

٧
صَوَلُ الْقَمَرِ

للمسجد النبوي

الشيخ محمد رضا الخليلي

الطبعة ١٣٨٢ هـ

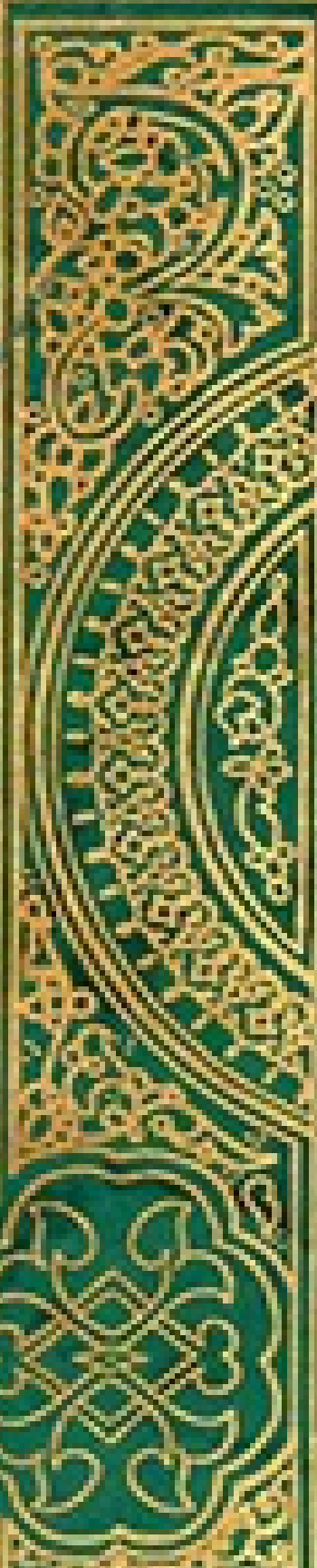
٤ - ٣



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مكتبة دار الحديث

الطبعة الأولى سنة ١٣٨٢ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الفقه

کاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت في الطباعة:

جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|--|
| ٥ | الفهرس |
| ١٢ | اصول الفقه المجلد ٢ |
| ١٢ | اشاره |
| ١٢ | اشاره |
| ١٤ | الجزء الثالث |
| ١٤ | اشاره |
| ١٦ | المقصد الثالث : مباحث الحجّه |
| ١٦ | اشاره |
| ١٨ | تمهيد |
| ٢١ | المقدمه |
| ٢١ | اشاره |
| ٢١ | ١- موضوع المقصد الثالث |
| ٢٤ | ٢- معنى الحجّه |
| ٢٦ | ٣- مدلول كلمه الأماره و الظن المعتبر |
| ٢٧ | ٤- الظن النوعى |
| ٢٨ | ٥- الأماره و الأصل العملى |
| ٢٩ | ٦- المناط فى إثبات حجيه الأماره |
| ٣٣ | ٧- حجيه العلم ذاتيه |
| ٤٠ | ٨- موطن حجيه الأمارات |
| ٤٢ | ٩- الظنّ الخاص و الظنّ المطلق |
| ٤٣ | ١٠- مقدمات دليل الانسداد |
| ٤٥ | ١١- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل |
| ٥١ | ١٢- تصحيح جعل الأماره |
| ٥٤ | ١٣- الأماره طريق أو سبب |

٥٦ ١٤- المصلحة السلوكية

٦٠ ١٥- الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي؟

٦٤ الباب الأول : الكتاب العزيز

٦٤ اشاره

٦٥ تمهيد

٦٦ نسخ الكتاب العزيز

٦٦ حقيقة النسخ

٦٧ إمكان نسخ القرآن

٧١ وقوع نسخ القرآن و أصله عدم النسخ

٧٤ الباب الثاني : الستة

٧٤ اشاره

٧٥ تمهيد

٧٧ ١- دلالة فعل المعصوم

٨١ ٢- دلالة تقرير المعصوم

٨٢ ٣- الخبر المتواتر

٨٣ ٤- خبر الواحد

٨٣ اشاره

٨٦ أ- أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز

٨٦ تمهيد

٨٧ الآية الأولى : آيه النبأ

٩٠ الآية الثانية : آيه النفر

٩٠ اشاره

٩٥ تنبيه مهم

٩٦ الآية الثالثة : آيه حرمه الكتمان

٩٧ ب- دليل حجيه خبر الواحد من الستة

١٠٠ ج- دليل حجيه خبر الواحد من الإجماع

| | |
|-----|--|
| ١٠٧ | د- دليل حجيه خبر الواحد من بناء العقلاء |
| ١١٢ | الباب الثالث : الإجماع |
| ١١٢ | اشاره |
| ١١٤ | السؤال عن سبب القول بحجيه الإجماع |
| ١١٩ | السؤال عن ضروره اتفاق الجميع أو كفايه البعض |
| ١٢١ | الإجماع عند الإماميه |
| ١٣١ | الإجماع المنقول |
| ١٣٨ | الباب الرابع : الدليل العقلى |
| ١٥٤ | الباب الخامس : حجيه الظواهر |
| ١٥٤ | اشاره |
| ١٥٥ | تمهيدات |
| ١٥٧ | طرق إثبات الظواهر |
| ١٥٨ | حجيه قول اللغوى |
| ١٦١ | الظهور التصورى و التصديقى |
| ١٦٣ | وجه حجيه الظهور |
| ١٦٥ | ١ - اشتراط الظن الفعلى بالوفاق |
| ١٦٦ | ٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف |
| ١٦٧ | ٣ - أصله عدم القرينه |
| ١٧٠ | ٤ - حجيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام |
| ١٧٣ | ٥ - حجيه ظواهر الكتاب |
| ١٧٨ | الباب السادس : الشهره |
| ١٧٨ | اشاره |
| ١٧٩ | تقسيم الشهره |
| ١٨٦ | الباب السابع : السيره |
| ١٨٦ | اشاره |
| ١٨٧ | ١ - حجيه بناء العقلاء |

| | |
|-----|--|
| ١٨٩ | ٢- حجيه سيره المشرعه |
| ١٩٢ | ٣- مدى دلالة السيره |
| ١٩٤ | الباب الثامن : القياس |
| ١٩٤ | اشاره |
| ١٩٥ | تمهيد |
| ١٩٧ | ١- تعريف القياس |
| ١٩٨ | ٢- أركان القياس |
| ١٩٩ | ٣- حجيه القياس |
| ١٩٩ | اشاره |
| ١٩٩ | ١ - هل القياس يوجب العلم؟ |
| ٢٠٤ | ٢ - الدليل على حجيه القياس الظنى |
| ٢٠٤ | اشاره |
| ٢٠٤ | الدليل من الآيات القرآنيه |
| ٢٠٤ | الدليل من السنّه |
| ٢٠٨ | الدليل من الإجماع |
| ٢١٢ | الدليل من العقل |
| ٢١٣ | ٤- منصوص العله و قياس الأولويه |
| ٢١٨ | تنبيه : الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرايع |
| ٢٢٠ | الباب التاسع : التعادل و التراجيح |
| ٢٢٠ | اشاره |
| ٢٢١ | تمهيد |
| ٢٢٢ | المقدمه : بيان أمور يحتاج إليها |
| ٢٢٢ | اشاره |
| ٢٢٢ | ١ - حقيقه التعارض |
| ٢٢٢ | ٢ - شروط التعارض |
| ٢٢٥ | ٣ - الفرق بين التعارض و التزاحم |

| | |
|-----|--|
| ٢٢٧ | ٤ - تعادل و تراجیح المتزاحمین |
| ٢٣٢ | ٥ - الحکومه و الورود |
| ٢٣٧ | ٦ - القاعده فی المتعارضین التناقض أو التخییر |
| ٢٤٠ | ٧ - الجمع بین المتعارضین أولى من الطرح |
| ٢٤٤ | المقصود |
| ٢٤٤ | اشاره |
| ٢٤٤ | الأمر الأول : الجمع العرفی |
| ٢٤٧ | الأمر الثاني : القاعده الثانویه للمتعادلین |
| ٢٥٨ | الأمر الثالث : المرّجات |
| ٢٥٨ | اشاره |
| ٢٥٩ | المقام الأول : المرّجات الخمسه |
| ٢٥٩ | ١ - الترجیح بالأحدث |
| ٢٦٠ | ٢ - الترجیح بالصفات |
| ٢٦٣ | ٣ - الترجیح بالشهره |
| ٢٦٥ | ٤ - الترجیح بموافقه الكتاب |
| ٢٦٦ | ٥ - مخالفه العامه |
| ٢٦٧ | المقام الثاني : فی المفاضله بین المرّجات |
| ٢٧١ | المقام الثالث : فی التعدی عن المرّجات المنصوصه |
| ٢٧٦ | الجزء الرابع |
| ٢٧٦ | اشاره |
| ٢٧٨ | المقصد الرابع : مباحث الأصول العملیه |
| ٢٧٨ | اشاره |
| ٢٨٦ | الاستصحاب |
| ٢٨٦ | تعریفه |
| ٢٨٩ | مقومات الاستصحاب |
| ٢٩٤ | معنی حجّیه الاستصحاب |

| | |
|-----|--|
| ٢٩٦ | هل الاستصحاب أماره أو أصل؟ |
| ٢٩٨ | الأقوال في الاستصحاب |
| ٣٠١ | أدلة الاستصحاب |
| ٣٠١ | الدليل الأول : بناء العقلاء |
| ٣٠٥ | الدليل الثاني : حكم العقل |
| ٣٠٧ | الدليل الثالث : الإجماع |
| ٣٠٨ | الدليل الرابع : الأخبار |
| ٣٠٨ | اشاره |
| ٣٠٩ | ١- صحيحه زواره الأولى |
| ٣١٥ | ٢- صحيحه زواره الثانيه |
| ٣١٧ | ٣- صحيحه زواره الثالثه |
| ٣٢١ | ٤- روايه محمد بن مسلم |
| ٣٢٣ | ٥- مكاتبه على بن محمد القاساني |
| ٣٢٥ | مدى دلالة الأخبار |
| ٣٢٥ | اشاره |
| ٣٢٥ | ١ - التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه |
| ٣٢٦ | ٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى و الراجع |
| ٣٢٦ | اشاره |
| ٣٢٧ | ١- المقصود من المقتضى و المانع |
| ٣٢٩ | ٢- مدى دلالة الأخبار |
| ٣٣٨ | تنبيهات الاستصحاب |
| ٣٣٨ | اشاره |
| ٣٣٨ | التنبيه الأول : استصحاب الكلى |
| ٣٤٦ | التنبيه الثاني : الشبهه العباثيه أو استصحاب الفرد المردد |
| ٣٥٢ | فهرس الجزء الثالث |
| ٣٥٧ | فهرس الجزء الرابع |

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا مظفر؛ تحقیق رحمه الله الرحمتی الیراکی.

مشخصات نشر : قم : جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱

مشخصات ظاهری: ۴ جلد در دو مجلد.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م ۶ الف ۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۱-۴۵۲۲۵

توضیح : «اصول الفقه» تألیف شیخ محمدرضا مظفر است. این کتاب با این که متن بسیار ساده و روان دارد، حاوی نکات بسیار دقیق است. اثر حاضر که به قول خود مرحوم مظفر حلقه مفقوده ای بین معالم الاصول و کفایه الاصول است و کاملاً با اسلواک کتب درسی نوشته شده است، هم از تنظیم و تبویب بدیع برخوردار است و هم نکات دقیق و ظریفی دارد که در کتب قدیم کمتر یافت می شود. البته این کتاب با تمام مزایایی که دارد، فاقد مباحث براءت و اشتغال و تخیر است.

مؤلف کتاب را با اسلوب کتب درسی نوشته است. وی مباحث علم اصول را به چهار بخش تقسیم کرده که عبارتند از: مباحث الفاظ، ملازمات عقلیه، مباحث حجت، اصول عملیه.

ص: ۱

الجزء الثالث

إشاره

أصول الفقه

الجزء الثالث

مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٣

المقصد الثالث : مباحث الحجّه

اشاره

ص: ٥

إن مقصودنا من هذا البحث - وهو مباحث الحجج - تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحججه على الأحكام الشرعية، لتتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى (١) وإن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفته 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 الكذائي (٢) - كخبر الواحد مثلاً - قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجه عليها. فالخطأ الذي نفع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسيأتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجه مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجه.

ص: ٧

١- في ط الأولى زياده: والمقصد الأعلى.

٢- في ط ٢ بدل " الكذائي ": المعين.

ولا- شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمده فيها، لأنه هو الذى يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين - الأول والثانى - فإنه لما كان يبحث فى المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية (1) فإنه فى هذا المقصد يبحث عن حجيه مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى، فيقال مثلاً: صيغه " افعل " ظاهره فى الوجوب (الصغرى) وكل ظاهر حجه (الكبرى) فينتج: صيغه افعل حجه فى الوجوب (النتيجة) فإذا وردت صيغه " افعل " فى آيه أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا يقال فى المقصد الثانى، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفى هذا المقصد يبحث عن حجيه حكم العقل، فتألف منهما صغرى وكبرى.

وقد أوضحنا كل ذلك فى تمهيد المقصدين، فراجع.

وعليه، فلا بد أن نستقصى فى بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجيته، لنستوفى البحث، ولنعذر عند الله تعالى فى اتباع

ص: ٨

١- *إن بعض مشايخنا الأعاضم (قدس سره) التزم فى المسألة الأصولية أنها يجب أن تقع كبرى فى القياس الذى يستنبط منه الحكم الشرعى وجعل ذلك مناطاً فى كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو. وهو فى الحقيقة لزوم مالا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

ما يصح اتباعه وطرح مالا يثبت اعتباره.

وينبغي لنا أيضا - من باب التمهيد والمقدمه - أن نبحث عن موضوع هذا المقصد وعن معنى الحجية وخصائصها والمناطق فيها وكيفيه اعتبارها وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمه في عده مباحث، كما نضع المقصد في عده أبواب.

* * *

ص: ٩

وفيها مباحث:

١- موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من "مباحث الحجج" يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذى يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو: "كل شئ يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعى به، ليكون دليلا وحجه عليه".

فإن استطعنا فى هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعى (١) أن هذا الطريق الكذائى (٢) حجه أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعيه، وإلا طرحناه ونبذناه (٣) وبصريح العبارة نقول: إن الموضوع لهذا المقصد فى الحقيقة هو "ذات الدليل" بما هو فى نفسه، لا بما هو دليل.

ص: ١٠

-
- ١- *سيأتى فى المبحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حججه الدليل بالدليل القطعى، ولا يكفى الدليل الظنى.
 - ٢- فى ط ٢ بدل "الكذائى": مثلا.
 - ٣- فى ط ٢: أهملناه.

وأما محمولاته ولواحقه - التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له - فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحججه، فيما أن نثبت ذلك أو ننفيه.

ولا يصح أن نجعل موضوعه "الدليل بما هو دليل" أو "الحجة بما هي حجة" أي بصفه كونه دليلاً وحججه، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي - أعلى الله مقامه - في قوانينه (١) 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، لأن نهى تكون حينئذ من مبادئه التصوريه، لا من مسائله. وذلك واضح، لأن البحث عن حججه الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد "كان التامه" لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد "كان الناقصه". 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 التصوريه، لا من مسائله.

ولكن هنا نكتة (٢) ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، وهي: إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما صنع (٣) الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما صنع (٤) صاحب القوانين، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها فلأجل أنها (٥) معلومه الحججه عندهم، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي،

ص: ١١

١- راجع القوانين المحكمه: ج ١ ص ٩.

٢- في ط ٢: ملاحظه.

٣- في ط ٢: فعل.

٤- في ط ٢: فعل.

٥- في ط ٢: لأنها.

وإلا لجعلوا الموضوع شاملا لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم - كالتقياس والاستحسان ونحوهما - وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

وحينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمده مسائل علم الأصول عنه.

وعلى هذا يتضح أن مناقشه صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة وإن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول (1) - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليته وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل.

والخلاصه: أنه 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 الفصول 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 ٥١ من الجزء الأول.

ص: ١٢

والنتيجة (١): أن الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو: "كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجه".

فيعم البحث كل ما يقال: إنه حجه، فيدخل فيه البحث عن حجه خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فما ثبت أنه حجه من هذه الأمور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسأله التعادل والتراجيح، لأن البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجه ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسأله من مسائل مباحث الحجه.

ونحن جعلناها في الجزء الأول (ص ٥٢) خاتمه لعلم الأصول اتباعا لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك، رعايه لواقعها وللإختصار.

٢- معنى الحجه

١ - الحجه لغه: "كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير".

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه. والظفر على الغير على نحوين: إما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله.

وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجه فتكون الحجه معذره له لدى الغير.

٢ - وأما الحجه في الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان: أ - ما عند المناطقه، ومعناها: "كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا"

ص: ١٣

١- في ط الأولى: وزبده المنخض.

أى مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان فى مقام الخصومه مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحججه أيضا على نفس " الحد الأوسط " فى القياس.

ب - ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: " كل شىء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجه القطع " أى لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحججه ولكن هو حججه بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر: الحججه: كل شىء يكشف عن شىء آخر ويحكى عنه على وجه يكون مثبتا له.

ونعنى بكونه مثبتا له: أن إثباته يكون (١) بحسب الجعل من الشارع، لا- بحسب ذاته، فىكون معنى إثباته له حينئذ: أنه يثبت الحكم الفعلى فى حق المكلف بعنوان أنه هو الواقع. وإنما يصح ذلك ويكون مثبتا له فبضميمه (٢) الدليل على اعتبار ذلك الشىء الكاشف الحاكى وعلى أنه حججه من قبل الشارع.

وسياتى - إن شاء الله تعالى - تحقيق معنى الجعل للحججه وكيف يثبت الحكم بالحججه.

وعلى هذا، فالحججه بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أى أن القطع لا يسمى حججه بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى، لأن طريقه القطع - كما سياتى - ذاته غير مجعوله من قبل أحد.

وتكون الحججه بهذا المعنى الأصولى مرادفه لكلمه " الأماره " .

ص: ١٤

١- فى ط الأولى: أنه يكون إثباته له.

٢- كذا، والظاهر: بضميمه.

كما أن كلمة "الدليل" وكلمه "الطريق" تستعملان فى هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمه "الأماره" و "الحجه" أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك أن تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمه "مباحث الحجه": "مباحث الأمارات".

أو "مباحث الأدله".

أو "مباحث الطرق" وكلها تؤدى معنى واحدا.

ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد أن استعمال كلمه "الحجه" فى المعنى الذى تؤديه كلمه "الأماره" مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسميه الخاص باسم العام، نظرا إلى أن الأماره مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفه الواقع فتكون معذره له، كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع فى مخالفه الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفه.

٣- مدلول كلمه الأماره و الظن المعتبر

بعد أن قلنا: إن الأماره مرادفه لكلمه "الحجه" باصطلاح الأصوليين، ينبغى أن ننقل الكلام إلى كلمه "الأماره" لنتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمه "الحجه" فى المباحث الآتية، فنقول: إنه كثيرا ما يجرى على ألسنه الأصوليين إطلاق كلمه "الأماره" على معنى ما تؤديه كلمه "الظن" ويقصدون من الظن "الظن المعتبر"، أى الذى اعتبره الشارع وجعله حجه. ويوهم ذلك أن الأماره والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا. مع أنهما ليسا كذلك.

ص: ١٥

وفى الحقيقه أن هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال، لا أنه وضع آخر لكلمه " الأماره ". وإنما مدلول الأماره الحقيقى هو كل شئ اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن، كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا: إما من جهة إطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب " أماره " .

وإما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأماره التى هى سبب للظن " ظنا " فيقولون: " الظن المعبر " و " الظن الخاص " والاعتبار والخصوصيه إنما هما لسبب الظن.

ومنشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو: أن السر فى اعتبار الأماره وجعلها حجه وطريقا هو إفادتها للظن دائما أو على الأغلب. ويقولون للثانى الذى يفيد الظن على الأغلب: " الظن النوعى " على ما سيأتى بيانه.

٤- الظن النوعى

ومعنى " الظن النوعى " : أن الأماره تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع إنما يكون من هذه الجهه، فلا يضر فى اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الأماره، بل تكون حجه عند هذا الشخص أيضا، حيث إن دليل اعتبارها دل على أن الشارع إنما اعتبرها حجه ورضى بها طريقا لأن من شأنها أن تفيد الظن وإن لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك: أنا قد نعبر فيما يأتى تبعا للأصوليين، فنقول: " الظن الخاص " أو " الظن المعبر " أو " الظن الحجه " وأمثال هذه

التعيرات. والمقصود منها دائما سبب الظن، أعنى الأماره المعتمره وإن لم تفد ظنا فعليا. فلا يشتبه عليك الحال.

٥- الأماره و الأصل العملى

واصطلاح " الأماره " لا يشمل " الأصل العملى " كالبراءه والاحتياط والتخير والاستصحاب، بل هذه الأصول تقع فى جانب والأماره فى جانب آخر مقابل له، فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأماره، أى إذا لم تقم عنده الحججه على الحكم الشرعى الواقعى، على ما سيأتى توضيحه وبيان السر فيه.

ولا ينافى ذلك أن هذه الأصول أيضا قد يطلق عليها أنها حججه، فإن إطلاق الحججه عليها ليس بمعنى الحججه فى باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار أنها معذره للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها فقوت الواقع المطلوب.

ولأجل هذا جعلنا باب " الأصول العمليه " بابا آخر مقابل باب " مباحث الحججه " .

وقد أشير فى تعريف الأماره إلى خروج الأصول العمليه بقولهم: " يثبت متعلقه " لأن الأصول العمليه لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكايه عنه، وإنما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيره والشك فى الواقع وعدم ثبوت حججه عليه، وغايه شأنها أنها تكون معذره للمكلف.

ومن هنا اختلفوا فى " الاستصحاب " أنه أماره أو أصل؟ باعتبار أن له شأن الحكايه عن الواقع وإحرازه فى الجملة، لأن اليقين السابق غالبا

ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولأن حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقاءه. ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً "أصلاً محرزاً".

فمن لاحظ في الاستصحاب جهه ما له من إحراز وأنه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهه عده من الأمارات. ومن لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيره واعتبر حجيته من جهه دلالة الأخبار عليه عده من جمله الأصول. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

٦- المناط في إثبات حجه الأماره

مما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجه - المناط في إثبات حجه الأماره وأنه بأي شئ يثبت لنا أنها حجه يعول عليها. وهذا هو أهم شئ تجب معرفته قبل الدخول في المقصود.

فنقول: إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط في حجه الأماره ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: * (إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) * (١) وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: * (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) * (٢). وقال تعالى: * (قل أالله أذن لكم أم على الله تفترون) * (٣).

ص: ١٨

١- يونس: ٣٦.

٢- يونس: ٦٦.

٣- يونس: ٥٩.

وفى هذه الآيه الأخيره بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحكم المقابله بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا- محاله يكون افتراء محرما مذموما بمقتضى الآيه. ولا شك فى أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبه الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل فى قسم الافتراء المحرم.

وعلى هذا التقرير، فالقاعده تقتضى أن الظن - بما هو ظن - لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأن أنه لا يغنى من الحق شيئا، فيكون خرصا باطلا وافتراء محرما.

هذا مقتضى القاعده الأوليه فى الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمه.

ولكن لو ثبت بدليل قطعى وحجه يقينيه أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لأحكامه واعتبره حجه عليها وارتضاه أماره يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن، فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليه، إذ لا يكون خرصا وتخمينيا ولا افتراء.

وخروجه من القاعده يكون تخصيصا بالنسبه إلى آيه النهى عن اتباع الظن، ويكون تخصصا بالنسبه إلى آيه الافتراء، لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء.

وفى الحقيقه إن الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه (1) حجه لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع من جهه كونه ظنا، بل يكون أخذا بالقطع واليقين، ذلك القطع

ص: ١٩

١- أنه، ظ.

الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظن. وسيأتى أن القطع حجه بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعه من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنيه الخاصه - كخبر الواحد ونحوه - إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئاً.

وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصه لم يأخذوا بها من جهه أنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهه أنها معلومه الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها فى الحقيقه أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والخرص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الأمارات المعتره بـ " الطرق العلميه " نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لأن حجيتها ثابتة بالعلم.

إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمى إليه، وهو أن المناط فى إثبات حجه الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟ إنه " العلم القائم على اعتبارها وحجيتها " فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها لا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظناً غالباً، لأن الأخذ بها يكون حينئذ خرصاً وافترافاً على الله تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفى فى طرح الأماره أن يقع الشك فى اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفى ألا يحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف فى حصول العلم بعدم اعتبارها، أى بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظناً قوياً.

ولا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجيه الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل وبعدم صحه التعويل عليه. فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجيه الأماره.

ويتحصل من ذلك كله: أن أماريه الأماره وحجيه الحججه إنما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجيه لا معنى لفرض كون الشيء أماره وحجه، ولذا قلنا: إن مناط إثبات الحججه وقوامها " العلم ". فهو مأخوذ في موضوع الحججه، فإن العلم تنتهي إليه حججه كل حججه.

ولزياده الإيضاح لهذا الأمر، ولتمكين النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقيقه البديهيه، نقول من طريق آخر لإثباتها: أولاً - إن الظن بما هو ظن ليس بحججه بذاته.

وهذه مقدمه واضحه قطعيه، وإلا- لو كان الظن حججه بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجه الجزئيه، لأن ما هو بذاته حججه يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجيه القطع - المبحث الآتي - ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعه الإسلاميه المطهره. ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: * (إن يتبعون إلا الظن...) * (١).

ثانياً - إذا لم يكن الظن حججه بذاته، فحجيته تكون عرضيه، أي أنها تكون مستفاده من الغير. فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفاده منه حجيه الظن.

ص: ٢١

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 حجته.

ولكن الظن الثانى القائم على حجيه الظن الأول أيضا ليس حجه بذاته، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحيه. فننقل الكلام إلى هذا الظن الثانى، ولا بد أن تكون حجته أيضا مستفاده 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 النهايه، ولا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجه بذاته، وليس هو إلا العلم.

ثالثاً - فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم، فتم المطلوب.

وبعبارة أسد وأخصر، نقول: إن الظن لما كانت حجته ليست ذاتيه فلا تكون إلا بالعرض، وكل ما بالعرض لابد أن ينتهى إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقه. وما هو حجه بالذات ليس إلا العلم، فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم.

وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الأماره والمناط فى إثبات حجيتها هو العلم، فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه، لأن حجته ذاتيه.

٧- حجيه العلم ذاتيه

كررنا فى البحث السابق القول بأن " حجيه العلم ذاتيه " ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد، فنقول:

قد ظهر مما سبق معنى كون الشئ حجتيه ذاتيه، فإن معناه: أن حجتيه منبعثه من نفس طبيعه ذاته، فليست مستفاده من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشئ.

وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصارى (قدس سره) مجلى هذه الأبحاث فى تعليل وجوب متابعه القطع (١) فإنه بعد أن ذكر أنه " لا- إشكال فى وجوب متابعه القطع والعمل عليه ما دام موجودا " علل ذلك بقوله: " لا- أنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيًا " (٢).

وهذا الكلام فيه شئ من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيان: إن هنا شيئين أو تعبيرين: أحدهما: وجوب متابعه القطع والأخذ به.

ثانيهما: طريقه القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجه بذاته؟ هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتى له - كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين (٣) - أم أن المراد أن طريقته ذاتيه؟

ص: ٢٣

١- *مما يجب التنبيه عليه: أن المراد من " العلم " هنا هو " القطع " أى الجزم الذى لا يحتمل الخلاف. ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقا للواقع فى نفسه وإن كان فى نظر القاطع لا- يراه إلا- مطابقا للواقع، فالقطع الذى هو الحجه تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب، يعنى أن المبحوث عنه هو العلم من جهه أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤.

٣- لم نظفر على من عبر بعين التعبير المذكور، راجع نهايه الدرايه للمحقق الإصفهاني (قدس سره): ج ٣ ص ١٧ - ١٨، ونهايه الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقي (قدس سره)): ج ٣ ص ٦ - ٩.

وإنما صح أن يسأل هذا السؤال فمن (١) أجل قياسه على الظن حينما نقول: إنه حجه، فإن فيه جهتين:

١ - جهه طريقيته للواقع، فحينما نقول: إن حجيته مجعوله، نقصد أن طريقيته مجعوله، لأ- نهى ليست ذاتيه له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف كأنه لم يكن، فتم بذلك طريقيته الناقصه ليكون كالقطع فى الإيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢ - جهه وجوب متابعتة، فحينما نقول: إنه حجه، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعه ذلك الظن والأخذ به أمرا مولويا، فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجيه الظن.

وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغى أن يكون له أيضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلا: "إن حجيته ذاتيه" إما من جهه كونه طريقا بذاته، وإما من جهه وجوب متابعه لذاته.

ولكن - فى الحقيقه - إن التعبير بوجوب متابعه القطع لا- يخلو عن مسامحه ظاهره، منشؤها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظن.

والسر فى ذلك واضح، لأ أنه ليس للقطع متابعه مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن أن يكون لهذه المتابعه وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أى وجوب طاعه الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمه أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شئ ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به.

ص: ٢٤

١- من، ظ.

وهذه اللابديه لابديه عقليه (١) منشؤها إن القطع بنفسه طريق إلى الواقع. وعليه، فيرجع التعبير بوجوب متابعه القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع وأن نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان في جهة واحده في الحقيقه.

وهذا هو السر في تعليل الشيخ الأعظم (رحمه الله) لوجوب متابعتة بكونه طريقا بذاته (٢) ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتيه.

ويظهر لنا حينئذ أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجيتة الذاتيه: أن وجوب متابعتة أمر ذاتي له.

وإذا اتضح ما تقدم، وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، وهو كل البحث عن حجيته القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول.

وعليه، فنقول: تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأ- أنه حقيقه نوريه محضه لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقتها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنه شيء له الانكشاف.

وقد عرفتم في مباحث الفلسفه: أن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي، لأن جعل شيء لشيء إنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له، وواضح أنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته - أي بين الشيء ونفسه - ولا بينه وبين ذاتياته.

ص: ٢٥

١- *هذه اللابديه العقليه هي نفس وجوب الطاعه الذي هو وجوب عقلي، لأ- أنه داخل في "الأراء المحموده" التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

٢- تقدم كلامه في ص ٢٣.

وهذا معنى قولهم المشهور: "الذاتي لا يعلل" (١).

وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أي خلقه وإيجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلاً تأليفياً بأي نحو فرض للجعل، سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فإن ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال: إن القطع شيء له الطريقيه والكاشفيه عن الواقع - كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ (٢) - فعلى الأقل تكون الطريقيه من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة.

ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التألفي على ما هو الحق، وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفه.

وإذا استحال جعل الطريقيه للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التألفي.

بل نحن إنما نعرف استحاله جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل

ص: ٢٦

١- قال الحكيم السبزواري في أرجوزه المنطق: ذاتي شيء لم يكن معللاً* وكان ما يسبقه تعقلاً وفي أرجوزه الحكمة: وعندنا الحدوث ذاتي ولا* شيء من الذاتى جا معللاً

٢- لم نقف على من عبر بعين التعبير المذكور، راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ٦، ونهايه الأفكار: ج ٣ ص ٦.

التأليفي، لأننا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على أن نفى الطريقيه عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبه إلى القاطع وفي نظره، فإنه - مثلاً - حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلًا إلى الواقع، فإن معنى هذا أن يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه، 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 فإن 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، فإنه بالنسبه إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطأه، وإلا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم، لو احتمال خطأ أحد علوم محصوره ومعينه في وقت واحد، فإنه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فإن بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

والخلاصه: أن القطع يستحيل جعل الطريقيه له تكويناً وتشريعاً،

ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له [ولو كان حصوله من خفقان جناح أو مرور هواء] (١).

وعليه، فلا يعقل التصرف بأسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية (٢). وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني ص ٢٦٩.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهه الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع (٣) قياسا على كثير الشك الذى حكم شرعا بعدم الاعتبار بشكته فى ترتيب أحكام الشك.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهه الأزمنه ولا من جهه متعلقه، بأن يفرق فى اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فإن القطع فى كل ذلك طريقته ذاته غير قابله للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابله لتعلق الجعل بها نفيًا وإثباتًا. وإنما الذى يصح ويمكن أن يقع فى الباب هو إلفات (٤) نظر الخاطئ فى قطعه إلى الخلل فى مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل فى سبب قطعه فلا محاله أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف. ولا ضير فى ذلك، وهذا واضح.

ص: ٢٨

-
- ١- لم يرد فى ط ٢.
 - ٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥ ولاحظ ما حكاه عن الأمين الأسترابادى والمحدث الجزائرى والمحدث البحرانى (صاحب الحدائق) (قدس سرهم).
 - ٣- قال الشيخ الأعظم (قدس سره): ولعل الأصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء (قدس سره) راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٢، كشف الغطاء: ص ٦٤ س ٢٢.
 - ٤- فى ط الأولى: أن يلفت.

قد أشرنا في مبحث الأجزاء (الجزء الثاني ص ٣٠٩ السطر الأخير) إلى أن جعل الطرق والأمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم، وأحلنا بيانه إلى محله. وهذا هو محله، فنقول: إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول: إن أماره حجه - كخبر الواحد - مثلا - فإنما نعني أن تلك الأماره مجعوله حجه مطلقا، أي أنها في نفسها حجه مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأماره متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه، فهي حجه يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقا حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأماره، أي كان باب العلم بالنسبه إليه مفتوحا.

فمثلا، إذا قلنا بحجيه خبر الواحد فإننا نقول: إنه حجه حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهه على سبيل اليقين، فإنه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجه يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم.

وعلى هذا، فلا- يكون موطن حجيه الإمارات 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 الأماره، بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لأن معنى ذلك انكشاف خطأها.

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيره الأصوليين وبحثهم، 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 عده طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجيه الأمارات. وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث ١٢ ص ٤٠.

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من أن موطن حجيه الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشه في استدلال بعضهم على حجيه خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم (١) فإنه لما كان المقصود إثبات حجيه 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 حجيه مطلق الظن من حيث هو ظن - كما سيأتي بيانه - فلا يثبت به حجيه ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلال بعضهم على حجيه خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير (٢).

ولا يبعد صحة ذلك. ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار

ص: ٣٠

١- معالم الدين: ١٩٢.

٢- إن شئت توضيح المراد من "الانسداد الصغير" وتفصيل الكلام فيه راجع فوائد الأصول (تقرير أبحاث المحقق النائيني (قدس سره)) ج ٣ ص ١٩٦.

التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له، ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنه في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحيث نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار. وهذا ما نعنيه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنه وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنه مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجه قطعا وموصل إلى الواقع.

٩- الظن الخاص و الظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخرين، فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١ - يراد من " الظن الخاص " : كل ظن قام دليل قطعى على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه، فيكون المراد منه الأماره التي هي حجه مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضا " الطريق العلمى " نسبه إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

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

فيكون المراد منه الأماره التي هي حجه في خصوص حاله انسداد

باب العلم والعلمى، أى انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلميه المؤديه إليها.

ونحن فى هذا المختصر لا- نبحث إلا- عن الظنون الخاصه فقط. أما الظنون المطلقه فلا- نتعرض لها، لثبوت حجيه جمله من الأمارات المغنيه عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمى. فلا- تصل النوبه إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجيه مطلق الظن.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغى ألا- يخلو هذا المختصر من الإشاره إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب، فنقول:

١٠- مقدمات دليل الانسداد

إن الدليل المعروف بـ " دليل الانسداد " يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الأحكام أى ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به، كالقياس مثلاً.

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

١ - المقدمه الأولى: دعوى انسداد باب العلم والعلمى فى معظم أبواب الفقه فى عصورنا المتأخره عن عصر أئمتنا (عليهم السلام). وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هى هذه المقدمه وهى دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فى معظم أبواب الفقه.

فانهار هذا الدليل من أساسه.

٢ - المقدمه الثانيه: أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً، ولا يجوز طرحها فى مقام العمل.

وإهمالها وطرحها يقع بفرضين: إما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا.

وإما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة. وكلا الفرضين ضروري البطلان.

٣ - المقدمه الثالثه: أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومه إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمه منها يدور بين حالات أربع لا خامسه لها: أ - تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب - الأخذ بالاحتياط في كل مسأله.

ج - الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسأله: من نحو البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسأله.

د - الرجوع إلى الظن في كل مسأله فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العمليه.

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتبعين الرابعه.

أما الأولى - وهى تقليد الغير فى انفتاح باب العلم - فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد، فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل.

وأما الثانيه - وهى الأخذ بالاحتياط - فإنه يلزم منه العسر والحرغ الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأما الثالثه - وهى الأخذ بالأصل الجارى - فلا يصح أيضاً، لوجود العلم الإجمالى بالتكاليف، ولا يمكن ملاحظه كل مسأله على حده غير منظمه إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهوله الحكم. والحاصل:

أن وجود العلم الإجمالى بوجود المحرمات والواجبات فى جميع المسائل المشكوكه الحكم يمنع من إجراء أصل البراءه والاستصحاب، ولو فى بعضها.

٤- المقدمه الرابعه: أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر فى الرجوع إلى الحاله الرابعه فى المسائل التى يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح فى الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح - أى الموهوم - ولا شك فى أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا. وعليه، فيتعين الأخذ بالظن مالم يقطع بعدم جواز الأخذ به - كالقياس - وهو المطلوب.

وفى فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الأصول العمليه، كما يرجع إليها فى المسائل المشكوكه التى لا يقوم فيها ظن أصلا.

ولا- ضمير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العمليه، لانحلال العلم الإجمالى بقيام الظن فى معظم المسائل الفقهييه إلى علم تفصيلى بالأحكام التى قامت عليها الحجه وشكك بدوى فى الموارد الأخرى، فتجرى فيها الأصول.

هذه خلاصه "مقدمات دليل الانسداد" وفيها أبحاث دقيقه طويله الذيل لا حاجه لنا بها، ويكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار.

١١- اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

قام إجماع الإماميه على أن أحكام الله تعالى مشتركه بين العالم والجاهل بها، أى أن حكم الله ثابت لموضوعه فى الواقع، سواء علم به

المكلف أم لم يعلم، فإنه مكلف به على كل حال.

فالصلاه - مثلا - واجبه على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا.

وغايه ما نقوله في دخاله 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 (١) أو قامت لديه حجه معتبره على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطا لتنجز التكليف لا عله تامه - خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) - فإذا لم يحصل العلم ولا - ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا ينتجز عليه التكليف الواقعي، يعنى لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل، وإلا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، وهو قبيح عقلا. وسيأتى - إن شاء الله تعالى - في أصل البراءه شرح ذلك.

وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجه، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجه عليه لا حكم في حقه حقيقه وفي الواقع (٣).

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: " إن كل مجتهد مصيب " (٤) وسيأتى بيانه في محله - إن شاء الله تعالى - في هذا الجزء.

ص: ٣٥

١- *سيأتى في الجزء الرابع - إن شاء الله تعالى - مدى تأثير العلم الإجمالى في تنجز الأحكام الواقعيه.

٢- راجع كفايه الأصول: ص ٢٩٧ و ٤٠٦، ودرر الفوائد (الحاشيه على الفوائد): ص ٢٥.

٣- قال به الأشعري وجمهور المتكلمين، راجع تمهيد القواعد للشهيد الثانى ص ٣٢١.

٤- قال به الأشعري وجمهور المتكلمين، راجع تمهيد القواعد للشهيد الثانى ص ٣٢١.

وعن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب الفصول (رحمه الله): أن أخبارنا متواتره معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (١). وهو كذلك.

والدليل على هذا الاشتراك - مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار (٢) - واضح، وهو أن نقول:

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

٢ - وإذا ثبت أنه مختص بالعالم، فإن معناه تعليق الحكم على العلم به.

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

٤ - إذن 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 الفرض للصلاة المعلومه الوجوب بما هي معلومه الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة

ص: ٣٦

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٤. وأما صاحب الفصول فما عثرنا عليه من كلامه هو ادعاء تواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) على أن الله تعالى في كل واقعه حكما معينا، راجع الفصول: ص ٤٠٦ س ٣٨.

٢- لم نقف على خبر صريح في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، نعم يستفاد ذلك من روايات وردت في أبواب مختلفه بألفاظ متفاوتة: منها: ما وردت في بيان ثبوت حكم خاص لكل شئ في نفس الأمر، راجع أصول الكافي ج ١ ص ٥٩ باب الرد إلى الكتاب والسنه. ومنها: ما وردت في التخطئه والتصويب، مثل ما عن النبي (صلى الله عليه وآله): " إذا حكم الحاكم فأجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر " مسند أحمد بن حنبل: ج ٤ ص ١٩٨. ومنها ما ورد في عدم قبول اعتذار غير العامل بالتكليف بأنه كان جاهلا به، راجع بحار الأنوار: ج ١ ص ١٧٨ ح ٥٨.

لا- يمكن فرضه إلا- إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاه. فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاه لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.

وبيان آخر في وجه استحاله تعليق الحكم على العلم به نقول: إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه (١) المحال، وهو استحاله العلم بالحكم، والذي يستلزم منه (٢) المحال 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، لاستحاله 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 بثبوته واقعا في صورتى العلم والجهل وإن كان الجاهل القاصر معذورا، أي أنه لا يعاقب على المخالفه. وهذا شئ آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه.

ولكنه قد يستشكل فى استكشاف اشتراك الأحكام فى هذا الدليل بما تقدم منا (فى الجزء الأول ص ١٢١ و ٢٢٥) من أن الإطلاق والتقييد متلازمان فى مقام الإثبات، لأنهما من قبيل العدم والملكه، فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها؟ لامتناع تقييدها بالعلم، والإطلاق كالتقييد محال بالنسبه إلى قيد العلم فى أدله الأحكام.

ص: ٣٧

١- الأولى فى العبارة حذف " منه " .

٢- الأولى فى العبارة حذف " منه " .

وقد أصر شيخنا النائبي - أعلى الله مقامه - على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصله: إنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدله الأحكام، بل لا بد لإثباته من دليل آخر (١) سماه " متمم الجعل " على أن يكون الاشتراك من باب " نتیجه الإطلاق " كاستفاده تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان متمم للجعل، على أن يكون ذلك من باب نتیجه التقييد. وكاستفاده تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل على أن يكون ذلك أيضا من باب نتیجه التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدله التي ادعى الشيخ الأنصاري تواترها (٢) فتكون هي المتممه للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله: إن هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفه على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبه إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبه المحصله، فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من باب تقابل العدم والملكه، لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذا السلب يكفي في استفادته من أدله الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنه زائده لإثبات الإطلاق أو إثبات نتیجه الإطلاق بتمام الجعل من إجماع أو أدله أخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

ص: ٣٨

-
- ١- راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١١.
 - ٢- فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٤.

نعم، يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهه بيانيه وفي مرحله الإنشاء فى دليل نفس الحكم وإن كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس 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 فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التعبدى.

أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأيه عباره كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد أو بيانين أو بألف بيان، فإن واقعه لا محاله ينحصر فى حاله واحده، وهو أن يكون فى نفسه شاملا لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة فى مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثان متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمى ذلك "نتيجه الإطلاق" إذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذ فى وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى يتمم الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت فى الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟ فنقول: إنه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الأدله. وينحصر التوجيه فى أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم فى هذين الموردين عن الإعاده والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسى وإن كان الوجوب واقعا

غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر (عليه السلام) في من صلى في السفر أربعاً: "إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادته" (١).

١٢- تصحيح جعل الأماره

بعدما ثبت أن جعل الأماره يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ شبهه عويصه في صحه جعل الأماره قد أشرنا إليها فيما سبق (ص ٢٩) وهي: أنه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الأماره الظنيه، وهي - حسب الفرض - تحتمل الخطأ المفوت للواقع؟ والإذن في تفويته قبيح عقلاً، لأن الأماره لو كانت داله على جواز الفعل - مثلاً - وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإن الاذن باتباع الأماره في هذا الفرض يكون إذناً بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعيه، مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفه الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهه هي التي أُلجأت بعض الأصوليين (٢) إلى القول بأن

ص: ٤٠

١- الوسائل: ج ٥ ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاه المسافر، ح ٤.

٢- لم نتحقق من أراده بهذا البعض، لأن سببيه الأماره لحدوث المصلحه تتصور على وجوه. ولكل وجه قائل يخصصه، راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الأصول: ج ٣ ص ٩٥.

الأماره مجعوله على نحو " السببيه " إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأماره على نحو " الطريقيه " التى هى الأصل فى الأماره، على ما سيأتى من شرح ذلك قريبا.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه، لأن المفروض أن الأماره قد ثبتت حجيتها قطعا فلا بد أن يفرض - حينئذ - فى قيام الأماره أو فى اتباعها مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا، ما دام أن تفويته له يكون لمصلحه أقوى وأجدى أو مساويه لمصلحه الواقع، فينشأ على طبق مؤدى الأماره حكم ظاهرى بعنوان أنه الواقع، إما أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابه أو مخالفا له عند الخطأ.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أن الشبهه يمكن دفعها على تقدير الطريقيه، فلا حاجه إلى فرض السببيه.

والوجه فى دفع الشبهه: أنه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأماره الكذائيه - كخبر الواحد - حجه يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بد أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيه 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 إصابه الأماره للواقع مساويه لإصابه العلوم التى تتفق للمكلفين أو أكثر منها، بمعنى أن العلوم التى يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأماره المجعوله أو أكثر خطأ منها.

٢ - أن يكون قد علم بأن في عدم جعل أمارات خاصه لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين ومشقه عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصه وأمورهم الدنيويه وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثانى قريب إلى التصديق جدا، فإنه لا- نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواتره فى تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقه، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم فى معرفه ما يتعلق بشؤونهم الدنيويه.

وعليه، فمن القريب جدا أن الشارع إنما رخص فى اتباع الأمارات الخاصه فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها. ومصلحه التسهيل من المصالح النوعيه المتقدمه فى نظر الشارع على المصالح الشخصيه التى قد تفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأماره لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقه الشريعه الإسلاميه التى بنيت فى تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين، فإن الشارع فى إذنه باتباع الأماره طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح فى التكاليف الواقعيه عند خطأ الأماره، أى أن الأماره تكون معذره للمكلف، فلا يستحق العقاب فى مخالفه الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفه فى خطأ القطع، لا أنه بقيام الأماره يحدث حكم آخر ثانوى، بل شأنها فى هذه الجبهه شأن القطع بلا فرق.

ولذا أن الشارع فى الموارد التى يريد فيها المحافظه على تحصيل

الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج (١).

١٣- الأماره طريق أو سبب

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببيه والطريقيه في الأماره وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فإن ذلك من الأمور التي وقعت أخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الأصوليين، فاختلّفوا في أن الأماره هل هي حجه مجعوله على نحو "الطريقيه" أو أنها حجه مجعوله على نحو "السببيه" أي أنها طريق أو سبب.

والمقصود من كونها طريقاً: أنها مجعوله لتكون موصله فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنه يكون منجزاً بها وهي منجزه له، وإن أخطأته فإنها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفه الواقع.

والمقصود من كونها سبباً: أنها تكون سبباً لحدوث مصلحه في مؤداها تقاوم تفويت مصلحه الأحكام الواقعيه على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت إليه الأماره.

والحق أنها مأخوذه على نحو "الطريقيه".

والسر في ذلك واضح بعدما تقدم، فإن القول بالسببيه - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقيه، يعني أن منشأ قول من قال بالسببيه هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقيه، فيلتجئ إلى فرض السببيه.

ص: ٤٣

١- لم نقف على نص خاص يأمر بالاحتياط في الموردين، والظاهر أنه مستفاد من اهتمام الشرع بهما في مختلف أبواب الفقه، مضافاً إلى حكم العقل.

أما إذا أمكن تصحيح الطريقيه فلا يبقى دليل على السببيه ويتعين كون الأماره طريقا محضا، لأن الطريقيه هى الأصل فيها.

ومعنى أن الطريقيه هى الأصل: أن طبع الأماره لو خليت ونفسها يقتضى أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها، لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكايه والكشف عنه.

على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل (1) كشفها عن الواقع، ولا- معنى لأن يفرض فى بناء العقلاء أنه على نحو السببيه، وبناء العقلاء هو الأساس الأول فى حجيه الأماره، كما سيأتى.

نعم، إذا منع مانع عقلى من فرض الأماره طريقا من جهه الشبهه المتقدمه أو نحوها، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها وتلتجئ إلى فرض السببيه.

ولما كنا دفعنا الشبهه فى جعلها على نحو الطريقيه فلا تصل النوبه إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

هذا، وقد يلتمس الدليل على السببيه من نفس دليل حجيه الأماره بأن يقال: إن دليل الحجيه - لا شك - يدل على وجوب اتباع الأماره، ولما كانت الأحكام تابعه لمصالح ومفاسد فى متعلقاتها، فلا بد أن يكون فى اتباع الأماره مصلحه تقتضى وجوب اتباعها وإن كانت على خطأ فى الواقع. وهذه هى السببيه بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح، فإننا نسلم أن الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم فى المقام أن يكون فى نفس اتباع الأماره مصلحه، بل يكفى أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع، فيكون

ص: ٤٤

١- لأجل، ظ.

جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصيل مصلحه الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأنّه لا شك أن الغرض من جعل الأماره هي (١) الوصول بها إلى الواقع، فالمحافظه على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأماره لغرض تنجيزه وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الأماره طريقاً إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي إلا المعذريه في مخالفته ورفع العقاب على المخالفه، لا أكثر. وهذه المعذريه تقتضيها نفس الرخصه في اتباع الأماره التي قد تخطئ.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الأماره بما هو أمر طريقي مخالفه ولا موافقه، لأنّه في الحقيقه ليس فيه جعل للداعى إلى الفعل الذى هو مؤدى الأماره مستقلاً عن الأمر الواقعي، وإنما هو جعل للأماره منجزه للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوه الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقى فى مقابل البعث الواقعي، فلا تكون له مصلحه إلا مصلحه الواقع، ولا طاعه غير طاعه الواقع، إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

١٤- المصلحه السلوكيه

ذهب الشيخ الأنصارى (قدس سره) إلى فرض المصلحه السلوكيه فى الأمارات لتصحيح جعلها (٢) - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى مبحث الإجزاء الجزء الثانى ص ٣٠٩ - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسى فى العده (٣)

ص: ٤٥

١- هو، ظ.

٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٢.

٣- العده: ج ١ ص ١٠٣.

وإنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه المحضه، ووجد أيضا أن القول بالسببيه المحضه يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقيه المحضه ولا إلى السببيه المحضه، وهو أن يفرض المصلحه فى نفس سلوك الأماره وتطبيق العمل على ما أدت إليه.

وبهذه المصلحه يتدارك ما يفوت من مصلحه الواقع عند الخطأ، فتكون الأماره من ناحيه لها شأن الطريقيه إلى الواقع، ومن ناحيه أخرى لها شأن السببيه.

وغيره من فرض المصلحه السلوكيه أن نفس سلوك طريق الأماره والاستناد إليها فى العمل بمؤداها فيه مصلحه تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحه الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث فى نفس المؤدى - أى فى ذات الفعل والعمل - مصلحه حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعى على طبق ما أدت إليه الأماره الذى هو نوع من التصويب (٢).

ص: ٤٤

١- نهايه الوصول (مخطوط) الورقه ١٣٦.

٢- * إن التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: الأول: ما ينسب إلى الأشاعره وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتا فى نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدي إليه آراء المجتهدين. الثانى: ما ينسب إلى المعتزله وهو أن تكون هناك أحكام واقعيه ثابتة فى نفسها يشترك فيها العالم والجاهل، ولكن لرأى المجتهد أثرا فى تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحه غالبه على مصلحه الواقع، فينشئ الشارع أحكاما ظاهريه ثانويه غير الأحكام الواقعيه. وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببيه المحضه. وإنما كان هذا تصويبا باطلا لأن معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأماره على خلافه.

قال (رحمه الله) في رسائله فيما قال: ومعنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث في الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع (١).

ولا- ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحه السلوكيه هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقيه من فرض مصلحه التسهيل، لأن الغرض من القول بالمصلحه السلوكيه أن تحدث مصلحه في سلوك الأماره تعود تلك المصلحه لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحه الواقع. بينما أن غرضنا من مصلحه التسهيل مصلحه نوعيه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأماره، وتلك المصلحه النوعيه مقدمه في مقام المزاحمه عند الشارع على مصلحه الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: إن القول بالمصلحه السلوكيه وفرضها يأتي بالمرتب الثاني للقول بمصلحه التسهيل، يعني أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحه التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحه النوعيه على المصلحه الشخصيه، ولم يصح عندنا أيضا احتمال مساواه خطأ الأمارات للعلوم، فإننا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحه السلوكيه إذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل.

وأما نحن فإذا ثبت عندنا أن هناك مصلحه التسهيل في جعل الأماره تفوق المصالح الشخصيه ومقدمه عليها عند الشارع، أصبحنا في غنى عن فرض المصلحه السلوكيه.

على أن المصلحه السلوكيه إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإن في عبارته شيئا من الاضطراب

ص: ٤٧

والإبهام، وكفى أن يقع فى بعض النسخ زياده كلمه " الأمر " على قوله: " إلا أن العمل على طبق تلك الأماره " فتصير العبارة هكذا: " إلا- أن الأمر بالعمل... " فلا- يدرى مقصوده هل أنه فى نفس العمل مصلحه سلوكيه أو فى الأمر به. وقيل: إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها فى مجلس البحث (١).

وعلى كل حال، فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببيه المحضه وبين المصلحه السلوكيه بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحه على الأول تكون قائمه بذات الفعل، وعلى الثانى قائمه بعنوان آخر هو السلوك، فلا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل.

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا فى وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل، وتصوير هذا فى غايه الإشكال. ولعل هذا هو السر فى مناقشه تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافه كلمه " الأمر " ليجعل المصلحه تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أولا: أننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأماره إلا عنوانا للفعل الذى تؤدي إليه الأماره بأى معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعه الأماره وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأماره.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأماره معنى آخر - وهو الفعل القصدى من النفس - فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل، لأنه فعل قلبى جوانحى

ص: ٤٨

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 في خصوص الأمور العبادية، ولا- معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأماره.

ثانيا: على تقدير تسليم اختلافهما وجودا، فإن قيام المصلحه بشئ إنما يدعو إلى تعلق الأمر به، لا بشئ آخر غيره وجودا وإن كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك - وإن كان بمعنى الفعل القلبي - فإنه إذا كانت المصلحه المقتضيه للأمر قائمه به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحه؟ وأما إضافه كلمه " الأمر " على عباره الشيخ فهي بعيده جدا عن مراده وعباراته الأخرى.

١٥- الحجيه أمر اعتبارى أو انتزاعى؟

من الأمور التى وقعت موضع البحث أيضا عند المتأخرين مسأله أن الحجيه هل هى من الأمور الاعتباريه المفعوله بنفسها وذاتها، أو أنها من الانتزاعيات التى تنتزع من المفعولات؟ وهذا النزاع فى الحجيه فرع - فى الحقيقه - عن النزاع فى أصل الأحكام الوضعيه. وهذا النزاع فى خصوص الحجيه - على الأقل - لم أجد له ثمره عمليه فى الأصول.

على أن هذا النزاع فى أصله غير محقق ولا مفهوم لأن لكلمتى " الاعتباريه " و " الانتزاعيه " مصطلحات كثيره، فى بعضها تكون الكلمتان

متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفى أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذى يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فى المسأله أن المراد من الأمر الانتزاعى هو المجمعول ثانيا وبالعرض فى مقابل المجمعول أولا وبالذات، بمعنى أن الإيجاب والجعل الاعتبارى ينسب أولا وبالذات إلى شئ هو المجمعول حقيقه، ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شئ آخر.

فالمجمعول الأول هو " الأمر الاعتبارى " والثانى هو " الأمر الانتزاعى ".

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثانى بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران: ينسب أحدهما إلى شئ ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

فيقال فى الملكيه - مثلا - التى هى من جمله موارد النزاع: إن المجمعول أولا- وبالذات هو إباحه تصرف الشخص بالشئ المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أى أن الجعل ينسب ثانيا وبالعرض إلى الملكيه.

فالملكيه يقال لها: إنها مجعوله بالعرض، ويقال لها: إنها منتزعه من الإباحه. هذا إذا قيل: إن الملكيه انتزاعيه. أما إذا قيل: إنها اعتباريه فتكون عندهم هى المجمعوله أولا وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا، فإذا أريد من " الانتزاعى " هذا المعنى فالحق أن الحجيه أمر اعتبارى، وكذلك الملكيه والزوجيه ونحوها من الأحكام الوضعيه.

وشأنها فى ذلك شأن الأحكام التكليفيه المسلم فيها أنها من الاعتباريات الشرعيه.

توضيح ذلك: أن حقيقه الجعل هو الإيجاد. والإيجاد على نحوين:

١ - ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقه في الخارج. ويسمى "الجعل التكويني"، أو "الخلق".

٢ - ما يراد منه إيجاد الشيء اعتبارا وتنزيلا وذلك بتنزيله منزله الشيء الخارجى الواقعى من جهه ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصيه فيه من خصوصيات الأمر الواقعى. ويسمى "الجعل الاعتبارى" أو "التنزيلى".

وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وإن كان نفس الاعتبار أمرا واقعا حقيقيا لا اعتباريا.

مثلا حينما يقال: "زيد أسد" فإن الأسد مطابقه الحقيقى هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعا مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني، ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا، فزيد أسد اعتبارا وتنزيلا من قبل العرف من جهه ما فيه من خصوصيه الشجاعه كالأسد الحقيقى.

ومن هذا المثل يظهر كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعيه، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبدلا أن يدفعه بيده - مثلا - ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعى جعل الداعى فى دخيله نفس المأمور، فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلا له منزله المدفع الخارجى باليد مثلا. وكذلك النهى زجر اعتبارى تنزيلا له منزله الردع والزجر الخارجى باليد مثلا.

وكذلك يقال فى حجيه الأماره المجعوله، فإن القطع لما كان موصلا إلى الواقع حقيقه وطريقا بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأماره الظنيه طريقا إلى الواقع تنزيلا لها منزله القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأماره قطعاً اعتباريا وطريقاً تنزيلا.

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هي المعتبره أولا- وبالذات فما الذى يدعو إلى فرضها مجعوله ثانيا وبالعرض حتى تكون أمرا انتزاعيا؟ إلا أن يريدوا من "الانتزاعى" معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للأماره من الأمر باتباعها، مثل ما لو قال الإمام (عليه السلام): "صدق العادل" الذى يدل بالدلالة الالتزامية على حجيه خبير العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعى صحيح، ولا- مانع من أن يقال للحجيه: إنها أمر انتزاعى بهذا المعنى. ولكنه بعيد عن مرامهم، لأن هذا المعنى من الانتزاعيه لا يقابل الاعتباريه بالمعنى الذى شرحناه.

وعلى كل حال: فدعوى انتزاعيه الحجيه - بأى معنى للانتزاعى - لا موجب لها، لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أماره من الأمارات فى جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض أن الحجيه منتزعه من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فى المقصود. والآن نشرع فى البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدله التى هى حجه على الأحكام الشرعيه من قبل الشارع المقدس. ونضعها فى أبواب: * * *

إن القرآن الكريم هو المعجزه الخالده لنبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق، لا ريب فيه هدى ورحمه * (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله) * (١).

فهو - إذا - الحجه القاطعه بيننا وبينه تعالى، التي لا - شك ولا - ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلاميه بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. وأما ما سواه من سنه أو إجماع أو عقل فإليه ينتهى ومن منبعه يستقى.

ولكن الذى يجب أن يعلم أنه قطعى الحجه من ناحيه الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأما من ناحيه الدلاله فليس قطعيا كله، لأن فيه متشابها ومحكما.

ثم " المحكم " منه ما هو نص، أى قطعى الدلاله.

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حججه على القول بحجيه الظواهر.

ومن الناس من لم يقل بحجيه ظاهره خاصه وإن كانت الظواهر حجه.

ص: ٥٤

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 حجته. وأهم ما يجب البحث عنه من ناحيه أصوليه في أمور ثلاثه:

١ - في حجيه ظواهره. وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك.

٢ - في جواز تخصيصه وتقييده بحجه أخرى، كخبر الواحد ونحوه.

وقد تقدم البحث عنه في الجزء الأول (ص ٢١٦).

٣ - في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائده في الفقه - كما ستعرف - ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز

حقيقه 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 قرينه عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعا للحكم إلا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقه. بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد.

ص: ٥٥

وسياتى مزيد إيضاح لهذه الناحیه فی جواب الاعتراضات علی النسخ.

وقولنا: " من الأحكام ونحوها " فليان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعها بالجعل التشريعي بما هو شارع.

وعليه، فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل " النسخ " نسخ تلاوه القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التى ينشئها الشارع بما هو شارع، وإن كان لنا كلام فى دعوى نسخ التلاوه من القرآن ليس هذا موضع تفصيله. ولكن باختصار نقول: إن نسخ التلاوه فى الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف، لعدم ثبوت نسخ التلاوه بالدليل القطعى، سواء كان نسخا لأصل التلاوه أو نسخا لها ولما تضمنته من حكم معا، وإن كان فى القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوه كقوله تعالى: * (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر) * (١) وقوله تعالى: * (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) * (٢). ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهات فى إمكان أصل النسخ ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصة. وتنويرا للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها، فنقول:

ص: ٥٦

١- النحل: ١٠١.

٢- البقره: ١٠٦.

١ - 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 (١).

والجواب: أنا نختار الشق الأول، وهو أن المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حاله الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود [وكسر الصحيح] (٢) وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبار بثبوت الموضوع فرضا، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعا. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢ - وقيل: إن ما أثبته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحه أو مفسده في متعلق الحكم، وما له مصلحه في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسده - وكذلك العكس - وإلا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وهو محال (٣). وحينئذ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمه. والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

ص: ٥٧

١- أورده الغزالي بلفظ " فإن قيل " وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

٢- لم يرد في ط ٢.

٣- ذكره الغزالي وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

والجواب واضح، بعد معرفه ما ذكرناه فى الجزء الثانى فى المباحث العقليه من معانى الحسن والقبيح، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين. ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التى تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولا يبعد أن يكون الشئ ذا مصلحه فى زمان ذا مفسده فى زمان آخر، وإن كان لا- يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيها: إنه 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 أن (١) الحكم المنسوخ كان ذا مصلحه ثم زالت فى الزمان الثانى فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فى الزمان الثانى فنسخ. فهذه هى الحكمة فى النسخ.

٣- وقيل: إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحه، فينتهى أمد الحكم بانتهائها، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحه من أول الأمر، وإما أن يكون جاهلا به.

لا- مجال للثانى، لأن ذلك مستحيل فى حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل، فيتعين الأول. وعليه، فيكون الحكم فى الواقع موقتا وإن أنشأه الناسخ مطلقا فى الظاهر، ويكون الدليل على النسخ فى الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص، غايه الأمر يكون تخصيصا بحسب الأوقات

ص: ٥٨

١- فى ط ٢: أن يكون.

لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسميه (١).

والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهى أمده فى الواقع والله عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك أنه موقت - أى مقيد بإنشاء بالوقت - بل هو قد أنشئ على طبق المصلحه مطلقا على نحو القضايا الحقيقيه، فهو ثابت ما دامت المصلحه كسائر الأحكام المنشأه على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحه أن تستمر لبقى الحكم مستمرا، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحه رفع الحكم ونسخه.

وهذا نظير أن يخلق الله الشئ ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قيذا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الأول أن أمده ينتهى.

ومن هنا يظهر الفرق جليا بين النسخ والتخصيص، فإنه فى التخصيص يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيدا ومخصصا، ولكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر، فيأتى الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد، لا أنه مزيل ورافع لما هو ثابت فى الواقع. وأما فى النسخ فإنه لما أنشئ الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت * (يمحو الله ما يشاء ويثبت...) * (٢) لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه والمنشأ فى الواقع الحكم الموقت ثم يأتى الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالا عليه بعموم أو إطلاق.

ص: ٥٩

١- لم نظفر به بالتقرير المذكور، راجع المستصفى: ج ١ ص ١١١، ونهايه الوصول فى علم الأصول، الورقه ٩٧، والفصول

الغرويه: ص ٢٣٨.

٢- الرعد: ٣٩.

يعنى أن الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه، كسائر الموجودات التى تقتضى بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤ - وقيل: إن كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه (١).

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله (٢) فإن هذا يختص بنسخ التلاوه، فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ. مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوه وإن لم يكن صريحا فى وقوعه كقوله تعالى: * (وإذا بدلنا آية مكان آية...)* (٣) فهو إما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم، أو أن القديم يمكن رفعه.

مضافا إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوه رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقه المكلفين بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن و أصله عدم النسخ

هذا هو الأمر الذى يهمنى إثباته من ناحيه أصوليه. ولا شك فى أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلاميه على أنه لا يصح الحكم بنسخ آيه من القرآن إلا بدليل قطعى، سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنه أو بإجماع.

كما أنه مما أجمع عليه العلماء أيضا: أن فى القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا. وكل هذا قطعى لا شك فيه.

ولكن الذى هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد النسخ

ص: ٦٠

١- ذكره الغزالي وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

٢- * إن قدم الكلام فى الله يرتبط بمسأله الكلام النفسى وأن من صفات الله تعالى الذاتيه أنه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأى فى أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكول لإثباته إلى الفلسفه وعلم الكلام.

٣- النحل: ١٠١.

والمسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للإجماع المتقدم.

وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لاتهمنا كثيرا من ناحية فقهيه استدلاليه، لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعده الأصوليه التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: إن النسخ إن كان قطعيا أخذنا به واتبعناه، وإن كان ظنيا فلا حجه فيه ولا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي.

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن "الأصل عدم النسخ عند الشك في النسخ". وإجماعهم هذا ليس من جهه ذهابهم إلى حجه الاستصحاب - كما ربما يتوهمه بعضهم - بل حتى من لا يذهب إلى حجه الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلا من جهه هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

* * *

ص: ٦١

الباب الثاني : السنّه

اشاره

ص: ٦٣

السنة فى اصطلاح الفقهاء: " قول النبى أو فعله أو تقريره " ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) باتباع سنته، فغلبت كلمه " السنة " حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتى من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الأحكام.

أما فقهاء الإمامية بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى من كونه حجه على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فى اصطلاح " السنة " إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: " قول المعصوم أو فعله أو تقريره " .

والسر فى ذلك: أن الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) ليسوا هم من قبيل الرواه عن النبى والمحدثين عنه ليكون قولهم حجه من جهة أنهم ثقات فى الروايه، بل لأ- أنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبى لتبليغ الأحكام الواقعيه، فلا يحكون إلا عن الأحكام الواقعيه عند الله تعالى

كما هي، وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي، أو من طريق التلقى من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) " علمنى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ألف باب من العلم يفتح لى من كل باب ألف باب " (١).

وعليه، فليس بيانهم للأحكام من نوع روايه السنه وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد فى الرأى والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم سنه لا حكايه السنه.

وأما ما يجىء على لسانهم أحيانا من روايات وأحاديث عن نفس النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فهى إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق فى نقلهم لجوامع كلمه، وإما لأجل إقامه الحجه على الغير، وإما لغير ذلك من الدواعى.

وأما إثبات إمامتهم وأن قولهم يجرى مجرى قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت أن السنه بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هى مصدر من مصادر التشريع الإسلامى، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصلى على سبيل الجزم واليقين من ناحيه السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والأئمه من آل البيت ثقله الأصغر.

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى - كما فى العهود المتأخره عن عصرهم - فإنه لا بد له فى أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التى تنقل السنه، إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجيه أخبار الآحاد.

ص: ٦٥

١- بحار الأنوار: ج ٢٦ ص ٢٩ ح ٣٦، بلفظ: لقد علمنى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ألف باب يفتح كل باب ألف باب.

وعلى هذا، فالأحاديث ليست هي السنه بل هي الناقله لها والحاكبه عنها ولكن قد تسمى بالسنه توسعا من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنه، لأنه يتعلق ذلك بإثباتها. ونعقد الفصل في مباحث أربعة:

١- دلالة فعل المعصوم

لا- شك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوما - يدل على إباحه الفعل على الأقل، كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل.

ولا شك في أن هذه الدلاله بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعا للشبهه بعد ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: إنه قد يكون لفعل المعصوم من الدلاله ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرينه كأن يحرز أنه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادته من العبادات كالوضوء والصلاه ونحوهما، فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا أو مستحبا أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينه.

ولا شبهه في أن هذا الظهور حجه كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكم استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاه 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 إباحه الفعل. فقد قال بعضهم: إنه يدل بمجردة على وجوب الفعل بالنسبه إلينا.

ص: ٦٦

وقيل: يدل على استحبابه. وقيل: لا دلالة له على شيء منهما (١) أى أنه لا يدل على أكثر من إباحه الفعل فى حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظن ظان أن قوله تعالى فى سورة الأحزاب ٢١: * (لقد كان لكم فى رسول الله أسوه حسنه لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) * يدل على وجوب التأسى والاعتداء برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله فى حقنا وإن كان بالنسبه إليه لم يكن واجبا، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه فى حقنا.

وقيل: إنه إن لم تدل الآيه على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلبي عن هذا الوهم فأحسن - كما نقل عنه - إذ قال: إن الأسوه عباره عن الإتيان بفعل الغير لأ أنه فعله على الوجه الذى فعله، فإن كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجبا، وإن كان مندوبا تعبدنا بإيقاعه مندوبا، وإن كان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته (٢).

وغرضه (قدس سره) من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحا ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما فى الفصول - بأن ذلك أسوه فى الاعتقاد لا الفعل (٣) بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - أن معنى الأسوه فى المباح هو أن نتخير فى الفعل والترك، أى لا نلتزم بالفعل ولا بالترك،

ص: ٦٧

١- قال المحقق الحلبي (قدس سره) فى مسأله أفعال النبي (صلى الله عليه وآله): " قال ابن سريج: تدل على الوجوب فى حقنا، وقال الشافعي: تدل على الندب، وقال مالک: على الإباحه، والأولى التوقف " معارج الأصول: ص ١١٨. وإن شئت التفصيل راجع مفاتيح الأصول: باب الأفعال والتأسى ص ٢٧٩.

٢- راجع نهايه الوصول: الورقه ٩٤.

٣- الفصول الغرويه: ٣١٣.

إذ الأسوه فى كل شئ بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الأسوه فى المباح بالنسبه إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحه.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: إن الآيه الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوه وحسنها، فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسى. مضافا إلى أن الآيه نزلت فى واقعه الأحزاب فهى وارده مورد الحث على التأسى به فى الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد فى سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسى أو حسنه فى كل فعل حتى الأفعال العاديه. وليس معنى هذا أننا نقول: بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل إنما نقول: إنه يكون عقبه فى إتمام مقدمات الحكمه للتمسك بالإطلاق. فهو يضر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور فى التقييد، كما نبهنا على ذلك فى أكثر من مناسبة.

والخلاصه: أن دعوى دلالة هذه الآيه الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبى مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبه إلينا بعيده كل البعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمره بإطاعه الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله فى حقنا، فإنها أوهن من أن نذكرها لردّها.

٢ - فى حجيه فعل المعصوم بالنسبه إلينا. فإنه قد وقع كلام للأصوليين فى أن فعله إذا ظهر وجهه أنه على نحو الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجه بالنسبه إلينا؟ أى أنه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له أو واجبا علينا كما كان واجبا عليه... وهكذا؟ ومنتشأ الخلاف: أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره

ولا يشترك معه باقى المسلمين، مثل وجوب التهجد فى الليل، وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامه، فلا تكون لغير النبى أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإن علم أن الفعل الذى وقع من المعصوم أنه من مختصات فلاشك فى أنه لا- مجال لتوهم تعديه إلى غيره. وإن علم عدم اختصاصه به بأى نحو من أنحاء الاختصاص فلاشك فى أنه يعم جميع المسلمين، فيكون فعله حجه علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وإنما موضع الشبهه فى الفعل الذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينه تعين أحدهما، فهل هذا بمجرد كفاي للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنه غير كاف فلا- ظهور له أصلا فى كل من النحويين؟ وجوه، بل أقوال.

والأقرب هو الوجه الثانى.

والوجه فى ذلك: أن النبى 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 إما من جهه شخصه بذاته وإما من جهه منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف.

هذا مقتضى عموم أدله اشتراكه معنا فى التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به، فالظاهر فى فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس، فيكون فعله حجه علينا وحجه لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسى به.

ولا نقول ذلك من جهه قاعده الحمل على الأعم الأغلب، فإننا لا نرى

حجيه مثل هذه القاعده فى كل مجالاتها، وإنما ذلك من باب التمسك بالعام فى الدوران فى 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 بحاله يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا. والسعه تكون من جهه عدم ضيق الوقت عن البيان، ومن جهه عدم المانع، منه، كالخوف والتقيه واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك.

فإن سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شئ حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفاعل، أو إقرارا عليه، أو إمضاء له، ما شئت فعبّر.

وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمه - فلا شك فى أنه يكون ظاهرا فى كون الفعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة. كما أنه يكون ظاهرا فى كون الفعل مشروعا صحيحا فيما إذا كان عباده أو معاملته، لأ أنه لو كان فى الواقع محرما أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما أو كيفية عباده أو معاملته، 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 (١): خبر متواتر، وخبر واحد.

و " المتواتر " ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله " خبر الواحد " في اصطلاح الأصوليين، وإن كان المخبر أكثر من واحد ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرحنا حقيقه التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) (٢) فراجع.

والذى ينبغى ذكره هنا: أن الخبر قد يكون له وسائط كثيره فى النقل، كالأخبار التى تصلنا عن الحوادث القديمه، فإنه يجب - ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم - أن تتحقق شروط التواتر فى كل طبقه طبقه من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواترا فى الوسائط المتأخره، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

والسر فى ذلك واضح، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن فى الحقيقه عدده أخبار متتابعه، إذ أن كل طبقه تخبر عن خبر الطبقه السابقيه عليها، فحينما يقول جماعه: " حدثنا جماعه عن كذا " بواسطه واحده مثلا، فإن خبر الطبقه الأولى الناقله لنا يكون فى الحقيقه خبرها ليس عن نفس الحادثه،

ص: ٧١

١- فى ط الأولى: رئيسيين.

٢- الصفحه ٣٣٣ من طبعتنا الحديثه.

بل عن خبر الطبقة الثانيه عن الحادثه. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحده. فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الواسطه الأخيره التي تنقل عن نفس الحادثه، فلا بد أن تكون الجماعه الأولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر... وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختل شرط التواتر في طبقه واحده 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 واسطه من وسائطه، وإلا فالنتيجه تتبع أخس المقدمات.

٤- خبر الواحد

إشاره

إن خبر الواحد - وهو مالا- 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 حجه. وهذا لا بحث لنا فيه، لأن أنه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوى، إذ ليس وراء العلم غايه في الحجيه وإليه تنتهي حجيه كل حجه كما تقدم.

وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه - وإن احتف بالقرائن الموجهه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته. والخلاف في الحقيقه - عند الإماميه بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجيه خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو

خبر مفيد (١) للظن الشخصى أو النوعى لا- عبره به، لأن الظن فى نفسه ليس حجه عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم فى حصول هذا الدليل القطعى ومدى دلالتة.

فمن ينكر حجه خبر الواحد - كالسيد الشريف المرتضى (٢) ومن اتبعه - إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعى. ومن يقول بحجيتة - كالشيخ الطوسى (٣) وباقى العلماء - يرى وجود الدليل القاطع.

ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين فى ذلك: قال الشيخ الطوسى فى العده (ج ١ ص ٤٤): من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنه أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم (٤).

وصرح بذلك السيد المرتضى فى الموصليات - حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس فى مقدمه كتابه السرائر - فقال: لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم - إلى أن قال - ولذلك أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأن نهى لا توجب علماً ولا- عملاً وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغايه ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً (٥).

وأصرح منه قوله بعد ذلك: والعقل لا يمنع من العباده بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل فى باب الصحه،

ص: ٧٣

١- فى ط الأولى: مفيداً.

٢- الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢ ص ٥٣٠ - ٥٣١.

٣- العده: ج ١ ص ١٠٠.

٤- العده: ج ١ ص ١٠٦ (ط الحديثه).

٥- السرائر: ج ١ ص ٤٦، انظر رسائل الشريف المرتضى، المجموعه الأولى: ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

لأن عبادته بذلك توجب العلم الذى لا بد أن يكون العمل تابعا له (١).

وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه، لأنه لا يفيد إلا الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى على حجيته.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف فى ذلك على أقوال كثيرة: فمنهم من أنكر حجيته مطلقا، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى والقاضى وابن زهره والطبرسى وابن إدريس (٢) وادعوا فى ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر، فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: "إن الأخبار المدونه فى الكتب المعروفة - لا سيما الكتب الأربعة - مقطوعه الصدق". وهذا ما ينسب إلى شردمه (٣) من متأخري الأخباريين. قال الشيخ الأنصارى تعقيبا على ذلك: وهذا قول لا فائده فى بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه... (٤).

وأما القائلون بحجيه خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا: فبعضهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما فى الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور. وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناطق فى الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق فى المعارج (٥).

ص: ٧٤

-
- ١- السرائر: ج ١ ص ٤٧.
 - ٢- الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨، المهذب: ج ٢ ص ٥٩٨، الغنيه: ج ٢ ص ٣٥٦، مجمع البيان: ذيل الآيه ٦ من سوره الحجرات، السرائر: ج ١ ص ٤٧.
 - ٣- فى ط ٢: جماعه.
 - ٤- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٠٩.
 - ٥- معارج الأصول: ص ١٤٧.

وقيل: المناط فيه عداله الراوى أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفه فى الراوى... إلى غير ذلك من التفصيلات (١).

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، ثم ننظر فى مدى دلالة الأدله على ذلك. فالعمده أن ننظر أولاً فى الأدله التى ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم فى مدى دلالتها:

أ- أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

لا يخفى أن من يستدل على حجيه خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعى الدلالة على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهره فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجيه الحجه يجب أن يكون قطعياً - كما تقدم - فلا يصح الاستدلال بالآيات التى هى ظنيه الدلالة، لأن ذلك استدلال بالظن على حجيه الظن. ولا ينفع كونها قطعيه الصدور.

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعى حجيه ظواهر الكتاب العزيز - كما سيأتى - فالاستدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجيه الظن.

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التى ذكروها على حجيه خبر الواحد، فنكتفى بإثبات ظهورها فى المطلوب:

ص: ٧٥

١- إن شئت التفصيل راجع مفاتيح الأصول للسيد المجاهد (قدس سره): ص ٣٢٨.

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٤: * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) *.
وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط. والذي يبدو أن الاستدلال بها 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) * (١) * (حتى يتبين لهم أنه الحق) * (٢).

والثاني: بمعنى الظهور عليه - يعنى العلم به واستكشافه، أو التصدى للعلم به وطلبه - فيكون فعلها متعدياً، فنقول: " تبينت الشيء " إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته.

وعلى المعنى الثاني - وهو التصدى للعلم به - يتضمن معنى الثبوت 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 " (٣) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصدددها

ص: ٧٦

١- البقرة: ١٨٧.

٢- فصلت: ٥٣.

٣- قراءه حمزه والكسائي راجع كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، والكشف عن وجوه القراءات للقيسى: ج ١ ص ٣٩٤، وتفسير القرطبي: ج ٥ ص ٣٣٧، وفي التبيان: ج ٣ ص ٢٩٧: وهي قراءه أهل الكوفة إلا عاصم، كنز الدقائق: ج ٩ ص ٥٨٩.

* (إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا) * وكذلك قرئ فيها " فتثبتوا " (١) فإن هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين - وهما التبين والتثبت - متقاربان.

٢ - " أن تصيبوا قوما بجهاله " يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين (٢). وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين (٣) الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمه " فتبينوا " مفعولا، فقالوا مثلا: معناه: " فتبينوا صدقه من كذبه ". كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها - لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلا - كلمه تدل على التعليل بأن قالوا: معناها: " خشيه أن تصيبوا قوما بجهاله " أو " حذار أن تصيبوا " أو " لئلا تصيبوا قوما "... ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينه ولا قاعده عربيه. ومن العجيب! أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

والذى أرجحه: أن مقتضى سياق الكلام والاتساق مع أصول القواعد العربيه أن يكون قوله: * (أن تصيبوا قوما...) * مفعولا ل " تبينوا " فيكون معناه: " فتثبتوا واحذروا إصابه قوم بجهاله ".

والظاهر أن قوله تعالى: * (فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله) * يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجه خبر الفاسق، لأنه لو كان حجه لما دعا إلى الحذر من إصابه قوم بجهاله عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

ص: ٧٧

-
- ١- كتاب السبعه فى القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، وتفسير القرطبي: ج ١٦ ص ٣١٢.
 - ٢- راجع التبيان ومجمع البيان ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات، والميزان: ج ١٨ ص ٣١٢.
 - ٣- انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٧.

٣ - " الجهاله ": اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: " الجهاله: أن تفعل فعلا بغير العلم " ثم هم [الذين] (١) فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تارة بتقابل التضاد، واخرى بتقابل النقيض. وإن كان الأصح في التعبير العلمى أنه من تقابل العدم والملكه.

والذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمه " الجهل " ومشتقاتها فى أصول اللغة العربيه: أن إعطاء لفظ " الجهل " معنى يقابل " العلم " بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفه اليونانيه إلى العربيه الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ وكسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفيه، وإلا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمه والتعقل والرويه، فهو يؤدى تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهى عندما يكون عن غضب مثلا وحماقه وعدم بصيره وعلم.

وعلى كل حال، هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل، للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو إياه.

وعليه، فيكون معنى " الجهاله " أن تفعل فعلا بغير حكمه وتعقل ورويه الذى لازمه عادة إصابه عدم الواقع والحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآيه الكريمه يتضح لك معناها وما تؤدى إليه من دلالة على المقصود فى المقام: إنها تعطى أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهه أن ذلك من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنه فاسق؟ فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغى أن يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغى ألا يؤخذ

ص: ٧٨

١- أثبتناه لاقتضاء السياق.

به بلا ترو وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهاله، أى بفعل ما فيه سفه وعدم حكمه قد يضر بالقوم. والسر فى ذلك: أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق فى خبره، فلا ينبغى أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآيه بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق، فلا- يجب فيه الحذر والتثبت من إصابه قوم بجهاله. ولازم ذلك أنه حجه.

والذى نقوله ونستفيده وله دخل فى استفاده المطلوب من الآيه: أن " النبأ " فى مفروض الآيه مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت. وإلا لما كانت حاجه للأمر فيه بالتبين فى خبر الفاسق إذا كان " النبأ " من جهه ما هو نبأ لا يعمل به الناس.

ولما علق الآيه وجوب التبين والتثبت على مجئ الفاسق يظهر منه - بمقتضى مفهوم الشرط - أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن ييقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهه خوف إصابه قوم بجهاله. وطبعاً لا يكون ذلك إلا من جهه اعتبار خبر العادل وحجتيه، لأن المترقب منه الصدق.

فيكشف ذلك عن حجيه قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر أن بهذا البيان للآيه يرتفع كثير من الشكوك التى قيلت على الاستدلال بها على المطلوب (١). فلا- نطيل فى ذكرها وردها.

الآيه الثانيه : آيه النفر

إشاره

وهى قوله تعالى فى سوره التوبه ١٢٣: * (وما كان المؤمنون لينفروا

ص: ٧٩

١- قال الشيخ الأعظم الأنصارى: فقد اورد على الآيه إيرادات كثيره ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٧.

كافه، فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقوها فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) *.

إن الاستدلال بهذه الآيه الكريمه على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

١ - الكلام فى صدر الآيه: * (وما كان المؤمنون لينفروا كافه) * تمهيدا للاستدلال، فإن الظاهر من هذه الفقره نفي وجوب النفر على المؤمنين كافه (١) والمراد من النفر - بقريته باقى الآيه - النفر إلى الرسول للتفقه فى الدين، لا النفر إلى الجهاد وإن كانت الآيات التى قبلها وارده فى الجهاد، فإن ذلك وحده غير كاف ليكون قريته مع ظهور باقى الآيه فى النفر إلى التعلم والتفقه. إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

وهذه الفقره إما جملة خبريه يراد بها إنشاء نفي الوجوب، فتكون فى الحقيقه جملة إنشائية. وإما جملة خبريه يراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحاله عاده أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا، فتكون داله بالدلاله الالتزاميه على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلا الحالين فهى تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما إنشاء أو إخبارا.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شئ إنشاء أو إخبارا إلا إذا كان فى مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشئ أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لأن التعلم واجب عقلى على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عاده فى مشافهه

ص: ٨٠

١- يستفيد بعضهم من الآيه النهى عن نفر الكافه. وهى استفاده بعيده جدا، وليست كلمه " ما " من أدوات النهى. إذا ليس لهذه الآيه أكثر من الدلاله على نفي الوجوب.

الرسول أيضا واجب عقلي. فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى، فإنه مما لا شبهه فيه أن نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطه كلما عنت حاجه وعرضت لهم مسأله أمر ليس عمليا من جهات كثيره، فضلا عما فيه من مشقه عظيمه لا توصف، بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الله تعالى أراد بهذه الفقره - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفه والمشقه برفع وجوب النفر رحمه بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال - وهو التعلم - بتشريع طريقه أخرى للتعلم غير طريقه التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقيه الآيه هذا العلاج وهذه الطريقه وهو قوله تعالى: * (فلولا نفر من كل فرقه...) * والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفى وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقره (صدر الآيه) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآيه الذي هو موضع الاستدلال على حجيه خبر الواحد.

وقد أغفل هذه الناحيه المستدلون بهذه الآيه على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآيه وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢ - الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآيه على حجيه خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها، لمكان فاء التفريع.

إنه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا

عليهم حرصهم على اتباع طريقه أخرى بدلاله " لولا " التي هي للتخصيص، والطريقه 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 الغايه - أعنى التعلم - بأن ينفر طائفه من كل فرقه. والطائفه المتفقهه هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم، بل ليس (١) قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفه من كل قوم. ويستفاد الوجوب من " لولا " التخصيصيه ومن الغايه من النفر، وهو التفقه لإنذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهره على وجوب تفقه جماعه من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفايا.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفه 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 حجه على الآخريين وإلا- لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا- فائده بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجه لما بقيت طريقه لتعلم الأحكام تكون معذره للمكلف وحجه له أو عليه.

ص: ٨٢

١- في ط ٢ بدل " ليس ": إنه لم يكن.

والحاصل: أن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقوا في الدين ويعلموا الآخريين (١) بمجموعه دليل واضح على حجيه نقل الأحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني، لأن الآيه من ناحيه اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقه، فكذلك تكون مطلقه من ناحيه قبول الإنذار والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا وبلا فائده وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغي أن تفهم الآيه الكريمة في الاستدلال على المطلوب [والله أعلم بأسرار آياته] (٢) وبهذا البيان يندفع كثير مما اورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألا يخفى (٣): أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعه من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجيه نقل الأحكام من المتفق، فلذلك لا تبقى حاجه إلى التطويل في استفاده الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقين واجبا واستفاده ذلك من " لعل " أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجيه قول النافرين المتفقين المستفاد من الآيه يكون دليلا على وجوب الحذر.

نعم يبقى شيء، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقه طائفه، والطائفة ثلاثه فأكثر، أو أكثر من ثلاثه، وحينئذ لا تشمل الآيه خبر الشخص

ص: ٨٣

١- في ط زياده: هو.

٢- لم يرد في ط ٢.

٣- في ط ٢ زياده: عليكم.

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 مطلقه، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالإخبار حجه أيضا، يعنى أن العموم فيها أفرادى لا مجموعى.

تنبيه مهم

(١): إن هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامى، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد. وذلك ظاهر، لأن كلمه " التفقه " عامه للطرفين. وقد أفاد ذلك شيخنا النائنى (قدس سره) - كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته - فإنه قال: إن التفقه فى العصور المتأخره وإن كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهه الصدور والدلاله، ومن المعلوم: أن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى إعمال النظر والدقه، إلا أن التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجا إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنه لا يوجب اختلافا فى مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعيه بإعمال النظر والفكر يصدق عليه " الفقيه " كذلك العارف بها من دون إعمال النظر والفكر يصدق عليه " الفقيه " حقيقه (٢).

وبمقتضى عموم " التفقه " فإن الآية الكريمة أيضا تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخره عن عصور المعصومين وجوبا كفايئا،

ص: ٨٤

١- لم يرد " مهم " فى ط ٢.

٢- أجود التقريرات: ج ٢ ص ١١٠.

بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفه فيرحلوا لتحصيل التفقه - وهو الاجتهاد - لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم. كما تدل أيضا بالملازمه التي سبق ذكرها على حجيه قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

الآيه الثالثه : آيه حرمه الكتمان

وهي قوله تعالى في سورة البقره ١٥٩: * (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله...) *.

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآيه 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 فائده لو لم يكن قوله حجه مطلقا.

والحاصل: أن هناك ملازمه عقليه بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، وإلا- لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائده. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لابد أن يكون مطلقا من هذه الناحيه غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الأساس من الملازمه قلنا بدلاله آيه النفر على حجيه خبر الواحد وحجيه فتوى المجتهد.

ولكن الإنصاف: أن الاستدلال لا- يتم بهذه الآيه الكريمه، بل هي أجنيه جدا عما نحن فيه، لأن ما نحن فيه - وهو حجيه خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومه للآخرين كما في آيه النفر، فإذا وجب التعليم والإظهار وجب قبوله على

الآخرين، وإلا- كان وجوب التعليم والإظهار لغوا، وأما هذه الآية فهي وارده في مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعا، بدليل قوله تعالى: * (من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) * لا إظهار ما هو خفى على الآخرين.

والغرض: أن هذه الآية وارده في مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم أظهر، لا- في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمه بين وجوب القبول وحرمة الكتمان، فيقال: " لو لم يقبل لما حرم الكتمان ". وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر.

وينسق على هذه الآية باقى الآيات الأخر التى ذكرت للاستدلال بها على المطلوب، فلا نطيل بذكرها.

ب- دليل حجية خبر الواحد من السنه

من البديهي أنه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد، فإنه دور ظاهر، بل لابد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيته معلومه الصدور من المعصومين، إما بتواتر أو قرينه قطعيه.

ولا- شك فى أنه ليس فى أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه فى هذا المضمون وإنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى فى حجية خبر الواحد إذا كان ثقه مؤتمنا فى الروايه، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل (1). وهذه دعوى غير بعيدة، فإن المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الأخبار فى هذا المعنى، بل هى بالفعل متواتره لا ينبغى أن يعترى فيها

ص: ٨٦

١- انظر الوسائل: ج ٢٠ ص ٩٨، الفائده التاسعه.

وقد ذكر الشيخ الأنصارى - قدس الله نفسه الزكية - طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحججه خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وأن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت (عليهم السلام).

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) (٢) وإلى رسائل الشيخ في حججه خبر الواحد (٣) للاطلاع على تفاصيلها.

الطائفة الأولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجح، كالأعدل والأصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوى (٤).

وسياتى ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا أن خبر الواحد الثقة حجه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، ولا معنى للتراجيح بالمرجح المذكوره والتخيير عند عدم المرجح، كما هو واضح.

الطائفة الثانية: ما ورد في إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه (عليه السلام) إلى زواره بقوله: "إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس" (٥).

ص: ٨٧

١- *إن الشيخ صاحب الكفایه لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وإنما أقصى ما اعترف به "أنها متواتره إجمالاً" وغرضه من التواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها عنهم (عليهم السلام) يقينا. وتسميه ذلك بالتواتر مسامحه ظاهره.

٢- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى.

٣- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١٣٧ - ١٤٤.

٤- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٥- الكشى: ص ١٣٦، ح ٢١٦.

يشير بذلك إلى زرارته. ومثل قوله (عليه السلام) لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم (١).

قال الشيخ الأعظم: وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه (٢).

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواه والثقات والعلماء، مثل قوله (عليه السلام): "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم" (٣)... 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 حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة" (٤) 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" (٥) إلى غير ذلك من الأحاديث.

ص: ٨٨

١- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٣٩.

٣- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

٤- الوسائل: ج ١٨ ص ٥٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥، ٦ و...

٥- الوسائل: ج ١٨ ص ٥٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨، وفيه بدل "بني عمك": إخوانك.

الطائفة الخامسة: ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم (١) فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجالاً للكذب عليهم، ولما كان مورد الخوف 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 [ولقد أجاد فيما أفاد] (٢) -: إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع، وقد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ "الثقة" و "المأمون" و "الصادق" وغيرها الواردة فى الأخبار المتقدمه، وهى أيضاً منصرف إطلاق غيرها (٣).

وأضاف (٤): وأما "العدالة" فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها، بل وفى كثير منها التصريح بخلافه (٥).

ج- دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعه كبيره تصريحاً وتلويحاً بالإجماع من قبل علماء الإماميه على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً فى نقله وإن لم يفد

ص: ٨٩

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٠.

٢- لم يرد فى ط ٢.

٣- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٤٤.

٤- فى ط الأولى بدل "وأضاف": ثم قال ونعم ما قال.

٥- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٤٤.

خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسى - أعلى الله مقامه - فى كتابه العده (ج ١ ص ٤٧) (١) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأى وحكى عليه الإجماع: أن يكون خبر الواحد واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه، وكان ذلك مرويا عن النبى أو عن الواحد من الأئمه، وكان ممن لا يطعن فى روايته ويكون سديدا فى نقله. وتبعه على ذلك فى التصريح بالإجماع السيد رضى الدين بن طاووس (٢) والعلامه الحلى فى النهايه (٣) والمحدث المجلسى فى بعض رسائله (٤) كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم فى الرسائل (٥).

وفى مقابل ذلك حكى جماعه أخرى إجماع الإماميه على عدم الحجيه. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى - أعلى الله درجته - وجعله بمنزله القياس فى كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة (٦).

وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس فى السرائر ونقل كلاما للسيد المرتضى فى مقدمه، وانتقد فى أكثر من موضع فى كتابه (٧) الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد، وكرر تبعا للسيد قوله: "إن خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا" (٨) وكذلك نقل عن الطبرسى - صاحب مجمع البيان - تصريحه فى نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد (٩).

ص: ٩٠

-
- ١- الصفحه ١٢٦ من الطبعة الحديثه.
 - ٢- لم نقف على مأخذه فى غير فرائد الأصول.
 - ٣- نهايه الوصول: الورقه ١٣٩.
 - ٤- لم نظفر بالرساله، قال فى البحار (ج ٢ ص ٢٤٥): وعمل أصحاب الأئمه (عليهم السلام) على أخبار الآحاد التى لا تفيد العلم فى أعصارهم متواتر بالمعنى لا يمكن إنكاره.
 - ٥- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧.
 - ٦- رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الأولى): ص ٢١١.
 - ٧- فى ط الأولى: وشنع... على الشيخ الطوسى.
 - ٨- راجع السرائر: ج ١ ص ٤٧، ٥٠، ١٢٧، ٢٦٧.
 - ٩- مجمع البيان ذيل الآيه ٦ من سوره الحجرات.

والغريب فى الباب! وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإماميه، مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثانى، وهما الخيران العالمان بمذهب الإماميه، وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبره كامله.

فلذلك وقع الباحثون فى حيره عظيمه من أجل التوفيق بين نقليهما.

وقد حكى الشيخ الأعظم فى الرسائل وجوها للجمع: مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من "خبر الواحد" - الذى حكى الإجماع على عدم العمل به - هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا (١) والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل: يجوز أن يكون مراده من "خبر الواحد" ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة (٢) وحينئذ يتقارب مع الشيخ فى الحكايه عن الإجماع. وقيل: يجوز أن يكون مراد الشيخ من "خبر الواحد" خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيده للعلم بصدقه (٣) فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسنتها الشيخ الأعظم منها الأول ثم الثانى. ولكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه (٤) وأكد عليه أكثر من مره، فقال: ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو أن مراد السيد من "العلم" الذى أدعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكى عنه فى تعريف العلم أنه "ما اقتضى سكون النفس" وهو الذى ادعى بعض

ص: ٩١

١- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٣- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٤- *ذكر المحقق الآشتياني فى حاشيته على الرسائل فى هذا الموقع: أن هذا الوجه من التوجيه سبق إليه بعض أفاضل المتأخرين، وهو المحقق النراقى - صاحب المناهج - ونقل نص عبارته.

الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا، وهى: موافقه الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ومراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمه (١) احتفاف أكثر الأخبار بها، هى الأمور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه، بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما.

ثم قال: ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد، خصوصا مع ملاحظه تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك (٢).

هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين. ولكنى لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح فى عبارته - المنقوله فى مقدمه السرائر - بأن مراده من " العلم " القطع الجازم، قال: اعلم أنه لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده.

وأصرح منه (٣) قوله بعد ذلك: ولذلك أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنهم لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن لصدقه (٤) ومن

ص: ٩٢

١- *غرضه من " عبارته المتقدمه " عبارته التى نقلها فى السرائر عن السيد، وقد نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٦.

٣- ** إنما قلت: " أصرح منه " لأنه يحتمل فى العبارة المتقدمه أنه يريد من " العلم " ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعيه الطريق إليه وإن كان الطريق فى نفسه ظنيا. وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانيه.

٤- بصدقه، ظ.

ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح (١).

هذا، ويحتمل احتمالا بعيدا: أن السيد لم يرد من "التجويز" - الذي قال عنه: إنه لا يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الأمان بصدق الخبر.

وإنما قلنا: إن هذا الاحتمال بعيد، لأنه يدفعه: أن السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم وإجماع الفرقه المحقه لا غيرهما.

وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العده. والظاهر أنهم 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 الموثوقه المرويّه في كتب أصحابنا. ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقيهيه. وكذلك ابن إدريس في السرائر. ولعل عمله

ص: ٩٣

هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام ومفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصارى.

وعلى كل حال، سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع، 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 لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف فى 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 ينبغى أن يرجع عن الأمور المعلومه المشهوره المقطوع عليها (ويقصد بالأمور المعلومه عدم عملهم بالظنون) إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل (١) (ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد) وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإماميه تبطل القياس فى الشريعة حيث لا يؤدى إلى العلم، وكذلك نقول فى أخبار الآحاد (٢).

ونحن نقول للسيد - أعلى الله درجته -: صحيح أن المعلوم من طريقه الشيعة الإماميه عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون. ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتره - كالظواهر - إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لانهى ظنون قام الدليل القاطع على

ص: ٩٤

١- فى المصدر: بما هو مشتبه ملتبس محتمل.

٢- رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الأولى): ص ٢١١.

اعتبارها وحجيتها، فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: " إنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده " وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على أنه مصلحه لا نجوز كونه مفسده.

ويؤيد أيضا دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة، ذكر جملة منها الشيخ الأعظم في الرسائل: (١) منها: ما أدعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعه (٢) فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على " التصحيح " لا على " الصحه " .

ومنها: دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب (٣). وهذه العبارة من النجاشي تدل دلاله صريحه على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروى - أو لا يرسل - إلا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأعظم من هذا القبيل.

وعليك بمراجعته الرسائل في هذا الموضوع، فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، وألمت بالموضوع من جميع

ص: ٩٥

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٨.

٢- رجال الكشي: ص ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠.

٣- رجال النجاشي: ٣٢٦، الرقم ٨٨٧.

أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السيد: والإنصاف: أنه لم يحصل في مسأله يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقوله والشهره العظيمة والأمارات الكثيره الداله على العمل ما حصل في هذه المسأله، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسأله لا أراه يحصل له الإجماع في مسأله من المسائل الفقهيّه، اللهم إلا في ضروريات المذهب.

وأضاف (١) لكن الإنصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن (٢).

ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

د- دليل حجه خبر الواحد من بناء العقلاء

إنه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق سيرتهم العمليه - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيره العمليه جاريه حتى في الأوامر الصادره من ملوكهم وحكامهم وذوى الأمر منهم.

وسر هذه السيره: أن الاحتمالات الضعيفه المقابله ملغيه (٣) بنظرهم لا- يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهاه أو غفلته.

ص: ٩٦

١- في ط الأولى بدل " وأضاف " : ثم قال ونعم ما قال.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٦١.

٣- كذا، والقياس: ملغاه.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فإن بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفه المقابله. وذلك من كل مله ونحله.

وعلى هذه السيره العمليه قامت معايش الناس وانتظمت حياه البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعى ولسادهم الهرج والمرج (١) لقله ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سندا ومتنا.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدوا المسلك والطريقه مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك فى غير الأحكام الشرعيه.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم فى العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟ وهل ترى تتوقف الزوجه فى العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلى خبره عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصها كالحيض مثلا؟ وإذا ثبتت سيره العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقه، فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم، لأنهم، بل هو رئيسهم، فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقه العقلانيه كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له فى تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء. ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه وبينه للناس ولظهر واشتهر، ولما جرت سيره المسلمين على طبق سيره باقى البشر.

ص: ٩٧

١- فى ط ٢: لسادهم الاضطراب.

وهذا الدليل قطعى لا يداخله الشك، لأن مركب من مقدمتين قطعيتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.

٢ - كشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم واشتراكه معهم، لأن متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائنى (قدس سره) كما فى تقريرات تلميذه الكاظمى (قدس سره) (ج ٣ ص ٦٩): وأما طريقه العقلاء فهى عمده أدله الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشه فى بقيه الأدله فلا- سبيل إلى المناقشه فى الطريقه العقلائيه القائمه على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه فى محاوراتهم (١).

وأقصى ما قيل فى الشك فى هذا الاستدلال هو: إن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها. ويكفى فى الردع الآيات الناهيه عن اتباع الظن وما وراء العلم التى ذكرناها سابقا فى البحث السادس من المقدمه (٢) لأنهى بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجتنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهيه للاستصحاب فى الجزء الرابع (مبحث الاستصحاب) فقلنا: إن هذه الآيات غير صالحه للردع عن الاستصحاب الذى جرت سيره العقلاء على الأخذ به، لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم النهى عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: * (إن الظن لا- يغنى من الحق شيئا) * (٣) بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعده

ص: ٩٨

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٤ (ط - مؤسسه النشر الإسلامى).

٢- راجع ص ١٨ - ٢٢.

٣- النجم: ٢٨.

عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق، فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

وهذا العلاج - طبعا - لا يجرى 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 تخصصاً، كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستنده إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

وذلك بأن يقال، حسبما أفاده استاذنا المحقق الأصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية (ج ٣ ص ١٤) قال: إن لسان النهي عن اتباع الظن وأنه لا يغني عن الحق شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقه العقلية، بل من باب إيكال 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 سيره العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة، ولذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته (١).

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائيني (قدس سره) على ما في تقريرات الكاظمي (قدس سره) ج ٣ ص ٦٩ - قال: إن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا- تشمل خبر الثقة، لأن العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل

ص: ٩٩

١- نهاية الدراية، ج ٥ ص ٣٤.

بما وراء العلم رادعه عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص (١).

وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيره العقلاء على العمل بها - ومنهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعى على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد، فلا نزيل بذكر الدور الذى أشكلوا به فى المقام، والجواب عنه. وإن شئت الاطلاع، فراجع الرسائل (٢) وكفايه الأصول (٣).

ص: ١٠٠

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٥ (ط - مؤسسه النشر الإسلامى).

٢- لم نظفر بذكر الدور فى الرسائل، راجع ج ١ ص ١٦٤.

٣- كفايه الأصول: ٣٤٨.

الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق.

والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص.

وهو: إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي.

أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم.

أو اتفاق أمه محمد [(صلى الله عليه وآله وسلم)] على الحكم.

على اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات، فإنها - على ما يظهر - ترمى إلى معنى جامع بينها، وهو: "اتفاق جماعه لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي".

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم، لأ- نهم لا- شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، وإنما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد.

وعلى كل حال، فإن هذا "الإجماع" بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنه أحد الأدله الأربعة - أو الثلاثة - على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنه.

ص: ١٠٢

أما الإمامية فقد جعلوه أيضا أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحيه شكلية واسميه فقط، مجاراه للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنين، أى أنهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنه، أى عن قول المعصوم. فالحجيه والعصمه ليستا للإجماع، بل الحججه فى الحقيقه هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهليه هذا الكشف.

ولذا توسع الإماميه فى إطلاق كلمه "الإجماع" على اتفاق جماعه قليله لا يسمى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعا، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كاشفا قطعيا عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لا- يعتبرون الإجماع الذى لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي إجماعا بالاصطلاح. وهذه نقطه خلاف جوهرية فى الإجماع، ينبغى أن نجليها ونلتمس الحق فيها، فإن لها كل الأثر فى تقييم الإجماع من جهه حجيته.

ولأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لابد من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنتلمس الجواب عليها.

أولا: من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجه ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي فى مقابل الكتاب والسنة؟ ثانيا: هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمه، أو اتفاق جميع العلماء فى عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد بأقوالهم؟

السؤال عن سبب القول بحجبه الإجماع

أما السؤال الأول: فإن الذى يثيره فى النفس ويجعلها فى موضع الشك فيه أن إجماع الناس جميعا على شئ أو إجماع أمه من الأمم بما هو إجماع واتفاق

لاقيمه علميه له فى استكشاف حكم الله، لأ- أنه لا- ملازمه بينه وبين حكم الله، فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمه.

نعم، الشئ الذى يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه فى الباب أنا قد قلنا فيما سبق - فى الجزء الثانى، وسيأتى - إن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فى القضايا المشهوره العمليه التى نسميها " الآراء المحموده " والتى تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعى، لأن الشارع من العقلاء - بل رئيسهم وهو خالق العقل - فلا بد أن يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلى الذى نقول بحجته فى مقابل الكتاب والسنة والإجماع.

وهو من باب التحسين والتقيح العقليين الذى ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجه الإجماع.

أما إجماع الناس - الذى لا يدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعى، لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيدة أو الانفعال النفسى أو الشبهه أو نحو ذلك.

وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها، فإذا حكموا بشئ بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع.

ولو أن إجماع الناس بما هو إجماع - كيف ما كان وبأى دافع كان - هو حجه ودليل، لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضا حجه ودليلا. ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجه الإجماع.

إذا! كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجه؟

وما الدليل لهم على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقري إلى أول إجماع اتخذ دليلاً في تاريخ المسلمين، إنه الإجماع المدعى على بيعه أبي بكر خليفه للمسلمين. فإنه إذ وقعت البيعة له - والمفروض أنه لا - سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا: أولاً: إن المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته.

وثانياً: إن الإمامه من الفروع، لا من الأصول.

وثالثاً: إن الإجماع حجه في مقابل الكتاب والسنة، أي أنه دليل ثالث غير الكتاب والسنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية.

وسلكوا لإثبات حججه ثلاثه مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعي ألا يجعلوا الإجماع من مسالكه، لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

أما مسلك الكتاب: فأيات استدلوها بها، لا تنهض دليلاً على مقصودهم، وأولها بالذكر آيه " سبيل المؤمنين " وهي قوله تعالى (سوره النساء ١١٤): * (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً) * فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآيه تمسك الشافعي، على ما نقل عنه (١).

ويكفيها في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها، إذ قال:

ص: ١٠٥

١- نقله عنه الغزالي في المستصفى: ج ١ ص ١٧٥.

الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفح الأعداء عنه نوله ما تولى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقه حتى تنضم إليه متابعه سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى. ثم قال: وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم (١).

وهو كذلك كما استظهره. أما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي - كغيره - في عدم ظهورها في حجيه الإجماع، فلا نطيل بذكرها ومناقشه الاستدلال بها.

وأما مسلك السنه: فهي أحاديث رواها بما يؤدي مضمون الحديث " لا تجتمع أمتي على الخطأ " (٢) وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منها عصمه الأئمة الإسلاميه من الخطأ والضلاله (٣) فيكون إجماعها كقول المعصوم حجه ومصدرا مستقلا لمعرفه حكم الله.

وهذه الأحاديث - على تقدير التسليم بصحتها وأنها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لأن المفهوم من اجتماع الأئمة كل الأئمة، لا بعضها، فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمه البعض من الأئمة، بينما أن مقصودهم (٤) من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفه خاصه وهي طائفه أهل السنه، بل يكتفون باتفاق جماعه يطمثون إليهم، كما هو الواقع في بيعه السقيفه.

ص: ١٠٦

١- المستصفى: ج ١ ص ١٧٥.

٢- سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٣٠٣ باب السواد الأعظم، بلفظ: إن أمتي لا تجتمع على ضلاله.

٣- راجع المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصرى: ج ٢ ص ١٦.

٤- في ط الأولى: قصودهم.

فأنى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأمم بجميع طوائفها وأشخاصها فى جميع العصور! إلا فى ضروريات الدين، مثل وجوب الصلاة والزكاه ونحوهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه، ولا تحتاج فى إثبات الحكم بها إلى القول بحجيه الإجماع.

وأما مسلك العقل: الذى عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوى، فغايه ما يقال فى توجيهه: إن الصحابه إذا قضوا بقضيه وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثره تنتهى إلى حد التواتر فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط، فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العاده. والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابه فيستحيل فى العاده أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه: بأن إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلاشك فى أن هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجه لآ أنه قطع بالنسبه، ولا كلام لأحد فيه، لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنه.

وأما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجه مستقله ودليلا فى مقابل الكتاب والسنه - فإن قطع المجمعين مهما كانوا لثن كان يستحيل فى العاده قصدهم الكذب فى ادعاء القطع - كما فى الخبر المتواتر - فإنه لا يستحيل فى حقهم الغفله أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العاده أو العقيدته أو أى دافع من الدوافع الأخرى التى أشرنا إليها سابقا.

ولأجل ذلك اشترطنا فى التواتر الموجب للعلم ألا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين فى فهم الحادته واشتباهم، كما شرحناه فى كتاب المنطق

ولا- عجب فى تطرق احتمال الخطأ فى اتفاق الناس على رأى، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق فى النقل، لأن أسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

ثم إن هذا الطريق العقلى أو المعنوى لو تم، فأى شئ يخصه بخصوص الصحابه أو المسلمين أو علماء طائفه خاصه من دون باقى الناس وسائر الأمم؟ إلا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزیه خاصه ليست للأمم الأخرى وهى العصمه من الخطأ.

فإذا - على هذا التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع إلا هذا الدليل الآخر الذى يثبت العصمه للأمم المسلمه أو بعضها، لا الطريق العقلى المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثانى، وليس هو مسلکا مستقلا عنها.

وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثه لم تتم لنا أدله على حجيه الإجماع من أصله من جهة أنه إجماع، فلا- يظهر للإجماع قيمه من ناحيه كونه حجه ومصدرا للتشريع الإسلامى، مهما بالغ الناس فى الاعتماد عليه. وإنما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم، فىكون حينئذ كالخبر المتواتر الذى تثبت به السنه. وسيأتى البحث عن ذلك.

السؤال عن ضروره اتفاق الجميع أو كفايه البعض

وأما السؤال الثانى: فالذى يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثه المتقدمه يقضى بأن الحججه

ص: ١٠٨

إنما هو إجماع الأمة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء، فمتى ما شذ واحد منهم - أى كان - فلا يتحقق الإجماع الذى قام الدليل على حجيته، فإنه مع وجود المخالف وإن كان واحدا لا- يحصل القطع بحجيه إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لأن العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة إنما تثبت لجميع الأمة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجيه الإجماع - وهو إثبات شرعيه ببعه أبى بكر - لم يحصل لهم، لأن أنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفه على (عليه السلام) وجماعه كبيره من بنى هاشم وباقي المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعه، فإنه بقى منهم من لم يبايع حتى مات مثل " سعد بن عباده " قتيلا الجن! (١).

ولأجل هذه المفارقة بين أدله الإجماع وواقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال فى هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب إليه -: إن الحججه هو إجماع أهل المدينه فقط (٢). وقال قوم: الحججه إجماع أهل الحرمين (مكه والمدينه) والمصريين (الكوفه والبصره) (٣). وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل والعقد (٤). وقال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصه (٥). وقال بعض: الإعتبار بإجماع أكثر المسلمين

ص: ١٠٩

١- راجع أسد الغابه: ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

٢- نسبة إليه الغزالي فى المستصفى: ج ١ ص ١٨٧.

٣- المصدر السابق.

٤- قاله العلامة فى تهذيب الوصول (مخطوط) المقصد الثامن فى الإجماع. وعزاه فى مفاتيح الأصول (ص ٤٩٤) إلى الزارى.

٥- قال فى مفاتيح الأصول: وعرفه الحاجبى: بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر.

واشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر (١). وقال آخرون: الاعتبار بإجماع الصحابه فقط دون غيرهم ممن جاؤوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود وشيعته (٢)... إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقوله في جملة من كتب الأصول.

وكل هذه الأقوال تحكيمات لا سند لها ولا دليل، ولا ترفع الغائله من تلك المفارقة الصارخه. والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت في تاريخ بيعه الخلفاء - يطول شرحها - أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقه للمسأله التي أوقعت القائلين بحجيه الإجماع في حيص وييص لتصحيحه وتوجيهه، وإلا فتلك المسالك الثلاثه - إن سلمت - لا- تدل على أكثر من حجيه إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الأمم دون بعض بلا مخصص.

نعم، المخصص هو الرغبه في إصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.

الإجماع عند الإماميه

إن الإجماع بما هو إجماع لاقيمه علميه له عند الإماميه مالم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحججه في الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنه، ولا يكون دليلا مستقلا في مقابلها.

وقد تقدم أنه لم تثبت عندنا عصمه الأمم عن الخطأ. وإنما أقصى

ص: ١١٠

١- راجع المستصفى: ج ١ ص ١٨٨.

٢- المصدر السابق: ص ١٨٩، ومعارض الأصول للمحقق الحلي: ص ١٣٠.

ما يثبت عندنا من اتفاق الأمة أنه يكشف عن رأى من له العصمه.

فالعصمه فى المنكشف لا فى الكاشف.

وعلى هذا، فىكون الإجماع منزلته منزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أن الخبر المتواتر لىس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعى رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع لىس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غايه الأمر أن هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر: إن الخبر دليل لفظى على قول المعصوم، أى أنه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. أما الإجماع فهو دليل قطعى على نفس رأى المعصوم لاعلى لفظ خاص له، لأن أنه لا يثبت به - فى أى حال - أن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمى الإجماع بـ "الدليل اللبى" نظير "الدليل العقلى"، يعنى أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعى الذى هو كالب بالنسبه إلى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالقشر له.

والثمره بين الدليل اللفظى واللبى تظهر فى المخصص إذا كان لبياً أو لفظياً على ما ذكره الشيخ الأعظم - كما تقدم فى الجزء الأول ص ٢٠٤ - لذهابه إلى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه إذا كان المخصص لبياً دون ما إذا كان لفظياً.

وإذا كان الإجماع حجه من جهه كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنه على مبناهم، بل يكفى اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعه من علمائنا.

قال المحقق فى المعتبر (ص ٦) بعد أن أناط حججه الإجماع بدخول المعصوم: فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجه، ولو حصل فى اثنين كان قولهما حجه (١).

وقال السيد المرتضى - على ما نقل عنه -: إذا كان عليه كون الإجماع حجه كون الإمام فيهم، فكل جماعه كثرت أو قلت كان [قول] الإمام فى أقوالها فإجماعها حجه (٢).

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعه كثيره من علمائنا.

ولكن سيأتى أنه على بعض المسالك فى الإجماع لابد من إحراز اتفاق الجميع.

وعلى هذا، فيكون تسميه اتفاق جماعه من علماء الإماميه بالإجماع مسامحه ظاهره، فإن الإجماع حقيقه عرفيه فى اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعى، ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعه القليله حجه أن يصح تسميتها بالإجماع. ولكن قد شاع هذا التسامح فى لسان الخاصه من علماء الإماميه على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

والخلاصه التى نريد أن ننص عليها وتعنيها من البحث: أن الإجماع إنما يكون حجه إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وإن حصل الظن منه فلا قيمه له عندنا، ولا دليل على حججه مثله.

أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ فهذا

ص: ١١٢

١- المعتبر: ج ١ ص ٣١، ط الحديثه.

٢- الذريعه إلى أصول الشريعه: ج ٢ ص ٦٣٠.

ما ينبغي البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقاً أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - إلى اثنتي عشرة طريقاً (١). ونحن نكتفى بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث، بل أربع:

١ - طريقه الحس: وبها يسمى الإجماع "الإجماع الدخولي" وتسمى "الطريقه التضمينية" وهي الطريقه المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى (٢) وجماعه سلكوا مسلكه (٣).

وحاصلها: أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقه إنما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالاً متميزه معلومه لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جمله أولئك المتفقين. أو يتواتر لديه النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أن الإمام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح: أن هذه الطريقه لا- تتحقق غالباً إلا- لمن كان موجوداً في عصر الإمام. أما بالنسبه إلى العصور المتأخره فبعيده التحقق، لا سيما في الصوره الأولى وهي السماع من نفس الإمام.

وقد ذكروا أنه لا يضر في حجيه الإجماع - على هذه الطريقه - مخالفه معلوم النسب وإن كثروا ممن يعلم أنه غير الإمام. بخلاف مجهول

ص: ١١٣

١- منهج التحقيق في التوسعه والتضييق (لا توجد عندنا هذه الرساله) راجع كشف القناع له (قدس سره): ص ٢٣٠.

٢- انظر الذريعه إلى أصول الشريعه: ج ٢ ص ٦٣٢.

٣- منهم المحقق في المعتبر: ج ١ ص ٣١ وصاحب المعالم في معالم الدين: ص ١٧٤.

النسب على وجه أنه الإمام، فإنه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

٢ - طريقه قاعده اللطف: وهي أن يستكشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخره مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنه خفيه أو ظاهره - إما بظهوره نفسه أو بإظهار من يبين الحق في المسأله - فإن "قاعده اللطف" كما اقتضت نصب الإمام وعصمته تقتضى أيضا أن يظهر الإمام الحق في المسأله التى يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزله.

وهذه الطريقه هي التى اختارها الشيخ الطوسى (١) ومن تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى - المنقول فى العده عنه (٢) فى رد هذه الطريقه - كونها معروفه قبل الشيخ أيضا.

ولايزم هذه الطريقه عدم قدح المخالفه مطلقا سواء كان من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام ولم يكن معه برهان يدل على صحه فتواه.

ولايزم هذه الطريقه أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آيه أو سنه قطعيه على خلاف المجمعين وإن لم يفهموا دلالتها على الخلاف، إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها فى تبليغ الحق.

٣ - طريقه الحدس: وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الإماميه

ص: ١١٤

١- العده: ج ٢ ص ٦٣٩ - ٦٤٢.

٢- راجع العده: ج ٢ ص ٦٣١ و ٦٤٣.

وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدا بيد، فإن اتفاهم مع كثره اختلافهم فى أكثر المسائل يعلم منه أن الاتفاق كان مستندا إلى رأى إمامهم، لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتباعا للأهواء أو استقلالا بالفهم. كما يكون ذلك فى اتفاق أتباع سائر ذوى الآراء والمذاهب، فإنه لا نشك فيها أنها مأخوذه من متبوعهم ورئيسهم الذى يرجعون إليه.

والذى يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريفة أكثر المتأخرين (١). ولازمها أن الاتفاق ينبغى أن يقع فى جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذى نحن فيه، لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفه من تقدم يقدح فى حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفه معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

٤ - طريفة التقرير: وهى أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإن اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه، فيكون ذلك دليلا على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا.

وهذه الطريفة لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التى قد تقدم الكلام عليها فى مبحث السنه (٢). ومع إحراز جميع الشروط لا شك فى استكشاف موافقه المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته. ولكن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع فى عصر الغيبه

ص: ١١٥

١- قال المحقق الوحيد البهبهانى (قدس سره): واتفق كل المحققين فى أمثال هذه الأزمان على ذلك، الرسائل الأصوليه: ص ٣٠٣.

٢- راجع ص ٧٠.

هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي ما ينفع في المقام.

هذه خلاصه ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع. وقد يحصل للإنسان المتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لا- يجب في كل إجماع أن يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه. وإن كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأولى (الطريقة التضمنية) أي الإجماع الدخولي والشيخ الطوسي يرى انحصاره (1) في الطريقة الثانية (طريقه قاعده اللطف).

وعلى كل حال، فإن الإجماع إنما يكون حجه إذا كشف كشفًا قطعيًا عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى أيه طريقه حصل. فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقه مخصوصه من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

والتحقيق: أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقى معها قيمه لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. وتفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر والتقسيم (2): إن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

لا يصح الفرض الأول، لأن ذلك مستحيل عادة في حقهم. ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمه لأرائهم حتى يستكشف منها الحق.

ص: ١١٦

١- في ط الأولى: وحصره الشيخ الطوسي.

٢- إن شئت مزيد الاطلاع على البرهان المذكور راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ج ١ ص ١٢٧ مبحث القسمة.

فيتعين الفرض الثانى، وهو أن يكون لهم مدرک خفى علينا وظهر لهم.

ومدارک الأحكام منحصره عند الإماميه فى أربعه: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ولا يصح أن يكون مدرکهم ما عدا السنة من هذه الأربعه: أما الكتاب: فإنما لا يصح أن يكون مدرکهم فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فرض آيه منه خفيت علينا وظهرت لهم. ولو فرض أنهم فهموا من آيه شيئاً خفى علينا وجهه فإن فهمهم ليس حجه علينا، فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعى أو موجبا لقيام الحجه علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

وأما الإجماع: فواضح أنه لا يصح أن يكون مدرکا لهم، لأن هذا الإجماع الذى صار مدرکا للإجماع نقل الكلام إليه أيضا، فنسأل عن مدرکه. فلا بد أن ينتهى إلى غيره من المدارک الأخرى.

وأما الدليل العقلى: فأوضح، لأنه لا يتصور هناك قضيه عقليه يتوصل بها إلى حكم شرعى كانت مستوره علينا وظهرت لهم، ضروره أنه لا بد فى القضيه العقليه التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، وإلا- فلا- يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعى. فلو أن المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضيه عقليه ليست بهذه المثابه فلا تبقى قيمه لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقه الإمام، لأنهم يكونون كمن لا مدرک لهم.

فانحصر مدرکهم فى جميع الأحوال فى السنة.

والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

١ - أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهه أو يرون فعله أو تقريره. وهذا بالنسبه إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى

ص: ١١٧

الظن به فضلا عن القطع، وإن احتمل امكان مشافهه بعض الأبدال من العلماء للإمام.

بل الحال كذلك حتى بالنسبه إلى من هم في عصر المعصومين، أى أنه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال أنهم استندوا إلى روايه وثقوا بها، وإن كان احتمال المشافهه قريبا جدا، بل هي مطنونه.

على أنه لا مجال بالنسبه إلينا لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدونه، وكل ما دونه هي الأحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالأصول الأربعمائه.

٢ - أن يستند المجمعون إلى روايه عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجه الشرعيه من جهه السند والدلاله معا: أما من جهه السند: فلاحتمال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجيتها لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجه باتفاق الجميع؟ وأما من جهه الدلاله: فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض أنه حجه من جهه السند - ليس نصا في الحكم. ولا ينفع أن يكون ظاهرا عندهم في الحكم، فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهرا لدى كل أحد، وفهم قوم ليس حجه على غيرهم. ألا- ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم استفاده النجاسه من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك، ابتداء من العلامه الحلبي (١). فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه.

ص: ١١٨

١- راجع مختلف الشيعة: ج ١ ص ١٨٧.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولى وهو بالنسبه إلينا غير عملى.

وأما القول بأن "قاعده اللطف" تقتضى أن يكون الإمام موافقا لرأى المجمعين وإن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذى ربما لا تثبت لنا حجيته من جهه السند أو الدلاله لو اطلعنا عليه، فإننا لم نتحقق جريان هذه القاعده فى المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى (1) وغيره بالرغم من تعويل الشيخ الطوسى وأتباعه عليها، لأن السبب الذى يدعو إلى اختفاء الإمام واحتجاب نفعه - مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعيه للبشر - هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع، لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام، لأن الاحتجاب ليس من سببه.

وعلى هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق فى حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟ وللمشكك أن يزيد على ذلك فيقول: لماذا لا تقتضى هذه القاعده أن يظهر الإمام الحق حتى فى صورته الخلاف، لا سيما أن بعض المسائل الخلافيه قد يقع فيها أكثر الناس فى مخالفه الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافيه فى الفقه التى هى الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محاله واقعون فى مخالفه الواقع، فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقبل الخلاف أو يندم، وبه نجاه المؤمنين من الوقوع فى مخالفه الواقع.

ص: ١١٩

١- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٨٤.

وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة "قاعده اللطف".

وأما "مسلك الحدس" فإن عهده دعواه على مدعيها. وليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك، إلا أن يبلغ الاتفاق درجه يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب - أو قريبا من ذلك - عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الإمام وإن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

وكذلك يلحق بالحدس "مسلك التقرير" ونحوه مما هو من هذا القبيل.

وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفاده قول الإمام على سبيل القطع واليقين.

الإجماع المنقول

إن الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين:

١ - "الإجماع المحصل" والمقصود به الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.

٢ - "الإجماع المنقول" والمقصود به الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ثم النقل تارة: يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

ص: ١٢٠

واخرى: يقع على نحو خبر الواحد. وإذا اطلق قول "الإجماع المنقول" في لسان الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال.

ولكن الذى يظهر أنهم متفقون على حجية نقل "الإجماع الدخولى" وهو الإجماع الذى يعلم فيه من حال الناقل أنه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم فى جملة المجمعين.

وينبغى أن يتفقوا على ذلك، لأنه لا يشترط فى حجية خبر الواحد معرفه المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل - حسب الفرض - قد نقل عن المعصوم بلا واسطه وإن لم يعرفه بالتفصيل.

غير أن "الإجماع الدخولى" مما يعلم عدم وقوع نقله، لا سيما فى العصور المتأخره عن عصر الأئمه، بل لم يعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر فى حجية الإجماع المنقول غير "الإجماع الدخولى" وهو كما قلنا على أقوال:

١ - إنه حجه مطلقا، لأنه خبر واحد (١).

٢ - إنه ليس بحجه مطلقا، لأنه لا يدخل فى أفراد خبر الواحد من جهه كونه حجه (٢).

٣ - التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجه، وبين غيره من

ص: ١٢١

١- قال به العلامة فى نهايه الوصول: الورقه ١٢٠، والشهيد فى الذكري: ج ١ ص ٥٠ وصاحب المعالم فى معالم الدين: ص ١٨٠.

٢- نسبه فى نهايه الوصول إلى جماعه من الحنفية والغزالي من الشافعية.

الإجماعات المنقولة الذي يستكشف منها بقاعده اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجه. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصارى الأعظم (١).

وسر الخلاف في المسألة يكمن في أن أدله خبر الواحد من جهة أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أى شئ كان، بل مختصه بالخبر الحاكي عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى، ليصح أن يتبعنا الشارع به. وإلا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولا لأدله حجه خبر الواحد.

ومن المعلوم: أن الإجماع المنقول - غير الإجماع الدخولى - إنما المحكى به بالمطابقه نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء فى أنفسها بما هى أقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات أثر شرعى.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولا لأدله خبر الواحد، وإنما يصح أن يكون مشمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن ثبت لدينا: أنه يكفى فى صحه التعبد بالخبر هو كشفه - على أى نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم ولو باعتبار الناقل - نظرا إلى أنه لا- يعتبر فى حجه الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم، لأن المناط معرفه حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث يكون حجه مطلقا، لأ- أنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل، فىكون مشمولا لأدله حجه الخبر.

ص: ١٢٢

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ٩٥.

وأما إن ثبت لدينا: أن المناط في صحه التعبد بالخبر أن يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحس، أى يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم - ولذا لا- تشمل أدله حجيه الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعا بالحكم، مع أن فتواه في الحقيقه حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث ليس بحجه مطلقا.

وأما لو ثبت أن الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حس يصح التعبد به - لأن حكمه حكم الإخبار عن حس بلا فرق - فإن التفصيل المتقدم فى القول الثالث يكون هو الأحق.

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف فى المسألة، بقى علينا أن نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمه هو الأولى بالتصديق والأحق بالاعتماد، فنقول: أولا: إن أدله خبر الواحد جميعها - من آيات وروايات وبناء عقلاء - أقصى دلالتها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل، ولكنها لا تدل على تصويبه فى اعتقاده.

بيان ذلك: أن معنى تصديق الثقة: هو البناء على واقعيه نقله، وواقعيه النقل تستلزم واقعيه المنقول، بل واقعيه النقل عين واقعيه المنقول، فالقطع بواقعيه النقل لا محاله يستلزم القطع بواقعيه المنقول، وكذلك البناء على واقعيه النقل يستلزم البناء على واقعيه المنقول.

وعليه، فإذا كان المنقول حكما أو ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول. أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل - كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم - فغايه ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيه اعتقاده الذى هو المنقول، والاعتقاد فى نفسه ليس حكما ولا ذا أثر شرعى. أما صحه اعتقاده ومطابقتها للواقع فذلك

شئ آخر أجنبي عنه، لأن واقعيه الاعتقاد لا- تستلزم واقعيه المعتقد به، يعنى أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى أن هذا هو اعتقاده واقعا، لكن لا يلزما أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعيه.

ومن هنا نقول: إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعيه نقله تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر، لأن ذلك يستلزم واقعيه المنقول وهو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعيه النقل وواقعيه المنقول. أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر، لأن البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعيه معتقده، فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل أن أدله خبر الواحد إنما تدل على أن الثقة مصدق ويجب تصويبه فى نقله، ولا- تدل على تصويبه فى رأيه واعتقاده وحدثه. وليس هناك أصل عقلائي يقول: إن الأصل فى الإنسان - أو الثقة خاصة - أن يكون مصيبا فى رأيه وحدثه واعتقاده.

ثانيا: بعد أن ثبت أن أدله حجيه الخبر لا- تدل على تصويب الناقل فى رأيه وحدثه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وإن لم يكن فى نظر الناقل مستلزما لذلك، فهل هذا أيضا غير مشمول لأدله حجيه الخبر؟ الحق أنه ينبغى أن يكون مشمولا لها، لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهه تصديق الناقل فى رأيه وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به إلا من جهه تصديقه فى نقله، لأنه لما كان المنقول - وهو الإجماع - يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم،

فالأخذ به والبناء على صحه نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجبهه.

بل إن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون فى نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم. وحينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدله حجه الخبر، لا سيما إذا كان فى نظر الناقل أيضا مستلزما. ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم، يعنى أن الخبر عن الإجماع يكون دالا- بالدلاله الالتزاميه على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحيه المدلول الالتزامى وهو الإخبار عن صدور الحكم حجه مشمولاً لأدله حجه الخبر وإن لم يكن من حجه المدلول المطابقى حجه مشمولاً لها، لأن الدلاله الالتزاميه غير تابعه للدلاله المطابقيه من ناحيه الحجيه وإن كانت تابعه لها ثبوتا، إذ لا دلاله التزاميه إلا مع فرض الدلاله المطابقيه، ولكن لا تلازم بينهما فى الحجيه.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل فى الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجه، وبين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر الناقل فقط دون المنقول إليه فلا يكون حجه، لما تقدم أن أدله خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل فى نظره ورأيه.

ولعله إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم فى تفصيله الذى أشرنا سابقا.

قد مضى فى الجزء الثانى البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجيه العقل، أى لتعيين القضايا العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى وبيان ما هو الدليل العقلى الذى يكون حجه.

وقد حصرناها هناك فى قسمين رئيسين: الأول: حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية.

والثانى: حكمه بالملازمه بين حكم الشرع وحكم آخر (1) وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجيه الدليل العقلى، والآن قد حل الوفاء بالوعد. ولكن قبل بيان وجه الحجيه لابد من الكره بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول: إن علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدله على الأحكام الشرعيه فى الأربعة المعروفه التى رابعها "الدليل العقلى" بينما أن بعض علماء أهل السنه أضافوا إلى الأربعة المذكوره القياس ونحوه، على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف أن المراد من "الدليل العقلى" ما لا يشمل

ص: ١٢٨

١- فى العبارة شئ من الإبهام.

مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين فيهم (١) أنهم يريدون منه ما يشمل القياس [تشييعا عليهم] (٢) ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فإنه لم يظهر لى 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 دليلا في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد - المتوفى سنة ٤١٣ - في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي (٣) فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدله 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 معرفه حجيه القرآن ودلائل الأخبار". وهذا التصريح كما ترى أجنبى 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، فضلا عن أن يشرحه أو يفرد له بحثا. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضروريه ومكتسبه والمكتسب إلى عقلي وسمعي، ذكر من جملة أمثله الضروري العلم بوجود رد الوديعه وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب. ثم ذكر في معرض كلامه: أن القتل والظلم

ص: ١٢٩

١- في ط ٢: في الأصوليين.

٢- لم يرد في ط ٢. راجع تأليفه كنز الفوائد: ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ [ج ٢ ص ١٥ من الطبعة الحديثه].

٣- *راجع تأليفه كنز الفوائد: ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ [ج ٢ ص ١٥ من الطبعة الحديثه].

معلوم بالعقل قبحه، ويريد من قبحه تحريمه. وذكر أيضا أن الأدلة الموجبه للعلم فبالعقل يعلم كونها أدله ولا مدخل للشرع في ذلك (١).

وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس - المتوفى ٥٩٨ - فقال (في السرائر ص ٢): فإذا فقدت الثلاثة - يعنى الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها (٢). ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتى المحقق الحلى - المتوفى ٦٧٦ - فيشرح المراد منه فيقول فى كتابه (المعتبر ص ٦) بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثه: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب. وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلاله عليه (٣). ويحصره فى وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشه فى أمثله.

ويزيد عليه الشهيد الأول - المتوفى ٧٨٦ - فى مقدمه كتابه (الذكرى) فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثه التى ذكرها المحقق، وثلاثه أخرى وهى: مقدمه الواجب، ومسأله الضد، وأصل الإباحه فى المنافع والحرمة فى المضار. ويجعل القسم الثانى ما يشمل ما ذكره المحقق، وأربعه أخرى وهى: البراءه الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب (٤).

وهكذا ينهج هذا النهج جماعه آخرون من المؤلفين، فى حين أن الكتب الدراسيه المتداوله - مثل المعالم والرسائل والكفايه - لم تبحث هذا

ص: ١٣٠

١- العده: ج ٢ ص ٧٥٩ - ٧٦٢.

٢- السرائر: ج ١ ص ٤٦.

٣- المعتبر: ج ١ ص ٣١.

٤- الذكرى: ج ١ ص ٥٢ - ٥٣.

الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، إلا إشارات عابره في ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر أنه لم تتجمل فكره الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل " لحن الخطاب " وهو أن تدل قرينه عقليه على حذف لفظ، و " فحوى الخطاب " ويعنون به مفهوم الموافقه، و " دليل الخطاب "، ويعنون به مفهوم المخالفه. وهذه كلها تدخل في حجيه الظهور، ولا- علاقه لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فإنه 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 " (١).

وأحسن من رأيه قد بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول) (٢) وكذلك تلميذه المحقق - صاحب الحاشيه على المعالم - الشيخ محمد تقى الإصفهاني الذي نسج على منواله (٣) وإن كان فيما ذكره بعض الملاحظات (٤) لا مجال لذكرها ومناقشتها [هنا] (٥).

ص: ١٣١

١- القوانين: ج ٢ ص ٢.

٢- لا يحضرنا هذا الكتاب.

٣- راجع هدايه المسترشدين: ص ٤٣٢ س ٦.

٤- في ط الأولى: بعض الهنات.

٥- لم يرد في ط الأولى.

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 حجه على الحكم الشرعي.

ولكنهم (١) أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول؟ ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما (٢) ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، وهذا نص عبارته: المقام الثالث في دليل العقل، وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصره على الثاني، وثالث فسر به بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمه الواجب واستلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية (٣) 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 أن يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

ص: ١٣٢

١- في ط الأولى: ومع الأسف انهم.

٢- كذا، والظاهر: " مما " بملاحظه قوله: " ويتجلى " ولعل الأصل فيه يجلى.

٣- الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٤٠.

وكيفما كان، فالذى يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلى المقابل للكتاب والسنة هو: " كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى " وبعبارة ثانية هو: " كل قضيه عقليه يتوصل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى ". وقد صرح بهذا المعنى جماعه من المحققين المتأخرين (١).

وهذا أمر طبيعى، لأنه إذا كان الدليل العقلى مقابلا للكتاب والسنة لا بد ألا يعتبر حجه إلا إذا كان موجبا للقطع الذى هو حجه بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقليه.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا، وقد وقع خلط وخبط عظيمان فى فهم هذا الأمر. ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشئ من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

١ - إنه قد تقدم (ج ٢ ص ٢٧٧) أن العقل ينقسم إلى عقل نظرى وعقل عملى. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك: فالمراد من " العقل النظرى ": إدراك ما ينبغى أن يعلم، أى إدراك الأمور التى لها واقع. والمراد من " العقل العملى ": إدراك ما ينبغى أن يعمل، أى حكمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أولا ينبغى فعله.

٢ - إنه ما المراد من العقل الذى نقول إنه حجه من هذين القسمين؟ إن كان المراد " العقل النظرى " فلا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعيه ابتداء، أى لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانه بالملازمه أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع.

ص: ١٣٣

١- انظر القوانين: ج ٢ ص ٢، والفصول الغرويه: ص ٣١٦، ومطرح الأنظار: ص ٢٢٩.

والسر في ذلك واضح، لأن أحكام الله توقيفيه فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضروره أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهده بالبصر ونحوه من الحواس الظاهره بل الباطنه، وليست أيضا مما تنالها التجربه 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 إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعده مضبوطه نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتهما التي أنيطت بها الأحكام عنده (١) والظن لا يغنى من الحق شيئا.

وعلى هذا، فمن نفى حجيه العقل وقال: " إن الأحكام سمعيه لا تدرك بالعقول " فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفى استقلال العقل النظرى من إدراك الأحكام وملاكاتهما. ولعل بعض منكرى الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى - كصاحب الفصول وجماعه من الأخباريين (٢) - ولكن خانه التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلى حجه يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

إننا نقصد من الدليل العقلى حكم العقل النظرى بالملازمه بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا وبين حكم شرعى آخر، كحكمه بالملازمه فى مسأله الإجزاء ومقدمه الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحاله التكليف

ص: ١٣٤

١- راجع ما تقدم فى ج ٢ ص ٢٩٦.

٢- راجع ج ٢ ص ٢٦٩ و ٢٩٣.

بلا- بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم فى مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليه حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقه حكم الله لما حكم به العقلاء فى الآراء المحموده.

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقه واقعيه يدركها العقل النظرى بالبدايه أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التى قياساتها معها، أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمه - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم، وهو - أى اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فإن القطع حجه يستحيل النهى عنه، بل به حجه كل حجه، كما سبق بيانه ص ٢٢.

وعليه، فهذه الملازمات العقليه هى كبريات القضايا العقليه التى بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. ولا أظن أحدا بعد التوجه إليها والالتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها، إلا- السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفه حتى المحسوسات.

ولا- أظن أن هذه القضايا العقليه هى مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين وغيرهم وإن أوهمت بعض عباراتهم ذلك، لعدم التمييز بين نقاط البحث.

وإذا عرفت ذلك، تعرف أن الخلط فى المقصود من إدراك العقل النظرى وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمه هو سبب المحنه فى هذا الاختلاف وسبب المغالطه التى وقع فيها بعضهم (١) إذ نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع وحجيته،

ص: ١٣٥

١- لم يتعين لنا هذا البعض، انظر الحقائق: ج ١ ص ١٣١.

قائلًا: " إن أحكام الله توقيفيه لا- مسرح للعقول فيها " وغفل عن أن هذا التعليل إنما يصلح لنفى إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفى إدراكه للملازمه المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

٣- هذا كله إذا أريد من العقل " العقل النظرى "

وأما لو أريد به " العقل العملى " فكذلك لا يمكن أن يستقل فى إدراك أن هذا ينبغى فعله عند الشارع أو لا ينبغى، بل لا معنى لذلك، لأن هذا الإدراك وظيفه العقل النظرى، باعتبار ان " كون هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغى " من الأمور الواقعيه التى تدرك بالعقل النظرى لا بالعقل العملى. وإنما كل ما للعقل العملى من وظيفه هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل فى نفسه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أى حاكم آخر، يعنى أن العقل العملى يكون هو الحاكم فى الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبه، فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشارع وقد لا- يحكم. ولا يحكم بالملازمه إلا فى خصوص مورد مسأله التحسين والتقييح العقلين، أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى " الآراء المحموده " والتى تطابقت عليها آراء العقلاء كافه بما هم عقلاء.

وحيث بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأ أنه بضم المقدمه العقليه المشهوره التى هى من الآراء المحموده (التي يدركها العقل العملى) إلى المقدمه التى تتضمن الحكم بالملازمه (التي يدركها العقل النظرى) يحصل للعقل النظرى العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأ أنه حيثئذ يقطع باللازم - وهو الحكم - بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمه.

ص: ١٣٦

ومن هنا قلنا سابقا: إن المستقلات العقلية تنحصر في مسأله واحده، وهى مسأله التحسين والتقييح العقليين، لأ أنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملى إلا فيها، أى أن العقل النظرى لا يحكم بالملازمه إلا فى هذا المورد خاصه (١).

وجه حجيه العقل:

٤- إذا عرفت ما شرحناه، وهو أن العقل النظرى يقطع باللازم - أعنى حكم الشارع - بعد قطعه بثبوت الملزوم الذى هو حكم الشرع أو العقل.

وبعد فرض قطعه بالملازمه نشرع فى بيان وجه حجيه العقل، فنقول: لقد انتهى الأمر بنا فى البحث السابق إلى أن الدليل العقلى ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجه، فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه، لأ أنه - كما تقدم ص ٢٢ - هو حجه بذاته، ولا يعقل سلخ الحجيه عنه.

وهل تثبت الشريعه إلا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوه إلا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برساله؟ وكيف نؤمن بشريعه؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلا- ما عبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان إلا به؟ إن التشكيك فى حكم العقل سفسطه ليس وراءها سفسطه! نعم، كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعنى ثبوت الملازمات فى المستقلات العقلية أو فى غير المستقلات العقلية. ونحن إنما نتكلم فى حجيه العقل لإثبات الحكم الشرعى بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا فى الجزء

ص: ١٣٧

١- راجع البحث الرابع فى أسباب حكم العقل العملى ج ٢ ص ٢٧٩ فما بعدها لتعرف السر فى التخصيص بالأراء المحموده.

الثانى مواقع كثيره من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها فى مثل المستقلات العقلية، ونفينا بعضا آخر فى مثل مقدمه الواجب ومسأله الضد. أما بعد ثبوت الملازمه وثبوت الملزوم فأى معنى للشك فى حجيه العقل؟ أو الشك فى ثبوت اللازم وهو حكم الشارع؟ ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين فى هذا الموضوع، فلا بد من تجليته لكشف المغالطه، فنقول: قد أشرنا فى الجزء الثانى (ص ٢٧٠) إلى هذا النزاع، وقلنا: إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم: الأولى: فى إمكان أن ينفى الشارع حجيه هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه فى حجيه القطع الذاتيه (ص ٢٢) من هذا الجزء (١) فارجع إليه، لتعرف استحاله النهى عن اتباع القطع.

الثانيه: بعد فرض إمكان حجيه القطع هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملته من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم (٢) مدعين أن الحكم الشرعى لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

أقول: ومرد هذه الدعوى فى الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعيه بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم. ولكن قد سبق الكلام مفصلا فى مسأله اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (ص ٣٤ من هذا الجزء) فقلنا: إنه يستحيل تعليق الأحكام

ص: ١٣٨

-
- ١- العبارة فى ط الأولى: وقد استرحنا من هذا البحث بما شرحناه من هذا الجزء فى حجيه القطع الذاتيه ص ١٦.
 - ٢- منهم المحدث الاسترآبادى فى الفوائد المدنيه: ص ٢٩، والمحدث البحرانى فى الحقائق: ج ١ ص ١٣١.

على العلم بها مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص.

وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفى 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" (١) فقد ورد في قبالة مثل قولهم: "إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهره وحجة باطنه، فأما ظاهره فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وأما الباطنه فالعقول" (٢).

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو: أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لأن نهي وارده 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 أن للعقل أن يدرك الأحكام مستقلا ويدرك ملاكاتها. ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى "الاجتهاد بالرأى". وقد سبق أن هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظرى ولا العقل العملى، لأن هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لأن نهي وارده في مقام معارضه "الاجتهاد بالرأى" ولكنها أجنبيه عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعى.

ص: ١٣٩

١- بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣.

٢- راجع كتاب العقل من أصول الكافي، وهو أول كتبه [ج ١ ص ١٦].

كما أنها أجنبيه عن الطائفة الثانيه من الأخبار التي تشن على العقل وتنص على أنه حجه الله الباطنه، لأن نهى تشن على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

الناحيه الثالثه: بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجه القطع والنهى عنه، يجب أن نتساءل 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 شئ آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعى، ولا يكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى أقصى ما يستنتج منه أن الشارع عالم بحكم العقلاء، أو أنه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: وهذه آخر مرحله لتوجيه مقاله منكرى حجه العقل، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورته ظاهريه يمكن أن تنطلى على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات فى المراحل السابقه.

وهذا التوجيه ينطوى على إحدى دعويين:

١ - دعوى إنكار الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تفنيدها فى الجزء الثانى (ص ٢٩٣) فلا نعيد.

٢ - الدعوى التي أشرنا إليها هناك فى آخر ص ٢٩٤ من الجزء الثانى.

وتوضيحها: إن ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق

ص: ١٤٠

الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع فى استكشاف حكم الشارع هو الثانى ولا يكفى الأول.

ولو فرض أنا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فإن ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض أنه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافيا للدعوة إلى الفعل إلا عند الأوحى (١). من الناس. وعلى أى تقدير فرض فلا- يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوه إلى الفعل أو الزجر عنه.

وإذا كان نفس إدراك الحسن والقبح غير كاف فى الدعوه - والمفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم - فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر ونهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه، لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العقل حينئذ. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لأن المدار على القطع فى المقام.

والجواب: أنه قد أشرنا فى الحاشيه (ج ٢ ص ٢٩٤) إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوى الثانيه، إذ قلنا: الحق أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب، لا أنهما شيئا أحدهما يستلزم الآخر، لأن حقيقه المدح والمقصود منه هو المجازاه بالخير لا المدح باللسان، وحقيقه الذم والمقصود منه هو المجازاه بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذى يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفه: "إن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه" (٢). وأرادوا هذا المعنى.

ص: ١٤١

١- فى ط ٢ بدل "الأوحى": الفذ.

٢- لم نظفر به.

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب.

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى، فالجواب عنه: أنه لما كان المفروض أن المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة، فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوه كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: إنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوه مولويه من الله تعالى ثانيا، لاستحاله جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوه عند المكلف، إلا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هنا إلى أن الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولويه) بل هي أوامر تأكيدية (أي إرشادية).

وأما أن هذا الإدراك لا يدعو إلا الأوحى (١) من الناس فقد يكون صحيحا، ولكن لا يضر في مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا أنه داع بالفعل لكل أحد، بل إنما نقصد - وهو النافع لنا - أنه صالح للدعوه.

وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولويه، فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوه لا فعلية الدعوه، 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، يعنى ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوه. وعليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوه عدم امتثال أكثر الناس.

ص: ١٤٢

١- في ط ٢ بدل "الأوحى": الفذ.

اشاره

ص: ١٤٣

- ١ - تقدم فى الجزء الأول (ص ٩٣) أن الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحيه عامه، والغايه منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصاله الظهور. وطبعا إنما يكون ذلك فى خصوص الموارد التى وقع فيها الخلاف بين الناس. وقلنا: إننا سنبحث عن الكبرى - وهى حجيه أصاله الظهور - فى المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.
- ٢ - إن البحث عن حجيه الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعنى أن الظواهر ليست دليلا - قائما بنفسه فى مقابل الكتاب والسنة، بل إنما نحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهى من متمات حجيتها، إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجه. والنصوص التى هى قطعيه الدلاله أقل القليل فيهما.
- ٣ - تقدم أن الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعى على حجيته. والظواهر من جمله الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعى على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتى بيان هذا الدليل.

٤ - إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين: الأولى: فى أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر فى هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التى وقع الخلاف فى ظهورها، كالأوامر والنواهى والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهى فى الحقيقة من بعض صغريات أصاله الظهور.

الثانية: فى أن اللفظ الذى قد أحرز ظهوره هل هو حجه عند الشارع فى ذلك المعنى، فىصح أن يحتج به المولى على المكلفين وفىصح أن يحتج به المكلفون؟ والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذى عقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التى إذا ضمناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

٥ - إن المرحلة الأولى - وهى تشخيص صغريات أصاله الظهور - تقع بصوره عامه فى موردين: الأول: فى وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنه إذا أحرز وضعه له لا محاله يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغه " افعل " للوجوب والجمله الشرطيه لما يستلزم المفهوم... إلى غير ذلك.

الثانى: فى قيام قرينه عامه أو خاصه على إرادته المعنى من اللفظ.

والحاجه إلى القرينه: إما فى مورد إرادته غير ما وضع له اللفظ، وإما فى مورد اشتراك اللفظ فى أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينه لا محاله يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينه، سواء كانت القرينه متصله أو منفصله.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات، فينبغى أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشك في الموردین السابقین، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامه: منها: أن يتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبره باللسان والمعرفه بالنكات البيانيه. ونظير ذلك ما استنبطناه (ج ١ ص ١٠٦) من أن كلمه " الأمر " لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشئ والطلب، وذلك بدلاله اختلاف اشتقاق الكلمه بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

ومنها: أن يرجع إلى علامات الحقيقه والمجاز، كالتبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٦٨).

ومنها: أن يرجع إلى أقوال علماء اللغه. وسيأتى بيان قيمه أقوالهم.

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق أنه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم (ج ١ ص ٧٤).

وهي: مثل ما ذهبوا إليه من أصاله عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقه والمجاز، ومثل أصاله الحقيقه لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقه أو مجازاً.

أما أنه لا دليل على اعتبارها، فلأن حجيه مثل هذه الأصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء، والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي

تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

حجيه قول اللغوي

إن أقوال اللغويين لا عبره بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ، لأن أكثر المدونين للغة همهم أن يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عنايه منهم بتمييز المعاني الحقيقيه من المجازيه إلا نادرا، عدا الزمخشري في كتابه (أساس اللغة) وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة (١).

وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجيه الظن الناشئ من قولهم. وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدله لا بأس بذكرها وما عندنا فيها: أولا - قيل: الدليل الإجماع (٢) وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوي بلا نكير من أحد وإن كان اللغوي واحدا.

أقول: وأنى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملي المدعى بالنسبه إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى لنا من إثبات حجيه مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجيه الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجه، لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى

ص: ١٤٧

١- مثل فقه اللغة لابن الفارسي، وفقه اللغة وسر العربية للثعالبي.

٢- نقله الشيخ الأعظم الأنصاري عن محكي السيد المرتضى، والمحقق الآشتياني عن الفاضل النراقي، راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٧٤ و بحر الفوائد: ص ١١٢.

يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسأله، أى رجوعه إلى أهل اللغه عملا.

ثانيا - قيل: الدليل بناء العقلاء (١) لأن من (٢) سيره العقلاء وبنائهم العملى على الرجوع إلى أهل الخبره الموثوق بهم فى جميع الأمور التى يحتاج فى معرفتها إلى خبره وإعمال الرأى والاجتهاد، كالمشؤون الهندسيه والطبيه ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم: أن اللغوى معدود من أهل الخبره فى فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيره العمليه، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

أقول: إن بناء العقلاء إنما يكون حجه إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع وإمضاؤه لطريقتهم، وهذا بديهي. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمه المتقدمه القائله: " إن موافقه الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم " بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثه كلها غير متوفره فى المقام:

١ - ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى البناء والسيره، فإنه فى هذا الفرض لا بد أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأ أنه 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 فى التفهيم مما جرت عليها سيره العقلاء، والشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم، لأنه لا مانع من ذلك بالنسبه إليه وهو منهم بما هم

ص: ١٤٨

١- نقله الشيخ الأعظم الأنصارى عن محكى الفاضل السبزوارى، فرائد الأصول: ج ١ ص ٧٥.

٢- الظاهر كلمه " من " زائده، ولك أن تجعل كلمه " على " زائده.

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 الخبره فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبره في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سيره عمليه في ذلك، لا سيما في اللغة العربيه.

٢ - إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيره العمليه حتى في الأمور الشرعيه بمراى 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 حاله السابقه فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بحاله السابقه، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيره فيه حتى في الأمور الشرعيه ولم يثبت ردع الشارع عنه، فإنه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أما الرجوع إلى أهل الخبره في اللغة فلم يعلم جريان السيره العقلانيه في الأخذ بقول اللغوى في خصوص الأمور الشرعيه، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيره في الأمور الشرعيه.

٣ - إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعى على رضا الشارع وإمضائه للسيره العمليه عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهيه عن اتباع الظن كافيه في ثبوت الردع عن هذه السيره العمليه.

ثالثاً - قيل: الدليل حكم العقل (١) لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ أن هذا الحكم العقلي من " الآراء المحموده " التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العاى إلى المجتهد فى التقليد، غاية الأمر أنا اشترطنا فى المجتهد شروطاً خاصة - كالعَدالة والذُكُور - لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود فى الرجوع إلى قول اللغوى، لأنَّه فى الشؤن الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عداله أو نحوها، كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العَداله أو نحوها فى اللغوى، كما ورد فى المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه فى إثبات حججه قول اللغوى. ولم أجد الآن ما يقدر به.

الظهور التصورى و التصديقى

قيل: إن الظهور على قسمين: تصورى وتصديقى (٢).

١ - " الظهور التصورى " الذى ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص، وهو عبارته عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع، سواء كان فى الكلام أو فى خارجه قرينه على خلافه، أو لم تكن.

٢ - " الظهور التصديقى " الذى ينشأ من مجموع الكلام، وهو عبارته عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى. فقد تكون دلالة

ص: ١٥٠

١- لم نظفر بقائله.

٢- راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٤٠.

الجملة مطابقه لدلاله المفردات، وقد تكون مغايره لها، كما إذا احتف الكلام بقريته توجب صرف مفاد جمله 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 القرينه المتصله والمنفصله، لأن القرينه مطلقا تهدم هذا الظهور. بخلاف الظهور التصديقي الأول، فإنه لا تهدمه القرينه المنفصله.

أقول: ونحن لا نتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هي التي نسميها "الدلالة التصديقيه" 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 بأن اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا في معناه الموضوع له، وقد سبق في الجزء الأول (ص ٦٥) بيان حقيقه الدلالة وأن ما يسمونه بـ "الدلالة التصوريه" ليست بدلاله، وإنما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير، بل هي من باب "تداعى المعانى" فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنما كان خطورا. والفرق بعيد بينهما.

وأما تقسيم "الظهور التصديقي" إلى قسمين فهو تسامح أيضا، لأنه لا يكون الظهور ظهورا إلا إذا كشف عن المراد الجدى للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقا. نعم، قبل

العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بدوى يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذ: قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينه المنفصله. وهذا كلام شائع عند الأصوليين (راجع ج ١ ص ١٩٤) وفي الحقيقه أن غرضهم من ذلك: الظهور الابتدائى البدوى الذى يزول عند العلم بالقرينه المنفصله، لا أنه هناك ظهوران: ظهور لا يزول بالقرينه المنفصله، وظهور يزول بها. ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوى "الظهور الذاتى" وتسميته بالظهور مسامحه على كل حال.

وعلى كل حال، سواء سميت الدلاله التصوريه ظهورا أم لم تسم، وسواء سمى الظن البدوى ظهورا أم لم يسم، فإن موضع الكلام فى حجيه الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وإن كان كشفا نوعيا.

وجه حجيه الظهور

إن الدليل على حجيه الظاهر منحصر فى بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين - على نحو ما تقدم فى الدليل على حجيه خبر الواحد من طريق بناء العقلاء - وتفصيلهما هنا أن نقول:

المقدمه الأولى: إنه من المقطوع به الذى لا يعتريه الريب أن أهل المحاوره من العقلاء قد جرت سيرتهم العمليه وتبانيهم فى محاوراتهم الكلاميه على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه فى تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه أن يأتى بكلام قطعى فى مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

وكذلك هم - تبعا لسيرتهم الأولى - تبانوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها فى فهم مقاصده، ولا يحتاجون فى ذلك إلى أن يكون كلامه نصا فى مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجه للمتكلم على السامع، يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر. ويكون أيضا حجه للسامع على المتكلم، يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ويدان به وإن لم يكن نصا في المراد.

المقدمة الثانية: إن من المقطوع به أيضا أن الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاوره من العقلاء في تفهيم مقاصده، بدليل أن 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 محاله يثبت - على سبيل الجزم - أن الظاهر حجه عند الشارع، حجه له على المكلفين، وحجه معذره للمكلفين.

هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقه فيها.

أما المقدمة الأولى: فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

١ - في أن تباين العقلاء على حجيه 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 أصاله عدم القرينه؟ ٤ - في أن تباينهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجه مطلقا؟

ص: ١٥٣

وأما المقدمة الثانية: فقد وقع البحث فيها (١) في حجيه ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: إن الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين (٢). وعليه، فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور، فنقول:

١ - اشتراط الظن الفعلى بالوفاق

قيل: لا بد في حجيه الظاهر من حصول ظن فعلى بمراد المتكلم، وإلا فهو ليس بظاهر (٣). يعنى أن المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلى للمخاطب بالمراد منه، وإلا فلا يكون ظاهرا، بل يكون مجملا.

أقول: من المعلوم: أن الظهور صفه قائمه باللفظ، وهو " كونه بحاله 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: إنه يستلزم الظن فمن هذه الجبهه يتوهم أن الظن يكون مقوما لظهوره.

وفى الحقيقه: أن المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتى عن المراد، أى كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه وإن لم يحصل ظن فعلى للسامع، لأن ذلك هو الصفه القائمه بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره. والمدرك لحجيه الظاهر

ص: ١٥٤

١- لم ترد " فيها " فى ط الأولى.

٢- إن شئت التحقيق فى هذه المقالة ونسبتها إلى الأخباريين راجع الدرر النجفيه للمحدث البحرانى (قدس سره): ص ١٦٩.

٣- قال الشيخ الأعظم الأنصارى: ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر إذا لم تفد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها، فرائد الأصول: ج ١ ص ٧٢.

ليس إلا- بناء العقلاء، فهو المتع في أصل الحجية وخصوصياتها. ألا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته - مهما كان السبب لعدم حصول ظنه - ما دام أن اللفظ بحاله من شأنه أن يثير الظن لدى عامه الناس؟ وهذا ما يسمى ب "الظن النوعي" فيكتفى به في حججه الظاهر، كما يكتفى به في حججه خبر الواحد كما تقدم. وإلا لو كان "الظن الفعلي" معتبرا في حججه الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجه بالنسبة إلى شخص آخر، وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر ليكون (١) حجة لا بد أن يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، وإلا فلا يكون حجه بالنسبة إلى كل أحد.

٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف

قيل: إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف (٢).

قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: والظاهر أن سيرتهم على اتباعها - أي الظواهر - من غير تقييد بإفادتها الظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا، ضروره أنه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف (٣).

ص: ١٥٥

١- في ط ٢: لكي يكون.

٢- قال الشيخ الأ-عظم الأنصاري... ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه أنه ذكر له مشافهه: أنه يتوقف في الظواهر المعارضه بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه، فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٩٣.

٣- كفايه الأصول: ص ٣٢٤.

أقول: إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فإنه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر في حججه الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض أن ذلك الأمر ليس بأماره معتبره عند الشارع، لأن الملاك في ذلك بناء العقلاء.

وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحيه بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لأن الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تباينهم على حججه الظهور. والظاهر أن مراد الشيخ صاحب الكفايه 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 - أصاله عدم القرينه

ذهب الشيخ الأعمش في رسائله إلى أن الأصول الوجوديه - مثل أصاله الحقيقه، وأصاله العموم، وأصاله الإطلاق، ونحوها التي هي كلها أنواع لأصاله الظهور - ترجع كلها إلى أصاله عدم القرينه بمعنى: أن أصاله الحقيقه ترجع إلى أصاله عدم قرينه المجاز، وأصاله العموم إلى أصاله عدم المخصص... وهكذا (١).

والظاهر أن غرضه من الرجوع: أن حججه أصاله الظهور إنما هي من جهه بناء العقلاء على حججه أصاله عدم القرينه.

ص: ١٥٦

وذهب الشيخ صاحب الكفايه إلى العكس من ذلك (١) أى أنه يرى أن أصاله عدم القرينه هى التى ترجع إلى أصاله الظهور، يعنى أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد وهو البناء على أصاله الظهور، وهو نفسه بناء على أصاله عدم القرينه، لا أنه هناك بناءان عندهم: بناء على أصاله عدم القرينه وبناء آخر على أصاله الظهور، والبناء الثانى بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا أن البناء على أصاله الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء على أصاله عدم القرينه.

أقول: الحق أن الأمر لا- كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفايه، فإنه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصاله الظهور يصح أن يقال له: " أصاله عدم القرينه " فضلا عن أن يكون هو المرجع لأصاله الظهور أو أن أصاله الظهور هى المرجع له.

بيان ذلك: أنه عند الحاجه إلى إجراء أصاله الظهور لابد أن يحتمل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لا- يخرج عن إحدى صورتين لا ثالثه لهما: الأولى: أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينه من قبله لا متصله ولا- منفصله. وهذا الاحتمال إما من جهه احتمال الغفله عن نصب القرينه، أو احتمال قصد الإيهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل - أو لغير ذلك - فإنه فى هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه فيكون حججه عليه، ويكون حججه له أيضا على الآخرين. ولا تسمع منه دعوى الغفله ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفله ونحوها. وهذا معنى أصاله الظهور عند العقلاء، أى أن الظهور هو الحججه عندهم كالنص بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

ص: ١٥٧

ومن الواضح: أنه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينه سالبه بانتفاء الموضوع، لأن أنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل.

فلا موقع إذا في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

الثانية: أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينه خفيت علينا، فإنه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينه. ولكن في الحقيقة أن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - أنهم يعتبرون الظهور حجه كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى إن وجدت احتمال نصب القرينه. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة أنه احتمال ملغى ومنفى لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال، لا أن المنفى وجود القرينه الواقعيه، لأن القرينه الواقعيه غير الواصله لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل. بينما أن معنى أصالة عدم القرينه - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينه، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له: "أصالة عدم القرينه" حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه سالبه بانتفاء الموضوع.

والخلاصه: أنه ليس لدى العقلاء إلا- أصل واحد، هو "أصالة الظهور" وليس لهم إلا- بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الإيهام، أو نصب القرينه على

الخلايف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات - إن وجدت - ملغية فى نظر العقلاء. وليس معنى إلغائها إلا اعتبار الظهور حجه كأنه نص لا- احتمال معه بالخلاف، لا أنه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة - كما ربما يتوهم - حتى يكون بعضها متقدما على بعض، أو بعضها يساند بعضا.

نعم، لا- بأس بتسميه إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسميه إلغاء احتمال القرينه بأصالة عدمها... وهكذا فى كل تلك الاحتمالات. ولكن ليس ذلك إلا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور.

ولعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينه أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينه. وحينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا ولكان مآلهما واحدا، فلا خلاف.

٤ - حجه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقق القمى فى قوانينه إلى عدم حجه الظهور بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام، ومثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنه، نظرا إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهه لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التى يقصد بها إفهام كل قارئ لها. وأما السنه فبالنسبه إلى الأخبار الصادره عن المعصومين فى مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم (١).

أقول: إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين. وخلاصه ما ينبغى مناقشته به أن يقال: إن هذا كلام مجمل غير

ص: ١٥٩

واضح، فما الغرض من نفي حججه الظهور بالنسبه إلى غير المقصود إفهامه؟ ١ - إن كان الغرض أن الكلام لا- ظهور ذاتي له بالنسبه إلى هذا الشخص، فهو أمر يكذبه الوجدان.

٢ - وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه (١) - دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينه في الظواهر بالنسبه إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك.

قال الشيخ الأعظم في مقام رده: إنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد (٢).

٣ - وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضا (٣) - أنه لما كان من الجائر عقلا أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينه غير معهوده ولا معروفه إلا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينه تخفى على غير المقصودين بالإفهام. ومثل هذه القرينه الخفيه على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه، إلا أنه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحججه الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: أن الذي يقوم حججه الظهور هو نفي احتمال القرينه ببناء العقلاء، لا- نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمه بينهما، أي أنه إذا كان احتمال القرينه لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حججه الظهور. بل الأمر أكثر من أن يقال: إنه لا ملازمه بينهما، فإن

ص: ١٦٠

١- انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ٦٧.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ٦٩.

٣- انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ٦٨.

الظهور لا- يكون ظهورا إلا- إذا كان هناك احتمال للقرينه غير منفي بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصًا لا ظاهرًا.

وعلى نحو العموم نقول: لا- يكون الكلام ظاهرًا ليس بنص قطعي في المقصود إلا- إذا كان مقترنا باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيله التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمدته للإيهام لحكمه، أو نصبه لقرينه تخفي على الغير أو لا تخفي. ثم لا- يكون الظاهر حجة إلا- إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

وعليه، فالنفي الإدعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجيه الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلا من جهة استحاله تحقق المحتمل، فإنه إذا كانت الاحتمالات مستحيله التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصًا لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجيه الظهور لا وجه له، فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينه الخفيه بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينه محتمله عقلا.

ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينه بعد الفحص - لو كانت - أم لا يمكن.

٤ - ثم على تقدير تسليم الفرق في حجيه الظهور بين المقصود بالإفهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبه إلى الكتاب العزيز والسنة:

أما الكتاب العزيز: فإنه من المعلوم لنا أن التكاليف التي يتضمنها عامه لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين، وبمقتضى عمومها يجب ألا- تقترب بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا- شك في أن المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

وأما السنه: فإن الأحاديث الحاكيه لها - على الأكثر - تتضمن تكاليف عامه لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئله خاصه. وإذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعده الاشتراك. ومقتضى الأمانه في النقل وعدم الخيانه من الراوى - المفروض فيه ذلك - أن ينبه على كل قرينه دخيله في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

٥ - حجيه ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعه من الأخباريين القول بعدم حجيه ظواهر الكتاب العزيز، وأكدوا: أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت (عليهم السلام) (١).

أقول: إن القائلين بحجيه ظواهر الكتاب:

١ - لا يقصدون حجيه كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات واخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

ص: ١٦٢

١- المنسوب إليهم: الأمين الأسترابادى والسيد الجزائرى، والمحدث البحرانى، إن شئت التحقيق فى المقام راجع الدرر النجفيه: ص ١٦٩.

٢ - لا- يقصدون أيضا بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصفه عن الظهور فى الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينه المجاز...

٣ - لا يقصدون أيضا أنه يصح لكل أحد أن يأخذ بظواهره وإن لم تكن له سابقه معرفه وعلم ودراسه لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامى وشبه العامى ليس له أن يدعى فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العاليه والأمور العلميه وهو يتوخى الدقه فى التعبير.

ألا ترى أن لكل علم أهلا يرجع إليهم فى فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وأن له أصحابا يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع أن هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجرى على قوانين الكلام وأصول اللغه، وسنن أهل المحاوره هى حجه على المخاطبين بها وهى حجه على مؤلفيها، ولكن لا يكفى للعامى ان يرجع إليها ليكون عالما بها يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذه على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام (١). وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجه فى نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول: إنه حجه على العباد، فليس معنى ذلك أن ظواهره كلها هى حجه بالنسبه إلى كل أحد حتى بالنسبه إلى من لم يتنور بنور (٢) العلم والمعرفه.

وحينئذ نقول لمن ينكر حجه ظواهر الكتاب: ماذا تعنى من هذا الإنكار؟

ص: ١٦٣

١- فى ط الأولى زياده: على تطفله.

٢- فى ط ٢: من لم يتزود بشئ من العلم والمعرفه.

١ - إن كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره - وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعى فى كل كلام عال رفيع وفى كل مؤلف فى المعارف العالیه. ولكن قلنا: إنه ليس معنى ذلك أن ظواهره مطلقا ليست بحجه بالنسبه إلى كل أحد.

٢ - وإن كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت (عليهم السلام) على وجه لا- يجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم - حتى بالنسبه إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينه أو ما يصلح لنسخه - فإنه أمر لا يثبت ما ذكروه له من أدله.

كيف! وقد ورد عنهم (عليهم السلام) إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضه عليه (١) بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم (٢) كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفه للكتاب فى أبواب العقود (٣) ووردت عنهم أخبار خاصه داله على جواز التمسك بظواهره نحو قوله (عليه السلام) لزاره لما قال له: " من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ " فقال (عليه السلام): " لمكان الباء " (٤) ويقصد الباء من قوله تعالى: * (وامسحوا برؤوسكم) * (٥). فعرف زاراه كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ص: ١٦٤

-
- ١- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ١.
 - ٢- المصدر السابق: ص ٧٨ ح ١٢ و ١٤.
 - ٣- الوسائل: ج ١٢ ص ٣٥٢، الباب ٦ من أبواب الخيار.
 - ٤- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٠، الباب ١٣ من أبواب التيمم، ح ١.
 - ٥- المائده: ٦.

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 أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيره ومعرفه، ومن دون فحص عن القرائن وإطلاع على كل ماله دخل في مضامينها؟ بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجبهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم لأن سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولأن 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.

و أما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى مثل النبوى المشهور: " من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار " (١) فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر، والأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على أن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل " التفسير بالرأى " - إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفه وتأمل ودربه (٢) كما يعطيه التعليل في بعضها بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً وعمماً وخصوصاً.

مع أنه في الكتاب العزيز من المقاصد العاليه ما لا ينالها إلا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس. ولا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشه ويحقق إعجازه من هذه الناحيه.

ص: ١٦٥

١- عوالى اللآلى: ج ٤ ص ١٠٤ ح ١٥٤.

٢- فى ط ٢: دراسه.

والتحقيق أن فى الكتاب العزيز جهات كثيره من الظهور تختلف ظهورا وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحيه على نسق واحد بالنسبه إلى أكثر الناس. وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله، بل قد تكون الآيه الواحده لها ظهور من جهه لا- يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيره فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلا، قوله تعالى: * (إنا أعطيناك الكوثر) *، فإن هذه الآيه الكريمة ظاهره فى أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بإعطائه " الكوثر " وهذا الظهور بهذا المقدار لاشك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من " الكوثر " فقليل: المراد به نهر فى الجنة، وقيل: المراد القرآن والنبوه، وقيل: المراد به ابنته فاطمه (عليها السلام) [\(١\)](#). وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق فى السوره يجد أن فيها قرينه على المراد منه، وهى الآيه التى بعدها * (إن شانئك هو الأبتى) * والأبتى: الذى لا عقب له، فإنه بمقتضى المقابله يفهم منها أن المراد الإنعام عليه بكثرة العقب والذريه. وكلمه " الكوثر " لا تأبى عن ذلك، فإن " فوعل " تأتى للمبالغه، فيراد بها المبالغه فى الكثره، والكثره: نماء العدد. فيكون المعنى: إنا أعطيناك الكثير من الذريه والنسل. وبعد هذه المقارنه ووضوح معنى " الكوثر " يكون للآيه ظهور يصح الاحتجاج به، ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذ ينكشف صحه تفسير كلمه " الكوثر " بفاطمه لانحصار ذريته الكثيره من طريقها، لا على أن تكون الكلمه من أسمائها.

ص: ١٦٦

١- راجع تفسير الطبرى: ج ٣٠ ص ١٧٥ (ط بولاق) وخصوصا ما بهامشه من تفسير غرائب القرآن للئيسابورى، وسائر التفاسير من الفريقين.

الباب السادس : الشهره

اشاره

ص: ١٦٧

إن " الشهرة " لغه تتضمن معنى ذبوع الشئ ووضوحه. ومنه قولهم: " شهر فلان سيفه " و " سيف مشهور " .

وقد أطلقت " الشهرة " باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذ: " المشهور " كما قد يقال له: " مستفيض " .

وكذلك يطلقون " الشهرة " باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيّه. فهى عندهم لكل قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر. والقول يقال له: " مشهور " كما أن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: " المشهور " فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا... وهكذا.

تقسيم الشهرة

وعلى هذا، فالشهره فى الاصطلاح على قسمين:

١ - الشهرة فى الروايه: وهى كما تقدم عبارته عن شيوخ نقل الخبر من عده رواه على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط فى تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتى فى مبحث التعادل والتراجيح: أن هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار، فىكون الخبر المشهور حججه من هذه الجهه.

ص: ١٦٨

٢ - الشهره فى الفتوى: وهى كما تقدم عباره عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهره درجه الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهره إذا ذبوع الفتوى الموجبه للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير أن يبلغ درجه القطع.

وهذه الشهره فى الفتوى على قسمين من جهه وقوع البحث عنها والنزاع فيها: الأول: أن يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمى حينئذ " الشهره العمليه ". وسيأتى فى باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهره العمليه موجب له لغير الخبر الضعيف من جهه السند، والبحث أيضا عما إذا كانت موجب له لغير الخبر غير الظاهر من جهه الدلاله.

الثانى: ألا يعلم فيها أن مستندها أى شئ هو، فتكون شهره فى الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهره ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلا. وينبغى أن تسمى هذه بـ " الشهره الفتوائيه " .

وهى - أعنى الشهره الفتوائيه - موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل (١): إن هذه الشهره حجه على الحكم الذى وقعت عليه الفتوى من جهه كونها شهره فتكون من الظنون الخاصه كخبر الواحد.

وقيل: لا دليل على حجيتها (٢). وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى

ص: ١٦٩

١- نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من دون أن يذكر اسمه، ونسب أيضا إلى المحقق الخوانسارى اختيار هذا القول، وعزى كذلك إلى صاحب المعالم. ولكن الشهره على خلافهم.

٢- قال المحقق الآشتيانى: ذهب إليه الأكثر، بل نقلت الشهره عليه من عدم حجيتها بالخصوص، بحر الفوائد: ص ١٤٠. وقد أفرد المحقق النراقى رساله فى المسأله، واستدل على عدم حجيه الشهره بأنه يلزم من إثباتها نفيها، فإن المشهور عدم حجيه الشهره، المصدر السابق.

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، أى بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

والحق أنه لا- دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به أن الخبر الذى عمل به المشهور حجه ولو كان ضعيفا من ناحيه السند، كما سيأتى بيانه فى محله. وقد ذكروا لحجيه الشهره جمله من الأدله، كلها مردوده: الدليل الأول أولويتها من خبر العادل قيل: إن أدله حجيه خبر الواحد تدل على حجيه الشهره بمفهوم الموافقه، نظرا إلى أن الظن الحاصل من الشهره أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل، فالشهره أولى بالحجيه من خبر العادل (١).

والجواب: أن هذا المفهوم إنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العله فى حجيه خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجيه. ولكن هذا غير ثابت فى وجه حجيه خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلى.

الدليل الثانى عموم تعليل آيه النبأ وقيل: إن عموم التعليل فى آيه النبأ * (أن تصيبوا قوما بجهاله) * يدل

ص: ١٧٠

١- نسبه الشيخ الأعظم الأنصارى إلى بعض تخيله فى بعض رسائله، فرائد الأصول: ج ١ ص ١٠٥.

على اعتبار مثل الشهره، لأن الذى يفهم من التعليل أن الإصابه من الجهاله هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين، فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابه بجهاله فهو حجه يجب الأخذ به. والشهره كذلك (١).

والجواب: أن هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم أن هذه الفقره من الآيه وارده مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك فى أدله حجيه خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا- دلالة فى الآيه على نقيض التعليل بالضروره، لأن هذه الآيه نظير قول الطيب: لا تأكل الرمان (٢) لأ أنه حامض - مثلا - فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فإن " حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأ أنه يستلزم الإصابه بجهاله " لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابه بجهاله.

وأما دلالتها على خصوص حجيه خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط - على ما تقدم شرحه - لا من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة أخرى: أن أكثر ما تدل الآيه فى تعليلها على (٣) أن الإصابه بجهاله مانع عن تأثير المقتضى لحجيه الخبر، ولا تدل على وجود المقتضى للحجيه فى كل شئ آخر حيث لا يوجد فيه المانع، حتى تكون داله على حجيه مثل الشهره المفقود فيها المانع. أو نقول: إن فقدان المانع عن الحجيه فى مثل الشهره لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجيه.

ولا تدل الآيه على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

ص: ١٧١

١- ذكره المحقق النائنى - على ما فى تقارير درسه - من وجوه الاستدلال على حجيه الشهره من دون أن يسنده إلى شخص، راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٥٥.

٢- فى ط ٢: نظير نهى الطيب عن بعض الطعام.

٣- كذا، والمناسب فى العبارة: أن أكثر ما تدل عليه الآيه فى تعليلها أن الإصابه.

الدليل الثالث دلالة بعض الأخبار قيل: إن بعض الأخبار داله على اعتبار الشهره، مثل مرفوعه زراره: قال زراره، قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال (عليه السلام): خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

قلت: يا سيدى هما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما... إلى آخر الخبر.

والاستدلال بهذه المرفوعه من وجهتين: الأول: أن المراد من الموصول فى قوله: " بما اشتهر " مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص " الخبر " فيعم المشهور بالفتوى، لأن الموصول من الأسماء المبهمة التى تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هى الصله، وهنا هى قوله: " اشتهر " تشمل كل شئ اشتهر حتى الفتوى.

الثانى: أنه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص " الخبر " فإن المفهوم من المرفوعه إناطه الحكم بالشهره، فتدل على أن الشهره بما هى شهره توجب اعتبار المشتهر، فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهره أيضا معتبره كالخبر المشهور.

والجواب: أما عن الوجه الأول: فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصله، كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفه به. والذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر، والجواب لا بد أن يطابق

السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أى إخوتك أحب إليك؟ فأجبت: من كان أكبر منى، فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير إخوتك.

وأما عن الوجه الثانى، فبأنه بعد وضوح إرادته "الخبر" من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهره فى خصوص الخبر، فيكون المناط فى الحكم شهره الخبر بما أنها شهره الخبر، لا الشهره بما هى وإن كانت منسوبة لشئ آخر.

وكذلك يقاس الحال فى مقوله "ابن حنظله" الآتية فى باب التعادل والتراجيح.

تنبيه: من المعروف عن المحققين من علمائنا: أنهم لا يجرأون على مخالفه المشهور إلا مع دليل قوى ومستند جلى يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقه المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى فى نفسه. وما ذلك من جهه التقليد للأكثر ولا من جهه قولهم بحجيه الشهره. وإنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقه جاريه فى سائر الفنون، فإن مخالفه أكثر المحققين فى كل صناعه لا تسهل إلا مع حجه واضحه وباعث قوى، لأن المنصف قد يشك فى صحه رأيه مقابل المشهور، فيجوز على نفسه الخطأ ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

الباب السابع : السيره

اشاره

ص: ١٧٥

المقصود من " السيره " - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانيهم العملى على فعل شئ، أو ترك شئ.

والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل مله ونحله، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيره حينئذ " السيره العقلانيه ". والتعبير الشايح عند الأصوليين المتأخرين تسميتها ب " بناء العقلاء " .

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحله خاصه منهم كالإماميه مثلاً. وتسمى السيره حينئذ " سيره المشرعه " أو " السيره الشرعيه " أو " السيره الإسلاميه " .

وينبغى التنبيه على حجيّه كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعى فيما جرت عليه السيره وعلى مدى دلالة السيره، فنقول:

١- حجيّه بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مره فيما سبق من هذا الجزء عن " بناء العقلاء " واستدللنا به على حجيّه خبر الواحد وحجيّه الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً فى مسأله " حجيّه قول اللغوى " ص ١٤٧ من هذا الجزء.

ص: ١٧٦

وهناك قلنا: إن بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع وإمضاؤه لطريقه العقلاء، لأن اليقين تنتهي إليه حججه كل حجه.

وقلنا هناك: إن موافقه الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثه. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول: إن السيره إما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء إذ لا مانع من ذلك. وإما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فإن كان الأول: فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حججه فيها قطعاً.

وإن لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأن أنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها، لا سيما في الإمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقه والظواهر.

وإن كان الثاني: فإما أن يعلم جريان سيره العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعيه، كما في الاستصحاب. وإما ألا يعلم ذلك، كما في الرجوع إلى أهل الخبره في إثبات اللغات.

فإن كان الأول، فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لأن ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها - وهي بمراى ومسمع منه - لردعهم عنها ولبلغهم بالردع بأى نحو من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضروره أن الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعاً فعلياً وحججه.

وبهذا ثبت حججه مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الأمور الشرعيه بمرأى ومسمع من الإمام، والمفروض أنه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه - من تقيه ونحوها - فلا بد أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقه في الأمور الشرعيه.

وإن كان الثانى - أى لم يعلم ثبوت سيره فى الأمور الشرعيه - فإنه لا يكفى حينئذ فى استكشاف موافقه الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها فى الأمور الشرعيه فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها فى الأمور الشرعيه من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفه الشارع أن يردع عنها فى غير الأمور الشرعيه لو كان لا يرتضيها فى الشرعيات.

وعليه، فلأجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على إجرائها فى الشرعيات لابد من إقامه دليل خاص قطعى على ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبره عند النزاع فى تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونه بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفايه فى نفقه الأقارب، ونحو ذلك.

أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيره فى الرجوع إلى أهل الخبره فى اللغات، فلا عبره بها وإن حصل الظن منها، لأن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً، كما تقدم ذلك هناك.

٢- حججه سيره المتشرعه

إن السيره عند المتشرعه من المسلمين على فعل شئ أو تركه هى

فى الحقيقه من نوع الإجماع، بل هى أرقى أنواع الإجماع، لأنهى إجماع عملى من العلماء وغيرهم، والإجماع فى الفتوى إجماع قولى ومن العلماء خاصه.

والسيره على نحوين: تاره يعلم فيها أنها كانت جاريه فى عصور المعصومين (عليهم السلام) حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقررا لها. واخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على النحو الأول: فلا شك فى أنها حجه قطعيه على موافقه الشارع، فتكون بنفسها دليلا على الحكم كالإجماع القولى الموجب للحدس القطعى برأى المعصوم. وبهذا تختلف (١) عن "سيره العقلاء" فإنها إنما تكون حجه إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله، كما سبق.

وإن كانت على النحو الثانى: فلا نجد مجالا للاعتماد عليها فى استكشاف موافقه المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا فى الإجماع، وهى نوع منه. بل هى دون الإجماع القولى فى ذلك، كما سيأتى وجهه.

قال الشيخ الأعظم فى كتاب البيع فى مبحث المعاطاه: وأما ثبوت السيره واستمرارها على التوريث (يقصد توريث ما يباع معاطاه) فهى كسائر سيراتهم الناشئه من المسامحه وقله المبالاه فى الدين مما لا يحصى فى عباداتهم ومعاملاتهم، كما لا يخفى (٢).

ومن الواضح أنه يعنى من السيره هذا النحو الثانى. والسر فى عدم الاعتماد على هذا النحو من السيره هو ما نعرف من أسلوب نشأه العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس:

ص: ١٧٩

١- راجع حاشيه شيخنا الإصفهانى على مكاسب الشيخ ص ٢٥ [ج ١ ص ١٠٤، ط الحديثه].

٢- المكاسب: ج ٣ ص ٤٢ (ط - مجمع الفكر الإسلامى).

إن بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً استجابته لعاده غير إسلاميه، أو لهوى فى نفسه، أو لتأثيرات خارجيه نحو تقليد الأغيار، أو لبواعث انفعالات نفسه مثل حب التفوق على الخصوم، أو إظهار عظمه شخصه أو دينه أو نحو ذلك.

ويأتى آخر فيقلد الأول فى عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفله أو لتسامح أو لخوف أو لغلبيه العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويله يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيره المسلمين! وينسى تأريخ تلك العاده. وإذا استقرت السيره يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمه التى من شأنها أن تتكون لها قدسيه واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحه.

وحينئذ يتراءى أنها عاده شرعيه وسيره إسلاميه، وأن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام وخارج على الشرع! ويشبه أن يكون من هذا الباب سيره تقييل اليد، والقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفه المساجد والمقابر... وما إلى ذلك من عادات اجتماعيه حادثه.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فإنه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الأنصارى الأعظم من إدراك سر نشأه العادات عند الناس على طول الزمن، وأن لكل جيل من العادات فى السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر.

هذا بالنسبه إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار

بعضها مع بعض. والتبدل فى العادات غالباً يحدث بالتدرىج فى زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبدل.

ولأجل هذا لا- نثق فى السيرات الموجوده فى عصورنا أنها كانت موجوده فى العصور الإسلاميه الأولى. ومع الشك فى ذلك فأجدر بها ألا تكون حجه، لأن الشك فى حجه الشئ كاف فى وهن حجيته، إذ لا حجه إلا بعلم.

٣- مدى دلالة السيره

إن السيره عندما تكون حجه فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعيه الفعل وعدم حرمة فى صوره السيره على الفعل، أو تدل على مشروعيه الترك وعدم وجوب الفعل فى صوره السيره على الترك.

أما استفاده الوجوب من سيره الفعل والحرمة من سيره الترك، فأمر لا تقتضيه نفس السيره. بل كذلك الاستحباب والكراهه، لأن العمل فى حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعيه الفعل أو الترك.

نعم، المداومه والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل. ولكن يمكن أن يقال: إن الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عاده لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور وتاركها مذموماً عندهم. فلا يوثق - إذا - فيما جرت عليه السيره بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحيه شرعيه.

والغرض أن السيره بما هى سيره لا يستكشف منها وجوب الفعل

ولا استحبابه في سيره الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيره الترك.

نعم، هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، وإلا لم تكن مشروعته. وذلك مثل الأماره كخبر الواحد والظواهر، فإن السيره على العمل بالأماره لما دلت على مشروعيه العمل بها فإن لازمه أن يكون واجبا، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجه منصوبه من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها، وإذا كانت حجه وجب العمل بها قطعاً، لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك: أنه لا يمكن فرض مشروعيه العمل بالأماره مع فرض عدم وجوبه.

ص: ١٨٢

الباب الثامن : القياس

اشاره

ص: ١٨٣

إن القياس - على ما سيأتى تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الأمارات التى وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء.

وعلماء الإماميه - تبعاً لآل البيت (عليهم السلام) - أبتلوا العمل به. ومن الفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بـ "الظاهريه" أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر - وكذلك الحنابلة - لم يكن يقيمون له وزناً (١).

وأول من توسع فيه فى القرن الثانى أبو حنيفة - رأس القياسيين - وقد نشط فى عصره وأخذ به الشافعيه والمالكيه. ولقد بالغ به جماعه 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: "إن دين الله لا يصاب بالعقول" (٢) و "أن السنه إذا قيست محقق الدين" (٣) بل شنوا حرباً شعواء لا هواده فيها على أهل الرأى وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً. ومناظرات الإمام الصادق (عليه السلام) معهم معروفه،

ص: ١٨٤

١- راجع المستصفى: ج ٢ ص ٢٣٤، والعهده: ج ٢ ص ٦٥٠.

٢- كمال الدين: ص ٣٢٤ ح ٩.

٣- المحاسن: ج ١ ص ٣٣٩ ح ٩٦.

لا سيما مع أبي حنيفة - وقد رواها حتى أهل السنه - إذ قال له فيما رواه ابن حزم (١): اتق الله! ولا تقس، فإننا نقف غدا بين يدي الله فنقول: " قال الله وقال رسوله " وتقول أنت وأصحابك: " سمعنا ورأينا " .

والذى يبدو أن المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فالتجأوا إلى أن يصطنعوا الرأى والاجتهادات الاستحسانيه للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأى والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفه النص، كما فى قصه تبرير الخليفه الأول لفعله خالد بن الوليد فى قتل مالك ابن نويرة، وقد خلا بزوجه ليله قتله، فقال عنه: " إنه اجتهد فأخطأ "! وذلك لما أراد الخليفه عمر بن الخطاب أن يقاد به ويقام عليه الحد (٢).

وكان الرأى والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعه الأخذ به فى القرن الثانى على يد أبى حنيفة وأصحابه. ثم بعد أن أخذت الدوله العباسيه تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعه من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صارفنا قائما بنفسه.

ونحن يهمننا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته، فنقول:

ص: ١٨٥

١- إبطال القياس: ص ٧١، مطبعه جامعه دمشق ١٣٧٩.

٢- راجع كتاب " السقيفه " للمؤلف: ص ٢٢، طبعه مؤسسه الأعلمى.

إن خير التعريفات للقياس - في رأينا (١) - أن يقال: هو " إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة ". والمحل الأول - وهو المقيس - يسمى " فرعا ". والمحل الثانى - وهو المقيس عليه - يسمى " أصلا ". والعلة المشتركة تسمى " جامعا ".

وفى الحقيقة أن القياس عمليه من المستدل - أى القاييس - لغرض استنتاج حكم شرعى لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعى، إذ توجب هذه العمليه عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع.

والعمليه القياسيه هى نفس حمل الفرع على الأصل فى الحكم الثابت للأصل شرعا، فيعطى القاييس حكما للفرع مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة فالحرمة... وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء أن يحكم بأن الفرع ينبغى أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذى يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل - ما شئت فعبّر - دليلا عنده على حكم الله فى الفرع.

وعليه فـ " الدليل " هو الإثبات الذى هو نفس عمليه الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القاييس.

و " نتيجة الدليل " هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلا على هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العمليه من القاييس دليلا على حكم الشارع، لأنهي توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل - وهو الإثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما أنه يجب أن يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع: أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات في الحقيقه (وهو عمليه الحمل) عمل القاييس وحكمه، لا حكم الشارع (وهو الدليل). وأما "المستدل عليه" فهو حكم الشارع على الفرع. وإنما حصل للقاييس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العمليه القياسيه التي أجراها.

ومن هنا يظهر: أن هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات.

وأما تعريفه بالمساواه بين الفرع والأصل في العله أو نحو ذلك، فإنه تعريف بمورد القياس، وليست المساواه قياسا.

وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الإطاله بعد أن كان المقصود من القياس واضحا.

٢- أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعة أركان:

١ - "الأصل" وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا.

٢ - "الفرع" وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعا.

ص: ١٨٧

٣ - " العله " وهى الجهه المشركه بين الأصل والفرع التى اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى " جامعا " .

٤ - " الحكم " وهو نوع الحكم الذى ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا- يهمننا التعرض لها إلا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفايه.

٣- حجيه القياس

اشاره

إن حجيه كل أماره تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك فى هذا الجزء أكثر من مره - فالقياس - كباقي الأمارات - لا يكون حجه إلا فى صورتين لا ثالث لهما:

١ - أن يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعى.

٢ - أن يقوم دليل قاطع على حجيته إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم، وحينئذ لابد من بحث موضوع حجيه القياس من الناحيتين، فنقول:

١ - هل القياس يوجب العلم؟

إن القياس نوع من " التمثيل " المصطلح عليه فى المنطق - راجع " المنطق " للمؤلف (١) وقلنا هناك: إن التمثيل من الأدله التى لا تفيد إلا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين فى أمر - بل فى عدده أمور - أن يتشابهها من جميع الوجوه والخصوصيات.

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت يقوى فى النفس الاحتمال حتى يكون ظنا ويقرب من اليقين (والقيافه من هذا الباب) ولكن كل ذلك لا يغنى عن الحق شيئاً.

ص: ١٨٨

١- الجزء الثانى ص ٣١٦ من طبعتنا الحديثه.

غير أنه إذا علمنا - بطريقه من الطرق - أن جهه المشابهه عله تامه لثبوت الحكم فى الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضا بأن هذه العله التامه موجوده بخصوصياتها فى الفرع، فإنه لا محاله يحصل لنا - على نحو اليقين - استنباط أن مثل هذا الحكم ثابت فى الفرع كثبوته فى الأصل، لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه. ويكون من القياس المنطقى البرهانى الذى يفيد اليقين.

ولكن الشأن كل الشأن فى حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع عله تامه للحكم الشرعى. وقد سبق ص ١٣٤ من هذا الجزء أن ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلى فيها، فلا تعلم إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذى نصبه الله تعالى مبلغا وهاديا.

والغرض من " كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها " أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلا من طريق السماع، لأن أنه أمر توقيفى. أما نفس وجود الملاك فى ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو عله وملاك، كالإسكار، فإن كونه عله للتحريم فى الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدله السمعيه. أما وجود الإسكار فى الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفه كونه هو الملاك فى التحريم، فإنه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كل حال، فإن السر فى أن الأحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول فى معرفتها واضح، لأنهى أمور توقيفيه من وضع الشارع - كاللغات والعلامات والإشارات التى لا تعرف إلا من قبل واضعيها - ولا تدرك بالنظر العقلى إلا من طريق الملازمات العقليه القطعيه التى تكلمنا عنها فيما تقدم فى بحث الملازمات العقليه فى الجزء الثانى، وفى دليل العقل

من هذا الجزء. والقياس لا يشكل ملازمه عقليه بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس.

نعم، إذا ورد نص من قبل الشارع فى بيان عله الحكم فى المقيس عليه، فإنه يصح الاكتفاء به فى تعديده الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول: أن نعلم بأن العله المنصوصه تامه يدور معها الحكم أينما دارت.

والثانى: أن نعلم بوجودها فى المقيس.

والخلاصه: أن القياس فى نفسه لا- يفيد العلم بالحكم، لأ- أنه لا يتكفل ثبت الملازمه بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العله بالشرطين اللذين تقدا. وفى الحقيقه: أن منصوص العله ليس من نوع القياس، كما سيأتى بيانه. وكذلك قياس الأولويه.

ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول: إن الاحتمالات الموجوده فى كل قياس خمسه، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع. والاحتمالات هى:

١- احتمال أن يكون الحكم فى الأصل معللا- عند الله بعله أخرى غير ما ظنه القاييس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشئ أصلا، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعيه معلله بالمصالح والمفاسد. وهذا من مفارقات آرائهم، فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعى فى المقيس عليه بالعله التى يظنونها؟ بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟ ٢- احتمال أن هناك وصفا آخر ينضم إلى ما ظنه القاييس عله بأن

يكون المجموع منهما هو العلة للحكم لو فرض أن القاييس أصاب في أصل التعليل.

٣ - احتمال أن يكون القاييس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤ - احتمال أن يكون ما ظنه القاييس علة - إن كان مصيباً في ظنه - ليس هو الوصف المجرد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه - أعنى الأصل - لخصوصيه فيه. مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجهة شرعاً في إفساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً، فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا- مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلى كل معاوضه حتى في مثل الصلح المعاوضى والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضه عن البضع.

٥ - احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجوده أو غير متوفره بخصوصياتها في المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجه، ولا يدفعها إلا الأدله السمعيه الوارده عن الشارع.

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعله بطريق برهان السبر والتقسيم (١). وبرهان السبر والتقسيم عبارته عن عد جميع الاحتمالات الممكنه، ثم يقام الدليل على نفى واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعين، فيقال مثلاً:

ص: ١٩١

١- المستصفى: ج ٢ ص ٢٩٥.

حرمه الربا فى البر: إما أن تكون معلله بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل.

والكل باطل ما عدا الكيل، فيتعين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهانا حقيقيا أن تحصر المحتملات حصرا عقليا من طريق القسمه الثنائيه التى تتردد بين النفى والإثبات. وما يذكر من الاحتمالات فى تعليل الحكم الشرعى لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القاييس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنيه على الحصر العقلى المررد بين النفى والإثبات.

وإذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلا ومن الاحتمالات: أن تكون العله اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القاييس. ومن الاحتمالات: أن يكون ملاك الحكم شيئا آخر خارجا عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدى إليه القاييس، مثل التعليل فى قوله تعالى (سوره النساء ١٦٠): * (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) * فإن الظاهر من الآيه أن العله فى تحريم الطيبات عصيانهم، لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القاييس الذى لا يرى تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد أن الحكم لا ملاك ولا عله له، فكيف يمكن أن يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له عله؟ وعلى كل حال، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن وأن الظن لا يغنى من الحق شيئا.

وفى الحقيقه أن القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير أنهم يرون أن مثل هذا الظن حجه. وفى البحث الآتى نبحت عن أدله حجتيه.

اشاره

بعد أن ثبت أن القياس فى حد ذاته لا يفيد العلم، بقى علينا أن نبحث عن الأدله على حجيه الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصه المستثناه من عموم الآيات الناهيه عن اتباع الظن، كما صنعنا فى خبر الواحد والظواهر، فنقول: أما نحن - الإماميه - ففى غنى عن (١) هذا البحث، لأنّه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت (عليهم السلام) عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس، فقد تواتر عنهم النهى عن الأخذ بالقياس وأن دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكام فى أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

على أنه يكفيننا فى إبطال القياس أن نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجيته من الأدله، لنرجع إلى عمومات النهى عن اتباع الظن وما وراء العلم.

أما غيرنا - من أهل السنه الذين ذهبوا إلى حجيته - فقد تمسكوا بالأدله الأربعة: الكتاب والسنه والإجماع والعقل. ولا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

الدليل من الآيات القرآنيه

منها: قوله تعالى (الحشر ٥٩): * (فاعتبروا يا اولى الأبصار) * بناء على تفسير " الاعتبار " بالعبور والمجاوزه، والقياس عبور ومجاوزه من الأصل إلى الفرع.

ص: ١٩٣

وفيه: أن الاعتبار هو الاتعاض لغه، وهو الأنسب بمعنى الآيه الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هي من القياس الذى نحن فيه؟ وقال ابن حزم فى كتابه (إبطال القياس ص ٣٠): ومحال أن يقول لنا: "فاعتبروا يا اولى الأبصار" ويريد القياس، ثم لا يبين لنا فى القرآن ولا فى الحديث: أى شئ نقيس؟ ولا متى نقيس؟ ولا على أى نقيس؟ ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما امرنا بقياسه حيث امرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده.

ومنها: قوله تعالى (يس ٧٨ - ٧٩): * (قال من يحيى العظام وهى رميم * قل يحييها الذى أنشأها أول مره) * باعتبار أن الآيه تدل على مساواه النظر للنظر، بل هى استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهى رميم. ولولا أن القياس حجه لما صح الاستدلال فيها.

وفيه: أن الآيه لا تدل على هذه المساواه بين النظيرين كمنظيرين فى أیه جبهه كانت، كما أنها ليست استدلالا بالقياس، وإنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآيه أن تثبت الملازمه بين القدره على إنشاء العظام وإيجادها لأول مره - بلا سابق وجود - وبين القدره على إحيائها من جديد، بل القدره على الثانى أولى، وإذا ثبتت الملازمه والمفروض أن الملازم (وهو القدره على إنشائها أول مره) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدره على إحيائها وهى رميم). وأين هذا من القياس؟ ولو صح أن يراد من الآيه القياس فهو نوع من قياس الأولويه المقطوعه، وأين هذا من قياس المساواه المطلوب إثبات حجيتة، وهو الذى يبتنى على ظن المساواه فى العله؟

وقد استدلوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: * (فجزاء مثل ما قتل من النعم) * (١) * (يا أمر بالعدل والاحسان) * (٢). والتشبيث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبيث الغريق بالطحلب - كما يقولون -.

الدليل من السنه

رووا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجه لهم.

ولا- بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول: منها: الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضى إذا لم تجد في كتاب الله ولا فى سنه رسول الله؟ قال معاذ: "أجتهد رأى ولا آلو"، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): "الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله" (٣).

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأى، واجتهاد الرأى لا بد من رده إلى أصل، وإلا- كان رأيا مرسلا، والرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

والجواب: أن الحديث مرسل لا- حجه فيه، لأن راويه - وهو "الحارث ابن عمرو" ابن أخى المغيرة بن شعبه - رواه عن أناس من أهل حمص!.

ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم إن الحديث معارض بحديث آخر (٤) فى نفس الواقعه، إذ جاء فيه: "لا تقضين ولا تفصلن (٥) إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى

ص: ١٩٥

١- المائده: ٩٥.

٢- النحل: ٩٠.

٣- سنن الترمذى: ج ٣ ص ٦١٦ ح ١٢٢٧ وسنن أبى داود: ج ٣ ص ٣٠٣ ح ٣٥٩٢.

٤- راجع تعليقه الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم: ص ١٥.

٥- فى ط ٢: لا تفصلن (بالضاد المعجمه).

تبيينه أو تكتب إلى " فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعا على الحارث أو منه.

مضافا إلى أنه لا- حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله: " ولا آلو "

ومنها: حديث الخثعميه - التى سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن قضاء الحج عن أبيها الذى فاتته فريضة الحج - أينفعه ذلك؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) لها: " أرأيت لو كان على أبيك دين فقضىته أكان ينفعه ذلك؟ " قالت: نعم. قال: " فدين الله أحق بالقضاء " (١).

قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين آدمى فى وجوب القضاء. وهو عين القياس.

والجواب: أنه لا- معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس فى حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقى الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا- يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون! وإنما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعميه على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو - أعنى العام - وجوب قضاء كل دين، إذ خفى عليها أن الحج مما يعد من الديون التى يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

ولا شك فى أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لأن الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.

ص: ١٩٦

ولا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم - كالحنفية - ويقول: "دين الناس أحق بالقضاء" ثم يستدل بهذا الحديث على حجيه القياس! ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ فلما أجيب بنعم، قال: "فلا، إذا" (١).

والجواب: أن هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعمية، فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية. وليس هو من القياس في شيء.

وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب.

على أنها بجملتها معارضة بأحاديث آخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأى 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 بالرأى وأكثروا، بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم.

والإنصاف: أن ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم، ولكن - كما سبق أن أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله، ولم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانه بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

ص: ١٩٧

١- سنن أبي ماجه: ج ٢ ص ٧٦١ ح ٢٢٦٤، والموطأ: ج ٢ ص ٦٢٤ ح ٢٢.

وفى الحقيقه إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنويعه وخصائصه فى القرن الثانى والثالث - كما سبق بيانه - فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسله.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: " متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرهما ومعاقب عليهما " (١). ومنها: جمعه الناس لصلاه التراويح (٢). ومنها: إلغاؤه فى الأذان " حى على خير العمل " (٣). فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟ لا ينبغى أن يشك أن مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس فى شئ. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقا معروفا بحدوده فى اجتهادات الصحابه، حينما قال فى كتابه (إبطال القياس ص ٥): " ثم حدث القياس فى القرن الثانى فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرأوا منه " وقال فى كتابه (الإحكام ٧ / ١٧٧): " إنه بدعه حدث فى القرن الثانى ثم فشا وظهر فى القرن الثالث ". أما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابه - وهو لا يريد ذلك قطعا - فهو انكار لأمر ضرورى متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي فى كتابه (المستصفى ٢ / ٥٨ - ٦٢) كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابه برأيهم، ولكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس إلا لأنه لم ير وجها لتصحيحها إلا بالقياس وتعليل النص.

وليس هو منه إلا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

ص: ١٩٨

١- كنز العمال: ج ١٦ ص ٥١٩ ح ٤٥٧١٥.

٢- سنن البيهقى: ج ٢ ص ٤٩٣.

٣- علل الشرائع: ج ٢ ص ٣٦٧ و ٣٦٨ ح ٣.

وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن فى تحقيق إجماع الأمة والصحابه على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

أما أولاً: فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل فى بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب - المتقدمه - ومثلها اجتهاد عثمان فى حرق المصاحف، ونحو ذلك.

وأما ثانياً: فإن استعمال بعضهم للرأى - سواء كان مبنيًا على القياس أم على غيره - لا يكشف عن موافقه الجميع، كما قال ابن حزم (١) فأنصف: أين وجدتم هذا الاجماع؟ وقد علمتم أن الصحابه ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم فى أشخاص المسائل إلا عن مائه ونيف وثلاثين نفراً: منهم سبعة مكثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقيون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسألان. حاشا المسائل التى تيقن إجماعهم عليها (٢) كالصلوات وصوم رمضان - فأين الإجماع على القول بالرأى؟ والغرض الذى نرمى إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابه: كأبى بكر، وعمر، وعثمان، وزيد بن ثابت - بل ربما من غيرهم - وإنما الذى ينكر أن يكون ذلك بمجردة محققاً لإجماع الأمة أو الصحابه. واتفاق الثلاثة أو العشره بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم، أقصى ما يقال فى هذا الصدد: إن الباقيين سكتوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق الإجماع.

ولكن يجب عن ذلك: أن السكوت لا نسلم أنه يحقق الإجماع، لأنه

ص: ١٩٩

١- *إبطال القياس: ص ١٩.

٢- هذه ليست من المسائل الإجماعية، بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم أن الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع.

لا يدل على الإقرار إلا 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 المداهنه، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي أو وجهه، أو عدم وصول نأ الفتيا إليهم... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبه 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 نأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيره لاتحد 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 المنكرون أكثر من واحد! وقد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عباس وابن مسعود وأضرابهما، بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (1): " إياكم وأصحاب الرأى! فإنهم أعداء السنن أعتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا " وإن كنت أظن أن هذه الروايه موضوعه عليه، لثبوت أنه في مقدمه أصحاب الرأى، مع أن أسلوب بيان الروايه بعيد عن النسبه إليه وإلى عصره.

وعلى كل حال، لا شئ أبلغ في الإنكار من المجاهره بالخلاف والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعه كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهله والتخويف من الله تعالى.

وهل شئ أبلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟

ص: ٢٠٠

ونحن يكفيننا إنكار على بن أبي طالب (عليه السلام) وهو المعصوم الذى يدور معه الحق كيفما دار كما فى الحديث النبوى المعروف (١). وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: " لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره " (٢) وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذى لا مدرك له إلا القياس أو الاستحسان.

الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته (٣) غير أن جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سأذكره، مع أنه من أوهن الاستدلالات.

الدليل: إنا نعلم قطعا بأن الحوادث لا نهايه لها.

ونعلم قطعا أنه لم يرد النص فى جميع الحوادث، لتناهى النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهى مالا يتناهى.

إذن فيعلم أنه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث. وليس هو إلا القياس.

والجواب: صحيح أن الحوادث الجزئيه غير متناهيه، ولكن لا يجب فى كل حادثه جزئيه أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفى أن تدخل فى أحد العمومات. والأمور العامه محدوده متناهيه لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها.

على أن فيه مناقشات أخرى لا حاجه بذكرها.

ص: ٢٠١

١- بحار الأنوار: ج ٣٨ ص ٢٨.

٢- سنن أبى داود: ج ١ ص ٤٢ ح ١٦٢ وسنن البيهقى: ج ١ ص ٢٩٢.

٣- قال الشيخ الطوسى فى العده: ٢ / ٦٥١: فأما من أثبتته فاختلفوا، فمنهم من أثبتته عقلا وهم شذاذ غير محصلين.

ذهب بعض علمائنا - كالعلامه الحلى - إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ما كان " منصوص العله " و " قياس الأولويه " فإن القياس فيهما حجه (١). وبعض قال: لا (٢) إن الدليل الدال على حرمه الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

والصحيح أن يقال: إن " منصوص العله " و " قياس الأولويه " هما حجه، ولكن لا استثناء من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجه الظهور. وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول: منصوص العله: أما منصوص العله: فإن فهم من النص على العله أن العله عامه على وجه لا اختصاص لها بالمعلل - الذى هو كالأصل فى القياس - فلا شك فى أن الحكم يكون عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: " حرم الخمر لأنه مسكر " فيفهم منه حرمه النيذ لأنه مسكر أيضا. وأما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعديده الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطن، مثل ما لو قيل: " هذا العنب حلو لأن لونه أسود " فإنه لا يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

وفى الحقيقة: إنه بظهور النص فى كون العله عامه ينقلب موضوع

ص: ٢٠٢

١- نهاية الوصول: الورقه: ١٦٠، معارج الأصول: ص ١٨٥.

٢- قال صاحب المعالم: ظاهر المرتضى (قدس سره) المنع منه أيضا، معالم الدين: ص ٢٢٦، راجع الدرعيه: ج ٢ ص ٦٨٤.

الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه " كل ما فيه العله " فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعده العامه، لا أن موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم فى الفرع من جهه العله المشتركه حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس كما فى الصوره الثانيه، أى التى لم يفهم فيها عموم العله.

ولأجل هذا نقول: إن الأخذ بالحكم فى الفرع فى الصوره الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس فى شئ ليكون القول بحججه التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس.

مثال ذلك: قوله (عليه السلام) فى صحيحه ابن بزيع: " ماء البئر واسع لا- يفسده شئ... لأن له ماده " فإن المفهوم منه - أى الظاهر منه - أن كل ماء له ماده واسع لا- يفسده شئ، وأما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعده، فيشمل الموضوع بعمومه كلاً: من ماء البئر، وماء الحمام، وماء العيون، وماء حنفيه الإسالة... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجه.

هذا، وفى عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الروايه شمول العله (لأن له ماده) لكل ما له ماده وإن لم يكن ماء مطلقاً، فإن الحكم - وهو الاعتصام من التنجس - لا نعديه إلى الماء المضاف الذى له ماده إلا بالقياس، وهو ليس بحجه.

ومن هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العله والأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقه بينهما فى كل عله منصوصه لثلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار فى تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حججه منصوص العله، فمن يراه حجه يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العله، ومن لا يرى حججه يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

والخلاصه: أن المدار في منصوص العله أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ماله الحكم - أى المعلل الأصل - فإنه عموم من جمله الظواهر التي هي حجه. ولا بد حينئذ أن تكون حججه على مقدار ماله من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعديه لا محاله تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولويه: أما قياس الأولويه: فهو نفسه الذي يسمى " مفهوم الموافقه " الذي تقدمت الإشارة إليه (١ / ١٥٧) وقلنا هناك: إنه يسمى " فحوى الخطاب " كمثال الآيه الكريمه * (ولا تقل لهما أف) * (١) الداله بالأولويه على النهى عن الشتم والضرب ونحوهما.

وتقدم في هذا الجزء (ص ١٣١) أن هذا من الظواهر. فهو حجه من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً حتى يكون استثناء من عموم النهى عن القياس، وإن أشبه القياس، ولذلك سمي بـ " قياس الأولويه " و " القياس الجلى " .

ومن هنا لا يفرض " مفهوم الموافقه " إلا حيث يكون للفظ ظهور

ص: ٢٠٤

١- الإسراء: ٢٣.

بتعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم، كآيه التأفيى المتقدمه.

ومنه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى.

ويقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء: "إذن الفحوى" ومنه الآيه الكريمة * (ومن يعمل مثقال ذره خيرا يره) * (١) الداله بالأولويه على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة، إنما نأخذ بقياس الأولويه إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى عله الحكم، فىكون حجه من باب الظواهر، ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه "مفهوم الموافقه".

أما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب، فلا يسمى ذلك مفهوما بالاصطلاح، ولا تكفى مجرد الأولويه وحدها فى تعديه الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهى عن مثله فى صحيحه أبان بن تغلب عن أبى عبد الله الصادق (عليه السلام): قال أبان: قلت له: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإبل.

قلت: قطع اثنتين؟ (٢) قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون.

ص: ٢٠٥

١- الزلزله: ٧.

٢- فى النسخه المطبوعه: اثنتين.

قلت: قطع أربعا؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله، ونقول: الذى جاء به شيطان.

فقال: مهلا يا أبان! هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إن المرأة تعاقب (١) الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين (٢).

فهنا فى هذا المثال لم يكن فى المسأله خطاب يفهم منه فى الفحوى من جهه الأولويه تعديه الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب " مفهوم الموافقه ". وإنما الذى وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهه الأولويه، إذ تصور - بمقتضى القاعده العقلية الحسابيه - أن الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان فى قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلا بد أن يكون فى قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع للثلاث وزياده. ولكن أبان كان لا يدري أن المرأة ديتها نصف ديه الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد، وهى مائه من الإبل.

والخلاصه: أنا نقول ببطلان قياس الأولويه إذا كان الأخذ به لمجرد الأولويه. أما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه فهو حجه من باب الظواهر، فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل.

ص: ٢٠٦

١- تعاقب: توازن، وفى النسخه المطبوعه: تقابل. وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباها.

٢- الكافى: ج ٧ ص ٢٩٩، ح ٦.

بقى من الأدله المعتمبره عند جملة من علماء السنه: " الاستحسان " و " المصالح المرسله " و " سد الذرائع " .

وهى - إن لم ترجع إلى ظواهر الأدله السمعيه أو الملازمات العقليه - لا دليل على حجيتها، بل هى أظهر أفراد الظن المنهى عنه. وهى دون القياس من ناحيه الاعتبار.

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر.

على أنه قد أوضحنا فيما سبق فى الدليل العقلى أن الأحكام وملاكاتهما لا يستقل العقل بإدراكها ابتداء، أى: ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام أو بالملازمه العقليه.

وشأنها فى ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فإنه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلى مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري.

ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثه الرسل ونصب الأئمة، إذ يكون حينئذ كل ذى عقل متمكناً بنفسه من معرفه أحكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبياً أو إماماً! ومن هنا تعرف السر في إصرار أصحاب الرأى على قولهم بأن " كل مجتهد مصيب " وقد اعترف الإمام الغزالي بأنه لا- يمكن إثبات حجيه القياس إلا- بتصويب كل مجتهد. وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب وأن الخطأ غير ممكن فى حقه (١).

ومن أجل ما ذكرناه - من عدم إمكان إثبات حجيه مثل هذه الأدله - رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدله ومرادهم منها ومناقشه أدلتهم.

ونحيل الطلاب على محاضرات " مدخل الفقه المقارن " التى ألقاها أستاذ الماده فى كليه الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم، فإن فيها الكفايه.

* * *

ص: ٢٠٨

١- المستصفى: ج ٢ ص ٢٣٩.

اشاره

ص: ٢٠٩

عنوان الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.

ومرادهم من كلمه "التعادل" تكافؤ الدليلين المتعارضين فى كل شئ يقتضى ترجيح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمه "التراجيح" جمع "ترجيح" على خلاف القياس فى جمع المصدر، إذ جمعه "ترجيحات". والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أى المرجح.

وإنما جاؤوا به على صيغه الجمع دون "التعادل" لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون إلا فى 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 أن تعنون المسألة بعنوان "التعارض بين الأدله" لأن التعادل والترجيح بين الأدله إنما يفرض فى مورد التعارض بينهما، غير أنه لما كان هم الأصوليين فى البحث وغايتهم منه معرفه كيفيه العمل بالأدله المتعارضه عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه.

وهذه المسأله - كما ذكرناه سابقا - أليق شئ بها مباحث الحجه لأن نتيجتها تحصيل الحجه على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدله.

وقبل الشروع فى بيان أحكام التعارض ينبغى فى:

المقدمه : بيان أمور يحتاج إليها

إشاره

مثل حقيقه التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم والحكومه والورود. ومثل القواعد العامه فى الباب، فنقول:

١ - حقيقه التعارض

التعارض: مصدر من باب " التفاعل " الذى يقتضى فاعلين، ولا يقع إلا من جانبيين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: " تعارض الدليل " وتسكت.

وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

ومعنى المعارضه: أن كلا منهما - إذا تمت مقومات حجيته - يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب إما أن يكون فى جميع مدلولاتهما ونواحى الدلاله فيهما، وإما فى بعض النواحى على وجه لا يصح فرض بقاء حجيه كل منهما مع فرض بقاء حجيه الآخر ولا يصح العمل بهما معا.

فمرجع التعارض فى الحقيقه إلى التكاذب بين الدليلين فى ناحيه ما، أى أن كلا منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحى للتعارض. وهو مأخوذ من " عارضه " أى جانبه وعدل عنه.

٢ - شروط التعارض

ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض إلا بشروط سبعة هى مقومات التعارض، نذكرها لتتضح حقيقه التعارض ومواقفه:

١ - ألا- يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأ- أنه 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، لاستحاله حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحاله القطع بهما. نعم، يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

٣ - أن يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمني أو الالتزامي. والجامع في ذلك أن يؤدي إلى ما لا 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 نفسهما لا تكاذب بينهما، إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج أنه " لا تجب إلا صلاة واحدة في الوقت الواحد " فإنهما يتكاذبان حينئذ بضميمه 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 ناحيته تكوينيه أو من ناحيته تشريعيه.

أو يقال بعباره جامع: الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

ومن هنا يعلم: أن التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل (١) بل المدلولان يوصفان بأنهما "متنافيان" لا "متعارضان". وإنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لأن امتناع صدق الدليلين معا وتكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين.

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: "التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله ومقام الإثبات" (٢). فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحله الدلاله.

٤ - أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه، بمعنى أن كلا- منهما لو خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجه يجب العمل بموجبه، وإن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجيه بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجيه في نفسه لا يصلح أن يكون مكذبا لما هو حجه وإن كان منافيا في مدلوله، فلا يكون معارضا له، لما قلنا: من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، وإذا لا إثبات فيما هو غير حجه فلا يكذب ما فيه الإثبات.

إذا، لا تعارض بين الحججه واللاحجه، كما لا تعارض بين اللا حجتين.

ومن هنا يتضح أنه لو كان هناك خير - مثلا - غير واجد لشرائط الحججه واشتبه بما هو واجد لها، فإن الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجرى عليهما أحكامه وقواعده، وإن كان من جهه العلم

ص: ٢١٣

١- راجع نهايه الدرايه: ج ٦ ص ٢٧٢.

٢- كفايه الأصول: ص ٤٩٦.

بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم، في مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالي.

٥ - ألا يكون الدليلان متزاحمين، فإن للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، وإن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهه واحده، وهى امتناع اجتماع الحكامين فى التحقق فى موردتهما، ولكن الفرق فى جهه الامتناع، فإنه فى التعارض من جهه التشريع فيتكاذب الدليلان، وفى التزاحم من جهه الامتثال فلا يتكاذبان. ولا بد من أفراد بحث مستقل فى بيان الفرق، كما سيأتى.

٦ - ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

٧ - ألا يكون أحدهما واردا على الآخر.

وسيأتى أن الحكومه والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولا بد من أفراد بحث عنهما أيضا، فإنه أمر أساسى فى تحقيق التعارض وفهمه.

٣ - الفرق بين التعارض و التزاحم

تقدم (فى ٢ / ٣٨٤) بيان الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفرقه بين بابى التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهى.

وخلاصته: أن التعارض فى خصوص مورد العامين من وجه إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزاميه على نفي حكم الآخر فى مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهه. وأما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزاميه فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما فى مقام الجعل والتشريع.

ص: ٢١٤

وحينئذ - أى حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزاميه - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما فى الامتثال - لأى سبب من الأسباب - فإن الأمر فى مقام الامتثال يدور بينهما بأن يمثل إما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين، وطبعاً إنما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين.

ومن أجل هذا قلنا فى الشرط الخامس من شروط التعارض: إن امتناع اجتماع الحكمين فى التحقق إذا كان فى مقام التشريع دخل الدليلان فى باب التعارض، لأ- نهما حينئذ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع فى مقام الامتثال دخلاً فى باب التزاحم، إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين.

وهذا هو الفرق الحقيقى بين باب التعارض وباب التزاحم فى أى مورد يفرض.

وينبغى ألا يغيب عن بال الطالب أنه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط فى مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم فى الجزء الثانى - لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لأن العامين من وجه موضع شبهه عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهى. وقد سبق تفصيل ذلك هناك، فراجع (1).

وعليه، فالضابط فى التفرقة بين البابين - كما أشرنا إليه أكثر من مره - هو أن الدليلين يكونان " متعارضين " إذا تكاذبا فى مقام التشريع، ويكونان " متزاحمين " إذا امتنع الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع.

وفى تعارض الأدله قواعد للترجيح ستأتى، وقد عقد هذا الباب لأجلها، وينحصر الترجيح فيها بقوه السند أو الدلاله.

ص: ٢١٥

وأما التراجع فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغي أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤ - تعادل وتراجع المتزاحمين

لا- شك في أنه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فإن الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وإن وقع الخلاف في تعادل المتعارضين أنه يقتضى التساقت أو التخيير، على ما سيأتى.

وفى الحقيقة: أن هذا التخيير إنما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملى.

بيان ذلك: أنه بعد فرض عدم إمكان الجمع فى 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 الفعلى فى كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا. وهذا الحكم العقلى مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقلى يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلى - كسائر الأحكام العقليه القطعيه - لأن هذا من باب المستقلات العقليه التى تبنى على الملازمات العقليه المحضه.

مثاله: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الإنقاذ، فإنه 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 التراحم. ومن الواضح: أنه لا بد أن تنتهي كلها إلى أهميه أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح في التقديم. ولما كانت الأهميه تختلف جهتها ومنشؤها فلا بد من بيان تلك الجهات، وهي تستكشف بأمر نذكرها على الاختصار:

١ - أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفاره، أو اضطراريا كالتميم بالنسبه إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبه إلى القيام في الصلاه.

ولا شك في أن ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعا عند المزاحمه وإن كان البدل اضطراريا، لأن الشارع قد رخص في ترك ذى البدل إلى بدله الاضطرارى عند الضروره ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامثال، دون صورته تقديم ذى البدل، فإن فيه تفويتا للأول بلا تدارك.

٢ - أن يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فإن المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعا، كدوران الأمر بين إزاله النجاسه عن المسجد وإقامه الصلاه في سعه وقتها.

وهذا الثانى ينسق على الأول، لأن الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق والفورى، فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين فى الامثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفورى كدوران الأمر بين الصلاه فى آخر وقتها وإزاله النجاسه عن المسجد، فإن الصلاه مقدمه 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 الآيات في ضيق وقتها، لأن الوقت لما كان مختصاً باليوميه فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وإنما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه.

ومسأله تقديم اليوميه على صلاة الآيات إذا تضييق وقتها مع أمر إجماعي متفق عليه، ولا منشأ له إلا أهميه ذات الوقت المختص المفهومه من بعض الروايات.

٤ - أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدره الشرعيه دون الآخر. والمراد من " القدره الشرعيه " هي القدره المأخوذه في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعه ونحوه.

ومع فرض المزاحمه بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدره لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبه للقدره المعتبره في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

ولو قال قائل: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدره عقلاً، إذا فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدره، فأى فرق بينهما؟ فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدره عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدره في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحيه الدلاله اللفظيه مطلق وإنما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدره، ويكفى في حصول شرط القدره العقليه نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض

المزاحمه، إذ لا- شك في أن المكلف في فرض المزاحمه قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدره الشرعيه.

والخلاصه: أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه - وهو القدره العقليه - بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال أن ما اخذ في الدليل قدره خاصه لا تشمل هذه القدره الحاصله عند المزاحمه، فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته.

وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق وإن كان مشروطا بالقدره العقليه.

٥ - أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعه المتقدمه وبين القيام لركعه بعدها، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من إحداهما فقط، فإنه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدره الفعلية بالنسبه إليه، فإذا فعله انتفت القدره الفعلية بالنسبه إلى المتأخر، فلا- يبقى له مجال.

ولا- فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدره الشرعيه أو مطلقين معا. أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدره الشرعيه وإن كان زمان فعله متأخرا.

٦ - أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمه.

والأولويه تعرف إما من الأدله، وإما من مناسبه الحكم للموضوع، وإما من معرفه ملاكات الأحكام بتوسط الأدله السمعيه. ومن أجل ذلك فإن

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 بيضه الإسلام، فإنه أولى بالتقديم من كل شئ في مقام المزاحمة.

ومنها: ما كان يتعلق بحقوق الناس، فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضه، أى التى لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها: ما كان من قبيل الدماء والفروج، فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد فى أمرها (١). فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فإن حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً.

ومنها: ما كان ركناً فى العبادة، فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم فى الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فإن الركوع مقدم على القراءة وإن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس... وأمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فإن الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضروره الإسلامى.

ومما ينبغى أن يعلم فى هذا الصدد أنه لو احتمل أهميه أحد المتزاحمين، فإن الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الأهميه. وهذا الحكم العقلى بالاحتياط يجرى فى كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخير فى الواجبات.

ص: ٢٢٠

١- كذا، والمناسب للسياق تذكير الضمير لرجوعه إلى الموصول، بدليل قوله: فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره.

وعليه، فلا يجب إحراز أهميه أحد المتزاحمين، بل يكفى الاحتمال.

وهذا أصل ينفع كثيرا فى الفروع الفقهيّه، فاحتفظ به.

٥ - الحكومه و الورود

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الأعظم (رحمه الله) وقد فتح به بابا جديدا فى الأسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح فى عصره من قبل غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومه والورود فى جواهر الكلام (١) - فإنه لم يكن بهذا التحديد والسعه اللذين انتهى إليهما الشيخ.

وكان (رحمه الله) - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه وإن لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح.

واللفته الكريمه منه كانت فى ملاحظته لنوع من الأدله، إذ وجد أن من حقها أن تقدم على أدله أخرى - فى حين أنها ليست بالنسبه إليها من قبيل الخاص والعام. بل قد يكون بينهما العموم من وجه - ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدله الأخرى عن الحجيه، ولا تجرى بينهما قواعد التعارض، لأنّه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحيه أدائيه ولا منافاه، يعنى أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه أن يكون مقدما على الآخر تقديمًا لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره.

وهذا هو العجيب فى الأمر والجديد على الباحثين! وذلك مثل تقديم أدله الأماره على أدله الأصول العمليه بلا إسقاط لحجيه الثانيه ولا صرف لظهورها.

ص: ٢٢١

١- لم نقف على موضع التعبير، ولم يتيسر لنا استقصاء الفحص.

والمعروف أن أحد اللامعين من تلامذته (١) التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس (٢) وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه حاكم عليه. قال: وما الحكومه؟ فقال له: يحتاج إلى أن تحضر درسى سته أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومه.

ومن هنا ابتدأت علاقه التلميذ بأستاذه.

إن موضوعا يحتاج إلى درس سته أشهر [وإن كان فيه نوع من المبالغه] (٣) كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف، بينما أن الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، إلا بعض الشئ في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقه في غضون كتبه، ولذا بقى الموضوع متأرجحا في كتب الأصوليين من بعده، وإن كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخره.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا، وإنما نكتفى بالإشاره إلى خلاصه ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومه وفهم معنى أخيها "الورود" قدر الإمكان، فنقول:

١ - الحكومه: إن الذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومه: هو أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطره وقهر من ناحيه أدائيه، ولذا سميت بالحكومه. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحيه السند ولا من ناحيه الحجيه، بل هما على ما هما عليه من الحجيه بعد

ص: ٢٢٢

١- قيل: هو ميرزا حبيب الله الرشتى.

٢- العبارة فى ط الأولى هكذا: والمعروف: أن أحد عظماء تلامذته قبل أن يتعرف عليه وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس التقى به فى درس الشيخ صاحب الجواهر.

٣- لم يرد فى ط الأولى.

التقديم، أى أنهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان فى مدلولهما، فلا يتعارضان. وإنما التقديم - كما قلنا - من ناحيه أدائيه بحسب لسانهما، ولكن لا من جهه " التخصيص " ولا من جهه " الورد " الآتى معناه.

فأى تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى " حكومه " .

وهذا فى الحقيقه هو الضابط لها. فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهه، ثم بينها وبين الورد من جهه أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح: أما الفرق بينها وبين التخصيص، فنقول: إن التخصيص ليكون تخصيصاً لا بد أن يفرض فيه الدليل الخاص منافياً فى مدلوله للعام، ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبه إلى موضوع الخاص، غير أنه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عبارته عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملاً للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتى.

أما الحكومه: فى بعض مواردنا هى كالتخصيص بالنتيجه، من جهه خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق فى كيفية الإخراج، فإنه فى التخصيص إخراج حقيقى مع بقاء الظهور الذاتى للعموم فى شموله، وفى الحكومه إخراج تنزيل على وجه لا يبقى ظهور

ذاتى للعموم فى الشمول، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزيلا- وادعاء،
فلذلك يكون الحاكم متصرفا فى عقد الوضع أو عقد الحمل فى الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء: " لا تكرم الفاسق " فإن القول الثانى يكون
مخصصا للأول، لأن أنه ليس مفاده إلا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفه العالم له. أما لو قال عقيب أمره: " الفاسق ليس
بعالم " فإنه يكون حاكما على الأول، لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزيلا، بتنزيل الفسق منزله الجهل أو علم الفاسق
بمنزله عدم العلم. وهذا تصرف فى عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ " العلماء " شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل،
وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله فى الشرعيات قوله (عليه السلام): " لا شك لكثير الشك " (١) ونحوه مثل نفى شك المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس،
فإن هذا ونحوه يكون حاكما على أدله حكم الشك، لأن لسانه إخراج شك " كثير الشك " وشك المأموم أو الامام عن
حضيره صفه 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: " الحكومه فى بعض مواردها كالتخصيص " فلأن بعض موارد الحكومه الأخرى عكس التخصيص، لأن الحكومه
على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع - كالأمثله المتقدمه - وقسم

ص: ٢٢٤

١- الظاهر عدم وروده فى النصوص بهذا اللفظ، راجع الوسائل: ج ٥ ص ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: "المتقى عالم" فإن هذا يكون حاكما على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف فى الموضوع بتوسعه معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل "المتقى" تنزيلا للتقوى منزله العلم، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله فى الشرعيات: "الطواف صلاه" (١) فإن هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبه التى تخص الصلاه من نحو أحكام الشكوك.

ومثله: "لحمه الرضاع كلحمه النسب" (٢) الموسع لموضوع أحكام النسب.

٢- الورود: وأما الفرق بين الحكمومه وبين الورود، فنقول: كما قلنا: إن الحكمومه كالتخصيص فى النتيجة، كذلك الورود كالتخصص فى النتيجة، لأن كلا من الورود والتخصص: خروج الشئ بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا. ولكن الفرق أن الخروج فى التخصص خروج بالتكوين بلا-عنايه التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل "أكرم العلماء" فيقال: إن الجاهل خارج عن عموم "العلماء" تخصصا. وأما فى الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكوينى، فيكون الدليل الدال على التعبد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله: دليل الأماره الوارد على أدله الأصول العقليه، كالبراءه وقاعده الاحتياط وقاعده التخير، فإن البراءه العقليه لما كان موضوعها "عدم البيان" الذى يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجيه

ص: ٢٢٥

١- سنن الدارمى: ج ٢ ص ٤٤.

٢- لم نعثر عليه فى أبواب الرضاع فى الوسائل وغيره، روى فى البحار عن المجازات النبويه عنه (صلى الله عليه وآله): "الولاء لحمه كلحمه النسب لا يباع ولا يوهب" بحار الأنوار: ج ١٠٤ ص ٣٦٠، ح ٤.

الأماره يعتبر الأماره بيانا تعبدا، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءه العقليه وهو " عدم البيان " .

وهكذا الحال فى قاعدتى الاحتياط والتخير، فإن موضوع الأولى " عدم المؤمن من العقاب " والأماره بمقتضى دليل حجيتها مؤمنه منه، وموضوع الثانيه " الحيره " فى الدوران بين المحذورين، والأماره بمقتضى دليل حجيتها مرجحه لأحد الطرفين، فترتفع الحيره.

وبهذا البيان لمعنى " الورود " يتضح الفرق بينه وبين " الحكومه " فإن ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقه ولكن بعنايه التعبد، فيكون الأول واردا على الثانى. أما الحكومه فإنها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقه، بل الخروج فيها إنما يكون حكما وتنزيلا وبعنايه ثبوت المتعبد به اعتبارا.

٦ - القاعده فى المتعارضين التساقت أو التخير

أشرنا فيما تقدم (ص ٢١٦) إلى أن القاعده فى التعادل بين المتزامين هو التخير بحكم العقل، وذلك محل وفاق. أما فى تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف فى أن القاعده هى التساقت أو التخير؟ والحق أن القاعده الأولى هى التساقت، وعليه أساتذتنا المحققون، وإن دل الدليل من الأخبار على التخير كما سيأتى. ونحن نتكلم فى القاعده بناء على المختار: من أن الأمارات مجعوله على نحو الطريقيه.

ولا- حاجه للبحث عنها بناء على السببيه، فنقول: إن الدليل الذى يوهم لزوم التخير هو: أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجدا لشرائط الحجيه، كما تقدم فى شروط

التعارض (ص ٢١٣) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعا، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض أن الحجية الفعلية منجزه للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما.

والجواب: أن التخيير المقصود إما أن يراد به التخيير من جهة الحجية، أو من جهة الواقع.

فإن كان الأول: فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما إنما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين، لا- حجيه هذا أو ذاك من أفراده لا- على التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجيه يجب الأخذ به فعلا فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما.

وبعبارة أخرى: إن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجيه في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية. ولما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محاله يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجيه الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا- حتى يجب التخيير، بل حيثئذ يتساقطان، أى أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية الفعلية وخارجا عن دليل الحجية.

وإن كان الثاني، فنقول: أولا: لا يصح أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلا إذا علم بإصابه

أحدهما للواقع. ولكن ليس ذلك أمرا لازما في الحجج المتعارضتين، إذ يجوز فيهما أن يكونا معا كاذبتين، وإنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما، لا العلم بمطابقه أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانيا: على تقدير حصول العلم بإصابه أحدهما غير المعين للواقع، فإنه أيضا لاوجه للتخيير بينهما، إذ لاوجه للتخيير بين الواقع وغيره.

وهذا واضح.

وغايه ما يقال: إنه إذا حصل العلم بمطابقه أحدهما للواقع فإن الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي، وحينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا - وهي مسأله: أن القاعده في المتعارضين هو التساقط أو التخيير - لأن قواعد العلم الإجمالي تجرى حينئذ حتى مع العلم بعدم حجيه الدليلين معا. وقد يقتضى العلم الإجمالي فى بعض الموارد التخيير، وقد يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصل: أن القاعده الأوليه بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزيه فى أحدهما تقتضى الترجيح.

أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفى حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتها فى نفى الثالث؟ الحق أنه لا يقتضى ذلك، لأن المعارضه بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجيتها فى دلالتها فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان فى دلالتها الأخرى على ما هما عليه من الحجيه، إذ لا مانع من شمول أدله الحجيه لهما معا فى ذلك. وقد سبق أن قلنا: إن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله

ص: ٢٢٨

المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية، فلا مانع من أن يكون الدليل حجه في دلالة الالتزامية مع وجود المانع عن حجته في الدلالة المطابقية. هذا فيما إذا كانت إحدى الداليتين تابعه للأخرى في الوجود، فكيف الحال في الداليتين اللتين لا تبعيه بينهما في الوجود! فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجيه إحداهما بسقوط الأخرى أولى.

٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم: أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح.

وقد نقل عن "غوالى اللثالى" دعوى الإجماع على هذه القاعدة (١).

وظاهر أن المراد من "الجمع" الذى هو أولى من "الطرح" هو الجمع فى الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكنا ثلاثا فيرتفع التعارض بينهما، فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورته تعادل المتعارضين فى السند، وصوره ما إذا كانت لأحدهما مزيه تقتضى ترجيحه فى السند، لأنه فى الصورة الثانية بتقديم ذى المزيه يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزيه مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهميه كبيره فى العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحيه مدركها، ومن ناحيه عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعى.

ص: ٢٢٩

١- عوالى اللثالى: ج ٤ ص ١٣٦.

١ - أما من الناحية الأولى: فمن الظاهر أنه لا مدرك لها إلا حكم العقل بأولويه الجمع، لأن التعارض لا يقع إلا مع فرض تماميه مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ٢١٣) ومع فرض وجود مقومات الحجية - أى وجود المقتضى للحجيه - فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضى، وما المانع في فرض التعارض إلا تكاذبهما. ومع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما، فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح أن نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما؟ ٢ - وأما من الناحية الثانية: فإننا نقول: إن المراد من "الجمع التبرعى" ما يرجع إلى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف أهل المحاوره ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان أن إمكان الجمع التبرعى يحقق هذه القاعده، وهى أولويه الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم فى مدركها، إذ لا يحرز المانع - وهو تكاذب المتعارضين - حينئذ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعده المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعى فلا يبقى هناك دليلا من متعارضان وللزم طرح كل ما ورد فى باب التعارض من الأخبار العلاجيه إلا فيما هو نادر ندره لا يصح حمل الأخبار عليها، وهو صورته كون كل من المتعارضين نضا فى دلالتيه لا- يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصوره فى المتعارضين.

وبيان آخر برهانى نقول: إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات

أربع: إما أن يكونا مقطوعى الدلالة مضمونى السند، أو بالعكس - أى يكونان مضمونى الدلالة مقطوعى السند - أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مضمون السند والآخر بالعكس، أو يكونان مضمونى الدلالة والسند معا. أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معا، فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثانى مستحيل كما تقدم (ص ٢١٢). وعليه، فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا- غيرها: فإن كانت الأولى: فلا مجال فيها للجمع فى الدلالة مطلقا، للقطع بدلاله كل منهما، فهو خارج عن مورد القاعده رأسا كما أشرنا إليه. بل هما فى هذه الحاله: إما أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السنديه، أو يتساقطان حيث لا مرجح، أو يتخير بينهما.

وإن كانت الثانيه: فإنه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحيه السند، فلم يبق إلا- التصرف فيهما من ناحيه الدلاله. ولا يعقل جريان أصاله الظهور فيهما معا، لتكاذبهما فى الظهور. وحينئذ فإن كان هناك جمع عرفى بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينه على الآخر أو كل منهما قرينه على التصرف فى الآخر - على نحو ما يأتى من بيان وجوه الجمع الدلالتي - فإن هذا الجمع فى الحقيقه يكون هو الظاهر منهما، فيدخلان بحسبه فى باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وإن لم يكن هنا جمع عرفى فإن الجمع التبرعى لا- يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل فى باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء ولا- دليل فى المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذى يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعى ويكون دليلا على حجيته؟ وغايه ما يقتضى تعارضهما عدم إرادته ظهور كل منهما، ولا يقتضى أن

يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي، فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتها فيه، ولا دليل حسب الفرض.

وإن كانت الثالثة: فإنه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مضمون السند وبين التصرف في ظهور مضمون الدلالة أو طرحهما معا، فإن كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينه على المراد من الآخر، فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجه. وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحيه فإن تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجه ببناء العقلاء، ولا دليل آخر عليه - كما تقدم في الصورة الثانية - ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، 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: أن دليل حجيه السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجيه الظهور. ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا لا بد أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصدم حجيه سند أحدهما حجيه ظهور الآخر. وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما،

فيصدم حجيه ظهور أحدهما حجيه سند الآخر، فيرجع الأمر في هذه الحاله إلى الدوران بين حجيه سند أحدهما وحجيه ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم، لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا تجرى أصاله الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضى الملاءمه بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضه الآخر.

ومن هنا نقول: إن الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرج عن كونهما متعارضين - كما سيأتي - فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا.

أما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فإن الجمع التبرعي لا يصلح للملائمه بين ظهوريهما، فتبقى أصاله الظهور حجه في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فإما أن يقدم أحدهما على الآخر لمزيه أو يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله: أنه لا مجال للقول بأولويه الجمع التبرعي من الطرح في كل صورته مفروضه للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور - في مقدمه - فلنشرع في المقصود.

المقصود

اشاره

والأمور التي ينبغي أن نبثها ثلاثه: الجمع العرفي، والقاعده الثانويه في المتعادلين، والمرجحات السنديه وما يتعلق بها.

الأمر الأول: الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في مقدمه الأخيره يتضح أن القدر المتيقن

من قاعده " أولويه الجمع من الطرح " فى المتعارضين هو " الجمع العرفى " الذى سماه الشيخ الأعظم ب " الجمع المقبول " (١) وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى " الجمع الدالتي " .

وفى الحقيقه - كما تقدمت الإشاره إلى ذلك - أنه بالجمع العرفى يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه فى ذلك: أنه إنما نحكم بالتساقت أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديه حيث تكون هناك حيره فى الأخذ بهما معا، وفى موارد الجمع العرفى لا حيره ولا تردد.

وبعباره أخرى: أنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج: إما بطرحهما، أو بالتخيير بينهما، أو بالرجوع إلى المرجحات السنديه وغيرها. وأما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفى المقبول، فإن التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحاله فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

ويتضح من ذلك أنه فى موارد الجمع لا- تعارض، وفى موارد التعارض لا- جمع. وللجمع العرفى موارد لا- بأس بالإشاره إلى بعضها للتدريب: فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأن أنه بمنزله القرينه عليه.

وقد جرى البحث فى أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام، أو إنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا؟ فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم. ومال الشيخ الأعظم إلى الثانى.

ص: ٢٣٤

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٧٧٩.

كما جرى البحث في أن أصله الظهور في الخاص حاكمه، أو وارده على أصله الظهور في العام، أو أن في ذلك تفصيلا؟ ولا يهمننا التعرض إلى هذا البحث، فإن المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من أنحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فإنها من باب واحد.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على أن يكون قدرا متيقنا من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد " ثمن العذرة سحت " وورد أيضا " لا بأس ببيع العذرة " فإن عذره الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذره مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحيه لفظيه متبائنان متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبه إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفا.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبته لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن، إذ يكون الباقي من القله لا- يحسن أن يراد من العموم، فإن مثل هذا العام يقال عنه: إنه يأبى عن التخصيص، فيكون ذلك قرينه على تخصيص العام الثاني.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات

كالأوزان والمقادير والمسافات، فإن مثل هذا يكون موجبا لقوه الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه: إنه 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 إلا- مجاز بعيد أو مجازات متساويه النسبه 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 الجزء الأول: (ص ٢١٧)، فراجع. ولا تسع هذه الرساله استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثاني: القاعده الثانويه للمتعادلين

قد تقدم أن القاعده الأوليه في المتعادلين هي التساقط. ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط (١). غير أن آراء الأصحاب اختلفت في استفاده نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثه أقوال:

١ - التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه (٢).

٢ - التوقف (٣) بما يرجع إلى الاحتياط في العمل ولو كان الاحتياط

ص: ٢٣٦

١- يأتي ذكر الأخبار في ص ٢٣٩.

٢- قال في معالم الدين (٢٥٠): لا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفا.

٣- نقله السيد المجاهد عن محكي الأخباريين، مفاتيح الأصول: ص ٦٨٣.

مخالفا لهما (1) كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

وإنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لأن التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما. وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص مع العلم الإجمالي بالحكم.

٣ - وجوب الأخذ بما يطابق منهما الاحتياط (2) فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

ولابد من النظر في الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة بعد ما سبق من تحقيق أن القاعده الأوليه بحكم العقل هي التساقت، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ؟ وأكثرها إشكالا هو القول بالتخير بينهما، للمنافاه الظاهره بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: إنه إذا فرضت قيام الإجماع ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فإن ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجيه أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقيه، لأ- أنه إنما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدله حجيه الأماره عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدر في ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجيه أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدله العامه.

ص: ٢٣٧

١- ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى وجها من الوجوه، فرائد الأصول: ج ٢ ص ٧٦٢.

٢- ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى وجها، لا قولا، المصدر السابق.

ولا- يلزم من ذلك - كما قيل - أن تكون الأماره حينئذ مجعوله على نحو السببيه، فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

وبعباره أخرى أوضح: أنه لو خيلنا نحن والأدله العامه الداله على حجيه الأماره، فإنه لا- يبقى دليل لنا على حجيه أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدله عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا. أما وقد فرض قيام دليل خاص في صورته التعارض بالخصوص على حجيه أحدهما فلا بد من الأخذ به، ويدل على حجيه أحدهما بجعل جديد (1) ولا- مانع عقلي من ذلك.

وعلى هذا، فالقاعده المستفاده من هذا الدليل الخاص قاعده ثانويه مجعوله من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعده الأوليه بحكم العقل هي التساقط.

بقي علينا أن نفهم معنى " التخيير " على تقدير القول به، بعد أن بينا سابقا: أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجيه 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 الذى قلناه، فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما، فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدله العامه، فإنه لا منجزيه لأحدهما غير المعين ولا معذريه له.

والشاهد على ذلك: أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك

ص: ٢٣٨

١- فى العبارة شئ من الاضطراب.

العمل بهما معا، لأ- أنه على تقدير الخطأ فى تركهما لا معذر له فى مخالفه الواقع، بينما أنه معذور فى مخالفه الواقع لو أخذ بأحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص موجودا، فإنه يجوز له ترك العمل بهما معا وإن استلزم مخالفه الواقع، إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدله العامه.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق فى المسأله، فإن منها ما يدل على التخيير مطلقا، ومنها ما يدل على التخيير فى صورته التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضى. فنقول: إن الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلى:

١ - خبر الحسن بن جهم عن الرضا (عليه السلام) قلت: يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت (١).

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر فى التخيير بين المتعارضين مطلقا. ولكن صدره - الذى لم نذكره - مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على أن التخيير إنما هو بعد فقدان المرجح ولو فى الجملة.

٢ - خبر الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله (عليه السلام) إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقه، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه (٢).

وهذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمه " فموسع عليك " ويقيد بالروايات الداله على الترجيح - الآتيه -.

ص: ٢٣٩

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤١.

ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه: أولاً: بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبه الذي يهمننا إثباته، لأن الرخصة في التخيير مده قصيره لا تستلزم الرخصة فيه أبداً، ولا تدل عليها.

ثانياً: بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون وارداً لبيان حججه الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى "موسع عليك" الرخصة بالأخذ به كناية عن حججه، غايه الأمر أنه يدل على أن الرخصة مغياه برؤيه الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بد منه في كل حجه ظنيه، وإن كانت عامه حتى لزمان حضور الإمام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهي أمد جواز العمل بها.

وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣ - مكاتبه 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 صلتهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلهما إلا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأفتدى بك في ذلك.

فوقع (عليه السلام): موسع عليك بأيه عملت (١).

وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً. وتحمل على المقيدات كالثانية.

ولكن يمكن المناقشه في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاه ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض

ص: ٢٤٠

١- الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٠، الباب ١٥ من أبواب القبلة ح ٨.

معاً، لا أن المراد التخيير بين الروايتين. فيكون الغرض تخطئه الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً، لا سيما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين، بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقنطد به، أى أنه سؤال عن حكم صلاه ركعتى الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغى أن يطابق السؤال، فكيف صح أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين؟ وعليه فلا يكون فى هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه، كالخبر الثانى.

٤ - جواب مكاتبه الحميرى إلى الحججه عجل الله فرجه.

فى ذلك حديثان: أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير. وأما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانى وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً (١).

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً. ويحمل على المقيدات.

ولكنه أيضاً يناقش فى هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريباً أن المراد بيان التخيير فى العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله: "كان صواباً"، لأن المتعارضين لا يمكن أن يكون كل واحد منهما صواباً: ثم لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعى بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، إلا- لبيان خطأ الروايتين وأن الحكم الواقعى على خلافهما.

ص: ٢٤١

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٩.

٥ - مرفوعه زراره المرويه عن غوالى اللئالى، وقد جاء فى آخرها: إذا فتخیر أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر (١).

ولا- شك فى ظهور هذه الفقرة منها فى وجوب التخيير بين المتعارضين وفى أنه بعد فرض التعادل، لأ- نهى جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها. ولكن الشأن فى صحه سندها، وسيأتى التعرض له. وهى من أهم أخبار الباب من جهه مضمونها.

٦ - خبر سماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام).

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلاين من أهل دينه فى أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعه حتى يلقاه (٢).

وقد استظهروا من قوله (عليه السلام): " فهو فى سعه " التخيير مطلقا. وفيه أولا: أن الروايه وارده فى فرض التمكن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصا أو عموما. فهى تشبه من هذه الناحيه الروايه الثانيه المتقدمه.

وثانيا: أن الأولى فيها أن تجعل من أدله التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمه " يرجئه ". وأما قوله: " فى سعه " فالظاهر أن المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار أن الأمر - حسب فرض السؤال - يدور بين المحذورين، وهو الوجوب والحرمة. إذا، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لا- سيما أن ذلك لا- يلثم مع الأمر بالإرجاء، لأن العمل بأحدهما تخييرا ليس إرجاء، بل الإرجاء ترك العمل بهما معا.

ص: ٢٤٢

١- عوالى اللئالى: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٥.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

٧ - وقال الكليني بعد تلك الرواية: وفي روايه أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك (١).

ويظهر منه أنها روايه أخرى، لا أنها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال في الروايه المتقدمه، وإلا لكان المناسب أن يقول " بأيهما اخذ " لضمير الغائب، لا " بأيهما أخذت " بنحو الخطاب.

وظاهرها 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 والاتباع والرد إلى رسول الله (٢).

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، إلا أنه بملاحظه صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادته التخيير في العمل بالنسبه إلى ما أخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهه، ولذا أنها فيما يتعلق بالإخبار 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 فحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

وهذه الفقرات صريحه في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الروايه أن تجعل من أدله التوقف، لا التخيير.

ص: ٢٤٣

١- الكافي: ج ١ ص ٦٦ ذيل الحديث ٧.

٢- عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ج ٢ ص ٢١ ح ٤٥.

٩ - مقبوله عمر بن حنظله - الآتي ذكرها في المرجحات - وقد جاء في آخرها: إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فارجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (١).

وهذه ظاهره في وجوب التوقف عند التعادل.

١٠ - خبر سماعه 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 بأحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامه (٢).

١١ - مرسله صاحب غوالي اللثالي - على ما نقل عنه - فإنه بعد روايته المرفوعه المتقدمه (برقم ٥) قال: وفي روايه أنه قال (عليه السلام): إذا فارجئه حتى تلقى إمامك فتسأله.

هذه جمله ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخير أو التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظه أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظه مقيداتا بصوره فقدان المرجح ولو في الجملة - أن الرجوع إلى التخير أو التوقف بعد فقد المرجحات، فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

والخلاصه: أن المتحصل منها جميعا أنه يجب أولا ملاحظه المرجحات بين المتعارضين، فإن لم تتوفر المرجحات فالقاعده هي التخير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار، لا أن القاعده التخير أو التوقف في كل متعارضين وإن كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر.

ص: ٢٤٤

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢ باختلاف يسير.

نعم، المستفاد من الروايه العاشره فقط - وهي خبر سماعه - أن التوقف هو الحكم الأولي، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفه العامه بعد فرض ضروره العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطى أنها لا تنافى أدله تقديم الترجيح، فإن الظاهر أن المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاه الإمام، لا التوقف والعمل بالاحتياط.

وبعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمه. وقد ذكروا وجوها للجمع لا يغنى أكثرها. راجع الحقائق: ج ١ ص ١٠٠.

وأنت - بعد ملاحظه ما مر من المناقشات فى الأخبار التى استظهروا منها التخيير - تستطيع أن تحكم بأن "التوقف" هو القاعده الأوليه، وأن "التخيير" لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له إلا الروايه الأولى، وهى لا تصلح لمعارضه الروايات الكثيره الداله على وجوب التوقف والرد إلى الإمام.

أما الخامسه - وهى مرفوعه زراره - فهى ضعيفه السند جدا، وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك، وسيأتى بيانه، على أن راويها نفسه عقبها بالمرسله المتقدمه (برقم ١١) الوارده فى التوقف والإرجاء.

وأما السابعه: - مرسله الكليني - فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها روايه مستقله فى قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره فى مقدمه الكافى (ص ٩) من مرسله أخرى بهذا المضمون: "بأيهما (١) أخذتم من باب التسليم وسعكم" لأنه لم ترد

ص: ٢٤٥

١- فى الكافى: بأيما.

عنده روايه بهذا التعبير إلا- تلك المرسله التي نحن بصددھا وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر أن المرسلتين معا هما من مستنبطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخير لا مستند له يصلح لمعارضه أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعده الأوليه للمتعارضين، وهي التساقط، وإن كان التخير مذهب المشهور.

وأما أخبار التوقف: فإنها - مضافا إلى كثرتها وصحة بعضها وقوه دلالتها - لا تنافي قاعده التساقط في الحقيقه، لأن الإرجاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعده.

وقيل في وجه تقديم أخبار التخير: إن أدله التخير مطلقه بالنسبه إلى زمن الحضور، بينما أن أخبار التوقف مقيده به. وصناعه الإطلاق والتقييد تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجه ذلك التخير في زمان الغيبه، كما عليه المشهور.

أقول: إن أخبار التوقف كلها بلسان "الإرجاء إلى ملاقاه الإمام" فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لأن استفاده ذلك يتوقف على أن يكون للغايه مفهوم، وقد تقدم (ج ١ ص ١٧٥) بيان المناط في استفاده مفهوم الغايه، فقلنا: إن الغايه إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغايه راجعا إلى الحكم.

والغايه هنا غايه لنفس الإرجاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعنى أن المستفاد من هذه الأخبار أن نفس الإرجاء مغيب بملاقاه الإمام، لا وجوبه.

والحاصل: أنه لا يفهم من أخبار التوقف إلا أنه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئه ولا العمل بواحد منها، وإنما يحال الأمر في شأنها إلى الإمام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤول إلى أن الأخبار المتعارضة المتكافئه لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها.

وينحصر الأمر حينئذ بملاقاه الإمام والسؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاه - ولو لغيبه الإمام - فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مباينه لأخبار التخيير لا أخص منها.

الأمر الثالث : المرجحات

إشاره

تقدم (ص ٢١٣) أن من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه في حد نفسه، لأ أنه لا تعارض بين الحججه واللاحجه، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعنيه أن نبحت عما يرجح الحججه على الأخرى بعد فرض حجيتها معا فى أنفسهما، لا- عما يقوم أصل الحججه ويميزها عن اللا-حجه. وعليه، فالججه التى تكون من مقومات الحججه مع قطع النظر عن المعارضه لا تدخل فى مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحججه عن اللاحجه.

ومن أجل هذا يجب أن نتنبه إلى الروايات المذكوره فى باب الترجيحات، إلى أنها وارده فى صدد أى شئ من ذلك، فى صدد الترجيح، أو التمييز؟ فلو كانت على النحو الثانى لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه،

ص: ٢٤٧

كما قاله الشيخ صاحب الكفايه في روايات الترجيح بموافقه الكتاب (١) كما سيأتي.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهه البحث التي نقصدها في بيان المرجحات، فنقول: إن المرجحات المدعى أنها منصوص عليها في الأخبار خمس أصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الراوي، وبالشهره، وبموافقه الكتاب، وبمخالفه العامه.

فينبغي أولاً- البحث عنها واحده واحده، ثم بيان أيه منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان أنه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها.

فهنا ثلاثه مقامات:

المقام الأول : المرجحات الخمسه

١ - الترجيح بالأحدث

في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): رأيت لو حدثتك بحديث العام، ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: آخذ بالأخير (٢).

فقال لي: رحمك الله! أقول: إن الذي يستظهره بعض أجله مشايخنا (قدس سره) أن هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه (٣) أي أنها لا تدل على ترجيح الأحدث من

ص: ٢٤٨

١- كفايه الأصول: ص ٥٠٥.

٢- الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ٨.

٣- انظر نهايه الدرايه للمحقق الإصفهاني: ج ٦ ص ٣١٣.

البيانين كقاعده عامه بالنسبه إلى كل مكلف وبالنسبه إلى جميع العصور، لأنّه لا تدل على ذلك إلا إذا فهم منها أن الأحدث هو الحكم الواقعي وأن الأول واقع موقع التقيه أو نحوها، مع أنه لا- يفهم منها أكثر من أن من القى إليه البيان خاصه حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظره إلى أنه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكما ظاهريا بالنسبه إليه من باب التقيه. كما أنه ليست ناظره إلى أن هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان.

والحاصل: أن هذه الطائفه من الروايات لا دلالة فيها على أن البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، وأن ذلك بالنسبه إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنه، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفه عامه لجميع المكلفين ولجميع الأزمان حتى زمن الغيبه ولو كان من باب التقيه. ولا شك أن الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهه شده التقيه أو لزومها.

٢ - الترجيح بالصفات

إن الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في "مقبوله ابن حنظله" و "مرفوعه زراره" المشار إليهما سابقا (١) والمرفوعه كما قلنا ضعيفه جدا، لأنّه مرفوعه ومرسله ولم يروها إلا صاحب غوالي اللثالي.

وقد طعن صاحب الحدائق في التأليف والمؤلف إذ قال (ج ١ ص ٩٩): فإننا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللثالي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبه صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها.

ص: ٢٤٩

١- راجع ص ٢٤٤ و ٢٤٥.

إذا الكلام فيها فضول. فالعمده في الباب المقبوله التي قبلها العلماء، لأن راويها " صفوان بن يحيى " الذى هو من أصحاب الإجماع - أى الذين أجمع العصابه على تصحيح ما يصح عنهم - كما رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم. وإليك نصها بعد حذف مقدمتها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا- يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى به حكما المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا- ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): " حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ".

قلت: فإن كان الخبران عنكما (1) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه.

قلت: جعلت فداك! أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب

ص: ٢٥٠

١- يقصد الباقر والصادق (عليهما السلام).

والسنه ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه والآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال: انظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضاتهم - فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه (وفى بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (١).

انتهت المقبوله.

أقول: من الواضح أن 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 المتأخره استنباطا من الأحاديث - تعرضت هذه المقبوله للروايه والراوى لارتباط الروايه بالحكم. ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضه.

غير أنه مع ذلك لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه. والسرف في ذلك واضح، لأن اعتبار شئ في الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث. والمفهوم من المقبوله أن ترجيح الأعدل والأورع والأفقه إنما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

ص: ٢٥١

١- الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠. الفقيه: ج ٣ ص ١١ ح ٣٢٣٣. التهذيب: ج ٦ ص ٣٠٢ ح ٨٤٥.

ويشهد لذلك أنها جعلت من جملة المرجحات كونه " أفقه " فى عرض كونه " أعدل " و " أصدق فى الحديث " ولا ربط للأفقيه بترجيح الروايه من جهه كونها روايه.

نعم، إن المقبوله انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للروايه بما هى روايه ابتداء من الترجيح بالشهره، وإن كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم، فإن هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبوله لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. وأما الترجيح بالشهره وما يليها، فسيأتى الكلام عنه. ويؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافى لم يذكر فى مقدمه كتابه الترجيح بصفات الراوى.

٣ - الترجيح بالشهره

تقدم (ص ١٧٠) أن الشهره ليست حجه فى نفسها، وأما إذا كانت مرجحه للروايه - على القول به - فلا ينافى عدم حجيتها فى نفسها.

والشهره المرجحه على نحوين: شهره عمليه - وهى الشهره الفتوائيه المطابقه للروايه - وشهره فى الروايه وإن لم يكن العمل على طبقها مشهورا.

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 الأقربيه إلى الواقع - على ما سيأتى وجهه - غايه الأمر أن تقويه الروايه بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١ - أن يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفى مجرد مطابقه فتوى المشهور للروايه فى الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

٢ - أن تكون الشهره العمليه قديمه، أى واقعه فى عصر الأئمه أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار وتحقيقتها. أما الشهره فى العصور المتأخره فيشكل تقويه الروايه بها.

هذا من جهه الترجيح بالشهره العمليه فى مقام التعارض. أما من جهه جبر الشهره للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق أنها جابره له إذا كانت قديمه أيضا، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط فى حجيه الخبر، كما تقدم. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر، فإنه يوجب وهنه وإن كان راويه ثقة وكان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

وأما الثانيه: - وهى الشهره فى الروايه - فإن اجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبوله المتقدمه، وقد جاء فيها " فإن المجمع عليه لا ريب فيه " والمقصود من " المجمع عليه " المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بالسؤال: " فإن كان الخبران عنكما مشهورين ".

ولا معنى لأن يراد من الشهره الإجماع.

وقد يقال: إن شهره الروايه فى عصر الأئمه 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 أدله حجيه الخبر (١). وعليه فيخرج اقتضاء الشهره فى الروايه عن مسأله ترجيح إحدى الحجيتين بل تكون لتمييز الحججه عن اللاحجه.

ص: ٢٥٣

١- نهايه الدرايه: ج ٦ ص ٣١٧.

والجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا- يدخل في مسألتنا قطعاً، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدله حجيه الخبر، لأن الظاهر كفايه وثاقه الراوى في قبول خبره من دون إناطه بالوثوق الفعلى بخبره. وقد تقدم فى حجيه خبر الثقة أنه لا يشترط حصول الظن الفعلى به ولا عدم الظن بخلافه (١).

٤ - الترجيح بموافقه الكتاب

فى ذلك روايات كثيرة، منها: مقبولة ابن حنظله المتقدمه.

ومنها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء فى صدره: قلت له: تجميعنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا: فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا.

قال فى الكفايه: إن فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوه احتمال أن يكون المخالف للكتاب فى نفسه غير حجيه، بشهادته ما ورد فى أنه زخرف وباطل وليس بشئ، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار... (٢).

أقول: فى مسأله موافقه الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار: الأولى: فى بيان مقياس أصل حجيه الخبر، لا فى مقام المعارضه بغيره، وهى التى ورد فيها التعبيرات المذكوره فى الكفايه: إنه زخرف وباطل... إلى آخره. فلا بد أن تحمل هذه الطائفه على المخالفه لصريح الكتاب، لأنه هو الذى يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما.

ص: ٢٥٤

١- لم نظفر به فيما تقدم، فراجع.

٢- كفايه الأصول: ص ٥٠٥.

والثانية: فى بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها. وينبغى أن تحمل على المخالفه لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سيما أن مورد بعضها - مثل المقبوله - فى الخبر الذى لو كان وحده لاخذ به وإنما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع فى المقبوله بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك، إذ قال: "فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة" ولا يكون ذلك إلا الموافقه لظاهره وإلا لزم وجود نصين متباينين فى الكتاب.

كل ذلك يدل على أن المراد من "مخالفه الكتاب" فى المقبوله مخالفه الظاهر، لا النص.

ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء فى خبر الحسن (١) المتقدم: "فإن كان يشبههما فهو منا" فإن التعبير بكلمه "يشبههما" يشير إلى أن المراد الموافقه والمخالفه للظاهر.

٥ - مخالفه العامه

إن الأخبار المطلقة الآمره بالأخذ بما خالف العامه وترك ما وافقها كلها منقوله عن رساله للقطب الراوندى (٢) وقد نقل عن الفاضل النراقى أنه قال: إنها غير ثابتة عن القطب ثبوتها شايعا فلا حجه فيما نقل عنه (٣).

وهناك روايه مرسله عن الاحتجاج تقدمت (فى رقم ١٠) لا- حجه فيها، لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل فى "المقبوله" المتقدمه. وظهرها

ص: ٢٥٥

١- أى: الحسن بن جهم.

٢- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٣- راجع مناهج الأحكام والأصول: تعارض الأدله، المقدمه الثالثه من مقدمات المرجحات.

- كما سبق قريبا - أن الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه بعد فرض حجيه الخبرين في أنفسهما، فتدل على الترجيح، لا على التمييز كما قيل (١).

والنتيجه: أن المستفاد من الأخبار أن المرجحات المنصوصه ثلاثه: الشهره، وموافقه الكتاب والسنة، ومخالفه العامه. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمه الكافي.

المقام الثاني : في المفاضله بين المرجّحات

إن المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

١ - ما يكون مرجحا للصدور، ويسمى " المرجح الصدوري " ومعنى ذلك: أن المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر.

وذلك مثل موافقه المشهور، وصفات الراوى.

٢ - ما يكون مرجحا لجهه الصدور، ويسمى " المرجح الجهتى " فإن صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقه أو تعبدا - قد يكون لجهه الحكم الواقعى، وقد يكون لبيان خلافه لتقيه أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفًا للعامه، فإنه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعى، لأ أنه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣ - ما يكون مرجحا للمضمون، ويسمى " المرجح المضمونى ".

وذلك مثل موافقه الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع فى النظر.

ص: ٢٥٦

١- كفايه الأصول: ص ٥٠٦.

وقد وقع الكلام فى هذه المرجحات أنها مترتبة عند التعارض بينها أو أنهى فى عرض واحد، على أقوال: الأول: أنها فى عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناظا، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناظا تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفايه (١).

الثانى: أنها مترتبة ويقدم " المرجح الجهتى " على غيره، فالمخالف للعامه أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهورا. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانى (٢).

الثالث: أنها مترتبة، ولكن على العكس من الأول، أى أنه يقدم " المرجح الصدورى " على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامه على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائنى (٣).

الرابع: أنها مترتبة حسبما جاء فى المقبوله أو فى الروايات الأخرى، بأن يقدم - مثلا حسبما يظهر من المقبوله - المشهور فإن تساويا فى الشهره قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا فى ذلك قدم ما يخالف العامه (٤).

وهناك أقوال أخرى لا فائده فى نقلها.

وفى الحقيقه: أن هذا الخلاف ليس بمناظ واحد، بل يبتنى على أشياء: منها: أنه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات

ص: ٢٥٧

-
- ١- كفايه الأصول: ص ٥١٨.
 - ٢- لم نعر عليه فى رسالته التى أفردها للجمع بين الأخبار، ولا فى فوائده الحائريه. وعزاه المحقق الخراسانى إلى محكى الوحيد البهبهانى، كفايه الأصول: ص ٥١٨.
 - ٣- فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٧٩.
 - ٤- انظر الوافيه للفاضل التونى (قدس سره): ص ٣٣٣.

المنصوصه، فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اختلفت فيه، وقد وقع فى ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

والذى نقوله - على نحو الاختصار -: إنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا- تفاضل فى الترجيح بين الأمور المذكوره فيها. ويشهد لذلك اقتصار جمله منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبوله - والمرفوعه على تقدير الاعتماد عليها - لم تذكرها كلها، كما لم تتفق فى الترتيب بينها.

نعم، إن "المقبوله" - التى هى عمدتنا فى الباب والتى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهره أولاً، ويظهر منها أن الشهره أكثر أهميه من كل مرجح. وأما باقى المرجحات فقد يقال: لا يظهر من المقبوله الترتيب بينها، كيف! وقد جمعت بينها فى الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهره.

وعلى كل حال، فإن استفاده الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهره على غيرها.

ومنها: أنه يبتنى - بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرجحات المنصوصه - على أن القاعده هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى، أو بالعكس، أو لا تقتضى شيئاً منهما؟ وعلى التقدير الثالث لابد أن يرجع إلى أقوائيه المرجح فى الكشف عن مطابقه الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهه - أيا كان - فهو أولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائنى - أعلى الله درجته - على الأول (1) أى أنه

ص: ٢٥٨

١- فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٨١.

يرى أن القاعده تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى.

وبنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعى لا- لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقه أو تعبدا، لأن جهه الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره.

وعليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامه مشهورا وكان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهره دون مخالفه الآخر للعامه، لأن مقتضى الحكم بحجيه المشهور عدم حجيه الشاذ، فلا- معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى، ليحمل المشهور على التقيه، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ.

أقول: إن المسلم إنما هو تأخر رتبه الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقعى أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقه أو تعبدا وتوقف الأول على الثانى. ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثانى، فإنه ليس المسلم نفس المدعى ولا يلزمه.

أما أنه ليس نفسه فواضح لما قلناه: من أن المسلم هو توقف الأول على الثانى، وهو بالبديهه غير توقف مرجحه على مرجحه الذى هو المدعى.

وأما أنه لا يستلزمه فكذلك واضح، فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

١ - مشهورا موافقا للعامه.

٢ - شاذا مخالفا لهم.

فإن الترجيح للشاذ بالمخالفه إنما يتوقف على حجيته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه، لا على فعليه حجيته، ولا على عدم فعليه حجيه المشهور فى قبالة، بل فعليه حجيه الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفه ويترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه المشهور.

ص: ٢٥٩

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهره إنما يتوقف على حجته الاقتضائية الثابته له فى نفسه، لا على فعلية حجته، ولا على عدم فعلية حجيه الشاذ فى قبالة، بل فعلية حجيه المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهره ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجيه الشاذ.

وعليه، فكما لا يتوقف الترجيح بالشهره على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفه على عدم فعلية المشهور المقابل له. ومن ذلك يتضح أنه كما يقتضى الحكم بحجيه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى، كذلك يقتضى الحكم بحجيه الشاذ عدم حجيه المشهور، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى. وليس الأول أولى بالتقديم من الثانى.

نعم، إذا دل دليل خاص مثل "المقبوله" على أولويه الشهره بالتقديم من المخالفه فهذا شئ آخر هو مقتضى الدليل، لا أنه مقتضى القاعده.

والنتيجه: أنه لا قاعده هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهره التى دلت المقبوله على تقديمها. وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً - أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد - فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهه فالقاعده هى التساقت، لا التخيير.

ومع التساقت يرجع إلى الأصول العمليه التى يقتضيهها المورد.

المقام الثالث: فى التعدى عن المرجحات المنصوصه

لقد اختلفت أنظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصه على أقوال:

١ - وجوب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع نوعاً، وهو

ص: ٢٦٠

القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم (١) وجماعه من محققى أساتذتنا.

وزاد بعض الفقهاء الاعتبار فى الترجيح بكل مزيه وإن لم تفد الأقربيه إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحه.

٢ - وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصه، وهو الذى يظهر من كلام الشيخ الكلينى فى مقدمه الكافى (٢) ومال إليه الشيخ صاحب الكفايه (٣). وهو لازم طريقه الأخباريين فى الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها.

٣ - التفصيل بين صفات الراوى فيجوز التعدى فيها، وبين غيرها فلا يجوز (٤).

ولما كانت المباني فى الأصل فى المتعارضين مختلفه، فلا بد أن تختلف الأقوال فى هذه المسأله على حسبها، فنقول: أولاً: إذا قلنا بأن الأصل فى المتعارضين هو "التساقط" - وهو المختار - فإن الأصل يقتضى عدم الترجيح إلا ما علم بدليل كون شئ مرجحاً. ولكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس حجه الأماره، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟ فإن قلنا: إن دليل الأماره كاف فى الترجيح، فلا شك فى اعتبار كل مزيه توجب الأقربيه إلى الواقع نوعاً. والظاهر أن الدليل كاف فى ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدله حجيتها، فإن الظاهر أن بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أى أن العقلاء وأهل العرف فى مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون فى العمل بما هو أقرب إلى الواقع فى نظرهم

ص: ٢٤١

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٧٨٠.

٢- انظر الكافى: ج ١ ص ٨.

٣- كفايه الأصول: ص ٥٠٩.

٤- لم نظفر بقائله.

ولا- ييقون فى حيره من ذلك، وإن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا معارض. وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملى فإنه يستكشف منه رضى الشارع وإمضاؤه، على ما تقدم وجهه فى خير الواحد (١) والظواهر (٢).

وإن قلنا: إن دليل الأماره غير كاف ولا بد من دليل جديد، فلا محاله يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصه، إلا إذا استفدنا من أدله الترجيح عموم الترجيح بكل مزيه توجب أقربه الأماره إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فإنه أكد فى الرسائل على أن المستفاد من الأخبار أن المناط فى الترجيح هو الأقربه إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين، من جهه أنه أقرب من دون مدخله خصوصيه سبب ومزیه. وقد ناقش هذه الاستفاده صاحب الكفايه، فراجع (٣).

ثانيا: إذا قلنا بأن القاعده الأوليه فى المتعارضين هو "التخير" فإن الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإن احتمال تعين الراجح كاف فى لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح، لا سيما فى مقامنا، وذلك: لأنه بناء على القول بالتخير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع إما تعيينا وإما تخيرا، وكذلك هو معذر عند المخالفه للواقع. وأما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا ولا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا- شك، لأ- أنه معذر قطعاً على كل حال، سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل

ص: ٢٦٢

١- تقدم فى ص ٩٧.

٢- تقدم فى ص ١٤٨.

٣- راجع كفايه الأصول: ص ٥١٠.

بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثا: إذا قلنا بأن القاعده الثانويه الشرعيه فى المتعارضين هو " التخيير " - كما هو المشهور - وإن كانت القاعده الأوليه العقليه هى " التساقط " فلا بد أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فإن استفدنا منها التخيير مطلقا حتى مع وجود المرجحات، فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأى مرجح كان. وإن استفدنا منها التخيير فى صورته تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفاده الترجيح من نفس الأخبار، إما بكل مزيه أو بخصوص المزايا المنصوصه. وقد عرفت أن الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم (١).

إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أن الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم - الذى هو مذهب المشهور - وهو الترجيح بكل مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع نوعا. وذلك بناء على المختار من أن القاعده هى " التساقط " فإنها مخصوصه بما إذا كان المتعارضان متكافئين.

وأما ما فيه المزيه الموجهه لأقربيه الأماره إلى الواقع فى نظر الناظر، فإن بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزيه الموجهه للأقربيه إلى الواقع، كما تقدم. ولا نحتاج بناء على هذا إلى استفاده عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحق أن الأخبار تشعر بذلك، فهى تؤيد ما نقول. ولا حاجه إلى التطويل فى بيان وجه الاستفاده منها.

هذا آخر ما أردنا بيانه فى مسأله التعادل والتراجيح، وبقيت هناك أبحاث كثيره فى هذه المسأله نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

والحمد لله رب العالمين (٢)

ص: ٢٦٣

١- راجع فرائد الأصول: ج ٢ ص ٧٨٠.

٢- إلى هنا قابلناه بالطبعه الأولى الواصله إلينا.

الجزء الرابع

أشاره

أصول الفقه

الجزء الرابع

مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٢٦٥

كان كل ما عثرنا عليه من "مباحث الأصول العمليه" التي تشكل الجزء الرابع والأخير من الكتاب بين أوراق آيه الله المؤلف طاب مثواه: هو "مبحث الاستصحاب" الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب وألحقناه في الجزء الثالث... ونأمل بعون الله تعالى أن نعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها في الطبعات اللاحقه.

الناشر (1)

ص: ٢٦٦

١- هذه كلمه ناشر هذا الأثر القيم في طبعته الثانيه (مؤسسه النشر الإسلامى).

المقصد الرابع : مباحث الأصول العمليه

اشاره

ص: ٢٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم تمهيد: لا- شك في أن كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن الله تعالى أحكاما الزاميه من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها.

وهذا " العلم الإجمالى " منجز لتلك التكاليف الإلزاميه الواقعيه، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمه مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - أن يسعى إلى تحصيل المعرفه بها بالطرق المؤمنه له التى يعلم بفراغ ذمته باتباعها.

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفه وبوجوب الفحص من الأدله والحجج المثبتة لتلك الأحكام حتى يستفرغ المكلف وسعه فى البحث ويستنفذ مجهوده الممكن له (١).

ص: ٢٦٩

١- *لو فرض أن مكلفا لا- يسعه فحص أدله الأحكام لسبب ما - ولو من جهه لزوم العسر والحرج - فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذى تم له فحص الأدله وتحصيل الحجج، وذلك بمقتضى أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم. كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط فى جميع الموارد المحتمله للتكليف والتى يمكن فيها الاحتياط على النحو الذى يأتى بيانه فى موقعه. ومن هنا قسموا المكلف إلى: مجتهد، ومقلد، ومحتاط. ونحن غرضنا من هذا المقصد إنما هو البحث عن وظيفه المجتهد فقط، وهو المناسب لعلم الأصول.

وحيث، 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 إلا على جملة من الموارد وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة - لأي سبب كان (1) - فإن المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيره من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعا؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويضمن 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 أن يعمل بها عند الشك والحيره. وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بـ " الأصل العملي " أو " القاعده الأصوليه " أو " الدليل الفقاهتي " .

ص: ٢٧٠

١- إن تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهه فقدان الدليل، وقد يحصل من جهه إجماله، وقد يحصل من جهه تعارض الدليلين وتعادلها من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

وقد اتضح لدى الأصوليين أن الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه 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:

أولاً: أن موضوع هذا " المقصد الرابع " هو الشك بالحكم (١).

ثانياً: أن هذه الأصول الأربعة مأخوذ في موضوعها " الشك بالحكم " أيضاً.

ثم اعلم أن الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي، لأنهي هي التي وجدوا أنها تجرى في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه. وبالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم، مثل " أصالة الطهارة " الجارى (٢) في مورد الشك بالطهارة في الشبهه الحكميه والموضوعيه.

وإنما تعددت هذه الأصول الأربعة فلتعدد مجاريها - أى مواردنا - التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حاله من الشك هي مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقى الأصول.

ص: ٢٧١

١- المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي - وهو تساوى الطرفين - ومن الظن غير المعبر، نظراً إلى أن حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعبر في الشك حقيقه، من ناحيه أنه لا يرفع حيره المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكا في فراغ ذمته.

٢- كذا، والمناسب: الجاربه.

غير أنه مما يجب علمه أن مجارى هذه الأصول لا تعرف، كما لا يعرف أن مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلا إلا من طريق أدله جريان هذه الأصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

وقد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس فى مجاريها وجوها مختلفه لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاده شيخنا النائنى - أعلى الله مقامه - (١).

وخلاصته: إن الشك على نحوين:

١ - أن تكون للمشكوك حاله سابقه وقد لاحظها الشارع، أى قد اعتبرها. وهذا هو مجرى "الاستصحاب".

٢ - ألا تكون له حاله سابقه، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولا مطلقا، أى لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هى مجرى "أصالة البراءة".

ب - أن يكون التكليف معلوما فى الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى "أصالة الاحتياط".

ج - أن يكون التكليف معلوما كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى "قاعده التخيير".

وقبل الكلام فى كل واحده من هذه الأصول لابد من بيان أمور من باب المقدمه تنويرا للأذهان. وهى:

ص: ٢٧٢

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ٤.

الأول: أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

١ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

٢ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.

الثاني: أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه - أي الشيء المشكوك فيه - على نحوين:

١ - أن يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهاره ماء معين أو في أن هذا المايح المعين خل أو خمر. وتسمى الشبهه حينئذ "موضوعيه".

٢ - أن يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو أنه من المفطرات للصوم، أو نجاسه العصير العنبي إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه.

وتسمى الشبهه حينئذ "حكيمه".

والشبهه الحكيمه هي المقصوده بالبحث في هذا "المقصد الرابع" وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعيه فإنما هو استطرادى قد تقتضيه طبيعه البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكيمه والموضوعيه في جريانها، وإلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهه الموضوعيه من مسائل الفقه.

الثالث: أنه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه أن الرجوع إلى الأصول العمليه إنما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأماره على الحكم

ص: ٢٧٣

الشرعى فى مورد الشبهه. ومنه يعلم أنه مع الأمل ووجود المجال للفحص لوجه لإجراء الأصول والاكتفاء بها فى مقام العمل، بل اللزم أن يفحص حتى يياس، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعى لو وقع فى مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءه.

* * *

ص: ٢٧٤

تعريفه

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق - بأن شكك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقا - فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيره من أمره في مقام العمل، هل يعمل على وفق ما كان متيقنا به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفه الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقضى ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقا ولكنه ربما كان المتيقن باقيا على حاله لم يزل فيقع في مخالفه الواقع؟ إذا ماذا تراه صانعا؟ لا شك أن هذه الحيره طبيعيه للمكلف الشاك، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فإن ثبت بالدليل أن القاعده هي أن يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ويكون معذورا لو وقع في المخالفه، وإلا فلا بد أن يرجع إلى مستند يطمنه (1) من التحلل مما تيقن به سابقا، ولو مثل أصل البراءه أو الاحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين أن القاعده في ذلك أن يأخذ

ص: ٢٧٥

١- تقول العامه: طمنه، أي حملة على الطمأنينه (المنجد - طمن).

بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق فى بقاءه، على اختلاف أقوالهم فى شروط جريان هذه القاعده وحدودها، على ما سيأتى.

وسموا هذه القاعده بـ " الاستصحاب " .

وكلمه " الاستصحاب " مأخوذه فى أصل اشتقاقها من كلمه " الصحبه " من باب الاستفعال، فتقول: " استصحت هذا الشخص " أى اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: " استصحت هذا الشئ " أى حملته معك.

وإنما صح إطلاق هذه الكلمه على هذه القاعده فى اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقاً صحبياً له إلى الزمان اللاحق فى مقام العمل.

وعليه، فكما يصح أن تطلق كلمه " الاستصحاب " على نفس الإبقاء العملى من الشخص المكلف العامل، كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعده لهذا الإبقاء العملى، لأن القاعده فى الحقيقه إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك، فينبغى أن يجعل التعريف لهذه القاعده المفعوله، لا لنفس الإبقاء العملى من المكلف العامل بالقاعده، لأن المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجر له، وإن صح أن يقال له: إنه استصحب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب.

وعلى كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعده العامه. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامه الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملى الذى هو فعل العامل بالقاعده، كما صنع بعضهم (1) فوقع فى حيره من توجيه التعريفات.

ص: ٢٧٦

١- انظر درر الفوائد للمؤسس الحائرى (قدس سره): ج ١ - ٢ ص ٥٠٩.

وإلى تعريف القاعده نظر من عرف الاستصحاب بأنه " إبقاء ما كان " فإن القاعده فى الحقيقه معناها إبقاؤه حكما. وكذلك من عرفه بأنه " الحكم ببقاء ما كان " ولذا قال الشيخ الأنصارى عن ذلك التعريف: " والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء " بعد أن قال: إنه أسد التعاريف وأخصرها (١).

ولقد أحسن وأجاد فى تفسير " الإبقاء " بالحكم بالبقاء، ليدلنا على أن المراد من " الإبقاء " الإبقاء حكما الذى هو القاعده، لا الإبقاء عملا الذى هو فعل العامل بها.

وقد اعترض على هذا التعريف الذى استحسنته الشيخ بعده أمور نذكر أهمها ونجيب عنها: منها: لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهه المباني الثلاثه الآتية فى حجته، وهى: الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل.

فلا يصح أن يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني. وذلك لأن المراد منه إن كان " الإبقاء العملى من المكلف " فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لأن المراد من حكم العقل هنا إذعانه - كما سيأتى - وإذعانه إنما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملى من المكلف. وإن كان المراد منه " الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف " فمن الواضح أنه لا جهه جامعه بين الإلزام الشرعى الذى هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلائي والإدراك العقلى.

والجواب يظهر مما سبق، فإن المراد من " الاستصحاب " هو القاعده فى العمل المجعوله من قبل الشارع، وهى قاعده واحده فى معناها على

ص: ٢٧٧

جميع المباني، غاية الأمر أن الدليل عليها تاره يكون الأخبار، واخرى بناء العقلاء، وثالثه إذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

ومنها: أن التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: أن التعبير "إبقاء ما كان" مشعر بالركنين معا: أما الأول - وهو اليقين السابق - فيفهم من كلمه "ما كان" لا أنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري - "دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعله الإبقاء أنه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله" (١). وحينئذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقنا.

وأما الثاني - وهو الشك اللاحق - فيفهم من كلمه "الإبقاء" الذي معناه الإبقاء حكما وتنزيلا. وتعبدا، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي إلا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالإبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وإنما يكون بقاء للحكم ويكون أيضا عملا بالحاضر، لا بما كان.

مقومات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعده الاستصحاب أركاننا نقول تعقيبا على ذلك: إن هذه القاعده تتقوم بعده أمور إذا لم تتوفر فيها فإما ألا- تسمى استصحابا، أو لا- تكون مشموله لأدلته الآتية. ويمكن أن ترتقى هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين:

١ - اليقين: والمقصود به اليقين بالحاله السابقه، سواء كانت حكما

ص: ٢٧٨

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٤١.

شرعياً أو موضوعاً إذا حكم شرعياً. وقد قلنا سابقاً: إن ذلك ركن في الاستصحاب، لأن المفهوم من الأخبار الداله عليه - بل من معناه - أن يثبت يقين بالحاله السابقه وأن لثبوت هذا اليقين عليه في القاعده. ولا فرق في ذلك بين أن نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهه كونه صفه قائمه بالنفس، وبين أن نقول بذلك من جهه كونه طريقاً وكاشفاً. وسيأتى بيان وجه الحق من القولين.

٢ - الشك: والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن. وقد قلنا سابقاً: إنه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعده ولا للحاجه إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح أن تجرى إلا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقناً. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعده الاستصحاب، فلا بد أن يكون مأخوذاً في موضوعها.

ولكن ينبغي ألا يخفى أن المقصود من " الشك " ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي - أي تساوى الاحتمالين - ومن الظن غير المعتمد. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وسيأتى الإشارة إلى سر ذلك.

٣ - اجتماع اليقين والشك في زمان واحد: بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك، كما هو المتعارف في أمثله الاستصحاب. وقد يكونان متقارنين حدوثاً، كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهاره ثوبه يوم الخميس وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهاره السابقه إلى يوم الجمعة. وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهاره ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم

حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهرا يوم الخميس. فإن كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لأن ذلك هو المقوم لحقيقه الاستصحاب الذي هو "إبقاء ما كان" إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فإنه لا يفرض ذلك إلا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد "قاعده اليقين" المباينه في حقيقتها لقاعده الاستصحاب، وستأتى الإشارة إليها.

٤ - تعدد زمان المتيقن والمشكوك: ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحده زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك - كما سيأتى اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضا - وذلك لأن معناه اجتماع اليقين والشك بشئ واحد، وهو محال. والحقيقه أن وحده زمان صفتي اليقين والشك بشئ واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي أن وحده زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

وعليه، فلا يفرض الاستصحاب إلا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما. وأما في فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما تيقنه سابقا بوصف وجوده السابق، فإن هذا هو مورد ما يسمى بـ "قاعده اليقين" والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان: مثلا: إذا تيقن بحياه شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة - أي أنه تبدل يقينه

السابق إلى الشك - فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان، لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان. ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعده اليقين ب " الشك السارى " .

وهذا هو الفرق الأساسى بين القاعدتين. وسيأتى أن أخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها.

٥ - وحده متعلق اليقين والشك: أى أن الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته " إبقاء ما كان " .

وبهذا تفرق " قاعده الاستصحاب " عن " قاعده المقتضى والمانع " التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك فى الرفع - أى المانع فى تأثيره - فىكون المشكوك فيها غير المتيقن. فإن من يذهب إلى صحة هذه القاعده يقول: إنه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفى ذلك بلا حاجه إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أى أن مجرد إحراز المقتضى كاف فى ترتيب آثار مقتضاه.

وسيأتى الكلام إن شاء الله تعالى فيها.

٦ - سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك: أى أنه يجب أن يتعلق الشك فى بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا. وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك - بأن يشك فى مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود فى الزمان الحاضر - فإن هذا يرجع إلى " الاستصحاب القهقرى " الذى لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغه " افعل " حقيقه فى الوجود فى لغتنا الفعلية الحاضره وشك فى مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى، هل كان فى

أصل وضع لغة العرب، أو أنها نقلت عن معناها الأصلية إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟ فإنه يقال هنا: إن الأصل عدم النقل، لغرض إثبات أنها موضوعه لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص، ولا تكفى فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

٧- فعليه الشك واليقين: بمعنى أنه لا- يكفى الشك التقديرى ولا- اليقين التقديرى. واعتبار هذا الشرط لا- من أجل أن الاستصحاب لا يتحقق معناه إلا بفرضه، بل لأن ذلك مقتضى ظهور لفظ " الشك " و " اليقين " في أخبار الاستصحاب، فإنهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الألفاظ في ظهورها في فعليه عناوينها.

وإنما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديرى.

ومثاله - كما ذكره بعضهم (١) - ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلّى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في أنه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة، فإن مقتضى "قاعده الفراغ" صحه صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعليه الشك إلا بعد الصلاة. وأما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعده الفراغ. أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى وكان يقدر فيه الشك في الحدث

ص: ٢٨٢

لو أنه التفت قبل الصلاه، فإن المصلى حينئذ يكون بمنزله من دخل في الصلاه وهو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته وإن كان غافلا حين الصلاه، ولا تصحها "قاعده الفراغ" لأنهى لا تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الدخول فى الصلاه.

معنى حجيه الاستصحاب

من جمله المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدم - وهو "إبقاء ما كان" ونحوه - ما قاله بعضهم: إنه لا شك فى صحه توصيف الاستصحاب بالحجيه، مع أنه لو أريد منه ما يؤدى معنى "الإبقاء" لا يصح وصفه بالحجه، لأنه إن أريد منه "الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف" فواضح عدم صحه توصيفه بالحجه، لأنه ليس الإبقاء العملى يصح أن يكون دليلا على شئ وحجه فيه. وإن أريد منه "الإلزام الشرعى" فإنه مدلول الدليل، لأنه دليل على نفسه وحجه على نفسه، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجه على نفسه؟ فهو من هذه الجبهه شأنه شأن الأحكام التكليفيه المدلوله للأدله.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهه بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى "الإبقاء" الذى هو مؤدى الاستصحاب، وهو أن المراد به: القاعده الشرعيه المجمعوله فى مقام العمل. فليس المراد منه "الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف" ولا "الإلزام الشرعى" فيصح توصيفه بالحجه.

ولكن لا بمعنى الحججه فى باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى لها، لأنه لا معنى لكون قاعده العمل دليلا على شئ مثبتة له (1) بل هى الأمر المجمعول من قبل الشارع، فتحتاج إلى إثبات ودليل كسائر الأحكام

ص: ٢٨٣

١- فى العبارة شئ من الإغلاق والإيهام.

التكليفية من هذه الجهة. ولكنه نظرا إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع في مخالفته الواقع كما أنه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفته، صح أن توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي. وبهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الأصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فإنها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في أنه لا معنى لأن يراد منها الحجة في باب الأمارات، فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.

وبهذه الجهة تفرق القواعد والأصول الموضوعه للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فإنها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي.

غير أنه يجب ألا يغيب عن البال أن توصيف القواعد والأصول الموضوعه للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما أنها مجعولة من قبله. وإلا إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح أن تسمى قاعده فضلا عن توصيفها بالحجة.

وعليه، فيكون المقوم لحجيه القاعده المجعوله للشاك - أيه قاعده كانت - هو الدليل الدال عليها الذي هو حجه بالمعنى الاصطلاحي.

وإذا ثبت صحه توصيف نفس "قاعده الاستصحاب" بالحجه بالمعنى اللغوي لم تبق حاجه إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجه - كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه - إذ جعل الموصوف بالحجه فيه على اختلاف المباني أحد أمور ثلاثه:

١ - " اليقين السابق " باعتبار أنه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا والحكم بقاء بجعل الشارع.

٢ - " الظن بالبقاء اللاحق " بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

٣ - " مجرد الكون السابق " فإن الوجود السابق يكون حجه في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقه اليقين السابق ولا من جهة رعايه الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية (١).

فإن كل هذه التأويلات إنما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجه، وقد عرفت صحه توصيفه بالحجه بمعناها اللغوى.

ثم لا- شك فى أن الموصوف بالحجه فى لسان الأصوليين نفس الاستصحاب، لا- اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وإن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجه.

هل الاستصحاب أماره أو أصل؟

بعد أن تقدم أنه لا يصح توصيف قاعده العمل للشاك - أيه قاعده كانت - بالحجه فى باب الأمارات يتضح لك أنه لا يصح توصيفها بالأماره، فإنه تكون أماره على أى شئ وعلى أى حكم؟ ولا فرق فى ذلك بين قاعده الاستصحاب وبين غيرها من الأصول العمليه والقواعد الفقهييه.

ص: ٢٨٥

إذ أن قاعده الاستصحاب فى الحقيقه مضمونها حكم عام وأصل عملى يرجع إليها المكلف عند الشك والحيره بقاء ما كان. ولا يفرق فى ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدله، كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع.

ولكن الشيخ الأنصارى - أعلى الله مقامه - فرق فى الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلا، وبين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أماره. قال ما نصه: إن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهريه الثابته للشئ بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءه وقاعده الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار. وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادى، نظير القياس والاستقراء على القول بهما (1).

أقول: وكأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأى إرسال المسلمات. والذى يظهر من القدماء: أنه معدود عندهم من الأمارات - كالقياس - إذ لا مستند لهم عليه إلا حكم العقل. غير أن الذى يبدو لى أن الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعده عمليه ليس مضمونها إلا حكما ظاهريا مجعولا للشاك. وأما الظن بقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجيه مثل هذا الظن - لا يكون إلا مستندا للقاعده ودليلا عليها، وشأنه فى ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا أن الظن هو نفس القاعده حتى تكون أماره، لأن هذا الظن نستنتج منه أن الشارع جعل هذه القاعده الاستصحابيه لأجل العمل بها عند الشك والحيره.

ص: ٢٨٦

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٤٣.

والحاصل: أن هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب، لا أنه نفس الاستصحاب. وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما أن الأخبار يصح أن توصف بأنها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أماره، كذلك يصح أن يوصف هذا الظن بأنه أماره إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أماره.

فاتضح أنه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أماره على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير.

الأقوال فى الاستصحاب

قد تشعب فى الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء فى رسائل الشيخ الأنصارى ثقه بتحقيقه، وهو خريت هذه الصنائه الصبور على ملاحظه أقوال العلماء وتبعها. قال (رحمه الله) - بعد أن توسع فى نقل الأقوال والتعقيب عليها - ما نصه: هذه جملة ما حضرنى من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها فى بادئ النظر أحد عشر قولاً:

١ - القول بالحجيه مطلقاً (١).

٢ - عدمها مطلقاً.

٣ - التفصيل بين العدمى والوجودى.

ص: ٢٨٧

١- ذهب إلى هذا القول من المتأخرين الشيخ الآخوند صاحب الكفايه (رحمه الله) [كفايه الأصول ص ٤٣٩].

٤ - التفصيل بين الأمور الخارجيه وبين الحكم الشرعى مطلقا، فلا يعتبر فى الأول.

٥ - التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى وغيره، فلا يعتبر فى الأول إلا فى عدم النسخ.

٦ - التفصيل بين الحكم الجزئى وغيره، فلا- يعتبر فى غير الأول. وهذا هو الذى ربما يستظهر من كلام المحقق الخونسارى فى حاشيه شرح الدروس على ما حكاه السيد فى شرح الوافيه.

٧ - التفصيل بين الأحكام الوضعيه - يعنى نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفيه التابعه لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعيه، فتجرى فى الأول دون الثانى.

٨ - التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر فى الأول.

٩ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك فى الغايه الرافعه له، وبين غيره، فيعتبر فى الأول دون الثانى، كما هو ظاهر المعارج.

١٠ - هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه، كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى.

١١ - زياده الشك فى مصداق الغايه من جهه الاشتباه المصداقى دون المفهومى، كما هو ظاهر ما سيجى من المحقق الخونسارى (١).

ثم إنه لو بنى على ملا-حظه ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسأله فى الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل

ص: ٢٨٨

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦٠ - ٥٦١.

لعالم واحد قولان أو أزيد في المسأله، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والأقوى هو " القول التاسع " وهو الذى اختاره المحقق. انتهى ما أردنا نقله من عبارته الشيخ الأعظم (١).

وينبغى أن يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له فى نقل الأقوال، وهو رأى خاص به، إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلى فلا يجرى فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه (٢). ولعله إنما لم يذكره فى ضمن الأقوال لأنه يرى أن الحكم الثابت بدليل عقلى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك، بل إما أن يعلم بقاءه أو يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو " الشك " فلا يكون ذلك تفصيلا فى حجه الاستصحاب.

وقبل أن ندخل فى مناقشه الأقوال والترجيح بينها ينبغى أن نذكر الأدله على الاستصحاب التى تمسك بها القائلون بحجيتها لئلا نقاشها ونذكر مدى دلالتها: * * *

ص: ٢٨٩

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦٠ - ٥٦١.

٢- المصدر السابق: ص ٥٥٥.

الدليل الأول : بناء العقلاء

لا شك في أن العقلاء من الناس - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه. وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجاره.

وقيل: إن ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات، فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مراتبها (1). ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي أن يعد من المهازل، لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجرى في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

وعلى كل حال، فإن بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحاله السابقه عند الشك في بقائها في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك والتوجه إليه.

ص: ٢٩٠

١- ذكره صاحب الفصول في نقل احتجاج القائلين بالإثبات مطلقا، الفصول الغرويه: ص ٣٦٩.

وإذا ثبتت هذه المقدمه تنتقل إلى مقدمه أخرى فنقول: إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليه يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا- لظهر وبان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجه خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢ - كشف هذا البناء عن موافقه الشارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشه في المقدمتين معا. ويكفى في المناقشه ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعيه، وإلا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجه.

أما الأولى: فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني (رحمه الله): بأن بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشك في الرفع، أما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (١) - على ما سيأتي من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري - فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له، وهو القول التاسع.

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

وأما المقدمه الثانيه: فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند في الكفايه بوجهين، نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

ص: ٢٩١

١- فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٣٣.

أولاً: أن بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحرزنا أن منشأ بنائهم العملى هو التعبد بحاله السابقه من قبلهم - أى أنهم يأخذون بحاله السابقه من أجل أنها سابقه - لنستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فإنه من الجائز قريبا أن أخذهم بحاله السابقه لا لأجل أنها حاله سابقه، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مره، أو لأجل الاحتياط أخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه، أو لأجل ظنهم بالبقاء - ولو نوعا - رابعه، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحيانا خامسه (1). وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بحاله السابقه الذى هو النافع فى المقصود.

والجواب: أن المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملى على الأخذ بحاله السابقه، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أى أن لهم قاعده عمليه تبانوا عليها ويتبعونها أبدا مع الالتفات والتوجه إلى ذلك. أما فرض الغفله من بعضهم أحيانا فهو صحيح، ولكن لا يضر فى ثبوت التبانى منهم دائما مع الالتفات. ولا يضر فى استكشاف مشاركه الشارع معهم فى تباينهم اختلاف أسباب التبانى عندهم من جهه مجرد الكون السابق أو من جهه الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبه أو لأى شئ آخر من هذا القبيل، فهى قاعده ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضا عند الشارع. ولا يلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التى لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلا التعبد بها من قبله، فتكون حجه على المكلف وله.

نعم، احتمال كون السبب فى بنائهم - ولو أحيانا - رجاء تحصيل

ص: ٢٩٢

١- كفايه الأصول: ص ٤٣٩.

الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعده، لأنهي لا تكون عندهم كقاعده لأجل حاله السابقه. ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحاله السابقه، لاحتمال أن الواقع غير الحاله السابقه، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمه، فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطه في كونها سببا لتباني العقلاء ولو أحيانا.

ثانيا: - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان - نقول: إن هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا أنه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والإمضاء، بل إن عمومات الآيات والأخبار الناهيه عن اتباع غير العلم كافي في الردع عن اتباع بناء العقلاء، وكذلك ما دل على البراءه والاحتياط في الشبهات.

بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمه. فلاوجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على أنه ممضى من قبل الشارع. ولا دليل (١).

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمه الثانيه على النحو الذى بيناه، فإنه لا يجب في كشف موافقه الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقه، كما تقدم. فيكفى في المطلوب عدم ثبوت الردع، ولا حاجه إلى دليل آخر على إثبات رضاه وإمضائه.

ص: ٢٩٣

١- كفايه الأصول: ص ٤٣٩.

وعليه، فلم يبق علينا إلا- النظر فى الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم فى أنها صالحة للردع فى المقام أو غير صالحة؟ والحق أنها غير صالحة، لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم هو النهى عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهى الاستصحاب الذى هو قاعده كليه يرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذى نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شامله لمثله، أى أن الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً.

وأما ما دل على البراهه أو الاحتياط فهو فى عرض الدليل على الاستصحاب فلا- يصلح للردع عنه، لأن كلا منهما موضوعه " الشك " بل أدله الاستصحاب مقدمه على أدله هذه الأصول، كما سيأتى.

الدليل الثانى : حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظرى، لا العملى، إذ يدعى بالملازمه بين العلم بثبوت الشئ فى الزمان السابق وبين رجحان بقاءه فى الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أى أنه إذا علم الإنسان بثبوت شئ فى زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه فى الزمان اللاحق فإن العقل يحكم برجحان بقاءه وبأنه مظنون البقاء، وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء.

وإلى هذا يرجع ما نقل عن العضدى فى تعريف الاستصحاب بأن معناه: أن الحكم الفلانى قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء (١).

ص: ٢٩٤

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه. والظاهر أن القدماء القائلين بحججته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي - المتقدم - إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا. ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا، إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فإنه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية (١) وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي (٢) وتبعه صاحب الذخيرة (٣) وشارح الدروس (٤) 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 (٥). وهذه العبارة ظاهره أنها مأخوذة من الأخبار.

وعلى كل حال، فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشه من وجهين: الأول: في أصل الملازمه العقليه المدعاه. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فإننا نجد أن كثيراً ما يحصل العلم بالحاله السابقه ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

الثاني: - على تقدير تسليم هذه الملازمه - فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمه دليل آخر يدل على حجيه هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمه

ص: ٢٩٥

١- نهاية الوصول: الورقه ١٩٨.

٢- العقد الطهماسي، مخطوط.

٣- ذخيره المعاد: ص ٤٣ - ٤٤.

٤- مشارق الشموس: ص ٧٦ و ١٤١.

٥- السرائر: ج ١ ص ٦٢.

التعبد بالظن. والشأن كل الشأن فى إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمه العقليه على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعى. ولو كان هناك دليل على حجيه هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب، لا الملازمه، وإنما تكون الملازمه محققه لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: إن الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء؟ فإنه على إطلاق موجب للإيهام والمغالطه، فإنه إن كان المراد أنه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. وإن كان المراد أنه يحكم بحجيه هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمه بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وإن كان المراد أنه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس - أى يعلم بذلك - فهذا وإن كان تقتضيه الملازمه، ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفى وحده فى إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع فى الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشئ مظنون البقاء عند الناس.

الدليل الثالث: الإجماع

نقل جماعه الاتفاق على اعتبار الاستصحاب، منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: الاستصحاب حجه لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى أنه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً (1).

أقول: إن تحصيل الإجماع فى هذه المسأله مشكل جداً، لوقوع

ص: ٢٩٦

١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول للعلامه الحلى: ص ٢٥١.

الاختلافات الكثيره فيها كما سبق، إلا أن يراد منه حصول الإجماع فى الجملة على نحو الموجه الجزئيه فى مقابل السلب الكلى. وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعى، ألا ترى أن الفقهاء فى مسأله من تيقن بالطهاره وشك فى الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسى بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهاره السابقه بلا نكير منهم، وكذا فى كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم أن فرض كلامهم فى مورد الشك اللاحق لا فى مورد الشك السارى، فلا يكون حكمهم بذلك من جهه "قاعده اليقين" بل ولا من جهه "قاعده المقتضى والمانع".

والحاصل: أن هذا ومثله يكفى فى الاستدلال على اعتبار الاستصحاب فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، وهو قطعى بهذا المقدار.

ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقا على إنكار حجتيه من طريق الظن، لامن أى طريق كان، فى مقابل من قال بحجتيه لأجل تلك الملازمه العقليه المدعاه.

نعم، دعوى الإجماع على حجيه مطلق الاستصحاب أو فى خصوص ما إذا كان الشك فى الراجع فى غايه الإشكال بعدما عرفت من تلك الأقوال.

الدليل الرابع : الأخبار

إشاره

وهى العمده فى إثبات الاستصحاب وعليها التعويل. وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجيه خبر الواحد، مضافا إلى أنها مستفيضه ومؤيده بكثير من القرائن العقليه والنقلية. وإذا كان الشيخ الأنصارى قد شك فيها بقوله: " هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحه الظاهر منها " (١) فإنها

ص: ٢٩٧

فى الحقيقه هى جل اعتماده فى مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: " فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد " ثم أيدها بالأخبار الواردة فى الموارد الخاصه.

وعلى كل حال، فىنبغى النظر فىها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولنذكرها واحده واحده، فنقول:

١- صحيفه زرارہ الأولى

وهى مضمرة، لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الأنصارى: لا يضرها الإضمار (١). والوجه فى ذلك: أن " زرارہ " لا يروى عن غير الإمام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان. والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائى: أن المقصود به الإمام الباقر (عليه السلام) (٢).

قال زرارہ: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارہ! قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك فى جنبه شىء وهو لا يعلم؟ قال: لا! حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبدا ولكنه ينقضه بيقين آخر (٣).

ص: ٢٩٨

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣.

٢- قاله فى الفائده ٣٣ من فوائده.

٣- الوسائل: ج ١ ص ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

ونذكر في هذه الصحيحه بحثين: الأول في فقهما: ولا يخفى أن فيها سؤالين: أولهما عن شبهه مفهوميه حكميه، لغرض معرفه سعه موضوع " النوم " من جهه كونه ناقضا للوضوء، إذ لا شك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغه ولا عن كون الخفقه أو الخفقتين ناقضه للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر أن يكون مراده - والجواب قرينه على ذلك أيضا - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقه والخفقتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شده وضعفا ومنه الخفقه والخفقتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض وهو الذى تنام فيه العين والاذن معا، أما ما تنام فيه العين دون القلب والاذن كما في الخفقه والخفقتين فليس ناقضا.

وأما السؤال الثانى: فهو - لا شك - عن الشبهه الموضوعيه بقرينه الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبه أخرى من النوم التى لا يحس معها بما يتحرك فيه جنبه، لكان ينبغى أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهه السائل شبهه مفهوميه حكميه لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعى فى جواب الإمام ثم إجراء الاستصحاب، ولما صح أن يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تاره وعدم استيقانه أخرى، لأن الشبهه لو كانت مفهوميه حكميه لكان السائل عالما بأن هذه المرتبه هى من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعده

الاستصحاب - كما سيأتى - فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهه الموضوعيه، فيقال حينئذ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعده للشبهه الحكميه الذى يهمننا بالدرجه الأولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن فى مقام التخاطب، وقد تقدم فى الجزء الأول (١) أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وإن لم يكن صالحاً للقرينيه، لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق.

نعم، قد يقال فى الجواب: إن كلمه "أبدا" لها من قوه الدلاله على العموم والإطلاق مالا- يحد منها القدر المتيقن فى مقام التخاطب، فهى تعطى فى ظهورها القوى أن كل يقين مهما كان متعلقه وفى أى مورد كان لا ينقض بالشك أبدا.

الثانى فى دلالتها على الاستصحاب: وتقريب الاستدلال بها: أن قوله (عليه السلام): "فإنه على يقين من وضوئه" جملة خبريه هى جواب الشرط (٢) ومعنى هذه الجملة الشرطيه: أنه إن لم يستيقن بأنه قد نام فإنه باق على يقين من وضوئه، أى أنه لم يحصل

ص: ٣٠٠

١- راجع ص ٢٤٠.

٢- *بنى الشيخ الأنصارى - ومن هذا حذوه - الاستدلال بهذه الصحيحه على أن جواب الشرط محذوف وأن قوله: "فإنه على يقين من وضوئه" عله للجواب قامت مقامه. وقال: "وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف". فيكون معنى الروايه على قوله: "إن لم يستيقن أنه قد نام فلا- يجب عليه الوضوء، لأ- أنه على يقين من وضوئه فى السابق" فحذف "فلا- يجب عليه الوضوء" وأقام العله مقامه. وهذا الوجه الذى ذكره وإن كان وجيهاً، ولكن الحذف خلاف الأصل ولا موجب له، ولا تكلف فى جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيناه فى المتن. ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحه على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أى وجه آخر ذكره. فإن المقصود منها فى بيان قاعده الاستصحاب مفهوم واضح يحصل فى جميع هذه الوجوه.

ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدمه تمهيديه وتوطئه لبيان أن الشك ليس رافعا لليقين وإنما الذى يرفعه اليقين بالنوم. وليس الغرض منها إلا بيان أنه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا: إنه لا ينبغى أن يرفع اليد عن هذا اليقين، إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه إلا- الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح أن يكون رافعا وناقضا لليقين، وإنما ينقض اليقين اليقين لا غير.

فقوله: " وإلا- فإنه على يقين من وضوئه " بمنزله الصغرى، وقوله: " ولا- ينقض اليقين بالشك أبدا " بمنزله الكبرى. وهذه الكبرى مفادها قاعده الاستصحاب، وهى البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق. فيفهم منها أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

هذا، وقد وقعت المناقشه فى الاستدلال بهذه الصحيحه من عدّه وجوه: منها: ما أفاده الشيخ الأنصارى، إذ قال: ولكن مبنى الاستدلال على كون " اللام " فى " اليقين " للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى " ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك " فيفيد قاعده كليه فى باب الوضوء... إلى آخر ما أفاده. ولكنه استظهر أخيرا كون اللام للجنس (1).

أقول: إن كون " اللام " للعهد يقتضى أن يكون المراد من " اليقين " فى الكبرى شخص اليقين المتقدم فإن هذا هو معنى العهد. وعليه، فلا تفيد قاعده كليه حتى فى باب الوضوء. ومنه يتضح غرابه احتمال إرادته العهد من " اللام " بل ذلك مستهجن جدا، فإن ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى، لا سيما مع إضافه كلمه " أبدا ".

ص: ٣٠١

فيتعين أن تكون " اللام " للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء بقريته 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 كليه، غايه الأمر تكون كبرى كليه خاصه بالوضوء.

فيتضح أن مجرد كون " اللام " للجنس لا- يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقريته. ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القريته، فكان ذلك تسامحا في التعبير.

وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحه ظهورا قويا: إرادته مطلق اليقين لا- خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبه الحكم والموضوع، فإن المناسب لعدم النقص بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لأن المقابله بين الشك واليقين وإسناد عدم النقص إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في أن العبره في عدم جواز النقص هو جهه اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهه كونه مقيدا بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد " من وضوئه " في الصغرى أن يكون قريته على التقييد في الكبرى، ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعه الصغرى أن تكون في دائره أضيق من دائره الكبرى، ومفروض المسأله في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره.

وعليه، فلا- يبعد أن مؤدى الصغرى هكذا " فإنه من وضوئه على يقين " فلا تكون كلمه " من وضوئه " قيدا لليقين، يعنى أن الحد الأوسط المتكرر هو " اليقين " لا " اليقين من وضوئه " .

ومنها: أن الوضوء أمر أنى متصرم ليس له استمرار في الوجود، وإنما

الذى إذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين فى الصحيحه هو " الوضوء " لا " الطهارة " ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة (أثر المتيقن) فيكون الشك فى استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه.

وعليه، فلا- يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس فى الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعده المقتضى والمانع، فتكون الصحيحه دليلا عليه، لا على الاستصحاب.

وفيه: أن الجمود على لفظ " الوضوء " يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير فى لسان الأخبار إرادته الطهارة التى هى أثر له بإطلاق السبب وإرادته المسبب، ونفس صدر الصحيحه " الرجل ينام وهو على وضوء " يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله: " فإنه على يقين من وضوئه " أنه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرفع لها، والشك إنما هو فى ارتفاعها للشك فى وجود الرفع، فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك.

فما أبعدها عن قاعده المقتضى والمانع! ومنها: ما أفاده الشيخ الأنصارى فى مناقشه جميع الأخبار العامه المستدل بها على حجيه مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك أنها مختصه بالشك فى الرفع، فيكون الاستصحاب حجه فيه فقط، قال (رحمه الله): فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد. وفيه تأمل، قد فتح باب المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس (1).

وسياتى - إن شاء الله تعالى - فى آخر الأخبار بيان هذه المناقشه ونقدها.

ص: ٣٠٣

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٤.

٢- صحیحہ زرارہ الثانیہ

وهی مضمرة أيضا كالسابقه.

قال زرارہ: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی فعلمت أثره إلى أن أصیب له الماء، فحضرت الصلاة ونسیت أن بثوبی شیئا وصلیت ثم إنی ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعید الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبتہ ولم أقدر علیه، فلما صلیت وجدته؟ قال: تغسله وتعید.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتیقن، فنظرت ولم أر شیئا، فصلیت فيه، فرأیت فيه؟ قال: تغسله ولا تعید الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنک كنت على یقین من طهارتک فشککت، وليس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا.

قلت: فإنی قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبک الناحیه التي ترى أنه قد أصابها، حتی تكون على یقین من طهارتک.

قلت: فهل على إن شککت أنه أصابه شیء أن أنظر فيه؟

ص: ٣٠٤

قال: لا! ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك.

قلت: إن رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شئ أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك...

الحديث (١).

والاستدلال بهذه الصحيحه للمطلوب فى فقرتين منها، بل قيل فى ثلاث: الأولى: قوله: "لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت... الخ" بناء على أن المراد من "اليقين بالطهاره" هو اليقين بالواقع قبل ظن الإصابه بالنجاسه. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيدا أن يراد منه اليقين بالطهاره الواقع بعد ظن الإصابه وبعد الفحص عن النجاسه، إذ قال: "فنظرت ولم أر شيئا" على أن يكون قوله: "ولم أر شيئا" عباره أخرى عن اليقين بالطهاره. وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الروايه "قاعده اليقين" لا "الاستصحاب" لأنه يكون حينئذ مفاد قوله: "فرأيت فيه" تبدل اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه. ووجه بعد هذا الاحتمال أن قوله: "ولم أر شيئا" ليس فيه أى ظهور بحصول اليقين بالطهاره بعد النظر والفحص.

الثانيه: قوله أخيرا: "فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك" ودلالاتها كالفقره الأولى ظاهره، على ما تقدم فى الصحيحه الأولى من

ص: ٣٠٥

١- التهذيب: ج ١ ص ٤٢١، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات ح ٨.

ظهور كون " اللام " فى " اليقين " لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا أظهر مما هو فى الصحيحه الأولى.

الثالثة: قوله: " حتى تكون على يقين من طهارتك " فإنه (عليه السلام) إذ جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره من غسل الثوب فى مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه أنه لو لم يحصل اليقين بالطهاره فهو محكوم بالنجاسه لمكان سبق اليقين بها.

ولكن الاستدلال بهذه الفقره مبنى على أن إحراز الطهاره ليس شرطاً فى الدخول فى الصلاه، وإلا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون عليه السلام إنما جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره لأجل إحراز الشرط المذكور، لا- لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسه. فلا يكون لها ظهور فى الاستصحاب.

٣- صحيحه زراره الثالثه

قال زراره: قلت له - أى الباقر أو الصادق (عليهما السلام) -: من لم يدر فى أربع هو أو فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجادات وهو قائم بفتاحه الكتاب ويتشهد، ولا شئ عليه. وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، ولا شئ عليه. ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك فى اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات (١).

ص: ٣٠٦

١- الوسائل: ج ٥ ص ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، ح ٣.

وجه الاستدلال بها - على ما قيل - أنه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب، ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعه، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لابد أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعده الاستصحاب.

وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الاستدلال، لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله: " قام فأضاف إليها أخرى " القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامه، بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى وهي قوله: " ركع بركتين وهو قائم بفاتحه الكتاب " فإنها ظاهره بسبب تعيين الفاتحة في إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من " اليقين " في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط بإتيان الركعة.

فتكون الفقرات الست وارده لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمه. وهذا أجنبى عن قاعده الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصه ما أفاده الشيخ (1).

ولكن حمل الفقرة الأولى " ولا ينقض اليقين بالشك " على إرادته اليقين ببراءة الذمه الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيد جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد! لأن ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي

ص: ٣٠٧

١- راجع فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦٧ - ٥٦٩.

عن نقضه فى فرض حصوله. بينما أن اليقين بالبراءة إنما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله، فلا بد أن يراد اليقين بشئ آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جداً أن يراد من " اليقين " اليقين بوقوع الثلاث وصحتها - كما هو مفروض المسألة بقوله: " وقد أحرز الثلاث " - لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ. وحينئذ فلو أراد المكلف أن يعتد بشكّه فقد نقض اليقين بالشك.

واعتداده بشكّه بأحد أمور ثلاثة: إما بابطال الصلاة وإعادتها رأساً، وإما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعه - كما هو مذهب العامة - وإما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعه متصله وخلط أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الإمام (عليه السلام) صلاة هذا الشاك لأجل المحافظه على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافه ركعه أخرى، ولا بد أنها مفصوله. ويفهم كونها مفصوله من صدر الروايه " ركع بركتين وهو قائم بفاتحه الكتاب " فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحداً فى الفرضين. مضافاً إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، لأنه بإضافه ركعه متصله يقع الخلط وإدخال الشك فى اليقين.

وعليه، فتكون الروايه داله على قاعده الاستصحاب من جهه، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحه. كما أنها تكون داله على علاج حاله الشك الذى لا يجوز نقض اليقين به من جهه أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافه ركعه منفصله لتحصيل اليقين بصحة الصلاة، لأنّه نهى إن

كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعه، وإن كانت أربعا تكون الركعه المنفصله نفلا.

ومنه يعلم أن المراد من " اليقين " فى الفقرتين الرابعه والخامسه " ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين وبينى عليه " غير " اليقين " من الفقرات الأولى، فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحه، والمراد به فى هاتين الفقرتين اليقين بالبراءه، لأنه يأتان ركعه منفصله يحصل له اليقين ببراءه الذمه، فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله: " ولكنه " فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله: " لكنه " فهو أمر بنقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك إلا يأتان ركعه منفصله. ولا يجب - كما قيل - أن يكون المراد من " اليقين " فى جميع الفقرات معنى واحدا، بل لا يصح ذلك، فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه، فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذى ينقضه الشك.

والحاصل: أن الروايه تكون خلاصه معناها النهى عن الإبطال والنهى عن الركون إلى ما تذهب إليه العامه من البناء على الأقل، والنهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعه منفصله. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدى معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعه منفصله، لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالروايه تتضمن " قاعده الاستصحاب " وتنطبق أيضا على باقى الروايات المبينه لمذهب الخاصه، وإن كانت ليست ظاهره فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصه، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر أن الإمام (عليه السلام) أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفه هذا الحكم عند السائل وإلى

فهمه وذوقه، وإنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

٤- روايه محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبى 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 (١).

وفى روايه أخرى عنه (عليه السلام) بهذا المضمون: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك (٢).

استدل بعضهم بهذه الروايه على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه (٣).

ولكن الذى نراه أنها غير ظاهره فيه، فإن القدر المسلم منها أنها صريحه فى أن مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمه "الفاء" التى تدل على الترتيب. غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه "قاعده اليقين" ويصح أن يراد منه "قاعده الاستصحاب" إذ يجوز أن يراد أن اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما، فتكون موردا للقاعده الأولى، ويجوز أن يراد أن اليقين قد بقى إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما، فتكون موردا للاستصحاب. وليس فى الروايه ظهور فى أحدهما بالخصوص (٤) وإن قال الشيخ الأنصارى: أنها ظاهره فى وحده

ص: ٣١٠

١- الوسائل: ج ١ ص ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٦.

٢- مستدرک الوسائل: ج ١ ص ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- الرسائل الأصوليه للوحيد البهبهانى: ص ٤٤٠.

٤- *لا يخفى أن هنا مقدمه مطويه يجب التنبه لها، وهى أن تجرد كلمه "اليقين" و "الشك" فى الروايه من ذكر المتعلق يدل على وحده المتعلق، يعنى أن هذا التجرد يدل على أن ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، وإلا فإن المقطوع به أنه ليس المراد اليقين بأى شئ كان، والشك بأى شئ كان لا يرتبط بالمتيقن. ولكن كونها داله على وحده المتعلق لا يجعلها ظاهره فى كونه واحدا فى جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهره فى "قاعده اليقين" كما قيل.

زمان متعلقهما (١) ولذلك قرب أن تكون داله على "قاعده اليقين".

وقال الشيخ الآخوند: إنها ظاهره في اختلاف زمان متعلقهما (٢) فقرب أن تكون داله على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا تراها ناهضه على مطلوبهما.

وعليه، فتكون الروايه مجمله من هذه الناحيه، إلا إذا جوزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معا، يعني أنها تدل على أن اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غير المجامع له.

وقيل: إنه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين، لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل (٣). وسيأتي - إن شاء الله تعالى - ما ينفع في المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال - كما قربه بعض أساتدنا (٤) -: إن الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبه مع زمان الجرى، فقوله (عليه السلام): "فليمض على يقينه" يكون ظاهرا في أن زمان نسبه وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين.

ولا ينطبق ذلك إلا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا إلى

ص: ٣١١

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦٩.

٢- كفايه الأصول: ٤٥١.

٣- انظر فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢ وبحر الفوائد للمحقق الآشتياني: الجزء الثالث ص ١٧٩.

٤- انظر فرائد الأصول: ج ٤ ص ٣٦٥.

زمان العمل به. وأما "قاعده اليقين" فإن موردها الشك السارى، فيكون اليقين فى ظرف وجوب العمل به معدوما. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الروايه على الاستصحاب.

٥- مكاتبه على بن محمد القاسانى

قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينه - عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه (١).

قال الشيخ الأنصارى: والإنصاف أن هذه الروايه أظهرها فى هذا الباب، إلا أن سندها غير سليم (٢). وذكر فى وجه دلالتها: أن تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار على رؤيه هلالى رمضان وشوال لا يستقيم إلا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أى مزاحما به (٣).

وقد أورد عليه صاحب الكفايه بما محصله (٤) مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الروايه فى الاستصحاب فضلا عن أظهريتها، نظرا إلى أن دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من "اليقين" اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار. ومعنى أنه لا يدخله الشك: أنه لا يعطى حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار فى وجوب الصوم والإفطار على اليقين

ص: ٣١٢

١- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

٢- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٠.

٣- ذكره المحقق العراقى على ما فى نهايه الأفكار: ج ٤ ص ٦٥.

٤- كفايه الأصول: ص ٤٥٢.

فقط، فإنه وحده هو المناط في وجوبهما، أى أن الصوم والإفطار يدوران مداره، ولذا قال بعده: "صم للرؤية وأفطر للرؤية" مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية ويؤكدده. ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية: منها: قول أبي جعفر (عليه السلام): إذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا. وليس بالرأى ولا بالتظنى، ولكن بالرؤية (١).

ومنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. وإياك والشك والظن، فإن خفى عليكم فأتّموا الشهر الأول ثلاثين (٢).

ومنها: صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن (٣).

* * *

ص: ٣١٣

-
- ١- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٢، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.
 - ٢- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٤ ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.
 - ٣- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٣، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

إشارة

إن تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب.

وهناك أخبار خاصة تؤيدها، ذكر بعضها الشيخ الأنصارى. ونحن نذكر واحده منها للاستثناس، وهي روايه عبد الله بن سنان الوارده فيمن يعير ثوبه الدمى وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير.

قال: فهل على أن أغسله؟ فقال: لا! لأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه (١).

قال الشيخ: وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهاره وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها (٢).

والمهم لنا أن نبحث الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمه فى الاستصحاب. فنقول:

١ – التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه

إن المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشبهه الموضوعيه، وأما الشبهات الحكميه مطلقا فعلى القاعده عندهم من

ص: ٣١٤

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

٢- فرائد الأصول ٢: ٥٧١.

وجوب الرجوع إلى قاعده الاحتياط. وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهه الحكميه، لأن القدر المتيقن منها خصوص الشبهه الموضوعيه. لا سيما أن بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدله الاحتياط (١).

ولكن الإنصاف: أن لأخبار الاستصحاب من قوه الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهره في شمولها للشبهه الحكميه، ولا سيما أن أكثرها وارد مورد التعليل، وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهه ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحه الأولى. فيكون شمولها للشبهه الحكميه حينئذ من باب التمسك بالعله المنصوصه. على أن روايه محمد بن مسلم - المتقدمه - عامه لم ترد في خصوص الشبهه الموضوعيه. فالحق شمول الأخبار للشبهتين.

وأما أدله الاحتياط: فقد تقدمت المناقشه في دلالتها فلا تصلح لمعارضه أدله الاستصحاب.

٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى و الرفع

إشاره

هذا هو القول التاسع - المتقدم - والأصل فيه المحقق الحلى (٢) ثم المحقق الخوانسارى (٣) وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم (٤) قد دعمه جمله من تأخر عنه. وخالفهم في ذلك الشيخ الآخوند، فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقا (٥). وهو الحق، ولكن بطريقه أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند.

ص: ٣١٥

١- الحدائق الناضره: ج ١ ص ٥٤.

٢- راجع ص ٢٩٤، معارج الأصول: ص ٢٠٦.

٣- مشارق الشموس: ص ١٤١ - ١٤٢.

٤- راجع فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦١.

٥- كفايه الأصول: ص ٤٣٩.

ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلميه فى عصرنا. ويلزمن النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من "المقتضى والمانع" ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

١- المقصود من المقتضى والمانع

و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه، فقد قال: المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته فى ذاته للبقاء، كالشك فى بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الأول (١).

يفهم منه أنه ليس المراد من "المقتضى" - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمه المقتضى - مقتضى الحكم، أى الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود الشئ فى باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعى، مثل أن يقال: إن الوضوء مقتضى للطهاره وعقد النكاح مقتضى للزوجيه، بل المراد نفس استعداد المستصحب فى ذاته للبقاء وقابليته له من أى جهة كانت تلك القابليه وسواء فهمت هذه القابليه من الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحابات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ.

والتعبير عن الشك فى القابليه بالشك فى المقتضى فيه نوع من المسامحه توجب الإيهام. وينبغى أن يعبر عنه بالشك فى اقتضائه للبقاء لا الشك فى المقتضى، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

ص: ٣١٦

وأما 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 أنه على أقسام. والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات: أنه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرفع، والشك في رافعيه الموجود.

وهذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية (١) وهو القول العاشر في تعداد الأقوال. ونحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

١ - الشك في وجود الرفع: ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهاره. وهو (رحمه الله) لا يعنى به إلا الشك في الشبهه الموضوعيه خاصه، وأما ما كان في الشبهه الحكميه فلا يعمه كلامه، لأن الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصه، لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه. وإجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماعى بل ضرورى. والسر في ذلك: ما تقدم في مباحث النسخ - في الجزء الثالث (٢) - من أن إجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا - بدليل قطعى، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أى أن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

٢ - الشك في رافعيه الموجود: وذلك بأن يحصل شئ معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على أقسام ثلاثه: الأول: فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون

ص: ٣١٧

١- ذخيره المعاد: ص ١١٥.

٢- ص ٦٠.

الموجود رافعا له وبين ما لا- يكون. ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمه بصلاه ما فى ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم أنها صلاه الجمعة أو صلاه الظهر، فإذا صلى الظهر - مثلا - فإنه يتردد أمره لا محاله فى أن هذه الصلاه الموجوده التى وقعت منه هل هى رافعه لشغل الذمه بالتكليف المذكور أو غير رافعه؟ الثانى: فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود فى كونه رافعا مستقلا فى الشرع، كالمذى المشكوك فى كونه ناقضا للطهاره، مع العلم بعدم كونه مصداقا للرافع المعلوم وهو البول.

الثالث: فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود فى كونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه، أو من أجل الجهل به فى كونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول: الشك فى الرطوبه الخارجيه فى كونها بولا أو مديا مع معلوميه مفهوم البول والمذى وحكهما. ومثال الثانى: الشك فى النوم الحادث فى كونه غالبا للسمع والبصر أو غالبا للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض فى أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأى الشيخ أن الاستصحاب يجرى فى جميع هذه الأقسام، سواء كان شكا فى وجود الرافع أو فى رافعيه الموجود بأقسامه الثلاثه. خلافا للمحقق السبزوارى إذ اعتبر الاستصحاب فى الشك فى وجود الرافع فقط دون الشك فى رافعيه الموجود، كما تقدمت الإشاره إلى ذلك.

٢- مدى دلالة الأخبار

على هذا التفصيل قال الشيخ الأعظم: إن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه، كما فى

نقض الحبل. والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت - إلى أن قال - فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار (١).

وعليه، فلا يشمل "اليقين" المنهى عن نقضه بالشك في الأخبار "اليقين" إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده - مع المحافظة على ألفاظه حد الإمكان - أن "النقض" لغه لما كان معناه "رفع الهيئه الاتصاليه" كما فى نقض الحبل، فإن هذا المعنى الحقيقى ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لأن المفروض فى موارد طرو الشك فى استمرار المتيقن، فلا هيئه إتصاليه باقيه لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك فى بقاءه واستمراره.

فيتعين أن يكون إسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز. ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازيه فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقى، وهذا يكون قرينه معينه للمعنى المجازى. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١ - أن يراد من "النقض" مطلق رفع اليد عن الشئ وترك العمل به وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

٢ - أن يراد منه رفع الأمر الثابت.

وهذا المعنى الثانى هو الأقرب إلى المعنى الحقيقى، فهو الظاهر من إسناد النقض.

ص: ٣١٩

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٤.

وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا المعنى الثانى على الأول، لأن الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه إذا كان متعلقه عاما، كما فى قول القائل: "لا- تضرب أحدا" فإن "الضرب" يكون قرينه على اختصاص متعلقه بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينه على إرادته مطلق الضرب.

هذه خلاصه ما أفاده الشيخ. وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق - إن شاء الله تعالى -.

١ - المناقشه الأولى: إن "النقض" يقابل "الإبرام" والنقض - كما فسروه فى اللغة -: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو جبل أو نحو ذلك (١). وعليه، فتفسيره من الشيخ ب "رفع الهيئه الاتصاليه" ليس واضحا، بل ليس صحيحا، إذ أن مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى "النقض" 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 المسامحه منه فى التعبير، لا ما يقابل "الانفصال". فلا إشكال.

٢ - المناقشه الثانيه: وهى أهم مناقشه عليها يبنى صحه استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها: أن هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف فى "اليقين" بإرادته المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لأ- أنه لو كان النقض مستندا إلى نفس اليقين - كما هو ظاهر التعبير - فإن اليقين بنفسه مبرم ومحكم

ص: ٣٢٠

١- لسان العرب: ج ٧ ص ٢٤٢.

فيصح إسناد النقص إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضروره أنه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتا ومبرما في نفسه حتى تختص حرمه النقص بالشك في الرفع.

ولكن لا- يصح إرادته المتيقن من " اليقين " على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأ أنه إنما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمه أو على نحو حذف المضاف، وكلا- الوجهين بعيدان كل البعد، إذ لا- علاقه بين " اليقين " و " المتيقن " حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمه، بل ينبغي أن يعد ذلك من الأغلاط. وأما تقدير المضاف بأن تقدر " متعلق " اليقين، أو نحو ذلك، فإن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينه لفظيه مفقوده.

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخوند عموم الأخبار لموردى الشك في المقتضى والرفع، لأن " النقص " إذا كان مسندا إلى نفس " اليقين " فلا يحتاج في صحه إسناد النقص إليه إلى فرض أن يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء (1).

أقول: إن البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفى بذكر خلاصه ما نراه من الحق في المسأله متجنين الإشاره إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الإمكان.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

ص: ٣٢١

١- كفايه الأصول: ص ٤٤٣.

أولاً: انه لا- شك في أن النقص المنهى عنه مسند إلى " اليقين " في لفظ الأخبار، وظاهرها أن وثاقه اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضيه للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذى 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): " فإنه على يقين من وضوئه " ولا سيما مع مقابله اليقين بالشك، ولا شك أنه ليس المراد من " الشك " المشكوك.

وعلى هذا يتضح جليا أن حمل " اليقين " على إرادته المتيقن على وجه يكون الإسناد اللفظى إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمه أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها، بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا، فيتأيد ما قاله المعترض. ولذا استبعد شيخنا المحقق النائنى أن يريد الشيخ الأعظم من " المجاز " المجاز في الكلمه (1) وهو استبعاد فى محله.

وأبعد منه إرادته حذف المضاف.

ثانيا: انه من المسلم به عند الجميع - الذى لا شك فيه أيضا - أن النهى عن نقض اليقين فى الأخبار ليس على حقيقته. والسر واضح، لأن اليقين - حسب الفرض - منتقض فعلا بالشك، فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه.

وحينئذ، فلا معنى للنهى عنه إلا أن يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كأنه لم يكن لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك. ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات، لارتفاع

ص: ٣٢٢

١- انظر فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٧٤.

أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين، لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من "الأحكام" الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بحالته السابقه في الوقت اللاحق، بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتن بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة:

١ - أن يكون المراد من "اليقين" المتيقن على نحو المجاز في الكلمه.

٢ - أن يكون "النقض" أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن، ولكن على حذف المضاف.

٣ - أن يكون "النقض" المنهى عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الإسناد ويكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آله وطريقاً إلى المتيقن.

٤ - أن يكون النهى عن "نقض اليقين" كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، لأن ذلك لازم معناه، باعتبار أن اليقين بالشئ مقتضى للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشئ أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه.

وقد عرفت - فى المقدمه الأولى وفى مناقشه الشيخ - بعد إرادته الوجهين الأولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب. ولعله هو مراد الشيخ الأعظم، وإن كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إرادته الوجه الأول الذى استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يكون مقصوده ذلك، كما تقدم.

أما هو - أعنى شيخنا النائيني - فلم يصرح بإرادته أى من الوجهين الآخرين. والأنسب فى عبارته بعض المقررين لبحثه إرادته الوجه الثالث، إذ قال: إنه يصرح ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن (1).

وعلى كل حال، فالوجه الرابع - أعنى الاستعمال الكنائى - أقرب الوجوه وأولاها، وفيه من البلاغه فى البيان ما ليس فى غيره. كما أن فيه المحافظه على ظهور الأخبار وسياقها فى إسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها - كما تقدم فى المقدمه الأولى - أن وثاقه " اليقين " بما هو يقين هى المقتضيه للتمسك به. وفى الكنايه - كما هو المعروف - بيان المراد مع إقامه الدليل عليه، فإن المراد الاستعمالى هنا - الذى هو حرمه نقض اليقين بالشك - يكون كالدليل والمستند للمراد الجدى المقصود الأصلى فى البيان، والمراد الجدى هو: لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهى عن نقض اليقين.

ثالثا: بعدما تقدم ينبغى أن نسأل عن المراد من " النقض " فى الأخبار هل المراد النقض الحقيقى أو النقض العملى؟ المعروف أن إرادته النقض الحقيقى محال، فلا بد أن يراد النقض العملى، لأن نقض اليقين - كما تقدم -

ص: ٣٢٤

ليس تحت اختيار المكلف، فلا يصح النهى عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفايه وغيرهما.

ولكن التدقيق فى المسأله يعطى غير هذا، إنما يلزم هذا المحذور لو كان النهى عن نقض اليقين مراداً جدياً، أما على ما ذكرناه: من أنه على وجه الكنايه، فإنه - كما ذكرناه - يكون مراداً استعمالياً فقط، ولا محذور فى كون المراد الاستعمالى - فى الكنايه - محالاً أو كاذباً فى نفسه، إنما المحذور إذا كان المراد الجدى الممكنى عنه كذلك.

وعليه، فحمل "النقض" على معناه الحقيقى أولى ما دام أن ذلك يصح بلا محذور.

النتيجه: أنه إذا تمت هذه المقدمات فصح إسناد النقض الحقيقى من أجل وثاقته من جهه ما هو يقين - وإن كان النهى عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكنايه - فإننا نقول: إن اليقين لما كان فى نفسه مبرماً ومحكماً فلا يحتاج فى صحه إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلقه مما له استعداد فى ذاته للبقاء، وإنما يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظى إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. وأما كون أن المراد الجدى هو النهى عن ترك مقتضى اليقين الذى عبارته عن لزوم العمل بالمتيقن، فإن ذلك مراد لى وليس فيه إسناد للنقض إلى المتيقن فى مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينه لفظيه على المراد من المتيقن. والسرف فى ذلك: أن الكنايه لا - يقدر فيها لفظ الممكنى عنه، على أن الممكنى عنه ليس هو حرمه نقض المتيقن، بل - كما تقدم - هو حرمه ترك مقتضى اليقين الذى هو عبارته عن لزوم

العمل بالمتيقن، فلا- نقض مسند إلى المتيقن - لا- لفظا ولا- لبا - حتى يكون ذلك قرينه على أن المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرما يصح إسناد النقض إليه.

الخلاصه: وخلاصه ما توصلنا إليه هو: أن الحق أن " النقض " مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمه ولا في الإسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهى عنه جعل عنوانا على سبيل الكنايه عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثانى الحال بترتيب آثاره الشرعيه عليه. وهذا الممكنى عنه عبارته أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. وإذا كان النهى عن نقض اليقين من باب الكنايه فلا يستدعى ذلك أن نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى " النقض " لأ أنه متحقق بدون ذلك.

وعليه فمقتضى الأخبار حجيّه الاستصحاب في موردى الشك في المقتضى والرافع معا.

ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجيّه الاستصحاب مطلقا في مقابل التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى، لا نجد كثير حاجه في التعرض للتفصيلات الأخرى في هذا المختصر، ونحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رساله الشيخ في الاستصحاب، فإن في ما ذكره الغنى والكفايه.

ص: ٣٢٦

بعد فراغ الشيخ الأنصارى من ذكر الأقوال فى المسأله ومناقشتها شرع فى بيان أمور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمرا، واشتهرت باسم "تنبيهات الاستصحاب" فصار لها شأن كبير عند الأصوليين وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيره فى الفقه، ولما لها من المباحث الدقيقه الأصوليه. وزاد فيها شيخ أساتذتنا فى الكفايه تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيها. ونحن ذاكرون - بعون الله تعالى - أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

التنبيه الأول : استصحاب الكلى

(١) الغرض من استصحاب الكلى: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده فى ضمن فرد من أفراده ثم شك فى بقاء نفس ذلك الكلى. وهذا الشك فى بقاء الكلى فى ضمن أفراده يتصور على أنحاء ثلاثه عرفت باسم "أقسام استصحاب الكلى":

ص: ٣٢٧

١- *هذا هو التنبيه الأول فى تعداد الرسائل، والتنبيه الثالث فى تعداد الكفايه.

١ - أن يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي يتيقن بوجوده.

٢ - أن يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقا، بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع جزما، أي أنه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلى فيتيقن بوجود الكلى في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزما في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما في الزمان الثاني. ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلى.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولا أو منيا ثم توضحاً، فإنه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلى في ضمن هذا الفرد المردد، فإن كان البلبل بولا فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزما، وإن كان منيا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء. فعلى القول بجريان استصحاب الكلى يستصحب هنا كلى الحدث، فتترتب عليه آثار كلى الحدث مثل حرمة مس المصحف. أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب، مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣ - أن يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي أن الشك في بقاء الكلى مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه إن كان الفرد الثاني قد وجد واقعا فإن الكلى باق بوجوده، وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الأول.

أما القسم الأول: فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلى

فبترتب عليه أثره الشرعى. كما لا- كلام فى جريان استصحاب نفس الفرد، فبترتب عليه أثره الشرعى بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

وأما القسم الثانى: فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الكلى. وأما بالنسبه إلى الفرد فلا يجرى قطعا، بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصيه الفرد. ففى المثال المتقدم يجرى استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء، فلا- يجوز له مس المصحف، أما بالنسبه إلى خصوصيه الفرد فالأصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابه - مثلا - لا يجب الأخذ بها، فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءه العزائم، كما تقدم.

ولأجل بيان صحه جريان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم الثانى وحصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل: إنه مانع من جريانه، والجواب عنه. وقد أشار الشيخ إلى وجهين فى المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما يمكن أن يقال فى المنع: الأول: قال: وتوهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل (١).

توضيح التوهم: أن أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء، وفى المقام إن حصل الركن الأول (وهو اليقين بالحدوث) فإن الركن الثانى (وهو الشك فى البقاء) غير حاصل. وجه ذلك: أن الكلى لا وجود له إلا بوجود أفراد، ومن الواضح: أن وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجدانا،

ص: ٣٢٩

وأما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منفى بالأصل، فىكون الكلى مرتفعا فى الزمان الثانى إما وجدانا أو بالأصل تعبدا، فلا شك فى بقاءه.

والجواب: أن هذا التوهم فى خلط بين الكلى وفرده، أو فقل: فى خلط بين ذات الحصه من الكلى - أى ذات الكلى الطبيعى - وبين الحصه منه بما لها من الخصوصيه والتعين الخاص، فإن الذى هو معلوم الارتفاع إما وجدانا أو تعبدا إنما هو الحصه بما لها من التعين الخاص، وهى بالإضافة إلى ذلك غير معلومه الحدوث أيضا، فلم يتحقق فىها الركنا معا، لأنه كما أن كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه، فإن الحصه الموجوده به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوك الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصه ولا يقين بوجود تلك الحصه، ولا موجود ثالث حسب الفرض. وأما ذات الحصه المتعینه واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد - أى القدر المشترك بينهما - فى الوقت الذى هى فى معلومه الحدوث هى مشكوكه البقاء، إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك فى ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعينها هو التعين الباقى أو هو التعين الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضى إلا ارتفاع الحصه المتعینه به، وهى - كما قدمنا - غير معلومه الحدوث وإنما المعلوم ذات الحصه، أى القدر المشترك.

والحاصل: أن ما هو غير مشكوك البقاء إما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا وهو الحصه بما لها من التعين الخاص، وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصه لا بما لها من التعين الخاص.

وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: إنه لا يقدر ذلك فى

استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه (١).

الثاني: قال الشيخ الأعظم: توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره (٢).

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: إن 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 (٣).

توضيح ما أفاده من الجواب: إنا نمنع أن يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لأن وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر إما في ضمن القصير أو الطويل، فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول، وإلا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة أن الشك في بقاء الكلي - أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده - مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير، يعني يستند إلى الاحتمالين معا، لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل، ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل: أن احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا أنه مسبب عن

ص: ٣٣١

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

٢- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

٣- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفى الشك في وجود الكلى في ثانی الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك، والأصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالی.

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلى مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه، فهو على نحوین:

١ - أن یحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول.

٢ - أن یحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الأول. وهو على نحوین: إما بتبدله إليه، أو بمجرد المقارنه الاتفاقيه بين ارتفاع الأول وحدث الثاني.

وفي جریان الاستصحاب في هذا " القسم الثالث " من الكلى احتمالات أو أقوال ثلاثة: أ - جريانه مطلقا.

ب - عدم جريانه مطلقا.

ج - التفصيل بين النحوین المذكورین، فيجرى في الأول دون الثاني مطلقا. وهذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم (١).

والسر في الخلاف يعود إلى: أن الأركان في الاستصحاب هل هي متوفره هنا أو غير متوفره. والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك.

ولا شك في أن الكلى المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم، فهو واحد نوعا، فينبغي أن يسأل:

ص: ٣٣٢

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٤٠.

أولاً: هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كفايه في تحقق الوحدة المعتمده في الاستصحاب، أو غير كفايه بل لابد له من وحدة خارجيه؟ ثانياً: بعد فرض عدم كفايه الوحدة النوعية هل أن الكلي الطبيعي له وحدة خارجيه بوجود أفراده - بمعنى أنه يكون بوحدته الخارجيه معروضاً لتعينات أفراده المتبائنه، بناء على ما قيل: من أن نسبه الكلي إلى أفراده من باب نسبه الأب الواحد إلى الأبناء الكثيره، كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره (١) أو أن الكلي الطبيعي لا- وجود له إلا بوجود أفراده بالعرض؟ ففي كل فرد حصه موجوده منه غير الحصه الموجوده في فرد آخر، فلا- تكون له وحدة خارجيه بوجود أفراده المتعدده، بل نسبه إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء المتعدده إلى الأبناء المتعدده، وهذا هو المعروف عند المحققين؟ فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم إما أن يلتزم بكفايه الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب وإما أن يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجيه بوجود أفراده المتعدده، وإلا فلا يجرى الاستصحاب.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسأله يتضح الحق فيها. وهو القول الثاني، وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

أما أولاً: فلا أنه من الواضح عدم كفايه الوحدة النوعية في الاستصحاب، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لا نعى من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهيه من حيث هي، فإن هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

ص: ٣٣٣

١- حكاة الحكيم السبزواری (قدس سره) في شرح منظومه (في المنطق): ٢٢.

وأما ثانياً: فلا أنه من الواضح أيضاً أن الحق أن نسبه الكلى إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء إلى الأبناء، لأن أنه من الضروري أن الكلى لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفراده.

وفى مقامنا قد وجدت حصه من الكلى وقد ارتفعت هذه الحصه يقينا، والحصه الأخرى منه فى الفرد الثانى هى من أول الأمر مشكوكه الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثانى من استصحاب الكلى، لأن أنه فى القسم الثانى - كما سبق - ذات الحصه من الكلى المتعينه واقعا المعلومه الحدوث على الإجمال هى نفسها مشكوكه البقاء، حيث لا يدري أنها الحصه المضافه إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا أيضاً يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم الذى مال إليه الشيخ الأعظم، فإن احتمال وجود الفرد الثانى فى ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحده الخارجيه للمتيقن والمشكوك إلا إذا قلنا بمقاله من يذهب إلى أن نسبه الكلى إلى أفراده من قبيل نسبه الأب الواحد إلى أبنائه، وحاشا الشيخ أن يرى هذا الرأى! ولا شك أن الحصه الموجوده فى ضمن الفرد الثانى من أول الأمر مشكوكه الحدوث، وأما المتيقن حدوثه فهو حصه أخرى وهى فى عين الحال متيقنه الارتفاع.

ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتى ذكره.

تنبيه: وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف، فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محل وشك فى ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف، فإنه فى مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب

ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفه كثره الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبه من الشك دون الأولى.

قال الشيخ الأعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: العبره في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد السابق (1).

يعنى أن العبره في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفا وبحسب النظر المسامحي وإن كانا بحسب الدقه العقليه متغايرين، كما في المقام.

التنبيه الثاني : الشبهه العبائيه أو استصحاب الفرد المرّد

(2)

ينقل أن السيد الجليل السيد إسماعيل الصدر (قدس سره) زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند، فأثار في أوساطها العلميه مسأله تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهه العبائيه.

وحاصلها: أنه لو وقعت نجاسه على أحد طرفي عباءه ولم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم طهر أحد الطرفين - وليكن الأسفل مثلا - فإن تلك النجاسه المعلومه الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع، فينبغي أن يجرى استصحابها، بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسه في هذه العباءه أن يحكم بنجاسه البدن - مثلا - الملقى لطرفي العباءه معا. مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضروره، لأن ملقى أحد طرفي الشبهه المحصوره محكوم عليه بالطهاره بالإجماع - كما تقدم في محله (3) -

ص: ٣٣٥

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٤١.

٢- *لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل، ولا في الكفايه.

٣- لم يصل إلينا من المؤلف (قدس سره) من مباحث الأصول العمليه سوى مبحث الاستصحاب، فلم يتقدم ما ذكره في هذه المجموعه.

وهنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفي الشبهه وهو الطرف الأعلى وأما الطرف الأسفل - وإن لاقاه - فإنه قد خرج عن طرف الشبهه - حسب الفرض - بتطهيره يقينا، فلا معنى للحكم بنجاسه ملاقيه.

والنكته في الشبهه أن هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلى من القسم الثاني، ولا شك في أن مستصحب النجاسه لا بد أن يحكم بنجاسه ملاقيه، بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسه الملاقيه. فيكشف ذلك عن عدم صحه استصحاب الكلى القسم الثاني.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهه على: أن هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلى، بل هو من نوع آخر سموه "استصحاب الفرد المردد" وقد اتفقوا على عدم صحه جريانه، عدا ما نقل عن بعض الأجله في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم. إذ قال بما محصله: بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا، والمفروض أن 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 الكلى وفرده (1).

أقول: ويجب أن يعلم - قبل كل شئ - الضابط لكون المورد من باب "استصحاب الكلى القسم الثاني" أو من باب "استصحاب الفرد المردد".

فإن عدم التفرقه بين الموردین هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهه.

إذا ما الضابط لهما؟ إن الضابط في ذلك: أن الأثر المراد ترتيبه إما أن يكون أثرا للكلى (أى أثر لذات الحصه من الكلى لا بما لها من التعین الخاص والخصوصیه

ص: ۳۳۶

۱- هو السيد الطباطبائي اليزدي (قدس سره) في البحث عن لزوم المعاطاه وعدمه، حاشيه المكاسب: ص ۷۳.

المفردة) أو أثرا للفرد (أى أثر للحصه بما لها من التعين الخاص والخصوصيه المفرده).

فإن كان الأول: فيكفى فيه استصحاب القدر المشترك، أى ذات الحصه الموجوده، إما فى ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه هو الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه هو الحادث. ويكون ذلك من باب استصحاب الكلى القسم الثانى، وقد تقدم أننا لا نعى من " استصحاب الكلى " استصحاب نفس الماهيه الكليه، بل استصحاب وجودها.

وإن كان الثانى: فلا- يكفى استصحاب القدر المشترك، وإنما الذى ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصيه المفرده، المفروض فيه أنه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه الحادث. ويكون ذلك من باب " استصحاب الفرد المردد " .

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه الشبهه هو من النوع الثانى، لأن الموضوع للنجاسه المستصحبه ليس أصل العباءه أو الطرف الكلى منها، بل نجاسه الطرف الخاص بما هو طرف خاص إما الأعلى أو الأسفل.

وبعد هذا يبقى أن نتساءل: لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الأساتذه فى وجهه، فقد قيل: لأنه لا يتوفر فيه الركن الثانى، وهو الشك فى البقاء (1). وقيل: بل لا يتوفر الركن

ص: ٣٣٧

١- انظر أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٤.

الأول، وهو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني (١).

أما الوجه الأول: فيبانه أن الفرد بما له من الخصوصية مردد - حسب الفرض - بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث، لأنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

وأما الوجه الثاني - وهو الأصح - فيبانه: أن اليقين بالحدوث إن أريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة - لأ- نهى مجهوله حسب الفرض - فاليقين موجود، ولكن المتيقن حينئذ هو الكلى الذى يصلح للانطباق على كل من الفردين. وإن أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا- لأن المفروض أن الخصوصية المفردة مجهوله ومردده بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنه في عين الحال؟ إذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوما متعينا.

هذا خلف محال، وإنما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة أن كل علم إجمالي مؤلف من علم وجهل، ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، وإلا- فلا- معنى للإجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وإنما سمي ب " العلم الإجمالي " لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فإن ما هو متيقن - وهو الكلى - لا فائده في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وماله الأثر المراد ترتبه عليه - وهو الفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن " اليقين بالحاله السابقه " لا أن الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقائه.

ص: ٣٣٨

١- انظر نهايه الدرايه: ج ٥ ص ١٤٠.

والوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا.

وأما الوجه الأول - وهو أنه 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 الفرد الواقعي وارتفاعه، لأن المفروض أن القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين، بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لأن يقال - كما سبق عن بعض الأجله (١) -: " أن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً " فإنه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ وهل اليقين إلا العلم؟ إلا إذا أراد من " اليقين بوجوده سابقاً " اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشئ والتردد بشئ آخر، فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك، لا- بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه، وما يراد استصحابه غير متيقن، على ما سبق بيانه.

ص: ٣٣٩

١- سبق في ص ٣٣٦ عن السيد الطباطبائي اليزدي (قدس سره) في حاشيته على المكاسب.

