وجوب الإكرام.

- قوله عليه السلام: (الطواف صلاة).

فهذا يكون حاكماً على أدلة أحكام الصلاة لأن مفاده توسعة معنى الصلاة تنزيلاً وإدعاءً بتنزيل الطواف منزلة الصلاة, فيعطى للطواف أحكام الصلاة من الطهارة ونحوها.

الثاني: التخصيص: وهو عبارة عن خروج الدليل الخاص عن موضوع الدليل العام خروجاً حقيقياً تكوينياً مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملاً للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي, فيقدم الخاص على العام لأظهريته وإن كانا متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص, وذلك لبناء العقلاء على العمل بالخاص وتقديمه على العام. ومثاله:

- لا تكرم الفاسق.

فهذا يكون مخصصاً لوجوب إكرام العلماء لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم إخراجاً حقيقياً, فلا يعطى للفاسق حكم العلماء من وجوب الإكرام.

الثالث: الورود: وهو عبارة عن خروج الدليل الوارد عن موضوع الدليل المورد خروجاً حقيقياً تعديلاً, فيقدم الدليل الوارد على الدليل المورد من أجل التعبد الشرعي. ومثاله:

- ورود الأمانة على البراءة.
- ورود الأمانة على الاحتياط.
- ورود الأمانة على التخيير.

ف(البراءة، الاحتياط، التخيير) أصول عملية عقلية فموضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، موضوع الاحتياط هو عدم المؤمن من العقاب، وموضوع التخيير هو الحيرة في الدوران بين المحذورين. ومعه فالدليل فالدليل الدال على حجية الأمانة يعتبر الأمانة تارة بياناً تعبداً فيرتفع موضوع البراءة العقلية. وأخرى يعتبر الأمانة مؤمنة من العقاب فيرتفع موضوع الاحتياط العقلي. وثالثة يعتبر الأمانة مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع موضوع التخيير العقلي.

الأمر السادس: القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير:

تقدم في الأمر الرابع أن مقتضى القاعدة الأولية الجارية في التزاحم هي التخيير العقلي بين المتزاحمين المستكشف منه رضى وموافقة الشارع بحكم الملازمة بينهما، وأما في المقام وهو مقتضى القاعدة الأولية في التعارض ففيه خلاف على قولين:

الأول: التساقط.

والثاني: التخيير.

وقد اختار المشهور الذي نصره المصنف قدس القول الأول - على تفصيل في دلالة الأخبار على القول الثاني - واستدل له بإبطال ما يستدل به على القول الثاني، ومحصله أن يقال: إنه قد تقدم في شروط التعارض أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية، أي وجود المقتضي للحجية، ومعه فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير

المقتضي، وما المانع في فرض التعارض الا التكاذب والتنافي بين الدليلين أن يسقط أحد الدليلين غير المعين عن الحجية الفعلية فيبقى الدليل الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية بحسب الواقع، ولما لم يمكن تعيين الدليل الثاني غير المعين والمفروض أن الحجية الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فيثبت التخيير بينهما ويتم المطلوب.

والجواب: أن فرض وجوب التخيير بأن يكون أحدهما غير المعين لا يخلو من معنيين باعتبار حجيته أو واقعته، فهنا معنيان:

الأول: التخيير من جهة الحجية بأن يكون أحدهما غير المعين حجة، فهنا أن مفاد دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما هو حجة أفراده على نحو التعيين لا حجة هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين حتى يجب التخيير، فيلزم تساقط كل من الدليلين عن الحجية الفعلية وخروجهما دليل الحجية.

الثاني: التخيير من جهة الواقع بأن يكون أحدهما غير المعين محرزاً واقعاً، فهنا لا يصح فرض التخيير سواء علمنا بمطابقة أحدهما للواقع أم لا، فعلى الأول فإن اللازم في الدليلين من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى الثاني فإنه لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. نعم إذا علمنا بمطابقة أحدهما للواقع فهنا الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي فتجري فيه قواعد العلم الإجمالي من إجراء التخيير أو الاحتياط بحسب اختلاف موارد، وهو كما ترى خروج عن محل الكلام.

ثم أن الدليلين المتعارضين إذا كانا يقتضيان معاً نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث؟.

والجواب: لا يقتضي عدم حجية الدليلين المتعارضين على نفي حجية دليل ثالث بل يبقى الدليلان المتعارضان على حجيتهما, والوجه فيه هو أن أقصى ما يمكن أن تثبته المعارضة بين الدليلين هو سقوط حجيتهما في دلالتهما بلحاظ التعارض في مدلولهما المطابقي, وأما بلحاظ نفي حكم ثالث فهما غير متعارضين فتبقى حجيتهما مشمولة لأدلة الحجية في مدلولهما الالتزامي, حيث تقدمت الإشارة فيما سبق من الأبحاث إلى تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقية وجوداً لا حجيةً، فكيف الحال كما هو محل الكلام في وجود دلالتين لا تبعية بينهما في أصل الوجوب, فإن سقوط الدلالة المطابقية بالمعارضة لا توجب سقوط الدلالة الإلزامية لعدم التبعية بينهما في أصل الوجوب كونها دلالة مستقلة, فتبقى كل من الدلالتين على حالها, ويثبت به حجية كل من الدليلين بالأولوية, ويتم المطلوب.

الأمر السابع: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:

المشهور بين الأصوليين قاعدة: (أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح). والمقصود من الجمع الوارد في مقدم القاعدة هو الجمع الدلالي بمعنى أن الجمع بين الدليلين في الدلالة إذا أمكن فإنه يرفع موضوع التعارض والتكاذب بينهما. ويسمى أيضاً بـ(الجمع العرفي), وثالثة بـ(الجمع



المقبول) كما اصطلاح عليه الشيخ الأنصاري قدس لمقبوليته عند العرف بتفصيل تقدم. ويقابل هذا الجمع على كثرة مسمياته الجمع التبرعي. هذا أولاً.

وثانياً: أن هذه القاعدة تشمل صورتين:

الأولى: أن يكون الدليلان متعارضين في السند.

والثانية: أن يكون لأحد الدليلين مزية تقتضي ترجيحه في السند، فيلزم من تقديم ذي المزية طرح الآخر مع فرض امكان الجمع.

ومعه فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز الطرح إما طرحهما معاً على القول بالتساقط تارة، وأخرى عدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير، وثالثة عدم طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح.

وثالثاً: أن مقتضى البحث في هذه القاعدة تارة يقتضي البحث في مدركها ودليلها، وأخرى في عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي، فهنا ناحيتان:

الأولى: مدرك القاعدة: ويمكن الاستدلال عليها بدليلين:

الأول: الإجماع: أي دلالة إجماع العلماء بأولية الجمع على الطرح، وقد ادعاه ابن أبي جمهور الإحسائي قدس في (غوالي الآلي).

والثاني: العقل: أي حكم العقل بأولية الجمع على الطرح، وتقريبه أن يقال: إنه قد تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية، أي وجود المقتضي للحجية، ومعه فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضي، وما المانع في فرض التعارض إلا التكاذب والتنافي بين الدليلين، ومع فرض إمكان الجمع في الدلالة بين الدليلين فإنه لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فلا يثبت التساقط مطلقاً سواء كان تساقطهما معاً أم سقط أحدهما، فثبتت أولوية الجمع ويتم المطلوب.

الثانية: عموم القاعدة لكل جمع حتى الجمع التبرعي: الجمع التبرعي عبارة عن نحو من أنحاء الجمع الراجع إلى التأويل الكيفي بين دليلين من دون أن يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث. فهنا يترشح سؤال بمقتضى ما تقدم من تمامية هذه القاعدة فيقال: هل يمكن لقاعدة أولوية الجمع أولى من الطرح أن تشمل الجمع العرفي فنحكم بأولوية الجمع التبرعي من الطرح أو لا ؟.

والجواب: لا يمكن للقاعدة أن تشمل الجمع العرفي، وذلك ببيانين:

الأول: إنه لو قلنا بشمول قاعدة أولوية الجمع على الطرح للزم من هذا الشمول أن ينتفي باب التعارض بين الأدلة أصلاً، لأن حالة التعارض تستلزم العلم بكذب أحدهما، فإذا جمعنا بينهما جمعاً تبرعياً وقدمناه على الطرح فمعناه الالتزام بكل من الخبرين المتعارضين، والحال أن الأخبار العلاجية

التي يفترض بها علاج حالة التعارض سوف أن تكون بلا موضوع، فينتفي العمل بها إلا ما كان كلاً من الخبرين أو أحدهما نصاً بالدلالة لا يمكن تأويله بوجه من وجوه التأويل فلا يمكن إعمال هذه الأخبار، ولكن هذا فرض نادر التحقق والوجود. فيثبت حينئذ عدم شمول هذه القاعدة للجمع العرفي، ويتم المطلوب.

الثاني: إن للدليلين المتعارضين ستة حالات أربعة منها ممكنة والأخريتان ليست بممكنة وفي جميع هذه الحالات المفروضة للدليلين المتعارضين لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح، فهنا حالات ستة:

الأولى: أن يكون الدليلان المتعارضان مقطوعي الدلالة مضموني السند، فهنا لا يمكن الجمع مطلقاً عرفياً كان أو تبرعياً، وذلك للقطع بدلالة كل من الدليلين فيخرجان عن مورد القاعدة أصلاً، فلا يكون الجمع أولى من الطرح، فتثبت عدم حجية الجمع التبرعي ويتم المطلوب.

الثانية: أن يكون الدليلان المتعارضان مضموني الدلالة مقطوعي السند، كما في الخبرين المتواترين أو الآيتين القرآنيتين، فهنا ينحصر الأمر التصرف فيهما من ناحية الدلالة لأن مع القطع بسندهما لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، ومعه فإن كان هناك جمع عرفي بينهما أو جمع تبرعي، فعلى الأول فإن مقتضى الجمع العرفي هو أن يكون كل من الدليلين ظاهراً في مفاد لا بنافي مفاد الآخر، فيتعين الأخذ بالجمع العرفي من باب حجية الظواهر. وعلى الثاني فإن مقتضى الجمع

التبرعي لا يجعل لكل من الدليلين ظهوراً، فنسأل حينئذ عن دلالية الحمل، ولا دليل في المقام، فلا يكون الجمع أولى من الطرح، فتسقط حجيته ويتم المطلوب.

الثالثة: أن يكون أحد الدليلين المتعارضين مقطوع الدلالة مظنون السند والدليل الآخر مظنون الدلالة مقطوع السند، فهنا يدور الأمر فيها بين التصرف في سند ظني السند وبين التصرف في ظهور ظني الدلالة أو نطرحهما معاً وإن كان أحدهما قطعي السند، وفيه فرضان:

أولاً: أن يكون قطعي الدلالة قرينة على التصرف في ظني الدلالة بحسب عرف أهل المحاورة، فهنا لا بد من الأخذ بهذه القرينة من دون أن نلغي سند أحدهما، فيكون كل من الدليلين حجة في هذا الجمع لحجية الظواهر.

وثانياً: أن لا يكون قطعي الدلالة قرينة على التصرف في ظني الدلالة بحسب عرف أهل المحاورة، فهنا يكون الجمع تبرعياً فلا يدخل في الظاهر ليكون حجة ببناء العقلاء، فلا يكون الجمع أولى من الطرح، فتثبت عدم حجيته ويتم المطلوب.

الرابعة: أن يكون الدليلان المتعارضان مظنوبي الدلالة والسند معاً، فهنا يدور الأمر بين التصرف في حجية سند أحدهما وبين التصرف في حجية ظهور الآخر، وليس يدور الأمر بين التصرف في حجية السندين وبين التصرف في حجية الظهورين، وذلك لأنه بحسب الفرض لمكان التعارض وأن دليل حجية السند ودليل حجية الظهور يشملهما معاً على حد سواء من دون ترجيح لأحدهما

على الآخر من جهة، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معاً أو ظهورهما معاً فلا بد أن نحكم بكذب ظهور أو سند أحدهما فتحصل المصادمة بين حجية سند أو حجية ظهور أحدهما وبين حجية ظهور أو حجية سند الآخر، فيثبت الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر. فهنا إن كان هناك جمع عربي فإنه يخرج الدليلان عن التعارض لحصول حالة الملازمة بين الدليلين، وإن كان هناك جمع تبرعي فإنه لا يدخل في الظاهر ليكون حجة ببناء العقلاء، فلا يكون الجمع أولى من الطرح، فتثبت عدم حجيته ويتم المطلوب.

الخامسة: أن يكون أحد الدليلين المتعارضين مقطوع بالدلالة والسند معاً، فهنا يلزم الخروج عن باب التعارض لمكان القطع بالدلالة والسند لكل من الخبرين للعلم بكذب الآخر، والمعلوم بكذبه يستحيل ثبوت الحجية له بتفصيل تقدم.

السادسة: أن يكون الدليلان المتعارضان مقطوع بالدلالة والسند معاً، فهنا يلزم الخروج عن باب التعارض لمكان القطع بالدلالة والسند لكل من الخبرين، بل فرض هذه الحالة مستحيل بتفصيل تقدم.

المطلب الثاني: موارد الجمع العربي:

تقدم سابقاً أن معنى الجمع العربي أو الدلالي أو المقبول وأنه هو المقصود من قاعدة أولوية الجمع على الطرح وليس الجمع التبرعي، وأن من موارد الجمع العربي هو أنه بمقتضى الجمع العربي سوف

يخرج الدليلان عن التعارض لحصول حالة الملائمة بين الدليلين، فينتفي موضوع حكم التساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السندية كصفات الراوي والشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة وغيرها، لأن موضوعها حصول حالة المعارضة بين الدليلين المقتضية لوجود التردد والشك والحيرة، وهي منتفية لوجود الجمع العرفي المقتضي لنفي التردد والشك والحيرة، فعند حصول حالة الملائمة بين الدليلين يرتفع موضوع العلاج لارتفاع حالة التعارض بين الدليلين، ففي موارد الجمع العرفي عدم حصول التعارض، وفي موارد التعارض عدم حصول الجمع العرفي. هذا أولاً.

وثانياً: من موارد الجمع العرفي ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فهنا يحصل التعارض بينهما فيقدم الخاص على العام، لأن الخاص بمنزلة القرينة على العام عند العرف فيقدم عليه. ومثاله:

● أكرم العلماء.

● لا تكرم العالم الفاسق.

فهنا يقدم عدم إكرام العالم الفاسق، سواء كان الملاك في التقديم هو الأخصية في الظهور بأن يكون الخاص أخص ظهوراً من العام فيقدم عليه، أم كان الملاك في التقديم هو الحكومة بأن يكون الخاص حاكماً على العام فيقدم عليه، أم كان الملاك في التقديم هو الورود بأن يكون الخاص وارداً على

العام فيقدم عليه. على تفصيل في هذه الملاحظات فإن المهم هو حصول التقديم ويلحق بهذا الجمع العربي تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فإنها على طرد ومن باب واحد.

وثالثاً: من موارد الجمع العربي ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن من الخارج الذي لا يمنع من تحقق الإطلاق، وليس أن يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب الذي يمنع من تحقق الإطلاق، ويمنع من تحقق التعارض بين الدليلين باعتبار عدم حصول الإطلاق للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العربي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض. ومثاله:

● قوله عليه السلام: (ثمن العذرة سحت).

● قوله عليه السلام: (لا بأس ببيع العذرة).

ف(عذرة الإنسان) قدر متيقن من الأول، و (عذرة مأكول اللحم) قدر متيقن من الثاني، فيحصل التعارض بينهما فنجمع بينهما جمعاً عرفياً فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب وتحصل الملائمة بينهما عرفاً بمقتضى الجمع العربي.

ورابعاً: من موارد الجمع العربي ما إذا كان أحد العامين من وجه يتعارضان في مادة الاجتماع وكان أحد الدليلين فيه محذور كما في محذور تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، بينما لا يلزم ذلك من الدليل الآخر. ومثاله:

● أكرم الأطباء.

• لا تكرم الفساق.

فمادة الاجتماع (الطبيب الفاسق) وهي مورد التعارض فإن أخرجناه من عموم الأول فهنا يلزم منه محذور تخصيص الأكثر لكون الشاعر العادل نادر، وإن أخرجناه من عموم الثاني فلا يلزم منه ذلك المحذور، فمقتضى الجمع العربي هو الحكم بإخراج مادة الاجتماع من عموم الثاني، فينتج أن لا تكرم الفساق لا يشمل الأطباء.

وخامساً: من موارد الجمع العربي ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات. ومثاله:

• .

• .

فهنا فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص.

وسادساً: من موارد الجمع العربي ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته. ومثاله:

• .

• .



وسابعاً: من موارد الجمع العربي ما إذا لم يكن لكل من الدليلين الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي. ومثاله:

- .
- .

وثامناً: من موارد الجمع العربي ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العربي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل. ومثاله:

- .
- .

المطلب الثالث: القاعدة الثانوية للمتعادلين:

تقدم سابقاً أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الأدلة فيه خلاف على قولين:

الأول: التساقط.

والثاني: التخيير.

وأن المصنف قدس اختار تبعاً للمشهور هو القول الأول واستدل له بإبطال ما يستدل به على القول الثاني، وأن هناك أخباراً دالة على عدم التساقط وهي مستفيضة بل متواترة، وفي المقام نبحت في دلالة هذه الأخبار حيث أن هناك خلافاً في استفادة نوع الحكم من هذه الأخبار، ومن هذه الأقوال ثلاثة:

الأول: التخيير في الأخذ باحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه.

والثاني: التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما. وإنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لأن التوقف يراد منه التوقف في أفتوى على طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم.

والثالث: وجوب الأخذ بما يطابق منهما الاحتياط، فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

والصحيح منها ثانيها، ولكن قبل النظر في هذه الأخبار ينبغي البحث في تساؤلين، فتكون الأبحاث ثلاثة:

الأول: كيف يصح الحكم بعدم التساقط بعد أن تقدم أن مقتضى القاعدة الأولية في التعارض هو التساقط, خصوصاً وأن القول بالتخيير فيه منافاة ظاهرة بين الحكم بتساقطه ما وبين الحكم بالتخيير؟.

الجواب: يمكننا أن نرفع هذه المنافاة الظاهرة بين القول بالتساقط وعدمه من جهة أن قيام دليل خاص على القول بعدم التساقط كالإجماع والأخبار كاشف عن جعل شرعي جديد على حجية أحد الخبرين غير المعين على وجه يمكن أن يستفاد منه قاعدة ثانوية في المقام لا تتنافى مع تلك الأدلة العامة الدالة على سقوط كل من الدليلين أو الخبرين المتعارضين وخروجهما عن الحجية بناءً على الطريقية كما هو المختار. وهذا الجعل الشرعي الجديد غير ذلك الجعل الشرعي الأول الدال على تساقط كل من الخبرين, ومعه لا تكون الأمانة مجعولة على نحو السببية للمغايرة بين الجعلين، فترفع بذلك هذه المنافاة ويتم المطلوب.

الثاني: ما المقصود بالتخيير بين المتعارضين على القول به من جهة قياد الدليل الخاص والجعل الجديد بعد أن تقدم أنه لا معنى للتخيير سواء كان من جهة الحجية أم الواقع؟.

والجواب: إن معنى التخيير هو التنجيز والتعذير لأحدهما غير المعين, أي أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع, ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ. فيثبت التخيير للمكلف في أن يختار ما يشاء فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور. ويشهد لهذا المعنى عدم جواز ترك العمل بكلا الخبرين معاً بمقتضى دلالة الدليل الخاص، لأنه على تقدير

الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع، بينهما انه معذور في مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما. وهذا بخلاف الحكم في دلالة الأدلة العامة الدالة على التساقط فإنه لا منجزية ولا معذرية لأحدهما غير المعين.

الثالث: دلالة الأخبار: يمكن تقسيم دلالة الأخبار الدالة على عدم التساقط إلى طوائف ثلاثة:

الأولى: ما يدل على التخيير مطلقاً.

الثانية: ما يدل على التخيير في صورة التعادل.

الثالثة: ما يدل على التوقف.

ومن هذه الأخبار ما يلي:

الأول: خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام: قلت: يخيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين، مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: (فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت).

واستدل به على التخيير بدلالة مؤخره: (فموسع عليك) الظاهرة في التخيير، فيفيد به ما ورد من أخبار الترجيح بتفصيل آت.

وفيه: أن هذا معارض بما ورد في صدره - ولم يذكره المصنف قدس - الدال على التقييد بالعرض على الكتاب والسنة، فيستظهر منه الدلالة على التخيير بعد فقدان المرجح ولو في الجملة.

الثاني: خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فتد عليه).

واستدل به على التخيير بالنحو المتقدم.

وفيه: أولاً: أن الخبر غير ظاهر في شموله لحال الغيبة وإنما ظاهر في فرض التمكن من لقاء الإمام القائم عليه السلام ومشافهته والأخذ منه في زمان الحضور بتفصيل آت.

ثانياً: أن الخبر غير ظاهر في حالة التعارض بين الأخبار وإنما ظاهر في بيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب وإن كان مفيداً للظن بالحكم. فيكون معنى مؤخره (موسع عليك) الترخيص المعنى برؤية الإمام ليحصل اليقين بأخذ الحكم.

الثالث: مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلحهما في الحمل، وروى بعضهم ان لا تصلحهما الا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك!. فوقع عليه السلام: (موسع عليك بأية عملت).

واستدل به على التخيير بالنحو المتقدم.

وفيه: أن الخبر غير ظاهر في التخيير بين الروايتين المتعارضتين وإنما ظاهر في التخيير في العمل بكل من المرابين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في الحمل وعلى

الأرض معاً. ويشهد لذلك مقتضى المطابقة بين السؤال والجواب باعتبار أن السؤال كان على حكم كيفية صلاة ركعتي الفجر، ولم يكن السؤال على حكم كيفية العمل بالمتعارضين، فجاء الجواب مبيناً لكيفية الحكم لا كيفية العمل بالمتعارضين.

الرابع: جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه، وفيه حديثان:

أحدهما: إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير.

وثانيهما: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً.

واستدل به على التخيير بالنحو المتقدم.

وفيه: ما تقدم من عدم ظهور هذين الحديثين في التخيير بين المتعارضين وإنما ظهورهما في التخيير في العمل، أي عدم وجوب التكبير. ويشهد لذلك شاهدان:

أولاً: التعبير في الحديث الثاني بقوله: (كان صواباً)، أي أن التخيير بالعمل يكون صواباً، وليس التخيير بين المتعارضين يكون صواباً، لأن مقتضى التعارض كذب أحدهما غير المعين بتفصيل تقدم.

وثانياً: ما تقدم من مطابقة السؤال للجواب باعتبار أن جواب الامام مبني على أن يذكر الحكم الواقعي لبيان خطأ الروايتين, وليس مبنياً على أن يذكر روايتين متعارضتين ثم يبين كيفية العلاج بينهما.

الخامس: مرفوعة زارة المروية عن غوالي اللآلي، وقد جاء في آخرها: (أذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر).

واستدل به على وجوب التخيير بين المتعارضين.

وفيه: لو سلمنا تمامية دلالتها خصوصاً وأنها واردة بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها ولكننا نطعن في سندها بتفصيل آت.

السادس: خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يروي به أحدهما بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟. فقال: (يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه).

واستدل به على التخيير بدلالة مؤخره: (فهو في سعة) الظاهرة في التخيير، فيقيد به ما ورد من أخبار الترجيح بتفصيل آت.

وفيه: أولاً: ما تقدم في رد الخبر الثاني من أنه غير ظاهر في شموله لحال الغيبة وإنما ظاهر في فرض التمكن من لقاء الإمام القائم عليه السلام ومشافهته والأخذ منه في زمان الحضور.

ثانياً: أن الخبر ظاهر في التوقف لا التخيير, فكما ورد في مؤخر الخبر قوله: (في سعة) الدال على التخيير, فإنه ورد في مقدم الخبر قوله: (يرجته) الدال على التوقف. ويمكن حمل أحدهما على الآخر بأن يكون المقصود من السعة هو التخيير من أجل خصوصية وهي دوران الأمر بين المخدورين - الوجوب والحرمة بحسب فرض السؤال - فيجب بحكم العقل التخيير بين الفعل وبين الترك في مقام العمل, وليس التخيير بين الروايتين, لأن ذلك لا يتناسب مع الأمر بالإجراء القائم على عدم العمل بهما معاً.

السابع: قول الكليني قدس بعد تلك الرواية: (وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك).

واستدل به على التخيير بالنحو المتقدم.

وفيه: أن هناك خلافاً في هذا الخبر هل هو خبر آخر يختلف عن الخبر السابق أو أنه خبر مستقل ؟. الظاهر أنه خبر مستقل وأنه من كلام الشيخ الكليني قدس وليس من كلام المعصوم عليه السلام, ويشهد لذلك شاهدان:

أولاً: قوله: (بأيهما أخذت) بنحو ضمير الخطاب, والمناسب أن يقول: (بأيهما اخذ) بنحو ضمير الغائب.



وثانياً: ما ذكره في مقدمة الكافي من مرسله أخرى بهذا المضمون: (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)، باعتبار أنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسله التي نحن بصدددها وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع.

ومعه فإن ظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، ويحمل على المقيدات.

الثامن: ما في عيون أخبار الرضا للصدوق في خبر طويل جاء في آخره قوله عليه السلام: (فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله).

واستدل به على التخيير بالنحو المتقدم.

وفيه: أن الخبر ظاهر في التوقف لا التخيير بين المتعارضين، ويشهد لذلك شاهدان:

أولاً: أن نلاحظ مقدم هذه الفقرة ومؤخرها الظاهر في إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى الإخبار بين حكم غير إلزامي وهو الكراهة وبين نفي هذا الحكم غير الإلزامي، وليس التخيير في الأخبار المتعارضة.

وثانياً: أن نلاحظ الفقرات التي بعد هذه الفقرة الصريحة في وجوب التوقف، وهي قوله عليه السلام: (وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا).

التاسع: مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: (إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات).

واستدل به على وجوب التوقف.

العاشر: خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: (لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه). قلت: لا بد أن يعمل باحدهما. قال: (أعمل بما فيه خلاف العامة).

أحد عشر: رسالة صاحب غوالي اللآلي، قال عليه السلام: (أذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله).

واستدل به على وجوب التوقف.

هنا تعليقات ثلاثة بل أربعة:

الأولى: أن المشهور استفاد من هذه الأخبار أن مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هي التخيير أو التوقف وإن كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر. ولكن للمناقشة فيه مجال من جهة أن الرجوع إلى التخيير أو التوقف متوقف على فقدان المرجحات فتحمل مطلقاً على مقيداتها فإن لم يوجد ما يقتضي الترجيح فالقاعدة تقتضي الرجوع إلى التخيير أو التوقف.

لا يقال: إن الاستفادة من الرواية العاشرة - خبر سماعه - أن القاعدة الأولية تقتضي التوقف والعمل بالاحتياط، وذلك لأن فيها دلالة على أن الإمام عليه السلام كان قد أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل باحدهما بحسب فرض السائل.

قلنا: إن الاستفادة من هذه الرواية هو ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الإمام عليه السلام ومشافهته، وهذا لا ينافي ترتب التوقف والعمل بالاحتياط على فقدان المرجحات.

الثانية: أن الحكم في هذه الأخبار هو أن مقتضى القاعدة الأولية هو التوقف وليس التخيير، وذلك لأن جميع الأخبار التي استظهروا منها التخيير محل تأمل ونظر - بحسب ما تقدم من ردود ومناقشات واردة عليها - فلا تصلح لمعارضة أخبار التوقف الكثيرة والصحيح بعضها وقوة دلالتها على وجوب التوقف والرد إلى الإمام.

الثالثة: أن الحكم بالتوقف لا يعني الخروج عن مقتضى القاعدة الأولية للمتعارضين وهي التساقط، لأن وجوب التوقف والرد أو الإرجاء إلى الإمام لا يزيد على التساقط، بل التوقف لازم من لوازم التساقط، فأخبار التوقف تكون على القاعدة وليست خارجة أو مناقية للقاعدة.

الرابعة: قد يقال كما قيل: إن مقتضى الجمع بين أخبار التخيير وبين أخبار التوقف المتعارضة أن نحمل أخبار التخيير المطلقة عن زمان الحضور على أخبار التوقف المقيدة بزمان الحضور أي التوقف بزمان الحضور، فيثبت التخيير في زمان الغيبة.

أقول: إننا لا نسلم دلالة أخبار التوقف التي جاءت بلسان الإرجاء إلى ملاقاته الإمام على تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، وذلك لأنه متوقف على دلالة الغاية على المفهوم، ومعلوم أن الغاية في المقام هي غاية لنفس التوقف أو الإرجاء أي أن نفس الإرجاء معني بملاقاة الإمام، وليس غاية لحكم التوقف أو الإرجاء أي أن التوقف واجب. وقد تقدم أن الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم، كما في المقام، وأما إذا كانت قيداً للحكم فإنها تدل على المفهوم. ومعه فإن الاستفادة من أخبار التوقف هو أن مقتضى العمل في الأخبار المتعارضة هو عدم جواز الأخذ بها إلا عند ملاقاته الإمام وعرضها في زمان الحضور، وأما في زمان غيبته فلا يجوز العمل بها، فتكون أخبار التوقف حينئذ مباينة ومنافية لأخبار التخيير لا أخص منها.

#### المطلب الرابع: المرجحات السندية:

هناك خمسة مرجحات منصوطة في الروايات - الأحداث تاريخاً، صفات الراوي، الشهرة، موافقة الكتاب، مخالفة العامة - قبل البحث فيها لا بد من بيان وتنقيح جهة البحث فيها وهي أنه تقدم في شروط التعارض أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية، ومعه فإن الروايات المذكورة في باب الترجيحات واردة في صدد الترجيح وليس التمييز، أي أن البحث عن المرجحات يقتضي أن يكون عما يرجح الحجة على الحجة الأخرى وترجيح إحداها عن الأخرى بعد الفراغ عن القطع بحجيتها معاً في أنفسهما، وليس البحث فيها عما يقوم أصل الحجة ويميز الحجة عن الملاحجة. لأنه لو كانت الروايات واردة على نحو التمييز فلا يمكن الاستدلال بها على ما نحن فيه،

كما قاله الشيخ صاحب الكفاية قدس في روايات الترجيح بموافقة الكتاب حيث بنى على أن الروايات الواردة في الترجيح بموافقة الكتاب في مقام التمييز بين الحجة واللاحجة وليس في مقام ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى بتفصيل آت.

وكيف كان فالبحث في هذه المرجحات فيه مقامات ثلاثة باعتبار بيان تعداد المرجحات الخمسة، ثم بيان وجه التفضيل أو المفاضلة بتقديم بعضها على بعض فيما لو حصل التعارض بينها، ثم بيان وجوب الاقتصار على هذه المرجحات أو جواز التعدي عليها إلى المرجحات غير المنصوصة. فهنا ثلاثة مقامات:

#### المقام الأول: المرجحات الخمسة:

أي أن هناك مرجحات خمسة قد نصت عليها الروايات والمستفاد منها حجية ثلاثة وفاقاً لما استفاده الشيخ الكليني قدس في مقدمة الكافي، وهي: (الشهرة، موافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة). وتفصيل هذه المرجحات:

المرجح الأول: الترجيح بالأحدث تاريخياً؛ وهو أن يؤخذ بالحديث المتأخر زماناً كونه يتضمن الحكم الواقعي. وفي هذا الترجيح روايات أربع، ولكن المصنف قدس اكتفى بذكر رواية واحدة وهي ما رواه الكليني قدس بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: (أرأيت لو حدثتك

بحديث العام ثم جئني من قابل فحدثك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ ؟). قلت: آخذ بالأخير.  
فقال لي: (رحمك الله).

وأورد المصنف قدس على هذه الروايات بإيرادين بل ثلاثة:

أولاً: ما استظهره بعض أجلة مشايخه بما حاصله: أن هذه الروايات لا دلالة لها على الترجيح  
بكون الأحداث قاعدة عامة تشمل جميع المكلفين في جميع الأزمنة وأن الاحداث هو الحكم الواقعي  
وان الأول واقع موقع التقية أو نحوها.

وثانياً: أن هذه الروايات ليست ناظرة إلى أن الأحداث هو الحكم الواقعي لاحتمال أن يكون  
حكماً ظاهرياً بالنسبة إلى من يلقي إليه من باب التقية, وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

وثالثاً: أن هذه الروايات ليست ناظرة إلى أن هذا الحكم الفعلي هو حكم جميع المكلفين في جميع  
الأزمنة.

المرجح الثاني: الترجيح بالصفات: وهو أن يجتمع بالراوي أو الرواية جملة من الصفات كالأعدل  
والأفقه والأصدق والأورع والمجمع ونحوها. وفي هذا الترجيح روايتان منحصرتان قد تقدمتا في  
القاعدة الثانوية للمتعادلين, وهما:

الأولى: مقبولة ابن حنظلة.

والثانية: مرفوعة زرارة.

والرواية الأولى قد تقدم الطعن في سندها كونها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي). وقد طعن فيه وفي روايته من ليس ديدنه الطعن وهو صاحب الحدائق قدس في التأليف والمؤلف إذ قال: (فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها)<sup>٣٠</sup>.

وأما الرواية الثانية التي هي العمدة في الباب فهي التي قبلها العلماء لأن راويها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع الذين اجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم، هذا أولاً.

وثانياً: أنها قد رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم، وهم الكليني في الكافي والطوسي في التهذيب والاستبصار والصدوق في من لا يحضره الفقيه.

وثالثاً: نص هذه الرواية بعد حذف مقدمتها هو: قلت: فان كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً ان يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما وصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر). قلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

<sup>٣٠</sup> ج ١ ص ٩٩.

قال: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكمنا المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم").

قلت: فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: (ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة). قلت: جعلت فداك! أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والأخر مخالفا لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: (ما خالف العامة ففيه الرشاد). قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعا؟ قال: (انظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضائهم - فيترك ويؤخذ بالآخر). قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: (إذا كان ذلك فأرجه - فأرجئه - حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات).

ورابعاً: التعليق على هذه الرواية، حيث أن المصنف قدس وجه طريقة الاستدلال بها ثم أورد عليها؛ أما التوجيه فمحصله أن يقال: إن مورد الرواية وموضوعها ومحل الاستدلال فيها هو وإن كان التعارض بين الحاكمين وليس التعارض بين الراويين، ولكن لما كانت الأحكام والفتاى تؤخذ من نصوص الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في الزمان الأول وليست من الاجتهادات



والاستنباطات كما في زماننا كان مورد الرواية وموضوعها لجملة من المرجحات الموجودة في الراوي والرواية لتؤخذ منهما الأحكام.

وأما الرد فمؤداه: أنه لا دلالة على هذه المقبولة على الترجيح بالصفات باعتبار أن المفهوم منها هو أن هناك جملة من الشروط التي يجب أن تتحقق في الراوي ليقبل حكمه بما هو حاكم، والحال أن مورد الاستدلال هو تحقق الشروط اللازمة في الراوي لتقبل روايته وحديثه. ويوجد لذلك شاهد ومؤيد: أما الشاهد فلأن المقبولة ذكرت من جملة الشروط هو الترجيح بالافقهية التي ليس لها دخل في ترجيح الرواية من جهة كونها رواية. وأما المؤيد فلأن صاحب الكافي قدس لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي، فيتكشف من ذلك عدم قبوله بهذا المرجح.

المرجح الثالث: الترجيح بالشهرة: وهو أن يكون الحديث مشهوراً، حيث تقدم أن الشهرة في نفسها ليست بحجة، والشهرة المرجحة للحديث لا ينافي عدم حجية الشهرة في نفسها. سواء كانت شهرة عملية أم شهرة روائية، فهذا نحوان:

النحو الأول: الشهرة العملية: وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، فهذا لم يرد في هذه الشهرة من الأخبار ما يدل على الترجيح بما كون الأخبار واردة في النحو الثاني، فإذا قلنا بالترجيح بما ففيها جهتان:

الأولى: الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، فهذا يشترط في حجيتها شرطان:

أولاً: أن تكون فتوى المشهور مستندة إلى الشهرة الفتوائية, بمعنى أن يعلم استناد الفتوى إلى الشهرة, وأما مجرد المطابقة بينهما فلا تكفي.

وثانياً: أن تكون الشهرة العملية قديمة, بمعنى أن تكون واقعة في عصر الأئمة عليهم السلام أو العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الأخبار وتحقيقها. أما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

الثانية: جبر الشهرة للخبر الضعيف, أي أن الخبر الضعيف إذا عمل به المشهور فهل يكون عملهم جابراً لضعف الحديث أو لا ؟. وبالعكس أن الخبر الصحيح إذا أعرض عنه المشهور فهل يكون إعراضهم موهناً للحديث أو لا .

فيه خلاف والمختار فيه أن تكون الشهرة جابرة لضعف الحديث وموهنة لصحة الحديث؛ أما الجبر فلأن المستفاد من أدلة حجية خبر الواحد هو أن مناط الحجية هو الوثوق بالصدور, وإن كانت الأخبار قد اشترطت وثاقة الراوي, ولكن وثاقة الراوي غالباً ما توجب الوثوق بصدور الخبر, فتكون الوثاقفة طريقاً للوثوق بالصدور, فملاك الحجية هو الوثوق بالصدور فإذا حصل كفى بحجية الخبر. وأما الوهن فلأنه كلما كان الخبر صحيحاً وأعرض عنه المشهور فإنه موجب لوهنه وضعفه لوجود خلل في ذلك الحديث لم يصل إلينا, وإلا لما أعرض عنه الأصحاب, فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد.

النحو الثاني: الشهرة الروائية: وهي شهرة في الرواية وإن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً. فهنا تكون الشهرة حجة, وذلك لدليلين:

الأول: إجماع المحققين.

والثاني: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة، حيث ورد فيها قوله عليه السلام: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه). بناءً على أن المراد بالمجمع عليه هو المشهور، وذلك بقريظة فهم السائل حيث عقبه بالسؤال: (فإن كان الخبران عنكما مشهورين). ولا معنى لان يراد في كلام السائل من الشهرة الإجماع، وحيث أن السائل كان قد أطلق المشهور فيكون المراد من المجمع هو المشهور، ويتم المطلوب.

لا يقال: إن هناك إشكالاً في جعل الشهرة من المرجحات، وحاصله: أنتقدم أن محل كلامنا هو ما يوجب ترجيح الحجة عن الأخرى وليس في تمييز الحجة عن الأخرى، والشهرة من التمييز لأن شهرة الرواية في عصر وزمان الأئمة عليهم السلام مما يوجب أن يكون الخبر الشاذ والمعارض للخبر المشهور في ذلك العصر إما أن يكون مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، وعلى كلا التقديرين فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد، فالشهرة قد ميزت بين الحجيتين ولم تقتض الترجيح بينهما.

فإنه يقال: إن هذا الكلام مبني على افتراض على أن الشهرة مما توجب القطع أو الوثوق بعدم صدور هذا الخبر الشاذ المعارض، أما إذا أوجبت القطع بعدم صدور الخبر المعارض فإنه وإن كان

صحيحاً ولكنه خارج عن محل الكلام. وأما إذا أوجبت الشهرة الوثوق بعدم صدوره فإن الملاك في الحجية هو وثاقة الراوي والمفروض أنها موجودة في الخبر المعارض ولكن قد حصل هناك ظن فعلي بالخلاف مع كون الراوي ثقة، وقد تقدم أن حصول الظن الفعلي بالخلاف مما لا يؤثر في حجية خبر الواحد، وترجيح المشهور عليه من باب إحدى الحجتين على الحجة الأخرى، فتثبت حجية الشهرة ويتم المطلوب.

المرجح الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب: وهو أن يكون الحديث موافقاً للكتاب الكريم. وفي هذا الترجيح روايات كثيرة، ومنها روايتان متقدمتان:

الأولى: مقبولة ابن حنظلة.

الثانية: خبر الحسن بن الجهم المتقدم، فقد جاء في صدره: قلت له: تبيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا: فان كان يشبههما فهو منا، وان لم يكن يشبههما فليس منا.

ثم أن لصاحب الكفاية قدس كلاماً في هذا المرجح حاصله: أن الترجيح بموافقة الكتاب خارج عن محل كلامنا، لأنه يوجب تمييز الحجة عن اللاحجة، لأن الخبر المخالف للكتاب ليس حجة في نفسه، فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد في حد نفسها. قال في الكفاية: (ان في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً: وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف

للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في انه زخرف وباطل وليس بشيء أو انه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار..).

أما المصنف قدس فقد أجاب عن ذلك بما مؤداه: أن في مسألة موافقة ومخالفة الكتاب طائفتين من الأخبار:

الأولى: الأخبار الواردة في بيان مقياس أصل حجية الخبر والعمل به إبتداءً وليس في بيان مورد التعارض، فقد ورد في مثل هذه الأخبار التعبير تارة بـ(أنه زخرف)، وأخرى بـ(أنه باطل). فهنا تحمل الموافقة أو المخالفة على أنها موافقة أو مخالفة لصريح الكتاب، وهذا يسقط عن الحجية.

والثانية: الأخبار الواردة في بيان ترجيح أحد المتعارضين ولم يرد في مثل هذه الأخبار التعابير المتقدمة بل ورد فيها ما تقدم. فهنا تحمل الموافقة أو المخالفة على أنها موافقة أو مخالفة لظاهر الكتاب لا لنص الكتاب، وهذا لا يسقط عن الحجية.

المرجح الخامس: مخالفة العامة: في هذا الترجيح روايات كثيرة منقولة في مصدرين:

الأول: رسالة للقبط الراوندي قدس.

والثاني: الاحتجاج للطبرسي قدس.

وكلاهما لا يمكن الاعتماد على ما ورد فيها من الأخبار؛ أما الأول فلما نقل عن الفاضل النراقي قدس من قوله: (أنها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنه. وأما الثاني فإنه قد ورد فيه رواية واحدة سبق أن تقدمت أنها ضعيفة ومرسلة. فينحصر الدليل حينئذ في مقبولة ابن خنظلة المتقدمة، ولكنها تدل على الترجيح بين الحجة واللاحجة وليست في مقام التمييز بين الحجة واللاحجة باعتبار أن ظاهرها كون الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد الفراغ عن حجية الخبرين معاً في أنفسهما بتفصيل تقدم.

المقام الثاني: المفاضلة بين المرجحات:

هل يجب تقديم أحد المرجحات على بعضها فيما لو اجتمعت وحصل التعارض فيما بينها أو لا ؟.

والجواب: خلاف كبير بين العلماء، وليبيان المختار فيها لابد من تنقيح جهات:

الجهة الأولى: هناك نواح ثلاثة ترجع إليها المرجحات، وهي:

الأولى: المرجح الصدوري: أي ما يكون الترجيح فيه مرجحاً للصدور بأن يجعل المرجح صدور أحد

الخبرين أقرب من صدور الآخر. ومثاله:

● الترجيح بموافقة المشهور.

- الترجيح بصفات الراوي.

فإذا ورد خبران أحدهما موافق للمشهور والآخر مخالف له, أو أحدهما كون الراوي فيه أعدل والآخر ليس كذلك, فإن الترجيح يكون للخبر الموافق للمشهور وكون راويه أعدل لأن جهة صدور الخبر فيهما أقرب إلى الواقع, بينما الخبر الآخر ليس كذلك.

الثانية: المرجح الجهتي: أي ما يكون الترجيح فيه مرجحاً لجهة الصدور بأن تكون جهة صدور الخبر أما لبيان الحكم الواقعي أو لبيان خلاف الحكم الواقعي لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. ومثاله:

- الترجيح بمخالفة العامة.

فإذا ورد خبران أحدهما مخالف للعامة والآخر موافق لهم فإن الترجيح يكون للخبر المخالف لأن جهة صدور الخبر كانت لبيان الحكم الواقعي باعتبار كونه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بينما الخبر الآخر مما يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع.

الثالثة: المرجح الضموني: وهو ما يكون الترجيح فيه مرجحاً للمضمون، ومثاله:

- الترجيح بموافقة الكتاب.

فإذا ورد خبران أحدهما موافق للكتاب والآخر مخالف له فإن الترجيح فيه للخبر الموافق لأن مضمون الخبر فيه أقرب إلى الواقع، بينما الخبر الآخر مما لا يكون الخبر فيه أقرب إلى الواقع.

الجهة الثانية: الأقوال في المسألة: وهي أقوال كثيرة ومنها:

الأول: أن المرجحات في عرض واحد فلا مرجح لأحدهما على الآخر، فيجب الرجوع إلى قواعد باب التراحم بأن يقدم الأقوى منطاً، فإن لم يكن أحدهما أقوى منطاً تخر بينهما بتفصيل تقدم. وهذا القول هو مختار الشيخ صاحب الكفاية قدس.

الثاني: أن المرجحات مترتبة بأن يقدم فيها المرجح الجهتي على غيره، فيقدم المخالف للعامة على الموافق لهم وإن كان مشهوراً. وهذا القول هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني قدس.

الثالث: أن المرجحات مترتبة بأن يقدم فيها يقدم المرجح الصدوري على غيره عكس القول المتقدم، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا القول هو مختار الشيخ النائيني قدس.

الرابع: أن المرجحات مترتبة وفقاً لما نطقت به الروايات بأن يقدم مثلاً بحسب مقبولة ابن حنظلة المرجح الصدوري كالمشهور ثم المضموني كالموافق للكتاب ثم الجهتي كمخالفة العامة.

الجهة الثالثة: القول المختار: أن الخلاف المتقدم في هذه المسألة يبتنى على أشياء، ومنها شيان:



الأول: هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة أو يجوز التعدي عليها إلى غير المنصوصة؟. فيه خلاف كبير بتفصيل آت, ولكن مقتضى التحقيق أن يقال: إننا إذا قلنا بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة حينئذ يقع الكلام في دلالة أخبار الباب على التفاضل وعدمه، والمختار الدلالة على عدم التفاضل بقريظة أن أخبار الباب كان قد أهمل الكثير من هذه المرجحات فثبت أن المرجحات في عرض واحد. نعم هناك دلالة في بعض الأخبار كمقبولة ابن حنظلة المتقدمة على تقديم الشهرة على باقي المرجحات كونها أكثر أهمية من غيرها, واما باقي المرجحات فقد يقال إنه لا يظهر من المقبولة الترتيب بين المرجحات. فثبت أنه ليست هناك قاعدة تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر ما عدا الشهرة.

الثاني: هل أن مقتضى القاعدة على القول بجواز التعدي عن المرجحات المنصوصة يقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئاً منهما؟. أقوال ثلاثة:

الأول: تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي.

الثاني: تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري.

الثالث: لا تقتضي تقديم أي المرجحين. وعليه فلا بد من الرجوع إلى قاعدة وجوب تقديم المرجح الأقرب للواقع سواء كان صدورياً أم جهتياً.

ثم أن الشيخ النائبي قدس استدلل للقول الأول بما محصله: أن الخبر إذا كان صادراً لبيان الحكم الواقعي متفرع على جهة الصدور لأن الخبر غير الصادر تعبداً أو حقيقة لا معنى أنه صدر بداعي الحكم الواقعي أو لا. ومعه فإن النوبة عن التكلم على المرجح الجهتي لا تصل إلا بعد فرض عدم وجود المرجح الصدوري، وأما مع وجود المرجح الصدوري كما هو المفروض فإن إعمال المرجح الصدوري فإننا سوف نحكم بعدم حجية الفاقد لذلك المرجح، ومع الحكم بعدم حجية ذلك الفاقد للمرجح لا معنى لأن نعمل المرجح الجهتي للفاقد للمرجح الصدوري على أنه صدر بداعي بيان الحكم الواقعي. ومثاله:

- إذا كان هناك خبران أحدهما مشهور موافق للعامة والآخر شاذ مخالف للعامة.

فهنا إذا كان الترجيح للخبر المشهور فنحكم بعدم حجية الخبر الشاذ، فلا تصل النوبة إلى إعمال المرجح الجهتي في الخبر الشاذ، لأن المرجح الجهتي في الشاذ لبيان أن الخبر صدر بداعي بيان الحكم الواقعي، والمفروض عدم إحراز عدم صدور الشاذ تعبداً.

وأورد عليه المصنف قدس بما مؤداه: أن المسلم هو أن الحكم بأن الخبر الصادر لبيان الحكم الواقعي أو غيره متأخر عن الحكم بالصدور الخبر، وهذا غير المدعى لأن المدعى هو تقديم مرجح الحكم بالصدور على مرجح الحكم بأن الخبر قد صدر بداعي الحم الواقعي، وليس أن الحكم بالصدور متقدم على الحكم بجهة الصدور، فالمدعى ليس عين المسلم ولا يستلزمه، وكلاهما واضحان؛ أما الأول فالأول المدعى تقديم المرجح الأول على الثاني. وأما الثاني فالأول الحكم بحجية المشهور بمقتضى

الترجيح لا يتوقف على حججته الفعلية والانشائية وإنما يتوقف على حججته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لأنه دعوى المحقق النائبي قدس مبنية على افتراض أن ترجيح الخبر المشهور الموافق للعامة متوقف على فعلية حججته التي تعني عدم حجية الخبر الشاذ المخالف للعامة فعلاً، والحال أن ترجيح المشهور متوقف على حججته الاقتضائية، وإن كان بعد الترجيح تحصل فعلية حجية المشهور وعدم حجية الشاذ، ولكن أصل ترجيح الشارع للمشهور مبني على حججته الاقتضائية، وهذا ما نقوله في المثال المتقدم باعتبار أن ترجيح الخبر الشاذ المخالف للعامة متوقف على حجية الخبر المشهور الموافق للعامة الاقتضائية. نعم إذا حكم الشارع بقيام دليل خاص كمقبولة ابن حنظلة المتقدمة على أولوية تقديم الخبر المشهور الموافق للعامة على الخبر الشاذ المخالف للعامة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، وليس أنه ما تقتضيه القاعدة، لأن مقتضى القاعدة عدم الفرق بين كلا المرجحين صدورياً كان أو جهتياً.

فتحصل أن الرأي المختار في المسألة هو أنه ليس هناك قاعدة تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر ما عدا الشهرة، وإلا فالمقدم هو الأقوى منطوقاً، وإلا فالقاعدة تقتضي التساقل لا التخيير، ومع التساقل فيكون الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية التي يقتضيها المورد.

المقام الثالث: التعدي عن المرجحات المنصوصة:

هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة في الروايات أو يجوز التعدي عليها إلى غير المرجحات التي نصت عليها الروايات؟.

والجواب: فيه خلاف كبير بين الفقهاء على أقوال:

الأول: وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعاً، وهذا هو القول المشهور الذي نصره المصنف قدس، بل ترقى البعض إلى أن وجوب التعدي بكل مزية وإن يكن هناك أقربية إلى الواقع أو الصدور، كما في تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحة.

الثاني: وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وهذا هو ظاهر كلام الشيخ الكليني قدس في مقدمة الكافي، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية قدس. وهو لازم طريقة الأخباريين في الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها.

الثالث: التفصيل بين الترجيح بصفات الراوي فيجوز التعدي فيها، وبين غير الترجيح بصفات الراوي كالترجح بالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة فلا يجوز العدي فيها.

ثم أن محل الخلاف والنزاع الذي أوجب الاختلاف في هذه المسألة منشأ اختلاف المباني في ما تقتضيه القاعدة الأولية العقلية في التعارض سواء كانت التساقط أم التخيير، أو ما تقتضيه القاعدة الثانوية الشرعية وهي التخيير، فهنا ثلاثة مباني:

الأول: التساقط: أي أننا إذا بنينا على أن مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هو التساقط كما هو المختار بتفصيل تقدم، فهنا يكون مقتضى الأصل عدم الترجيح بكل مرجح إلا بما يدل الدليل عليه، كقيام الدليل على الترجيح بالمرجحات المنصوصة، لأن القاعدة تقتضي سقوط كلا الدليلين

عن الحجية. فالكلام يقع في كفاية الدليل على كون الشيء مرجحاً فهل يكفي فيه نفس دليل حجية الأمانة، أو لا نحتاج إلى دليل خاص جديد؟.

والجواب: فيه قولان:

الأول: أن دليل الأمانة كاف ولا نحتاج إلى دليل خاص جديد فهنا يجوز التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة وأن ما ذكر فيها من مرجحات فهو من باب المثال، لأن نفس الأدلة الخاصة مفادها هو الترجيح بكل مزية لم ينص عليها الشارع توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً، خصوصاً وأن سيرة العقلاء مبنية على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، وإن كان العقلاء يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض، فنستكف من هذا البناء موافقة ورضى وإمضاء الشارع بتفصيل تقدم، فيثبت جواز التعدي ويتم المطلوب.

والثاني: أن دليل الأمانة غير كاف فنحتاج إلى دليل خاص جديد فهنا يجب الاقتصاد على المرجحات المنصوصة، لأن نفس الأدلة الخاصة مفادها هو أن ما ذكر في ذلك الدليل الخاص كونه مرجحاً منحصراً أوجب العلم بكون الشيء مرجحاً فتقتصر عليها، وأما ما زاد عليها فلم يحصل لنا العلم بكونه مرجحاً فتبقى القاعدة الأولية شاملة له فتقتضي التسايط، فيثبت وجوب الاقتصاد على المرجحات المنصوصة ويتم المطلوب.

الثاني: التخيير: أي أن أننا إذا بنينا على أن مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هو التخيير، فهنا يجوز التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة، لأنه في المقام إذا كان أحد الدليلين فيه مزية فإن لم ينص عليها الشارع مقتضى الاحتياط يكون وجوب العمل بهذا الدليل إما كونه أحد الحجتين أو أنه الحجة المعينة، فتكون صغرى لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير، سواء قلنا بالتعدي أم لا، فعلى الأول فهو الحجة فقط، وعلى الثاني فهو أحد الحجتين، بينما الفاقد للمزية لا يكون العمل به مبرئاً للذمة جزماً لاحتمال أن يكون ليس بحجة فيما إذا قلنا بالتعدي.

الثالث: التخيير: أي أننا إذا بنينا على أن مقتضى القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وان كانت القاعدة الأولية العقلية هي التساقط، فهنا لا بد من الرجوع إلى أدلة الترجيح التي تارة تقتضي البناء على التخيير مطلقاً، وأخرى البناء على التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فعلى الأول فلا يجري النزاع بين وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة أو جواز التعدي إلى غيرها، فلا يكون هناك قيمة للمرجحات لحصول المنافاة والمعارضة بين أخبار الترجيح وأخبار التخيير. وعلى الثاني فيجري النزاع المتقدم إما أن نبني بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة أو جواز التعدي عن غيرها، فلا تحصل هناك منافاة أو معارضة بين أخبار الترجيح وأخبار التخيير.

وكيف كان فإن القول المختار هو ما بنى عليه المشهور هو جواز التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة والترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع نوعاً، سواء قلنا بأن مقتضى القاعدة أولية عقلية كانت أو شرعية ثانوية هو التساقط أو التخيير.

## المقصد الرابع

## مباحث الأصول العملية

## الاستصحاب

١٥٨. سؤال: قال: (مباحث الأصول العملية: الاستصحاب: تمهيد: لا شك في ان كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن الله تعالى أحكاما إلزامية من نحو الوجوب والحرمه يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها. وهذا (العلم الإجمالي) منجز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفرغ ذمته باتباعها. ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الأدلة والحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفد مجهوده الممكن له. وحينئذ، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث ويطلب منه، ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع. وأما إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة الا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة لأي سبب كان



(١) - فان المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه. فماذا تراه صانعا؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟ هذه أسئلة يجب الجواب عنها. وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة. \* \* \* وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بالأصل العملي، أو القاعدة الأصولية، أو الدليل الفقاهتي. وقد اتضح؟؟ لدى الأصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع أبواب ألفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع: ١ - أصالة البراءة. ٢ - أصالة الاحتياط. ٣ - أصالة التخيير. ٤ - أصالة الاستصحاب. ومن جميع ما تقدم يتضح لنا: أولا - ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم. ثانيا - ان هذه الأصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضا. ثم اعلم ان الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي، لأنها هي التي وجدوا انها تجري في جميع أبواب ألفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من ألفقه. وبالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطاهرة الجاري في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية. وانما تعددت هذه الأصول الأربعة فلتعدد مجاريها أي مواردنا التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجزي فيها غيره من باقي الأصول. غير انه مما يوجب علمه ان مجاري هذه الأصول لا

تعرف، كما لا يعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلا إلى من طريق أدلة جريان هذه الأصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها. وقد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفة لا ويخل بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاد شيخنا النائبي أعلى الله مقامه. وخلصته: ان الشك على نحوين: ١ - أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها. وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢ - الا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولا مطلقا، أي لم يعلم حتى يجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف معلوما في الجملة مع امكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). ج - أن يكون التكليف معلوما كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير). وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الأصول لا بد من بيان أمور من باب المقدمة تنويرا للأذهان. وهي: (الأول) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين: ١ - أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة. ٢ - أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل ألفقه. (الثاني) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أي الشيء المشكوك فيه على نحوين: ١ - ان يكون المتعلق موضوعا خارجيا، كالشك في طهارة ماء معين أو في أن هذا المايع المعين خل أو خمر.

وتسمى الشبهة حينئذ (موضوعية). ٢ - أن يكون المتعلق حكما كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو انه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهة حينئذ (حكومية). والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فإنما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها، وإلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل أئمة الفقه. (الثالث) - انه قد علم مما تقدم في صدور التنبيه ان الرجوع إلى الأصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأمانة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة. ومنه يعلم انه مع الأمل ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءة. الاستصحاب: تعريفه: إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً - فانه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل: هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقض ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقاً ولكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم ينزل فيقع في مخالفة الواقع؟ أذن ماذا تراه صانعاً؟ - لا شك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فان ثبت بالدليل ان

القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بما ويكون معذورا لو وقع في المخالفة، وإلا فلا بد ان يرجع إلى مستند يطمئنه من التحلل مما تيقن به سابقا ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط. وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي. وسماها هذه القاعدة بـ (الاستصحاب). وكلمة (الاستصحاب): مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحة) من باب الاستفعال، فتقول: استصحت هذا الشخص، أي اتخذته صاحبا مرافقا لك. وتقول: استصحت هذا الشيء، أي حملته معك. وإنما صح إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أن العامل بما يتخذ ما تيقن به سابقا صحيبا له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل. وعليه، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لان القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكما. إذا عرفت ذلك، فينبغي ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجر له، وان صح ان يقال له: انه استصحب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب. وعلى كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بما، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

والى تعريف القاعدة نظر من عرف الاستصحاب بأنه: (إبقاء ما كان). فان القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً، وكذلك من عرفه بأنه (الحكم ببقاء ما كان)، ولذا قال الشيخ الأنصاري عن ذلك التعريف: (والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء)، بعد أن قال: انه أسد التعاريف واخصرها. ولقد أحسن وأجاد في تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء، ليدلنا على ان المراد من الإبقاء، الإبقاء حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها. وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنته الشيخ بعدة أمور نذكر أهمها ونجيب عنها: (منها)، لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجتيه، وهي: الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل. فلا يصح ان يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني، وذلك لان المراد منه ان كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لان المراد من حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتي، وإذعانه انما هو بقاء الحكم لا بإبقائه العملي من المكلف. وان كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعي الذي هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلاني والإدراك العقلي. والجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الأمر ان الدليل عليها تارة يكون الأخبار، وأخرى بناء العقلاء، وثالثة إذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع. و (منها)، ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق. والجواب: ان التعبير (بإبقاء ما كان) مشعر بالركنين معاً: اما الأول

وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان)، لأنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري - (دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله). وحينئذ لا يفرض انه كان الا إذا كان متيقنا. وأما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الإبقاء) الذي معناه الإبقاء حكما وتنزيلا وتعبدا، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالإبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان. مقومات الاستصحاب: بعد ان أشرنا إلى ان لقاعدة الاستصحاب أركاننا نقول تعقيبا على ذلك: ان هذه القاعدة تقوم بعدة أمور إذا لم تتوفر فيها فأما الا تسمى استصحابا أو لا تكون مشمولة لادلته الآتية: ويمكن ان ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين: ١ - (اليقين). والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي. وقد قلنا سابقا ان ذلك ركن في الاستصحاب، لان المفهوم من الأخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة وان لبثت هذا اليقين عليا في القاعدة. ولا فرق في ذلك بين ان نقول بان اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقا وكاشفا. وسياقي بيان وجه الحق من القولين. ٢ - (الشك). والمقصود منه الشك في بقاء اليقين. وقد قلنا سابقا انه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبده بيقين آخر، ولا يصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا. فالشك مفروغ

عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذاً في موضوعها. ولكن ينبغي ألا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، ومن الظن غير المعتمد. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وسيأتي الإشارة إلى سر ذلك. ٣ - (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد)، بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثاً كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب. والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فإنه لا يفرض ذلك الا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاءً لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المبينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب وسيأتي الإشارة إليها. ٤ - (تعدد زمان المتيقن والمشكوك). ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك

كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضا. وذلك لان معناه اجتماع اليقين والشك بشيء واحد وهو محال. والحقيقة ان وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين. وعليه، فلا يفرض الاستصحاب الا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما. وأما في فرض العكس بان يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بان يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما تيقنه سابقا بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان: مثلا: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة، أي انه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فان العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به انه كان. ومن اجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري. وهذا هو الفرق الأساسي بين القاعدتين. وسيأتي ان أخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها. ٥ - (وحدة متعلق اليقين والشك)، أي ان الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته إبقاء ما كان. وبهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك في الرافع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب إلى صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد



إحراز المقتضى كاف في ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها. ٦ -

(سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك)، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بان كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر. فان هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه. مثاله: ما لو علم بأن صيغة افعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟ - فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض إثبات انها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر. ٧ - (فعلية الشك واليقين)، يعني انه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري. واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في أخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها. وإنما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري، ومثاله - كما ذكره بعضهم -: ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلّى، ثم بعد أ الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل

الدخول في الصلاة. فان مقتضى قاعدة أَلْفِرَاغِ صحة صلاته لحدوث الشك بعد أَلْفِرَاغِ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. وأما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة أَلْفِرَاغِ. أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة. فان المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولا تصحها قاعدة أَلْفِرَاغِ لأنها لا تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة. معنى حجية الاستصحاب: من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) ونحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية، مع انه لو أريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه بالحجة، لأنه ان اريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لأنه ليس الإبقاء العملي يصح ان يكون دليلا على شيء وحجة فيه. وان أريد منه الإلزام الشرعي فانه مدلول الدليل، لا انه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة. قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذي هو مؤدى الاستصحاب، وهوان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف ولا الإلزام الشرعي، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الأمارات بل بالمعنى اللغوي لها، لأنه لا معنى

لكون قاعدة العمل دليلا على شيء مثبتة له، بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع ففتحناج إلى إثبات ودليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظرا إلى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بما على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة. صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي. وبهذه الحجة يصح التوصيف بالحجة سائر الأصول العملية والقواعد ألقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فإنها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الأمارات، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة. وبهذه الجهة تفرق القواعد والأصول الموضوعية للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي. غير انه يجب ألا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والأصول الموضوعية للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله. وإلا إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح ان تسمى قاعدة فضلا عن توصيفها بالحجة. وعليه، فيكون المقوم لحجة القاعدة المجعولة للشاك - أية قاعدة كانت - هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي. وإذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة - كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه - إذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني أحد أمور ثلاثة: ١ - (اليقين السابق)، باعتبار انه يكون منجزا للحكم حدودا عقلا والحكم بقاء

يجعل الشارع. ٢ - (الظن بالبقاء اللاحق)، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل. ٣ - (مجرد الكون السابق) فان الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية. فان كل هذه التأويلات انما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الأصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وان كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة. هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟ بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشك - اية قاعدة كانت - بالحجة في باب الأمارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالأمانة فانه تكون أمانة على أي شيء وعلى أي حكم. ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الأصول العملية والقواعد ألفقهية. إذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان. ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع. ولكن الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه فرق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون أمانة. قال ما نصه: (ان عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على

استفادته من الأخبار، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما). أقول: وكأن من تأخر عنه اخذ هذا الرأي إرسال المسلمات، والذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الأمارات كالقيام إذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكما ظاهريا مجموعا للشك. وأما الظن ببقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن - لا يكون الا مستندا للقاعدة ودليلا عليها وشأنه في ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون أمانة، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الإستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة. والحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما ان الأخبار يصح ان توصف بأنها أمانة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب أمانة، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بأنه أمانة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب أمانة. فأتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أمانة على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير. الأقوال في الاستصحاب: تشعبت في الاستصحاب أقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري ثقة بتحقيقه - وهو خريت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها - قال

رحمه الله بعد ان توسع في نقل الأقوال والتعقيب عليها ما نصه: (هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً: ١ - القول بالحجية مطلقاً. ٢ - عدمها مطلقاً. ٣ - التفصيل بين العدمي والوجودي. ٤ - التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول. ٥ - التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الأول الا في عدم النسخ. ٦ - التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الأول. وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاها السيد في شرح الوافية. ٧ - التفصيل بين الأحكام الوضعية - يعني نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها - وبين غيرها من الأحكام الشرعية فتجري في الأول دون الثاني. ٨ - التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره فلا يعتبر في الأول. ٩ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج. ١٠ - هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري. ١١ - زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصدقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيحجى من المحقق الخونساري. ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي. والأقوى هو القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم. وينبغي ان

يزاد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الأقوال، وهو رأي خاص به، إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه. ولعله انما لم يذكره في ضمن الأقوال لأنه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن ان يتطرق إليه الشك، بل اما ان يعلم بقاؤه أو يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك. فلا يكون ذلك تفصيلا في حجية الاستصحاب. وقبل ان ندخل في مناقشة الأقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الأدلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيتها لنناقشها ونذكر مدى دلالتها: أدلة الاستصحاب: الدليل الأول - بناء العقلاء لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه. وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة. وقيل: ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مرابضها. ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي ان يعد من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجري في ذلك على وفق عادتها بنحو لا شعوري. وعلى كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك والتوجه إليه. وإذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع انه

ليس له مسلك آخر غير مسلكهم وإلا لظهر وبان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد. وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعتين: ١ - ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب. ٢ - كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم. وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معا. ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية وإلا فلا يثبت بما المطلوب ولا تقوم بما للاستصحاب ونحوه حجة. أما (الأولى)، فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائيني رحمه الله: بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما إذا كان الشك في الرفع، اما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى والرفع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري). فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له وهو القول التاسع. ولا يعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرفع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق. واما (المقدمة الثانية)، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما: (أولا) - ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا إذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي أنهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل انها سابقة، لنستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل انها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط أخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو



لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحياناً خامسة. وإذا كان الأمر كذلك فلم يجرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود. والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عملية تباينوا عليها ويتبعونها أبداً مع الالتفات والتوجه إلى ذلك، أما فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباين منهم دائماً مع الالتفات. ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تباينهم اختلاف أسباب التباين عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لأي شيء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع ولا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التي لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله. نعم احتمال كون السبب في بنائهم ولو أحياناً رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لأنها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيد جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سبباً لتباين العقلاء ولو أحياناً. (ثانياً) - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: ان هذا لا يستكشف منه

حكم الشارع الا إذا احرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا انه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء، بل ان عمومات الآيات والأخبار الناهية عن أتباع غير العلم كافية في الردع عن أتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لأتباع هذا البناء، إذ لا بد في أتباعه من قيام الدليل على انه ممضي من قبل الشارع. ولا دليل. والجواب ظاهر من تقريرنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع إحراز امضائه من دليل آخر، لان نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه وامضائه. وعليه، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن أتباع غير العلم في انها صالحة للردع المقام أو غير صالحة؟ والحق انها غير صالحة، لان المقصود من النهي عن أتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نمت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملة لمثله، أي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً. واما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لان كلا منهما موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمة على أدلة هذه الأصول كما سيأتي. الدليل الثاني - حكم العقل والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي، إذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان

بقائه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه. أي انه إذا علم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه وبانه مظنون البقاء. وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء. والى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب (بأن معناه ان الحكم ألفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء). أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر ان القدماء القائلين بحجيته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جليا من تعريف العضدي المتقدم، إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، ولعله لأجل هذا أنكروه من أنكروه من قدماء أصحابنا إذ لم ينتبهوا إلى ادلته الأخرى على ما يظهر، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: (نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الأخبار). وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين: (الأول) في أصل الملازمة العقلية المدعاة. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فانا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائه عند الشك لجرد ثبوتها سابقا. (الثاني) على تقدير تسليم هذه الملازمة، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن

البقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثني مما دل على حرمة التعبد بالظن. والشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه. ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقل، فانه على إطلاقه موجب للأيهام والمغالطة، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس، أي يعلم بذلك، فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بم حصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس. الدليل الثالث - الإجماع نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: (الاستصحاب حجة لإجماع أئمة الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً). أقول: ان تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الإجماع في الجملة عن نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الإجماع بهذا المقدار

قطعي. ألا ترى ان ألقهءاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا تكبير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمناع. والحاصل ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، وهو قطعي بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقا على إنكار حجتيته من طريق الظن لا من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجتيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة. نعم دعوى الإجماع على حجية مطلق الاستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الراجع في غاية الإشكال، بعدما عرفت من تلك الأقوال. الدليل الرابع - الأخبار وهي العمدة في إثبات الاستصحاب وعليها التعويل، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافا إلى أنها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية. وإذا كان الشيخ الأنصاري قد شك فيها بقوله: (هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها)، فإنها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: (فعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجاير والتعاقد)، ثم أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة. وعلى كل حال، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولذا ذكرها واحدة واحدة، فنقول: ١ - صحيحة زرارة الأولى وهي مضمرة لعدم ذكر

الإمام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الأنصاري لا يضرها الاضمار، والوجه في ذلك ان زرارة لا يروي عن غير الإمام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الإمام الباقر عليه السلام. (قال زرارة: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال يا زرارة؟ قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا! حتى يستيقن انه نام. حتى يجيئ من ذلك أمر بين. وإلا فانه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبدا، ولكنه ينقضه بيقين آخر). ونذكر في هذه الصحيحة بحثين: (الأول) - في فقهاها. ولا يخفى ان فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكومية لغرض معرفة سعة موضوع النوع من جهة كونه ناقضا للوضوء، إذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة أو الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده - والجواب قرينة على ذلك أيضا - هو السؤال عن شمول النوم الناقص للخفقة والخفقتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفا ومنه الخفقة والخفقتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فلذلك اجاب الإمام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والأذن معا. اما ما تنام فيه العين دون القلب والأذن كما في الخفقة والخفقتين فليس ناقضا. وأما السؤال (الثاني) فهو - لا شك - عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان

يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الإمام ثم إجراء الاستصحاب، ولما صح ان يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى، لان الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالما بان هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول. وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهنا بالدرجة الأولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الأول ان ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وان لم يكن صالحا للقربنية، لما هو المعروف ان المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق. نعم قد يقال في الجواب: ان كلمة (أبدا) لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق مالا يجد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطي في ظهورها القوي ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبدا. (الثاني) في دلالتها على الاستصحاب. وتقريب الاستدلال بما ان قوله (ع): (فانه على يقين من وضوئه) جملة خبرية هي جواب الشرط ومعنى هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بانه قد نام فانه باق على يقين من وضوئه، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان ان الشك ليس رافعا لليقين وإنما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها إلا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن هذا اليقين

إذ لا موجب لاختلاله ورفع اليد عنه إلا الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح ان يكون رافعا وناقضا لليقين، وانما ينقض اليقين اليقين لا غير. فقوله: (والا فانه علي يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) بمنزلة الكبرى. وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق. فيفهم منها ان كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق. هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه: (منها) - ما أفاده الشيخ الأنصاري إذ قال: (ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء) إلى آخر ما أفاده، ولكنه استظهر أخيرا كون اللام للجنس. أقول: ان كون اللام للعهد يقتضي ان يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فان هذا هو معنى العهد. وعليه فلا تفييد قاعدة كلية حتى في باب الوضوء. ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لا سيما مع إضافة كلمة (أبدا). فيتعين ان تكون اللام للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لا مكان ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره. وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء. فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع



تقدم ما يصلح للقرينة، ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القرينة، فكان ذلك تسامحا في التعبير. وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهورا قويا: إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لان المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء. ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لان طبيعة الصغرى ان تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره. وعليه، فلا يبعد ان مؤدى الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيد لليقين، يعني ان الحد الأوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه). و (منها) - ان الوضوء أمر آني متصرم ليس له استمرار في الوجود وانما الذي إذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه. وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضي والمانع. فتكون الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب. (وفيه) ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار

إرادة الطهارة التي هي أثر له بإطلاق السبب وإرادة المسبب، ونفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما ابعدها عن قاعدة المقتضى والمانع. و (منها) - ما أفاده الشيخ الأنصاري في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرافع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال رحمه الله: (المعروف بين المتأخرين الاستدلال بما على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخونساري في شرح الدروس). وسيأتي ان شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة ونقدها. ٢ - صحيحة زرارة الثانية وهي مضمرة أيضا كالسابقة. (قال زرارة: قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم ابي ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبتة ولم اقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد. قلت: فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن، فنظرت ولم أر شيئا، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبدا. قلت: فاني قد علمت انه قد اصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها، حتى تكون على يقين من

طهارتك. قلت: فهل علي ان شككت انه اصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: لا! ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك. قلت: ان رأيتني في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتني، وان لم تشك ثم رأيتني ربطا قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك) الحديث. والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث: (الأولى) - قوله: (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت). الخ بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل الظن الإصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيدا ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: (فنظرت ولم أر شيئا)، على أن يكون قوله (ولم أر شيئا) عبارة أخرى عن اليقين بالطهارة. وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذ مفاد قوله (فرأيت فيه) تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الاحتمال ان قوله (ولم أر شيئا) ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص. (الثانية) - قوله أخيرا: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) ودلالاتها كالفقرة الأولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الأولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا اظهر مما هو في الصحيحة الأولى. (الثالثة) - قوله: (حتى تكون على يقين من طهارتك)، فانه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين

بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها. ولكن الاستدلال بهذه ألفقرة مبني على ان إحراز الطهارة ليس شرطا في الدخول في الصلاة، وإلا لو كان الإحراز شرطا فيحتمل ان يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب. ٣ - صحيحة زارة الثالثة (قال زارة: قلت له (أي الباقر أو الصادق عليهما السلام): من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد احرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه. وإذا لم يدر ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث - قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك. ولا يدخل الشك في اليقين. ولا يخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين. ويتم على اليقين فيبني عليه. ولا يعتد بالشك في حال من الحالات). \* \* \* وجه الاستدلال بها - على ما قيل - انه في الشك بين الثلاث والأربع وقد احرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب. ولذلك وجب عليه ان يضيف إليها رابعة، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بد ان ينقضه باليقين بإتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه ألفقرات الست كلها تأكيدا على قاعدة الاستصحاب. وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الاستدلال، لأنه انما يتم إذا كان المراد بقوله (قام فأضاف إليها أخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرردة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر ألفقرة الأولى وهي قوله (ركع بركعتين

وهو قائم بفاتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين ألفاتحة في إرادة ركعتين منفصلتين، اعني صلاة الاحتياط. وعليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع ألفقرات اليقين بالبراءة والحاصل من الاحتياط بإتيان الركعة. فتكون ألفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا أجني عن قاعدة الاستصحاب. أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حمل ألفقرة الأولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على إرادة اليقين ببراءة الذمة والحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيدا جدا عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة. وعليه، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: (وقد احرز الثلاث) - لا اليقين بعدم الإتيان برابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ - وحينئذ فلو اراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكه بأحد أمور ثلاثة: إما بإبطال الصلاة واعادتها رأسا، واما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، وأما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر. ولأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن

أمره بالقيام وإضافة ركعة أخرى، ولا بد أنها مفصولة، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحداً في ألفرضين، مضافاً إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط وإدخال الشك في اليقين. وعليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما أنها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لأنها إن كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة وإن كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً. ومنه يعلم أن المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة (ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه) غير اليقين من الفقرات الأولى فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه بإتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضاً للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله (ولكنه) فإنه بعد أن نهي عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو أمر بنقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك إلا بإتيان ركعة منفصلة. ولا يجب - كما قيل - أن يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحداً بل لا يصح ذلك فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه، فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشك. والحاصل أن الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الإبطال

والنهي على الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه. وعلى هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق أيضا على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة، وإن كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر أن الإمام عليه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفة هذا الحكم عند السائل وإلى فهمه وذوقه، وإنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين. ٤ - رواية محمد بن مسلم محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين). وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك). استدلل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه. ولكن الذي نراه إنما غير ظاهرة فيه، فإن القدر المسلم منها إنما صريحة في أن مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة ألفاء التي تدل على الترتيب. غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه قاعدة اليقين ويصح أن يراد منه قاعدة الاستصحاب، إذ يجوز أن يراد أن اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الأولى، ويجوز أن يراد أن اليقين قد بقي إلى زمان الشك فيختلف زمان

متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس في الرواية ظهور في أحدهما بالخصوص (١)، وان قال الشيخ الأنصاري: انها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرب ان تكون دالة على قاعدة اليقين، وقال الشيخ الآخوند: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرب ان تكون دالة على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضة على مطلوبهما. وعليه فتكون الرواية محملة من هذه الناحية، الا إذا جوزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معا، يعني انها تدل على ان اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو الجامع للشك أو غير الجامع له، وقيل: انه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتي ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام. نعم يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بان يقال - كما قرره بعض اساتذتنا - : ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري، فقوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) يكون ظاهرا في ان زمان نسبة وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا إلى زمان العمل به. واما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب. ٥ - مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه - وانا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية وافطر للرؤية. قال الشيخ الأنصاري: (والإنصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا



الباب، الا ان سندها غير سليم). وذكر في وجه دلالتها: (ان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلاكي رمضان وشوال لا يستقيم الا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أي مزاحما به). وقد اورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهريتها، نظر إلى ان دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار. ومعنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطي حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم والافطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المنطوق في وجوبهما، أي ان الصوم والافطار يدوران مداره. ولذا قال بعده: (صم للرؤية وافطر للرؤية) مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم والافطار باليقين. وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقرب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية ويؤكدده. ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية: (منها) قول أبي جعفر عليه السلام: (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا. وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية). و (منها): صم للرؤية وافطر للرؤية. واياك والشك والظن. فان خفى عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين. و (منها): صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن.مدى دلالة الأخبار: ان تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب. وهناك أخبار خاصة تؤيدها. ذكر بعضها الشيخ الأنصاري، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهي رواية عبد الله بن سنان الواردة

فيمن يعبر ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير. قال: فهل علي أن اغسله؟ فقال: لا! لانك أعرته اياه وهو طاهر، ولم تستيقن انه نجسه. قال الشيخ: (وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها). والمهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تكلم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب، فنقول: ١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية: إن المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية مطلقا فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط. وعلل ذلك بعضهم بان أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لان القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لا سيما ان بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط. ولكن الإنصاف ان لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية، ولا سيما ان أكثرها وارد مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الأولى. فيكون شمولها للشبهة الحكمية حينئذ من باب التمسك بالعلة المنصوصة. على أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية. فالحق شمول الأخبار للشبهتين. واما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب. ٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع: هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه الخقق الحلبي، ثم الخقق الخونساري، وأيده كل التأيد الشيخ الأعظم، وقد دعمه جملة من تأخر عنه.

وخالقهم في ذلك الشيخ الآخوند فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقا وهو الحق ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند. ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى والمانع، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه. ١ - المقصود من المقتضى والمانع ونحو ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه فقد قال: (المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول). فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم اي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: ان الوضوء مقتضى للطهارة وعقد النكاح مقتضى للزوجية. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ. والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الأيهام. وينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل. واما الشك في الرفع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ، وذكر انه على اقسام. والمتحصل من مجموع كلامه في جملة

مقامات انه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجود. وهذا القسم الثاني انكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الآتية وهو القول العاشر في تعداد الأقوال. ونحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ. ١ - (الشك في وجود الرفع). ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. وهو رحمه الله لا يعني به إلا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة واما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمه كلامه، لان الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه. وإجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماعي بل ضروري. والسر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من أن إجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعي، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي ان الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب. ٢ - (الشك في رافعية الموجود). وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على اقسام ثلاثة: (الأول) - فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما يكون. ومثل له بما إذا علم بانه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة. (الثاني) - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذي المشكوك في كونه ناقضاً

للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقا للرافع المعلوم وهو البول. (الثالث) - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في كونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولا، أو مذيا مع معلومية مفهوم البول والمذي وحكهما. ومثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالبا للسمع والبصر أو غالبا للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط. ورأي الشيخ ان الاستصحاب يجري في جميع هذه الاقسام، سواء كان شكا في وجود الرافع أو في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافا للمحقق السبزواري إذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. ٢ - مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل قال الشيخ الأعظم: (ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل. وإلا قرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت) إلى ان قال: (فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار). وعليه، فلا يشمل اليقين المنهي عن نقضه بالشك في الأخبار اليقين إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره. توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الامكان: ان النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعا، لان المفروض في موارد طرو الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا متعلقه بعد الشك في بقائه واستمراره. فيتعين ان يكون اسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور

الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازية فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما: ١ - ان يراد من النقص مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضي له، فيكون المنقوض عاما شاملا لكل يقين. ٢ - ان يراد منه رفع الأمر الثابت. وهذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من اسناد النقص. وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى. والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول، لان الفعل الخاص بصير مخصصا لمتعلقه إذا كان متعلقه عاما، كما في قول القائل: (لا تضرب أحدا)، فان الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء، ولا يكون عمومه للاموات قرينة على إرادة مطلق الضرب. هذه خلاصة ما أفاده الشيخ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده ولتجلى الحق ان شاء الله تعالى: ١ - (المناقشة الأولى) - ان النقص يقابل الابرام. والنقص كما فسروه في اللغة - : افساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. وعليه، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا، إذ ان مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى النقص حينئذ انفصال المتصل. وهو بعيد جدا عن معنى نقض العهد والعقد. أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا إشكال. ٢ - (المناقشة الثانية)، وهي أهم مناقشة عليها يبني صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه.

وحاصلها: ان هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لأنه لو كان النقص مستندا إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقص إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا يحتاج فرض الابرام في المنقوض إلى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا ومبرما في نفسه حتى تختص حرمة النقص بالشك في الرفع. ولكن لا يصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه انما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط. واما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة. ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخوند عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرفع، لان النقص إذا كان مسندا إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقص إليه إلى فرض ان يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء. أقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من اساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والاقوال فيها حد الامكان. وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي: (أولا) - انه لا شك في ان النقص المنهي عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار، وظهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية

للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: (لا ينبغي)، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه)، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك. وعلى هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الأعظم من المجاز المجاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف. (ثانيا) - انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه أيضا ان النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. والسر واضح، لان اليقين حسن ألفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه. وحينئذ، فلا معنى للنهي عنه إلا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كأنه لم يكن، لفرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولكن لا يصح ان يقصد أحكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعا، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملا نقضا له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعا. وعليه، فالمراد من الأحكام الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق. بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: أعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعني



بالشك. إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة: ١ - ان يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة. ٢ - ان يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف. ٣ - ان يكون النقض المنهي عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن. ٤ - ان يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشيء مقتضى للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، اعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه. وقد عرفت في (المقدمة الأولى) وفي مناقشة الشيخ بعد إرادة الوجهين الأولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الاوجه والاقرب، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم، وان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم. اما هو - اعني شيخنا النائيني - فلم يصح بإرادة أي من الوجهين الآخرين، والأنسب في عبارة بعض المقررين لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: (انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن). وعلى كل حال فالوجه الرابع اعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه وأولاهها، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما ان فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في اسناد النقض إلى

نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الأولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به. وفي الكناية - كما هو المعروف - بيان للمراد مع إقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الأصلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين. (ثالثا) - بعد ما تقدم ان نسأل عن المراد من النقض في الأخبار هل المراد النقض الحقيقي أو النقض العملي؟ المعروف ان إرادة النقض الحقيقي محال فلا بد أن يراد النقض العملي، لان نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما. ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا: انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مرادا جديدا، اما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية، فانه - كما ذكرنا - يكون مرادا استعماليا فقط، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي - في الكناية - محالا أو كاذبا في نفسه، انما المحذور إذا كان المراد الجدي المكنى عنه كذلك. وعليه، فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى ما دام ان ذلك يصح بلا محذور. النتيجة: إنه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وان كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فاننا نقول: ان اليقين لما كان في نفسه مبرما ومحكما فلا يحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. وأما كون ان المراد الجدي هو النهي عن ترك

مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لي وليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن. والسر في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه على ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظا ولا لبا، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما يصح اسناد النقض إليه. الخلاصة: وخلاصة ما توصلنا إليه هو: ان الحق ان النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهي عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. وإذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك. وعليه فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضى والرافع معا. ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري - لا نجد كثير حاجة في التعرض للتفصيلات الأخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رسالة الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغنى والكفاية. تنبيهات الاستصحاب: بعد فراغ الشيخ الأنصاري من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمرا، واشتهرت

باسم (تنبيهات الاستصحاب)، فصار لها شأن كبير عند الأصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من ألفوائد الكبيرة في ألفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الأصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيها. ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الامكان وإلاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ. التنبيه الأول استصحاب الكلي الغرض من استصحاب الكلي: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراد ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلي. وهذا الشك في بقاء الكلي في ضمن أفرادهِ يتصور على أنحاء ثلاثة عرفت باسم اقسام استصحاب الكلي: ١ - ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك ألفرد الذي تيقن بوجوده. ٢ - ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تعيين ذلك ألفرد المتيقن سابقا بأن يتردد ألفرد بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع جزما، اي انه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتيقن بوجود الكلي في ضمنه، ولكن هذا ألفرد الواقعي مردد عنده بين ان يكون له عمر طويل فهو باق جزما في الزمان الثاني وبين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما في الزمان الثاني. ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلي. مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولا أو منيا، ثم توضأ فانه في هذا الحال يتيقن بمصول الحدث الكلي في ضمن هذا ألفرد المردد، فان كان البلبل بولا فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزما وان كان منيا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة

مس المصحف، أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم. ٣ - ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي ان الشك في بقاء الكلي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعا فان الكلي باق بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الأول. أما (القسم الأول) - فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي فيترتب عليه أثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه. وأما (القسم الثاني) - فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي، وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعا، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف، أما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو آثار خصوص الجنابة مثلا لا يجب الأخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم. ولأجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلي في هذا القسم الثاني وحصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه. وقد اشار الشيخ إلى وجهين في المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما يمكن ان يقال في المنع: (الأول) - قال: (وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل). توضيح التوهم: ان أهم

أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام ان حصل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل. وجه ذلك ان الكلي لا وجود له الا بوجود أفراده، ومن الواضح ان وجود الكلي في ضمن ألفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجدانا، وأما وجوده في ضمن ألفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منفي بالأصل فيكون الكلي مرتفعا في الزمان الثاني إما وجدانا أو بالأصل تعبدا، فلا شك في بقائه. والجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية والتعين الخاص، فان الذي هو معلوم الارتفاع اما وجدانا لو تعبدا انما هو الحصة بما لها من التعين الخاص، وهي بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضا، فلم يتحقق فيها الركنان معا، لأنه كما ان كل فرد من ألفردين مشكوك الحدوث في نفسه فان الحصة الموجودة به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوك الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود ثالث حسب ألفرض. واما ذات الحصة المتعينة واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا ألفرد أو بذلك ألفرد أي القدر المشترك بينهما، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعيينها هو التعين الباقي أو هو التعين الزائل، وارتفاع ألفرد لا يقتضي الا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصة أي القدر المشترك. والحاصل: ان ما هو غير

مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا وهو الحصة بما لها من التعيين الخاص وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصة لا بما لها من التعيين الخاص. وقد اشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: (انه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه). (الثاني) - قال الشيخ الأعظم: (توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره). والجواب الصحيح هو ما اشار إليه بقوله: (ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح). توضيح ما أفاده من الجواب: انا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث ألفرد الطويل وعدمه، لان الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر اما في ضمن القصير أو الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم ألفرد الطويل من الأول وإلا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند إلى احتمال وجود هذا ألفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك ألفرد القصير يعني يستند إلى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل ويحتتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال. والحاصل: ان احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني

الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا انه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلا بد من نفي كل من ألفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك والأصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي. وأما (القسم الثالث) - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير ألفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين: ١ - ان يحتمل حدوث ألفرد الثاني في ظرف وجود الأول. ٢ - ان يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الأول، وهو على نحوين: اما يتبدله إليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدث الثاني. وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلي احتمالات أو أقوال ثلاثة: أ - جريانه مطلقا. ب - عدم جريانه مطلقا. ج - التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجري في الأول دون الثاني مطلقا. وهذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم. والسر في الخلاف يعود إلى: أن الأركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك. ولا شك في أن الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاءه في هذا القسم فهو واحد نوعا، فينبغي ان يسأل: أولا - هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية. ثانيا - بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل أن الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفرادها، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضا لتعينات أفرادها المتبائنة، بناء على ما قيل من ان



نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من باب نسبة الاب الواحد إلى الابناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلّي الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفرادهِ بالعرض ففي كل فرد حصّة موجودة منه غير الحصّة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المتعددة بل نسبته إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الابناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين. فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بأن الكلّي له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المتعددة، وإلا فلا يجري الاستصحاب. وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً. أما (أولاً)، فلأنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب أحكامها الفعلية. وأما (ثانياً)، فلأنه من الواضح أيضاً ان الحق ان نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الآباء إلى الابناء، لأنه من الضروري أن الكلّي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفرادهِ. وفي مقامنا قد وجدت حصّة من الكلّي وقد ارتفعت هذه الحصّة يقيناً، والحصّة الأخرى منه في ألفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك. وبهذا يتفرق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعينة واقعا المعلومة الحدوث

على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يدري أنها الحصة المضافة إلى ألفرد الطويل أو ألفرد القصير. وبهذا أيضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم، فان احتمال وجود ألفرد الثاني في ظرف وجود ألفرد الأول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك إلا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلى أن نسبة الكلى إلى أفرادها من قبيل نسبة الاب الواحد إلى ابنائه، وحاشا للشيخ ان يرى هذا الرأي. ولا شك ان الحصة الموجودة في ضمن ألفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحدوث، واما المتيقن حدوثه فهو حصة أخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب ألفرد المررد الآتي ذكره. (تنبيه) وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون ألفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع ألفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد أضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الأولى. قال الشيخ الأعظم في تعليقه جريان الاستصحاب في هذا الباب: العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق). يعني ان العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفا وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام. التنبيه الثاني الشبهة العبائية أو استصحاب ألفرد المررد ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف

الاشرف ايام الشيخ المحقق الآخوند فآثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية. وحاصلها: انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم انه الطرف الاعلى أو الاسفل، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الاسفل مثلا، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي ان يجري استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العبائة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلا - الملاقي لطرفي العبائة معا. مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم في محله. وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الاعلى وأما الطرف الاسفل - وان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب ألفرض - بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه. والنكته في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لا بد أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلّي القسم الثاني. وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب ألفرد المررد) وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم، إذ قال بما محصله: (بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا، والمفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من ألفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي

المعلوم سابقا، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده). أقول: يجب ان يعلم - قبل كل شيء - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني أو من باب استصحاب ألفرد المررد، فان عدم التفرقة بين الموردین هو الموجب للاشبهاء وتحكم تلك الشبهة. أذن ما الضابط لهما؟ ان الضابط في ذلك ان الأثر المراد ترتيبه أما أن يكون أثرا للكلي، أي أثر لذات الحصّة من الكلي لا بما لها من التعین الخاص والخصوصية المفردة، أو أثرا للفرد، أي أثر للحصّة بما لها من التعین الخاص والخصوصية المفردة. فان كان (الأول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصّة الموجودة أما في ضمن ألفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو ألفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، وقد تقدم اننا لا نعني من استصحاب الكلي نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. وان كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وانما الذي يرفع استصحاب ألفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مررد بين ألفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو ألفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب ألفرد المررد. إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لان الموضوع للنجاسة المستصحة ليس أصل العبادة أو الطرف الكلي منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل. وبعد هذا يبقى أن نتسأل: لماذا لا يصح جريان استصحاب ألفرد المررد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه، فقد قيل: لأنه لا

يتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وقيل: بل لا يتوفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني. أما الوجه الأول، فبيانه ان ألفرد بما له من الخصوصية مردد حسب ألفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء ألفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع. واما الوجه الثاني - وهو الأصح - فبيانه: ان اليقين بالحدوث اريد به اليقين بحدوث ألفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لأنها مجهولة حسب ألفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من ألفردين. وان أريد به اليقين بألفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، إذ المراد بما هو مردد لا معنى لان يكون معلوما متعينا، هذا خلف محال، وإنما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة ان كل علم إجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، وإلا فلا معنى للإجمال في العلم وهو عين اليقين والإنكشاف. وإنما سمي بالعلم الإجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع. وعليه، فان ما هو متيقن - وهو الكلي - لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر ألفرد بخصوصه، وماله الأثر المراد ترتيبه عليه - وهو ألفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب ألفرد المراد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا أن ألفرد المراد متيقن ولكن لا شك في بقاءه. والوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا. واما الوجه الأول - وهو انه لا شك في بقاء المتيقن -

فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فإن كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء ألفرد الواقعي وارتفاعه، لان المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك. وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب ألفرد المردد، ولا معنى لان يقال - كما سبق عن بعض الأجلة -: (ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً) فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ وهل اليقين إلا العلم؟ إلا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في ألفرد، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى ألفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه ) فما المقصود من الاستصحاب مبيناً مقوماته وشرائطه وتنبهاته؟.

جواب: هذا شروع من المصنف قدس في المقصد الرابع، وهو الأصول العملية، وفيه البحث عن

أصالة الاستصحاب في ضمن مطالب سبعة:

المطلب الأول: تعريف الاستصحاب:

قبل الدخول في مباحث الاستصحاب - الأصل الوحيد الذي ورد في هذا الكتاب - قدم المصنف قدس مقدمة أوضح فيها معنى الأصول العملية وأقسامها، ومحصله أن يقال: إنه مما لا شك فيه إن هناك علماً إجمالياً منجزاً قائماً عند كل مكلف ومتشرع بأن الله سبحانه وتعالى أحكاماً شرعية إلزامية واقعية كالوجوب والحرمة ونحوهما مما يجب على المكلفين امتثالها ومما يشترك فيها العالم والجاهل بها. ومعنى تنجيز هذا العلم الإجمالي هو وجوب المعرفة والتعلم والفحص بمقتضى حكم العقل من الأدلة والحجج التي شرعها الله سبحانه المثبتة لتلك الأحكام الشرعية. وهذه الأدلة الشرعية لما لم تكن معلومة أو متوفرة عند المكلف فإنه سوف يقع في الشك والتردد والحيرة نتيجة بقاء جملة من الموارد والوقائع يحتمل فيها ثبوت التكليف الشرعي ويتعذر فيها إقامة الحجة. من هنا جاءت هذه الأصول العملية لرفع الشك والتردد والحيرة الحاصل عند المكلف في الحكم الشرعي من خلال وضع الشارع لجملة من الوظائف والأصول العملية ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته الشرعية، وتسمى هذه الوظيفة أو الوظائف عند الأصوليين تارة بـ(الأصل العملي)، وأخرى بـ(القاعدة الأصولية)، وثالثة بـ(الدليل الفقاهتي). وهي على أقسام أربعة:

١ - أصالة البراءة.

٢ - أصالة الاحتياط.

٣ - أصالة التخيير.

٤ - أصالة الاستصحاب.

ثم أن هنا أموراً:

الأول: أن موضوع هذه الأصول العملية الأربعة هو الشك والتردد والحيرة بالحكم الشرعي.

الثاني: أن حصر هه الأصول العملية في أربعة هو حصر استقرائي لا عقلي، لأن الأصوليين كانوا قد تتبعوا أبواب الفقه فوجدوا أن هذه الأصول لها القابلية في الجريان في جميع أبواب الفقه باب باب، وإلا فهناك أصول عملية ليست لها خاصية الجريان في الجميع، بل تجري في بعض الأبواب الخاصة من الفقه. ومثاله:

● أصالة الطهارة.

فإنها تجري في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

الثالث: أن منشأ هذا التقسيم الرباعي للأصول العملية فيه وجوه مختلفة واستحسن منها المصنف قدس ما أفاده الشيخ النائيني قدس وخلاصته: أن هناك نحوين للشك باعتبار أن تكون للمشكوك حالة سابقة معتبرة عند الشارع وعدمه، فهنا نحوان:

الأول: أن تكون للمشكوك حالة سابقة قد اعتبرها الشارع أي قد، فهنا تجري أصالة الاستصحاب.



والثاني: أن لا تكون للمشكوك حالة سابقة أو كانت له حالة سابقة ولكن لم يكن قد اعتبرها الشارع، فهنا تجري الأصول الثلاثة:

أولاً: أصالة البراءة: وهو أن يكون الشك في التكليف بأن يكون التكليف مجهولاً.

وثانياً: أصالة الاحتياط: وهو أن يكون الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وأمكن الاحتياط فيه.

وثالثاً: أصالة التخيير: وهو أن يكون الشك في المكلف به مع عدم العلم بالتكليف ولا يمكن الاحتياط.

الرابع: أن هناك نحوين للشك باعتبار الحكم المأخوذ فيه:

الأول: الحكم الواقعي: أي أن يكون الشك مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، ومحل الكلام فيه هو الفقه، ومثاله:

- الشك في عدد ركعات الصلاة.

والثاني: الحكم الظاهري: أي أن يكون الشك مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري، ومحل الكلام فيه أصول الفقه.

الخامس: أن هناك نحوين للشك باعتبار متعلقه أي الشيء المشكوك فيه:

الأول: الشبهة الموضوعية: أي أن يكون متعلق الشك موضوعاً خارجياً، ومحل الكلام فيه هو الفقه، ومثاله:

- الشك في أن هذا الماء المعين طاهر أو لا.
- الشك في أن هذا المايح المعين خل أو خمر.

والثاني: الشبهة الحكمية: أي أن يكون متعلق الشك حكماً كلياً، ومحل الكلام فيه هو أصول الفقه، ومثاله:

- الشك في حرمة التدخين.
- الشك في كون التدخين من المفطرات للصوم أو لا.
- الشك في نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه أو لا.

السادس: أن الرجوع للأصول العملية متوقف على الفحص واليأس من الظفر بالأمانة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة، فلا يجوز الرجوع للأصول العملية والاكتفاء بها في مقام العمل مع وجود الأمارات الدالة على الأحكام الشرعية. ومعه فإن كان المتكلف يأمل وتمكناً من الفحص فلا يجوز جريان الأصول العملية، بل يجب الفحص حتى اليأس من الظفر بالأمانة، والوجه في ذلك هو

ما يقتضيه وجوب المعرفة والتعلم، فإنه لا معذر عن التكليف الواقعي فيما لو وقع المكلف في مخالفته بالعمل بالأصل خصوصاً في أصل البراءة التي تقتضي نفي التكليف.

وكيف كان فإن معنى كلمة الاستصحاب لغة مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحة) أو صحت فيقال صحب يصحب اصحب استصحب من باب الاستفعال، فتقول: استصحت هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: استصحت هذا الشيء، أي حملته معك. وفي الاصطلاح لها معنيان:

الأول: الإبقاء العملي: أي الإبقاء المنسوب إلى المكلف العامل بالاستصحاب بأن يتخذ ما يتقن به سابقاً صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

والثاني: الإبقاء الحكمي: أي الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف بل إلى الشارع الذي أمر المكلف بأن يتخذ ما يتقن به سابقاً صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

والصحيح أن يجعل التعريف لخصوص المعنى الثاني لا الأول، أي أن يكون معنى الاستصحاب موافقاً للقاعدة المجعولة من قبل الشارع، أي أن الشارع قد جعل مضمون الاستصحاب حكماً عاماً وأصلاً عملياً يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان، وليس لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، وذلك باعتبار أن المكلف يقال له: إنه عامل ومجر للاستصحاب، وإن صح أن يقال له: إنه استصحب وأجرى الاستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: أن موضوع البحث هو إثبات قاعدة الاستصحاب وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، وهذا يتناسب مع المعنى الثاني وليس لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة.

وثالثاً: أن هناك جملة من التعاريف يشكل توجيهها على المعنى الأول، بينما يصح توجيهها على المعنى الثاني، ومنها تعريفان:

أولهما: إبقاء ما كان.

وثانيهما: الحكم ببقاء ما كان.

فالمقصود أن القاعدة معناها إبقاء المستصحب بقاءً حكماً وليس بقاءً عملياً. وقد اعترض على خصوص التعريف الثاني الذي استحسسه الشيخ الأنصاري قدس بعدة اعتراضات، ومنها اعتراضان:

الأول: أن التعريف المتقدم للاستصحاب لا يصلح أن يكون جامعاً باعتبار أن هناك أدلة ثلاثة على حجية الاستصحاب - الأخبار، وبناء العقلاء، والعقل - والاستصحاب يختلف معناه باختلاف هذه الأدلة، لأن الإبقاء في التعريف لا يخلو إما أن يراد منه الإبقاء العملي المنسوب للمكلف أو الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، وعلى الأول فإنه لا ينسجم من يرى أن الاستصحاب ثابت بحكم العقل، لأن حكم العقل يعني إذعان الحكم بالبقاء وتطبيقه وليس أن

يذعن ويدرك بالحكم الصادر من المكلف. وعلى الثاني فإنه ليس هناك جامع بين الإلزام الشرعي بالبقاء، وبين البناء العقلاني والإدراك العقلي بالبقاء.

والجواب: أن الجامع للاستصحاب بناءً على هذا التعريف هو كون الاستصحاب معناه القاعدة المجعولة من قبل الشارع في العمل، سواء كان بالأخبار أم بناء العقلاء أم العقل بتفصيل آت.

الثاني: أن التعريف المتقدم لا يتكفل ببيان ركني أو مقومي الاستصحاب المعروفين، وهما اليقين السابق، والشك اللاحق.

والجواب: أن التعريف المتقدم يشمل كلا الركنين باعتبار أن التعبير بـ(الحكم ببقاء ما كان) يحتوي على محمول وموضوع؛ أما المحمول فهو كلمة (ما كان) ويعني كما أفاده الشيخ الأنصاري قدس الكينونة السابقة التي تكون علة للحكم. فيخرج إبقاء الحكم من أجل بقاء علته أو من أجل دليل يدل عليه، لأنه يكفي في جريان الاستصحاب مجرد أنه كان سابقاً محكوماً بحكم، والشيء لا يكون سابقاً إلا أن يكون متيقناً، فيثبت الركن الأول وهو اليقين السابق. وأما الموضوع فهو كلمة (الإبقاء) ويعني الإبقاء الحكمي والتنزيلي والتعبدية الذي لا يثبت إلا في ظرف الشك بالواقع الحقيقي، فيثبت الركن الثاني وهو الشك اللاحق.

المطلب الثاني: مقومات الاستصحاب:

إن هناك جملة من المقومات التي هي أعم من الأركان والشرائط التي تركز عليها قاعدة الاستصحاب على وجه إذا لم تتحقق فيها هذه المقومات فأما الا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلة الاستصحاب الآتية, ومنها سبعة مقومات:

الأول: اليقين: وهو أن يكون هناك قطع وعلم بالحالة السابقة، سواء كانت الحالة السابقة حكماً شرعياً أم كانت موضوعاً ذا حكم شرعي. ومثالهما:

- الحكم بوجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة ثم شككنا في ارتفاع هذا الوجوب فنستصحب بقاء حكم وجوب صلاة الجمعة.
- الحكم بعدالة زيد ثم شككنا في ارتفاعها إلى الفسق فنستصحب بقاء عدالة زيد.

هذا وقد تقدم أن اليقين السابق ركن في الاستصحاب، والوجه في اشتراط اليقين هو أن اليقين مفهوم من أخبار الاستصحاب التي صرحت باشتراط اليقين في جريان القاعدة بتفصيل آت, هذا أولاً.

وثانياً: أن اليقين مفهوم من نفس كلمة الاستصحاب باعتبار أن الاستصحاب يعني الاتيان بالشيء السابق الى زمان الشك, والشيء اذا لم يكن ثابتاً فلا معنى لأخذه صحياً أو مصاحباً, فيكون اليقين علة في ثبوت قاعدة الاستصحاب.

وثالثاً: أن اشتراط اليقين في الاستصحاب عام ومطلق سواء قلنا إن اشتراط اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس, أم قلنا باشتراط اليقين من جهة كونه طريقاً وكاشفاً على تفصيل آت بين هذين المسلكين.

الثاني: الشك: وهو أن يكون هناك شك بالمتيقن السابق على وجه يشمل الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، والشامل للظن غير المعبر, أي أن معنى الشك عدم العلم والعلمي مطلقاً. والوجه في اشتراطه هو أن عدم اشتراطه يعني إما أن نفرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، وعلى كلا التقديرين لا معنى لجريان قاعدة الاستصحاب, فيثبت الشك بما هو متيقن سابقاً ويتم المطلوب.

الثالث: اجتماع اليقين والشك في زمان واحد: وهو أن يكون كل من اليقين والشك موجودين في آن وزمان واحد. والوجه في اشتراطه هو أنه لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق في الزمان يعني الخروج من قاعدة الاستصحاب والدخول في قاعدة اليقين بأن يسري الشك فيتعلق بما تعلق به اليقين بتفصيل آت. وفي هذا الشرط جملة من الفروض تكون مجرى للاستصحاب, ومنها:

أولاً: أن يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك, ومثاله كما في أمثلة الاستصحاب المتعارفة:

- لو علم المكلف بالكون على الطهارة ثم شك في ارتفاعها, فيستصحب بقاء الطهارة.

وثانياً: أن يكون اليقين والشك متقارنين حدوثاً، ومثاله:

- لو علم المكلف يوم الجمعة مثلاً بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في أن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة، فيستصحب بقاء الطهارة.

وثالثاً: أن يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن مبدأ حدوث الشك، ومثاله:

- لو علم المكلف يوم الجمعة بطهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فيستصحب بقاء الطهارة.

الرابع: تعدد زمان المتيقن والمشكوك: وهو أن يكون كل من اليقين والشك متغيرين في زمان متعلقهما. والوجه في اشتراطه هو الظاهر من معنى الاستصحاب بمعنى أن الاستصحاب لا يتحقق معناه إلا بفرضه، فلو انعكس الأمر بأن يتعدد زمان المتيقن والمشكوك مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق دخل في مورد قاعدة اليقين، ومثاله:

- إذا تيقن المكلف بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة.



فهنا استصحاب بقاء حياة شخص لا يكون مورداً لقاعدة الاستصحاب بل مورداً لقاعدة اليقين، لأن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان كونه لم يجرز ما كان تيقن به أنه كان. وهذا هو الفرق الأساسي بين القاعدتي الاستصحاب واليقين، مضافاً لما سيأتي من أن أخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها.

الخامس: وحدة متعلق اليقين والشك: وهو أن يكون كل من اليقين والشك متحدين في المتعلق مع قطع النظر عن اشتراط الزمان. والوجه في اشتراطه هو الظاهر من معنى الاستصحاب بمعنى أن الاستصحاب لا يتحقق معناه إلا بفرضه، فلو انعكس الأمر بأن تعلق اليقين بغير ما تعلق به الشك فإنه يدخل في مورد قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضي وحصل الشك في الرافع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك في هذه القاعدة غير المتيقن فيها، فإنه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضي (بالكسر). فيثبت وحدة متعلق اليقين والشك ويتم المطلوب على تفصيل آت.

السادس: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك: وهو أن يكون زمان المتيقن متقدماً على زمان المشكوك. والوجه في اشتراطه هو الظاهر من معنى الاستصحاب بمعنى أن الاستصحاب لا يتحقق معناه إلا بفرضه، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر دخل في مورد قاعدة الاستصحاب القهقري أو القهقراي، ومثاله:

- لو علم المكلف بأن صيغة افعال حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو أنها نقلت عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟.

فهنا يستصحب عدم النقل لإثبات وضع صيغة أفعال في الوجوب، ولكن مثل هذا الاستصحاب القائم على جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم مما يحتاج إلى دليل خاص ولا تشمله أدلة الاستصحاب كونه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل من باب نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر، فتثبت عدم حجتيته.

السابع: فعلية الشك واليقين: وهو أن يكون كل من الشك واليقين فعلياً وليس تقديرياً. والوجه في اشتراطه هو ليس ما تقدم مراراً من أنه الظاهر من معنى الاستصحاب وإنما من أن فعلية الشك واليقين بمقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في أخبار الاستصحاب، فأنهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها. فيخرج بذلك مورد الشك التقديري الذي اختلف في جريان الاستصحاب فيه، ومثاله:

- لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلّى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في أنه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة أو لا؟.

فهنا الشك الحاصل هو شك تقديري وليس فعلياً، وفيه خلاف بين قولين:

الأول: أن الشك التقديري كالشك الفعلي, فهنا تجري فيه قاعدة الاستصحاب ونحكم ببطان الصلاة لاستصحاب بقاء الحدث الموجب لبطان الصلاة.

والثاني: أن الشك التقديري ليس كالشك الفعلي, فهنا لا يمكن جريان الاستصحاب ونحكم بصحة الصلاة لجريان قاعدة الفراغ كونها صلاة فرغ منها المكلف وشك في واجديتها للشرائط أو لا, فتجري فيها قاعدة الفراغ.

والثمرة العملية بين القولين هو أنه على القول الأول لا يمكن تصحيح الصلاة بقاعدة الفراغ, بينما على الثاني يمكن تصحيح الصلاة بقاعدة الفراغ. وأما الاستصحاب الجاري ما بعد الصلاة لا يكون مانعاً من إجراء قاعدة الفراغ لحاكميتها على الاستصحاب.

المطلب الثالث: معنى حجية الاستصحاب:

إن هناك إشكالاً وشبهةً واردةً على تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) وغيره, وحاصله أن يقال: إنه لا إشكال ولا شبهة في صحة توصيف قاعدة الاستصحاب بالحجية ولكن يشكل توصيفها بالحجية بناءً على تعريفها بالإبقاء لأنه إن كان المقصود منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف فإن إبقاء المكلف عملاً مما لا يمكن أن يكون دليلاً على الاستصحاب. وإن كان المقصود منه الإلزام الشرعي بالإبقاء فإنه بنفسه مدلول الدليل وليس أنه دليل وحجة على نفسه, والحجة في باب الامارات أن يكون دليلاً على شيء حاله حال توصيف الأحكام التكليفية

كما في نفس وجوب الصلاة فإن الدليل الدال على وجوب الصلاة يكون حجة. ومعه فلا يمكن الأخذ بتعريف الاستصحاب من جهة عدم صحة توصيف الاستصحاب بالحجية.

فإنه يقال: يجب عن ذلك بجوابين الصحيح منهما أولهما:

الأول: إن الحجة لها معنيين:

الأول: الحجة في باب الأمارات, أي أن يكون الشيء دليلاً ومثبتاً لشيء آخر.

والثاني: الحجة بالمعنى اللغوي, أي أن يكون الشيء صالحاً للاحتجاج به.

والمقصود من التعريف المذكور خصوص المعنى الثاني بمعنى أن توصيف الاستصحاب بالحجية من باب أن الاستصحاب عبارة عن قاعدة شرعية مجعولة في فرض شك المكلف في مقام العمل, وليس المقصود من الاستصحاب من باب الدليل والإثبات لشيء آخر, فإن نفس الاستصحاب مما تحتاج إلى أدلة شرعية تثبتها, شأنها شأن الأحكام التكليفية من هذه الجهة, كما أن وصفها بالحجية شأنها شأن الأصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع من هذه الجهة. وبهذه الجهة تبين الفرق الفارق بين القواعد الفقهية والأصول العملية الموضوعية للشاك وبين الأحكام التكليفية, فإن الأولى لا توصف بالحجية مطلقاً حتى بالمعنى اللغوي, بخلاف الثانية فإنها توصف بالحجية بالمعنى اللغوي بشرط جعلها من الشارع فتحتاج حينئذ احتياجها إلى الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي.

الثاني: إن المصحح للحجية الاستصحاب ليس نفس الاستصحاب وإنما هو شيء آخر لا يخلو من أمور ثلاثة:

أولاً: اليقين السابق، بمعنى أن اليقين السابق بالحدوث يقتضي الحكم ببقاء ما كان.

ثانياً: الظن اللاحق، بمعنى أن الظن بالبقاء اللاحق يقتضي الحكم ببقاء ما كان.

ثالثاً: مجرد الكون السابق، بمعنى أن الوجود والكون السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، فإن العقل يحكم بأن ما كان يبقى ظناً لا قطعاً، وذلك من باب التحفظ على الأحكام والأغراض الواقعية.

يرد عليه: أن هذا الجواب مبني على العجز عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجية، ولكن قد تقدم صحة توصيفه بالحجية بمعناها اللغوي فلا تحتاج إلى مثل هذه التأويلات الموجبة للتكلف. هذا أولاً.

وثانياً: أن الأمور المتقدمة وإن كان يصح توصيفها بالحجية ولكن الموصوف بالحجية في لسان الأصوليين هو نفس الاستصحاب وليس أحد المذكورات أو جميعها.

المطلب الرابع: هل الاستصحاب أمانة أو أصل ؟ :

الاستصحاب وفقاً لما تقدم تعتبر قاعدة عامة وأصلاً عملياً يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان، وتوصيفه بالحجية من باب الحجية بالمعنى اللغوي بشرط أن يدل دليل عليها من الشارع، سواء كان الدليل عليها الأخبار أم بناء العقلاء أم حكم العقل أم الإجماع. ومعه فلا يجوز أن نعتبر الاستصحاب أمانة باعتبار أن الأمانة تعني أنها حجة بالمعنى الاصطلاحي بأن تكون دليلاً ومثبة لشيء آخر، بينما توصيف الاستصحاب بالأمانة فإنه تكون أمانة على أي شيء وعلى أي حكم ؟.

هذا ولكن الشيخ الأنصاري قدس له تفصيل بالمقام وحاصله: أن اعتبار الاستصحاب أمانة أو أصلاً عملياً يختلف باختلاف الأدلة الدالة عليها؛ فإن بنينا على أن الاستصحاب حجة من جهة الأخبار فتكون أصلاً عملياً لأنها تكون حكماً ظاهرياً مجعولاً في ظرف الشك حالها حال البراءة والاشتغال، فلا معنى لجعل الحكم الظاهري أمانة. وأما إذا بنينا على أن الاستصحاب حجة من جهة حكم العقل فتكون أمانة لأن حكم العقل يثبت بأن الاستصحاب دليل ظني اجتهادي حاله حال القياس والاستقراء لو قلنا بحجيتهما، وذلك لحكم العقل ظناً بالحكم ببقاء ما كان، وهو فرع الاستصحاب.

ولكن المصنف قدس أورد عليه بما مفاده: أن الاستصحاب أصل عملي على جميع الأدلة التي استدل بها على حجية الاستصحاب حتى على القول بأن دليله حكم العقل، لأن الظن ببقاء المتيقن يكون دليلاً ومستنداً للاستصحاب وليس أنه نفس الاستصحاب، حاله حال سائر أدلة

الاستصحاب الأخرى، فكما أن الأخبار مثلاً يصح توصيفها بأنها أمانة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها من دون أن يلزم أن يكون نفس الاستصحاب أمانة، كذلك الحال في صحة توصيف الظن ببقاء المتيقن بأنه أمانة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره من دون أن يلزم أن يكون نفس الاستصحاب أمانة، فيثبت بذلك كون الاستصحاب أصلاً عملياً، ويتم المطلوب.

المطلب الخامس: الأقوال في الاستصحاب:

اختلفت أقوال الأعلام في الاستصحاب أوصلها الشيخ الأنصاري في رسائله إلى أحد عشر قولاً قوى فيه تاسعها، والمصنف أضاف قولاً تبناه الأنصاري قدس سرهما ثم اختار أولها وفقاً لصاحب الكفاية ولكن بطريقة تختلف بتفصيل آت، فهنا اثنا عشر قولاً:

١ - الحجية مطلقاً.

٢ - عدم الحجية مطلقاً.

٣ - التفصيل بين العدمي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين الوجودي فيجري فيه الاستصحاب.

٤ - التفصيل بين الأمور الخارجية فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين الحكم الشرعي جزئياً كان أو

كلياً فيجري فيه الاستصحاب.

٥ - التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي فلا يجري فيه الاستصحاب, وبين الحكم الشرعي الجزئي والموضوعات الخارجية فيجري فيه الاستصحاب.

٦ - التفصيل بين الحكم الشرعي الجزئي فيجري فيه الاستصحاب, وبين الحكم الشرعي الكلي والموضوعات الخارجية فلا يجري فيه الاستصحاب. وهذا القول ظاهر كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

٧ - التفصيل بين الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها والمترتبة عليها فيجري فيه الاستصحاب, وبين الأحكام الشرعية الصرفة فلا يجري فيه الاستصحاب.

٨ - التفصيل بين ما ثبت بالإجماع فلا يجري فيه الاستصحاب, وبين ما ثبت بغير الإجماع فيجري فيه الاستصحاب.

٩ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الرفع والغاية الرافعة له مطلقاً فيجري فيه الاستصحاب, وبين الشك في المقتضي فلا يجري فيه الاستصحاب. وهذا القول ظاهر المحقق الحلي في المعارج والمحقق الخونساري وأيده الشيخ الأنصاري وجملة من تأخر عنه بتفصيل آت.



١٠ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في وجود الرفع فيجري فيه الاستصحاب، وبين الشك في رافعية الموجود والمقتضي فلا يجري فيه الاستصحاب. وهذا القول ظاهر المحقق السبزواري قدس.

١١ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في وجود رافعية الموجود من جهة الاشتباه المصدقي يجري فيه الاستصحاب، وبين الشك في رافعية الموجود من جهة الاشتباه المفهومي فلا يجري فيه الاستصحاب. وهذا القول ظاهر المحقق الخونساري قدس.

١٢ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه الاستصحاب.

ثم أن مناقشة هذه الأقوال والترجيح بينها متوقف على معرفة الأدلة التي استدل بها على حجية الاستصحاب، فينبغي صرف الكلام في هذه الأدلة تبعاً:

المطلب السادس: أدلة الاستصحاب:

وهي أدلة خمسة:

الدليل الأول: بناء العقلاء: وهو بناء العقلاء في عملهم على الأخذ بالحالة السابقة المتيقنة عند الشك في بقائها، وأن هذا البناء يكشف عن موافقة وإمضاء الشارع، فتثبت حججته. وأول من تمسك بهذا الدليل هو العلامة الحلبي قدس في النهاية، وتقريبه يبتني على مقدمتين قطعتين على ما تقدم مراراً، وهما:

الأولى: جريان سيرة العقلاء على اختلاف مشاربهم وأذواقهم في عملهم على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، ولولا هذا البناء لاختل النظام الاجتماعي واضطرت أحواله. بل قيل بتعميم هذا الجريان للحيوانات كما في مثل الطيور والماشية فإنها ترجع إلى أوكارها ومرابضها.

الثانية: أننا من نفس بناء العقلاء نستكشف موافقة وإمضاء الشارع واشتراكه معهم كون الشارع منهم بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يردع الشارع عن هذه الطريقة العقلانية العملية يثبت أنه ليس للشارع مسلك مغاير لمسك العقلاء، وإلا لظهر وبان وبلغه الناس، وما لم يظهر فإنه يدل على عدم وجود مثل هذا المسلك المغاير، فتثبت حجبة الاستصحاب ويتم المطلوب.

ولكن المصنف تبعاً لجملة من العلماء قد ناقشوا في كلتا المقدمتين الأمر الذي يؤدي إلى وقوع الاحتمال الموجب لبطلان الاستدلال خصوصاً وأن هاتين المتقدمتين المفروض أنهما قطعتان، فلا يثبت بما المطلوب ولا تقوم بما للاستصحاب ونحوه حجة. فهنا مناقشتان أحدهما راجعة للمقدمة الأولى والثانية راجعة للمقدمة الثانية:

الأولى: نقاش المحقق النائيني قدس الراجع إلى صغرى الدليل بما حاصله: إننا لا نسلم وجود بناء عقلائي مطلقاً، وإنما الموجود هو فيما إذا كان الشك في الرفع، أما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء. على تفصيل آت في معنى المقتضى والرفع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري قدس. فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار عند الشيخ الأنصاري قدس وهو القول التاسع. ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرفع. ومع وقوع الاحتمال فإنه يبطل الاستدلال كما سبق. هذا أولاً.

وثانياً: أن تعميم جريان الاستصحاب للحيوانات محل نظر، وذلك لعدم حصول الاحتمال عند الحيوانات حتى يعد هذا الجري استصحاباً، بل أن منشأ ذلك هو بناء العادة بنحو لا شعوري وخارج عن إرادتها.

الثانية: نقاش المحقق صاحب الكفاية قدس حيث أورد عليها بوجهين:

الوجه الأول: أننا لو سلمنا أن بناء العقلاء صغرياً ولكننا لا نسلم موافقة وإمضاء الشارع له، وذلك لأننا لم نحرز أن منشأ بناء العقلاء على أساس التعبد الشرعي بالحالة السابقة من قبلهم، بل لهم عدة أسباب ومناشئ واحتمالات، ومنها:

أحدها: رجاء تحصيل الواقع.

وثانيها: الاحتياط.

وثالثها: الاطمئنان.

ورابعها: الظن النوعي.

وخامسها: الغفلة.

ومع وجود هذه المناشئ عند العقلاء فلا يمكن أن نستكشف موافقة وإمضاء الشارع للاستصحاب.

ولكن المصنف قدس أورد عليه: أننا لو سلمنا بهذه المناشئ والاحتمالات الموجودة عند العقلاء ولكن ذلك لا يضر في استكشاف موافقة وإمضاء الشارع لهذا التباين العقلاني، لأن المهم في المقام هو إثبات البناء من قبل العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة، وأما الأسباب والمناشئ والاحتمالات المذكورة فليست مهمة في استكشاف موافقة وإمضاء الشارع لهذا التباين العقلاني. وإذا ثبتت المذكورات عند الشارع فليس ثبوتهما عنده إلا التعبد بها من قبله، فتكون حجة على المكلف وله، فتثبت حجية الاستصحاب ويتم المطلوب.

الوجه الثاني: أننا لو سلمنا موافقة وإمضاء الشارع لبناء العقلاء لكن ذلك متوقف على عدم صدور الردع عن الشارع، والحال أن الشارع قد صدر منه الردع المتمثل بشيئين:

أولهما: عمومات الآيات والأخبار الناهية عن أتباع غير العلم.

وثانيهما: ما دل على البراءة والإحتياط في الشبهات.

ومع وجود هذا الردع من قبل الشارع فلا يمكن أن نستكشف موافقة وإمضاء الشارع للاستصحاب.

ولكن المصنف قدس أورد عليه: ما تقدم في تقريب المقدمة الثانية باعتبار أننا لا نحتاج إلى رضا الشارع إلى دليل خاص، بل يكفينا نفس عدم الدليل على المنع الدال على رضا الشارع وموافقته وإمضائه. هذا أولاً.

وثانياً: أن ما تقدم من صدور النهي من قبل الشارع فغير صالح للردع في المقام؛ أما الآيات والأخبار الناهية عن أتباع غير العلم فلأنها وإن كانت شاملة للنهي عن العمل بالظن كالخبر الواحد ولكنها لا تشمل العمل بالظن بالاستصحاب كونها ناظرة للعمل بالظن لإثبات الواقع، والاستصحاب لا يثبت به الواقع. وأما ما دل على البراءة أو الإحتياط فلأنها في عرض الدليل على الاستصحاب، لأن موضوع كل منهما هو الشك، بل قد ثبت أن أدلة الاستصحاب مقدمة وحاكمة على أدلة الأصول العملية بتفصيل آت.

الدليل الثاني: حكم العقل: وهو حكم العقل النظري وليس حكم العقل العملي القاضي بحكم العقل على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، وأن هذا الحكم يكشف عن

حكم الشارع، فتثبت حجتيه. وأن أول من تمسك بهذا الدليل هم القدماء القائلين بحجتيه كما يظهر من تعريف العضدي للاستصحاب، قال: (بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء). إذ أخذ في تعريف الاستصحاب نفس حكم العقل. وتقريبه مبني على مقدمتين:

الأولى: أن العقل يدرك الملازمة بين العلم بثبوت أو حدوث الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاء ذلك الشيء في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

والثانية: أن هناك ملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، فيثبت حكم الشارع برجحان البقاء، وهو فرع الاستصحاب فتثبت حجتيه ويتم المطلوب.

ولكن المصنف قدس أورد عليه بوجهين:

الأول: إننا لا نسلم أصل الملازمة العقلية المتقدمة لمخالفتها للوجدان، فإن هناك الكثير من الأمور التي يحصل فيها العلم بالحالة السابقة ولا يحصل فيها الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

والثاني: لو سلمنا أصل الملازمة العقلية المتقدمة فإن غاية ما يمكن استفادته منها هو حصول الظن بالبقاء الذي لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن حتى يستثنى من الآيات والروايات الناهية عن اتباع الظن. وإذا ثبت مثل هذا الدليل فهو المتبع في

حجية الاستصحاب وليس الملازمة المدعاة التي تكون فائدتها تحقيق موضوع ذلك الدليل الدال على الحكم الحاصل للاستصحاب وليس الاستدلال على حجتيه. هذا أولاً.

وثانياً: أننا نسأل عن المقصود من قولهم: أن الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقل ؟.

وجوابه: أن فيه إيهاماً ومغالطةً تتضح من الاحتمالات الآتية:

أولها: أن الشارع يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس، فهذا الاحتمال لا معنى له من جهة أن الشارع مطلع على كل شيء.

وثانيها: أن الشارع يحكم بحجية هذا الرجحان الحاصل من الظن، فهذا الاحتمال مما لا تقتضيه الملازمة المدعاة، وإنما هناك رجحان مما تقتضيه الملازمة، وهذا يحتاج لى دليل آخر بتفصيل تقدم.

وثالثها: أن الشارع يحكم ويعلم بأن البقاء مظنون عند الناس وهذا البقاء راجح، فهذا الاحتمال وإن كان هو ما تقتضيه الملازمة ولكنه لا يكفي في إثبات المطلوب، لأن مجرد علم الشارع بحصول الظن عند الناس لا يكشف عن رضا الشارع وموافقته على ذلك الظن.

الدليل الثالث: الإجماع: وهو اتفاق جماعة من العلماء على حجية الاستصحاب، وقد نقل هذا الإجماع جماعة منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، قال: (الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء

على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً).

ولكن المصنف قدس أورد عليه: أننا لا يمكننا تحصيل الإجماع في المقام بنحو الموجبة الكلية خصوصاً وأن هناك أقوالاً كثيرة في حجية الاستصحاب قد تقدم مجملها. نعم يمكننا الاستدلال بالإجماع بنحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي الذي يعني عدم الاستدلال بالإجماع، ومثاله:

- من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث.

فإن حكمهم بترتيب آثار الطهارة السابقة من جهة الاستصحاب، أي في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، وليس حكمهم من جهة قاعدة اليقين، ولا من جهة قاعدة المقتضي والممانع.

هذا وأن القائلين بنفي حجية الإجماع بنحو السلب الكلي يمكن حمل كلامهم على إنكار حجية الاستصحاب من طريق خصوص الظن لا من أي طريق كان، فثبت بذلك حجية الاستصحاب بنحو الموجبة الجزئية بشرط أن لا ندعي حجية مطلق الاستصحاب أو في حجية خصوص ما إذا كان الشك في الراجع باعتبار وجود الخلاف في المسألة والأقوال الكثيرة كما تقدم.



الدليل الرابع: الأخبار: وهي دلالة النصوص والأخبار على حجية الاستصحاب, وأول من تمسك بهذا الدليل هو الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس قدست أسرارهم ثم اشتهر بين من تأخر عنهم, وتعتبر هذه الأخبار العمدة في إثبات حجية الاستصحاب وإن كانت أخبار آحاد لما تقدم من حجية خبر الواحد فلا يعتبر التمسك بها مصادرة على المطلوب، مضافاً إلى كونها أخبار مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن عقلية كانت أو النقلية, وإن كان الشيخ الأنصاري قدس ابتداءً قد شك فيها, قال: (هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها) ولكنه بعد ذلك كان قد اعتمد عليها ثم أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة, قال: (فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجاير والتعاضد). وعموماً فقد استعرض المصنف قدس أخباراً عامة وخاصة ثم بين مدى دلالة هذه الأخبار فهنا جهتان:

الجهة الأولى: أقسام الأخبار: وفيها قسمان:

القسم الأول: الأخبار العامة: وفيها خمسة أخبار:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة الأولى: (قال زرارة: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟. قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟. قال: لا حتى

يستيقن أنه نام. حتى يجيء من ذلك أمر بين. وإلا فإنه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، ولكنه ينقضه يقين آخر).

وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة باعتبار كونها مضمرة لعدم ذكر المسؤل فيها ولكنه كما قال الشيخ الأنصاري قدس لا يضرها الاضمار باعتبار أن زرارة لا يروي عن غير الإمام خصوصاً مثل هذا الحكم بهذا البيان، كما أن المنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي قدس أن المقصود به الإمام الباقر عليه السلام. ثم أن فيها بحثين باعتبار فقه الرواية ودلالاتها:

البحث الأول: فقه الرواية: أي معنى الرواية وبيان ما فيها وفيه سؤالان:

السؤال الأول: أن تكون شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية، وهو قول السائل: (الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء) أي هل أن الخفقة والخفقتان توجبان الوضوء على الرجل الذي ينام وهو على وضوء أو لا ؟.

وهو سؤال عن شبهة مفهومية حكمية؛ أما أنها مفهومية فلأن السائل يشك في مفهوم النوم الناقض بعد علمه الإجمالي بأن النوم ناقض للوضوء. وأما أنها حكمية شرعية فلأن مفهوم النوم الناقض عند الشارع ناقض للوضوء أو لا، سواء كان السؤال عن مفهوم النوم لغاً، أم كان السؤال عن كون الخفقة أو الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم أو لا، وذلك بقرينة جواب الامام الذي شخص للسائل مفهوم النوم الناقض للوضوء وهو الذي تنام فيه العين

والأذن معاً. أما ما تنام فيه العين دون القلب والأذن كما في الخفقة والخفقتين فليس ناقضاً للوضوء.

السؤال الثاني: أن تكون شبهة السائل شبهة موضوعية, وهو قول السائل: (إن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) أي هل أن تحريك شيء عند النائم مع عدم علمه موجب للوضوء أو لا؟.

وفي هذا السؤال احتمالان:

الأول: أن يكون السؤال عن شبهة مفهومية حكمية.

الثاني: أن يكون السؤال عن شبهة موضوعية.

والاحتمال الثاني هو المتعين بمعنى أن السؤال عن مرتبة أو حصة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه وذلك لأن جواب الإمام كان متضمناً جهل السائل بالنوم. هذا أولاً.

وثانياً: أن جواب الإمام كان متضمناً لفرض الشك في الحكم الواقعي ثم جريان الاستصحاب. هذا أولاً.

وثالثاً: أن جواب الإمام كان متضمناً يقين السائل بالنوم تارة وعدم يقينه أخرى فلو كانت الشبهة مفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأن هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

ثم أن هذا الاحتمال هو الذي يؤثر على الاستدلال بالرواية لأنه يمنعنا من الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، ومن الواضح أن غرض الفقيه دائماً هو البحث عن إثبات حجية الاستصحاب في خصوص الشبهة الحكمية. ومع ذلك فإن هذه الرواية عاجزة عن إثبات ذلك لأن المقام يدخل في كبرى افتراض الكلام في القدر المتيقن في مقام التخاطب فإنه يمنع من التمسك بالاطلاق كونه من مقدمات الحكمة بتفصيل تقدم في الجزء الأول.

قد يقال في الجواب: إن كلمة (أبداً) الدالة على التأييد فيها من الظهور في العموم والشمول والإطلاق بحيث لا يؤثر فيه ما تقدم من التقييد على وجه تكون الرواية خاصة في الشبهة الموضوعية فتشمل كلا الشبهتين موضوعية كانت أو حكمية.

البحث الثاني: دلالة الرواية: أي الاستدلال بهذه الرواية على إثبات حجية الاستصحاب وفيه

موضعان:

الموضع الأول: تقريب الاستدلال: وفيه فقرتان:

الأولى: الصغرى: قوله عليه السلام: (فإنه على يقين من وضوئه) وهي جملة خبرية واقعة في جواب الشرط المحذوف تقديره عدم اليقين بالنوم فيكون معنى الجواب بمعنى أنه إن لم يستيقن من النوم فإنه باق على يقين من وضوئه فلا يجب عليه الوضوء كونه على يقين من وضوئه<sup>٣١</sup>.

الثانية: الكبرى: قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) أي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق فيكون المعنى أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق وهو فرع ثبوت قاعدة الاستصحاب ويتم المطلوب.

الموضع الثاني: المناقشة في الاستدلال: وذلك من عدة وجوه منها ثلاثة:

الوجه الأول: ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس قائلًا: (ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى "ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك" فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء". ومعنى هذا الكلام أن معنى اللام الداخلة على اليقين لها معنيان أظهرهما الأول:

أولهما: أن تكون جنسية.

وثانيهما: أن تكون للعهد الذكرى.

<sup>٣١</sup> بنى أكثر الأصوليين على أن جواب الشرط محذوف كالشرط وأما الجملة المذكورة (فإنه على يقين من وضوئه) فهي علة قائمة مقام جواب الشرط.

والاستدلال بالرواية مبني على المعنى الأول أي جنس اليقين لا ينقضه الشك فيستفاد منها كبرى الاستصحاب في باب الوضوء وغيره. وأما المعنى الثاني أي العهد الذكري وهو اليقين المعهود في باب الوضوء فتكون الاستصحاب حجة في باب الوضوء.

ولكن المصنف قدس أورد عليه: أننا نلتزم بإرادة المعنى الأول ولكنه لا يدل على حجية الاستصحاب؛ أما المعنى الثاني فيرده أن معنى العهد هو أن يكون المراد من اليقين في الكبرى هو شخص اليقين المتقدم وليس اليقين في باب الوضوء. وأما المعنى الأول فيرده إرادة جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به وليس كل يقين، فيكون اليقين بالوضوء بمنزلة القدر المتيقن في مقام التخاطب الذي يمنع من التمسك بالإطلاق بتفصيل تقدم. ومعه فيكون معنى الرواية ظاهراً إرادة الجنس بمعنى مطلق اليقين بما هو يقين وليس خصوص اليقين في باب الوضوء، وذلك لقاعدة مناسبات الحكم والموضوع، فإن اليقين الذي ينهي عن نقضه بالشك هو اليقين بما هو يقين وليس بما هو يقين في باب الوضوء باعتبار أن المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض إلى الشك تقتضي أن يكون المراد باليقين أيضاً هو اليقين بما هو يقين فهو لا ينقض بالشك. وأما قيد (من وضوئه) الوارد في الصغرى المتقدمة فلا يصلح أن يكون قرينة على التقييد في الكبرى، ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب وذلك باعتبار أن طبع الصغرى ان تكون دائرتها أضيق من دائرة الكبرى فلا بد من ذكر القيد. ومعه فيكون متعلق القيد ليس اليقين المحرور

بل متعلق بمجموع الجار والمجرور أي التقدير (فانه من وضوئه على يقين) فيكون الحد الأوسط المتكرر هو (اليقين) وليس (اليقين من وضوئه).

الوجه الثاني: أن الرواية واردة في بيان قاعدة المقتضي والمانع وليس قاعدة الاستصحاب وذلك بتقريب: أن الوضوء عبارة عن حركات يقوم بها المتوضئ فهو أمر آني متصرم يوجد وينتهي فليس له استمرار في الوجود أو البقاء فلا يمكن أن يتصور فيه الشك فيتعين أن يكون الشك ليس في الوضوء كحركات وإنما الشك في ما يمنع تأثير هذه الحركات في المقتضى، فالمتيقن هو الحركات والمشكوك هو المانع، فيختلف حينئذ متعلق اليقين والشك؛ أما متعلق اليقين فهو الوضوء لا الطهارة. وأما متعلق الشك فهو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقن. ومعه فلا تكون الرواية دليلاً على قاعدة الاستصحاب لانحزام الشرط الخامس من شروط الاستصحاب وهو اتحاد متعلق اليقين والشك، بل تكون الرواية دليلاً على قاعدة المقتضي والمانع، ويتم المطلوب.

ولكن المصنف قدس أورد عليه: أننا ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثر له بإطلاق السبب وإرادة المسبب، ونفس صدر الصحيحة فيه إشعار بذلك وهو قوله: (الرجل ينام وهو على وضوء). فالمتبادر والظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرفع لها، والشك إنما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرفع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما بعدها عن قاعدة المقتضي والمانع.

الوجه الثالث: ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب وهو أن هذه الرواية مختصة بالشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال رحمه الله: (المعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونساري في شرح الدروس).

ولكن المصنف قدس أجل الإيراد على هذا الوجه وبيانه بتفصيل آت في آخر الأخبار.

الرواية الثانية: صحيحة زرارة الثانية: (قال زرارة: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟. قال: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت إنه أصابه فطلبتة ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته ؟. قال: تغسله وتعيد. قلت: فإن ظننت إنه أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه ؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك ؟. قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فياني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟. قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت: فهل علي أن شككت أنه أصابه شيء أن انظر فيه ؟. قال: لا ! ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك. قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟. قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في



موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) الحديث.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية يتوقف على بيان فقرتين بل ثلاث:

الفقرة الأولى: قوله: (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت..) فإن المقصود من اليقين بالطهارة أحد احتمالين ظاهرهما الأول:

الأول: اليقين بالطهارة الحاصل قبل الظن الإصابة بالنجاسة.

والثاني: اليقين بالطهارة الحاصل بعد ظن الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة.

فمع الاحتمال الأول تدل الرواية على حجية قاعدة الاستصحاب ولكن مع الاحتمال الثاني تدل الرواية على قاعدة اليقين لا الاستصحاب باعتبار أن يكون مفاد قوله (فرأيت فيه) هو تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة بمعنى أن اليقين السابق قد زال وتزلزل بالنجاسة وقد سرى فيه الشك فتكون الرواية ناظرة إلى قاعدة اليقين.

الفقرة الثانية: قوله: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فإن المقصود من اللام في اليقين هو لإفادة الجنس أي اليقين بما هو يقين بتفصيل تقدم في الصحيحة الأولى.

الفقرة الثالثة: قوله: (حتى تكون على يقين من طهارتك) فإن المقصود من هذه الغاية هو حصول اليقين بطهارة غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسة الثوب أي أنه لو لم يحصل اليقين بطهارة الثوب فإنه محكوم بالنجاسة وذلك لوجود اليقين السابق بالطهارة وهو فرع الاستصحاب. ولكن هذا البيان متوقف على بيان مطلب فقهي حاصله: أن إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة وإنما من أجل إحراز اليقين بالطهارة بمعنى نقض اليقين بالنجاسة فتكون الرواية ناظرة إلى جريان قاعدة استصحاب النجاسة، وإن كان إحراز الطهارة شرطاً في الدخول في الصلاة فيحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد أمر السائل لتحصيل الشرط المذكور من دون الإشارة إلى جريان استصحاب النجاسة فلا تكون الرواية ناظرة إلى قاعدة الاستصحاب.

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة الثالثة: (قال زرارة: قلت له - أي الباقر أو الصادق عليهما السلام - من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟. قال: يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه. وإذا لم يدر ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك. ولا يدخل الشك في اليقين. ولا يخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين. ويتم على اليقين فيبني عليه. ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية يتوقف على أن المكلف قد شك بين الثلاث والأربع وكان لديه يقين سابق بعدم الإتيان بالركعة بالاربع ثم شك في أنه أتى بالاربع أو لا فيستصحب عدم الإتيان

بالرابعة فيقوم ويأتي بالرابعة باعتبار عدم جواز نقض اليقين بالشك وإلا فيكون قد نقض شكه باليقين وهو فرع جريان الاستصحاب ويتم المطلوب.

هذا وقد تأمل الشيخ الأنصاري قدس في هذا الاستدلال للزومه مخالفة ضرورة من ضروريات المذهب وموافقته للعامة ببيان مؤداه: أن هذه الرواية لو كانت ناظرة للاستصحاب فإن المكلف يستصحب عدم الاتيان بالرابعة ومقتضى ذلك أن المكلف مأمور بالأمر الشرعي أن يبني على الأقل عند الشك أي على الثلاث وهو مخالف للمذهب وموافق للعامة باعتبار البناء على الأكثر أي على الأربع غاية الأمر أن يأتي بركعة احتياط متصلة بالصلاة لا منفصلة هذا أولاً.

وثانياً: أن هذا البناء مخالف لنفس الرواية باعتبار قول الإمام عليه السلام في السؤال الأول: (ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) أي يجب أن يقرأ في ركعتي الاحتياط بالفاتحة فيكون المراد من هاتين الركعتين ن تكونا منفصلتين لا متصلتين.

ومعه فيجب حمل الرواية على أن المقصود باليقين ليس اليقين في باب الاستصحاب بل اليقين بفراغ الذمة عن طريق الاتيان بركعة احتياط مستقلة منفصلة, فتكون الفقرات المذكورات في الرواية واردة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين ببراءة الذمة المشغولة.

ولكن المصنف قدس أورد على الشيخ ما مفاده: أن هذا الحمل بعيد عن ظاهر الرواية باعتبار أن مؤداه أن الإمام عليه السلام يأمر المكلف الشاك بتحصيل اليقين ببراءة الذمة عن طريق ذلك

العمل أي أن اليقين ليس مفروض في مرحلة سابقة بينما أن هذا خلاف ظاهر الرواية الدالة على وجود يقين سابق عند المكلف والإمام عليه السلام يأمره بعدم نقضه بالشك. ومعه فلا بد من أن يراد من اليقين هو اليقين بالاثنيان بالركعة الثالثة وليس اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، وهذا اليقين لا يستلزم الاتيان بركعة متصلة فقد يخاطب بالاثنيان بركعة منفصلة مادام شاكاً بالاثنيان بركعة رابعة غاية الامر عدم جواز نقض اليقين بثلاث ركعات وابطال العمل. فلو اراد المكلف ان يعتد بشكته فقد نقض اليقين بالشك، واعتداد المكلف بشكته لا يخلو من أحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يعتني المكلف بشكته بأن يبطل الصلاة ويعيدها رأساً.

والثاني: أن يبني المكلف على الأقل وهو الثلاث فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة.

والثالث: أن يبني المكلف على على الأكثر وهو الرابعة فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر.

ومعه فإن العلاج الذي قدمه الامام عليه السلام كان فيه إشارة إلى مطلبين متداخلين:

أولهما: عدم نقض اليقين بالشك أي يجب على المكلف أن يحافظ على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك عندما أمر الإمام عليه السلام المكلف بالقيام وإضافة ركعة أخرى فلا بد ان تكون الركعة مفصولة بقرينة مقدم الرواية (ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا

بد ان يكون واحدا في ألفرضين، مضافا إلى ان ذلك يفهم من تأكيد الإمام بان لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط وإدخال الشك في اليقين.

وثانيهما: جواز نقض الشك بالاتيان بالركعة الرابعة بالبراءة أي يجب تحصيل اليقين ببراءة الذمة، وذلك عندما أمر الإمام عليه السلام المكلف بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة؛ فإن كانت ثلاث ركعات فقد جاء بالركعة الرابعة وإن كانت أربعة ركعات فتكون الركعة المنفصلة نفلاً.

وعموماً فإن الرواية قد تضمنت نواهي ثلاثة: (النهي عن ابطال الصلاة، والنهي على الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل، والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. هذا أولاً.

وثانياً: أنها تضمنت الأخذ بالاحتياط بأن يأتي المكلف الشاك بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى كلا التقديرين فإن الرواية قد دلت على قاعدة الاستصحاب ضمناً وإن لم يكن هناك ظهور وتفصيل ولكن الإمام عليه السلام كان قد اعتمد على فهم السائل في معرفة هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

الرواية الرابعة: رواية مُجَّد بن مسلم مُجَّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين). وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية كما عن بعضهم منهم الشيخ الأنصاري قدس أنها ظاهرة في الدلالة على الاستصحاب ولكن البعض الآخر ومنهم المصنف قدس نفي هذا الظهور باعتبار دلالتها مضافاً إلى الاستصحاب أنها ناظرة إلى قاعدة اليقين ومنشأ هذه الدلالة هو حذف متعلق اليقين والشك في الرواية فيحتمل أن يكون المتعلق واحداً ومتحدداً كما يحتمل أن يكون المتعلق متغايراً، فهنا احتمالان:

أولهما: أن اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلق اليقين والشك، فتكون الرواية مورداً لقاعدة اليقين.

وثانيهما: أن اليقين قد بقي إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلق اليقين والشك، فتكون الرواية مورداً لقاعدة الاستصحاب.

ومعه فتكون الرواية مجملة ولا يمكن الاستدلال بها على قاعدة الاستصحاب فضلاً على قاعدة

اليقين. ولكن يمكن الاستدلال بهذه الرواية على المطلوب بأحد تقيييين:

الأول: التمسك باطلاق هذه الرواية فيكون المعنى كل يقين يجب البناء عليه أعم من أن يكون الشك سارياً أم غير سار فتكون الرواية مثبتة لحجية كل القاعدتين سيما قاعدة الاستصحاب ويتم المطلوب.

وفيه: أن هذا يلزم منه محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل باعتبار عدم تصور جامع بين القاعدتين على تفصيل آت.

الثاني: إن ظاهر قوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) هو افتراض وجود اليقين فعلاً بأن يمضي عليه المكلف في نفس زمان حصول اليقين وهو فرع ثبوت الاستصحاب بخلاف قاعدة اليقين فإنه لا يوجد فيه اليقين وإنما يبني على مقتضى يقينه السابق فيختلف زمان الأمر بالمضي على اليقين غير زمان اليقين.

الرواية الخامسة: مكاتبة علي بن محمد القاساني (قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟). فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية وافطم للرؤية).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية كما عن الشيخ الأنصاري قدس بعد أن قال بأظهريتها في الدلالة على الاستصحاب وإن كان سندها ضعيفاً أن سبب هذه الأظهرية أن فيها تفرعاً بين الصوم والافطار من جهة ورؤية هلال شهر رمضان وشوال من جهة أخرى وهذا يعني أنه مع عدم الرؤية

لا يجوز الصوم لعدم حصول اليقين السابق بدخول شهر رمضان وهو فرع ثبوت الاستصحاب ويتم المطلوب.

وقد أورد عليه صاحب الكفاية قدس بما مؤداه: أننا نمنع ظهورها فضلاً عن أظهريتها في الدلالة على الاستصحاب لأن ظهورها متوقف على أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بدخول شهري رمضان أو شوال وليس اليقين بعدم دخول شهري رمضان أو شوال، ومعه فإن المناط المذكور في الرواية هو حصول اليقين بالرؤية بدخول شهر رمضان فيجب الصوم أو الافطار، وهذا المناط موجود في روايات أخر وليس له دخل في الاستصحاب ومن هذه الروايات:

أولاً: قول أبي جعفر عليه السلام: (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا. وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية).

وثانياً: صم للرؤية وافطر للرؤية. واياك والشك والظن. فإن خفى عليكم فأتّموا الشهر الأول ثلاثين. وثالثاً: صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن.

القسم الثاني: الأخبار الخاصة: وفيه رواية واحدة وهي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الدمى وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير. قال: فهل علي أن اغسله؟ فقال: (لا، لانك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه).



وتقريب الاستدلال بهذه الرواية كما عن الشيخ الأنصاري قدس أن اعارة ثوب المسلم للذمي من أهل الكتاب كان مسبوقاً بحصول اليقين بطهارة الثوب لذا حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب غسله الذي يعني بقاء طهارته المتيقنة السابقة وهو فرع ثبوت الاستصحاب ويتم المطلوب.

الجهة الثانية: دلالة الأخبار:

وفيها بيان بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب ومنها تفصيلان باعتبار التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية والتفصيل بين الشك في المقتضى والرافع:

التفصيل الأول: الشبهة الحكمية والموضوعية: وهو القول المنسوب إلى الأخباريين حيث فصلوا في حجية الاستصحاب بين الشبهة الموضوعية فيجري فيها الاستصحاب وبين الشبهة الحكمية فلا يجري فيها الاستصحاب وإنما تجري فيها قاعدة الاحتياط. وقد ذكروا في وجه هذا التفصيل: أن أخبار الاستصحاب بعضها وارد مورد الشبهة الموضوعية والبعض الآخر ليس فيها إطلاق أو عموم يشمل الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية ولكن القدر المتيقن منها هو خصوص الشبهة الموضوعية فلا يبقى دليل لجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية فلا تعارض أدلة الاحتياط.

ولكن المصنف ناقش هذا التفصيل بما محصله: أن ظاهر أخبار الاستصحاب تشمل كلا الشبهتين معاً باعتبار قوة إطلاقها وشمولها على وجه تشمل الشبهة الحكمية، هذا أولاً.

وثانياً: أن أكثر هذه الأخبار وارد مورد التعليق والعللة المنصوصة التي يستفاد منها الاستصحاب بأن يقال إن ظاهر التعليق تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين وليس من جهة أنه يقين في الشبهة الموضوعية بتفصيل تقدم في الصحيحة الأولى.

وثالثاً: أن خصوص الرواية الرابعة المتقدمة وهي رواية محمد بن مسلم التي عبر فيها الإمام عليه السلام بقوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) المقصود من اليقين هو عموم اليقين من دون الإشارة إلى يقين خاص يختص في الشبهة الموضوعية.

التفصيل الثاني: الشك في المقتضي والرافع: وهو القول التاسع من الأقوال المتقدمة في حجية الاستصحاب الذي يعتبر من أهم الأقوال وعليه مدار المناقشات العلمية وأنظار الأصوليين حيث نظر فيه المصنف قدس من جهتين:

الأولى: المقصود من المقتضي والمانع.

والثانية: مدى دلالة الأخبار.

أما الجهة الأولى ففيها مصطلحان باعتبار الشك في المقتضي والشك في المانع:

الأول: الشك في المقتضي: فله معان ثلاثة:

أولها: المقتضي في القابلية والاستعداد في ذات المستصحب للبقاء, وهذه القابلية والاستعداد نسبية تختلف باختلاف المستصحبات وأحوالها سواء فهمت من نفس الدليل أم من خارجه. وهذا المعنى هو الذي فسره به الشيخ الأنصاري قدس بحسب المفهوم من كلامه ومثل له بمثالين:

- الشك في بقاء الليل والنهار كما لو شككنا بعد سقوط قرص الشمس في دخول الليل أو لا فإن النهار هل له قابلية واستعداد للبقاء أو لا.
- الشك في خيار الغبن بعد زمن العلم بالغبن كما لو شككنا في حق مطالبة المغبون بالخيار أو لا فإن الخيار له قابلية واستعداد للبقاء أو لا.

ولكن المصنف قدس أورد عليه بأن في التعبير بالقابلية فيه مسامحة ينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء, ولكن هذه المسامحة سهلة ويسيرة بعد وضوح المقصود وتمامية المطلوب. وثانيها: مقتضي الحكم اي الملاك والمصلحة فيه، وهذا المعنى هو المنصرف من إطلاق كلمة المقتضي.

وثالثها: المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، ومثاله:

- الوضوء مقتض للطهارة.
- عقد النكاح مقتض للزوجية.

الثاني: الشك في الرفع: فقد صرح الشيخ الأنصاري قدس في معناه بحسب ما تقدم من معنى الشك في المقتضي بأنه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع. ثم ذكر انقسامه إلى أقسام ولكن المتحصل من مجموع كلامه أنه ينقسم إلى قسمين رئيسين:

الأول: الشك في وجود الرفع.

والثاني: الشك في رافعية الموجود.

ومختار الشيخ الأنصاري قدس أن الاستصحاب يجري في هذين القسمين خلافاً للمحقق السبزواري إذ اعتبر الاستصحاب في القسم الأول دون الثاني وتفصيل هذه الأقسام:

القسم الأول: الشك في وجود الرفع: وهو الشك في وجود شيء ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة بمعنى أن المكلف لديه علم بالرفع وهو البول ولكنه يشك في وجود البول وعدمه. ومقصوده ما كان الشك في الشبهة الموضوعية خاصة دون الشبهة الحكمية أي عند الشك في وجود شيء فإنه يرفع الموضوع الذي يترتب عليه الحكم لا الحكم لأن الرفع للحكم لا يكون إلا في خصوص النسخ عند قيام دليل قطعي على النسخ لجريان أصالة عدم النسخ بدليل الإجماع بتفصيل تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث.

القسم الثاني: الشك في رافعية الموجود: وهو العلم بوجود شيء ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم أو لا. وقسمه إلى أقسام ثلاثة:

الأول: إذا كان الشك في رافعية الموجود بأن هذا الموجود المستصحب رافع له أو ليس برافع. ومثاله:

- إذا علم المكلف علماً إجمالياً بأنه مشغول الذمة بصلاة ما في ظهر يوم الجمعة ولكنه لا يعلم تفصيلاً بأنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فإنه يشك في أن صلاة الظهر التي أداها هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟. فإذا كانت ذمته مشغولة واقعاً بصلاة الظهر فالموجود رافع لشغل الذمة وإذا كانت ذمته مشغولة بصلاة الجمعة فالموجود ليس رافع لشغل الذمة.

الثاني: إذا كان الشك في رافعية الموجود بسبب الجهل بصفة الموجود بأن الشارع هل جعل أن هذا الموجود رافع أو لا. ومثاله:

- إذا علم المكلف بأن المذي ليس مصداقاً للبول الذي يرفع الطهارة ولكن شك في كون المذي رافعاً في عرض البول أو لا.

الثالث: إذا كان الشك في رافعية الموجود بسبب الجهل بصفة الموجود تارة من حيث الشبهة المصدقية وأخرى من حيث الشبهة المفهومية ومثالهما:

- الشبهة المصدقية: كما في الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، أو مذياً مع الجهل بمصدقية هذه الرطوبة والعلم بمفهومية وحكم البول والمذي.
- الشبهة المفهومية: كما في الشك في النوم الحادث في كون هذا النوم غالباً للسمع والبصر حتى يكون ناقضاً للوضوء أو غالباً للبصر فقط حتى لا يكون ناقضاً للوضوء مع الجهل بمفهومية النوم الناقض في أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط أو لا.

الجهة الثانية: مدى دلالة الأخبار: ففيها أفاد الشيخ الأنصاري قدس ما ملخصه أن يقال: إن عمدة الاستدلال في هذا التفصيل يعتمد على معرفة كلمة النقض المسند إلى اليقين بأن تجعل روايات الاستصحاب مختصة بالشك في الرفع باعتبار أن النقض لغةً عبارة عن حل الشيء المبرم أو المحكم كما في نقض الجبل أو العهد أو العقد. وهذا المعنى ليس هو المقصود من الروايات التي نعت عن نقض الحالة السابقة المتيقنة عند الشك فيها وذلك لأن هذا المعنى يستلزم أن تكون الحالة السابقة فيها جهة إبرام وإحكام التي لا وجود لها إلا في صورة الشك بالرفع ولكن كما ترى عدم تحقق ذلك فيكون اسناد النقض إلى اليقين مجازياً يحتل فيه معنيان مجازيان:

الأول: مطلق رفع الأمر عن الشيء سواء كان هذا الشيء له استعداد على البقاء أم لا.

والثاني: رفع الأمر الثابت على الشيء الذي له استعداد له على البقاء.

وهذان المعنيان أحدهما أقرب من الآخر بالنسبة للمعنى الحقيقي للنقض ولكن المعنى الثاني هو الظاهر والأقرب والأرجح لأن خصوص الفعل يكون قرينة على تقييد المتعلق إذا كان عاماً ولا يكون عموم المتعلق قرينة على التصرف بظاهر الفعل كما في قولنا: (لا تضرب أحداً) فإن (أحداً) فيه عموم يشمل الأحياء والأموات ولكن تخصيص الضرب بالأحياء ولكن للضرب ظهور في خصوص الضرب الموجع والمؤثر فلا بد من تخصيص الضرب بالأحياء وهو أولى من حمله على ضرب الأحياء والأموات. ومثله قول الشارع: (لا تنقض اليقين) فإن (اليقين) فيه عموم يشمل اليقين في باب المقتضي والرافع ولكن الأقرب للمعنى الحقيقي وهو اختصاص اليقين في موارد الشك في الرفع.

ولكن هذا الاستدلال قد نوقش بجملة من المناقشات أهمها مناقشتان:

المناقشة الأولى: أن معنى النقض بحسب ما تقدم من كلام الشيخ الأنصاري قدس هو الإبرام والإحكام وهو فرع رفع الأمر المتصل, والاتصال يقابل الانفصال فيكون معنى النقض انفصال المتصل. ومعه فإنه بعيد عن معنى نقض العهد والعقد.

وأورد المصنف قدس على هذه المناقشة بأنه ليس من البعيد أن يكون مقصود الشيخ الأنصاري من الاتصال ما يقابل الانحلال وليس ما يقابل الانفصال حتى يلزم ما لزم من البعد وإن كان ذلك على نحو المساحة منه في التعبير.

المناقشة الثانية: أن استدلال الشيخ الأنصاري قدس - بحسب ما نبه عليه نفسه - يتوقف على التصرف في معنى اليقين الوارد في الرواية بأن يكون المراد منه المتيقن منه وليس نفس اليقين وذلك بأحد وجهين:

الأول: المجاز في الكلمة بأن يكون استعمال اليقين في المتيقن على نحو المجازية.

والثاني: حذف المضاف بأن يكون استعمال اليقين في المتيقن على نحو تقدير وحذف متعلق اليقين أي المتيقن.

ولكن كلا الوجهين بعيد أما الأول فلأن المجازية تحتاج إلى علاقة بين اليقين والمتيقن وهي كما ترى فيكون الاستعمال غلطاً. وأما الثاني فلأن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية وهي مفقودة في المقام. ومعه فتبقى الرواية على ظاهرها من إرادة نفس اليقين الأمر الذي دعى المحقق الآخوند قدس إلى استظهار عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع وذلك باعتبار أن النقص إذا كان مسنداً إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقص إليه إلى فرض ان يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء.

وقد قدم المصنف قدس مقدمات ثلاثة قبل بيان مختاره والنتيجة المطلوبة المستغنية عن تتبع الآراء والأقوال في المسألة ومناقشتها، وهي:



المقدمة الأولى: أن النقض المنهي عنه في الروايات مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار في مقابل الشك، وهذا يعني أن إسناد اليقين من حيث هو يقين فينبغي عدم نقضه بالشك وذلك لجملة من القرائن، ومنها:

الأولى: التعبير في بعض الروايات تارة بقوله عليه السلام: (لا ينبغي).

والثانية: التعليل في البعض الآخر من الروايات بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه).

والثانية: مقابلة اليقين بالشك حيث لا إشكال أن المراد بالشك هو نفس الشك وليس المشكوك.

ومعه فإن المقصود من اليقين هو نفس اليقين لا المتيقن فيكون ما تقدم من الوجهين السابقين - المجازية والحذف خلاف الظاهر وهذا مؤيد لاعتراض صاحب الكفاية المتقدم كما أن الشيخ النائيني استبعد كلا الوجهين بتفصيل آت.

المقدمة الثانية: أن النقض المنهي عنه في الروايات يكون بمعنيين:

الأول: النقض الحقيقي.

والثاني: النقض العملي.

وحيث لا إشكال عدم إرادة المعنى الأول ضرورة انتقاض اليقين حقيقةً في عموم الشك فلا معنى عن نقضه باعتبار أن النهي عنه يلزم منه التكليف بغير المقدور. فيتعين أن يكون المراد المعنى الثاني بمعنى الجري العملي بمعنى أن ترتب أحكام اليقين عند عروض الشك، فلا يصح العمل بعمل يناهي ما يقتضيه اليقين السابق. كما أن المقصود من هذه الأحكام أحد معنيين:

الأول: أحكام اليقين من حيث هو يقين.

والثاني: أحكام اليقين المتيقن.

وحيث لا إشكال عدم إرادة المعنى الأول ضرورة ارتفاع أحكام اليقين بارتفاع اليقين فلا يكون رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم. فيتعين أن يكون المراد المعنى الثاني بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأن الشارع قال: أعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتنى بالشك. ومعه فيدور الكلام عن معرفة النقض المنهني عنه في الروايات بحيث يتناسب مع معرفة النقض العملي أي اليقين المتيقن فإن فيه بحسب التصور أموراً أربعة أوجهها وأقربها وأولها رابعها:

الأول: المجاز في الكلمة.

الثاني: حذف المضاف.

الثالث: المجاز في الاسناد بأن تكون نسبة النقض إلى اليقين ليست حقيقية ولكن المصحح لهذه النسبة هو الكاشفية أو اتحاد اليقين مع المتيقن مع كون اليقين واقعاً مسنداً إلى المتيقن.

الرابع: الكناية بأن تكون هناك ملازمة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي بأن يكون اليقين بالشيء من لوازمه العمل بأحكامه كما لو تيقنت بطهارة الثوب فإن من لوازمه أن تستعمل هذا الثوب في الأعمال التي يشترط فيها الطهارة كالصلاة فيه مثلاً، فإن الرواية معناها النهي عن نقض اليقين ولكنه ليس بالمراد الجدي فإن المراد الجدي هو لزوم العمل بالمتيقن وترتيب أحكامه فإنه المعنى الكنائي المطلوب. وهذا المعنى قد دلت عليه جملة من المؤيدات ومنها:

أولاً: البلاغة في البيان.

وثانياً: ظهور الأخبار ووحدة سياقها في اسناد النقض إلى نفس اليقين.

وثالثاً: الملازمة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي.

المقدمة الثالثة: أنه قد تقدم أن المقصود من النقض المنهي عنه الوارد في الأخبار هو النقض العملي وليس الحقيقي باعتبار النقض الحقيقي باعتبار لزوم محذور التكليف بغير المقدور على إرادة النقض الحقيقي. وعلى هذا بنى الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية وغيرهما. هذا أولاً.

وثانياً: أن التعبير عن هذا النقص المنهي عنه في الأخبار يكون بنحو الكناية وليس على نحو المجاز في الكلمة أو حذف المضاف أو المجاز في الاسناد.

أما هنا فإن للمناقشة فيما أفادوه مجالاً واسعاً ومحصلاً أن يقال: إن محذور التكليف بغير المقذور لا يلزم في المقام باعتبار أن لزومه متوقف على أن يكون النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً والحال أنه بناءً على ما تقدم يكون النهي عن نقض اليقين مراداً استعمالياً فإنه وإن كان محالاً ولكن المناط على المعنى الكنائي وهو المراد الجدي بأن يراد النهي عن العمل بأحكام اليقين وهو معنى صحيح بتفصيل تقدم.

النتيجة: أنه مع تمامية المقدمات الثلاثة المتقدمة ينتج لدينا حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضى والرافع معاً وذلك بأن يقال: إن إسناد نقض اليقين المنهي عنه في الرواية الذي يعني الإبرام والإحكام لو كان مسنداً للمتيقن فيجري تفصيل الشيخ الأنصاري المتقدم بناءً على وجوده في موارد الشك في الرافع دون المقتضي فيما لو كان المراد من اليقين بنحو التجوز في الكلام أو حذف المتعلق أو الاسناد في المجاز ولكنه لا يصح على إرادة الكناية باعتبار أن النقص ليس مسنداً إلى المتيقن لا لفظاً ولا لباً أما الأول فلأنه مسند إلى اليقين كما هو واضح، وأما الثاني فلأنه لا يوجد هناك نهي عن لفظ المتيقن لوضوح وجود المكنى عنه وهو لزوم ترتيب أحكام المتيقن الذي هو عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن. ومعه فإن المعبر عنه في الرواية هو إسناد النقص إلى اليقين الذي

يعتبر فيه الإبرام والإحكام وهذا موجود في مورد الشك والرافع فتثبت حية الاستصحاب فيهما معاً ويتم المطلوب.

المطلب السابع: تنبيهات الاستصحاب:

تنبيهات الأصحاب عبارة عن أمور لها دخل في حجية الاستصحاب شرع في بيانها الشيخ الأصاري قدس بعد فراغه من ذكر الأقوال ومناقشتها وقد بلغت اثني عشر أمراً وزاد فيها صاحب الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً أكتفى المصنف المصنف قدس منها بذكر تنبيهين من أجل الاختصار, فهنا تنبيهان<sup>٣٢</sup>:

<sup>٣٢</sup> تنبيهات الاستصحاب على ما كررها في الكفاية هي:

١. فعلية الشك واليقين.
٢. استصحاب مؤدى الأمارات.
٣. استصحاب الكلّي.
٤. استصحاب التدريجيات.
٥. استصحاب التعليقي.
٦. استصحاب أحكام الشرائع السابقة.
٧. الأصل المثبت.
٨. ممتية الأصل.
٩. ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل.
١٠. ترتب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً.
١١. أصالة تأخر الحادث.
١٢. استصحاب الأمور الاعتقادية.
١٣. استصحاب حكم الخاص.

التنبيه الأول: استصحاب الكلّي:

استصحاب الكلّي عبارة عن جريان الاستصحاب في الكلّي فيما إذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراد ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلّي في ضمن أفراد. وهذا الشك له أقسام ثلاثة وقع فيها الكلام في جريان الاستصحاب فيها وعدمه حيث لا خلاف في جريان الاستصحاب في الأول والخلاف في القسمين الآخرين، فهنا أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون عند المكلف شك في بقاء الكلّي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده. ومثاله:

- لو علم المكلف بوجود كلي الإنسان في الدار في ضمن زيد ثم شك في بقاء الإنسان من أجل الشك في بقاء زيد وخروجه من الدار.

فهنا نحكم بجريان الاستصحاب في كلي الإنسان لتحقق ركنيه - اليقين بالحدوث والشك في البقاء - كما حكمنا بجريان الاستصحاب في فرد.

القسم الثاني: أن يكون عند المكلف علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردد ثم يشك في بقاء الكلّي من جهة تردد الفرد الذي كان الكلّي متحققاً في ضمنه بين ما هو مرتفع، وبين ما هو باق. ومثاله:

- لو علم المكلف بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولاً أو منياً، ثم توضحاً فإنه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد، فإن كان البلبل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء وإن كان منياً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء.

فهنا لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في الفرد بل يجري فيه استصحاب العدم أو عدم خصوصية الفرد كعدم كونه بولاً أو منياً وإنما الكلام في جريان استصحاب الكلي حيث بنى المصنف قدس على جريان الاستصحاب فيه فإنه يستصحب كلي الحدث، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف، أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم. نعم قد يستدل على جريان الاستصحاب في هذا القسم بأحد دليلين أو وجهين بمنزلة الإشكالين أو التوهمين قد أشار إليهما الشيخ الأنصاري قدس، فهنا إشكالان:

الإشكال الأول: قال الشيخ الأنصاري قدس: (وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل).

ولتوضيح ما أفاده أن يقال: إن من أهم أركان الاستصحاب المتقدمة هما: (اليقين بالحدوث، والشك في البقاء) وفي المقام هو حصول الركن الأول دون الثاني باعتبار أن الكلي ليس له وجود منحاز بين الأفراد والحال أن الأفراد التي يمكن وجود الكلي في ضمنها هما فردان:

الأول: الفرد القصير الأمد فهذا لا شك في بقاءه.

والثاني: الفرد الطويل الأمد فهذا لا يقين في حدوثه.

ومعه فإنه لا وجود للكلي في ضمن فرديه إما وجداناً أو بالأصل تعبداً، فلا شك في بقاءه ولا يقين في حدوثه، فيثبت عدم جريان الاستصحاب.

وأجاب عنه المصنف قدس بما حاصله: أن هذا الإشكال متوقف على عدم التفرقة بين الكلي والفرد فالأول عبارة عن الحصة من الكلي الموجودة في ضمن الفرد من دون وجود خصوصيات تميز فرد عن آخر. والثاني عبارة عن نفس الحصة المتحققة في ضمن شيء من الكلي بما لها من التعينات والمميزات الخاصة. فإن عدم التفرقة بينهما ينتج أن الحصة الموجود في هذا الفرد ليس هناك يقين في بقاءها ولا حدوثها فلا يتحقق فيها الركنا فلا يجري الاستصحاب. وأما لو استطعنا التفريق والتمييز بين الكلي وفرده فإننا سوف نجد أن القدر المشترك وهو ذات الحصة أو الكلي فلا إشكال في وجودها ولكنها مرددة في هذا الفرد وغيره فيتحقق ركنا الاستصحاب فيجري في هذا القسم الاستصحاب ويتم المطلوب. وقد اشار الشيخ الأنصاري قدس إلى هذا الجواب بقوله: (أنه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه).

الإشكال الثاني: قال الشيخ الأنصاري قدس: (توهم كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره).



ولتوضيح هذا التوهم أن يقال: إن استصحاب الكلّي لا يجري كونه معارضاً باستصحاب سببي، والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي، لأننا لو سلمنا جريان الاستصحاب في المقام لتامة الركّنين، ولكن هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب سببي حاكم عليه، لأن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الحدث الأكبر، فيكون الشك في بقاء الكلّي مسبباً، بينما الشك في حدوث الحدث الأكبر سبباً، فأصالة عدم حدوث الحدث الأكبر حاکمة على أصالة بقاء الكلّي، فيثبت عدم جريان الاستصحاب.

وأجاب عنه الشيخ الأنصاري قدس بقوله: (ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح).

ولتوضيح ما أفاده من الجواب أن يقال: إننا لا نسلم أن يكون الكلّي مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه وإنما الشك في بقاء الكلّي مسند إلى مجموع احتمالين:

الأول: احتمال وجود الفرد القصير الأمد.

والثاني: احتمال وجود الفرد الطويل الأمد.

ومجموع هذين الاحتمالين يولد الشك في بقاء الكلي وليس خصوص الاحتمال الثاني حتى يكون نفيه بالأصل موجباً لنفي الشك في وجود الكلي، ومعه فإن هناك علماً إجمالياً يمنع من جريان كلا الاحتمالين أو الشكين ولا أصل ينفي بقاء الكلي فيثبت جريان الاستصحاب فيه ويتم المطلوب.

القسم الثالث: أن يكون عند المكلف علم بوجود الكلي في ضمن فرد ثم يعلم بارتفاع ذلك الفرد ثم يشك في بقاء الكلي من جهة حدوث فرد آخر الشك في بقاء الكلي مستنداً إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه. ومثاله:

- لو علم المكلف بوجود كل الإنسان في الدار ضمن زيد، وعلم بخروج زيد ولكننا نشك في دخول خالد في المسجد إما عند خروج زيد أو قبل خروجه.

فهنا نجري استصحاب كلي الإنسان لعدم استصحاب بقاء زيد في المسجد للعلم بخروجه، وعدم استصحاب بقاء خالد للشك في دخوله. وهذا القسم على نحوين:

الأول: احتمال حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول.

والثاني: احتمال حدوث الفرد الثاني مقارناً لارتفاع الفرد الأول، وهذا فيه نحوان:

أولاً: احتمال الفرد الثاني مع تبدل عنوان الفرد الأول.

وثانياً: احتمال الفرد الثاني من دون تبدل العنوان وإنما بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدوث الثاني. وفي هذا القسم احتمالات أو أقوال ثلاثة مال الشيخ الأنصاري قدس إلى ثالثها واختار المصنف قدس ثانيها:

الأول: جريان الاستصحاب مطلقاً.

والثاني: عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل بين النحوين المتقدمين أي بين احتمال حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول فيجري فيه الاستصحاب وبين احتمال حدوث الفرد الثاني مقارنة لارتفاع الفرد الأول فلا يجري فيه الاستصحاب.

ومنشأ الخلاف في هذا القسم هو عدم تحقق أركان الاستصحاب فيه وعدمه حيث أن المشكوك تحققه في المقام هو خصوص الركن الخامس وهو اتحاد متعلق اليقين والشك. فهنا لا إشكال ولا خلاف في أن متعلق اليقين والشك نوعاً هو واحد بمعنى اشتراك كل من اليقين والشك في النوع ولكن الإشكال في هذه الوحدة النوعية من وجهين يقع السؤال فيهما:

الأول: هل أن الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك تكفي في جريان الاستصحاب أو لا تكفي بل لابد من الاحتياج للوحدة الخارجية بين متعلق اليقين والشك فلا يجري فيه الاستصحاب؟.

الثاني: هل أن الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفراده فلا يجري فيه الاستصحاب أو أن الكلي لا وجود له إلا بوجود أفراده بالعرض فيجري فيه الاستصحاب ؟. وهذا السؤال بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية في السؤال الأول ومعنى أن تكون للكلي وحدة خارجية بوجود أفراده هو أن يكون الكلي بوحده الخارجية معروضاً لتعينات الأفراد المتباينة بناءً على ما قيل في الفلسفة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره: (أن نسبة الكلي إلى أفراده من باب نسبة الأب الواحد إلى الابناء الكثيرة). ومعنى أن الكلي لا وجود له إلا بوجود أفراده بالعرض هو أن يكون في كل فرد حصة موجودة من الكلي غير الحصة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفرادها المتعددة بل نسبتها إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الابناء المتعددة.

وكيف كان فإن المختار عدم كفاية الوحدة الخارجية وأن الكلي لا وجود له إلا بوجود أفرادها، فهنا دعويان:

الأولى: عدم كفاية الوحدة الخارجية فلأن ما نشك فيه هو نفس ما اتيقن منه بما له من وحدة خارجية كنت على يقين منه والآن اشك فيه فلا توجد وجودات متعددة للكلي، بل كل شيء واحد تعرض عليه التعينات فتكون الأفراد فزوال التعينات فرع زوال التعينات عن وجود الواحد المستمر.

الثانية: الكلي لا وجود له بالعرض إلا بوجود أفرادها أو أن نسبة الكلي إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء إلى الابناء فلأن حصة من الكلي قد وجدت وقد ارتفعت والحصة الأخرى منه في الفرد

الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك. وبهذا يختلف هذا القسم عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي باعتبار أنه في القسم الثاني أن المشكوك هو نفس ما نتيقن منه لأننا نحتمل أن هذا الكلّي قد تحقق في ضمن الفرد الطويل أو الفرد القصير وليس غيره. بينما في هذا القسم أن الكلّي قد قطعنا بارتفاعه لعدم وجود وحدة خارجية له وإنما نشك في حصة من الطبيعي في ضمن فرد آخر فما نشك فيه غير ما نتيقن منه فيثبت عدم اتحاد متعلق اليقين والشك فيثبت عدم جريان الاستصحاب ويتم المطلوب. ومعه يثبت بطلان التفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأنصاري قدس لأن احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك إلا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلى أن نسبة الكلّي إلى أفرادها من قبيل نسبة الأب الواحد إلى ابنائه، وحاشا للشيخ أن يرى هذا الرأي. ولا شك أن الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحدوث، وأما المتيقن حدوثه فهو حصة أخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المررد الآتي ذكره.

(تنبيه) أن الشيخ الأنصاري قدس قد استثنى من هذا القسم الثالث في جريان الاستصحاب وهو النظر العربي القائم على التسامح والتهاون فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد. وقد قال الشيخ الأنصاري قدس في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: (العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق

على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق). ومعنى ذلك أن المناط في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفا وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام. ومثاله:

- لو علم المكلف بأن هذا الثوب شديد السواد ثم شك في ارتفاع السواد أو تبدله بسواد أضعف.

فهنا يجري استصحاب السواد الشديد في الثوب.

- لو علم المكلف بكونه كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الأولى.

فهنا يجري استصحاب كثرة الشك.

التنبيه الثاني: الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد:

إن الموجب لهذا التنبيه ما أثاره السيد اسماعيل الصدر قدس من شبهة خلال زيارته للنجف الاشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند قدس عرفت ب(الشبهة العبائية) باعتبار المثال الذي ورد فيه عنوان العبادة والكلام فيها يقع في بيان أمور:

الأمر الأول: بيان الشبهة: وحاصله أن يقال: إنه إذا افترضنا وجود عباءة وقد علمنا بوقوع نجاسة على أحد طرفيها ولم نعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم قمنا بتطهير أحد الطرفين وليكن الأسفل مثلاً، فهنا يحصل الشك في بقاء تلك النجاسة المعلومة الحدوث فتصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فتكون مصداقاً للاستصحاب الكلي من القسم الثاني فإن الكلي هنا معلوم الوجود ومردد بين كونه الطرف الأعلى أو الأسفل ومعه فإن المشهور بنى على استصحاب النجاسة في المقام فنحكم بنجاسة الملاقى لطرفي العبء معاً مع ان هذا اللازم باطل فقهياً باعتبار قيام الإجماع على طهارة الملاقى أحد طرفي الشبهة المحصورة وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الأعلى والمفروض أن الشارع قد حكم بطهارة الطرف الأسفل الذي خرج عن طرف الشبهة بحسب الفرض فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

الأمر الثاني: النكته في الشبهة: وحاصلها أن يقال: إن الاستصحاب المذكور من استصحاب الكلي من القسم الثاني حيث لا شك في أن مستصحب النجاسة لابد أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما في المقام لا يحكم بنجاسة الملاقى، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلي القسم الثاني وهو خلف القول المشهوري.

الأمر الثالث: الجواب عن الشبهة: وحاصله أن يقال: إن جواب هذه الشبهة عند المحققين مبني على أن هذا الاستصحاب ليس من موارد استصحاب الكلي من القسم الثاني، بل من موارد بحسب ما اصطالحوا عليه ب(استصحاب الفرد المردد) الذي حصل الاتفاق فيه بعدم جريان

الاستصحاب فيه لعدم تحقق أركان الاستصحاب فيه بتفصيل آت. هذا وقد خالف بعض الأجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأنصاري قدس حيث بنى على جريان الاستصحاب فيه، وقال بما محصله: (بأن ترده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا، والمفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده).

وقد أجاب المصنف قدس عن هذه الشبهة بما محصله أن يقال: إننا يجب تنقيح الفرق الفارق بين نوعي الاستصحابين المتقدمين أي استصحاب الكلي من القسم الثاني واستصحاب الفرد المردد من جهة، ثم السؤال عن السبب المانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد، فهنا سؤالان يقعان في ضمن جهتين:

الأولى: الفرق بين الاستصحابين: فما الضابط والمناطق في التفريق بين استصحاب الكلي من القسم الثاني واستصحاب الفرد المردد؟.

والجواب: أن الفرق الفارق بينهما يتوقف على أن جريان الاستصحاب في مورد هو في الأثر الشرعي المترتب على ذلك الاستصحاب بتفصيل تقدم في أركان الاستصحاب، وفي المقام فإن الأثر المترتب هو نجاسة العبادة المعلومة بالإجمال فإنه لا يخلو من وجهين باعتبار أن الأثر المراد ترتيبه أما أن يكون أثراً للكلي أو أثراً للفرد فهنا أثران الصحيح منهما ثانيهما:



أولهما: أن يكون الأثر للكلي أي أثر لذات الحصّة من الكلي لا بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة. فهنا يجري استصحاب الكلي الذي يكون موضوع النجاسة فيه هو الفرد الذي حكم الشارع سابقاً بنجاسته فيكون من موارد استصحاب الكلي القسم الثاني.

وثانيهما: أن يكون الأثر للفرد أي أثر للحصّة بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة. فهنا لا يجري الاستصحاب ويكون من موارد استصحاب الفرد المردد بتفصيل آت.

الجهة الثانية: جريان الاستصحاب في الفرد المردد: فهل يجري الاستصحاب في الفرد المردد أو لا ؟.

والجواب: أن هناك اتفاقاً في عدم جريان الاستصحاب فيه ولكنهم اختلفوا في الوجه في ذلك ومنها وجهان الصحيح منهما ثانيهما:

الأول: عدم تحقق الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وبيانه: أن المفروض هو أن الفرد بما له من الخصوصية مردد بين أمرين كل منها لا شك فيه:

أولاً: مقطوع البقاء.

وثانياً: مقطوع الارتفاع.

ومعه فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، فلا يجري فيه الاستصحاب ويتم المطلوب.

وفيه: أن كون الفرد مردداً بين ما تقدم يعني الشك الفعلي في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، وذلك باعتبار أن القطع بما تقدم ليسا قطعين منجزين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلياً، بل هو عين التردد والشك ولا تنافي بينهما.

والثاني: عدم تحقق كلا الركنين أي الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثاني، وبيانه: أن اليقين بالحدوث ليس بوجود لأن هناك معنيين لهذا اليقين بل ثلاثة:

أولاً: أن يكون اليقين بحدوث الفرد المردد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة فهذا اليقين موجود ولكنه عبارة الكلي الذي يكون صالحاً للانطباق على كل من الفردين.

وثانياً: أن يكون اليقين بحدوث الفرد بما له من الخصوصية المفردة فهذا اليقين غير حاصل بالفعل للزوم الخلف لأن معنى التردد هو عدم وضوح هذه الخصوصية وهو خلف كون هذه الخصوصية واضحة.

فتحصل: أن ما كان على يقين منه ليس هو موضوع الأثر شرعي وما هو موضوع الأثر الشرعي غير متيقن، فالنجاسة الشرعية موضوعها الفرد وليس الكلي لعدم وجود الأثر الشرعي، فيثبت عدم جريان الاستصحاب، ويتم المطلوب.

انتهى بفضلہ سبحانہ

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على أفضل الخلق أجمعين مُحَمَّد وآله الطيبين الطاهرين

### الفهرس

١٤	المقصد الثالث مباحث الحجّة مقدمة
٨٢	الباب الأول الكتاب العزيز
٩٧	الباب الثاني السنة
١٥٣	الباب الثالث الإجماع
١٨٥	الباب الرابع الدليل العقلي
٢٠٧	الباب الخامس حجية الظواهر

٢٤٦	الباب السادس الشهرة
٢٥٦	الباب السابع السيرة
٢٦٩	الباب الثامن القياس
٣١٢	الباب التاسع التعادل والتراجع
٤١٤	المقصد الرابع مباحث الأصول العملية الاستصحاب