

الطَّفِيرُ

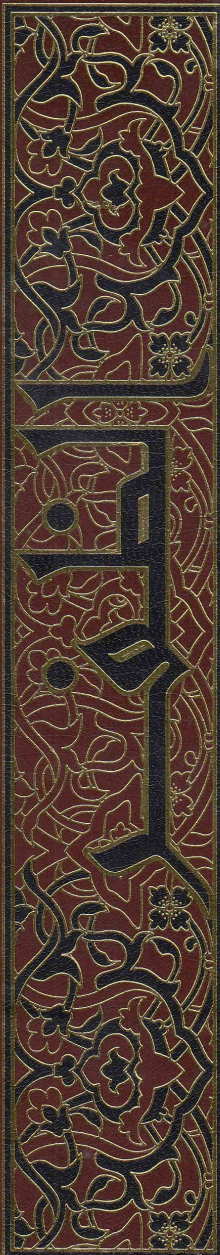
بِأُصُولِ فَقِيرِ الْمُطْفِرِ

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الشيخ أبي القاسم

مباحث الحجة. التفسير الثاني

الشيخ العلامة ابن عبد البر رحمه الله



الظفر باصول فقه المظفر

شرح كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الخامس

المقصد الثالث مباحث الحجة / القسم الثاني

الشَّيْخُ عَلَاءُ الدِّينِ عَبْدُ الزَّهْرَاءِ الْكُتَيْبِيُّ

أشرف على طبعه

جعفر الوائلي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الرابع

في الدليل العقلي

منهجة البحث السابق

كان البحث في المقصد الثاني في إثبات صغرى الدليل العقلي أي عن إثبات وجود الملازمات العقلية أو قل المدركات العقلية التي يمكن أن تقع (هذه المدركات) في طريق استنباط كثير من الأحكام الشرعية من مختلف الأبواب الفقهية. ولا بد من إثبات حجية هذه الملازمات والمدركات العقلية وأنها صالحة للدليّة على الحكم الشرعي، وهذا ما يعبر عنه (بكبرى الدليل العقلي)، فلو تمّ إثبات الحجية للدليل العقلي فإنه يمكن حينئذ تشكيل قياس منطقي، صغراه تكون إحدى القضايا العقلية التي تمّ إثبات صحتها وكبراه هي حجية ما يدركه العقل. وبهذا تكون النتيجة: هي صلاحية الدليل العقلي للكشف عن الحكم الشرعي.

والخلاصة: ان الابحاث المطروحة في الدليل العقلي في مقامين،
المقام الاول منها بحث في الصغرى، وهو ناظر الى تحقق حكم العقل
وعدمه، كالبحث عن ان العقل هل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء
ووجوب مقدمته او لا ؟، وهل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة
ضده او لا ؟ وهكذا، او قلّ انه بحث صغروي في اثبات المدركات العقلية
مثل حسن العدل وقبح الظلم وانّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده وهكذا، فهل انّ العقل يدرك هذه القضايا حقا، وهل انّ ادراكه لها
بنحو القطع ؟. وقد تقدم البحث فيها مفصلا في المقصد الثاني في
الجزء السابق من هذا الكتاب^(١).

والمقام الثاني بحث في الكبرى وهو البحث عن حجية المدركات
العقلية، بمعنى انّ القضايا التي ثبت في البحث الصغروي أنّها مدركات
عقلية هل لها الدليّة على الحكم الشرعي وهل هي صالحة للتنجيز
والتعذير أولا ؟، إذ من الواضح انّ إدراك العقل لقضية من القضايا لا
ينهي البحث ولا يثبت الدليّة لما أدركه العقل إلاّ أن يقوم الدليل على
حجية هذه المدركات، وهذا ما يتصدى له البحث الكبرى، فلو تمّ في
البحث الاصولي حجية كلّ ما يدركه العقل فحينئذ تثبت دليّة الدليل
العقلي، أي تثبت الحجية للقضية المدركة بواسطة العقل في البحث

(١) راجع الظفر باصول فقه المظفر: ٣: ١٩٣ وما قبلها.

المقصد الثالث / مباحث الحجة / في الدليل العقلي..... ٥
الصغروي. وهذا ما سيتم ان شاء الله البحث فيه في هذا المقصد
الثالث وهنا .

اذن تارة يبحث عما يحكم العقل بالملازمة في هذا المورد وذاك
او لا ؟، واخرى يبحث بعد حكمه بالملازمة هل حكمه حجة او لا ؟.

لذا قال (قده) قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن
الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أي لتعيين
القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وبيان ما هو
الدليل العقلي الذي يكون حجة. وقد حصرناها هناك في
قسمين رئيسين:

(الأول) حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات
العقلية.

(والثاني) حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر،
وهو قسم غير المستقلات العقلية. ووجدنا هناك ببيان وجه
حجية الدليل العقلي، والآن قد حل الوفاء بالوعد.

في بيان الآراء في القضايا العقلية

أولاً: رأي الشيخ المفيد رحمه الله في القضايا العقلية

ينقله عنه في (كنز الفوائد) الشيخ الكراجكي^(١). فقد جعل الشيخ

(١) راجع تأليفه (كنز الفوائد) ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ. وهو أبي الفتح محمد بن علي الكراجكي قال فيه الشيخ منتجب الدين ابن بابويه في (الفهرست)، قال: «الشيخ العالم الثقة.. فقيه الأصحاب». وأثنى عليه المحدث الحرّ العاملي في «أمل الأمل» بقوله: «عالم فاضل، متكلم، فقيه، محدث، ثقة، جليل القدر...». ومثله في رياض العلماء ولؤلؤة البحرين وروضات الجنّات وفي سفينة البحار. وقال العلامة المجلسي رحمه الله في بحار الأنوار ١ | ٣٥: «وأما الكراجكي فهو من أجلة العلماء والفقهاء والمتكلمين، وأسند إليه جميع أرباب الإجازات، وكتابه كنز الفوائد من الكتب المشهورة التي أخذ عنه جلّ من أتى بعده، وسائر كتبه في غاية المتانة». ومثله في سفينة البحار. وأطراه المحدث القمي في «الفوائد الرضوية» بقوله: «الشيخ الأجلّ الأقدم الأعلام الفاضل، المتكلم، الفقيه، المحدث، الثقة، الجليل القدر، شيخ مشايخ الطائفة...». ووصفه السيّد الأمين في أعيان الشيعة ٤٦ | ١٦٠ ب: «الفقيه المتكلم والحكيم الرياضي، وقد صنّف في الكلّ...». وقال العلامة المامقاني: «ومن لاحظ كتابه [كنز الفوائد] ظهر له غاية فضله وتحقيقه وتدقيقه وكمال اطلاعه على المذاهب والأخبار، وعليك بمطالعتة تماماً إن شاء الله تعالى فإنّه من نفائس الكتب». وقال عنه المحقّق التستري في مقابس الأنوار: «الشيخ المحدث، الفقيه، المتكلم، المتبحر، الرفيع الشأن والمنزلة، القاضي أبي الفتح.. وكان من أكابر تلامذة المرتضى والشيخ [الطوسي] والديلمي، والواسطي، وروى عن المفيد...»

المفيد (رحمه الله) الاصول التي يستنبط منها احكام الشريعة ثلاثة وهي: الكتاب وسنة الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله، وعطف عليها اقوال الائمة الطاهرين عليهم السلام^(١). هذه هي مصادر التشريع التي يستنبط الفقيه منها الحكم الشرعي. واعتبر لها طرقا ثلاثة يتوصل الفقيه لمراد الشارع وحكمه الشرعي.

الاول: العقل، وجعله السبيل الى معرفة حجية الكتاب ودلائل

الاخبار .

الثاني: اللسان، ويعني به اللغة وجعله السبيل الى معرفة معاني

الكلام .



وقال الشيخ عبدالله نعمة في مقدمة طبع كنز الفوائد: «وكان أبو الفتح الكراجكي من أبرز من تحمّلوا المسؤولية في هذا السبيل، وكان الدور الذي قام بأعبائه مهماً وخطيراً، فقد قدر له أن يعيش في هذا الثغر الشامي وفي الساحل اللبناني، ليقوم بترسيخ العقيدة الإسلامية، والحدّ من النزعة الاسماعيلية، يوم كانت فلسطين ولبنان واقعة تحت نفوذ الدولة الفاطمية، وحين كانت الفكرة الاسماعيلية الفاطمية تعيش في أكثر بقاعها.

وقد اختار الكراجكي مدينة طرابلس اللبنانية قاعدة لانطلاقه وعمله، حين كان أمراء بني عمار الشيعة يتولّون حكمها، ويسيطرون عليها.

(١) يتبين من جعل اقوال الائمة عليهم السلام ثالث مصادر التشريع بان مصطلح السنة عند الشيخ المفيد رحمه الله لا يشمل قول المعصوم. ولولا قوله (اعلم ان اصول احكام الشريعة ثلاثة ..) لامكن القول بان الواو في قوله (وقول الائمة الطاهرين..) شارحة بيانية.

الثالث: الاخبار، وجعل لها السبيل في معرفة واثبات اعيان
 الأصول من مصادر التشريع الثلاثة. فنقل عنه الشيخ الكراجكي في
 كنزه قوله: اعلم أن أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء كتاب الله سبحانه
 وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات
 الله عليهم وسلامه والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول
 ثلاثة أحدها العقل وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الاخبار
 والثاني اللسان وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام وثالثها الاخبار
 وهي السبيل إلى اثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة
 عليهم السلام..^(١).

لذا قال (قده): ولكن قبل بيان وجه الحجية لابد من
 الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية،
 لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه،
 فنقول: ان علماء الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على
 الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها (الدليل
 العقلي)، بينما بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة
 المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف ان

(١) كنز الفوائد - أبو الفتح الكراجكي - الصفحة ١٨٦. (مختصر التذكرة).

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / في الدليل العقلي..... ٩

المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين في الأصوليين إنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه. ومع ذلك فإنه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسر به بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفي سنة ٤١٣ في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي، فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: (وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار). وهذا التصريح كما ترى أجنبني عما نحن في صدد.

اقول: إن الشيخ المفيد رحمه الله من القائلين بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده بالدلالة العقلية وليس بالدلالة اللفظية الوضعية، لاستحالة اجتماع الفعل وتركه على الواحد عقلاً، فإن كان الفعل مطلوباً فالضد غير مطلوب. وفي ذلك دليل صريح في اعتبار

حجية العقل عنده رحمه الله (وهو في صلب ما نبحت فيه من حجية العقل)، فقد نقل عنه الشيخ الكراجكي رحمه الله في رسالته المختصرة (التذكرة باصول الفقه) قوله: وليس الامر بالشئ هو بنفسه نهي عن ضده ولكنه يدل على النهي عنه بحسب دلالاته على حظره وبإستحالة اجتماع الفعل وتركه يقتضي صحة النهي العقلي عن ضد ما أمر به^(١).

ثانيا: رأي الشيخ الطوسي رحمه الله بالقضايا العقلية

اشار الماتن رحمه الله الى قول نقله عن الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة مبينا فيه معنى ادراك العقل لليقينيّات الذي هو في قبال الظنّيات كالامارة، وقد عنون الموضوع ب(العقل والامارة) كما يعنون في الكتب والمصنّفات الاصولية ب(العلم او اليقين والظن) والظن مثاله الامارات الظنية. وليس له علاقة بالبحث في القضايا العقلية وان اشار الى بعض المصطلحات التي توحي لذلك كالحسن والقبح، وانما كان المقصود منهما هو الثواب والعقاب ليس الا كما ورد ذلك في كثير من كلمات من عاصروه كالشيخ المفيد والسيد الشريف المرتضى رضوان الله عنهم اجمعين. وليس هو الا تقسيم للمعلومات الضرورية والمكتسبة معرّفا اياها بتعاريف اولى من تعريف من سبقه اليها. فقال الشيخ في العدة: والعقل: هو مجموع علوم إذا حصلت كان الانسان

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / في الدليل العقلي..... ١١

عاقلا، مثل أن يجب أن يعلم المدركات إذا أدركها وارتفع عنها اللبس، وأن يعلم أن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، وأن المعلوم لا يخلو من وجود أو عدم، ويعلم وجوب كثير من الواجبات، وحسن كثير من المحسنات، مثل وجوب رد الوديعة، وشكر النعمة، وحسن الاحسان، ويعلم قبح كثير من المقبحات، مثل الظلم المحض، والكذب العاري من نفع ودفع ضرر، والعبث وغير ما عددناه، ويعلم تعلق الفعل بالفاعل^(١)، وقصد المخاطبين، ويمكنه معرفة ما يمارسه من الصنائع، ويمكنه أيضا معرفة مخبر الاخبار، وغير ذلك. فإذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح منه الاستدلال على الله تعالى، وعلى صفاته، وعلى صدق الأنبياء عليهم السلام.

ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها بالعقل لوجهين:

أحدهما: انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفا له عن فعلها، وعلمه بوجوب كثير من الواجبات، داعيا له إلى فعلها، وصارفا عن الاخلال بها، سمى عقلا تشبيها بعقال الناقة الذي يمنعها من السير.

والثاني: انه لما كانت العلوم الاستدلالية لا تثبت الا مع ثبوت هذه العلوم، سميت عقلا تشبيها أيضا بعقال الناقة، ولأجل ما قلناه لا

(١) أي كون كل حادث له محدث أما بلا واسطة أو بواسطة.

يصح وصف القديم تعالى بأنه عاقل، لأن هذا المعنى لا يصح فيه ^(١).

وهذا الكلام حقا كما وصف الشيخ الماتن رحمه الله بأنه ليس فيه

تصريح على حجية العقل، واقول ليس فيه تلميح فضلا عن التصريح.

لذا قال (قده): 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 ان يشرحه أو يفرد

له بحثا. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد ان قسم

المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي

وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب رد

الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض

كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه

تحريمه. وذكر أيضا ان الأدلة الموجبة للعلم بالعقل يعلم

كونها أدلة ولا مدخل للمشرع في ذلك.

اقول: لو كان الشيخ الماتن رحمه الله نقل لنا جزءا آخر من قول

الشيخ في العدة لوصف بغير ما وصف، فإن الشيخ في العدة أيضا ممن

ذهبوا الى ان الامر بالشيء ليس نهي عن ضده لفظا، وصرح بان

الاحتجاج بالظاهر انما لوجود الالفاظ والنهي عن الضد لم يحصل

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / في الدليل العقلي ١٣

النهي عنه لفظاً، ومع ذلك هو نهى عنه. وهذا يلّمح الى ان الاستدلال على النهي عن الضد هو ليس باللفظ وانما هو من مدركات العقل. قال رحمه الله في عدته على الاصول: والذي اذهب إليه ان الامر بالشئ ليس بنهي عن ضده لفظاً.. الى ان قال: والذي يدل على صحة ما اخترناه ان أهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي فقالوا: صيغة الامر لمن دونه (افعل) والنهي قوله: (لا تفعل) وهما يدركان بحاسة السمع وليس يسمع من قوله: (افعل) (لا تفعل) فلا ينبغي ان يكون نهياً من حيث اللفظ لأنه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين وقد علمنا خلاف ذلك^(١). وفي ذلك دليل صريح في اعتبار حجية العقل عنده رحمه الله.

ثالثاً: قول ابن ادريس الحلي رحمه الله في السرائر

ذكر الماتن رحمه الله ان اول من صرح بحجية الدليل العقلي الشيخ ابن ادريس الحلي رحمه الله في كتابه السرائر من ان الاعتماد على الدليل العقلي الذي اعتبره رابع مصادر التشريع بعد الكتاب والسنة والاجماع، بانه الموصول الى العلم بجميع الاحكام الشرعية، وانكاره تعسف، وتخبط ومفارقة لما عليه المذهب من حق.

قال رحمه الله في السرائر: فإني تحرّيت فيه التحقيق، وتنبّيت

(١) عدة الأصول (ط.ج) - الشيخ الطوسي - ج ١ - الصفحة ١٩٧.

ذلك كلّ طريق، فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله صلى الله عليه وآله المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها، والتمسك بها، فمن تنكب عنها عسف، وخبط خبط عشواء، وفارق قوله من المذهب.. الى ان قال (مستشهدا بكلام السيد المرتضى على حجية العقل): فقد قال السيد المرتضى وذكر في جواب المسائل الموصليات الثانية الفقهية، وقدم مقدّمة وأشار وأوماً إليها أن تكون هي الأدلّة على جميع جوابات مسائلهم، اكتفي بها عن الدلالة في تضاعيف الجوابات، فقال (اي السيد المرتضى): (اعلم أنّه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها لأنّا متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنّه مصلحة، جوّزنا كونه مفسدة، فيقبح الإقدام منّا عليه، لأنّ الإقدام على ما لا نأمن كونه فسادا وقبيحا كالإقدام على ما نقطع على كونه فسادا)^(١).

اقول: القول بان الشيخ ابن ادريس اول من صرح بحجية الدليل

العقلي لعله غير تام، لأن ابن ادريس هو بنفسه يستشهد على حجية الدليل العقلي بقول السيد الشريف المرتضى وسننقل عن السرائر ذلك في ذيل القول التالي.

ثم نقل قولاً آخر للسيد الشريف المرتضى في الاستدلال على حجية العقل قائلاً: ثم قال السيد المرتضى بعد شرح وإيراد طويل حذفناه: فإن قيل: فما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإمامية، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، كيف الطريق إلى الحق فيها؟

قال: قلنا هذا الذي فرضتموه قد أمناً وقوعه، لأننا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلّي المكلف من حجة وطريق للعلم بما كلفه، وهذه الحادثة التي ذكرتموها إذا كان لله تعالى فيها حكم شرعي، واختلفت الإمامية في وقتنا هذا، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي يتفق بأنّ الحجّة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلا بدّ من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع، من كتاب أو سنة مقطوع بها، حتى لا يفوت المكلف طريق للعلم يصل به إلى تكليفه.

اللهمّ إلا أن يفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتفاق واختلاف، وقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن يكون لله تعالى فيها حكم شرعي، فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم

طريقا إلى علم حكم هذه الحادثة، كنّا فيها على ما يوجب العقل وحكمه^(١).

لذا قال (قده): وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر ص ٢: (فإذا فقدت الثلاثة- يعني الكتاب والسنة والإجماع- فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها).

ولكنه لم يذكر المراد منه.

رابعا: رأي السيد الشريف الرضي رحمه الله بالقضايا العقلية

ذكر رحمه الله في رسائله من انه يمكن ان يستدل على حكم بالاصول العقلية او القسمة (العقلية) الحاصرة، وشأن العقل او القسمة العقلية في الاعتماد عليهما شأن الاجماع المعتبر بلا فرق بينهما، لانها جميعا تقتضي العلم والقطع وبهذا اعتبر حكم العقل وادراكه مما يعتمد عليه في معرفة الاحكام الشرعية، هذا في الامور المتفق عليها في المذهب فقال رحمه الله: (وليس يمتنع مع ذلك أن يكون في بعض ما أجمعوا عليه من الأحكام، ظاهر كتاب يتناوله، أو

طريقة تقتضي العلم، أو يكون ما ذهبوا إليه هو الأصل في العقل، فيقع التمسك به، مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه، أو طريقة قسمة، مثل أن تكون الأقوال في هذه الحادثة محصورة، فإذا بطل ما عدا قسما واحدا من الأقسام، ثبت لا محالة ذلك القسم، وكان الدليل على صحته بطلان ما عداه. فإن اتفق شئ من ذلك في بعض المسائل، جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا إلى العلم، وصار نظيرا للاجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه. هذا فيما اتفقوا عليه من المذهب..^(١).

ثم اعتبر السيد الشريف ان طريق الحق هو الاعتماد على حكم العقل فيما اختلف فيه ولم يوجد فيه نص اجتهادي يصار اليه وهذا دليل واضح وصريح في اعتماد السيد الشريف الرضي رحمه الله على حكم العقل المبحوث عن حجيته هنا في هذا المبحث، فقال رحمه الله بعد ذلك: (وأما ما لم يوجد للإمامية فيه نص على خلاف ولا وفاق، كان لك عند حدوثه أن تعرضه على الأدلة التي ذكرناها، من عمومات الكتاب وظواهره، فقل ما يفتون تناول بعضها من قرب أو بعد له. فإن لم يوجد له فيها دليل، عرض على أصل العقل وعمل بمقتضاه.. الى ان قال: وهذا الذي بيناه هو طريق معرفة الحق في جميع أحكام الشرع،

ولم يبق إلا كيف نناظر الخصوم في هذه المسألة. واعلم أن كل مذهب لنا في الشريعة عليه دليل من ظاهر كتاب، أو حكم الأصل في العقل، وما أشبه ذلك، فإنه يمكن مناظرة الخصوم فيه^(١). حتى انه عنون في الجزء الثالث من الرسائل التي بين ايدينا عنوانا (في مسألة الحسن والقبح العقلي)، وقال في ذلك: (إن العلم بحسن الحسن وقبح القبح لا يختلف بالإضافة إلى العالمين)^(٢)، ولا اظنه شيء مختلف عن مسألة التحسين والتقبيح العقلي المبحوث عنها في الكتب والمصنفات الاصولية الدارجة. وفي هذا كله دلالة كافية على المقصود .

اقول: لا اعلم لماذا لم ينقل الشيخ الماتن رحمه الله قول السيد الشريف المرتضى مع ان كتبه ملاء بالقول بحجية حكم العقل، كما نقل عنه ابن ادريس واثبتناه فيما تقدم.

خامسا: رأي المحقق الحلي رحمه الله بالقضايا العقلية

المحقق الحلي رحمه الله اعتبر العقل رابع مصدر من مصادر التشريع ومسند الحكم بعد الكتاب والسنة والاجماع، و اضاف الاستصحاب خامسا . فقال في المعتبر: (في مسند الأحكام) وهي

(١) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ٢ - الصفحة ١١٨ .

(٢) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ٣ - الصفحة ١٧٩ .

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / في الدليل العقلي ١٩

عندنا خمسة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، والاستصحاب^(١).
وقال رحمه الله في التعريف بالعقل: وأما دليل العقل: فقسمان:
أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلاثة:

الأول لحن الخطاب كقوله: (اضرب بعصاك الحجر طائفجرت)^(٢)
أراد فضرب.

الثاني فحوى الخطاب: وهو ما دل عليه التنبيه كقوله تعالى: (فَلَا
تَقُلْ لَهُمَا أَفْ)^(٣).

الثالث دليل الخطاب: وهو تعليق الحكم على أحد وصفي
الحقيقة كقوله: (في سائمة الغنم الزكاة)^(٤) فالشيخ يقول: هو حجة
وعلم الهدى ينكره وهو الحق.

أما تعليق الحكم على الشرط كقوله: (إذا بلغ الماء قدر كر ولم
ينجسه شيء)^(٥) وكقوله: (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى
يضعن حملهن)^(٦) فهو حجة تحقيقا لمعنى الشرط، ولا كذا لو علقه

(١)المعتبر - المحقق الحلي - ج ١ - الصفحة ٢٨.

(٢) البقرة: ٦٠.

(٣) الاسراء: ٢٣.

(٤) عن طريق العامة.

(٥) الوسائل ج ١ أبواب الماء المطلق باب ٩ ج ١ و ٢ مع (تفاوت).

(٦) الطلاق: ٦.

على الاسم كقوله: اضرب زيدا خلافا للدقاق، والقسم الثاني ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، وهو إما وجوب، كرد الوديعة، أو قبح، كالظلم والكذب، أو حسن، كالإنصاف والصدق، ثم كل واحد من هذه كما يكون ضروريا فقد يكون كسبيا كرد الوديعة مع الضرورة، وقبح الكذب مع النفع^(١).

توضيح مصطلح (لحن وفحوى ودليل الخطاب)

لحن الخطاب هو: دلالة الاقتضاء، وهو دلالة اللفظ التزاما على ما لا يستقل الحكم إلا به، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى: (فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر)، تقديره فضرب، فانطلق. وقوله تعالى: (فأتيا فرعون)، إلى قوله: (قال ألم نريك فينا وليدا)، تقديره، فأتياه، وقيل هو فحوى الخطاب، وهو خلاف لفظي، واللغة تقتضي الاصطلاحين، وقيل: هو دليل الخطاب، وهو مفهوم المخالفة، وهو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه. وهو عشرة أنواع :

مفهوم العلة نحو: ما أسكر فهو حرام .

ومفهوم الصفة نحو قوله عليه السلام: في سائمة الغنم الزكاة .

والفرق بينهما أن العلة في الثاني الغنى، والسوم مكمل له، وفي

الأول العلة عين المذكور .

ومفهوم الشرط نحو: من تطهر صحت صلاته .

ومفهوم الاستثناء نحو: قام القوم إلا زيدا .

ومفهوم الغاية نحو: أتموا الصيام إلى الليل .

ومفهوم الحصر نحو: إنما الماء من الماء .

ومفهوم الزمان نحو: سافرت يوم الجمعة .

ومفهوم المكان نحو: جلست أمام زيد .

ومفهوم العدد نحو قوله تعالى: (فاجلدوهم ثمانين جلدة).

ومفهوم اللقب، وهو: تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات.

نحو: في الغنم الزكاة، وهو أضعفها .

وتنبية الخطاب، وهو مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب ،

أو المخالفة عند غيره، وكلاهما فحوى الخطاب عند الباجي، فترادف

تنبيه الخطاب وفحواه .

ومفهوم الموافقة لمعنى واحد، وهو: إثبات حكم المنطوق به

للمسكوت عنه بطريق الأولى كما يترادف مفهوم المخالفة، ودليل

الخطاب، وتنبيهه .

ومفهوم الموافقة نوعان: أحدهما: إثباته في الأكثر نحو قوله

تعالى: (فلا تقل لهما أف). فإنه يقتضي تحريم الضرب بطريق الأولى .

وثانيهما: إثباته في الأقل نحو قوله تعالى: (ومن اهل الكتاب من

ان تامنه بقنطار يؤده اليك) فإنه يقتضي ثبوت الأمانة في الدرهم

بطريق الأولى.

والظاهر ان هذا ليس له علاقة فيما نحن فيه من اثبات حجية حكم العقل ودلالته وليس هو الا توسعة لما يشمل لمثل هذه الظواهر اللفظية، وان كان في لحن الخطاب دلالة عقلية على حذف اللفظ الكذائية، او في فحوى الخطاب يعنون به مفهوم الموافقة او دليل الخطاب الذي يعنون به مفهوم المخالفة على ما بينا.

لذا قال (قده): ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه (المعتبر) ص ٦ بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته.

سادسا: رأي الشهيد الاول رحمه الله بالقضايا العقلية

الشهيد في الذكرى فصل المراد بحكم العقل وقد وسع من المفهوم المصطلح عليه كما عمد الى ذلك المحقق في المعتبر وجعله ما يشمل لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب وهو المصطلح عليه اصوليا بمفهوم الموافقة اليقينية والمخالفة اليقينية. ويضيف اليها الشهيد في مقدمة كتابه الذكرى مقدمة الواجب ومسألة

الضد، وأصل الإباحة في المنافع وأصل الحرمة في المضار. هذا في القسم الأول من أقسام العقل.

وأما في القسم الثاني فيضيف أربعة على ما ذكره المحقق فيكون مجموعها ستة، فيضيف البراءة، وما لا دلالة عليه، والأخذ بالترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب. وقد يناقش في كثير مما ذهب إليه.

لذا قال (قده): ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه (الذكرى)، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

وأفاد ذلك الشهيد الأول في مقدمة الذكرى دليل العقل بقوله: الأصل الرابع: دليل العقل، وهو قسمان:

الأول: قسم لا يتوقف على الخطاب، وهو خمسة:

الأول: ما يستفاد من قضية العقل - كوجوب قضاء الدين، ورد الوديعة، وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان، وكراهية منع اقتباس النار، وإباحة تناول المنافع الخالية عن المضار - سواء علم ذلك بالضرورة أو النظر - كالصدق النافع والضار -، وورود السمع في هذه مؤكد.

الثاني: التمسك بأصل البراءة عند عدم دليل، وهو عام الورود في هذا الباب - كنفي الغسلة الثالثة في الوضوء، والضربة الزائدة في التيمم، ونفي وجوب الوتر - ويسمى: استصحاب حال العقل. وقد نبه عليه في الحديث بقولهم عليهم السلام: (كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) ^(١)، وشبه هذا.

الثالث: لا دليل على كذا فينتفي، وكثيرا ما يستعمله الأصحاب، وهو تام عند التتبع التام، ومرجعه إلى أصل البراءة.

الرابع: الأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر - كدية الذمي عندنا - لأنه المتيقن، فيبقى الباقي على الأصل وهو راجع إليها. الخامس: أصالة بقاء ما كان - ويسمى: استصحاب حال الشرع وحال الإجماع - في محل الخلاف - كصحة صلاة التيمم يجد الماء في الأثناء، فنقول: طهارة معلومة والأصل عدم طارئ أو: صلاة صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده. واختلف الأصحاب في حجيته، وهو مقرر في الأصول.

القسم الثاني: ما يتوقف العقل فيه على الخطاب، وهو ستة: أولها: مقدمة الواجب المطلق، شرطا كانت كالطهارة في الصلاة، أو وصلة، كفعل الصلوات الثلاث عند اشتباه الفائتة، وغسل جزء من

(١) الكافي ٥: ٤٠٣١٣، الفقيه ٣: ٢١٦ ح ١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٨، و٩: ٧٩

الرأس في الوجه، وستر أقل الزائد على العورة، والصلاة إلى أربع جهات، وترك الأنية المحصورة عند تيقن نجاسة واحدة منها.

وثانيها: استلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده، كما يستدل على بطلان الواجب الموسع عند منافاة حق آدمي.

وثالثها: فحوى الخطاب، وهو: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم، كالضرب مع التأفيف.

ورابعها: لحن الخطاب، وهو: ما استفيد من المعنى ضرورة، مثل قوله تعالى: (ان اضرب البحر بعصاك فانفلق)^(١)، أي: فضرب فانفلق.

وخامسها: دليل الخطاب، وهو المسمى بالمفهوم، وأقسامه كثيرة. الوصفي والشرطي، وهما حجتان عند بعض الأصحاب، ولا بأس به وخصوصا الشرطي.

والعددي، وله تفصيل معروف بحسب الزيادة والنقصان. والغائي، مثل: (واتموا الصيام الى الليل)^(٢) وهو راجع إلى الوصفي. والحصر، وهو حجة.

أما اللبني فليس حجة، لانتفاء الدلالات الثلاث، واستفادة وجوب التعزير من قوله: (أنا لست بزان) من قرينة الحال لا من المقال.

وسادسها: ما قيل: ان الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار

(١) الشعراء: ٦٣.

(٢) البقرة: ١٨٧.

الحرمة، وتحقيقه في الأصول^(١).

سابعاً: المعالم والرسائل والكفاية لم تعرف الدليل العقلي

الدارس والمتتبع للكتب الثلاثة ككتاب (معالم الدين وملاذ المجتهدين في أصول الفقه تأليف الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، ٩٥٩ - ١٠١١ هـ)، وكتاب (فرائد الاصول للشيخ الانصاري ١٢٨١ هـ، المعروف بالرسائل)، وكتاب (كفاية الأصول تأليف الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني ١٣٢٨ هـ)، يجد ان الاعلام وان كانوا الظاهر من كلماتهم انهم اتخذوا حجية الدليل العقلي من الامور المسلمة، الا انهم لم يدخلوا في اعماق البحث لعل ذلك يرجع الى ان ما كان يعتبرونه من المسلمات لا حاجة الى ادخاله في المسائل التي تبحث في علم الاصول، لذلك اكتفوا بالاشارة اليه عند تعرضهم الى مسألة الضد، فيشيرون الى ان العقل يحكم بعدم الملازمة بين الامر بالضد والنهي او الترك للضد الآخر، ومنهم من علل ذلك بتركيب الوجوب على خلاف ما ذهب اليه الماتن رحمه الله، ومنهم من اكتفى بالتلويح الى حكم العقل بعدم الملازمة وهذا يدل على اتخاذهم الاحكام العقلية من

(١) ذكرى الشيعة في احكام الشريعة - الشهيد الأول - ج ١ - الصفحة ٥٤.

الاصول المسلمة في حاجة الى بسط المقام فيها والبحث عنها .

لذا قال (قده): وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتدوالته، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، الا اشارات عابرة في ثانيا الكلام. ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر انه لم تتجلى فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل. والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة (١٢٣١هـ) نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو

الظفر باصول فقه المظفر / ج ٥
 نفسه عرفه بأنه (حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي
 وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي^(١)).

أحسن ما كتب في ابحاث الدليل العقلي

يرى الماتن رحمه الله ان احسن ما قد كتب تحقيقا في حجية العقل في كتاب (المحصول) للسيد محسن الكاظمي رحمه الله من معاصري الشيخ القمي صاحب القوانين، وايضا الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب الحاشية المعروفة على كتاب المعالم، الا انه قد ادخل في الدليل العقلي ابحاث المفاهيم، والاستصحاب وهذا لا يناسب اولا كونه دليلا رابعا في قبال الكتاب والسنة والاجماع، وايضا غير مناسب لما عرفه به من انه يتم الانتقال فيه من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي، اي انه الواسطة والدليل على حكم الشرع، فادخاله ما ليس منه مما يلاحظ عليه ويناقش فيه.

لذا قال (قده): وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي^(٢) في كتابه

(١) راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

(٢) السيد محسن بن السيد حسن بن السيد مرتضى الحسيني الأعرجي، المعروف بالمحقق البغدادي، وينتهي نسبه إلى الحسين الأصغر بن الإمام

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / في الدليل العقلي..... ٢٩

(المحصول)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الإصفهاني الذي نسج على منواله، وإن كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا. وعلى كل حال، فإن إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

الاخباريون وموقفهم من حكم العقل

بيناً في المقصد الثاني في الجزء الثالث من الظفر (الملازمات العقلية)، انه قد يتعلق الحكم العقلي بامر واقعي ثابت في عالم الواقع ولا ارتباط له بحيثية العمل كحكم العقل بمسألة استحالة اجتماع



زين العابدين (عليه السلام). ولد السيد الأعرجي عام ١١٣٠ هـ بمدينة بغداد. من تلامذته الشيخ محمد تقي الأصفهاني. قال السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة: (عالم فقيه أصولي، محقق مدقق، من أعلام العلماء في ذلك العصر، مؤلف مؤلفاته مشهورة، وعباراته في غاية الفصاحة والبلاغة، وإذا كتب فكأنه خطيب على منبر زاهد عابد، تقي ورع، جليل القدر، عظيم الشأن...). من تاليفاته كتاب المحصول. توفي السيد الأعرجي (قدس سره) عام ١٢٢٧ هـ بمدينة الكاظمية، ودفن فيها، وقبره معروف يزار.

النقيضين، او مسألة استحالة الدور والتسلسل او مسألة اجتماع المتضادين، وامكان رفعهما ويحل محلها ثالث غيرهما، الا ان يكونا لا ثالث لهما، فيستحيل رفعهما معا كما هو في المتناقضين، فان استحالة اجتماع النقيضين امر ثابت في عالم الواقع ولا ارتباط له بحيثية العمل، والعقل بحكمه هذا يريد الكشف عن حقيقة ثابتة في الواقع لا ارتباط لها بحيثية العمل. ويسمى مثل هذا الحكم بالحكم العقلي النظري. وسبب التسمية واضح حيث ان متعلق الحكم ليس امرا عمليا بل امرا واقعيا نظريا. واخرى يتعلق بامر عملي ويسمى بالحكم العقلي العملي كحكم العقل بان الصدق يحسن او ينبغي فعله والكذب يقبح او لا ينبغي فعله، ان هذا الحكم يرتبط بحيثية العمل كما هو واضح ومن هنا يسمى بالحكم العقلي العملي. وقد نسب الى ابن سينا انه كان يقول ان حسن العقل وقبح الظلم حكمان من العقلاء يتولدان نتيجة آداب وعادات اجتماعية معينة بحيث لو فرض ان الانسان خلق وحيدا ولم يعيش تلك العادات والآداب لما ادرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم. فلا يبقى عنده فرق بين ادراك العقل النظري والعقل العملي وعدهما واحدا.. والصحيح هو ان صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن العقلاء، فكما ان استحالة اجتماع النقيضين هي من القضايا الواقعية الثابتة في الواقع حتى قبل وجود العقلاء كذلك حسن الصدق وقبح الكذب الا انها مسألة الحسن والقبح ترتبط بجنبة العمل، بل ان جنبة العمل مستبطنة فيها، فحينما

يقال هذا حسن يعني فعله وحينما يقال هذا قبيح يعني فعله، وهذا بخلاف صفة استحالة اجتماع النقيضين فانها لا تستبطن ذلك، وبناء على هذا فالفارق بين الحكم العملي والحكم النظري هو ان الحكم العملي حكم متعلق بصفة واقعية يستبطن مفهومها جنبه العمل بينما الحكم النظري حكم متعلق بصفة واقعية لا يستبطن مفهومها ذلك. واما الحكم النظري هو الحكم المتعلق بصفة واقعية لا يستبطن مفهومها جنبه العمل. وحيث ان الماتن رحمه الله ذهب الى القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقا فقال: (ان قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء بادي امر الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة مطلقا)^(١).

نعم الماتن اخرج قسما من المسائل التي يتوهم دخولها ضمن الملازمات العقلية كمسألة الملازمة بين المقدمة وذيها، ومسألة الملازمة بين الامر بالضد والنهي عن ترك ضده الآخر الا بنحو التلازم الاتفاقي، والمنع فيه تبعي وليس مولويا، وان الوجوب من الماهيات البسيطة غير المركبة، وبهذا قد خالف صاحب المعالم حيث ذهب الاخير الى ان الوجوب من الماهيات المركبة من امرين، احدهما المنع من الترك، فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك

(١) راجع الظفر باصول فقه المظفر: ٣: ٢٠١.

بالتضمن، وعبر ذلك من الواضحات^(١). فاذا عرفت هذا، فان للاخباريين في ذلك كلام فنذكره ههنا ان شاء الله:

فقد نسب الى الاخباريين عدم حجية الدليل العقلي، لان دين الله لا يصاب بالعقول وانما الحجة خصوص القطع بالحكم الشرعي المتولد من الكتاب والسنة.

ولتحقيق الحال نقول: ان الحكم العقلي ان كان ظنيا ولم يبلغ مستوى القطع . كما لو حصل الظن بالمالزمة دون القطع . فليس حجة لان الظن لا يغني عن الحق شيئا الا اذا فرض دلالة الدليل القطعي على حجيته . كما في خبر الثقة فانه يفيد الظن وقد دلت الأدلة القطعية على حجيته . وحيث ان الحكم العقلي الظني لم يدل دليل قطعي على حجيته فلا يكون حجة . واما اذا كان قطعيا - بان فرض ان العقل قطع بالمالزمة . فقد عرفت هو حجة لأن القطع حجة وحجيته ذاتية لا تقبل الجعل . ثم انه نسب الى الاخباريين عدم حجية القطع بالحكم الشرعي اذا كان حاصلا من العقل . واشكل على هذا بان القطع حجة من اي سبب حصل ولا يمكن النهي عنه للزوم التناقض في نظر القاطع فلو قطع المكلف بالوجوب الشرعي للسفر بسبب المالزمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فهو سوف يرى بسبب قطعه

(١) معالم الدين: ٦٤. وراجع الظفر باصول فقه المظفر: ٣: ٢٠٤.

ان الوجوب متحقق واقعا فاذا نهى الشارع عن القطع المذكور وحكم بعدم الوجوب لزم اجتماع الوجوب وعدمه في نظر القاطع.

لذا قال (قده): وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الاخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي.

ولكنهم أنفسهم أيضا لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول؟.

ما المقصود بالدليل العقلي عند الاخباريين؟

قلنا ان المقصود من الدليل العقلي هو كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي، اي نفس الحكم العقلي لا الدال عليه، اذ لا يوجد في الاحكام العقلية دال ومدلول. اما الحكم العقلي الذي لا يستنبط منه حكم شرعي كاستحالة اجتماع النقيضين فليس دليلا عقليا بالمصطلح الاصولي، فان مثل الحكم المذكور مما لا اشكال في حجيته بين الجميع ولا يشمله مصطلح الدليل العقلي الذي وقع النزاع بين الاصوليين والاخباريين في حجيته. هذا هو المقصود من الدليل العقلي.

اما ما هو المقصود من الدليل العقلي عند الاخباريين، فلم يتضح ولم يتجلى ما يريدون من دليل العقل، وقد ذكر صاحب الحقائق الناطرة الشيخ البحراني رحمه الله عدة اقوال وقد ذكرناها في الشرح

المتقدم، فقال (المقام الثالث - في دليل العقل. وفسره بعض بالبراءة الأصلية والاستصحاب، وآخرون قصره على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص والدلالة الالتزامية ولا بد لنا أن نتكلم على ما لا بد منه في مطالب:) وذكر هذه المطالب الثلاثة وتكلم في الأول منها عن معنى الاصل والمراد منه وتكلم ايضا في البراءة الاصلية، وذكر ان من دأب غيرنا بالالتزام بتثنية الاحكام وهي اما حلال بين او حرام بين، وعندنا تثليث الاحكام فيضاف اليها وشبهات بين ذلك لقوله عليه السلام من خطبة (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك..) ^(١).

وتكلم في المطلب الثاني عن الاستصحاب وذكر له اربعة تقسيمات وذكر المختلف فيها والمتفق عليها ثم ذكر رأيا للسيد الشريف المرتضى وغيره وتعيين ما هو الحجة من تلك الاقسام.

ثم المطلب الثالث وتكلم فيه عن لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب ومثل لكل منها وفصل القول فيها وتكلم عن المفاهيم وغير ذلك من ما ليس له علاقة بدليل العقل ولم يتكلم عن مسائل التلازم ولا مسألة الحسن والقبح، مع انها من اهم مسائل الدليل

(١) الفقيه باب نواذر الحدود، الوستل من ابواب صفات القاضي.

العقلي، المفروض انه خصه بالمقام الثالث، ثم انهى كلامه فيها بقوله: (وأما ما ذكروه - من الملازمة بالنسبة إلى مقدمة الواجب وكذلك استلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص - فلم نقف له في الأخبار على أثر، مع أن الحكم في ذلك مما تعم به البلوى. وقد حققنا - في كتاب الدرر النجفية في مسألة البراءة الأصلية، وأشرنا إلى ذلك أيضا هنا في المطلب الأول من المقام الثالث - أن التمسك بالبراءة الأصلية فيما تعم به البلوى من الأحكام بعد تتبع الأدلة وعدم الوقوف على ذلك فيها حجة واضحة، ولو كان الأمر كما ذكروا، لورد عنهم (عليهم السلام) النهي عن أضداد الواجبات من حيث هي كذلك بالنسبة إلى مسألة استلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص. والتالي باطل. على أنه لا يخفى ما في القول بذلك من الحرج المنفي بالآية والرواية كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني^(١) وحينئذ فيكون داخلًا في باب اسكتوا عما سكت الله عنه^(٢)).

لذا قال (قده): ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل

العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حدائقه، وهذا نص

(١) قال (قدس سره) - بعد الكلام في المسألة - ما صورته: لو كان كذلك لم يتحقق السفر إلا لأوحد الناس، لمصادفته غالبًا لتحصيل العلوم الواجبة، وقلما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشئ من الواجبات الفورية. مع أنه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلاة الموسعة في غير آخر وقتها. وبطلان النوافل اليومية وغيرها. انتهى (منه رحمة الله).

(٢) الجزء الأول ص ٤٠ طبع النجف.

عبارته: (المقام الثالث: في دليل العقل، وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصره على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الإلزامية)، ثم تكلم عن كل منها في مطلب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه، ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

هل النزاع في حجية الدليل العقلي صفروي او كبروي؟

وقع نزاع بين الاصوليين والإخباريين في شأن الدليل العقلي، فذهب الاصوليون الى حجية الدليل العقلي القطعي وصلاحيته للدليلية على الحكم الشرعي، وأمّا الأخباريون فقد اختلف في مركز نزاعهم مع الاصوليين، وهل أنّ اختلافهم مع الاصوليين كبروي أو صفروي. فقد ذهب الشيخ صاحب الكفاية الى أنّ النزاع مع الإخباريين

صغروي، بمعنى أنّهم لا ينكرون حجية الدليل العقلي لو كانت نتيجته قطعية إلاّ أنّهم يدعون عدم امكانية حصول القطع بالنتائج العقلية، فالعقل قاصر دائما عن إدراك الحكم الشرعي. وجمع كبير من الأعلام منهم السيد الخوئي والشيخ الماتن رحمهما الله فقد ذهبوا جميعا الى أنّ مركز النزاع بين الاصوليين والإخباريين كبروي، بمعنى أنّ الدليل العقلي ساقط عن الحجية انتج القطع أو لم ينتج، ولهذا قالوا بعدم حجية القطع الناشئ عن مقدمات عقلية. وكيف كان فلا بدّ من بيان المراد من الدليل العقلي الذي يرى الاصوليون صلاحيته لإثبات أو نفي الحكم الشرعي فنقول:

انّ كلّ قضية يكون الواسطة في إثبات محمولها لموضوعها هو المدرك العقلي بحيث تتأهل تلك القضية بعد ذلك لأن تكون لها صلاحية الكشف عن حكم شرعي أو نفي حكم شرعي فهذه القضية يعبر عنها بالدليل العقلي في اصطلاح الاصوليين.

لذا قال (قده): وكيفما كان، فالذي يصلح ان يكون مرادا من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين.

وهذا أمر طبيعي، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بد أن يعتبر حجة إلا إذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا، وقد وقع خلط وخطب عظيمان في فهم هذا الأمر.

ولأجل أن نرفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

أن ضابطة مدركات العقل العملي هو ما ينبغي فعله (الحسن) وما لا ينبغي فعله (القبح)، وما ينبغي فعله هو (الحب) التكويني الفطري والانجذاب نحو الكمال فلذا هو يطلبه طلبا تكوينيا ويبتغيه كفاية، وما لا ينبغي فعله هو خلافه أي ما تنفر منه تكوينيا.

والكمال هو الخير والوجود والنقص هو الشر والعدم، وضابطة مدركات العقل النظري هي الوجود ونفي الوجود، فمباحث الحكمة النظرية مرتبطة بالكمال والوجود، ومباحثه تؤثر في العقل العملي الذي ينجذب تكويناً نحو الكمال الذي يحكم به العقل النظري وقد ذكرنا فيما سبق أن محمولات العقل العملي هي الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، والمدح هو الحكاية عما يخرزنه الفعل من الكمال والذم

هو الحكاية عما يكتنزه من النقص.

وهكذا نلاحظ الارتباط الحاصل بين العقليين والاندماج بين مدركاتهما بحيث يفتح باباً جديداً في الاستدلال الحكمي البرهاني والمعرفة العقلية ويمكن استخدام الأدلة الكلامية في المباحث الفلسفية حيث تكون كاشفاً كاشفاً إنياً وكذلك العكس واستخدام الأدلة الفلسفية في المباحث الكلامية.

وعبارة ثانية: ان ينقسم العقل عند الحكماء إلى عقل نظري وعقل عملي، فالأول هو الذي به يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ذلك العلم أن يعمل. والثاني هو الذي يعرف به ما من شأنه أن يعمل الانسان بإرادته^(١). وظاهر هذه العبارة أن هنا عقليين أحدهما نظري والاخر عملي ولكنه خلاف التحقيق، بل الظاهر أن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدرّكات من حيث أن المدرك من قبيل أن يُعلم، أو من قبيل ما ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به، فالأول هو العقل النظري والثاني هو العقل العملي^(٢). وعلى ضوء ذلك فالنظري والعملي مبدئهما واحد ولا يختلفان جوهرًا وذاتًا، فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم فيسمى المدرك عقلاً نظرياً، وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل فالمدرك هو العقل العملي. وقد تقدم التفصيل في

(١) شرح المنظومة: ص ٣٠٥.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢، ص ١٢٤.

مباحث مسألة التحسين والتقبيح العقليان من ابحاث المقصد الثاني
فراجع (١).

لذا قال (قده): اولاً - انه قد تقدم: ان العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك فالمراد من (العقل النظري) إدراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع، والمراد من (العقل العملي) إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

ثانياً - انه ما المراد من العقل الذي نقول انه حجة من هذين القسمين؟ - ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداءً، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسرفي ذلك واضح، لان أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل

المقصد الثالث / مباحث الحجة / في الدليل العقلي..... ٤١
الباطنة، وليست أيضا مما تنالها التجربة والحدس. وإذا كانت
كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من
مبلغها!

وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر
كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لا
يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه
ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها

أسرار أحكام الله وملاكاتهما التي أنيطت بها الأحكام
عنده والظن لا يغني عن الحق شيئا.

وعلى هذا، فمن نفى حجية العقل، وقال: إن الأحكام
سمعية لا تدرك بالعقول - فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا
إليه، وهو نفى استقلال العقل النظري من إدراك الأحكام
وملاكاتهما.

ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم
الشرع قصد هذا المعنى كصاحب ألفصول وجماعة من
الأخباريين، ولكن خانه التعبير عن مقصوده.

وإذا كان هذا مرادهم فهو أجني عما نحن بصدد من كون
الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي، - إننا

نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء، ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبدهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه.

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي.

ولا أظن أحدا بعد التوجه إليها والالتفات إلى حقيقتها
يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق
بكل معرفة حتى المحسوسات.

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

وإذا عرفت ذلك تعرف أن الخلط في المقصود من إدراك العقل
النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما
يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف
وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذ نفى مطلقا إدراك العقل
لحكم الشارع وحجيته، قائلا: أن أحكام الله توقيفية لا مسرح
للعقول فيها، وغفل عن أن هذا التعليل إنما يصلح لنفي إدراكه
للحكم ابتداء وبلاستقلال، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة
المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم. هذا كله إذا أريد من
العقل (العقل النظري).

ثالثا - وأما لو أريد به (العقل العملي)، فكذلك لا يمكن أن
يستقل في إدراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل
لا معنى لذلك، لأن هذا الإدراك وظيفة العقل النظري، باعتبار أن
كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا

ينبغي من الأمور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بإدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني ان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيبها، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم.

ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري - يحصل للعقل النظري العلم بان الشارع له هذا الحكم،

المقصد الثالث / مباحث الحجة / في الدليل العقلي ٤٥
لأنه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت
الملزوم والملازمة.

ومن هنا قلنا سابقا: إن المستقلات العقلية تنحصر في
مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لأنه لا
يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري
لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة^(١).

القطع وحجية العقل

قلنا سابقا ان الابحاث المطروحة في الدليل العقلي على قسمين،
بعضها ابحاث صغرى ناهضة الى تحقق حكم العقل وعدمه كالبحت
عن ان العقل هل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته او
لا؟ وهل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده او لا؟ وهكذا،
وبعضها ابحاث كبرى كالبحت عن ان حكم العقل حجة او لا؟ اذن تارة
يبحث هل يحكم العقل بالملازمة في هذا المورد وذاك او لا؟، واخرى
يبحث بعد حكمه بالملازمة مثلا هل حكمه حجة او لا؟. ومن المعلوم
ان القطع حجة بذاته، وهذا مما لا خلاف فيه، انما البحت وقع في ما

(١) راجع الظفر باصول فقه المظفر: ج ٣: ١٢٩ البحث الرابع في أسباب حكم
العقل العملي فما بعدها لتعرف السر في التخصيص بالأراء المحدودة.

هو سبب الحجية تلك، هل هي لأنه من مدركات العقل النظري، فيكون من الاحكام العقلية النظرية غير القابلة للسلب عن القطع، او انه من المجعولات العقلية اي باعتبار من العقلاء فيدخل ضمن ما يدركه العقل العملي فيتصف بالحجية لتباني العقلاء كما في القضايا المحمودة والمشهورة ٩.

وهذا يعني ان البحث في خصوص اسباب حجية للقطع، فهل هي داخله في القضايا التي هي من قبيل المستقلات العقلية، او انه يقع ضمن القضايا التي تدخل تحت عنوان غير المستقلات العقلية. وقد ثبت في محله ان القطع حجة، وحيث ان الدليل العقلي النظري يقطع بالحكم الشرعي فيكون فردا من افراد القطع، وقد قرر في مقاره ان القطع حجته ذاتية، ووضعها لما كان ليس بجعل من الشارع فرفعها يكون كذلك، فيتحصل ان الدليل العقلي المقطوع به حجيته ثابتة كذلك، فهو حجة وخلاف هذا القول قد اعتبره الماتن ماهو الا ضرب من السفسطة، وهل يعبد الخالق الا بالعقل؟ وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ بل هل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟، فان جميع المسائل العقدية من التوحيد والنبوة والمعاد والآخرة والجنة والنار وسؤال منكر ونكير ومدارج الآخرة جميعها انما اقر بها العقلاء لانهم عقلاء حكموا عقولهم فوجدوا ان الله حق وان النبوة والامامة والموت وما وراءه من سؤال منكر ونكير والمعاد والجنة وكل ذلك فهو ثابت ومصديق به بالعقل فحسب.

وقد جاءت روايات كثيرة تدل عليه فقد روى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام « حجة الله على العباد النبي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل »^[١]. وفي حديث ثاني: « ان اول الامور ومبداها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء الا به العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونورا لهم فبالعقل عرف العباد خالقهم وانهم مخلوقون وانه المدبر لهم وانهم المدبرون وانه الباقي وهم الفانون واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وارضه وشمسه وقمره وليله ونهاره وبأن له ولهم خالقا ومدبرا لم يزل ولا يزول وعرفوا به الحسن من القبيح وان الظلمة في الجهل وان النور في العلم فهذا ما دلهم عليه العقل »^[٢].

فقد تبين من هذا ان حجية العقل ثابتة عند العقلاء بلا تكلف ولا حاجة لاقامة الدلائل والبراهين لانها من المعقولات الاولى الفطرية التي تدعن النفس لها، اما ما يبحث في المباحث وما يقام عليه البرهان انما هو اثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت الملازمة بين القطع وحجيته، وبعبارة ادق ان الملازمة قائمة بين القطع وحجيته بمعنى تنجزه في عهدة المكلف بالمعنى الاصولي للحجية.

وقد ذهب الماتن الى ما ذهب اليه المحقق الإصفهاني . تبعاً

(١): اصول الكافي ج ١ ص ٢٥ .

(٢): اصول الكافي ج ١ ص ٢٩ . وهناك احاديث اخرى في هذا المجال يمكن

مراجعتها في كتاب العقل والجهل من اصول الكافي .

للفلاسفة - إلى أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورة، أي القضايا التي لا يقام البرهان عليها، فهي اعتبارات عقلائية من أجل حفظ النظام، وحجية القطع من هذا القبيل، فقد تطابقت عليها آراء العقلاء.

لكن المشكلة التي ترد على مسألة حفظ النظام الواردة في تعليل حجية الدليل العقلي هي: أن حجية القطع - أي صحة العقاب على مخالفة المولى الحقيقي - موجودة، سواء كانت المخالفة مستلزمة لاختلال النظام أو لا، بل حتى لو لم يكن نظام في العالم، لا يجوز مخالفة أحكام المولى الحقيقي، وهي موجبة لاستحقاق العقاب. وإذا لم يكن في حجية القطع ملاك القضايا المشهورة، فهل هي حكم عقلي أو أنها من لوازمه العقلية؟ الصحيح هو الثاني، لما تقدم من أن العقل مدرك وليس بحاكم .

وعلى الجملة، فإن الحجية هي المنجزية، ووجوب الحركة على طبق القطع واستحقاق العقاب على المخالفة، من لوازم القطع بحكم المولى الحقيقي، وهذا اللزوم عقلي لا اعتباري، وعليه، فجعل الحجية للقطع جعلاً للوازم الشيء للشيء، وهو غير معقول، نعم، تجعل اللوازم بجعل الشيء بالجعل البسيط، فكما لا يمكن أن يجعل الجسم متشكلاً أو متحيزاً، لا يمكن أن يجعل القطع حجةً، بل متى تحقق القطع كان لازمه الحجية .

وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذه على

مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في كلام الاخباريين من دفعه باحد الوجوه المعتبرة على ما سيأتي.

لذا قال (قده): إذا عرفت ما شرحناه، وهو أن العقل النظري يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة- نشرع في بيان وجه حجية العقل، فنقول:

لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى أن الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة، لأنه- كما تقدم- هو حجة بذاته. ولا يعقل سلخ الحجية عنه.

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟

وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟

وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق بالرسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل الا ما عبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان الا به؟

ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها

سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم في حجية العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا في الجزء الثاني^(١) مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية (ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فان العقل اذا حكم بحسن شيء او قبحه فلا بد ان ياتي حكم الشارع موافقا له، لان تطابق آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع او على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك فان الحكم هذا يكون بادي راي الجميع، فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لانه منهم بل ريسهم)، ونفينا بعضا آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد (ومما نفي الماتن عنه الملازمة مسألة الضد ومسألة مقدمة الواجب ومسألة الامر والنهي وذكر ان العلاقة بين الشيء وضده علاقة التبعية، كما حرره في مبحث مقدمة الواجب، وفي مبحث الامر والنهي كذلك، نعم يمكن للأمر ان يبدل صيغة الامر الى صيغة النهي عن الضده، فبديل الامر بالصلاة ينهى عن تركها، وبديل ان

ينهي عن الشيء يعبر بصيغة الامر بالترك وهكذا، وكل محققا لغرض المولى الأمر، وهذا شيء آخر لا علاقة له بالملازمة بينهما). أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت المزوم فأى معنى للشك في حجية العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع. ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة.

أشار الماتن في المقصد الثاني^(١)، انه وبعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بان الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل، فهل هذا القطع حجة شرعا؟ ويتفرع البحث هنا في امكان نفي الشارع لحجية القطع. واعتبر الماتن ان مرجع هذا النزاع ثلاث نواح، وقد ارجأ الماتن الكلام في ذلك الى هذا المحل حيث قال: ان الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجّة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل. وبين الماتن رحمه الله النقاط الثلاثة وكانت الاولى منها هي امكان الشارع نفي الشارع حجية القطع، وقد عرفت معنى الحجية الاصولية (التنجيز والتعذير)، فهل يمكن للشارع الحكيم ان ينهي عن ما قطع به المكلف انه واجب، او ينهي الشارع المكلف بان لا يترك ما قطع انه حرام كشرب النجس مثلا؟ وهذا هو المصطلح في كلماتهم بر

سلب المنجزية عن القطع مستحيل)، فقال رحمه الله: الاولى: في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهي الاخذ به.

واحال الجواب على موضوع حجية القطع وقلنا ان القطع حجيته وضعاً ذاتية ورفعاً ليس بيد الشارع وانما الاحكام المجعولة من قبله رفعها بيده فيجوز ان يرخص بها، اما الامور التكوينية الذاتية فليس هي بيده بما هو مشرع، ولا يمكن ان يرد فيها منه ترخيصاً لا واقعياً ولا ظاهرياً، لان ذلك يؤول الى الوقوع في محذور التناقض، اما اعتقاداً او حقيقة واعتقاداً. وقد استدل المشهور على ان المنجزية من لوازم ماهية القطع، فكلما حصل القطع كان من لوازمه ذلك نظير الزوجية بالنسبة الى الاربعة، فكما ان الزوجية من لوازم ذات الاربعة كذلك المنجزية من لوازم ذات القطع، حيث ان القطع طريق وكاشف عن الواقع بذاته: فكلما حصل كشف عن الواقع ونجزه، ومن هنا قالوا: ان التكليف لا يتنجز الا بالعلم وغيره لا يكون منجزاً، وعبروا عن ذلك بالقاعدة المعروفة « يقبح العقاب بلا بيان » اي بلا علم.

واستدلوا ايضا على استحالة سلب المنجزية عن القطع، بان المكلف بعد قطعه بحرمة التدخين مثلاً لا يمكن الحكم عليه باباحته لان ذلك ترخيص في ارتكاب المعصية وهو قبيح عقلاً^(١). هذا فيما

(١) راجع الظفر باصول فقه المظفر: ٤: ٦٢.

يتعلق بالنقطة الاولى.

لذا قال (قده): فنقول: قد أشرنا في المجلد الأول إلى هذا النزاع، وقلنا: ان مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم: (الأولى): في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية من هذا الجزء فارجع إليه، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع. (وخلاصته انه: إذا قطع بكون مائع بولاً من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض انه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا مما يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض لحكم الشارع بنجاسة البول، فيحصل التناقض ولو بنظر واعتقاد القاطع ان كان قطعه غير مصيب للواقع، ويلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقةً في صورة الإصابة، وهذه المسألة قد قررت في مقارها فراجع).

النقطة الثانية: وهي اننا لو فرضنا جدلاً وسلمنا بإمكان الشارع نفي حجية القطع، بأي طريق كان ولو بعدم اعتبار قطع القطع او غير ذلك مما ورد في كلماتهم، فالسؤال هنا هو هل نهى الشارع عن الاخذ

بالقطع في اي مورد من الموارد فعلا؟ فقال رحمه الله :

الثانية: بعد فرض امكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن

الاخذ بحكم العقل..

وقد صاغ التساؤل بصيغة اخرى اراد من ورائها التكلم عن ما

يدعيه الاخباري من ان لامجال لاستفادة تنجيز الحكم الشرعي الا

بالحكم الشرعي، والعقل غير قادر على الحكم بالتنجيز، فصاغ السؤال

بصيغة جديدة عمَّ بها مدعى الاخباري فقال: هل يتنجز الحكم

الشرعي اذا كان طريقه في الاثبات العقل؟، وبعبارة ثانية هل حكم

العقل قادر على تنجيز الحكم الشرعي في عهدة المكلف فيكون مسؤولا

عنه؟

ثم ان الاخباريين استدلوا على اثبات مدعاهم بذكرهم الروايات

الأمرة بالاخذ بالاحكام الشرعية وان دين الله لا يصاب بالعقول وذكرنا

فيما تقدم ثلاث طوائف من هذه الروايات وذكرنا ايضا ما يرد على

استدلالهم بهذه الطوائف من الروايات. ويرى الماتن ان مرجع هذا

البحث هو امكان تقييد الاحكام الشرعية بالعلم بها عن طريق الكتاب

والسنة حصرا.

واحال الجواب عنه على بحث اشتراك الاحكام بين العالم

والجاهل، وقد تبين هناك بما لا مزيد عليه هنا بان الاحكام مشتركة

بين العالمين بها والجاهلين على حد سواء، نعم لعله في استحقاق

العقوبة على الجاهل كلام، ان لم يكن مقصرا في معرفته، او جهل

المقصد الثالث / مباحث الحجة / في الدليل العقلي..... ٥٥

الحكم الواقعي بعد تقصيه، باقامة الحجة المعتبرة لديه، وقد بينا سابقا ان ذلك مما اجمع عليه اهل الحق رضوان الله عنهم، فحكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف ام لم يعلم، وهو مكلف به على كل حال. فالصلاة مثلا هي واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها ام جهلوه، فلا مدخلية اساسا لعلم المكلف بوجوبها البتة. وقلنا ايضا ان قاعدة الاشتراك هي بلحاظ عالم التشريع لا بلحاظ استحقاق العقاب وعدمه، لان الجاهل لا يتنجز عليه الحكم بالمعنى الاصولي فلا يكون موضوعا للعقاب^(١).

لذا قال (قده): (الثانية): بعد فرض امكان حجية القطع، هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الاخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين ان الحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

ادلة الاخباريين على عدم حجية القطع العقلي

استدل الاخباريون لعدم حجية القطع العقلي وتقييد الحكم الشرعي بالعلم به عن طريق مخصوص هو الكتاب والسنة دون الحكم

(١) راجع الظفر باصول فقه المظفر: ٤: ١١٥.

القطعي للعقل استدلوأ على ذلك بمجموعة من الروايات نذكر على سبيل المثال دون الحصر ثلاثة مجاميع منها :

١ . ما دل على ان دين الله لا يصاب بالعقول ^(١).

٢ . ما دل على ان شرط قبول الاعمال ولاية اهل البيت صلوات الله عليهم، فضي الحديث عن الامام الباقر عليه السلام بني الاسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ^(٢).

٣ . روي ان ابان سأل الامام عليه السلام عن الدية الثابتة على الرجل فيما لو قطع اصبعاً من اصابع المرأة فاجاب عليه السلام: تجب عشر من الابل، ثم سألته عن قطع اصبعين فاجاب عليه السلام: تجب عشرون من الابل، ثم سألته عن قطع ثلاث اصابع فاجاب عليه السلام: تجب ثلاثون، ثم سألته عن قطع اربع فاجاب عليه السلام: تجب عشرون، فاستغرب ابان من هذا الجواب الاخير، اذ كيف يتساوى قطع الاصبعين مع قطع الاربعة في وجوب عشرين من الابل، ثم قال ابان للامام عليه السلام: ان هذا الحكم كنا قد سمعناه في العراق وكنا نقول ان الذي جاء به شيطان، وفي رد ابان قال عليه السلام: مهلاً يا ابان انك اخذتني

(١) الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٤ .

(٢) :الوسائل ج ١ باب ١ من ابواب مقدمة العبادات ح ١٠ .

بالقياس، والسنة اذا قيست محق الدين^(١).

مناقشة ادلة الاخباريين

وذكرت عدّة مناقشات للاعلام لادلة الاخباريين منها ان هذه الروايات غير صالحة للاستدلال. اما المجموعة الاولى فباعتبار انها تنهى عن الحكم العقلي الظني الناشئ من مثل القياس الاستحسان واعمال الرأي وليست ناظرة الى الحكم العقلي القطعي، فان العامة كانوا يعتمدون على القياس والاستحسان في مقابل اهل البيت عليهم السلام فجاءت هذه المجموعة لترد عليهم وان دين الله لا يمكن الوصول اليه بالظنون الناشئة من القياس والاستحسان - وواضح ان محل كلامنا هو في الحكم العقلي القطعي دون الظني فان الحكم الظني لا اشكال في عدم حجّيته.

ومنها ما كان في مناقشة المجموعة الثانية من الروايات . وهي الاخبار الدالة على شرطية ولاية اهل البيت عليهم السلام في قبول الاعمال - فيردها انها اجنبية عن المقام بالكلية، اذ هي لا تقول ان القطع الحاصل من العقل ليس حجة بل تقول ان العمل مهما كان راقيا وعاليا فما دام فاعله لا يوالي اهل البيت عليهم السلام فهو غير مقبول.

ومنها ما جاء في مناقشة المجموعة الثالثة فيردها انها بصدد النهي عن ترك مراجعة رواياتهم عليهم السلام والاعتماد الكلي على القضايا العقلية باعتبار ان مراجعة رواياتهم قد تصير سببا لعدم حصول القطع من القضايا العقلية بصورة سريعة كما هو الحال في قصة ابان، فانه لو كان قد راجع الروايات الدالة على ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغته رجعت الى النصف لما كان يقطع بكون المناسب ثبوت اربعين في قطع اربع اصابع.

لذا قال (قده): أقول: ومرد هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلا في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل فقلنا: انه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك. وأما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: (إن دين الله لا يصاب بالعقول) فقد ورد في قبالة مثل قولهم: (إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة

فالعقول^(١).

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، لأنها واردة في هذا المقام، أي أن الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقا. ومن المعلوم أن مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى إن للعقل أن يدرك الأحكام مستقلا ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأي.

وقد سبق أن هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي، لأن هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها لأنها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها

(١) راجع كتاب العقل من أصول الكافي. وهو أول كتبه.

أجنبية عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي.

كما إنها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تثني على العقل وتنص على أنه حجة الله الباطنة، لأنها تثني على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

والنقطة الثالثة، فقد تحصل أن الشارع ليس بيده نفي حجية القطع لما تقدم وأنه لم ينهي عنها بأي شكل من الأشكال وأن تنجيز الأحكام لا تتقيد بالعلم بها عن طريق مخصوص كالكتاب والسنة وإنما تكون منجزة حتى وإن علم بها بنحو القطع عن طريق الدليل العقلي أو حكم العقل، وهنا يذكر الشيخ الماتن رحمه الله مسألة في معنى حكم العقل، فقد تردد على اللسان أن معناه هو إدراك العقل لما ينبغي أن يعمل، والظاهر من كلماته رحمه الله أن هذا ليس هو المراد وإنما هذه دعوة ادعائها أنصار الأخباريين، وقد ينطلي هذا الكلام على كثيرين ليس لهم دراية كافية من المبتدئين، ومن المعلوم أن مسألة الانبغاء وعدم الانبغاء شيء والأمر المولوي والنهي المولوي التي هي مواضع الأحكام شيء آخر، فلا يمكن أن نستفاد الأمر المولوي من الانبغاء أو النهي المولوي من عدم الانبغاء، هذا أحسن ما يقال عند هؤلاء منكري الحكم العقلي في تفسير أحكام العقل. فقال رحمه الله في عنوان هذه

النقطة الثالثة:

الثالثة: بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو امره ونهيه، او ان حكمه معناه ادراكه ..

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

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجية العقل، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن أن تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة.

ثم ان تفسيرهم لحكم العقل بهذا التوجيه لا يخلو من

احدى دعويين:

الاولى: عندما ينفي تضمن احكام العقل من الاوامر المولوية والنواهي المولوية على ما تم تصوير وتفسير حكم العقل بمدعاهم انه بمعنى ادراك ما ينبغي عمله وما ينبغي تركه، هذا معناه صراحة انكار الملازمة وافراغ حكم العقل من فحواه التي تضمنها هو ما يحكم به العقل يحكم به الشرع اي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع المبحوث عنها هنا. وقد تقدم تفنيدها هذا الرأي الاخباري في الظفر الجزء الثالث فراجع^(١).

لذا قال (قده): وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين:

الاولى- دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تفنيدها، فلا نعيد.

الثانية: انه قد اشار الى هذه الدعوى في ابحات المقصد الثاني، فقال في الحاشية: ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، بمعنى ان المراد من المدح ما يعم الثواب لان المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لان المراد به المكافأة بالشر، ولذا قالوا: ان مدح

(١) راجع الظفر باصول فقه المظفر: ٣: ١٩٣.

الشارع ثوابه وذمه عقابه، وارادوا به هذا المعنى^(١). هذا هو الجواب الذي ذكره هناك على ما ادعى به المستشكل على حجية حكم العقل، من ان المدح والذم فقط الذي تطابقت عليه آراء العقلاء وهذا لا يستوجب الثواب والعقاب فاجابهم بما تقدم، من ان مدح الشارع ليس هو الا الثواب، وذمه هو العقاب. هذا الشق الاوّل من دعواهم هذه. وجواب الشق الثاني هو ان المدح والذم لما كان مما تتطابق عليه آراء العقلاء فانه يصلح ان يكون داعيا للجميع وصالحا لكل مكلف متشرع مؤمن، عارفا بواجباته غير خارج عن زي العبودية..

لذا قال (قده): الثانية- الدعوى التي أشرنا إليها هناك وتوضيحها: ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط: والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى .

والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولا يكفي الأول. ولو فرض إنا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فإن ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض انه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافيا للدعوة إلى الفعل إلا عند الفذ من الناس. وعلى

٦٤ الظفر باصول فقه المظفر / ج ٥
أي تقدير فرض فلا يستغني أكثر الناس عن توجيه الأمر من
المولى أو النهي منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه. وإذا
كان نفس إدراك الحسن والقبح غير كاف في الدعوة. والمفروض
لم يقيم دليل سمعي على الحكم. فلا نستطيع ان نحكم بان
الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه
اعتمادا على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفا عن
حكمه. لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق
حكم العقل حينئذ. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان
المدار على القطع في المقام.

والجواب: إنه قد أشرنا ^(١) إلى ما يفند الشق الأول من هذه
الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا
استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب،
لا أنهما شيان أحدهما يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح والمقصود
منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان، وحقيقة الذم والمقصود
منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذي يحكم
به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: (ان مدح الشارع ثوابه

(١) راجع الظفر باصول فقه المظفر: ٣: ٢٠٠.

وذمه عقابه). وأرادوا هذا المعنى. بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب.

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض أن المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: أنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هناك إلى أن الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أي إرشادية). وإما أن هذا الإدراك لا يدعو إلا الفذ 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 للدعوة. وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر

في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعياً، يعني ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر في كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

الباب الخامس

حجية الظواهر

تمهيدات

توضيح مصطلح (الحجة)

لغة: هي ما يحتجّ به على الخصم وعلى ما يوجب الظفر عند الخصومة اطلاقا مجازيا بنحو المجاز المرسل، وذلك بعلاقة السببية، بمعنى أنّ ما يحتجّ به يكون سببا للغلبة والتي هي المعنى الحقيقي للفظ الحجّة في اللغة.

وقد يقال إنّ المعنى الحقيقي للفظ الحجّة هو نفس الدليل والبرهان ومطلق ما يحتجّ به عند الخصومة، وذلك لأنّ الحجّة مشتقة من الحجّ والذي هو القصد، وحينئذ تكون الحجّة أقرب للوسيلة منها الى الغاية، فالغاية هي الغلبة والوسيلة هي البرهان والدليل، وحينئذ يكون اطلاق لفظ الحجّة على البرهان والدليل اطلاقا حقيقياً، ويكون

اطلاق الحجة على الغلبة مجازيا بعلاقة المسببية، إذ إن الغلبة تكون مسببة عن الحجة والتي هي البرهان والدليل.

هذا بحسب المدلول اللغوي للفظ الحجة، وأما بحسب اصطلاح المنطقة فهي كل معلوم تصديقي يصلح لإثبات مجهول تصديقي.

وقيل: إن الحجة عبارة عن تأليف قضايا ينتج عنها المطلوب. وبناء عليه تكون الحجة المنطقية هي مجموع القضايا المؤلفة بشكل خاص وينتج عن مجموعها المطلوب، فيكون القياس بصغراه وكبراه وكذلك الاستقراء بتمام مقدماته وهكذا التمثيل وغيرهم مصاديق الحجة المنطقية.

وأما الحجة عند الاصوليين قد تطلق ويراد منها المنجزية والمعدرية، والمنجزية هي المسئولية وثبوت العهدة، والمعدرية هي انتفاء المسئولية وصحة الاعتذار عن منافاة الواقع.

وقد أفاد المحقق النائيني رحمه الله أن المنجزية والمعدرية من اللوازم العقلية لوصول الواقع، فهي غير قابلة للجعل، نعم حينما تجعل الطريقية والوسطية في الإثبات للدليل يكون محرزا للواقع، وعندها ينتجز الواقع عقلا. وقد تقدم هذا وغيره في بداية المقصد الثاني، واعدنا الكرة عليه لمزيد الفائدة.

انواع الحجية

منها: الحجية الذاتية: ويقصدون من الحجية الذاتية الحجية الثابتة للدليل دون جعل شرعي، بمعنى أنّ ذات الدليل بنفسه يقتضي ثبوت الحجية له، وذلك في مقابل الدليل الذي تكون دليليته وكاشفيته منوطة بالجعل الشرعي، وليس ثمة دليل ادعي ثبوت الحجية الذاتية له سوى الدليل القطعي.

ومنها: حجية القطع: هو أنّ الحجية الثابتة للقطع من اللوازم الذاتية له، وذلك بمقتضى ما يدركه العقل من التلازم بين القطع وبين المنجزية والمعدنية. فالعقل يدرك أنّ العمل بمؤدى القطع حسن وأنّ المؤاخذة على ترك العمل بمقتضى القطع حسن، كما أنّه يدرك قبح التخلف عمّا يقتضيه القطع وقبح المؤاخذة على العمل بمؤدى القطع حتى مع اتفاق منافاة القطع للواقع. وهذا الاتجاه هو مذهب مشهور الأصوليين كصاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمهما الله.

والمراد من اللازم الذاتي هو المحمول الخارج عن الذات اللازم لها، وذلك مثل الزوجية بالنسبة للأربعة، فإنّ الزوجية ليست هي عين الأربعة كما أنّها ليست جزء مقوما لها إلاّ أنّها لازمة للأربعة بحيث يستحيل تخلفها عن الأربعة.

فالزوجية محمول خارج عن ذات الأربعة لازمة لها، وهذه الملازمة ناشئة عن مقام الذات للأربعة، فهي بمقتضى ذاتها تستلزم حمل

الزوجية عليها، وليس للعقل سوى دور الإدراك للملازمة.

وهكذا الكلام في القطع فإن الحجية نابعة عن مقام ذاته وان كانت مباينة لذات القطع، فهي محمول خارج عن ذات القطع لازمة له، ودور العقل متمحض في إدراك هذا التلازم .

ومنها: الحجية المفعولة: هي الحجية الثابتة للدليل بواسطة الجعل والاعتبار بحيث لولاه لما كان الدليل مؤهلاً للدليّة والكاشفية، وهذا النحو من الأدلة المفترقة الى الجعل والاعتبار هي الأدلة الظنية والتي تكون درجة كشفها عن الواقع ناقصة.

توضيح مصطلح (الظهور)

الظهور في اللغة هو البروز والبيان، ظَهَرَ الشيءُ . ظُهُوراً: تبيّن ويرز بعد الخفاء . ووصف الشيء بانه (ظاهر) يعني وصفه بانه بارز وبيّن . وعند الاصوليين هذا المعنى لا يبتعد كثيراً عما هو متداول عندهم، فهم يقصدون من الظهور تعيّن أحد المعاني المحتملة للكلام، وذلك في مقابل النصّ في المعنى والمجمل فيه، إذ لا يخطر في الذهن مع النصّ سوى معنى واحد فلا يكون معه أي احتمال بالخلاف اطلاقاً، وأمّا المجمل فهو الكلام الذي يحتمل أكثر من معنى دون أن يتعين معه واحد من المعاني المحتملة.

وقد قسموا الدلالة الكلامية او اللفظية من جهة المدلول الى

ثلاث مرات: منها ما يكون مدلولها متعيّناً وواضحاً بنحو يحصل الجزم

بارادته ولا يكون ثمة احتمال بإرادة خلافه ولو بمستوى الوهم، وهذا هو المعبر عنه بالنص في مرحلة المدلول التصديقي، وقد تكون النصوصية مختصة بمرحلة المدلول التصوري كما لو كان هو المعنى والمدلول المتعين من الدلالة الوضعية اللغوية إلاّ أنّه في مرحلة المدلول التصديقي يحتمل أكثر من معنى بسبب وجود القرينة او احتمالها.

ومنها ما تكون للدلالة اللفظية أكثر من معنى محتمل وتكون هذه المعاني المحتملة اما متكافئة من حيث مستوى الاحتمال أو يكون بعضها أرجح من بعض إلاّ أنّ هذا الرجحان لا يصل بالمعنى الراجح الى مستوى الوثوق بكونه هو المعنى المتعين أو المراد وذلك لاعتبارات لغوية أو مقامية أو عقلائية أو ما الى ذلك، وفي كلا الصورتين يعبر عن الدليل أو المدلول بالمجمل.

ومنها ما تكون للدلالة اللفظية أكثر من معنى محتمل ويكون أحد المعاني المحتملة هو المتعين من تلك المعاني إلاّ أنّ تعينه لا يصل لمستوى القطع بل يظلّ احتمال الخلاف واردا، على أن يكون منشأ التعيّن هو الاعتبار النوعية المتصلة بالضوابط اللغوية والمناسبات العرفية والعقلائية، وهذا هو المعبر عنه بالظهور.

وعليه يتبين ان الظهور المبحوث عنه في المقام يقع قسما من ضمن اقسام ثلاثة وهي بالاضافة اليه النص والمجمل. وجميعها تقع اقساما لمقسم وهو الكلام او الدليل اللفظي.

فالدليل اللفظي ينقسم الى ما هو نص في الحكم وظاهر فيه ومجمل. وهذه التقسيمات متعارف عليه.

ومن المقرر في مقارنه ان السيرة العقلائية قد انعقدت على حجية الظهور الناشيء عن مبررات عقلائية تعتمد الضوابط اللغوية عند اهل المحاورة في بيان المراد وتلقي الخطاب. فهو الذي يكشف عن ارادة المتكلم للمعنى المستظهر، اذ ان المستظهر من حال المتكلم العرفي هو اعتماد الاساليب العرفية في اداء مراداته. ولا حجية لتلك الظهورات المستندة الى الملابس والمبررات الشخصية غير المطردة.

توضيح مصطلح (اصالة الظهور)

تقدم في مباحث الالفاظ الوقوف على معاني هذه المفاهيم الاصطلاحية، ولزيادة الفائدة والتذكير نقول انه قد ينعقد للكلام ظهور في معنى ومع ذلك يقع الشك في ان المعنى المستظهر من الكلام هل هو مراد جدا للمتكلم أو انه أراد معنى آخر غير المعنى المستظهر من كلامه، وحينئذ يكون دور اصالة الظهور هو البناء على ان مراده الجدّي هو نفس المعنى المستظهر من كلامه.

ثم ان البحث في المقصد الاول من مقاصد هذا الكتاب كان يدور في فلك تشخيص ظواهر بعض الالفاظ، لاجل بيان ومعرفة وكشف مصاديق اصالة الظهور. ومن الطبيعي الالفاظ التي تم الاتفاق عليها من جهة انها ظاهرة في معنى ما هذا مما لا كلام لنا فيه، لان الغاية

من عقد المقصد الاول كانت لاجل بيان وكشف دلالة الالفاظ على معانيها فان كان اللفظ متفق عليه فالبحث فيه سالية بانتفاء الموضوع. لانها تكون من الاصول المسلمة. وقد كان من المقرر ان ييجث في المقصد الثالث من هذا الكتاب في حجية الظواهر، وهذه مقاره .

لذا قال (قده): اولا - تقدم في المجلد الأول إن الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

وقلنا: اننا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية (أصالة الظهور)، في المقصد الثالث.

وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

البحث في كبرى حجية اصالة الظهور

لما كانت الادلة اللفظية التي يكون فيها الحكم منصوح عليه - اعني ان تكون الاحكام فيها قطعية الدلالة - قليلة ولا تفي بكل ما يحتاجه المكلف من تشريعات في العبادات والمعاملات فالشارع في ايصاله هذه التشريعات اعتمد على طريقة العقلاء في الاخذ بظاهر

الكلام والحال في مجالس تخاطبهم ومحاوراتهم ومعرفة المراد الجدي للمتكلم وفق الضوابط اللغوية والبلاغية المعروفة والصحيحة التي سبق الحديث عنها، فامضى الشارع هذه الطريقة معتمدا هو كذلك في اغلب تشريعاته على الظواهر، والعمل بموجب هذا الظاهر حجة بمعنى انه يستحق العامل به عليه الثواب، ولمخالفه العقاب.

وهذا مما لا شك فيه، لان السيرة العقلائية الممضاة من الشارع تبانت على الاخذ بالظواهر وكانت من اهم الادلة التي تمسك فيها في اثبات حجية الظاهر. فيكون البحث في حجية الظاهر بمعنى ان يكون الاخذ بظاهر المعنى المنسب الى الذهن في الادلة الشرعية اللفظية هو المنجز والمعذر، وهذا هو معنى الحجة الاصولية كما سبق لنا ذكرها.

لذا قال (قده): ثانيا - ان البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني ان الظواهر ليست دليلا قائما بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل انما تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجيتها (اي حجية الظاهر من متممات حجية الكتاب والسنة، لانهما يعتمدان في تفهيم المعنى وايصاله للمكلفين على البناء على ظاهر الكلام، وهذه طريقة العقلاء في فهم المخاطبات وايصال الاوامر والاحكام الخاصة بهم، فصارت وسيلة يعتمدها الشارع ايضا في خطابه وايصال احكامه)، إذ

من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما (الكتاب والسنة) من دون ان تكون ظواهرهما حجّة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

ذكرنا في ما تقدم ام الدليل ينقسم الى (نص في الحكم) وهذا القسم من اقسام الدليل قطعي الصدور، اما فيما يتعلق بالقسمين الآخرين من الادلة (الظاهر والمجمل) فهما يدخلان في الظنون، ولصحة الاخذ في الظاهر لابد من اقامة الدليل القطعي على حجّيته، كما في خبر الواحد الثقة الذي قام على حجّيته الدليل القطعي وغيره من الادلة المفيدة للظن.

ومن هنا لابد من اقامة الدليل القطعي على حجّية الظاهر (اي دليلية الدليل)، كما قام الدليل على حجّية خبر الثقة، فان خبر الثقة من الادلة الظنية لكن باعتبار قيام الدليل القطعي على حجّيته اصبح معتبرا، وكذا في الظواهر فان الظاهر هو من الظنيات، لكن لقيام الدليل القطعي على اعتبار هذا الظن الحاصل من الظاهر يتمسك بحجّيته. وسيأتي البحث فيه ان شاء الله.

لذا قال (قده): ثالثا. تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجّيته، والظواهر من جملة الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعي على حجّيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتي بيان هذا الدليل.

ثم اننا ذكرنا سابقا بان البحث في الظواهر يمر بمرحلتين اولاهما البحث الصغروي في اللفظ المخصوص الذي وقع او قد يقع الخلاف فيه من جهة ما، كالاوامر والنواهي، وكالبحث في المطلق والمقيد، وكذلك البحث في العام والخاص، ومسائل المجمل والمبين وهكذا، فان المقصد الاول كان المتكفل والمخصص للبحث في الالفاظ الخاصة والمعينة وبيان المراد الجدي اي الظاهر منها .

واما المرحلة الثانية فهي البحث في دليل دليلية الظواهر اي حجيته عند الشارع، مثلا موضوع البحث الصغروي في مبحث الاوامر هو ان (الامر ظاهر في الوجوب)، و (النهي ظاهر في الحرمة)، فبعد اثبات هذه الصغرى لابد من البحث في كبراه وهي ان (كل ظاهر حجة) . فتخصص المقصد الثالث من هذا الكتاب للبحث في كبرى (كل ظاهر حجة)، الذي نحن الآن بصدد البحث في طياته واركانه المهمة ان شاء الله .

لذا قال (قده): رابعا - ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

(الأولى) - في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

(الثانية) - في ان اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون؛ والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من اجله هذا الباب، وهو الكبرى التي إذا ضمناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

ثم انّ التمسك بأصالة الظهور ابتداء انما يكون في حالات انعقاد الظهور اللفظي للكلام، وأمّا إذا لم ينعقد ظهور للكلام فإنّ أصالة الظهور لا يمكن التمسك بها ابتداء بل قد لا يصحّ التمسك ثم انّ الظهور اللفظي (الاولي التصوري) لا ينعقد مع وجود القرينة المتصلة، بل ينصرف الى ما دلت عليه القرينة المتصلة او المنفصلة وهذا لا إشكال فيه.

خامسا - ان المرحلة الأولى - وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع بصورة عامة في موردين:

(الأول) - في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهرا فيه، نحو وضع صيغة أفعّل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم. إلى غير ذلك.

(الثاني) - في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ. والحاجة إلى القرينة أما في مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ، وأما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى.

ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

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

طرق إثبات الظواهر

في هذا المبحث الماتن رحمه الله يبين أهم الطرق المتبعة عند العقلاء في اثبات الظواهر. مثلاً: كون اللفظ الفلاني ظاهراً في هذا المعنى، فهل هذا الظاهر حجة - على معنى أنه يجب بناء العمل عليه إلى أن ينكشف خلافه - أو لا؟، فإذا وقع الشك في وضع معنى معين للفظ، فما هو العمل؟، أو إذا وقع الشك في دلالة القرينة على الظاهر، فما هو العمل أو الطريق في اثبات الظاهر فيه؟ والجواب، هو أن يرجع المكلف إلى قواميس اللغة، أو إلى أهل الدراية في اللغة وخبرائها من أهل البيان والمعرفة بأسرار اللغة لمعرفة المعنى الذي وضع وكثير ما يحصل ذلك في الألفاظ ذات المعاني المشتركة، فيقع المخاطب في حيرة تعيين المعنى المناسب للفظ.

وطريقة اخرى، بان يرجع الى علامات الحقيقة والمجاز ان كان عالما بها كالتبادر وانه علامة الحقيقة ومعناه انصراف الذهن الى اول المعاني يكون سببه الوضع حقيقة، ومن تلك العلامات عدم صحة سلب المعنى الموضوع حقيقة للفظ، وصحته اذا كان المعنى الموضوع له بعلاقة المجاز والاطراد وتناوله على اللسن عند العامة والخاصة.

ثم على المتصدي لمعرفة المراد الجدي ان يلاحظ ظاهر الكلام في زمن صدوره، فيتعين عليه ان يكون ملما باحوال الالفاظ ومعانيها يوم كان الوحي يهبط على الخاتم صلى الله عليه وآله وفي زمان اهل البيت عليهم السلام ولا يكفي ان يكون عارفا باحوال الالفاظ ومعانيها التي يتفاهم بها اليوم في هذا الزمان، ولعل الاختلاف بين الزمانين كبير يؤثر في عملية الاستنباط الفقهي كثيرا، وقد قرر في محله عند الشك في ثبات المعنى فان (اصالة الثبات)، تكون هي الجارية في الالفاظ، او قد يعبر عنه في كلماتهم بـ (الاستصحاب القهقري). والماتن يشكل على الاصول التي من المفروض انها وضعت لرفع الحيرة عند الاشتباه وتداخل المعاني مثل اصالة عدم الاشتراك وغير ذلك، بحجة ان هذه الاصول لم توضع لتعيين المراد من الالفاظ مشتركة المعاني، بل هي موضوعة لتحديد المراد الجدي للمتكلم عند عدم نصب القرينة على مراده الجدي، فلا موضوع لها في تعيين المعنى المراد من اللفظ الذي يدل على اكثر من معنى.

اقول: ان في هذا المنع الذي اسسه رحمه الله من العمل بمقتضى

بعض الاصول في تعيين المعنى لو كان الماتن ممن يعتبر قول اللغوي لكان الحق معه، لكنه رحمه الله سد باب الرجوع الى اللغوي بعدم اعتباره حجة، كما هو الظاهر من كلامه في البحث الآتي، فيماذا يستعان، بعد ان عرفت ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز!!، نعم الماتن رحمه الله قد اشار بطرف خفي الى اثبات حجية قول اللغوي من طريق حكم العقل، وقال انه لا يجد لحد الآن مانع من الاخذ به، وهو يعلم ان عدم الوجدان ليس معناه وجدان العدم، فهل يمكن عد ذلك قرينة على اعتبار قول اللغوي عنده؟، بعد ما عرفت من قوله رحمه الله بالملزمة بين حكم العقل وحكم الشرع!، بعد ان فند اعتبار عدم الردع من الشارع، انتظر معرفة ذلك في البحث القادم ان شاء الله.

لذا قال (قده): إذا وقع الشك في الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة:

(منها) - أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه من أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء والطلب، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

و (منها) - ان يرجع إلى علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات.

و (منها) - ان يرجع إلى أقوال علماء اللغة. وسيأتي بيان قيمة أقوالهم.

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق انه لا أصل لها مطلقا، لأنه لا دليل على اعتبارها.

وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم. وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز، ومثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازا.

أما انه لا دليل على اعتبارها، فلان حجّة مثل هذه الأصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء. والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي تجري لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ والقرائن.

ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

حجية قول اللغوي

قلنا ان الكلام إذا علم الظاهر منه أخذ به لبناء العقلاء على الأخذ به، وأما إذا لم يعلم ذلك، فهل يصح الرجوع إلى اللغوي في تعيين الظاهر بلا اعتبار ما يعتبر في الشهادة من التعدد والعدالة أم لا؟ فيه خلاف بينهم، لا سيما في صورة اختلافهم في تعيين المفهوم وهو المشهور الآن. ولعل الذي وُلد هذه الشهرة في العصر المتأخر (من عدم حجية قول اللغوي) هو الميرزا النائيني وتبعه السيد الخوئي والماتن وتلامذتهم رحمهم الله جميعا فساروا على نفس المنهاج، ولذا أصبحت هذه القضية لعلها من المسلمات عند الكثيرين، وقد استدل الميرزا النائيني وكذلك استدل السيد الخوئي والماتن رحمهم الله بأدلة ثلاثة على عدم حجية قول اللغوي، وهي:

منها: ان اللغوي ليس من شأنه تعيين الموضوع له، وإنما شأنه هو تحديد موارد الاستعمال لا غير، والاستعمال اعم من الحقيقة فقال السيد الخوئي رحمه الله في المصباح: (لان أهل اللغة شأنهم بيان موارد الاستعمالات) .

وقال ايضا في المصباح: (اللغة لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً). أي اللغة وضعت لكي تشخص موارد الاستعمال فقط الأعم من الحقيقة والمجاز، وهذا الإشكال هو إشكال صغروي، وعليه فالرجوع الى اللغة لتشخيص الموضوع له لغو.

ومنها: اللغوي ليس من اهل الخبرة في الوضع، نعم هو من اهل الخبرة في المستعمل فيه، وهذا إشكال صغروي أيضا .

ومنها: انه حتى لو فرض ان اللغوي هو من اهل الخبرة وانه قد تصدى لذلك في كتب اللغة، ولكن مع ذلك فراه ليس بحجة.

الدليل الأول: اللغوي متصدّر للمستعمل فيه فقط .

وأما السيد الخوئي رحمه الله في المصباح أكمل كلام الميرزا، وطوره بعض التطوير حيث يقول: (لا يصح الرجوع إلى أهل اللغة لأنها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما تستعمل فيه فقط، حقيقة كان او مجازاً). ثم يستدل على مدعاه فيقول: (والا لزم ان تكون جميع الألفاظ المستعملة في اللغة العربية - إلا النادر - مشتركا لفظيا؛ لان اللغويين يذكرون للفظ الواحد معاني كثيرة، وهو مقطوع البطلان). فانه حتى لو تصدى اللغوي لبيان الوضع والموضوع له، فانه ليس بأهل خبرة، ولذا فكلامه ليس بحجة، وعبارته: (وان شئت قلت ليس اللغوي من اهل الخبرة بالنسبة لتعيين ظواهر الألفاظ بالوضع او بالقرينة العامة بل هو من اهل الخبرة بالنسبة إلى موارد الاستعمال فقط).

وأما الدليل الثالث: انه لو سلمنا ان اللغوي هو أهل خبرة في الوضع، وبأنه قد تصدى لذلك، ولكن مع كل هذا فان قوله ليس بحجة؛ لان أهل الخبرة على نوعين:

فتارة يكون أهل خبرة في الحدسيات، وحينئذٍ فراه حجة كالطبيب والمهندس وما أشبه، ولكن تارة أخرى يكون أهل خبرة في

الحسيات، وبحسب المبنى الذي ارتضاه السيد الخوئي فان الحسيات داخلية في دائرة الشهادة وليست في دائرة اهل الخبرة، وهناك فرق بينهما إذ لو أدخلت الحسيات في دائرة اهل الخبرة فقول الخبير كاف في المقام وحجة، وأما لو أدخلت في دائرة الشهادة فان هناك - وكما هو معروف - شروطا للشهادة متعددة كالحياة والذكورة والعدالة والعدد وغيرها، ولو أدخل كلام اللغوي في باب الشهادة فان أكثر كلماتهم تسقط عن الحجية، وهذا إشكال كبير في المقام. وأما عبارة السيد الخوئي فهي: (ان الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي، لا في الأمور الحسية التي لا مدخل للنظر والرأي فيها). وهذه هي الكبرى منه، ثم يذكر بعد ذلك الصغرى فيقول: (وتعيين معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسية؛ لان اللغوي ينقلها على ما وجدها من الاستعمالات والمحاورات وليس له إعمال النظر والرأي فيها). فالدليل الثالث مركب من شقين، الصغرى هي إن إخبار اللغوي حسي وليس حدسياً، والكبرى هي ان الاخبارات الحسية ليست مندرجة في دائرة حجية قول أهل الخبرة، وإنما هي مندرجة في باب الشهادة.

وهذه الاستدلالات وغيرها لا تخلو من المناقشة فيها، والمقام

ليس في مناقشتها، فتذر لمرحلة البحث الخارج ان شاء الله تعالى.

وقد استثنى الماتن رحمه الله تاليفات الزمخشري^(١) من بين عشرات المؤلفات التي عنيت بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية، وأشار الى كتاب (اساس اللغة) للزمخشري، وذكر محاسنه، الا انه لا يوجد كتاب بعنوان (اساس اللغة) من تاليف الزمخشري، وانما يوجد كتاب (اساس البلاغة) وهو معجم لغوي له أهميته الخاصة بين معاجم اللغة العربية التي تهدف إلى رصد الحصيلة اللغوية وضبطها خشية الضياع أو تسرب الخطأ إليها أو أن يتسلل إليها ما هو غريب عنها. وقد اتبع الزمخشري في معجمه أسهل الطرق في الكشف عن الكلمات وهي ترتيب مداخل الكلمة بحسب أوائل حروف المادة الأصلية التي تلبى حاجة الباحث عن المادة اللغوية إلى العثور عليها بأيسر قدر من الجهد. ومن بين مميزات كتاب (أساس البلاغة) للزمخشري، انه معجم سياقي وانه معني بالتفرقة بين الاستعمالات الحقيقية والاستعمالات المجازية للكلمات التي تدعم مهارة المتعلم والمتكلم.

واتخذ الزمخشري في بيان الدلالة والشرح في كتابه (أساس البلاغة) عدّة وسائل، منها الشرح المرادف مثل اغضض من صوتك

١: الزمخشري هو محمد بن عمر الزمخشري علم مهم من أعلام المؤلفين باللغة العربية في إطار الحضارة الإسلامية سنة ٤٦٧ - ٥٣٨هـ، ولقبه الزمخشري نسبة إلى زمخشر في إقليم خوارزم في الجنوب الشرقي من آسيا الوسطى.

بمعنى اخفض منه وغضاضة أي نقص وعيب وقد يكون الشرح بعبارة كاملة مثل رجل مثقل أي حمل فوق طاقته وقد يكون الشرح بعبارة تظهر فيها كلمات المادة نفسها قصاصة الشعر ما اخذ بالمقص ومن أهم وسائل الشرح في أساس البلاغة ذكر الشواهد الشعرية والآيات القرآنية ولا تخلو صفحة واحدة من عدة شواهد.

ولعله هو المعنى بعنوان (أساس اللغة) الذي ذكره الماتن رحمه الله، فقد تحصل للقلم زلة فيعنون أساس اللغة والمراد هو أساس البلاغة، والامر سهل. لكن لم يفصح عن أسماء الكتب الأخرى، لعلها ما كان من قبيل كتاب الزمخشري التي اشار اليه.

لذا قال (قده): إن (أقوال اللغويين) لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ لأن أكثر المدونين للغة همهم أن يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية إلا نادرا، عدا الزمخشري في كتابه (أساس اللغة)، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة.

وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم.

وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها

وما عندنا فيها.

الاستدلال على حجّة قول اللغوي بالاجماع

دعوى الاجماع على العمل بقول اللغوي، فإنّ العلماء في جميع الأعصار يراجعون كتب اللغة، ويعملون بها في تعيين معاني الألفاظ. وفيه: أنّ الاجماع القولي غير متحقق، فإنّ كثيراً من العلماء لم يتعرّضوا لهذا البحث أصلاً، وكذا الاجماع العملي، لأنّ عملهم بقول اللغويين لعلّه لحصول الاطمئنان لهم من اتفاقهم على معنى من المعاني. ثم أنّه على تقدير تسليم الاتفاق ليس هنا إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) .

لذا قال (قده): أولاً - قيل: الدليل (الإجماع)، وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوي بلا نكير من أحد وان كان اللغوي واحداً.

أقول: وأنّى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملي المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى لنا من إثبات حجّة مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجّة الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجّة، لأنّ المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملاً.

الاستدلال على حجية قول اللغوي ببناء العقلاء

وقد استدل على حجية قول اللغوي ببناء العقلاء وتبانيهم على الرجوع إلى أهل الصناعات وأصحاب الخبرة في صناعاتهم ومورد خبرويتهم، فإن رجوع الجاهل إلى العالم أمر وجداني وارتكاز ذهني، وبناء العقلاء عليه مما لا ريب فيه ولا إشكال يعتريه، والشارع لم يردع أو يصدع عنه، فيتم القول بالحجية. كما أن الأمر كذلك في باب التقليد، فإنه - أيضا - من باب رجوع الجاهل بالصنعة إلى العالم بها الذي تدور عليه رعى سياسة المدن وحياة المجتمع، كما لا يخفى. هذا غاية ما يقال في الاستدلال ببناء العقلاء وسيرتهم على حجية قول اللغوي.

لذا قال (قده): ثانيا - قيل: الدليل ببناء العقلاء لأن من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وأعمال الرأي والاجتهاد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم أن اللغوي معدود من أهل الخبرة في فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

ضابطة (عدم ردع الشارع) في الاحكام الامضائية

هذا السؤال مهم للوقوف على حقيقة دليل (عدم الردع) الذي يدخل في كثير من الاستنباطات الشرعية، للاحكام المعروفة اصطلاحا بالامضائية. وهذه صياغة اخرى للسؤال، لتقريب المعنى:

هل اذا لم يعثر على ردع للشارع على سلوك جماعي للعقلاء معناه امضاء الشارع له وموافقته عليه بالمطلق؟، او هناك ضوابط معينة في استفادة الامضاء من السكوت وعدم الردع؟

وللوقوف على الجواب لابد قبلًا من التذكير بمقدمة وجيزة وهي:

ان الملاك في حجية البناء العقلائي وسيرة العقلاء ما هو؟

باختصار: هو ان الشارع بما هو خالق العقل وسيد العقلاء، فاذا سلخوا العقلاء بما هم عقلاء مسلحا ولا يوجد ردع من الشارع عليه يستدل على موافقة الشارع للعقلاء على سيرتهم هذه، وهذا يعني ان الملاك في حجية بناء العقلاء هو (وحدة الموقف) بين الشارع والعقلاء، وهذه الوحدة مستكشفة من عدم الردع. فلو لم يكون الشارع متحدا معهم لردعهم عنها لانه مخالف لاوامره ونواهيه ولو كان لبان.

اما اذا كان عدم ردع الشارع لهذه السيرة او لهذا العمل الصادر من العقلاء له اسباب اخر، فهذا لا يستكشف منه هذه الوحدة الملاكية ان صح التعبير. وبعد هذه المقدمة نقول ونتساءل: هل يتحد العقلاء في وحدة الملاك بالرجوع الى قول اللغوي عند الاشتباه في تعيين

الحقيقة من المجازة؟ وفي مقام الجواب عن هذا التساؤل يجب ان نعرف من ان هنالك ثلاثة امور يجب توفرها لضبط قاعدة استنباط الاحكام الامضائية بعدم الردع، وهذه هي:

اولا: ان الشارع بما انه رئيس العقلاء وهو منهم متحد المسلك مع العقلاء، فهذا مقتضى لاتحاد المسلك - وبعبارة اخرى - مثلا خبر الثقة اعتمده الشارع في تبليغ الاحكام الشرعية في كثير من الموارد ولما كان دأب العقلاء في تبليغ اوامرهم ايضا الاعتماد على خبر الواحد فلم يردع عنه الشارع فاعتبر عدم الردع حجة في اعتبار ذلك. اما ردعه يكون كاشفا عن الاختلاف وعدم الوحدة في مسلكه معهم من حيث انه منهم، فعدم ثبوت الردع كاف في الحكم باتحاد المسلك بينهما لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد.

واما اذا وجد المانع في هذا الاتحاد فلا يكون عدم الردع دليلا على الامضاء، والمانع في المقام هو عدم احتياج الشارع الى قول اللغوي حتى يتحد مع العقلاء في سيرتهم بالرجوع اليه.

فعدم ثبوت الردع وحده غير كاف في حجية قول اللغوي، فلا يمكن اثبات الحجية له بسيرة العقلاء بالرجوع اليه في معرفة المعاني الحقيقية وتمييزها عن المجازية.

فتحصل بما ذكرناه: أنه لا دليل على حجية قول اللغوي بلا اعتبار من الشارع، وان عدم الردع غير كاف بدون احراز وحدة المسلك بين الشارع والسيرة العقلائية.

لذا قال (قده): أقول: ان بناء العقلاء إنما يكون حجّة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهي. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمّة المتقدمة القائلة ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام: اولاً - لا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فإنه في هذا الفرض لا بد أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم، ولو كان له مسلك ثان لبيّنه ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى. ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد، فإن الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع، وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام ولم يثبت منه الردع.

أما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض

حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية.

ثانيا: في اعتبار السيرة العقلائية بعد امكان عدم وحدة المسلك هو ان تكون طريقتهم او سلوكهم في شيء بمسمع ومرأى من المعصوم، اي في عصر الظهور واحراز كون السلوك حصل بمحضره عليه السلام، ولم يردع عنه. مثلا عدم الردع عن طريقة العقلاء في اخذهم باليقين السابق عند حدوث الشك بالبقاء وهو مفاد (الاستصحاب) فامضاء الاستصحاب منه عليه السلام في عدم الردع عنه يكون كاشفا على حجيته. فانه لا معنى لتوحد المسلك بين العقلاء وسيدهم فيه لانا ايضا نقول ان الشارع المقدس لا معنى للقول انه ياخذ به لان الشك الذي هو ركن الاستصحاب الثاني لا يجوز عليه وهذا من لوازم العصمة كذلك. مع ذلك امضى لهم طريقتهم فيه بعدم الردع عنه، لكن بهذا الضابط وهو ان نحرز ان طريقتهم تلك كانت بمراًى ومسمع منه عليه السلام، وفي ذلك اشارة الى ان سيرتهم كذلك هي حجة في خصوص عصر الظهور الشريف خاصة اما بعده او قبله، فلا حجة لها وان اجتمعوا جميعا، فان العبرة ليس في طريقتهم بما هي طريقة لهم فانهم كثيرا ما يكون منشأ التباني عندهم المصالح المرسلّة أو غير ذلك، وانما الاعتبار فيها هو لامضاء المشرع المقدس المعصوم عليه السلام لتلك السيرة.

لذا قال (قده): ثانيا - إذا كان هناك مانع من أن يكون

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / حجّة الظواهر ٩٣

الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب فإنه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شكّه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فإنه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية.

ثالثا: ثم ان قول السيرة المشار إليها لا تفيد اليقين وانما الظن والعمومات الناهية عن العمل بالظن كافية في النهي عن مثل هذه السيرة. فلا يبقى عندنا دليل على هذه السيرة العملية.

ثالثا. إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الأيات

الناهيّة عن أتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

حكم العقل في ادراك حجية قول اللغوي

ذكرنا في مستهل المستقلات العقلية في المقصد الاول قسم من اقسام المشهورات وهي التاديبات الصلاحية وتسمى المحمودات والآراء المحمودّة. وهي ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع كقضية حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم. وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم شعورهم جميعاً بما في ذلك من مصلحة عامة. ومسألتنا من هذا القبيل كذلك، فاستقره الماتن رحمه الله ولم يعثر على ما يمنع ان تكون حجية قول اللغوي ثابتة بحكم العقل، بعد عدم تمامية الادلة الاخر.

لذا قال (قده): ثالثاً - قيل: الدليل حكم العقل. لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد،

غاية الأمر أنا اشترطنا في المجتهد شروطا خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد. أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجية قول اللغوي، ولم أجد الآن ما يقدر به.

الظهور التصوري والتصديقي

ينقسم الظهور إلى ظهور تصوري وآخر تصديقي. بالإضافة إلى التقسيمات السابقة التي ذكرناها في مستهل البحث، وتوضيحها:

اما الظهور التصوري وهو تعين وانسباق أحد المعاني المحتملة إلى الذهن من اطلاق اللفظ على أن يكون منشأ ذلك الانسباق والتعین هو الوضع اللغوي أو الاستعمال اللغوي للفظ فيكون الوضع سببا لخطور المعنى في الذهن. وهذا الظهور (التصوري) يظلّ منحصفا حتى مع قيام القرينة المتصلة على عدم إرادته. لأنه يخطر في الذهن معنى اللفظ ولو لم يكن المتكلم عاقلا، بل حتى من آلة التسجيل أو المذياع، فلو قال فيها لفظ(بحر) مثلا خطرت صورة الماء الكثير المتموج التي تمخر فيه البواخر وتعيش فيه الاسماك وما إلى ذلك، مع

ان المتلفظ بكلمة البحر غير قاصد او ربما غير عاقل او نائم وما الى ذلك. بل يخطر المعنى في ذهن السامع حتى مع وجود قرينة على خلاف الظاهر من معنى اللفظ.

لذا قال (قده): قيل: ان الظهور على قسمين: تصوري وتصديقي

اولا - (الظهور التصوري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن.

واما القسم الثاني وهو الظهور التصديقي، وهو الظهور الحالي السياقي والذي يتعين بواسطته المراد الجدّي من كلام المتكلّم، وهو لا ينشأ عن الوضع اللغوي كما هو الحال في الظهور التصوري وان كان قد يساهم في انعقاد الظهور التصديقي. فالظهور التصديقي إذن هو ما يكشف عن مراد المتكلم من خلال ملاحظة حاله. وهو متوقف على انتهاء مجلس التخاطب لأن للمتكلّم وضع ما شاء من القرائن الحالية او المقامية لكن في حدود الاتصال في كلامه، فاذا فرغ منه وكان في مقام بيان كل ما يريد تشكل هذا الظهور بحسبه، واذا نصب فيه قرينة على المراد الجددي لا محال انصرف ذهن المخاطب الى تلك القرينة لينسب الى ذهنه من خلالها المراد الجددي للمتكلّم، هذا في الظهور

التصديقي الاول، وهناك ظهور تصديقي ثاني ويحصل للمخاطب عند نصب القرينة المنفصلة على المراد الجدي خارج مجلس التخاطب وبعد انتهائه. وسياتي بيانه. ثمّ أنّ الظهور التصديقي - والذي يتعيّن معه المراد الجديّ للكلام - لا ينعقد إلّا في حال عدم نصب القرينة المتصلة على خلاف الظاهر، بمعنى أنّ الظهور في التطابق بين المدلول التصوري الوضعي وبين المدلول الجديّ منوط بعدم قيام القرينة المتصلة على عدم إرادة المدلول التصوري، وأما قيام القرينة المنفصلة فلا تمنع من انعقاد الظهور التصديقي، بمعنى أنّ الظهور التصديقي يظلّ منحفظاً حتى مع قيام القرينة المنفصلة على خلافه، نعم في مثل هذه الحالة لا يصح الاعتماد على الظهور التصديقي، فوظيفة القرينة المنفصلة هي سلب الحجّة عن الظهور التصديقي الاول، وأما وظيفة القرينة المتصلة فهي المنع عن انعقاد الظهور التصديقي الاول.

لذا قال (قده): ثانياً - (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات.

والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه
فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام
متشاعلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي.
ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثانٍ تصديقي، وهو الظهور
بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس
الأمر. فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لأن القرينة
مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الأول فإنه لا
تهدمه القرينة المنفصلة.

الدلالة التصديقية عند الماتن رحمه الله

هذه التقسيمات المتقدمة للظهور لا يرى لها ضرورة وإنما
الاختزال بمعرفة معنى الظهور أولى من الاسهاب في تقسيماته فالماتن
يرى أن للظهور تقسيم أحادي وهو معناه الحقيقي وهي دلالة اللفظ
على المراد الجدي للمتكلم عند انتهاء مجلس التخاطب وبيان كل
ما يريده المتكلم، حينها يحصل عند المخاطب تلك الدلالة على معنى
الكلام، بعد الضحى عن القرائن التي من شأنها أن تعين ما هو المراد
الجدي الظاهر من المتكلم، فهو ليس إلا دلالة اللفظ على مراد
المتكلم والأمر. فإذا لزم العلم القطعي من مراد المتكلم فذلك هو
النص، وإذا لزم الظن منه فذلك هو الظاهر.

لذا قال (قده): أقول: ونحن لا نتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية. وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمى (النص)، ويختص الثاني باسم (الظهور).

ثم ما ورد من اقسام التصور واطلقوا عليها بالدلالة التصورية، والامر ليس كما يقولون فان التصور لا دلالة فيه على المطلوب وما كان من تسمية فهي ليس الا من باب التسامح، وتداعي المعاني فلا علم في الدلالة التصورية يحصل، ولا ظن، بمراد المتكلم، فلا دلالة فيه ولا ظهور له.

لذا قال (قده): ولا معنى للقول بان اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا في معناه الموضوع له، وقد سبق في المجلد الأول بيان حقيقة الدلالة، وإن ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وإنما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنما كان خطور. والفرق بعيد بينهما.

وايضا من باب المسامحة جعلوا للظهور التصديقي قسما، فقالوا ظهور تصديقي اول او بدوي، وظهور تصديقي ثان، فان الظهور

الاول البدوي الذي يقصدون مع وجود القرينة المتصلة لا مكان له وانما هو قائم عند عدم وجود القرينة، وليس هناك ظهوران احدهما بدوي وآخر، وانما هو الظهور الذي يتكون من ظاهر حال المتكلم عند انتهاء التخاطب وان يكون في مقام ذكر كل ما يريد فيتشكل ظهورا وسرعان ما يزول بمجرد نصب المتكلم قرينة على مراده الجدي.

لذا قال (قده): وأما تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو تسامح أيضا، لأنه لا يكون الظهور ظهورا الا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقا. نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي أو ظن بدوي يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شائع عن الأصوليين. وفي الحقيقة ان غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا انه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها. ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال. وعلى كل حال، سواء سميت الدلالة التصورية ظهورا أم لم تسم، وسواء سمي الظن البدوي ظهورا أم لم يسم، فان موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وان

كان كشفا نوعيا.

حجية الظهور

عرفت مما تقدم ان الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مرددا بين امرين، او امور، وكلها متكافئة في نسبتها اليه، وهذا هو المجمل، وقد يكون مدلوله متعيّنا في امر محدد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلا عنه، وهذا هو النص، وقد يكون قابلا لاحد مدلولين، ولكن واحدا منهما هو الظاهر عرفا، والمنسب إلى ذهن الانسان العرفي، وبعبارة ثانية، ان الدليل اذا كانت دلالة صريحة بحيث لا تقبل احتمال الخلاف فهو نص، واذا كان محتملا لعدة معان بدون رجحان لبعضها على بعض فهو مجمل، واذا كانت بعض المعاني منسبقة عرفا الى الذهن فهو الظاهر، اما النص فلا اشكال في حجّيته لان دلالة قطعية لا تحتمل الخلاف، واما المجمل فهو ليس حجة في خصوص معنى من معانيه وانما هو حجة في الجامع بينها لو فرض امكان تنجزه على جامعياته واجماله..

اصالة الظهور

وهي من الاصول اللفظية المقتضية للبناء على ان الظهور اللفظي الوضعي هو المراد جدا للمتكلم، فموضوع اصالة الظهور هو الشك في مراد المتكلم بعد انعقاد الظهور اللفظي الوضعي، بمعنى انه قد ينعقد للكلام ظهور في معنى ومع ذلك يقع الشك في ان المعنى المستظهر من الكلام هل هو مراد جدا للمتكلم أو انه أراد معنى آخر

غير المعنى المستظهر من كلامه، وحينئذ يكون دور أصالة الظهور هو البناء على أنّ مراده الجدّي هو نفس المعنى المستظهر من كلامه. فالكلام اذا كان ظاهرا في معنى معين فظهوره حجة، وتسمى حجية الظهور باصالة الظهور .

ويستدل على حجية الظهور او اصالة الظهور بسيرة المتشركة من اصحاب الائمة عليهم السلام، فانها كانت جارية على التمسك بظواهر القرآن الكريم والسنة ومنها الاحاديث الواردة من الائمة عليهم السلام، وسيرة المتشركة حيث انها كاشفة كشفا انيا عن موافقة المعصوم عليه السلام فتكون حجة جزما، لان المتشرك هو من يوافق عمله رضا الامام عليه السلام ومع عدم الموافقة لا يكون متشركا .

ويستدل على حجية الظاهر او اصالة الظهور بالسيرة العقلائية القائمة على العمل بالظواهر، لكن يشترط فيها (عدم الردع منه عليه السلام)، فانهم في كل زمان بما فيه زمان الائمة عليهم السلام يعملون بالظهور، فلو لم يكن الائمة عليهم السلام موافقين للسيرة المذكورة لردعوا عنها، وحيث ان سكوته عليه السلام وعدم الردع ظاهر في موافقته على هذا التباني من العقلاء فهو دليل كاف في الامضاء، فيتعين ذلك، والا كان سكوته عليه السلام نقضا للغرض وخلاف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كيف وهو المسؤول على المحافظة على الشريعة.. ثم التمسك بالاحاديث الدالة على وجوب التمسك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة كقوله صلى الله عليه وآله: (ما ان تمسكتم بهما

. اي القرآن واهل البيت عليهم السلام - لن تضلوا بعدي ابدا). بتقريب، هو ان احد مصاديق التمسك بالقرآن واهل البيت هو العمل بظهور الكتاب والسنة فيكون واجبا ومشمولا لاطلاق الامر بالتمسك وبالتالي يكون الظهور حجة.

بقي ان نقول ان استكشاف الظاهر يبتني كذلك على ان المتكلم يكون في مقام بيان كل ما يريد في مجلس التخاطب عرفا، فان الظهور الحاصل ان لم توجد قرينة على الخلاف فهو حجة للمخاطب وللمتكلم، وان وجدت القرينة فان الظهور الاولي للكلام قبل القرينة يزول لامحال.

الظهور النوعي الموضوعي الحجّة

وهذا النوع من الظهور الذي يعرف بالظهور الموضوعي أو قل الظهور النوعي، وهو الذي ينشأ عن مبررات عقلائيّة تعتمد الضوابط اللغويّة والطرق المتبعة عند أهل المحاورة في بيان المراد وتلقي الخطاب. وهذا النحو من الظهور هو الذي انعقدت السيرة العقلائيّة على ترتيب الأثر على مؤداه والاحتجاج به على المتكلم، فهو الذي يكشف عن إرادة المتكلم للمعنى المستظهر، إذ إنّ المستظهر من حال المتكلم العرفي هو اعتماد الاساليب العرفيّة في أداء مراداته، وهذا هو الذي يبرر استظهار إراداته للمعنى المناسب للضوابط اللغويّة والمناسب للأساليب المتبعة عند أهل المحاورة والّا لكان المتكلم -

والذي يفترض حرصه على التحفظ على أغراضه - مجازفاً بأغراضه، إذ لو استعمل اسلوباً غير متعارف عند نوع المتلقي لكان من القريب جداً عدم التعرف على مراده بل قد يكون ذلك مؤدياً إلى حمل كلامه على خلاف ما يريد، وهو ما يحرص المتكلم على عدم وقوعه.

أما الظهور الذاتي لا اعتداد به فلا يصح ترتيب الأثر عليه كما لا يصلح للاحتجاج به، لأن هذا النوع من الظهور فير ناشيء عن اسباب ومبررات عقلانية معتمدة عند أبناء المحاورات العرفية، وإنما ناشيء من انس الذهن بلفظ معين غير نعتمد في فهمه عند المتحاورين في العرف العقلاني إلا بحدوده الضيقة البسيطة وقد يتفق أن يكون هذا النوع من الظهور الذاتي على ما قيل كاشفاً عن انعقاد الظهور الموضوعي لدرجة ما، وهو أشبه بالتبادر وانسباق الذهن إلى معنى من المعاني المشتركة للفظ ما مع الفارق لكون ذلك الانسباق وسرعة التبادر إنما كانت لها مبرراتها العقلانية على خلاف ما يحصل من انسباق ذهني سببه الانس بمعنى من المعاني غير مبرر وإنما حصل لمناسبة انس الذهن به.

ثم أن الظهور الموضوعي النوعي (الحجة) له مرتبتان بلحاظ من انعقد عنده الظهور .

أولاهما: هو أن العقلاء متبانون على أخذهم بظاهر كلام المتكلم ولا يشترطون بأن يأتي المتكلم بالفاظ قطعية لا تحتمل إلا معنى فارد، بل هم يحتجون على المتكلم بظاهر قوله الذي يكون أقرب شيء

لمرادّه سواء كان نصب قرينة على ما يريد أم لم ينصب، فإنهم يتمسكون بظاهر الكلام، فيكون للمخاطب حجة وللمتكلم أيضاً حجة، ولا يقبل منه إرادة غير الظاهر.

والأخرى هو أن الشارع المقدس متحد مع العقلاء في غرضهم هذا، فبلاغاته وأحكامه كثير منها لم تكن نصاً في المطلوب، بل تتعين بعد ذلك بقرائن ينصبها على تعيين المراد، وهذا دليل واضح على امضاء سيرتهم في الأخذ بظاهر الكلام، فيكون حجة، وهذا هو فحوى المقدمة الثانية، فيثبت بهما المطلوب، وهي حجّية الظاهر. وهذا هو المعبر عنه بكلماتهم بالظهور الاقتضائي، وهو الظهور المناسب لمقتضيات الضوابط اللغوية وأساليب أهل المحاورة .

لذا قال (قده): أن الدليل على حجّية الظاهر منحصر في بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين، على نحو ما تقدم في الدليل على حجّية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلهما هنا أن نقول:

(المقدمة الأولى). - أنه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب أن أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه أن يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

هذا وقد جاء المحقق النائيني رحمه الله في المقام بتفصيل وتبعه في ذلك السيد الخوئي رحمه الله، وتبعهما فيه الشيخ الماتن رحمه الله: وهو ان ليس الغرض من الظهور الكشف عن الواقع فحسب، وانما الاستفادة منه في مقام الاحتجاج كالاوامر والنواهي ومطلق ما يتصل بعلاقات الموالى بعبيدهم وكذلك الاقرار والوصية وما الى ذلك. وهذا النحو من الظهور هو الذي انعقدت السيرة العقلائية على ترتيب الأثر عليه بمجرد نشوئه عن مقتضيات الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية حتى عند حصول الظن بالخلاف فضلا عن عدم حصول الظن بالوافق، ولهذا لا يصححون اعتذار العبد عن مخالفة مقتضى الظهور بعدم حصول الظن بالوافق أو حصول الظن بالخلاف.

وقد يكون الغرض من الظهور هو الكشف واستكشاف الواقع فحسب دون أن يكون الغرض منه الاحتجاج به على المتكلم أو احتجاج المتكلم به على المخاطب كالظهورات المتصلة بالمعاملات التجارية أو ما يتصل بالإرشادات الطبية، فإن هذا النحو من الظهور لا يرتب العقلاء عليه الأثر ما لم يحصل الظن بمطابقة الظهور مع المراد فصلا عما لو حصل الظن بمخالفة مقتضى الظهور لمراد المتكلم.

لذا قال (قده): وكذلك - تبعاً لسيرتهم الأولى - تباونا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصاً في مطلوبه لا

يحتمل الخلاف. فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، ويكون أيضا حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر.

ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ويدان به وإن لم يكن ناصيا في المراد.

ولهذا فهو يقتضي حصول الظنّ بموافقة لمراد المتكلم كما يقتضي المنع عن حصول الظنّ بمناقاته لمراد المتكلم إلا أن هذا الاقتضاء قد لا يؤثر أثره لمزاحم خارجي هذا المزاحم قد يوجب حصول الظنّ بمناقاة الظهور الاقتضائي لمراد المتكلم كما قد يوجب انتفاء الظنّ بموافقة الظهور الاقتضائي لمراد المتكلم.

المرتبة الثانية: ويعبر عنها بالظهور الفعلي، وهو الظهور المناسب أيضا لمقتضيات الضوابط اللغوية وأساليب أهل المحاوراة إلا أنه يكون مع فعلية الظنّ بمطابقة ما يقتضيه الظهور الاقتضائي مع مراد المتكلم. وهذا شيء بالوجدان لا يحتاج الى تطويل بالكلام، لكن يحتاج الى صياغة فصيحة لا لبس فيها كي لا يخرج الكلام عن الفهم والاعلام.

لذا قال (قده): (المقدمة الثانية) - ان من المقطوع به أيضا ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن

مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين.

الا انه قد وقع البحث بين الأعلام عن أي المرتبتين من الظهور انعقدت السيرة العقلائية على ترتيب الأثر عليه، فهل هو الظهور الاقتضائي أو هو الظهور الفعلي، فبناء على كفاية الظهور الاقتضائي يكون الأثر مترتباً على مجرد مناسبة الظهور لمقتضيات الاوضاع اللغوية والمناسبات العرفية دون أن يناط ترتب الأثر بأكثر من ذلك، بمعنى انه لو لم يحصل الظن بمطابقة ما يقتضيه الظهور مع مراد المتكلم بل لو حصل الظن بمخالفة ما يقتضيه الظهور لمراد المتكلم فإن ذلك لا يستوجب إلغاء أثر الظهور، وهذا هو معنى القول بحجية الظهور مطلقاً سواء حصل الظن بالوفاق أو لم يحصل بل وحتى لو حصل الظن بالخلاف، أي كان الظن منافياً لما يناسب الظهور الاقتضائي.

وأما بناء على اناطة ترتيب الأثر على الظهور الفعلي فإن عدم الظن بالوفاق - أي الظن بمطابقة الظهور الاقتضائي لمراد المتكلم -

فضلا عن الظن بالخلاف يكون مانعا عن ترتيب الأثر على الظهور. والمعروف بين الأعلام هو المبنى الأول والذي هو كفاية الظهور الاقتضائي، أي بقطع النظر عن حصول الظن بمخالفة مقتضى الظهور مع مراد المتكلم فضلا عن حصول الظن بموافقة مقتضى الظهور لمراد المتكلم، وذلك لقيام السيرة العقلانية على العمل بالظهور بمجرد مناسبته مع مقتضيات الأوضاع اللغوية وأساليب أهل المحاورة دون ملاحظة فعلية الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف.

إلا أنه قد يقال بأنّ الصحيح هو المبنى الثاني، وذلك لأنّ ترتيب الأثر على الظهور نشأ عن كاشفية الظهور عن مراد المتكلم فإذا لم يحصل الظن بموافقة الظهور لمراد المتكلم فلا يكون الظهور صالحا للكشف عن المراد، فليس ترتيب الأثر على الظهور حكما تعبديا وإنما هو ناشئ عن نكته عقلانية، وهي أهلية الظهور للكشف عن المراد، وهذه الأهلية لا تتفق للظهور في حالات عدم حصول الظن بموافقة مقتضاه لمراد المتكلم^(١).

(١) وقيل ان هناك مبنى ثالث حاصله: عدم اناطة ترتيب الأثر على فعلية الظن بموافقة الظهور الاقتضائي لمراد المتكلم إلا أنّ الأثر لا يترتب على الظهور لو اتفق حصول الظن بمنافاة مقتضى الظهور لمراد المتكلم. ومدركه أنّ الظهور الاقتضائي وإن كان أمانة على إرادة المتكلم العرفي لما يقتضيه

لذا قال (قده): هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها.

أما (المقدمة الأولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

١- في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟ (لعله المراد من الظن الفعلي هنا هو خصوص الظن الذي وقع تباني العقلاء على حجيتّه دون الظن الذي لم يقع التباني منهم على حجيتّه، وقد يسمى بالظن الملزم. وهذا ايضا هو معنى جعل حجيةً ووسطيةً الدليل الظني المعتبر في الإثبات، فتكون صلاحيتّه للاحتجاج به مفتقرة للتباني النفساني من العقلاء، وهو الحاصل من ادلة ظنية قد اعتبرها الشارع وجعلها علما، كالأمانة المعتبرة شرعا التي قام على حجيتها الدليل القطعي كخبر الثقة).

٢- في أن تبانيهم (اي تباني العقلاء) هل يشترط فيه عدم الظن



الظهور إلا أنّه مع حصول الظن بالخلاف تكون هذه الأمانة مزاحمة بأمانة أخرى، وحينئذ لا مبرر لاعتماد هذا النحو من الظهور.

بخلاف الظاهر؟

٣- في ان تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم

القرينة؟

٤- في ان تبانيهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط، أو

يعم غيرهم فيكون الظاهر حجّة مطلقاً؟ (اي هل يكون الظاهر حجة

اي منجزا في ذمة من كان هو الشخص المخاطب بهذا الكلام، او المقصود به

السامع الاعم من المخاطب، اي مطلق من يصل اليه الكلام سواء كان هو بعينه

مخاطب في مجلس التخاطب او لم يكن هو المخاطب لكنه كان سامعا

للخطاب وحاضرا في مجلس التخاطب، او اخبر به الثقة)^(١).

الى هنا قد تحصل انه لا خلاف في حجّة ظواهر الألفاظ وجواز

(١) الظنّ يمتاز عن القطع بإمكان كونه معتبرا وكونه غير معتبر، بخلاف

القطع فإنّه لا يمكن كونه غير معتبر بمنع الشارع من اتّباعه للزوم

التناقض، أو خلاف الفرض الذي يبطله دليل الخلف، وقد اوضحنا ذلك

فيما تقدم من الشرح، كما أنّ الشكّ يمتاز عنهما بعدم إمكان الاعتبار، لأنّه

بما هو شكّ عبارة عن تساوي الطرفين، فلا يعقل أن يكون مناطا للأخذ

بأحدهما. نعم يمكن أن يقوم في المقام أمانة تعبدية توجب لزوم الأخذ

بأحدهما، غير أنّه ليس من اعتبار الشكّ بنفسه في شيء، كما لا يخفى على

الظنّ العارف.

الأخذ بها في فهم المطالب واستفادة المقاصد وتعيين المراد، سواء فرضت في موضع الخطاب كما في المحاورات والمخاطبات، أو في موقع الكتاب كما في المراسلات والمكاتبات، بل هي معلومة بإجماع علماء الإسلام قديما وحديثا من العامة والخاصة، بل هي من ضروريات العرف وأهل اللسان من جميع الملل والأديان في جميع الأعصار والأمصار من لدن بناء المخاطبة بالألفاظ في تفهيم المطالب واستفادة المقاصد إلى زماننا هذا، بل هذه القضية الثابتة خارجة عن معقد البحث ومحطّ الكلام. وإنّما الكلام في تفصيلها وأنّها هل هي ثابتة على وجه الإيجاب الكلّي أو الإيجاب الجزئي؟ وقد وقع بينهم بالنسبة إلى ذلك كلام بل خلاف في مقامين :

أحدهما: بالنسبة إلى ظواهر الكتاب العزيز، فإنّ منهم كالأخباريّة من أنكر حجّيّتها وجواز الأخذ بها والحكم عليها بكونها مرادة، ما لم يقطع بالإرادة أو لم يقم دليل من خارج كاشف عن الإرادة. واستدلوا عليه بمنع وجود المقتضي للأخذ بظواهر الكتاب التي لم يقصد بها إفهام غير من خوطب به كالنبيّ والوصي، تمسّكا بقوله عليه السلام: « إنّما يعرف القرآن من خوطب به »^(١).

وثانيهما: بالنسبة إلى ظواهر الكتاب والسنة في حقّ غير

المشافهين الذين لم يقصد إفهامهم ولو بغير جهة المخاطبة والمشافهة كالمكاتبات والمراسلات، فإنّ منهم من أنكر ذلك أو وقع في التشكيك فيه كصاحب القوانين رحمه الله في غير موضع من كتابه، حيث خصّ الحجّة بالمشافهين ومن في حكمهم ممّن قصد إفهامهم دون من لم يقصد إفهامهم، فإنّ الحجّة في حقّه تحتاج إلى إثبات انسداده باب العلم واضطرار العمل بالظنّ مطلقاً، ومنه الظنّ المستفاد من ظواهر الألفاظ مطلقاً في حقّ غير المشافهين ممّن لم يقصد إفهامهم^(١).

واستدلوا عليه بدعوى وجود المانع من الأخذ بظواهره، مثل نهي الشارع عن الاستناد إلى القرآن مستقلاً من غير تفسير الأئمّة عليهم السلام وبيانهم المراد من ألفاظه، المستفاد من الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. أو بكثرة أجمال ألفاظه وهو الإجمال العرضي الطارئ لظواهر الكتاب والسنة، لكثرة ما تطرق إليها من التأويل وغير ذلك. وهذا يعني أن الشارع لم يكن متحد المسلك في الأخذ بالظاهر، ويكفي في المقام وجود المانع الذي هو الردع عن الأخذ بالظواهر فلا حاجة إلى الاستدلال بعدم الوحدة على المنع.

الخلاصة: البحث في هذا المبحث عن أمور ثلاثة هي:

الأمر الأول: حجية الظواهر والظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف.

الأمر الثاني: حجية الظهور لغير المشافهين.

الأمر الثالث: في حجية خصوص ظواهر الكتاب.

هذه هي الفقرات الرئيسية في البحث وتتخللها فقرات ضمنية عديدة، راعينا التسلسل الذي وجد في المتن.

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

الأمر الأول: حجية الظواهر والظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف

هل هي مشروطة بالظن بالوفاق أم بعدم الظن بالخلاف، أم غير مشروطة بشيء منهما؟. هنا فرعان:

أ: اشتراط الظن الفعلي بالوفاق

قيل انه لا ينبغي الشك في أن الظن بالخلاف غير قاذح في حجية الظواهر، فضلاً عن عدم الظن بالوفاق، لأن المرجع في حجية الظواهر هو بناء العقلاء. بيان ذلك: هو ان المتكلم اذا تكلم بكلام ظاهر في

معنى معين فتارة يحصل الظن الشخصي بإرادته المعنى الظاهر، وتسمى بحالة حصول الظن الشخصي على وفق الظهور. وأخرى يظن بعدم إرادته. وتسمى بحالة حصول الظن الشخصي بالخلاف. وثالثة يشك في أن مراده هذا المعنى الظاهر، والحالة هذه هي حالة لا يكون فيها ظن بالوفاق ولا بالخلاف.

وسبب تعدد هذه الحالات هو أن كل ظهور لوخلى ونفسه من دون قرينة مزاحمة له يكون كاشفا كاشفا نوعيا عن كونه مرادا للمتكلم. ولكن قد تقتزن أحيانا بالظهور قرينة مزاحمة له، فإذا كانت أضعف من الظهور، بقي الظهور مفيدا للظن بكونه مرادا وحصل الظن الفعلي على طبقه، وإذا كانت القرينة أقوى من الظهور حصل الظن الفعلي بالخلاف، وإذا كانت مساوية للظهور فلا يحصل الظن الفعلي بالخلاف ولا بالوفاق. والظهور المفيد للحجة هو الناتج عن الحالة الأولى التي فيها ظن فعلي بالوفاق دون الحالتين الأخيرتين. والوجه في ذلك هو أن الظهور يعتبره العقلاء حجة من باب أنه كاشف عن المراد، وبما أنه في الحالتين الأخيرتين لا يكون كاشفا عن المراد فلا يكون حجة.

لذا قال (قده): قيل لا بد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، وإلا فهو ليس بظاهر. يعني أن المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه، وإلا فلا يكون ظاهرا، بل يكون مجملا.

أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفا عن مراد المتكلم ودالا عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا، وانما أقصى ما يقال انه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوما لظهوره.

وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي عن المراد، أي كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه، وإن لم يحصل ظن فعلي للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهرا عند أهل المحاورة.

والمدرك لحجية الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها، 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 ان اللفظ بحالة من شأنه أن يثير الظن لدى عامة الناس، وهذا ما يسمى بالظن النوعي، (المراد من الظن هنا هو الظن المنطقي المقابل للشك والاحتمال المنطقيين، ووصفه بالنوعي لغرض التمييز بينه وبين الظن الشخصي. فحينما ينشأ الظن عن مبررات عقلانية منتجة للظن عند نوع العقلاء

لو اتّفق وقوفهم على تلك المبرّرات فإنّ هذا النحو من الظنّ يعبر عنه بالظنّ النوعي، أمّا حينما ينشأ الظنّ بواسطة الحدس أو لأسباب لا تنتج الظنّ عند نوع العقلاء فإنّ هذا النحو من الظنّ يعبر عنه بالظنّ الشخصي، وهذا كما هو واضح ليس في قبال الظنّ الفعلي بل لعلّ الظنّ الفعلي اتصف بكونه نوعي ايضاً، فنوعيته متأتية من اسبابه نشوءه العقلائية)، فيكتفي به في حجّة الظاهر، كما يكتفي به في حجّة خبر الواحد كما تقدم، والا لو كان الظنّ الفعلي معتبراً في حجّة الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجّة بالنسبة إلى شخص غير حجّة بالنسبة إلى شخص آخر. وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي انه لا يصح ادعاء: "ان الظاهر لكي يكون حجّة لابد ان يستلزم الظنّ الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، والا فلا يكون حجّة بالنسبة إلى كل أحد".

ب - اعتبار عدم الظنّ بالخلاف

قال السيد الخوئي رحمه الله في مصباح الاصول: العقلاء لا يعذرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى إذا اعتذر عن المخالفة بعدم الظنّ بالوفاق، أو بحصول الظنّ بالخلاف، وهذا ظاهر.. كما إذا

احتمل إرادة خلاف الظاهر في كلام الطبيب فانهم لا يعملون به، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف، وتحصيل الأمن من العقاب، وفي مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً، ولو مع الظن بالخلاف فضلاً عن عدم الظن بالوفاق^(١).

وقال الآخوند رحمه الله صاحب الكفاية: (لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح. والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف)^(٢).

لذا قال (قده): قيل ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف. قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: (والظاهر أن سيرتهم على اتباعها - أي الظواهر - من غير تقييد

(١) مصباح الاصول السيد الخوئي: ١: ١٣٨.

(٢) كفاية الأصول - الآخوند الخراساني - الصفحة ٢٨١.

بإفادتها الظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها، ضرورة أنه لا مجال للاعتذار من مخالفة بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف).

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

وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على أتباع الظاهر، لان الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجّية الظهور. والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الأول.

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

ج - أصالة عدم القرينة

هل أصالة الظهور ترجع الى أصالة عدم القرينة او بالعكس؟
 اتفق الشيخ الاعظم والآخوند على ان العقلاء لا يوجد عندهم اصلان احدهما باسم أصالة الظهور والآخر باسم أصالة عدم القرينة، بل الثابت عندهم اصل واحد. وبعد هذا الاتفاق اختلف في ذلك الاصل الواحد، فاختار الآخوند ان الاصل الذي يبني عليه العقلاء هو أصالة الظهور وبعد بنائهم على حجية الظهور ينفون القرينة، اذ الظهور عند العقلاء امانة كاشفة عن عدم القرينة، بينما الشيخ الاعظم اختار العكس، اي ان العقلاء يبنون على عدم القرينة ويتفرع على هذا البناء بناؤهم على الظهور. اذن على رأي الآخوند ترجع أصالة عدم القرينة الى أصالة الظهور بينما على رأي الشيخ الاعظم ترجع أصالة الظهور الى أصالة عدم القرينة.

لذا قال (قده): ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أن الأصول الوجودية- مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور- ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص وهكذا. والظاهر ان غرضه من الرجوع أن حجية أصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أي أنه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور. يعني أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لأنه هناك، بناءً عندهم، بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجّيته ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

وكلا هذين الرأيين يمكن التأمل فيه لأنهما مبنيان على أساس باطل وهو اعتقاد أن أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة يجريان في مورد واحد، فانه بناء عليه يصح النزاع في أن أيهما الأصيل وأيهما الفرع، ولكن هذا باطل، فإن كل واحد من هذين الأصلين يجري في مورد خاص به لا يشركه الآخر فيه، فإصالة الظهور تجري فيما إذا كان الظهور محرزاً، فانه بعد إحرازه يكون المورد صالحاً لتطبيق أصالة الظهور، وأما أصالة عدم القرينة فموردها مناقض تماماً لمورد أصالة الظهور، أن موردها الشك في الظهور، فانه عند الشك في الظهور من جهة احتمال الغفلة تجري أصالة عدم القرينة لنفي احتمال القرينة وبالتالي لا إحراز الظهور.

أذن مورد أصالة الظهور هو حالة إحراز الظهور بينما مورد أصالة

عدم القرينة هو حالة الشك في الظهور من جهة احتمال الغفلة عن القرينة، وبعد اختلاف المورد بهذا الشكل فلا معنى لان يقال ان هذا الاصل يرجع الى ذاك او ذاك يرجع الى هذا.

لذا قال (قده): أقول: الحق ان الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: (أصالة عدم القرينة)، فضلا عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو ان أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه، وهذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين لا ثالثة لهما:

(الأولى) أن يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة. وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الأيهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك. فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضا على الآخرين، ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم

للغفلة ونحوها، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي ان الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل، فلا موقع أذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

(الثانية) - ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا - فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - إنهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان، ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة، وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة انه احتمال ملغى ومنفي لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفي وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي

وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئا آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضا أصل يقال له (أصالة عدم القرينة)، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبته بانتفاء الموضوع.

والخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم الا بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الأيها، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك.

فكل هذه الاحتمالات - ان وجدت - ملغية في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها الا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا انه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدما على بعض، أو بعضها يساند بعضا. نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها.. وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك الا تعبيراً آخر عن أصالة الظهور.

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

الامر الثاني - حجّية الظهور بالنسبة إلى غير المشافهين

الكلام في هذا الامر في أنّ حجّية الظواهر مختصة بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً، والتفصيل المختار لصاحب القوانين بين المقصود بالافهام فالظهور له حجة وبين غيره فلا يكون حجة، حيث قال رحمه الله: (قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما خص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي أحدثه إنما هو لأجل تفهيم المكلفين المخاطبين فإذا خاطبهم به فلا بد أن يحمل على إرادة هذا المعنى.. الى ان قال: وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة أخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه أهل المدينة والعراق فإذا خاطب الإمام عليه السلام مع كونه من أهل المدينة مع من كان من أهل العراق فهل يقدم عرف الراوي أو المروي عنه فيه إشكال والحق الرجوع إلى القرائن الخارجية

ومع عدمها التوقف^(١).

وفي موضع آخر من القوانين فقد ذهب المحقق القمي (ره) إلى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام، باعتبار أن الأخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام) لم يقصد منها إلا إفهام خصوص المشافهين، فتختص حجية ظواهرها بهم. فقال رحمه الله: (ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم إلى الأحكام في أمثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر أن حجية ظواهر القرآن على وجوه: فبالنسبة إلى بعض الأحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة إلى غير المشافهين مطلقون الحجية وكونها مطلقون الحجية أما بظن آخر علم حجيته بالخصوص كأن نستنبط من دلالة الأخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا وأما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كأن نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فإن ذلك إنما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية وانحصار الأمر في الرجوع إلى الظن ولما كان الأخبار أيضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية إنما هو للمشافهين بتلك الأخبار

(١) قوانين الأصول - الميرزا القمي - الصفحة ٦٠.

وطرو حكمها بالنسبة إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل حينئذ أيضا في القسم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام^(١).

فاذا كنت تتكلم مع شخص تقصد تفهيمه وكان آخر يستمع، وهو لا تقصد تفهيمه، فالظهور الذي فهمه الاول حجة عليه دون الثاني الذي لم تقصد تفهيمه. ووجه ذلك: ان الشخص المقصود تفهيمه يجزم بارادة المعنى الظاهر عنده، اذ احتمال ارادة غيره لا منشأ له الا احتمال نصب قرينة لم يلتفت اليها غفلة، ان هذا هو المنشأ الوحيد لاحتمال ارادة غير الظاهر، ومن الواضح انه يمكن نفيه باصالة عدم الغفلة، اما غير المقصود بالافهام فلا ينحصر منشأ احتماله لارادة غير الظاهر بالغفلة بل له منشأ آخر وهو احتمال نصب المتكلم لقرينة خاصة بينه وبين المقصود بالافهام كما اذا فرض وجود عهد ذهني بينهما اعتمد المتكلم عليه في تفهيم المعنى غير الظاهر، وفي مثل ذلك لا يمكن نفي الاحتمال المذكور باصالة عدم الغفلة، فان عدم وصول غير المقصود بالافهام الى مثل هذه القرينة لم ينشأ من غفلته بل من كون القرينة في نفسها خاصة لا يمكن ان يصل اليها الا المقصود بالافهام. هذا ما يمكن ان يوجه به التفصيل المذكور.

وقال الآخوند صاحب الكفاية رحمه الله: (كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين^(١)).

وقال رحمه الله في موضع آخر من القوانين: (وأما السنة المعلومة الصدور عنه صلى الله عليه وآله فيحتمل ضعيفا أن تكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الأظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه صلى الله عليه وآله بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن أن يقال أنه الظن المعلوم الحجية^(٢)).

وقال رحمه الله في تضاعيف باب الاجتهاد في تعليل ما ادعاه من اختصاص المسلم من الإجماع بمفاهيم المشافهين -: (لأن مخاطبته

(١) كفاية الأصول - الآخوند الخراساني - الصفحة ٢٨١.

(٢) قوانين الأصول - الميرزا القمي - الصفحة ٤٥١.

كَأَنَّ مَعَهُم، وَالظَّنَّ الْحَاصِلَ لِلْمَخَاطِبِينَ مِنْ جِهَةِ أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْقَرَائِنِ الْخَارِجِيَّةِ حُجَّةً إِجْمَاعًا، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرْسَلَ رَسُولَهُ وَكِتَابَهُ بِلِسَانِ قَوْمِهِ، وَالْمُرَادُ بِلِسَانِ الْقَوْمِ هُوَ مَا يَفْهَمُونَهُ، وَكَمَا أَنَّ الْفَهْمَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ اللِّسَانِ فَكَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ وَإِنْ تَوَافَقَ اللِّسَانُ، فَحُجَّةٌ مَتَفَاهِمِ الْمَتَأَخِّرِينَ عَنْ زَمَنِ الْخُطَابِ وَظَنُونَهُمْ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ غَيْرَ مَا دَلَّ عَلَى حُجَّةِ مَتَفَاهِمِ الْمَخَاطِبِينَ الْمَشَافِهِينَ، لِمَنْعِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ بِالْخُصُوصِ^(١).

وَمُرَادُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ: مِنْ (اخْتِلَافِ الْفَهْمِ بِاخْتِلَافِ اللِّسَانِ)، مَا هُوَ الْمَعْلُومُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ أَنَّ الْفَارْسِيَّ مِثْلًا لَا يَفْهَمُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ بِمِثَابَةِ مَا يَفْهَمُهُ الْعَرَبِيُّ، بَلْ بَيْنَهُمَا تَفَاوُتٌ وَاضِحٌ فِي أَصْلِ الْفَهْمِ وَكَيْفِيَّتِهِ وَمَقْدَارِهِ وَكَذَلِكَ الْعَكْسُ، وَمُرَادُهُ مِنْ (اخْتِلَافِهِ بِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ) مَا يُرْشِدُ إِلَيْهِ الضَّرُورَةُ أَيْضًا مِنْ أَنَّ مَا يَفْهَمُهُ الْمَتَأَخَّرُونَ عَنْ زَمَنِ الْخُطَابِ لَيْسَ بِمِثَابَةِ مَا يَفْهَمُهُ الْمَخَاطِبُونَ، لِتَطَرُّقِ التَّغْيِيرِ إِلَى الْحَقَائِقِ بِالنَّقْلِ وَالْهَجْرِ وَإِلَى الْمَجَازَاتِ وَقَرَائِنِهَا بِالْوُجُودِ وَالْإِخْتِفَاءِ أَوْ بِالْجَلَاءِ وَالْخُضَاءِ.

وَبِذَلِكَ كُلُّهُ رُبَّمَا يَخْتَلَفُ الْفَهْمُ الْمُرَادُ، فَيَفْهَمُ الْمَتَأَخَّرُونَ مِنَ الْخُطَابِ خِلَافَ مَا فَعَهُمُ الْمَخَاطِبُونَ بِزَعْمِ أَنَّهُ الْمُرَادُ، وَلَيْسَ بِمُرَادٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

لذا قال (قده): د- حجية الظهور الى غير المقصودين بالافهام
ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة
إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام.

ومثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم الذين لم
يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنة، نظرا إلى أن الكتاب العزيز
ليست خطاباته موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل
تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها.

قال صاحب الكفاية: (وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية
ظاهر الكتاب، إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن
خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة^(١) عن الفتوى
به. أو بدعوى أنه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة
عالية، لا يكاد تصل إليه أيدي أفكار أولي الانظار الغير الراسخين
العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا
الأوحد من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم

(١) هو قتادة بن دعامة بن عزيز أبو الخطاب السدوسي البصري، مفسر جافظ
ضريز أكمه، قال أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة، كان مع علمه
بالحديث رأسا في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب، وكان يرى
القدر وقد يدلّس في الحديث، مات بواسط في الطاعون سنة ١١٨ هـ، وهو
ابن ست وخمسين سنة. (تذكرة الحفاظ: ١: ١٢٢ الرقم ١٠٧).

ما كان وما يكون وحكم كل شيء^(١).

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله^(٢).

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا، إلا أنه صار منه عرضا، للعلم الاجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى^(٣)^(٤).

لذا قال (قده): واما السنّة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها الا إفهام السائلين دون سواهم.

وقد ناقشه الاعلام بان للعقلاء اصلا آخر. غير اصالة عدم الغفلة يمكن به نفي كل قرينة يحتمل وجودها واقعا حتى اذا كانت مثل العهد

(١) حكي عن الأخباريين، راجع فرائد الأصول / ٣٤.

(٢) حكاها في الفرائد: ٣٨، عن الوافية.

(٣) عيون أخبار الرضا: ١ / ٥٩، الباب ١١، الحديث ٤، أمالي الصدوق: ١٥٥ /

الحديث ٣، التوحيد: ٩٠٥، الحديث ٥. وما عن تفسير العياشي: ١٧.

(٤) كفاية الأصول - الآخوند الخراساني - الصفحة ٢٨٢.

الذهنى الخاص وهو اصاله عدم القرينة، ومعه يبطل التفصيل المذكور، فانه وجيه لو فرض انحصار الاصل النافي للقرينة باصاله عدم الغفلة اما بعد وجود ما هو اوسع منه فلا يتم. هذا ما اجاب به الاعلام.

لذا قال (قده): أقول: ان هذا القول (لصاحب القوانين، من ارادة خصوص المخاطبين والمشافهين، فيكون الظاهر حجة عليهم دون غيرهم) لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به ان يقال: ان هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

الاحتمالات في نفي حجية ظهور الكلام لغير المشافهين

منها: احتمال ان الغرض من نفي حجية الظهور هو ان المتكلم قصد ابهام مقصوده الحقيقي من الكلام فلا ينصب قرينة عليه لكونه بصدد اخفاء مقصوده عن المخاطب وغيره. الا ان هذا ليس ثابتا في حق المقصود بالافهام بل يختص بغيره، اذ تستر المتكلم بمراده لا يلتزم وقصد التفهيم. ويمكن نفي ذلك بظهور حال المتكلم في انه لا يعيش حاله الالتقاء والتستر بمراده.

ومنها: احتمال ان يكون السبب وراء عدم حجية الظاهر بالنسبة

الى غير المقصود افهامه هو احتمال ان المتكلم سوف يذكر في المستقبل قرينة منفصلة تدل على ان مراده خلاف الظاهر، وهذا المنشأ ثابت في حق المقصود بالافهام ايضا، اذ المقصود بالافهام يحتمل ان المتكلم سوف ينصب قرينة منفصلة في المستقبل على ارادة خلاف الظاهر، ويمكن نفي هذا الاحتمال ايضا بظاهر حال كل متكلم انه بصدد تفهيم مراده بشخص كلامه الصادر منه لا بمجموع ما يصدر منه من كلام ولو في المستقبل.

ومنها: احتمال ان يكون السبب في عدم حجّية الظاهر بالنسبة الى غير المقصود تفهيمه هو احتمال الغفلة عن القرينة التي نصبها المتكلم. وهذا المنشأ ثابت في حق المقصود بالافهام ايضا لانه يحتمل غفله عن القرينة التي نصبها المتكلم، وهذا ينفي ايضا باصالة عدم الغفلة، فان الغفلة حالة شاذة في حياة الانسان، فعند الشك فيها يكون شدوذها مبعدا لها.

ومنها: احتمال ان يكون السبب هو احتمال ان المتكلم نصب قرينة على ارادة خلاف الظاهر ولكنها خاصة بينه وبين من يقصد افهامه كما هو الحال في العهد الذهني الخاص. وهذا المنشأ هو الذي جعله صاحب القوانين كتوجيه لتفصيله. وهو غير ثابت في حق المقصود بالافهام، اذ المفروض ان القرينة الخاصة معهودة بين المتكلم والمقصود بالافهام، وينفي هذا الاحتمال ايضا بظاهر حال كل متكلم اعتماده على الاساليب العامة والمتداولة للتفهم دون الاساليب

الخاصة كالقرينة العهدية الخاصة بين المتكلم والمقصود بالافهام.
وبهذا البيان من الاعلام يتضح بطلان تفصيل صاحب القوانين .

لذا قال (قده): اولاً - ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي

له بالنسبة إلى هذا الشخص (غير المقصود بالتفهيم وغير المخاطب)
فهو أمر يكذبه الوجدان.

ثانياً - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه -

دعوى انه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر
بالنسبة إلى غير المقصود بالافهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف
في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الأنصاري في مقام رده:
(انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن
الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد).

ومنها: احتمال ان يكون السبب هو احتمال اعتماد المتكلم على

قرينة خاصة يطلع عليها كل حاضر في مجلس الحوار كتحريك الرأس
او اليد وتغيير قسّمات الوجه ونحو ذلك من الخصوصيات التي
يشاهدها كل حاضر في المجلس وان لم يكن مقصودا بالافهام. وهذا
وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء،
لا بحكم العقل، فانه من ناحية حكم العقل وان كان ممكنا نفي حجية
الظهور لغير المشافهين، لكن ليس هو هذا محل الكلام، وانما محله في

امكان نفي الحجية الثابتة لظهور الكلام ببناء العقلاء.

لذا قال (قده): ثالثا - وان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضا - انه لما كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالإفهام، ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام ان يعثر عليها بعد الفحص، فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: ان الذي يقوم حجّية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أي انه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجّية الظهور. بل الأمر أكثر من ان يقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لا يكون ظهورا الا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، والا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهرا.

وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهرا ليس بنص قطعي في المقصود الا إذا كان مقترنا باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمده للأيهام لحكمة، أو نصبه لقريئة تخفى على الغير أو لا تخفى.

ثم لا يكون الظاهر حجة الا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر. وعليه فالنفي الادعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلا من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصا لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلا.

ولكن هذا لا يمنع من ان يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن ان يعثر على هذه

القرينة بعد الفحص - لو كانت - أو لا يمكن.

ولو سلمنا جدلا على ان المشافهين في المحاورات العرفية العقلانية حجية الظهور للكلام ثابتة بحقهم فقط، وغير المشافهين مما يمكن انفكاك حجية الظاهر فلا يكون التكليف ظاهر بحقهم، لكن هذا غير تام بالنسبة الى احكام الله عزوجل في الكتاب والسنة بعد ما عرفت وستعرف من مفاد قاعدة الاشتراك في الاحكام، ولا خصوصية للمشافهين فيها فقط بل هي عامة في حق الجميع بنحو القضية الحقيقية، فكلما دخل منهم من احد سن التكليف وضع عليه تكاليف الدين الحنيف وصار عنها مسؤولا وان بعد عن زمان التشريع والمخاطبة بالتكليف مئات بل آلاف السنين الى ان يرث الارض ومن عليها .. الا ترى قوله صلى الله عليه وآله (حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة) ..

لذا قال (قده): رابعا - ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصودين بالإفهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة الى الكتاب العزيز والسنة: أما (الكتاب العزيز) فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب الا تقتزن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات

القرآن الكريم.

وأما (السنة)، فإن الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئلة خاصة.

وإذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك. ومقتضى الأمانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك أن ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

الأمر الثالث: في حجية خصوص ظواهر الكتاب

حجية ظواهر الكتاب، منعها الأخباريون، وما ذكروه في وجه المنع يرجع تارة إلى منع انعقاد الظهور، من أن ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور التي هي كنايات عن أشياء لا يعرفها إلا النبي وأوصياؤه المعصومون (عليهم السلام).

وأخرى إلى منع حجية الظهور، من أن القرآن مشتمل على معان غامضة ومضامين شامخة، على نحو لا يصل إليه فكر البشر إلا الراسخون في العلم، وهم الأئمة المعصومون (عليهم السلام)، ولذا ورد

في بعض الروايات أنّه (إنّما يعرف القرآن من خوطب به) ^(١).

لذا قال (قده): خامسا - حجّية ظواهر الكتاب: نسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجّية ظواهر الكتاب العزيز، وأكّدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

أقول: ان القائلين بحجّية ظواهر الكتاب:

أ - لا يقصدون حجّية كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات وأخر متشابهات.

بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

ب - لا يقصدون - أيضا - بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز..

ج - لا يقصدون - أيضا - انه يصح لكل أحد ان يأخذ

بظواهره وان لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامي وشبه العامي ليس له ان يدعي فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والأمور العلمية وهو يتوخى الدقة في التعبير. ألا ترى أن لكل علم أهلاً يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وإن له أصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات.

مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة، وسنن أهل المحاورة هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها، ولكن لا يكفي للعامي ان يرجع إليها ليكون عالماً بها أو يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام. وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول انه حجة على العباد، فليس معنى ذلك ان ظواهره كلها هي حجة بالنسبة إلى كل أحد حتى بالنسبة إلى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة. وحينئذ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعني من

هذا الإنكار؟

١- ان كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح، وهو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع، وفي كل مؤلف في المعارف العالية.

ولكن قلنا: انه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقا ليست بحجّة بالنسبة إلى كل أحد.

٢- وان كنت تعني 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 بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقريئة أو ما يصلح لنسخه - فإنه أمر لا يثبت له ما ذكره له من أدلة.

كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، ووردت عنهم أخبار خاصة دالت على

جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزراعة لما قال له: (من أين علمت ان المسح ببعض الرأس؟) فقال عليه السلام: (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم).

فعرف زراعة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب. ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. وحينئذ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن وإطلاع على كل ما دخل في مضامينها؟

بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم لان سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولان جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته. ولا يحرز في أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ

واما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي، مثل النبوي المشهور: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار). فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوزة للأخذ

بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأي - إذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بان فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخصوصا.

مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها الا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس.

ولا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق إعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهورا وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله.

بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلا قوله تعالى: (انا أعطيناك الكوثر)، فان

هذه الآية الكريمة ظاهرة في أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله بإعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقول: المراد به نهر في الجنة وقيل: المراد القرآن والنبوة.

وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق في السورة يجد أن فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها (إن شئت هو الأبر) والأبر: الذي لا عقب له، فإنه بمقتضى المقابلة يفهم منها أن المراد الأنعام عليه بكثرة العقب والذرية. وكلمة (الكوثر) لا تأتي عن ذلك، فإن (فوع) تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: إنا أعطيناك الكثير من الذرية والنسل.

وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذ ينكشف صحة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على أن تكون الكلمة من أسمائها.

الباب السادس

الشهرة

في بيان حقيقتها وموضوعها وما هو المراد منها في كلماتهم، أنّ الشهرة بحسب اللغة والعرف بمعنى البروز والظهور، ومنه: شهر فلان سيفه، وسيف شاهر، وقولهم: لا يلبس الرجل بالشهرة، إلى غير ذلك من الاستعمالات. وفي كلماتهم قد يضاف إلى الفتوى بقول مطلق، وقد يضاف إلى فتوى القدماء، وقد يضاف إلى فتوى المتأخرين، وقد يضاف إلى أصحاب الحديث، وقد يضاف إلى الرواية.

والفرق بينها وبين الاجماع، إنّ المعتبر في الإجماع اتفاق الكلّ في عصر واحد، والمعتبر في الشهرة اعتبار اتفاق الجلّ الذي لا يتحقّق في عصر إلاّ باعتبار الإضافة، لأنّها قد تطلق وقد تضاف - كما الاجماع - فقد تضاف إلى الصحابة فتقول: فتوى الصحابة، أو الاصحاب، أو الرعيّل الاول، أو تضاف الفتوى إلى أهل المدينة فتقول: فتوى أهل المدينة والمراد علمائها، أو إلى الخاصة، أو إلى العامة، أو فقهاء أهل البيت اعزهم الله فتقول: فتوى الاصحاب أو علماء مذهب الحق أو أهل

الحق، او علماء مدرسة اهل البيت، إلى غير ذلك من الإضافات. والمراد جلهم، والا انقلبت اجماع..

الشهرة في المصطلح الاصولي

تنقسم الشهرة في الاصطلاح إلى روائية، وعملية، وفتوائية. الشهرة الروائية عبارة عن: اشتهار نقل الرواية بين الرواة وأرباب الحديث ونقلها في الكتب، سواء عمل بها الفقهاء أم لم يعملوا. والشهرة العملية عبارة عن: اشتهار العمل بالرواية والاستناد إليها في مقام الفتوى، كاستناد الفقهاء على النبوي: « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » أو قوله صلى الله عليه وآله: « الناس مسلطون على أموالهم » وإن لم يكونا منقولين في جوامعنا الحديثية. لأن المصحح لاستنادهم في مقام الافتاء الى الشهرة العملية بصفتها جابرة لضعف الرواية، كما أن الإعراض عنها كاسر لصحتها، وإن نقلت في جوامعنا الفقهية، والنسبة بين الشهرتين الفتوائية والعملية عموم وخصوص من وجه كما هو واضح. والشهرة الفتوائية عبارة عن: مجرد اشتهار الفتوى في مسألة، سواء لم تكن في المسألة رواية، أو كانت على خلاف الفتوى، أو على وفقها ولكن لم يكن الإفتاء مستنداً إليها، ولا تكون مثلها جابرة لضعف سند الرواية إلا إذا علم الاستناد، ولا كاسرة إلا إذا علم الإعراض. فيقع الكلام في حجية نفس الشهرة الفتوائية من غير فرق بين الشهرة الفتوائية بين القدماء أو بين المتأخرين. واستدل على الحجية بوجوه

ضعفها بعض الأجلة، وقد ذكر هذه الوجوه الشيخ الماتن رحمه الله تبعاً لما في رسائل الشيخ الأعظم وكفاية المحقق الخراساني.

اقسام الشهرة

اولاً . الشهرة الروائية: ويراد بها كثرة الناقلين للرواية من دون ان

يصل الى حد التواتر. وفي هذا المعنى اضيفت الشهرة الى الرواية.

ثانياً . الشهرة الفتوائية: ويراد بها شهرة الافتاء بفتوى معينة دون

ان يصل ذلك الى حد الاجماع. وفي هذا المعنى اضيفت الشهرة الى

الفتوى. وبعد هذا نسال هل يمكن عدّ الشهرة من وسائل الاثبات

الوجداني او لا؟، اما بالنسبة الى الشهرة الروائية: فهي تعني بلوغ نقل

الرواية الى مادون التواتر. وقد عرف ان التواتر حدد تحديداً كيفياً، فهو

كثرة الناقل للخبر الى حد يحصل العلم بمضمونه. وعلى اساس هذا

التحديد لا بد ان تكون الشهرة الروائية - وقد قلنا انها ادون من مرتبة

التواتر - عبارة عن نقل جماعة كثيرة للرواية الى حد يحصل الظن دون

العلم. واذا كانت تحصل الظن فهي ليست من وسائل الاثبات الوجداني .

اذ وسائل الاثبات الوجداني هي الوسائل المفيدة لليقين . وبالتالي لا

تكون حجة الا اذا قام دليل قطعي على ثبوت الحجية تبعداً للخبر

المفيد للظن.

واما الشهرة الفتوائية: فهي كما قلنا عبارة عن بلوغ الفتوى لما

دون الاجماع، فالشهرة الفتوائية على هذا تعني افتاء جماعة كبيرة من

العلماء بفتوى معينة دون ان يحصل العلم بالحكم. وبناء عليه لا تكون

الشهرة الفتوائية من وسائل الاثبات الوجداني لانها لا تفيد اليقين بل الظن، وبالتالي لا تكون حجة الا اذا قام دليل قطعي على حجيتها تعبدا. وقد اختلف الاصوليون في قيام الدليل القطعي على حجيتها تعبدا وعدمه. ولعل الرأي السائد هو حجيتها تعبدا. هذا اذا قلنا بان الاجماع يحدد تحديدا كيفيا، واذا حددنا الاجماع تحديدا كميا، بان قلنا انه اتفاق العلماء بأسرهم على حكم معين سواء حصل العلم ام لا، لزم ان تكون الشهرة الفتوائية . التي فرضنا انها دون الاجماع . عبارة عن افتاء اكثر الفقهاء بفتوى معينة سواء حصل العلم بالحكم ام لا، فكل فتوى يفتي بها اكثر الفقهاء فهي شهرة فتوائية بدون فرق بين ان نجهل فتوى بقية الفقهاء او نظن بموافقتهم او نعلم بمخالفتهم، فعلى جميع التقادير تصدق الشهرة الفتوائية.

ثم انه ينبغي الالتفات الى ان الشهرة الفتوائية اذا حصل العلم منها دخلت تحت الاجماع بالتحديد الكيفي فانا ذكرنا في التحديد الكيفي للاجماع انه الاتفاق الموجب للعلم سواء كان اتفاقا لكل الفقهاء ام لأكثرهم، وبناء عليه اذا افادت الشهرة الفتوائية العلم صارت اجماعا بالتحديد الكيفي وبالتالي من وسائل الاثبات الوجداني.

والحق الذي تبعه الماتن رحمه الله هو انه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به عنده رحمه الله أن (الخبر) الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سيأتي ان شاء الله بيانه في محله.

لذا قال (قده): ان الشهرة لغةً تتضمن معنى ذيوع الشيء ووضوحه، ومنه قولهم: شهر فلان سيفه، وسيف مشهور، وقد أطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذ: (مشهور)، كما قد يقال له: (مستفيض). وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية، فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر، والقول يقال به: (مشهور)، كما أن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: (مشهور)، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا وهكذا..

وعلى هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

١- (الشهرة في الرواية)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط في تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر.

وسيأتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجةً من هذه الجهة.

٢- (الشهرة في الفتوى)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع

الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم. فال مقصود بالشهرة - أذن - ذبوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع. وهذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

(الأول) - ان يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمى حينئذ (الشهرة العملية). وسيأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث أيضا عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

(الثاني) - ألا يعلم فيها ان مستندها أي شيء هو، فتكون شهرة في الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلا. وينبغي ان تسمى هذه بـ (الشهرة الفتوائية). وهي - اعني الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذي لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل^(١): أن هذه الشهرة حجة على الحكم

(١) نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من
←

الذي وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد.

وقيل: لا دليل على حجيتها.

وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها.

وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي 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 الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله.



دون أن يذكر اسمه. ونسب أيضا إلى المحقق الخوانساري اختيار هذا القول وعزي كذلك إلى صاحب المعالم. ولكن الشهرة على خلافهم .

ادلة القائلين بحجية الشهرة الفتوائية

الدليل الاول: القول بالاولوية

معنى الاولوية في اللغة والاصطلاح

هي مصدر صناعي من أَوَّلَى: أَحَقِيَّة، أَسْبَقِيَّة، أَفْضَلِيَّة له الأولوية في هذا العمل، له الأولوية الكبرى: أهم من أي شيء آخر. وفي الاصطلاح الاصولي الاولوية بمعنى الرجحان العقلي. ويستعمل الاصوليون الأولوية في موردين هما:

مفهوم الاولوية، وقياس الأولوية. كما يستعملها الفقهاء تارة بمعنى التفضيل والتقديم، كأولوية الأفقه او الاعلم بإمامة الجماعة من غيره، واخرى بمعنى الأحقية أو الاستحقاق وأنه هو المستحق دون غير. وقد يستعمله الفقهاء في باب الاموال ويريدون به علة وضعية خاصة بالأموال والحقوق، تسمى بحق الأولوية أو الاختصاص.

مفهوم الاولوية في مقام الدلالة

من اقسام دلالة الألفاظ على المعاني دلالتها عليها بالمفهوم في قبال المنطوق، وهو على قسمين: مفهوم موافق ومفهوم مخالف. والمفهوم الموافق هو الذي يستفاد من اللفظ بالأولوية، وقد يعبر عنه

بالفحوى ومثاله: قوله سبحانه وتعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ)، حيث يدلّ بمنطوقه على حرمة قول (أفّ) للوالدين، وبمفهوم الأولويّة على حرمة ضربهما وكل ما هو فوق التافيف.

قياس الأولوية في مقام الاستنباط

قد يصل نظر المجتهد إلى حدّ القطع بعدم الفارق بين أمرين في حكم، وهذا تارة يكون على نحو المساواة، وأخرى يكون على نحو الأولوية القطعية، فالأوّل قياس المساواة، والآخر قياس الأولوية، فيحكم الفقيه في الواقعة الثانية- أي المقيس - بنفس الحكم الثابت بالأدلة في الواقعة الأولى- أي المقيس عليه- لمكان القطع المزبور بعدم الفرق، وهذا القياس حجة لحجية القطع .

والفرق بين مفهوم الأولوية وقياس الأولوية هو أنّ الأول من حدود دلالة الألفاظ على المعاني، وقد يقع في طريق الاستنباط كسائر الألفاظ، وأمّا قياس الأولوية فليس من دلالة اللفظ على المعنى في شيء، بل إنّما يحصل للمجتهد القطع بثبوت الحكم في الواقعة الثانية مباشرة لمكان علمه بمساواتهما أو أولويّة الثاني في المناط والملاك للحكم، ولا يمكن ذلك إلّا في موارد علمه بمناط الحكم وملاكه ولو من الخارج وهو المعبر عنه بتنقيح المناط القطعي- وعلمه بتساويهما أو أولوية الثاني من الأوّل في ملاك الحكم أي شيء كان . فالأوّل استدلال للحكم بدلالة اللفظ، والثاني استدلال له بكاشف خارج عن اللفظ، وهو

القطع بالمناط والملاك للحكم.

إذا عرفت هذا فاعلم انهم قد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة من بينها الاستدلال بالاولوية دليل خبر الثقة وهو قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)^(١) والتمسك به بالاستدلال به على (حجية الشهرة) منه بخبر الثقة. وبعبارة أخرى الاستدلال على حجية الشهرة بضحوى ما دلّ على حجّية خبر الواحد، فإن الشهرة تفيد من الظنّ ما لا يفيد الخبر، فيكون الظنّ الحاصل منها أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر، فتكون أولى بالحجّة.

ويرد على هذا الاستدلال، بان موضوع حكم خبر الثقة ليس هو متحد مع موضوع حكم الشهرة حتى نقول بقياس الاولوية والضحوى، وانما مختلفان في الموضوع فان موضوع حكم خبر الثقة هو كونه خبراً، اما الشهرة فموضوعها الظن الخاص، فلم يعتبر قول الثقة لانه ظن وان كان واقعا هو يفيد الظن، بل اعتبره الشارع لانه خبر ثقة، ببركة مفهوم أية النبأ المتقدمة، ويعبر عن هذه الحجية من باب السببية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن ابطال دعوى الاولوية كما ذهب اليه كل من لا يقول بحجية الشهرة الفتوائية من الاجلاء، وبيان

ذلك: هو ان هذه الأولويّة المدعاة إمّا أن يراد بها ما هو نظير الأولويّة
المعتبرة في القياس بطريق أولى، أو ما هو نظير الأولويّة المعتبرة في
مفهوم الموافقة - وقد عرفنا هذه الاصطلاحات مما تقدم في الشرح -
وأياً ما كان فهي لا تنطبق على شيء منهما.

أمّا الأول: فلأنّ المعتبر في أولويّة القياس بطريق أولى كونها
قطعيّة، ولا قطع هنا بل غايته كونها ظنيّة.

وأما الثاني: فلأنّ المعتبر في الأولويّة المعتبرة في مفهوم
الموافقة كونها عرفيّة، منساقة في متفاهم العرف من ظاهر اللفظ
الوارد في بيان الحكم المنطوق، كما في قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ)
وهي فيما نحن فيه ليست كذلك، بل هي أولويّة اعتباريّة بشهادة
الاستناد في إثباتها إلى أقوائيّة ظنّ الشهرة من ظنّ الخبر، فالأولويّة
المدعاة اعتباريّة ظنيّة، ولا دليل على حجّيتها من باب الظنّ الخاصّ
حتّى يتمّ الاستدلال بها على حجّية الشهرة من باب الظنّ الخاصّ، ولو
استند في حجّيتها إلى دليل الانسداد لزم من الاستناد إليها إثبات
الظنّ الخاصّ بالظنّ المطلق، وهذا كما ترى.

هذا مع ما قيل من أنّ الأولويّة الظنيّة أوهن بمراتب من الشهرة،
فكيف يتمسك بها في حجّيتها؟ بهذا استند معظمهم رضوان الله عنهم
على ابطال الاولوية.

لذا قال (قده): وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلّة

كلها مردودة: الدليل الأول - أولويتها (اي الشهرة الفتوائية) من خبر العادل قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظرا إلى أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل، فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

والجواب: إن هذا المفهوم انما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجية.

ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي.

الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ

في قوله تعالى من سورة الحجرات آية النبأ: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصيبوا على ما فعلتم نادمين)^(١). قد وجد تعليلا صريحا في معرفة سبب (التبين)، الذي امر به تعالى، وهو (أن تصيبوا قوما بجهالة)، وحيث ان هذا التعليل هو مناسب لاعتبار مثل (الشهرة) ايضا فيصلح ان يكون تعليلا

لها ايضا، وبيان ذلك: هو ان (الاصابة بجهالة) في التعليل كانت السبب بالامر بالتبين وهي المانع من الاخذ بخبر الفاسق بلا تبين وتقصي وفحص، فيدل هذا التعليل بمفهومه على ان كل ما يامن معه من الاصابة بجهالة ان يؤخذ به، والشهر طبعاً مما يؤمن فيها من محذور الاصابة بجهالة فيصح الباقي بالاخذ بها، ويكون تعليل عدم الاخذ بخبر الفاسق لمحذور الاصابة بجهالة تعليل لحجية الشهرة فالمناسب الاخذ بها اذا قامت (الشهرة الفتوائية) على حكم من الاحكام. بهذا تمسك المثبتون لحجية الشهرة الفتوائية.

وفيه: ان القول بان فقرة (ان تصيبوا قوما بجهالة) كونه تعليلاً للاخذ بالخبر هذا اول الكلام، بل المسلم به هو اننا قد استفدنا من مفهوم الشرط (اي ان جائكم عادل فلا تتبينوا)، وهذا شيء وعموم نقيض التعليل شيء آخر لم يستدل به على الاخذ بخبر العادل.

ثم أنّ منطق الآية هو عدم جواز العمل بكلّ ما يعد جهالة او سفاهة، لا جواز العمل بكلّ ما لا يعد جهالة او سفاهة كما هو واضح، والا يكون التعليل حجة لكلّ ظنّ لم يكن العمل به سفاهة. ثم انه ليس فيه ايضاً دلالة على ان كل ما يستلزم الاصابة بجهالة هو ممنوع من الاخذ به، ليس فيه هذه السعة، وانما حاله حال الاوامر الارشادية التي يامر بها الطبيب (ولله المثل الاعلى)، بان يامر الطبيب مريضه ان لا يتناول الليمون الحامض، فليس فيه معنى انه منع من اللبن الحامض لعدم الوحدة في الموضوع بين الحموضتين، فيحتاج الى امر او ارشاد

آخر لمنع تناوله، لاحتمال صحية حموضة اللبن وعدم صحية حموضة الليمون، او لاجل ارشاد الطبيب بعدم تناول الحامض فعلى المريض ان يتناول كل ما هو ليس بحامض.. والكلام هو الكلام في مقامنا هذا، فان حرمة العمل بنبا الفاسق بدون تبين لإستلزامه (الإصابة بجهالة) ليس فيها ما يدل على وجوب الأخذ بكل ما يطمأن في (عدم الإصابة) وما لا يستلزم الإصابة بجهالة.

لذا قال (قده): الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبأ وقيل: ان عموم التعليل في آية النبأ (ان تصيبوا قوما بجهالة) يدل على اعتبار مثل الشهرة: لان الذي يفهم من التعليل ان الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. والشهرة كذلك.

والجواب: ان هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل، وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لان هذه الآية نظير نهى الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلا، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل ما هو ليس بحامض

يجوز أو يجب أكله.

وكذلك هنا، فإن حرمة العمل بنبا الفاسق بدون تبيين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابة بجهالة.

وأما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة أخرى: ان أكثر ما تدل الآية في تعليلها على ان الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضى لحجية الخبر، ولا تدل على وجود المقتضى للحجية في كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع.

أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية ولا تدل الآية على ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

الدليل الثالث: الاخبار

توهم الدلالة من مرفوعة زارة ومقبولة عمر بن حنظلة الواردتين في بيان المرجحات في الخبرين المتعارضين.

ففي أوليهما: « قال زرارة: قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال (عليه السلام): خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذَّ النادر، قلت: يا سيدي أنهما معا مشهوران مأثوران عنكم، قال: خذ بما يقوله أعدلهما...»^(١).

وبناء على كون الموصول كناية عن المشهور مطلقا - رواية كان أو فتوى -، أو دلالة إناطة الحكم بالاشتهار على أنَّ المناط هو الشهرة في نفسها وإن كانت في الفتوى.

وفي ثانيتهما: رواية عمر بن حنظلة: سأل عمر بن حنظلة أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف القضاة؟ فقال: « الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: فقلت: فإنَّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه، قال: فقال: « ينظر إلى ما كان من روايتهما عَنَّا في ذلك الذي حكمنا به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذَّ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه. إنَّما الأمور ثلاثة: أمر بينَ رشدِه فيُتَّبَع، وأمر بينَ غيِّه

فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله»^(١) هذه هي المقبولة التي تلقّاها الأصحاب بالقبول، ولكن المحقّق الخراساني ضعّف الاستدلال بالرواية بأنّ المراد من الموصول في قوله: « ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا » هو الرواية فلا صلة لها بالشهرة الفتوائية، والمحقّق النائيني، وإن ذكر وجه الاستدلال بوجه مطلوب، لكن أورد عليه، بإيراد آخر وتبعهما الماتن رحمه الله اورد عليها ايضا بما سيأتي، وفقرة الاستدلال في الرواية بعد ما فرض السائل تساوي الراويين في العدالة هي قوله عليه السلام: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه وإنّما الامور ثلاثة . إلى أن قال السائل . قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم). بناء على أنّ المراد بالجمع عليه في الموضوعين هو (المشهور)، بقرينة إطلاق غير المشهور على ما يقابله في قوله عليه السلام: (ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور)، والتعليل من المستدل بثبوت الحجية يرى انه (اي التعليل في الرواية)

(١) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١؛ ثم قال:

فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام:

« ينظر إلى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به .»

وليكن الذيل ببالك يفيد في المستقبل.

يدلّ على أن المناط هو الشهرة مطلقا وإن كانت في الفتوى..

وفيه: ان هذا الاستدلال على حجية الشهرة بالروايتين آنفتي الذكر ضعيف، لمنع عموم الروايتين للشهرة في الفتوى، لانهما - في متفاهم العرف - ظاهرتان . كالصريح . في بيان حكم للشهرة في الرواية، اي يثبت فيهما حجية الشهرة الروائية، ونحن نتكلم في الشهرة الفتوائية، فإنّ السؤال الوارد فيهما سؤال عن مرجح الخبرين المتعارضين، وقد جعل عليه السلام في الجواب الشهرة من جملة المرجحات، من غير نظر في ذلك إلى الشهرة في الفتوى أصلا .

وقد مثلوا لهذا بالسؤال عن احب اخوتك اليك او احب المسجدين اليك فان قلت احب اخوتي اكبرهم سنا لا يعني ذلك كل من كان اكبر منك سنا وان كان من ابناء عمومتك او اصدقائك هو احب اليك، ولا كل ما كان فيه اجتماع الناس واختلافهم اليه اكثر من غيره احب اليك وان كان سوقا او متجرا او بيت او غير ذلك . فيتعين ان يكون الجواب عن نفس ما سئلت عنه، ولا ينبغي ان يتوهم احد ان يكون الحكم في الجواب منطبق على كل شيء . والمقام في مسألتنا من هذا القبيل ايضا، فالسؤال والجواب متطابقان في الاختصاص بالشهرة في الرواية، فما تقدّم في بيان وجه الاستدلال من دعوى عموم الموصول، أو إناطة الحكم بالاشتهار مطلقا، بعيد عن السياق سؤالاً وجواباً . ثم أنّ في نفس الروايتين - باعتبار السابق واللاحق - ما يكون قرينة على اختصاص الخطاب سؤالاً وجواباً بشهرة الرواية، ومن ذلك قوله في

الاولى: « أنهما معا مشهوران مأثوران عنكم » وفي الثانية: « وإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم »، فإن الشهرة في الشهرة في الفتوى لا يلزمها أن يقابلها فتوى أخرى بالخلاف، كما عرفت سابقا عن كونها مشهورة أيضا، مع أن حصول الشهرة في طرفي النقيض في المسألة الشخصية محال، بخلاف حصولها في الخبرين المتعارضين.

لذا قال (قده): الدليل الثالث - دلالة بعض الأخبار، قيل: ان بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة: قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، قلت: يا سيدي هما معا مشهوران مأثوران عنكم، قال: خذ بما يقوله أعدلهما.. إلى آخر الخبر.

والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين:

(الأول) - ان المراد من الموصول في قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هي الصلة، وهنا وهي قوله (اشتهر) تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.

(الثاني) - انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر

فان المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشهرة. فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور.

والجواب: أما عن (الوجه الأول) فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفة به. والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لا بد أن يطابق السؤال، وهذا نظير ما لو سئلت: أي إخوتك أحب إليك؟ فأجبت: من كان أكبر مني، فانه لا ينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم في هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير إخوتك. وأما عن (الوجه الثاني)، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تغليف الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما إنها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي وان كانت منسوبة لشيء آخر. وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتراجيح (وقد ذكرناها لك في الشرح).

اقول: استناد المانعين لحجية الشهرة هو الاشتهار بعدم الاخذ بحجية الشهرة الفتوائية، فلأن المشهور بين العلماء الأعلام عدم حجية

الشهرة، فهذه أيضاً شهرة، وحجّيتها من حيث كونها من أفراد الشهرة المطلقة تستلزم عدم حجّة الشهرة المطلقة، فتأمل.

تنبيه: مخالفة رأي المشهور

السيد الخوئي رحمه الله انموذجاً حياً في خروجه عن المشهور اللائق ونقضه لمعظم المباحث العلمية التي كان يتمسك بها الاعلام ممن سبقوه بالحجة البالغة والدليل الواضح والاكابر والاجلال والتعظيم لمن سبقوه من الاجلاء، ونذكر بعض المسائل التي خالف بها المشهور بعد استدلالاته العميقة وبحوثه الدقيقة للوصول الى النتيجة العلمية الصائبة ومنها: منهجه في أبحاثه الفقهية. وهو منهج كان السيد الخوئي قد وضع اساسه التحتية في علم أصول الفقه؛ ليكون منهجاً علمياً رصيناً. فقد رفض الإجماع المنقول رفضاً حاسماً. كما ذهب إلى مدركية أو احتمال مدركية أكثر الاجماعات المحصّلة، بمعنى أنّ المجمعين استندوا إلى مدرك متوفّر بين أيدينا، ممّا يجعل إجماعهم غير حجة.

وهكذا رفض رحمه الله نظرية الشهرة الفتوائية، التي ترى في اشتهار فتوى بين الفقهاء مدركاً لصوابها. وبالإجهاز على نظريتي الإجماع والشهرة تمكّن السيد الخوئي من خوض غمار التحليل الاجتهادي الفقهي، متحرراً من هذا الحمل التاريخي الثقيل، ومتجاوزاً تراثاً فقهياً ضخماً. وقد استطاع السيد الخوئي (ره) مع هذا التخطّي

من نقد عشرات الآراء الفقهية المشهورة في أبحاثه الاجتهادية. وقد تجاوز الأمر حدّ البحث الاجتهادي إلى مخالفة المشهور في قرابة ثلاثين مسألة على المستوى الفتوائي أيضاً، إلا أن جلّ مخالفاته الأخرى للمشهور تمّ تغليفها على مستوى الرسالة العملية بظاهرة الاحتياط الوجوبي.

كما اتجه الإمام الخوئي رحمه الله الى علم الرجال والاهتمام السني اتجاهات ملحوظاً مختلفاً عن الحالة العامة في الحوزة العلمية. ونرى اتجاهه هذا قهرياً، بمعنى أن نظرياته في أصول الفقه لعبت دوراً في اهتمامه هذا. ويرجع ذلك إلى تبنيّه حجة خبر الثقة، لا الخبر الموثوق، ليجعل المعيار في الحديث الشريف في رجال السند من حيث وثاقتهم. وقد دعم نظريته هذه بذهابه إلى نظرية عدم وزن الخبر الصحيح بإعراض المشهور عنه، وعدم جبره بعملهم به، مما أنقص فرص تصحيح الروايات أو تضعيفها على أساس معايير مخارجة للسند ورجاله. وهذه النظريات الخمس، وهي: نظرية الوهن، ونظرية الجبر، ونظرية الإجماع المنقول، ونظرية الإجماع المحصل، ونظرية الشهرة الفتوائية، تمثّل عند العلماء المساعد الرئيس لتخطّي معضلات الأسانيد، أو الجمود عندها، بلوغاً إلى آليات أخرى في توثيق النصوص والتعامل معها، أو في الوصول إلى نتائج فقهية اجتهادية مباشرة، كالشهرة الفتوائية.

وذهب رحمه الله في اتجاهه النقدي أبعد من ذلك، حيث لوحظ

عليه التشدّد في قبول الروايات؛ انطلاقاً من تحفّظه على العديد من النظريات الرجالية التي توثّق الرواة. فقد رفض نظرية أصحاب الإجماع، التي تعني تجاهل البحث في السند الواقع بين واحدٍ منهم، مثل: زارة، وبين الإمام عليه السلام، وبهذا ألزم نفسه بالبحث السندي في هذه الدائرة. وكذلك رفض نظرية مراسيل الثلاثة، وهم: (ابن أبي عمير، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وصفوان)، وهي تعني تصحيح كلّ مراسيل هؤلاء الثلاثة، دون حاجة إلى البحث السندي الواقع بينهم وبين الإمام عليه السلام. كما رفض النظرية التي ترى في توثيقات أو تضعيفات العلماء المتأخّرين، مثل: ابن داوود، والعلامة الحلي، اعتباراً. وبهذا زاد من التضييق على نفسه. كما رفض نظرية توثيق تمام أصحاب الصادق عليه السلام، اعتماداً على نصّ للشيخ المفيد وغيره؛ ونظرية توثيق كلّ مَنْ كان وكيلاً للإمام عليه السلام. ومن النظريات المهمة التي رفضها نظرية وثاقة شيخوخة الإجازة؛ إذ يخلق رفضها ضيقاً في أمر الروايات أيضاً؛ إلى جانب نظريات آخر، مثل: تأليف كتاب أو أصل، وكثرة الرواية، وذكر الطريق إلى شخص في كتب المشيخة. وغير ذلك، نكتفي بهذا الانموذج عظيم الذكر في ادبيات الاعلام الكبار في تخطي المشهور بالدليل الجلي.

لذا قال (قده): تنبيه: من المعروف عن المحققين من علمائنا أنهم لا يجزؤون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوي ومستند جلي يصرفهم عن المشهور، بل ما زالوا يحرصون على موافقة

المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة، وإنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر، وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فإن مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل إلا مع حجة واضحة وباعث قوى، لأن المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

الباب السابع

السيرة

السيرة، وبناء العقلاء، والعرف

السيرة، بناء العقلاء، العرف، كلمات ومفاهيم لعل المتتبع لمعانيها يعرف انه من جملة المترادفات اللغوية التي تحمل معنى واحد في الجملة، فزيما يهمننا منها ههنا نها جميعا تدل على معنى السلوك الجمعي لمجموعة من الناس في مكان معين وزمان معين ايضا، فهو السلوك الذي اعتاده الناس وألفوه من قول أو فعل. والمعصوم عليه السلام قد يشاهد موقفا عمليا سلوكيا من مجموعة العقلاء او من بعض منهم بما هم عقلاء فيصرح عليه السلام برأي الشريعة في ذلك الموقف الذي شاهده، فهنا تكون الدلالة على الحكم الشرعي من قبيل دلالة الدليل الشرعي اللفظي، ولا كلام لنا فيها باعتبارها من الادلة اللفظية وقد تقدم الكلام فيها. وقد يشاهد المعصوم عليه السلام موقفا آخر فلا يبدي تجاهه بأي تصريح لا سلبا ولا إيجابا بل يسكت عنه، وهذا هو محل الكلام إذ يقع البحث عن دلالة

تقرير الإمام عليه السلام عن ذلك الموقف على الإمضاء، وأن ذلك الفعل يتناسب مع الغرض الشرعي أو ينافيه. ولنتعرف أولاً على جملة من أنواع الأعراف الجمعية والبناءات العقلانية.

اقسام السلوك العرفي والبناء العقلاني

أولاً: بناء قولي وعملي

أ- البناء العقلاني القولي: هو ما تعارف عليه الناس من إطلاق لفظ ما على معنى خاص لا يتبادر عند سماعه غيره، مثال: إطلاقهم لفظ اللحم ولا يقصد السمك مع أنه في اللغة يطلق عليه أيضاً ويدل عليه قوله تعالى: (وهو الذي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا) وعلى ذلك لو حلف رجل ألا يأكل لحماً وأكل سمكاً لا يحنث.

ب- البناء العقلاني العملي.. هو كل ما اعتاده الناس وألفوه من عمل أو تصرف.. مثال: تعارفهم البيع بالتعاطي في الأشياء الحقيرة دون تلفظ بالإيجاب أو القبول.

ثانياً: بناء عام وخاص

أ- البناء العقلاني العام: هو العرف الذي تعارف عليه أهل البلاد الإسلامية كلها خاصتهم وعامتهم في زمن من الأزمنة.. مثال: الإستصناع، دخولهم الحمامات من غير تقدير زمن ولا مقدار الماء.

ويسمى ايضا بالسيرة العقلائية، او بناء العقلاء .

ب- البناء العقلائي الخاص: هو الذي تعارفه أهل بلد معين أو طائفة معينة من الناس أو أهل حرفة معينة، ومن العرف الخاص عرف المتدينين المتشعبة اذا ثبت لهم في تصرفاتهم وسلوكياتهم عرف خاص بهم معين.

لذا قال (قده): المقصود من (السيرة) - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملّة ونحلة (العرف عبارة عن كلّ ما اعتاده الناس وساروا عليه، من فعل شاع بينهم، أو قول تعارفوا عليه، ولا شك أنّ العرف هو المرجع اذا فقد النص الشرعي)، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذ (السيرة العقلائية)، والتعير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها بـ (بناء العقلاء) (وامثلة ذلك: كالعقود المعاطاتية من البيع والإجارة والرهن وغيرها، وكوقف الأشجار والأبنية من دون وقف العقار، وكدخول حمام (السوق) من دون تقدير مدّة المكث فيه ومقدار المياه التي يصرفها. إلى غير ذلك من السير المستمرة بين المسلمين).

اقول: العرف والعادة عند الفقهاء بمعنى واحد، ولذلك عندهم

قاعدة فقهية تقول: العادة محكمة. والفرق بين العرف والعادة: أن العادة هي: الشيء المألوف سواء كان عند فرد أو جماعة. وأما العرف فهو: الشيء المألوف الخاص بجماعة. وعليه فإن العادة أعم من العرف، فكل عرف عادة، وليس كل عادة عرفاً. وبينهما فارق في القاعدة الأصولية، وقد بينا أن هناك فوارق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية في أبحاث المقدمة الظفرية في الجزء الأول من كتاب الظفر (المقدمة)، ولا بد أن يعلم أن العرف لا بد من ضبطه، وأنه دليل شرعي في وجه، ولا يؤخذ دليلاً شرعياً في وجه آخر.

الرجوع إلى العرف في توضيح المفاهيم

أولاً: يقول الشيخ الأنصاري في نهاية تعريف البيع: إذا قلنا بأن صحة بيع أو إجارة أو رهن يصح لنا أن نستكشف ما هو الصحيح عند الشارع ممّا هو الصحيح عند العرف، بأن يكون الصحيح عند العرف طريقاً إلى ما هو الصحيح عند الشارع إلا ما خرج بالدليل.

ثانياً: لو افترضنا الإجمال في مفهوم الغبن أو العيب في المبيع فيصار في بيانهما إلى العرف. قال المحقق الأردبيلي: قد تقرر في الشرع أنّ ما لم يثبت له الوضع الشرعي يحال إلى العرف جرياً على

العادة المعهودة من ردّ الناس إلى عرفهم^(١) .

أسماء المعاملات موضوعة للصحيح عند الشارع، فإذا شككنا في ثالثاً: لو افترضنا عدم معرفة حدّ لفظ الغناء الوارد النهي عنه وتحريمه في الاخبار، فالمرجع في بيانه هو العرف، فكلّ ما يسمّى بالغناء عرفاً فهو حرام وإن لم يشتمل على الترجيع ولا على الطرب. يقول صاحب مفتاح الكرامة: المستفاد من قواعدهم حمل الألفاظ الواردة في الأخبار على عرفهم، فما علم حاله في عرفهم جرى الحكم بذلك عليه، وما لم يعلم يرجع فيه إلى العرف العام كما بين في الأصول^(٢) .

يقول الإمام الخميني رحمه الله: أمّا الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع والعنوان فصحيح لا محيص عنه إذا كان الموضوع مأخوذاً في دليل لفظي أو معقد الإجماع^(٣) .

أما سيرة المتشرعة، فقد تطلق على جميع المسلمين إذا تباؤوا على سلوكية معينة أو بناء عقلائي معين، أو كان ذلك من ابناء طائفة معينة كاقامة شعائر عاشوراء في عصر ظهور المعصوم ومشاركته فيها، ولعل القول في ان اقامة الشعائر ومنها الحسينية يستدل على حجيتها

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨ / ٣٠٤ .

(٢) مفتاح الكرامة: ٤ : ٢٢٩ .

(٣) كتاب البيع الامام الخميني: ١ : ٣٣١ .

بالسيرة المتشرعية من اوضح مصاديق موافقة الشرع عليها، لان المتشرعة بما هم متشرعة لا يخرجون عن توجيهات المعصوم، والا بطل كونهم متشرعة، وان المتشرعة اخص من العقلاء، لان كلما ازدادت القيود الشخصية كلما تشخصت الماهية وعرف المفهوم اكثر وفي المتدين بالاضافة الى قيد العقل قيد التدين ايضا، فيكون اخص، ولان في العقلاء من هو ليس متدين، بينما المتشرعة يجمع بين العقل والتدين، فاذا عدّ العقلاء عدّ المتشرعة منهم واذا عدّ المتشرعة لا يعد الا خصوص صاحب التدين من الاجلاء ومن المقربين من اصحاب الائمة المعصومين عليهم السلام. وهذا ما سيتوهمه صاحب المتن رحمه الله كما سيأتي في حديثه في التمثيل للسيرة العقلائية باجرائهم الاستصحاب في الامور الشرعية حيث لا تتأتى هذه السيرة ولا يقام البناء هذا الا عند المتشرعة.

لذا قال (قده): واما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلته خاصة منهم كالأمامية مثلا. وتسمى السيرة حينئذ (سيرة المتشرعة) أو (السيرة الشرعية) أو (السيرة الإسلامية).

اقول: التسمية والاصطلاح وان كان لا مشاحة فيه الا ان اطلاق سيرة المتشرعة على بناء جميع المسلمين لم يقل به احد وكان قاصدا بما هم مسلمون من غير ان يخصص بان المقصود منه خصوص

المتدينين، كيف وقد اخصت هذه التسمية بالاجلاء من اصحاب المعصومين عليهم السلام، مع انك سترى في اثبات حجية سيرة المتشرعة والفرق بينها وبين سيرة العقلاء .

وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلى مدى دلالة السيرة، فنقول:

حجية بناء العقلاء

لعل مما يتمسك به من الكتاب العزيز في قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ). اذا فسرنا سيرة العقلاء والبناء العقلاني بالعرف كما مر، ولم يذكر الماتن رحمه الله ذلك، لان الكثير لم تذهب بهم المذاهب على تعريف بناء العقلاء او سيرة العقلاء بالعرف السائد، مع انه قال في التعريف عن السيرة العقلانية بانه: (العرف العام من كل ملة ونحلة..). ومن المعلوم ان من اجلى وابين واوضح مصاديق السيرة العقلانية هو العرف العام، فاذا كان تعريف السيرة العقلانية عنده رحمه الله بالعرف السائد فخير استدلال ان يستدل عليه بالكتاب العزيز اولاً، ومع الغض عن هذا، فقد استدل على حجيته بتمسك العقلاء بحجية خبر الواحد الثقة، وقد تقدم في البحث عن حجية خبر الواحد وايضا ما تقدم في حجية الظواهر وتمسك العقلاء بالاخذ بها، وقلنا ان بناءاتهم هذه ثبتت لها الحجية لامضاء الشارع لها والذي تحقق

بسكوته عن سلوكهم هذا، فلهذه النكته ثبتت الحجية وبهذا الاعتبار كان منجزا على المكلف خبر الثقة، وحجية الظاهر. لا لاجل كونه سلوك جمعي عرفي عقلائي، فالأخذ به يبتني على امور تقدمت وسنتطرق لها بايجاز ان شاء الله.

لذا قال (قده): **اولا - حجية بناء العقلاء: لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن (بناء العقلاء)، واستدلنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر.** وقد أشبعنا الموضوع بحثا في مسألت (حجية قول اللغوي) من هذا الجزء (لعله يتوهم من هذه العبارة ان الماتن ممن يقول بحجية قول اللغوي، لا، بل المقصود عند البحث عن حجية قول اللغوي التي ثبت في نهاية المطاف انه ليس بحجة اي لم ينصبه الشارع ليحتج به، لانه لم يقم على حجيته دليل قطعي من الشارع، وليس هو من المدركات العقلية).

وهناك قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلا الا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين (اي الجزم والعلم والقطع بـ) موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين (اي القطع بالحكم) تنتهي إليه حجية كل حجة (اليقين هو العلم بالحكم الشرعي فيكون الحكم الشرعي المعين منجزا، بمعنى داخلا في عهدة المكلف ومسؤول عنه، فقول (حجية كل حجة)، معنى الحجة الثانية الحكم الشرعي،

فلا يكون هذا الحكم الشرعي حجة ومنجزا الا بالوصول يقينا الى المكلف، واليقين هنا اعم من ان يصل الحكم الشرعي بنحو القطع بالاحكام الاولية او القطع بالاحكام الثانوية الظاهرية، فان الشارع قد نصب حجج ثانوية عند فقد الدليل القطعي او الشك فيه، فيقوم الحكم الظاهري مقام الواقعي، ويتمثل بالامارات والاصول العملية والاحكام العقلية، فاليقين يشمل ايضا هذه الاحكام الثانوية الظاهرية، وليس المقصود منه اليقين بمعنى درجة الكشف للواقع الذي يتمم جعل علميتها الشارع، بل بمعنى علم المكلف ان الطريق الذي يسلكه والوظيفة التي ياخذ بها هو مؤدى هذه الامارة او مؤدى هذا الاصل دون غيره).

وقلنا هناك: ان موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثة، ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

وخلاصة هذه الامور الثلاثة التي يجب احرازها، هو انه لا بد ان يعلم ان الشارع قد قرأ لهم سلوكهم ووافق عليه بسكوته وعدم منعه وردعه لهم، وانه متحد المسلك بما هو رئيس للعقلاء بل خالقهم، وان لا يكون هناك مانع يمنع من ذلك، كالتقية ونحوها. هذه هي الشروط او الامور التي يجب ان تعلم لاستكشاف رضا وموافقة الشارع على بناء العقلاء وسلوكهم في كل مسألة عقلائية يراد استكشاف موافقة الشارع

عليها، وقد تقدم كل هذا في الابحاث السابقة.

اما الطريقة الجديدة لبيان وتفسير هذه الامور الثلاثة فهي بنحو الاختصار: اما ان ينظر في هذه السيرة مسالة اتحاد المسلك بين الشارع وسيرة العقلاء، ففي هذه الحالة اي حالة شرط اتحاد المسلك بينهما، فان ثبت الردع من الشارع وصدّه ومنعه لهذا التصرف من جانب العقلاء، فلا تثبت الحجية لهذه السيرة او هذه الطريقة المتبعة من قبلهم لان شرط الاتحاد المنظور في هذه المسالة لم يتحقق، فبالتالي لا حجية فيها قطعاً.

واما ان لا ينظر في هذه السيرة اتحاد المسلك بين الشارع والعقلاء، لوجود مانع يمنع الشارع من الردع عن هذه السيرة كما لو فرض لاجل التقية، او من الامور التي لا يهتم الشارع بها فيطلق بها يد المكلف، او وضعها ورفعها ليس بيد الشارع بما هو شارع، فاذا علم ان سيرة العقلاء ثابتة في خصوص الامور الشرعية، فنفس عدم الردع وعدم المنع من الشارع كاف في استكشاف رضاه، بعد ما علمت ان الاوامر الشرعية وضعها ورفعها بيد الشارع حصراً.

اما اذا كانت متبنياتهم وسيرتهم تلك كانت ماضية على غير الامور الشرعية كرجوعهم الى اهل الخبرة في تقييم الاشياء القيمية وتثمين الاشياء العينية وغير ذلك، فلا يمكن ان يستكشف رضا الشارع موافقته عليها بعدم الردع فحسب بل مضافاً الى ذلك وجود النص الصريح على اعتبار ذلك عند الشارع.

لذا قال (قده): ان السيرة اما ان ينظر (اي يشرط) فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك. وأما ألا ينظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب (لان الشارع جلّ عن الاشتباه فهو وان اقرّ للعقلاء سيرتهم القائمة على استصحاب اليقين السابق الى زمن الشك اللاحق الا انه لا يعمل به لتنزهه عن الشك والسهو، سواء في ذلك الشارع الاقدس والشارع المقدس).

فان كان (الأول) (اي ان كانت موافقة الشارع وتقريره وامضاءه لبناء العقلاء كان المشروط فيه هو اتحاد مسلكه مع العقلاء) **فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها** (بأي نحو من انحاء الاثبات الظاهرية لهذا الردع بحكم العقل او باقامة امارة عليه او يكون مجرا للاصول العملية او بانحاء الاثبات الواقعي)، **فلا حجية فيها قطعاً** (باعتبار ان الشرط المنظور فيها لم يتحقق وهو اتحاد المسلك معهم). وان لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها (الضمير عائد على الطريقة أي طريقة العقلاء فتكون العبارة: فلو لم يرتضي الشارع طريقة العقلاء هذه ولم يتخذ طريقة العقلاء له مسلكاً لبين ذلك

ولردعهم عن العمل بطريقتهم هذه كاختلاط النساء بالرجال في الأفراح والأعراس وشرب المسكرات فيها والمعاملات الربوية، فلا شك أن هذه السيرة باطلة لا يرضيها الإسلام بل الأديان السماوية جميعاً، لا سيما في الإمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر (المقصود انه لبيان مسلكه الذي يكون متحدا به معهم بانحاء الطرق التي اعتاد ان يبلغ بها جل احكامه المهمة كالامارات مثل خبر الثقة ولو كان لبان ايضا في ظاهر حاله بعد ان عرفت ان الظواهر التي اعتاد العقلاء الاخذ بها جعلها الشارع حجة، بالمعنى الاصولي).

وان كان (الثاني) (اي ان كانت موافقة الشارع وتقريره وامضاء لبناء

العقلاء كان المشروط فيه ليس هو اتحاد مسلكه مع العقلاء، لوجود مانع من ذلك، كما في الاستصحاب الذي اقره الشارع للعقلاء مع انه لم يكن متحد المسلك فيه معهم حيث انه لا يحتاج ذلك كما تقدم، او كان المانع من عدم البيان هو التقية وغير ذلك). فأما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية (في قبال الأمور التكوينية او الحاجات الشخصية، ومعنى الأمور هنا هو الاوامر الشرعية)، كما في الاستصحاب (الذي يكون مفاده قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك ابدا)، اقول التمثيل بالاستصحاب للسيرة العقلانية لعله فيه ايها، من جهة كونه مختص

بالمتشركة فيمثل به لسيرة المتشركة لعله الاصول).

وأما ألا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات

اللغات. (على معنى أنّ الكلام إذا كان في حجة الظنون المعمولة في تشخيص الظواهر وإثبات الأوضاع وتمييز الحقائق عن المجازات، وهي التي يعبر عنها بحجة الظن في اللغات، والغرض الأصلي النظر في كون الظن في اللغات الذي يحرز به ظهور الظواهر، هل هو من الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها بالخصوص بدليل علمي خاص مخرج لها من أصالة الحرمة أم لا ؟ وهذه المسألة بهذا العنوان الكلي ليست مذكورة في أكثر الكتب الاصولية، بل المذكور في جملة منها بعض أفراد هذا العنوان الكلي، وهو الظن باللغة الحاصل من نص أهل اللغة، ويعبر عنه: « بأن قول أهل اللغة حجة أم لا ؟ » والماتن أيضا اقتصر على هذا العنوان الخاص، ويعلم ما عداه بالمقايضة، تحفظا على الاختصار).

فان كان (الأول) (وهو ان يعلم ان السيرة المراد اثبات حجيتها هي

في خصوص الاوامر الشرعية، كرجوعهم الى الاستصحاب في الامور الشرعية) فنفس عدم ثبوت ردعه (الشارع) كاف في استكشاف موافقته (اي موافقة الشارع) لهم (يعود الضمير الى العقلاء)، لان ذلك مما يعنيه ويهمه (باعتبار ان الاوامر الشرعية هي منه فوضعها ورفعها لا يكون الا بيده،

لانه هو المشرع)، فلو لم يرتضها - وهي بمراى ومسمع منه - لردعهم (اي لردع العقلاء ومنعهم عن طريقتهم التي لم يرتضيها لهم لان من واجباته المحافظة على الدين من البدع والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم ردعه للمنكر فيه نقضا للغرض)، عنها (الضمير يعود الى الطريقة التي تباثوا عليها)، وبلغهم بالردع، بأي نحو من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته (والحاكم في هذا الردع (الظاهري) هو العقل النظري، فهو مما ينبغي ان يعلم، وسببه هو ان العقل يرى حتمية المحافظة من قبل الشارع على الامور الخطرة التي يهتم بها، فحسن منه البلاغ فيما يخص الاوامر الشرعية)، ضرورة أن الردع الواقعي (لو كان هناك ردع في الواقع، بمعنى النهي الموليوي) غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعا فعليا وحجة. وبهذا نثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء (المعروف ان الاستدلال على حجية الاستصحاب كما سيأتي في مباحث الاصول العملية في المقصد الرابع يكفي فيه ما استدلل عليه بالسنة المطهرة الثابتة عن المعصوم عليه السلام بل التصريح الواضح بالامر بالاخذ باليقين السابق الذي هو مفاد الاستصحاب، فلا تصل النوبة للاستدلال على حجيته بسيرة العقلاء)، لأنه (هذا تعليل قوله نثبت حجية الاستصحاب ببناء العقلاء) لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون

وقد أجروه في الأمور الشرعية بمرأى ومسمع من الإمام، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه من تقية ونحوها (لان الردع عنه لو كان موجودا لبان لعدم وجود المبرر لاختفائه لاجل التقية، لانه ليس من الموارد التي يتقي فيها بعد ان اختلفوا في حجيته في غير مدرسة اهل البيت عليهم السلام، فيكون عدم بيانه دليل على امضاه). فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الأمور الشرعية.

اقول: اقول ان هذا القول منه رحمه الله بناء على ان الاستصحاب في الامور الشرعية يعود الاستناد في حجيته الى طريقة العقلاء، اما اذا قلنا ان مستند وحجية الاستصحاب ومفاده هو قوله عليه السلام (ولا تنقض اليقين بالشك ابدا)، فلا مجال لهذا القول، وكان الانسب، بل الا صوب ان يمثل لامضاء بناءاتهم وسيرتهم بعدم ردع الشارع بالمسح في الوضوء منكوسا.

وان كان (الثاني). أي لم يعلم ثبوت السيرة في الأمور الشرعية (بل في الامور التكوينية او الشخصية كاثبات القيم التقديرية للاشياء القيمة مثلا). فإنه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله (الشارع) ردهم عن إجرائها (اي السيرة بناء على تانيث الضمير) في الأمور الشرعية فلم يجروها (اي لم ياخذوا بها)، أو لعلهم (العقلاء) لم يجروها في الأمور

الشرعية من عند أنفسهم، فلم يكن من وظيفة الشارع (بما هو مشرع) ان يردع عنها (اي الردع من قبل الشارع عن مثل الاستعانة باهل الخبرة في تقييم الاشياء القيمة وتثمينها في المنازعات وعند التلف لضمانها شرعا، وغير ذلك) في غير الأمور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات.

وعليه (اي وعلى ماتقدم، من ان الشارع ليس من وظيفته الردع عن غير الاوامر الشرعية)، فلأجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على أجزائها (اي لأجل معرفة رضا الشارع وامضاء السيرة العقلانية في غير الأمور الشرعية والاخذ بها في الأمور الشرعية كما مثلنا لها في مراجعة اهل الخبرة في تقييم الاشياء القيمة وتثمين الاشياء العينية في مسائل الشرع كالضمان وغيره فلا بد من موافقة الشارع بالنص عليه صراحة ولا يكفي فيه عدم الردع) في الشرعيات لا بد من إقامة دليل خاص قطعي على ذلك. (اما الأمور التي لم تثبت موافقة الشارع عليها كالرجوع الى اهل اللغة في اثبات معانيها فلا اعتبار لها، كما تقدم في بحث قول اللغوي، ومن البناءات العقلانية المخالفة للنص الصريح اشتراط المرتهن الانتفاع من العين المرهونة، أو اشتراط رب المال في المضاربة قدراً معيناً من الربح لا بالنسبة، فهذا النوع من السيرة لا يحتج بها لمخالفتها للنص الصريح، والبحث ليس في هذا وانما

البحث فيما فقد النص الصريح فيه واشتبه فيه الحال، كمسألة قول اللغوي) .

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ونحو ذلك.

أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وإن حصل الظن منها (ليس المقصود منه الظن الاصولي كالظنون المعتمدة شرعا كالامارة، بل المقصود منه الظن المنهي عنه والذي لا يغني عن الحق شيئا، اقول لعل هذا الاستثناء ليس بمحله، لعدم حصول اي نوع من انواع الظنون بحجية قول اللغوي، عند المانعين)، لان الظن لا يغني عن الحق شيئا. كما تقدم ذلك هناك.

عدم منجزية التكاليف الشرعية غير الواصلة الى المكلفين

هذا موضوع جانبي في معرفة تنجيز الاحكام الشرعية على المكلفين خصوص الواصل منها الى المكلف والتي يتبلغ بها المكلف باي نوع من انواع التبليغ، اما تلك التكاليف التي لم تصل الى المكلف، فعلى فرض وجودها واقعا، لم تكن منجزة في عهدة المكلف فيدل ذلك على عدم اهتمام المولى بهذا التكليف الواقعي فيصار الى الحكم الظاهري، وفي المقام هو البراءة فتدخل تحت مورد قاعدة النبوي

الشريف وهو حديث الرفع المروي في خصال الصدوق (قدس سره) بسند صحيح عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة»^(١). وهذا الحديث الشريف هو مفاد قاعدة البراءة الشرعية، فتدخل المسألة تحت عنوان فقرة (وما لا يعلمون) من الفقرات التسعة في الحديث الشريف.

او البراءة العقلية فتكون مفاد قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وعدم البيان بمعنى عدم الوصول وعدم تبليغ الردع والنهي الصادر من المولى المشرع، فان لم يكن موجودا واقعا فعند الشك به الاصل فيه البراءة، او كان موجودا في لوح الواقع كما كثير من الاحكام التي سيظهرها القائم المؤمل روعي و ارواح المؤمنين لتراب مقدمه فداء، فهي قبل وصولها وظهورها المكلف القاصر عن العلم بها بريء الذمة منها بمعنى هي لم تدخل بعهدته فلا حجة فيها عليه، لان قبل وصولها لا بيان والقاعدة العقلية تقول قبح العقاب بلا بيان، بمعنى ان الحكيم

(١) الخصال: ٤١٧ / باب التسعة ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب

لا يعاقب على عدم امتثال الاوامر التي لم تصل لعبيده، وان كانت واقعا انها صدرت منه، لانه هو المسؤول عن ايصالها وتبليغها للعبيد، فاذا لم تصل لا بتقصير من العبد بل كان هو غير مهتم بها، فلا تدخل عالم الامتثال فلا يكون العبد مطالب بها، باي حال من الاحوال.

الفارق بين سيرة المتشركة وسيرة العقلاء

بداية لنتعرف على اهم الفوارق بين سيرة المتشركة وبين السيرة العقلانية لنميز اولا بينهما :

١- عند الاستدلال بسيرة المتشركة لابد وان ثبت ان العمل بهذه السيرة مستقر ومعمول به عند المتشركة واصحاب الائمة والاجيال المعاصرة لهم، واما السيرة العقلانية فيكفي ان ثبت ان الطباع العقلانية لو تركت دون تدخل ودون تاثير ولم يردع عنها لكان مقتضاها ان تنعقد على هذا العمل او ذاك سواء كان هذا العمل منعقد فعلا وحاصل فعلا او لم يحصل في زمن الائمة عليهم السلام مادام هو امر يقتضيه الطبع العقلائي. ثم ان كون سلوك المتشركة اذا كان منافيا لما هو مقتضى الطبع العقلائي فهذا التنافي يوجب اكتساب السيرة المتشركة دلالة اوضح على تلقي السلوك عن الشارع، إذ لما كان هذا السلوك منافيا للطبع العقلائي اوجب انتفاء احتمال جريان المتشركة على مقتضى طبعهم باعتبارهم عقلاء، وبذلك يتعين تلقي المتشركة لهذا السلوك عن الشارع والا فلا موجب لصدوره عنهم بعد افتراض

منافاته للطبع العقلاني.

٢- سيرة المتشعبة لا معنى لاحتمال الردع فيها لانها تكشف عن البيان الشرعى كشف المعلول عن علته فهي وليدة البيان الشرعى على وفقها فكيف يحتمل الردع عنها وهذا بخلاف سيرة العقلاء فان انعقادها ليس معلولا للشارع بل لقضية عقلانية فيحتمل الردع عنها شرعا، وعليه فيلزم ضم سكوت وعدم ردع الامام عنها في ثبوت الحجية لها على ما تقدم.

٣- سيرة المتشعبة اجماع عملي يحرز به دخول المعصوم ضمن المجمعين لان المتشعبة لا ياخذون الا بالبيان الشرعى الصادر من المعصوم عليه السلام.

هل من فارق بين سيرة المتشعبة والاجماع (المحصل) وخبر الثقة؟

لما كان من معاني الاجماع هو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة في الفتاوى الشرعية على امر من الأمور الدينية. وحجية الاجماع في الحقيقة عندنا إنما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم عليه السلام. وإلى هذا المعنى أشار المحقق - رحمه الله - حيث قال، بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا: (وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الإمام لا أن الاجماع حجة في نفسه من حيث هو

إجماع^(١). وقد عرفت في مباحث الإجماع ان الإجماع من الأدلة اللبية. والسبب في ذلك هو كشفه عن حقيقة المورد باعتبار حكم العادة بامتناع التواطؤ على الخطأ.

اما سيرة المتشركة، وان كانت كاشفة عن قول المعصوم عليه السلام الا انها من الأدلة غير اللفظية، لان غالباً ما تكون كاشفة عن فعل وتقرير المعصوم عليه السلام، اما قوله عليه السلام فغالباً ما ينقله خبر الثقة فيدخل تحت عنوانه، فيلاحظ فيه: السند، والدلالة، والمعارضة، وباعتبار السند يدخل فيه كثير من أقسام الخبر من صحيح وضعيف وغيرهما، وباعتبار الدلالة يلحقه جميع أحكام الدلالة اللفظية، من قوة وضعف ونصوصية وظهور وعموم وخصوص وإطلاق وتقييد وبيان وإجمال، وباعتبار معارضة مثله له يلحقه أحكام التعارض، من طرح أو علاج بالجمع والترجيح والرجوع إلى المرجحات وغيره. قيل هذا في الأدلة اللفظية.

اما في غير الأدلة اللفظية فهل تلحق به هذه العوارض؟، فإذا قلنا بان سيرة المتشركة ناقلة لقول المعصوم فتكون فرداً من افراد خبر الثقة مع الفارق، فيدخل عليها فقط ما يتصور دخوله منها عليها من عوارض السند والدلالة والمعارضة، باعتبار اللفظ المنقول عنه عليه

السلام. وكذلك الاجماع، فاذا كان مبيناً لدخول قول المعصوم عليه السلام ومحصولاً له فيلاحظ ويعرض ما يتصور دخوله منها عليه بلا شك، ولا يخفى عليك أنّ نقل الإجماع كنقل السنّة، قد يكون بالمتواتر وقد يكون بالآحاد. والنقل بالآحاد، قد يكون بالواحد المحضوف بما يوجب القطع بصدقه بالمعنى الأعمّ من المقرّون والمعتضد، وقد يكون بالواحد الظني. نعم بقي مورداً واحداً يميز بينهما، هو إنّ المعتبر في الاخبار (المتواتر والمستفيض وما دونهما الذي يكون مرجعه الثقة المؤتمن) باتّفاقهم رجوع المخبرين فيها إلى الحسّ فيما يخبرون عنه؛ بمعنى كون المخبر به أمراً حسيّاً، والمخبر عن الإجماع لا يرجع إلى الحسّ؛ من حيث إنّ مبنى الإجماع على اتّفاق آراء المجمعين في المسألة المجمع عليها، وتحصيلها موقوف على الاستنباط وإعمال القوّة النظريّة الحدسية، وهذا الفارق لعله من اهم الفوارق التي قيلت في الفرق بين الاجماع باعتباره ناقلاً لقول المعصوم عليه السلام، وبين الاخبار التي ينقل الثقة فيها قوله عليه السلام.

اما اذا قلنا بان سيرة المتسرعة، - بما هي اجماع مصطلح كما عبر عنه الماتن بقوله: بل هي ارقى انواع الاجماع - او الاجماع كان محصلاً لحقية المورد باعتبار حكم العادة الجارية على منع التواطؤ على الخطأ، فتعتبر السيرة والاجماع من الادلة اللبية، فتدخل السيرة تحت عنوان الاجماع المحصل لراي المعصوم في المسألة المجمع عليها، وقولنا راي المعصوم فانه تارة يعبر عن رايه بالقول واخرى بفعل

من الافعال يدل على انه متبنيا لهذا العمل، فالاقوال ماهي الا تصريح وتعبير عن ارتضاء العمل.. وللبحث مقام آخر في المطولات الاصولية، فنرجئه اليها..

حجية سيرة المتشرعة

قلنا ان المراد من السيرة المتشرعية هو تعارف المتشرعة . بما هم متدينون وملتزمون بما يمليه عليهم الشارع المقدس . على سلوك معين بقطع النظر عن كون هذا السلوك مناسبا لما يقتضيه الطبع العقلائي أو أنّه غير مناسب لذلك، فمحض التبانى منهم على سلوك معين مصحح للتعبير عن هذا السلوك بالسيرة المتشرعية. ومن هذا التلازم - بين طريقة وسلوك المتشرعة وبين ما يمليه عليهم الشارع المقدس - يتّضح اناطة دليلية سيرة المتشرعة وحجيتها بعصر الظهور للمعصوم عليه السلام، بمعنى أنّه لا بدّ من احراز انّ عمل المتشرعة الداخل في سلوكهم بما انهم متشرعة لهذا العمل امتداد يتصل بعصر الظهور للمعصوم عليه السلام والّا لم تكن صالحة للدليلية والكاشفية عن الحكم الشرعي، فإذا لم تكن السيرة معاصرة للمعصوم عليه السلام فكيف يتسنّى لنا احراز وجود دليل شرعي اعتمده المتشرعة. لذا عدّها الماتن رحمه الله من ارقى انواع الاجماع، الذي هو المعروف بالاجماع العملي الذي عرفه بانه الاجماع الذي يدخل فيه العلماء وغيرهم، وهو فوق الاجماع بالفتوى، وربما عنى به الاجماع القولى الحدسي الذي

بموجبه ايضا سيقسم السيرة التشريعية الى ما يشبه الاجماع العملي والى ما يشبه الاجماع القولي. لكن الذي بيناه هو ابين واوضح واخصر في القول واسهل في الفهم.

لذا قال (قده): ثانيا- حجية سيرة المتشعبة: ان السيرة عند المتشعبة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنها إجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والإجماع في أفتوى إجماع قولي، ومن العلماء خاصة.

اقول: لا اعتبار لغير قول المجتهدين من العلماء في الاجماع، واما قول غيرهم من عامة الناس، فليس تكليفهم الا تقليد العلماء فيما اجمعوا فيه، والاجماع العملي الحجة مبتني على احراز دخول المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين، فان من عدا العلماء المجتهدين، لا اعتبار لموافقتهم أو مخالفتهم في انعقاد الإجماع عند اهل العلم، نعم قال في هذا من المذاهب الاخرى الباقلاني وهو من متكلميهم، الذي يرى اعتبار قول العامة ولا حجة في إجماع بدونهم، ولا عبرة في كلامه عندنا في مدرسة اهل البيت عليهم السلام. ويمكن ان يستدل على ان المراد من الاجماع العملي هو خصوص اجماع المجتهدين من العلماء، بدليل العقل النظري، باعتبار أن إثبات الأحكام من غير دليل محال، والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر فشأنه كالصبي والمجنون فلا

يكون قوله معتبراً؛ ولأنه يلزمه المصير إلى أقوال العلماء بالإجماع، فلا يتصور من ليس أهلاً للاستدلال ثبوت الاستدلال في حقّه، لذلك وجب تخصيص النصوص العامة الدالة على عصمة الأمة - في حال ثبوت صدورها عن المعصوم عليه السلام، وعدم تاويلها - بأهل الحل والعقد منهم دون غيرهم، ومع ذلك يمكن الجمع بين القولين:

بأنّ من أراد إدخال العامّي في انعقاد الإجماع - كالماتن رحمه الله - إنما يدخل حكماً باعتبار أنّ العامي تبع للمجتهد ومقلّد له ولا يخرج عنه.

وعليه افتרכת سيرة المشرعة الى قسمين:

لذا قال (قده): والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها انها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرراً لها، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم. فإن كانت على (النحو الأول) - فلا شك في أنها حجة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف^(١) عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من

طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق.

تحصل: أنّ حجية سيرة المتشرعية غير منوطة باحراز عدم الردع، إذ لا مبرر لهذا الشرط بعد ان كانت السيرة المتشرعية كاشفة بنحو الإن عن وجود دليل شرعي هو واقعا مستند السيرة، نعم لو كانت السيرة المتشرعية مناسبة لما يقتضيه الطبع العقلاني فإنها تكون منوطة باحراز الإمضاء من الشارع إلا أنّ نفس السيرة المتشرعية محرزة للإمضاء، إذ لو لم يعض الشارع هذا السلوك الذي يقتضيه الطبع لما سلكه المتشرعة بعد افتراض تدينهم والتفاتهم الى ان اقتضاء الطبع العقلاني لهذا السلوك لا يبرر صحة البناء عليه دون أن يكون ذلك عن امضاء من الشارع. وتحصل منه ايضا ان دليلية السيرة العقلانية منوطة بالإمضاء المستكشف عن عدم الردع من الشارع .

لذا قال (قده): وإن كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالا للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا في الإجماع، وهي نوع منه. بل هي دون الإجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه.

قال الشيخ الأعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاة^(١):

(وأما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث - يقصد توريث ما

يباع معطاة - فهي كسائر سيرتهم الناشئة من المسامحة وقلّة المبالاة في الدين، مما لا يحصى في عبادتهم، ومعاملاتهم، كما لا يخفى). ومن الواضح انه يعني من السيرة هذا النحو الثاني. والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً، استجابة لعادة غير إسلامية أو لهوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو إظهار عظمت شخصه أو دينه أو نحو ذلك. ويأتي آخر فيقلد الأول في عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة أو لتسامح، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك. وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تاريخ تلك العادة.

وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها ان تتكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفة من المنكرات القبيحة، وحينئذ يتراءى أنها عادة شرعية وسيرة إسلامية، وأن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام وخارج على الشرع.

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر.. وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فإنه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الأنصاري الأعظم من إدراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وإن لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبدل.

ولأجل هذا لا نثق في السيرات الموجودة في عصورنا أنها كانت موجودة في العصور الإسلامية الأولى. ومع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجة لأن الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجيته، إذ لا حجة إلا بعلم.

مقتضى دلالة السيرة مع فرض ثبوت حجيتها

لوقام الدليل القطعي على حجية السيرة لفعل من الأفعال فما هو مقتضى ذلك؟، بعبارة ثانية، إذا قلنا إن الفعل الذي تبانى عليه

العقلاء او المتشرعة قد امضاه المشرع ووافق رضاه وعلمنا منه ذلك، فهل يدل ذلك على الوجوب عقلا، بمعنى انه داخل في عهدة المكلف ولخروجه من العهدة يجب امتثاله، كما هو حال الاوامر المولوية التي تكون واجبة بحكم العقل على المكلف، او ان الفعل بما هو فعل من سيرتهم لا يستوجب ذلك؟، والصحيح، انه لا يستوجب ان يكون الفعل واجبا بحكم العقل وان امضاه المشرع بعدم الردع اطلاقا، بل حتى بنحو الاستحباب ليس فيه عليه دلالة البتة. نعم قد يتوهم ذلك من تكرار الفعل من العقلاء او من المتشرعة على الخصوص قد يوحي باستحسانه، لكن ما كان منشأ الاعتقاد ليس فيه ذلك الملاك الا ان يثبت بنص صريح على ذلك، ولا فرق بين ما كان في السيرة من فعل شيء او تركه.

لذا قال (قده): ثالثا- مدى دلالة السيرة: إن السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل، أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك. أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك- فأمر لا تقتضيه نفس السيرة .

بل كذلك الاستحباب والكراهة، لان العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل.

ولكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كون أصبح عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور وتاركها مذموما عندهم. فلا يوثق - أذن - فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

والغرض إن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه، في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة الترك.

نعم هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، والا لم تكن مشروعة.

وذلك مثل الأمانة كخبر الواحد والظواهر، فإن السيرة على العمل بالأمانة لما دلت على مشروعيتها العمل بها فإن لازمه أن يكون واجبا، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعا لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه.

الباب الثامن

القياس

تمهيد

توضيح مصطلح (القياس)

هو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياسا وما يقدر به النعال مقياسا ويقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه وقيل هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته أقيسه قياسا وقياسا ومنه قياس الرأي وسمي امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه وذكر صاحب الصحاح وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف يقال قسته أقوسه قوسا هو على اللغة الأولى من ذوات الياء وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو .

وفي الاصطلاح عبارة عن تعدية الحكم من موضوع إلى موضوع آخر بسبب مشاركته له في علة ذلك الحكم، فيطلق على الموضوع الأول

(الأصل والمقيس عليه)، وعلى الثاني يطلق (الفرع والمقيس)، وعلى الجهة التي بها يحكم بتعدية الحكم (الملاك والعلة المشتركة).

القياس نوعان

الاول: ثم إن العلة المشتركة ان كانت مظنونة ومستخرجة من الكلام ظنا يطلق عليه (القياس المستنبط علته). ومثاله: النص الوارد في (حرمة الخمر) وحصل لنا الظن بان العلة في حرمتها هو الاسكار الموجود في النبيذ والعصير، يكون تعدية حكم الحرمة من الخمر إلى النبيذ والعصير من قبيل القياس المستنبط علته الباطل عندنا.

الثاني: ان كانت معلومة مصرحا بها في الكلام فهو القياس (المنصوص علته). ومثاله: وإذا ورد لا تشرب الخمر لأنه مسكر أو ورد لا تبع الحنطة بالحنطة مع التفاضل لأنها مكيل، يكون تعدية الحكم من الخمر إلى النبيذ المسكر، أو من الحنطة إلى العدس والحمص مثلا قياسا منصوص العلة صحيحا عندنا.

والقياس الباطل الذي ليس من مذهبنا هو الأول دون الثاني، فإنه صحيح معمول به على المشهور بل قد يقال إنه ليس بقياس في الاصطلاح.

الفرق بين القياس المنهي عنه والغلبة

الغلبة هي في الاصطلاح عبارة عن مشاركة أغلب افراد الكلى في صفة من الصفات بحيث يظن بكون ذلك من آثار الطبيعة الصادقة عليها

وانها العلة في اتصاف المصاديق بها. وثمرتها انه إذا شك في وجود هذا الحكم أو الصفة في فرد من افراد هذا الكلى يحكم على الفرد المشكوك بما وجد في أغلب افراده من الحكم والصفة. فظهر ان انتاج الغلبة موقوف على أمور ثلاثة:

أولها: وجود افراد غالبية تشترك في صفة من الأوصاف كالبياض والسواد مثلاً.

ثانيها: وجود جامع بينها يظن بكونه السبب في اتصاف تلك الافراد بها بحيث لو وجد فرد على الخلاف لكان على وجه الندرة والشذوذ.

ثالثها: وجود فرد مشكوك اللقوق بالغالب ليلحق به بواسطة الغلبة.

مثالها في غير الشرعيات انا إذا رأينا أكثر افراد الانسان الزنجي اسود على وجه ظننا ان الزنجية هي العلة في ثبوت السواد فإذا شككنا في زنجي انه اسود أو ابيض نحكم بكوه اسود وانه واجد لتلك الصفة الحاقاً له بالأعم الأغلب. ومثالها في الشرعيات انا إذا وجدنا أغلب افراد الصلاة يؤدي إلى القبلة بحيث ظننا ان العلة في ذلك هي الصلالية فلو شككنا في صلاة كالنافلة المأتي بها قائماً مثلاً انها تؤدي إلى القبلة أم لا حكمنا بعدم الجواز إلى غيرها ثم إن الغلبة ليست بحجة ما لم تفد الاطمينان بالحكم الشرعي.

الخلاصة: إن الفرق بين القياس والغلبة واضح، إذ المقصود من

الغلبة تعيين موضوع الحكم وبيان انه هو الكلى الشامل لمصاديقه،
ليحكم بترتب ذاك الحكم على كل فرد من افراد الكلى من دون نظر إلى
علة ثبوت الحكم على الموضوع، وهذا بخلاف القياس فان الموضوع فيه
معلوم وانما المقصود تعيين ملاك الحكم ومناطه ليحكم بسرايته إلى
موضوع آخر مباين له بسبب ذلك المناط.

اركان القياس

للقياس أربعة أركان أساسية لا يمكن أن ينعقد القياس إلا بها :
الاول: الأصل وهو محل الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع أي
(المقيس عليه).

الثاني: الفرع وهو المحل الذي لم يرد فيه نص ولا إجماع أي
(الشيء المقاس).

الثالث: العلة وهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

الرابع: حكم الأصل وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في
الأصل.

تعريف القياس عند المنطقيين وتقسيماته

يعرّف المنطقيين القياس بأنه: قول مؤلف من أقوال متى سلّمت
لزم منه لذاته قول آخر. فأخرجوا بقولهم (لذاته) حد المساواة كأن
يقول: (س) مساوياً (ص) فهنا لم تعرف النتيجة عن طريق القياس في
عرفهم، وإنما عرفت بطريقة أخرى وهي المساواة.

ويقسّم المنطقيين القياس إلى قسمين هما :

قياس اقتراني: وهو في عرفهم يدل على النتيجة بدون أداة الاستثناء (لكن) مثل قولك: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم فالنتيجة كل إنسان جسم ومثله في الشرع: كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر، فالنتيجة كل نبيذ حرام عندهم.

قياس استثنائي أو شرطي: وهو الذي يدل على النتيجة بواسطة أداة الاستثناء وهي (لكن) التي هي حرف استدراك في اللغة مثل: كلما كان صديق لك ستبقى لك مودته لكن صديق لك ستبقى مودته). وهذا غير القياس المنهي عنه في الشرع فقياس المنطقيين هذا لا يكون منطبقاً عليه، ويسمي المنطقيين هذا القياس (الاصولي) المنهي عنه شرعاً تمثيلاً .

اقسام القياس من جهة كونه امارة(اصولية)

تقاسيم القياس كثيرة اشتهر منها خمسة واشتهر من هذه الخمسة اثنان هما :

التقسيم الأول: تقسيمه من ناحية ظنية القياس وعدم ظنيته ويتقسيم آخر إلى ثلاثة أنواع هي:

قياس الأولي: وهو أن يكون الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل لقوة العلة فيه مثل: قياس الضرب للوالدين . نعوذ بالله . على التأفيف بجامع الإيذاء

قياس المساوي: هو ما كان الفرع فيه مساوياً للأصل في الحكم من غير ترجيح مثل: قياس احراق مال اليتيم على اكله بجامع التلف في كل منهما .

قياس الأدنى: وهو أن يكون الفرع فيه أضعف من في علة الحكم من الأصل أي أقل ارتباطاً بالحكم من الأصل مثل: الحاق النبيذ بالخمير في تحريم الشرب وإيجاب الحد .

التقسيم الثاني: وهذا التقسيم باعتبار القوة والتبادر ويقسم إلى قسمين هما:

قياس جليّ: وهو ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة ولكن قُطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل: قياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة.

قياس خفيّ: وهو ما لم يُقْطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع إذا كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل مثل: قياس القتل بالمتّقل . أي الشيء الثقيل تقتل به . على المحدد أي الآلة الحادة عموماً بجامع القتل العمد العدوان.

تعريف القياس عند القوم

القياس في الاصطلاح عندهم هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني قال في المحصول واختاره جمهور المحققين منا وإنما قال معلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري فيهما جميعا .

واعترض على هذا التعريف عندهم بعدة اعتراضات منها :

بأنه إن أريد بحمل أحد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما للآخر فقلوه بعد ذلك في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك فيكون تكرارا من غير فائدة واعترض عليه أيضا بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت بالقياس وهو باطل فإن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع واعترض عليه بأن إثبات لفظ أو في الحد للإبهام وهو ينافي التعيين الذي هو مقصود الحد .

وقيل في اعتراض بعضهم: أنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم أو زيادة عليه في المعنى المعتبر في الحكم .

وقال أبو الحسين البصري وهو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد .

وقيل إدراج خصوص في عموم وقيل إلحاق المسكوت عنه

بالمنطوق به. وقيل إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه. وقيل استنباط الخفي من الجلي. وقيل حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل. وقيل حمل الشيء على غيره وإجراء أحدهما على الآخر .

وقيل بذل الجهد في طلب الحق. وقيل حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه. وقيل حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه .

وعلى كل حد من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها وأحسن ما يقال في حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما ..

وقال (إمام الحرمين)^(١) يتعذر الحد الحقيقي في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فإنه قديم والفرع والأصل فإنهما حادثان والجامع فإنه علة. ووافقه ابن المنير على ذلك، وقال ابن الأنباري الحقيقي إنما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك في القياس.

قال منهم أبو إسحاق اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين أحدهما أنه استدلال المجتهد وفكرة المستنبط والثاني أنه

(١) أبو المعالي الجويني، الملقب بـ (إمام الحرمين)، (٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ). فقيه شافعي وأحد أبرز علماء الدين السنة عامةً والأشاعرة خاصة.

المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه قال وهذا هو الصحيح.

واختلفوا في موضوع القياس قال الروياني وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه.

الاقوال في حجية القياس عند القوم

اعلم ان القوم قد وقع الخلاف فيما بينهم في القياس، ولعله لم تشهد مسألة اصولية عندهم خلافا كالقياس، وان دل هذا الخلاف المنقول عنهم منذ القدم على شيء انما يدل على بطلانه وعدم اعتباره من قبل الشارع، وحتى على مبانيهم الاصولية التي يعتبرون بها اجماع الامة حجة والامة لا تجتمع على ضلالة، ومفهوم ذلك ان الامة اذا لم تجتمع على شيء ما كالقياس وفرقتهم فيه الى ما شاء الله عزوجل، انما هو دليل كاف على عدم احقية القياس، لكنها كما قيل قديما في المثل: (شَشِبَتْ اَعْرَفُهَا مِنْ اَخْرَمَ)، فقد عمد اليها متكلموهم ورفضها جلّ اصوليهم ليثبتوا بها ماتوهموه لمن نصبوه غدرا وخيانة لزعامتهم، وكل ما استدلووا به كما سيوافيك البحث ان شاء الله باطل غير حقيق، وهذه نبذة من اقوالهم في حجية القياس ننقلها الى الطالب العزيز لتحصل عنده صورة وافية في جميع الاقوال ولمعرفة الحق الحقيق بقطع النظر عن الادلة الدامغة الواردة الينا عن اهل البيت عليهم

السلام وقولهم الحق الذي لا يشوبه الشك ولا يدخله الباطل، كما سنوافيك بها في طيات البحث ان شاء الله.

اقوال ابن حزم في ذم اهل القياس والسخرية منهم

اعلم أن العلماء في هذا المحل يعيبون القياس ويذمون الرأي ويقولون إن من قاس فقد اتبع إبليس لأنه أول من رد النصوص بالقياس. فما عن ابن سيرين: (ما عبدت الشمس إلا بالمقاييس. ويذكرون في كلام السلف ذم الرأي والقياس). ثم إن كلام القدماء من اسلافهم في ذم القياس كثير منثور في ثنايا كتبهم وأمثلته كثيرة منها: قد ذكر في كتب القوم جملة اقوال عن اولهم وثانيهم وثالثهم، ثم يذكرون قولاً عن امير المؤمنين عليه السلام. فقالوا فيما قالوه انه عندهم قد ثبت عن ابي بكر انه قال: (أي أرض تقلني أو أي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله برأيي أو بما لا أعلم). وايضا عندهم قد صح عن عمر انه قال (اتهموا الرأي على الدين) وإن الرأي منا هو الظن والتكلف. وعن عثمان في فتيا أفتى بها فقال (إنما كان رأياً رأيته فمن شاء أخذه ومن شاء تركه).

ونقل قول لامير المؤمنين عليه السلام قال: عن علي (عليه السلام): لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه.

وعن سهل بن حنيف أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم.

وعن ابن عباس من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.
وعن ابن مسعود سأقول فيها بجهد رأيي فإن كان صواباً فمن الله وحده
وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء.
وعن معاذ بن جبل في حديث من يبتدع كلاماً ليس من كتاب الله ولا
من سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأياكم وإياه فإنه بدعة وضلالة.
وهذه الأقوال نقلناها لنبين فيها مدى تمسكهم وبناء معتقداتهم على
أصول باطلة بعضهم يشين عمل بعض بها، وهم يعلمون كل العلم
ببطلانها. ولو كان لاسمح الله منها أصلاً واحداً عندنا لكالوا علينا
السباب والكلام البذيء الذي يتقنونه صنعة كابر عن كابر ..

ومن أشنع من يحمل على المجتهدين في القياس الظاهرية
وبالأخص (أبو محمد ابن حزم)^(١) فإنه حمل وشنع عليهم تشنيعاً
عظيماً وسخر بهم سخرية كبيرة، وجزم بأن كل من اجتهد في شيء لم
يكن منصوصاً عن الله أو سنة نبيه فإنه ضال وأنه مشرّع).

وهذا إنكار صريح من ابن حزم للاجتهاد بمعناه العام الذي يدخل
فيه القياس وغيره. وحمل على الأئمة وسخر من قياساتهم وجاء
بقياسات كثيرة لهم وسفهاها وسخر من أهلها فتارة يسخر من أبي

(١) الاحكام - ابن حزم - ج ٧: ص: ٩٢٩ وما بعدها، بحسب النسخة التي بين
أيدينا. يُكنى (أبو محمد). هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الاندلسي .

حنيفة وتارة من مالك وتارة من أحمد وتارة من الشافعي ولم يسلم منه أحد منهم في قياساتهم. بل وسخر ابن حزم من مقلديهم في كثير من أقوالهم سخرية عظيمة.

وان ابن حزم نقل عنهم نفيهم للقياس وتحريمهم له، ثم يقرر أن ما وجد لهم من قياس بعد نفيهم هذا للقياس فإنه يعتبر اختلافا في قولهم فالواجب عرضه على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله، فقال ابن حزم بعد أن نقل بسنده أثرين عن أبي حنيفة، وثلاثة آثار عن مالك في النهي عن القياس قال: (فهذا أبو حنيفة يقول إنه لا يفقه من لم يترك القياس في مواضع الحاجة إلى تصريح الفقه وهو مجلس القضاء فتبا لكل شيء لا يفقه المرء إلا بتركه وقد ذكرنا أيضا قول مالك آنفا في إبطال القياس. فإن وجد لهذين الرجلين بعد هذا القول منهما قياس فهو اختلاف من قولهما وواجب عرض القولين على القرآن والسنة فلايهما شهد النص أخذ به والنص شاهد لقول من أبطل القياس على ما قدمنا لا سيما وهذان الرجلان لم يعرفا قط القياس الذي ينصره أصحاب القياس من استخراج العلل ولكن قياسهما كان بمعنى الرأي الذي لم يقطعا على صحته وكذا صدر الطحاوي في اختلاف العلماء بأن أبا حنيفة قال: علمنا هذا رأي فمن اتانا بخير منه أخذناه أو نحو هذا القول). وقال ابن حزم:.. والصحيح من ذلك أن أبا حنيفة ومالكاً، اجتهدا وكانا ممن أمر بالاجتهاد، إذ كل مسلم يفرض

عليه أن يجتهد في دينه، جرياً على طريق السلف في ترك التقليد، فأجراً فيما أصابا فيه أجرين وأجراً فيما أخطأ فيه أجراً واحداً وسلمنا من الوزر في ذلك على كل حال .

وقال أيضاً: وأما الورع فهو اجتناب الشبهات، ولقد كان أبو حنيفة وأحمد وداود من هذه المنزلة في الغاية القصوى، ...، وأما مالك والشافعي، فكانا يأخذان من الأمراء وورث عنهما، واستعملاه وأثريا منه، وهما في ذلك أصوب ممن ترك الأخذ منهم، وما يقدر هذا عندنا في ورعهما أصلاً، ولقد كانوا في غاية الورع ”

وروى بسنده عن معمر قال قلت لعبيد الله بن عمر أعلمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله أفاد بالقسامة قال لا قلت فأبو بكر قال لا قلت فعمر قال لا قلت فبم تجترئون على ذلك فسكت قال فقلت ذلك لمالك فقال: لا تضع أمر رسول الله صلى الله عليه وآله على الحيل ثم ذكر باقي الكلام..

وعلق ابن حزم على هذا فقال: وهذا هو الحق الذي لا يجوز خلافه وهذا مذهب الأئمة وكل من في قلبه إسلام ثم يقع لهم الخطأ والوهلات التي لم يعصم منها بشر فأتى هؤلاء الأوباش المقلدون فقلدوهم في خطئهم الذي لم ينتبهوا له وعصوهم في الحقيقة التي ذكرنا من أن لا يحمل أمر النبي صلى الله عليه وآله على الحيل).

وقال.. وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم البتة في شئ من الأشياء كلها، إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص أو من الاجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهها واحدا، والاجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا بد، من لا يجوز غير ذلك أصلا، وهذا هو قولنا الذي ندين الله به، ونسأله عز وجل أن يثبتنا فيه، ويميتنا عليه بمنه ورحمته. آمين.

اختلاف الاقوال في القياس عند القوم

قال في كتاب: إرشاد الضحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني^(١): واعلم أنه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية قال الفخر الرازي كما في الأدوية والأغذية وكذلك اتفقوا على

(١) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، أحد أبرز علماء الشافعية من اهل السنة ومن كبار علماء اليمن ولد بهجرة شوكان في اليمن ١١٧٣هـ ونشأ بصنعاء، وولي قضائها سنة ١٢٢٩هـ ومات حاكماً بها في سنة ١٢٥٠هـ. وقد استعنا بكتابه: (إرشاد الضحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) في التحقق من اقوالهم في القياس.

حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وإنما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التي يرد بها السمع قال في المحصول اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والأولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع.

أما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على أن السمع دال عليه ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع: الأول أنه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به وأما الباقر منا ومن المعتزلة فقد أنكروا ذلك والثاني أن أبا الحسين البصري زعم أن دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية والباقر قالوا قطعية والثالث أن القاساني والنهرواني ذهبوا إلى العمل بالقياس في صورتين:

إحدهما: إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه .

والصورة الثانية: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وأما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الأقسامية.

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة

وإجماع (العتره) .. اي اهل البيت عليهم الصلاة وازكى التسليم ..

وأما القسم الثاني: وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان:

أحدهما: خصص ذلك المنع بشرعنا وقال لأن مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهو قول النظام .

والفريق الثاني: الذين قالوا يمتنع ورود التعبد به في كل الشرائع.

ثم المثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب:

أحدهما: ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول المعتزلة من الفقهاء والمتكلمين .

والثاني: في العقليات دون الشرعيات وبه قال جماعة من أهل الظاهر.

والثالث: نفيه في العلوم العقلية وثبوته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا إجماع وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية .

والرابع: نفيه في العقليات والشرعيات وبه قال أبو بكر بن داود الأصفهاني.

وقال الأكثرون هو دليل بالشرع وقال القفال وأبو الحسين البصري

هو دليل بالعقل والأدلة السمعية وردت مؤكدة له وقال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع وجزم به ابن قدامة في الروضة وجعله مذهب أحمد بن حنبل لقوله لا يستغني أحد عن القياس.

وذهب أهل الظاهر والنظام إلى امتناعه عقلا وشرعا .

واليه ميل أحمد بن حنبل لقوله يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس وقد تأوله القاضي ابو يعلى على ما إذا كان القياس مع وجود النص لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار .

ثم اختلف القائلون به أيضا اختلافا آخر وهو دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية؟ فذهب الأكثرون إلى الأول وذهب أبو الحسين البصري والآمدي إلى الثاني.

وأما المنكرون للقياس: فأول من باح بإنكار النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن حبشة ومحمد بن عبد الله الأسكافي وتابعهم على نفيه في الأحكام داود الظاهري.

قال أبو القاسم البغدادى فيما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب جامع العلم ما علمت أحدا سبق النظام إلى القول بنفي القياس .

قال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم أيضا لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام إلا داود فإنه نضاه فيهما جميعا قال ومنهم من أثبتته في

التوحيد ونفاه في الأحكام وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن داود النهرواني والمغربي والقاساني أن القياس محرم بالشرع .

قال الأستاذ أبو منصور أما داود فزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو معدول عنه بضحوى النص ودليله وذلك يغنى عن القياس .

قال ابن القطان ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله باطل ولا يجوز القول به، قال ابن حزم في الأحكام ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله به والقول بالعلل باطل انتهى .

والحاصل أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة ونقل القاضي أبو بكر والغزالي عن القاساني والنهرواني القول به فيما كانت العلة منصوصة.

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة لهم إلى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم وإيراد الدليل على القائلين به^(١).

(١) راجع من كتب القوم (كتاب: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول).

وقد جاؤوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا تطول البحث
بذكرها وجاءوا بأدلة نقلية فقالوا دل على ثبوت التعبد بالقياس
الشرعي الكتاب والسنة والإجماع، وسنوافيك من ادلتهم وما يرد عليها،
وسيتبين انها جميعا مغالطات ارادوا بها غير دين الله..

لذا قال (قده): أن القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان
موضع البحث فيه - من الأمارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين
الفقهاء، وعلماء الإمامية - تبعا لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا
العمل به. ومن أفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية)
أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر. وكذلك الحنابلة لم
يكن يقيمون له وزنا. وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو
حنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعية
والمالكية. ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الإجماع، بل غلا
آخرون فردوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات
بالقياس.

ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل
به، وقد شاع عنهم: (ان دين الله لا يصاب بالعقول) وإن السنة إذا
قيست محق الدين). بل شنوا حربا شعواء لا هوادة فيها على أهل
الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعا. ومناظرات الإمام

الصادق عليه السلام معهم معروفة، لا سيما مع أبي حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة إذ قال له فيما رواه ابن حزم^(١) (اتق الله ولا تقس، فانا نقف غدا بين يدي الله فنقول: (قال الله وقال رسوله) وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا).

والذي يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله، فالتجنوا إلى ان يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعلته خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجه ليلة قتله، فقال عنه: (انه اجتهد فأخطأ)، وذلك لما أراد عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد^(٢).

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيته

(١) إبطال القياس ص ٧١ مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ.

(٢) راجع كتاب (السقيفة) للمؤلف ص ١٧، الطبعة الثالثة.

وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه. ثم بعد ان أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فنا قائما بنفسه.

ونحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته، فنقول:

١- تعريف القياس إن خير التعريفات للقياس - في رأينا - ان يقال: (هو إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة).

والمحل الأول، وهو المقيس، يسمى (فرعا).

والمحل الثاني، وهو المقيس عليه، يسمى (أصلا).

والعلة المشتركة تسمى (جامعا).

وفي الحقيقة ان القياس عملية من المستدل (أي القياس) لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع.

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعا، فيعطى القاييس حكما للفرع مثل

حكم الأصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، وان كان الحرمة فالحرمة.. وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلّة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذي 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 في الفرع.

وعليه: (فالدليل): هو الإثبات الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القاييس.

و (نتيجة الدليل): هو الحكم بان الشارع قد حكم فعلا على هذا الفرع بمثل حكم الأصل. فتكون هذه العملية من القاييس دليلا على حكم الشارع، لأنها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشأن له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بان الدليل - وهو الإثبات نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القاييس وحكمه (لا حكم الشارع)

وهو الدليل.

وأما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وإنما حصل للقياس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها.

ومن هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات. وأما تعريفه بالمساواة بين الفرع والأصل في العلة أو نحو ذلك، فإنه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياساً. وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الإطالة، بعد أن كان المقصود من القياس واضحاً.

٢- أركان القياس بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعة أركان:

١- (الأصل)، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

٢- (الفرع)، وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.

٣- (العلّة)، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي

اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى (جامعاً).

٤- (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد

إثباته للفرع. وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا

يهمنا التعرض لها إلا فيما يتعلق بأصل حجّيته وما يرتبط بذلك.

وبهذا الكفاية.

٣- حجية القياس ان حجية كل امانة تناط بالعلم- وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرة- فالقياس، كباقي الأمانات، لا يكون حجة الا في صورتين لا ثالث لهما:

- ١- ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي.
- ٢- ان يقوم دليل قاطع على حجيته، إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم.

وحينئذ لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، فنقول:

١- هل القياس يوجب العلم؟

ان القياس نوع من (التمثيل) المصطلح عليه في المنطق- راجع (المنطق) للمؤلف ٢ / ١٤٧- ١٤٩- وقلنا هناك: ان التمثيل من الأدلة التي لا تفيد الا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة أمور، ان يتشابهها من جميع الوجوه والخصوصيات.

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت، يقوى في النفس الاحتمال حتى يكون ظنا ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئا. غير انه إذا علمنا- بطريقة من الطرق- ان جهة المشابهة علت تامة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع، فانه لا محالة

يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين. ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بان الجامع علّة تامة للحكم الشرعي.

وقد سبق في هذا الجزء ان ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغا وهاديا. والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لأنه أمر توقيفي، أما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علّة وملاك، كالاسكار فان كونه علّة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، أما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات. وعلى كل حال، فان السرفي ان الأحكام وملاكاتها لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لأنها أمور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات والعلامات والإشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعيها،

ولا تدرك بالنظر العقلي، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. وفي دليل العقل من هذا الجزء.

والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. نعم إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعديته الحكم إلى المقيس بشرطين:

(الأول) ان نعلم بان العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم أينما دارت، و(الثاني) أن نعلم بوجودها في المقيس.

والخلاصة: ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدمتا. وفي الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. وكذلك قياس الأولوية. ولأجل ان يتضح الموضوع أكثر نقول: ان الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي:

١- احتمال ان يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله

بعلّة أخرى غير ما ظنه القاييس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللاً عند الله بشيء أصلاً، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلّة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢- احتمال ان هناك آخر ينضم إلى ما ظنه القاييس علّة بان يكون المجموع منهما هو العلّة للحكم، لو فرض ان القاييس أصاب في أصل التعليل.

٣- احتمال ان يكون القاييس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلّة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤- احتمال ان يكون ما ظنه القاييس علّة- ان كان مصيباً في ظنه- ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه (اعني الأصل) لخصوصيّة فيه. مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علّة موجبة شرعاً في إفساد البيع، وأراد ان يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً، فانه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي

والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

٥- احتمال ان تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه

غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس. وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها الا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع.

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق برهان السبر

والتقسيم. وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعين، فيقال مثلاً: حرمة الربا في البر: أما ان تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعين التعليل به. أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، ان تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية^(١) التي تردد بين النفي والإثبات. وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو ان تكون احتمالات استطاع القاييس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي

والإثبات. وإذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلا.

ومن الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القياس. ومن الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئا آخر خارجا عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدي إليه القياس، مثل التعليل في قوله تعالى^(١): (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)، فإن الظاهر من الآية أن العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء. بل من الاحتمالات عند هذا القياس الذي لا يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أن الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف أن يدعي حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له علة. وعلى كل حال، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل من الظن. فرجع الأمر بالأخير إلى الظن (وإن الظن لا يغني عن الحق شيئا).

وفي الحقيقة أن القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير أنهم يرون أن مثل هذا الظن

حجته. وفي البحث الآتي نبحت عن أدلة حجيته.

استدلالات القوم على حجية القياس

وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء موهوا بها، والماتن رحمه الله رد على ما شغبوا به ونحن إن شاء الله تعالى سنستعرض كل ما شغبوا به وننقل ردود الماتن وما الهما الله تعالى به وما وقع بين ايدينا من نقض كل ما احتجوا به، ونبين بحول الله تعالى وقوته بطلان تعلقهم بكل ما تعلقوا به في ذلك، طلبا للفائدة ان شاء الله تعالى، ثم نبتدئ بعون الله عز وجل بإيراد البراهين الواضحة الضرورية على إبطال القياس تنميما لتلك الفائدة المتوخاة ان شاء الله تعالى، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

استدلوا أولا بما جاء في سورة الحشر: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرِجُوا وَظَنُوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١). ووجه الاستدلال من ذلك أن الاعتبار من العبور وهو المجاوزة وهو ذاته معنى القياس أي العبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع.

ومن السنة: حديث معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه إلى اليمن فقال: «كَيْفَ تَقْضِي؟» فقال: «أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ» قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ» قَالَ: «فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ» قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ» قَالَ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو» قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لَمَّا يَرْضِي رَسُولَ اللَّهِ» ووجه الدلالة من ذلك أن القياس جزء من الاجتهاد.

وروي عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: «يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا» فقال: «لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتُ قَاضِيَهُ عَنْهَا؟» قَالَ: «نَعَمْ» قَالَ: «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى».

اجماع الصحابة، على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص وما أجمع الصحابة عليه فهو حق فاعمل بالقياس حق. وقد ثبت عنهم أنهم استعملوا القياس فقد روي أن عمر استشار في الخمر يَشْرِبُهَا الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام «نَرَى أَنْ تَجْلِدَهُ ثَمَانِينَ فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَ سَكِرَ وَإِذَا سَكِرَ هَذَى وَإِذَا هَذَى افْتَرَى»، ووجه الاستدلال ان هذا قياس من (امير المؤمنين علي عليه السلام) وهناك العديد من الأمثلة على ذلك. بهذه الأدلة قد استدل القوم على اهم اصل عندهم واثبتوا فيه احقية كثير من الباطل بهذا الاصل الذي اول من قاس به ابليس عليه لعائن الله برواية المعصومين عليهم السلام من العترة المباركة الطيبة، واستدل به خليفتهم الموتور

في خلاص ابن الوليد من حد الرجم عندما نزا على ارملة ابن النويرة بعد قتله طمعا من عند نفسه الامارة في الحادثة المعروفة. وهذه الاستدلالات وما فيها من مغالطات ومشاغبات قد لا يخفى الجواب عنها بادنى تأمل من صغار الطلبة من مبتدئي الدراسات الحوزوية المباركة، بل لا تخفى ولا تغيب عن كثير من عامة الناس، فضلا عن كبرائنا وساداتنا ومشايخنا الاجلاء.

الجواب على حجج مثبتتي القياس

قال الله عز وجل: ﴿أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمْنَى﴾ ❖ وكل ما ذكروا فلا حجة لهم فيه أصلا، بل هو أعظم حجة عليهم، لأنه ينعكس عليهم في القول بدليل الخطاب، فإنهم، يقولون: (إن ما عدا المنصوص فهو مخالف للمنصوص)، وفي مقام الجواب نقول^(١): ان هناك العديد من

(١) استدلل اهل القياس من الكتاب العزيز بعدة آيات نذكرها زيادة للفائدة:
 فما شغبوا به أن قالوا: قال الله عز وجل: (ولا تقل لهما أف) فوجب إذ منع من قول: (لهما) للوالدين أن يكون ضربهما أو قتلها ممنوع، لأنهما أولى من قول: (أف) وقال تعالى: (وأتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) قالوا: فوجب أن ما فوق القنطار وما دونه داخل كل ذلك في حكم القنطار في المنع من أخذه. وقال تعالى: (وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها) قالوا: فعلمنا أن ما دون مثقال حبة وما فوقها داخلان في حكم مثقال حبة الخردل، أنه تعالى يأتي بها، وقال تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره)
 ←

الردود والاشكالات على ما ذهبوا اليه منها نقضية كثيرة، تتنافى ومبانيهم الاصولية التي اسسوا عليها كثير من الاحكام الشرعية والكلامية واخر حلية وهي اكثر. واما النقضية كمبناهم المعروف (إن ما عدا المنصوص فهو مخالف للمنصوص)، واصبحت المقارنة بل المقايسة فيما يقولون على مذهبهم في القياس واضحة وهي انه يلزمهم على ذلك الأصل أن يقولوا في كل ما استدلوا به على حجية القياس من الكتاب العزيز على خلاف ما قالوا به تماما فيناقضون انفسهم بانفسهم، فمثلا في استدلالهم بقوله تعالى: (ولا تقل لهما اف..): ينتهي قولهم إن ما عدا (أف) فإنه مباح، وما عدا الدينار والقنطار، في قوله تعالى: (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده



ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) قالوا: فعلمنا أن ما فوق مثقال الذرة وما دونها يرى أيضا. وقال تعالى: (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك) قالوا: فعلمنا أن ما فوق القنطار والدينار وما دونهما في حكم القنطار والدينار، وقال تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) قالوا: فعلمنا أن ما عدا الاكل من اللباس وغيره حرام إذا كان بالباطل، وقال تعالى: (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) فعلمنا أن قتلهم لغير الاملاق حرام، كما هو خشية الاملاق، قالوا: وقول الناس: لا تعط فلانا حبة، فإنه مفهوم منه أن ما فوق الحبة وما دونها داخل كل ذلك في حكم الحبة، قالوا: ومن ادعى من هذه الآي فهم ما عدا ما فيها من غيرها فهو خارج عن المعقول وعن اللغة.

إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك). والاكل، في قوله تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)، ومثقال الخردلة والذرة، وخشية الاملاق، بخلاف حكم ذلك، فقد ظهر تناقضهم وهدم مذاهبهم بعضها لبعض، هذا في الاشكال النقضي الثابت على مبانيهم الاصولية، وهذا ليس الاهم وانما المهم هو الاشكالات الحلية التي سنوردها في المقام هي التي ستاتي على بنيانهم على القياس من الاساس، ثم نعود فنقول وبالله تعالى التوفيق:

اولا: المناقشة في ادلتهم من الكتاب العزيز

المناقشة في ادلتهم التي ادعوا انها صالحة للاستدلال بها على القياس من الكتاب العزيز. وقد اختار الماتن رحمه الله جملة منها وما اعتقدوا انه الاهم من استدلالاتهم من الكتاب على القياس:

الاول: قوله تعالى (هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الابصار). وفقرة الاستدلال هي قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الابصار)، الآية الثانية من سورة الحشر، والاستدلال في هذه الآية فيه كما يشكل عليه اشكالات حلية يشكل عليه باشكل نقضي، ونبتدي به، فان كل من قال بالقياس فقد عرفه بداية بانه قياس مجهول الحكم

على حكم معلوم، أو اخذ حكم معلوم بغير معلوم وهكذا، وهذا يعني ان قياس مجهول على معلوم هو مما يحتسبه القائسون، والحال انه نص الله تعالى على أنه أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم، وأن المؤمنين (لم يظنوا اي لم يحتسبوا قط ذلك)، وأن الكفار (لم يظنوا ولم يحتسبوا قط ذلك)، بل ظنهم كان على خلاف ذلك، فثبت يقينا بالنص في هذه الآية أن أحكام الله عز وجل جارية على خلاف ما يحتسب الناس كلهم، مؤمنهم وكافرهم، والقياس إنما هو يحتسبه القائسون، لا نص فيه ولا إجماع، فهذه الآية أبين شئ في إبطال القياس، ومثل هذا الاشكال جاء على لسان كثير منهم.

وأما الاشكالات الحلية الواردة على هذا الاستدلال بهذه الآية المباركة. ونبتدي بنقل جواب احد كبار علمائهم في احد اكبر مصنفاته الاصولية المعروفة وهي (كتاب الاحكام لابن حزم) عن استدلال هذا المستدل الذي لم يفهم من الدين الا حروفه ولم يتقي الله في قول وكذبهم على الله ورسوله اصبح عندهم مباح قال فيهم ابن حزم: وهذه هي قاعدتهم بظنهم في القياس، وما كانوا أبعد قط من القياس منهم في هذه الآية، وما فهم قط ذو عقل من قول الله تبارك وتعالى: (فاعتبروا يا أولي الابصار)، التحريم، وما للقياس مجال على هذه الآية أصلا بوجه من الوجود، ولا علم أحد قط في اللغة التي بها نزل القرآن أن الاعتبار هو القياس، وإنما أمرنا تعالى أن نتفكر في عظيم قدرته في

خلق السماوات والأرض، وما أحل بالعصاة كما قال تعالى في قصة إخوة يوسف عليه السلام: (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب). ثم قال ابن حزم الاندلسي في (الاحكام): فلم يستح هؤلاء القوم أن يسموا القياس اعتبارا وعبرة على جاري عادتهم في تسمية الباطل باسم الحق ليحققوا بذلك باطلهم. وهذا تمويه ضعيف، وحيلة واهية، وقد قال تعالى: (إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى أم للأنسان ما تمنى)، فأبطل الله تعالى كل تسمية إلا تسمية قام بصحتها برهان، إما من لغة مسموعة من أهل اللسان، وإما منصوطة في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما عدا ذلك فباطل.

ثم قال: ونسألهم في أي لغة وجدوا ذلك؟ وقد أكذبهم الله تعالى في ذلك بقوله: (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) فليت شعري أي قياس في قصة يوسف عليه السلام أترى أنه أبيع لنا ببيع إخوتنا كما باعه إخوته؟ أو ترى أن من باعه إخوته يكون ملكا على مصر ويغلو الطعام في أيامه. أو ترى إذ قال الله تعالى: (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الابصار)، أنه أمرنا قياسا على ذلك أن نخرب بيوتنا بأيديهم وأيدينا قياسا على ما أمرنا الله تعالى أن نعتبر به من هدم بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين أما سمعوا قول الله تعالى:

(وإن لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون). أفيجوز لذي مسكة عقل أن يقول: إن العبرة ههنا القياس وإن معنى هذه الآية: (وإن لكم في الانعام) لقياسا أما يرى كل ذي حس سليم أن هذه الآية مبطلّة للقياس لما قص تعالى عليه أنه يخرج من بين فرث حرام ودم لبنا حلالا، وأننا نتخذ من تمر النخيل والأعناب مسكرا حراما خبيثا، ورزقا حلالا، وهما من شئ واحد، فظهر أن تساوي الأشياء لا يوجب تساوي حكمها، وصح أن معنى العبرة التعجب فقط، هذا أمر يدرّيه النساء والصبيان والجهال، حتى حدث من كابر الحس، وادعى أن الاعتبار القياس مجاهرة بالباطل، تالله ما قدرنا أن عاقلا يرضى لنفسه بهذه الخساسة، وبهذا الكذب في الدين، وبعاجل هذه الفضيحة نعوذ بالله.. ثم قال: والقوم كالغريق يتعلق بما وجد، ولو لم يكن في إبطال القياس إلا هذه الآية لكفى..^(١).

وقال ابن حزم في موضع آخر: فنحن نبرأ إلى الله تعالى من كل دين حدث بعده صلى الله عليه (وآله) وسلم ولو كان القياس حقا لما أغفل رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم بيانه العمل به، ثم من

الباطل المتيقن أن يكون القياس مباحا في الدين ثم لا يعلمنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أي شئ نقيس؟ ولا على ما نقيس؟ ولا أين نقيس؟ ولا كيف نقيس؟ فصح أن القياس باطل لا شك فيه^(١).

هذا قيض من فيض من الاشكالات على المستدل بهذه الآية المباركة في احقية القياس، وأنا اطمأن الطالب العزيز ان كل استدلالاتهم في هذه المسألة بل في كل مسائلهم التي خالفوا بها اهل بيت العصمة عليهم السلام انما هي بهذا المستوى، من التناقض لأجل مخالفة العترة الطاهرة المعصومة من آل محمد صلى الله عليه وآله.. والماتن رحمه الله كان جوابه مبني على ما ذكرناه لابن حزم الاندلسي، ولعله اقتصر عليه واختصر منه لمناسبة المقام في هذا الكتاب وأنا فتوجد الكثير من الاشكالات التي يمكن ان يرد عليه في غير ما ذكر ابن حزم.

لذا قال (قده): ثانيا - الدليل على حجية القياس الظني: بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا ان نبحث عن الأدلة على حجية الظن والحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، والظواهر، فنقول: أما نحن - الإمامية - ففي

غنى عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن والحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، وإن دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها. على أنه يكفي في إبطال القياس أن نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجّيته من الأدلة، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم. أما غيرنا - من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجّيته - فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ولا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

الدليل من الآيات القرآنية: (منها) - قوله تعالى -: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجازة، والقياس عبور ومجازة من الأصل إلى الفرع.

و (فيه) إن الاعتبار هو الاتعاظ لغته، وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذي كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هي من

القياس الذي نحن فيه؟ وقال ابن حزم^(١): (ومحال ان يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا (متى نقيس؟) ولا (على أي نقيس؟). ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده).

اقول: انهم جعلوا من هذه الآية او الفقرة التي اشرنا اليها في الآية دليلا على حجية القياس، فارادوها تكون كبرى حجية القياس، لكن تشعب الكلام فظن المستشكل انهم يريدون يجعلوا من هذه الآية مصداقا وفردا من افراد القياس، فكان عجبه في اي شيء تقيسون.. فتأمل..

الثاني: من الادلة التي استعانوا بها في اثبات القياس هو قوله تعالى من سورة (يس) المباركة (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يخني العظام وهي زميم قل يخنيها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم)^(٢).

قال ابن حزم في احكامه ردا على من استدل بهذه الآية المباركة

(١) في كتابه إبطال القياس ص ٣٠.

(٢) سورة يس: ٧٨-٧٩.

على القياس: وهذا من عجائبهم وطوامهم، ليت شعري ما في هذه مما يوجب القياس أو أن يحكم في ألا يكون الصدق أقل مما يقطع فيه اليد، وأن يرجم اللوطي كما يرجم الزاني المحصن؟ ولكاد احتجاجهم بهذه الآية أن يخرجهم إلى الكفر، لأنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أول مرة، ولا أخبر تعالى أن إنشاء لها أول مرة يوجب أن يعيدها، ومن ظن هذا فقد افترى^(١).

وصح أن معنى الآية وفقرة الاستدلال منها هو اقتضاء ظاهرها فقط، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحياء الموتى. وقد بين الله تعالى نصاباً إذ يقول: (ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير) فبين عز وجل أنه إنما بين ذلك قدرته على كل شيء.

لذا قال (قده): (ومنها) قوله تعالى (يس): (قال من يحيي العظام وهي رميم قال يحييها الذي أنشأها أول مرة)، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظير للنظير، بل هي استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم. ولولا أن القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و (فيه) إن الآية لا تدل على هذه المساواة بين النظيرين

كنظيرين في آية جهة كانت، كما إنها ليست استدلالا بالقياس، وإنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على أحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على إنشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدرة على أحيائها وهي رميم).

وأين هذا من القياس؟ ولو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولوية المقطوعة، وأين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجيته، وهو الذي يبتني على ظن المساواة في العلة؟.

وقد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى: (فجزاء مثل ما قتل من النعم)، (يأمر بالعدل والإحسان). والتشبه بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبه الغريق بالطحلب. كما يقولون -.

ثانيا: المناقشة في ادلتهم من السنة المطهرة

المناقشة في ادلتهم التي ادعوا انها صالحة للاستدلال بها على القياس من السنة المطهرة. فقد واحتجوا بقوله صلى الله عليه وآله للخنعمية وللمستفتية التي ماتت وعليها صوم.

روى سعيد بن جبیر، عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ قال: لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم. قال: فدين الله أحق أن يقضى.

وروى عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رجل: يا نبي الله إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: أرايت لو كان على أبيك دين كنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحق.

وروى سعيد بن جبیر يحدث عن ابن عباس: أن امرأة نذرت أن تحج فماتت؟ فأتى أخوها النبي صلى الله عليه وآله فسأله عن ذلك، فقال: أرايت لو كان على أختك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم. قال: فاقضوا الله فهو أحق بالوفاء.

وفي مقام الجواب: نبين أولا الاشكال النقضي، فان قضاء الصون وحتى قضاء الصلاة عن الميت عند اهل الخلاف غير جائز، وكذلك الامور المالية التي في ذمة الميت لا تقضى عند بعضهم، وقال ابن حزم مسفها لا قولهم: وهذا من أعجب ما احتجوا به وأشدّه فضيحة

لأقوالهم، وهتكاً لمذاهبهم الفاسدة. أما الشافعيون والحنفيون والمالكيون فينبغي لهم أن يستحيوا من ذكر حديث الصوم الذي صدرنا به، لأنهم عاصون له، مخالفون لما فيه من قضاء الصيام عن الميت. فكيف يسوغ لهم أو تواتيهم ألسنتهم بإيجاب القياس من هذا الحديث؟. ويقولون لا يصوم أحد عن أحد. وأما المالكيون والحنفيون فإنهم زادوا إقداماً، فلا يقولون بقضاء ديون الله تعالى من الزكاة والنذور والكفارات من رأس مال أحد^(١).

ثانياً: الاشكال الحلّي عن ما اشغبوا فيه من ادعاء لاثبات القياس من السنة المطهرة وهي براء عن ما افتروا فيه. فنقول فيه بما قاله (امامهم) ابن حزم الاندلسي في الاحكام الذي يعد عندهم من اهم المراجع الاصولية التي يتبححون بها فانه قال بعد التنكيل باصحاب القياس والسخرية بهم بل نسبهم الى الكفر واستحل منهم الدماء والاموال والاعراض وقال مما لا مزيد عليه: فنقول وبالله تعالى التوفيق: إنه ليس في هذا الحديث قياس أصلاً، ولا دلالة على القياس، ولكنه نص من الله تعالى أخبر في آية المواريث فقال: (بعد وصية يوصى بها أو دين) فعم الله عز وجل الديون كلها. وبضرورة العقل علمنا أن ما أوجبه الله علينا في أموالنا فإنه يقع عليه اسم دين بلا شك، ثم

بالنصوص علمنا، وبضرورة العقل. أن أمر الله أولى بالانقياد له، وأحق بالتنفيذ، وأوجب علينا من أمر الناس. وكان السائل والسائلة للنبي صلى الله عليه (وآله) وسلم مكتفين بهذا النص لو حضرهما ذكره، فأعلمها للنبي صلى الله عليه (وآله) وسلم بأن كل ذلك دين، وزادهم علما بأن دين الله تعالى أحق بالقضاء من ديون الناس، وهذا نص جلي فأين للقياس ههنا أثر أو طريق لو أن هؤلاء القوم أنصفوا أنفسهم ونظروا لها؟.. الى ان قال: وهذه حماقة لا تأتي بها عضاريط أصحاب القياس، لا يرضون بها لأنفسهم، فكيف أن يضاف هذا إلى رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم، الذي آتاه الله الحكمة والعلم دون معلم من الناس، وجعل كلامه على لسانه ما أخوفنا أن يكون هذا استخفافا بقدر النبوة وكذبا عليه صلى الله عليه (وآله) وسلم^(١).

وموهوا أيضا بما روي من قول نسب إلى رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم وهو عن الحارث ابن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، أن رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله عز وجل، قال: فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم،

قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأيي ولو آلو: قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم في صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.

وفي جواب (امامهم) ابن حزم الاندلسي حيث قال: هذا حديث ساقط، لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الحارث بن عمر وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه.. الى ان قال: قال البخاري: ولا يعرف الحارث إلا بهذا، ولا يصح. هذا كلام البخاري.. الى ان قال: وأيضا فإن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع، لأن من المحال البين أن يكون الله تعالى يقول: (اليوم أكملت لكم دينكم)، و(ما فرطنا في الكتاب من شيء)، و(تبياننا لكل شيء) ثم يقول رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم: إنه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن. ومن المحال البين أن يقول الله تعالى مخاطبا لرسوله صلى الله عليه (وآله) وسلم: (لتبين للناس ما نزل إليهم) ثم يقول رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم: إنه يقع في الدين ما لم يبينه عليه السلام، ثم من المحال الممتنع أن يقول رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم: فاتخذ الناس رؤوسا جهالا، فأفتوا بالرأي فضلوا وأضلوا جاء هذا بالسند الصحيح الذي لا اعتراض فيه، وقد ذكرنا في باب الكلام في الرأي. ثم يطلق الحكم في الدين بالرأي فهذا كله كذب ظاهر لا شك فيه. وقد كان في التابعين الراوين عن الصحابة خبث كثير

وكذب ظاهر، كالحارث الأعور وغيره ممن شهد عليه بالكذب، فلا يجوز أن تؤخذ رواية عن مجهول لم يعرف من هو ولا ما حاله^(١).

لذا قال (قده): الدليل من السنة: رَوَوْا عن النبي صلى الله عليه وآله أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. ولا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

(منها) - الحديث المأثور (الانسب ان لا يصفه بالمأثور لان اكثرهم

كذبوا هذا الحديث واعتبره بعضهم من المكذوبات على رسول الله صلى الله عليه وآله ومنهم ابن حزم الذي استدل بما ينافي هذا الحديث من الكتاب والسنة والاجماع والعقل) عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: (اجتهد رأيي ولا ألو)، فقال صلى الله عليه وآله: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله).

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي. واجتهاد الرأي لا بد من رده إلى أصل، والا كان رأيا مرسلا، والرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

(١) الاحكام - ابن حزم - ج ٧ - الصفحة ٩٧٧.

و (الجواب): ان الحديث مرسل لا حجة فيه، لان راويه - هو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة - رواه عن أناس من أهل حمص. ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؛ ولا يعرف له غير هذا الحديث. ثم ان الحديث معارض بحديث آخر^(١) في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: (لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم. وان أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلي). فأجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعا على الحارث أو منه. مضافا إلى انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله (ولا ألو).

و (منها) - حديث الخثعمية التي سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قضاء الحج عن أبيها الذي فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟) قالت: نعم. قال: (فدين الله أحق بالقضاء). قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء. وهو عين القياس.

(١) راجع تعليقة الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم ص ١٥.

و (الجواب): انه لا معنى للقول بان الرسول أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقي الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون! وانما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو - أعني العام - وجوب قضاء كل دين إذ خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

ولا شك في ان تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.

ولا ينقضي العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث على حجية القياس؟.

و (منها) حديث بيع الرطب بالتمر، فان رسول الله صلى الله عليه وآله سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ فلما أجيب بنعم، قال: (فلا، أذن).

والجواب: ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعمية، فان 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 أخرى يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة. الدليل من الإجماع: والإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه إجماع الصحابة.

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا بل حتى فيما خالف النص 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 المرسلّة، ولم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانة بها؛ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

وفي الحقيقة إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلّة.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: (متعتان كانتا على

عهد رسول الله انا محرمهما ومعاقب عليهما).

ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح.

ومنها: إلغاؤه في الأذان (حي على خير العمل).

فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟ لا

ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في

شيء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار ان

يكون القياس سابقا معروفا بحدوده في اجتهادات الصحابة،

حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ٥: (ثم حدث القياس في

القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤا منه) وقال في

كتاب الأحكام^(١): (انه بدعت حدث في القرن الثاني ثم فشا

وظهر في القرن الثالث) اما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأي

من بعض الصحابة. وهو لا يريد ذلك قطعاً. فهو إنكار لأمر

ضروري متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى^(٢) كثيرا من

(١) الأحكام: ٧ / ١٧٧ .

(٢) المستصفى ٢ / ٥٨ - ٦٢ .

مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطيع أن يثبت انها على نحو القياس الا لأنه لم يبررها لتصحيحها الا بالقياس وتعليل النص. وليس هو منه الا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس. وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق إجماع الأمة والصحابة على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

اما (أولا) فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، ونحو ذلك.

واما (ثانيا) - فان استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنيا على القياس أو على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم^(١) فأنصف: (أين وجدت هذا الإجماع؟ وقد علمتم ان الصحابة أئوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفسا متوسطون، والباقون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسألان

حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها (هذه ليست من المسائل الإجماعية بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم أن الأخذ بها ليس أخذا بالإجماع) كالصلوات وصوم رمضان. فأين الإجماع على القول بالرأي؟. والغرض الذي نرمي إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم.

وانما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققا لإجماع الأمة أو الصحابة واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرون ليس إجماعا مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال في هذا الصدد: ان الباقيين سكتوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق الإجماع. ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لا نسلم انه يحقق الإجماع، لأنه لا يدل على الإقرار الا من المعصوم بشروط الإقرار.

والسرفي ذلك أن السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه أو عدم وصول نبا الفتيا إليهم.. إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها

بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضا أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لا تحد ولا تحصر.

وأما (ثالثا) - فان 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 تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود وأضربهما، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب^(١): (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا) وإن كنت أظن أن هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت أنه في مقدمة أصحاب أهل الرأي، مع أن أسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة إليه وإلى عصره. وعلى كل حال، لا شيء أبلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى.

وهل شيء ابلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟ ونحن يكفيننا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف. وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: (لو كان الدين بالرأي لكان المسيح على باطن الخف أولى من ظاهره). وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان.

الدليل العقلي على اثبات القياس

الدليل من العقل: لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجّيته (قال الشيخ الطوسي في العدة: فأما من أثبتته فاختلفوا فمنهم من أثبتته عقلا وهم شذاذ غير محصلين^(١))، غير أن جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع أنه من أوهن الاستدلالات. الدليل:

أنا نعلم قطعاً بان الحوادث لا نهاية لها. ونعلم قطعاً أنه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي. أذن، فيعلم أنه لا بد من مرجع

لاستنباط الأحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس.

والجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في أحد العمومات. والأمر العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. على ان فيه مناقشات أخرى لا حاجة بذكرها.

اقوال اصولي الامامية (عزهم الله) في القياس

اشتهر اصل القياس عندنا بانه الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم. فموضع الحكم الثابت يسمى أصلاً، وموضع الآخر يسمى فرعاً، والمشارك جامعاً وعلة. وهي إما مستنبطة أو منصوصة.

قال في المعالم: وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة إلا من شذ. وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم، وتواتر الاخبار بانكاره عن أهل البيت عليهم السلام. وبالجمله فمنعه يعد في ضروريات المذهب.

وأما المنصوصة: ففي العمل بها خلاف بينهم. فظاهر المرتضى رضي الله المنع منه أيضا^(١).

وقال المحقق - رحمه الله -: الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمى: تنقيح المناط. فان علمت المساواة من كل وجه، جازتعدية الحكم إلى المساوي، وان علم الامتياز أو جواز، لو تجزأتعدية الا مع النص على ذلك، لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية، وعدم ما يدل على التعدية. وقد يكون الجمع بعلة موجودة في الأصل والفرع، فيغلب على الظن ثبوت الحكم في الفرع، ولا يجوز تعدية الحكم - والحال هذه - بما سندل عليه.

فان نص الشارع على العلة، وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جازتعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً^(٢).

وقال العلامة: الأقوى عندي أن العلة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة^(٣).

لذا قال (قده): رابعا - منصوص العلة وقياس الأولوية ذهب

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٧٥ - ٦٨٥.

(٢) معارج الأصول - المحقق الحلي - الصفحة ١٨٥.

(٣) تهذيب الأصول ص ١٩٠ الظهر، المبحث الثالث.

بعض علمائنا كالعلامة الحلي إلى أنه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الأولوية، فإن القياس فيهما حجة. وبعض قال: لا! إن الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

والصحيح أن يقال: إن منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة، ولكن لا استثناء من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور. وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول: منصوص العلة: أما (منصوص العلة)، فإن فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شك في أن الحكم يكون عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضا. وأما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعديته الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل، 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.

وفي الحقيقة أنه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل)

وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة. ولأجل هذا نقول: ان الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس. مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: (ماء البئر واسع لا يفسده شيء.. لان له مادة)، فان المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، واما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الأصالة.. وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة. هذا، وفي عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ماله مادة وان لم يكن ماء مطلقا، فان الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لا نعديه إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة.

وما هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لنلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم. وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

والخلاصة: إن المدار في منصوص العلة أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أي المعلن الأصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. ولا بد حينئذ أن تكون حجيته على مقدار ماله من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعديته لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولوية: أما (قياس الأولوية) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت الإشارة إليه ١٠٤ / ١ وقلنا هناك: انه يسمى (فحوى الخطاب)، كمثال الآية الكريمة (ولا تقل لهما أف) الدالة بالأولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما.

وتقدم في هذا الجزء ص ١١١ أن هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهرا من اللفظ، لا من أجل كونه قياسا، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وإن أشبه القياس، ولذلك سمي بقياس الأولوية والقياس الجلي. ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة إلا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علته الحكم، كآية التأفيف المتقدمة.

ومنه دلالة الأذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقتها بطريق أولى. ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: (أذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة (ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) الدالة بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير. وبالجملته إنما تأخذ بقياس الأولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علته الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر.

ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه مفهوم الموافقة. أما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما بالاصطلاح، ولا تكفي مجرد الأولوية وحدها في تعديته الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن

تغلب عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ^(١). قال أبان: قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتين. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديته، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! إنك أخذتني بالقياس. والسنة إذا قيست محق الدين.

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعديّة الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة.

وانما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهة الأولوية، إذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسائية -

أن الديّة تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون في قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع للثلاثة وزيادة. ولكن أبان كان لا يدري أن المرأة ديّتها نصف ديّة الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديّة فما زاد، وهي مائة من الإبل.

والخلاصة: أنا نقول ببطلان قياس الأولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الأولوية، أما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهة الأولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياسا؟ مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه: الاستحسان والمصالح والمرسلة وسد الذرائع

أن المصالح المرسلة هي أن يرى (المجتهد) أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما يمنعه، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة ومنهم من يسميها الرأي وبعضهم يقربها من الاستحسان. ويرى الغزالي أن المصلحة المرسلة في الأصل عبارة عن [جلب منفعة أو دفع ضرر] غير أنه يقول بعد هذا ونعني بالمصلحة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهي أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة

ودفعه مصلحة .

ووضع بعضهم ضابطا للتعرف على المصلحة فيقول ومن اراد ان يعرف المتناسب والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله بها عبادة ولم يقضهم على مصلحته أو مفسدته .

الخلاصة: المصالح التي لم يقم دليل شرعي معين على اعتبارها أو إلغائها ولكن يحصل من بناء الحكم جلب منفعة أو دفع مضرة فهي المصالح التي توجد في الوقائع التي سكت الشارع عنها وليس لها أصل معين تقاس عليه وهذا النوع يسمى بالمصلحة المرسلة. وسميت مرسلة لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها، فالمصلحة المرسلة تتفق والمقاصد العامة للشريعة دون أن يكون هناك دليل شرعي معين لها بالاعتبار .

لذا قال (قده): بقي من الأدلة المعتبرة عند جملة من علماء السنّة العامة: (الاستحسان)، و(المصالح المرسلّة) و(سد الذرائع). وهي - ان لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية - لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهي عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار. ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه

العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر. على أنه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي أن الأحكام وملاكاتهما لا يستقل العقل بإدراكها ابتداءً. أي ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداءً من دون السماع من مبلغ الأحكام إلا بالملازمة العقلية.

وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فإنه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري. ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الأئمة، إذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبياً أو إماماً. ومن هنا تعرف السرف في إصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الغزالي^(١) بأنه لا يمكن إثبات حجية القياس إلا بتصويب كل مجتهد، وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب وإن الخطأ غير ممكن في حقه.

ومن أجل ما ذكرناه من عدم امكان إثبات حجية مثل
هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ومرادهم منها
ومناقشة أدلتهم.

الباب التاسع

التعادل والتراجع

منهجة الابحاث التي يتعرض لها الماتن (ره) في الباب التاسع المتكفل لمبحث تعارض الأدلة الشرعية وهو خاتمة مباحث المقصد الثالث (مباحث الحجج)، للمناسبة الوجيهة بين المبحثين، فان في كليهما البحث عن ما هو الحجة، والبحث في هذا الباب من أربعة جهات هي: .

١- التمهيد. وفيه يتعرض إلى تحديد المقصود من التعارض

المصطلح.

٢- قاعدة الجمع العرفي. وفيه يتعرض إلى خمس جهات للبحث.

٣ - حكم المتعارضين بمقتضى القاعدة الأولية، بمعنى أنه لو

خلينا نحن ودليل حجية الخبر وقطعنا النظر عن الاخبار العلاجية

فهل مقتضاه تساقط الخبرين المتعارضين أو التخيير بينهما.

٤ - حكم المتعارضين بمقتضى القاعدة الثانوية، بمعنى أن

الاخبار العلاجية هل يستفاد منها التخيير بين الخبرين أو لزوم الأخذ بما يشتمل على المرجح.

هذه هي للأبحاث التي تدور عليها رعى هذا الباب، فنقول مستعنيين بالله:

أولاً: أبحاث التمهيد / المقصود من باب التعارض

يبحث الأصوليون تحت هذا العنوان مسألة التعارض بين الأدلة.

وفي خلاصة بيان حقيقة التعارض هو أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين في مقام الأثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض.

أما ما كان التناقض أو التضاد فيه بالذات: كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على عدم وجوبه أو على حرمة، أو دلّ دليل على طهارة شيء ودلّ دليل آخر على نجاسته وهكذا، وأمثلة ذلك في الروايات والنصوص الواردة في أبواب الفقه بشتى أنواعها كثيرة جداً، بل هي خارجة عن حدود الإحصاء عادة.

وأما ما كان التناقض والتضاد فيه بالعرض: وهو حصول التنافي بالتناقض والتضاد في عالم الأثبات، كما هو التلائم بين الدليلين في عالم التشريع والجعل والثبوت وقد أدى دليل خارج عنهما بتنافيهما في عالم الأثبات، كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على

وجوب شيء آخر أو على حرمة، من دون تناف ومضادة بينهما أبداً في مقام الجعل والتشريع لا مكان تشريعهما معاً وجعلهما في عالم الثبوت، ولكن علمنا من الخارج بكذب أحدهما وعدم مطابقته للواقع من جهة قيام الاجماع أو الضرورة أو نحوها على ذلك، وهذا العلم الخارجي أوجب التنافي والتعارض بينهما في مقام الاثبات. ومثال هذا ما لو دلّ دليل على وجوب الجمعة في يوم الجمعة تعييناً ودلّ دليل آخر على وجوب الظهر فيها كذلك، فإنّه لا تنافي ولا تضاد بين مدلولي هذين الدليلين أصلاً بالذات والحقيقة، لا مكان وجوب كلتا الصلاتين معاً في يوم الجمعة، ولا يلزم منه أيّ محذور من التضاد أو التناقض، ولكن بما أننا علمنا بعدم وجوب ست صلوات في يوم واحد يقع التعارض بين الدليلين في مقام الاثبات، فيدل كل واحد منهما بالدلالة الالتزامية على نفي مدلول الآخر.

ومنه التنافي بين ما دلّ على أنّ الواجب على من سافر مسافة شرعية هو الصلاة تماماً، وما دلّ على أنّ الواجب عليه الصلاة قصراً، حيث لا تنافي بين مدلوليهما بالذات والحقيقة، ولا مانع من الجمع بينهما في نفسه، والتنافي بينهما إنّما نشأ من العلم الخارجي بكذب أحدهما في الواقع وعدم ثبوته فيه من جهة عدم وجوب ست صلوات في يوم واحد، ولأجل ذلك يدل كل من الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي مدلول الدليل الآخر.

وقد تحصل مما ذكرناه أنّ منشأ التعارض أحد أمرين :

الأول: المناقضة أو المضادة بين نفس مدلولي الدليلين .

الثاني: العلم الخارجي بوحدة الحكم في الواقع ومقام الجعل وعدم مطابقة أحدهما للواقع.

ما هو المقصود من التعادل والترجيح ؟

المقصود من التعادل هو تكافؤ الدليلين المتعارضين في المزايا كأن يكون كل منهما صحيح السند واضح المعنى غير مخالف لكتاب الله عز وجلّ. وأمّا الترجيح فالمقصود منه هو احتمال أحد الدليلين المتعارضين على مزية يفقدها الآخر كأن يكون واجدا للمرجح السندي أو الدلالي أو الجهتي أو غير ذلك وقد بحثنا كل ذلك في محله.

التعادل والترجيح يعينان التعارض المصطلح

هذا وقد أفاد الماتن (ره) جريا على ما ذهب اليه شيخه المحقق النائيني (ره) من أن الأولى تبديل العنوان (بالتعارض بين الأدلة)، وذلك لأنّ التعادل والترجيح من الحالات والأوصاف التي تلحق الدليلين المتعارضين، فالمناسب هو عنوانة البحث بعنوان يكون مقسما وجامعا للحالات التي تلحق الأدلة المتعارضة.

لذا قال (قده): تمهيد: عنون الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور. ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما

على الآخر.

ومرادهم من كلمة (التراجيح): جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحاته. والمقصود منه المصدر بمعنى أفاعل، أي المرجح. وإنما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل)، لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون إلا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

والغرض من هذا البحث:

بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر. ومن هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسألة بعنوان (التعارض بين الأدلة)، لأن التعادل والترجيح بين الأدلة إنما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير أنه لما كان هم الأصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه.

وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقاً - أليق شيء بها مباحث الحجة، لأن نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة.

ولتوضيح ذلك نذكر المقدمة التالية:

مقدمة في حقيقة التعارض

وفي الحقيقة لا يوجد تعارض حقيقي بين الأدلة الشرعية، غير أن النصوص قد تطرأ عليها عوامل من خلالها يظهر لنا أن بينها تعارض وهذا التعارض عائد إلى فهوم الفقهاء، لذلك يسميه العلماء التعارض الظاهري لا الحقيقي، فلا يمكن أن تجد آية في الكتاب العزيز تحلُّ شيء وأخرى تحرمه.

والتعارض هذا وزنه تفاعل، من عرض الشيء يعرض كأن كلا من النصين عرض للآخر حين خالفه كل منهما عرض للآخر، فالعام يعرض للعام الآخر ويكون مفهوماً واحداً. فحينئذ حصل التقابل بين الدليلين إذا التعارض نقول هذا تفاعل من عرض الشيء يعرض، كأن كلاً من النصين عرض للآخر حين خالفه، إذا لا بد من وجود المخالفة ولكنها في الظاهر وفي ظن المجتهد. أما في الاصطلاح عند الأصوليين فالتعارض: (تقابل الدليلين على سبيل الممانعة). والمراد بالممانعة هنا بحيث يخالف أحدهما الآخر، فأحد الدليلين يحكم بالجواز على المحل في زمن واحد ويرد الدليل الآخر يحكم على نفس ذلك المحل الذي حكم عليه الدليل الأول بالجواز فيحكم عليه بالتحريم؛ حينئذ حصلت الممانعة كل منهما يدفع الآخر فالجواز دليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز إذاً حصلت الممانعة

بينهما كل منهما عارض الآخر أو قابل الآخر، ولا يمكن اجتماعهما، والماتن رحمه الله فسر التعارض بالتكاذب تفسيرا لها باللائم فان اللازم من هذه الممانعة هو التكاذب لانه الحاصل منهما ولعله قريب ايضا من التنافي بين الدليلين والتكاذب الحاصل بينهما وهو سبب واضح وجلي لهذه الممانعة. ولعله الاثيق منطقيا وعلميا ان نصلح عليه بالممانعة. كما سيأتي من الماتن ايضا في معرفة الضابط في المعارضة فانه يقول (الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما)، وهذا تصريح منه رحمه الله ان المراد من التعارض حقيقة هو الممانعة، ثم ان التعارض تقابل الدليلين على سبيل الممانعة بحيث يخالف أحدهما الآخر، وجه المخالفة بحيث يدل الدليل الأول في محل دل عليه الدليل الثاني فيحكم الدليل الأول بالجواز والثاني يحكم بالتحريم، كيف حصلت الممانعة؟ نقول: دليل الجواز يحكم بالجواز ويمنع التحريم، إذا منع التحريم، ودليل التحريم يحكم بالتحريم ويمنع الجواز، إذا كل منهما مانع من الآخر. والامر سهل لانه من قبيل شرح الاسم ولا مشاحة في ذلك المهم يفهم الطالب العزيز ما هو المراد الحقيقي من التعارض المصطلح في كلماتهم رضوان الله عنهم.

لذا قال (قده): وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في: المقدمة - بيان أمور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم، والحكومة والورود، ومثل القواعد

العامة في الباب، فنقول :

اولا - حقيقة التعارض: التعارض: مصدر من باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع الا من جانبيين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: (تعارض الدليل)، وتسكت. وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر. ومعنى المعارضة: ان كلا منهما - إذا تمت مقومات حجيته - يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب إما أن يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، وأما في بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الآخر ولا يصح العمل بها معا. فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي أن كلا منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق. هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من عارضه، أي جانبه وعدل عنه.

ثانيا: والتعارض عند الأصوليين نوعان: تعارض كلي وتعارض جزئي، والتعارض الكلي يحصل إن كان التعارض بين الدليلين من كل وجه بحيث لا يمكن الجمع بينهما في حال من الأحوال، يستحيل ويمتنع أن يُجمع بين الدليلين في نفس المحل مثلا تقول (أكرم زيدا)، لا تكرم زيدا)، والمحل واحد، والوقت واحد، والصفة واحدة، هذا يستحيل أن يجمع بينهما وهذا هو التناقض بأن تأتي قضية سائلة وقضية

موجبة وكل منهما في زمن واحد وفي محل واحد مع الوحدات الثمانية المشروطة عند المناطق التي يجب ان تتوفر في المتعارضين، وقد قرر العلماء أنه لا تناقض بين القضيتين إذا اختلف زمنهما لاحتمال صدق كل منهما في وقتها؛ لأنه يشترط في التناقض اتحاد القضيتين في الوحدات الثمان التي منها الزمان والمكان والشرط والإضافة. فلا تناقض إذن بين الناسخ والمنسوخ، ولا بين العام والخاص، ولا بين المطلق والمقيد، وعلى وجه العموم حيث أمكن الجمع فلا تناقض، إذ التناقض هو الذي يستحيل معه الجمع بوجه من الوجوه، فالتعارض الكلي بأن تكون الممانعة من كل وجه، لا يمكن أن يجمع بين الدليلين بين النصين بوجه من الوجوه، وهذا لا يمكن أن يوجد في نصوص الوحي أبداً، وهذا لا بحث لهم فيه هذا يبحثه المناطق هناك ويشترطون له الشروط التي عدها الماتن بسبع وهي على التفصيل الآتي:

لذا قال (قده): ثانياً - شروط التعارض: ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقعه:

الشرط الاول: لا تعارض بين القطعيين

انَّ التعارض لا يتحقق بين الدليلين القطعيين ولا بين الدليل القطعي والدليل الظنيَّ وإنَّما يتحقق بين الدليلين الظنَّيين. أمَّا أنَّه لا يتحقق بين الدليلين القطعيين، فالأن لازمهُ القطع بتحقيق المتنافيين. والمقصود من الدليل القطعي ما كان قطعياً من حيث السند والدلالة، أمَّا ما كان قطعياً من حيث السند دون الدلالة أو بالعكس فهو ليس دليلاً قطعياً . كما لو كانت آيتان كل منهما نص صريح في مضمون يتنافى ومضمون الأخرى .

وأمَّا أنَّه لا يتحقق بين الدليل القطعي والظنيَّ فالأنَّه مع وجود آية قطعية الدلالة على معنى معين فالآية الأخرى لا يبقى لها ظهور كاشف عن المعنى ولا يكون حجة فيه، وكيف يكون حجة فيه ونحن نعلم ببطلانه وعدم ثبوته، ولو كان باقياً على افادته للظن يلزم اجتماع القطع والظن بالمتنافيين، وهو غير ممكن كما لا يمكن القطع بتحقيق النهار والظن بتحقيق الليل.

اولاً - ألا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره. وأما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع.

الشرط الثاني - ألا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجبتها معا

وأمّا تحقق التعارض بين الدليلين الظنيين فذاك واضح، والمراد من كونه دليلا ظنيا اي انه مفيدا للظن النوعي فخير الثقة مفيد للظن النوعي، أي ان غالب أفراد الخبر تفيد الظن والكاشفية، ومن الواضح أنّ الظن النوعي بالمتنافيين أمر معقول. فان الدليلين الظنيين اللذين يمكن تحقق التعارض بينهما لهما اشكال ثلاثة: .

أ . ان يكونا لفظيين كآيتين أو روايتين.

ب . ان يكونا غير لفظيين كتقريرين من قبل المعصوم عليه

السلام.

ج . ان يكون احدهما لفظيا وثانيهما غير لفظي.

أما إذا كانا لفظيين فالتعارض بينهما له نحوان: .

١ . ان يكون تعارضا غير مستقر.

٢ . ان يكون تعارضا مستقرا.

وقد ذكروا بان المراد من التعارض غير المستقر كون الدليلين

بمثابة لو عرضا على العرف لجمع بينهما ولم ير بينهما تعارضا، كما

هو الحال في العام والخاص فإنّ العرف يرى الخاص قرينة مفسرة

للمراد من العام، ولئن كان بينهما تعارض فهو غير مستقر بنظر العرف.

وأحيانا يتصرف العرف في كلا الدليلين كما لو قيل صل صلاة الليل ولا

تصل صلاة الليل، فإنّه قد يقال بتصرفه في كليهما فيحمل الأوّل على

الاستحباب بقرينه الثاني والثاني يحمله على نفي الوجوب

بقريته الأول.

وذكروا ان المراد من التعارض المستقر كون الدليلين بمثابة لو عرضا على العرف لم يجمع بينهما، نظير دليل صل ولا تصل فان العرف لا يجمع بينهما بحمل الأول على حالة عدم الاغماء والثاني على حالة الاغماء مثلا.

وقالوا ايضا ان في موارد التعارض المستقر لا يمكن لدليل حجية السند شمول كلا المتعارضين كما ولا يمكن لدليل حجية الظهور شمولهما معا، لأن لازم الشمول لهما معا ثبوت كل واحد منهما وانتفاؤه في وقت واحد، إذ كل واحد منهما يثبت مفاد نفسه وينفي مفاد الآخر فلو شملهما دليل الحجية معا لزم ثبوت مفادهما معا وعدم ثبوته في وقت واحد.

لذا قال (قده): ثانيا - ألا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجيتهما معا، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

الشرط الثالث: ان يتنافى مدلولهما ولو عرضا وفي بعض النواحي ان كل دليل حيث انه يدل على الجعل والتشريع فمن الوجيه ان نقول ان التعارض هو التنافي بين الدليلين بلحاظ مدلوليهما، فان مدلول كل دليل حيث انه الجعل فيصح ان نعبر عن التعارض تارة بأنه

التنافي بين الدليلين بلحاظ الجعلين واخرى بأنه التنافي بين الدليلين بلحاظ مدلوليهما . وإذا أردنا ان نذكر مثالا للتعارض فهو مثل (صل ولا تصل)، لأن التنافي بينهما في مرحلة الجعل، أما مثل وجوب الوضوء ووجوب التيمم أو وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة فليس من التعارض المصطلح في شيء لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل .

لذا قال (قده): ثالثا - ان يتنافى مدلولهما ولو عرضا وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضميني أو الإلتزامي. والجامع في ذلك أن يؤديا 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، فان الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما. وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية. أو يقال بعبارة جامعة: الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر. ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل، بل المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان. وإنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معا وتكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين. ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: (التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات). فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة.

الشرط الرابع: ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية يتحقق التعارض بين الدليلين اذا كان كلا منهما حجة في نفسه، بمعنى لولا التعارض الحادث مع الدليل الممانع له لكان هو الحجة الذي يجب ان يؤخذ به، لانه واجد لشرائط الحجية المعروفة. فلو كان احدهما غير مكتملة فيه شروط الحجية فلا يرتقي الى درجة المعارضة مع ما اكتمل في شروط الحجية، فهو يكون من قبيل تعارض الحجة واللاحجة، وهذا من قبيل التعارض غير المستقر فيسقط عن الاعتبار ويكون ما اكتملت فيه الشروط مقدما على غيره.

لذا قال (قده) رابعاً- ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية، بمعنى أن كلا منهما لو خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه؛ وان كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل. والسرفي ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة وان كان منافيا له في مدلوله فلا يكون معارضا له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، واذا لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات. أذن، لا تعارض بين الحجة واللا حجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين. ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر- مثلا- غير واجد لشرائط الحجة واشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجري عليها أحكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الإجمالي.

توضيح مصطلح (التزاحم)

التزاحم في الاصطلاح الاصولي هو التنافي بين الأحكام التكليفية الإلزامية في مقام الامتثال على ان يكون منشأ التنافي هو ضيق قدرة المكلف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال. ومثاله (ما لو

اتفق ان عجز المكلف عن الجمع بين وجوب النفقة على الزوجة ووجوب النفقة على الأب (فإنه يحصل التنافي في مقام الامتثال بين الوجوبين، أي ان امتثال أحد الوجوبين يفضي الى العجز عن امتثال الوجوب الآخر.

الفرق بين التعارض والتزاحم

عرفت مما تقدم ان التعارض معناه التنافي بين مؤدى الدليلين في مرحلة الجعل، أي في منظومة المبادئ للحكم الشرعي المؤلفة من الملاك الذي هو المصلحة او المفسدة والارادة التي تتبعهما فان مفاد الدليل الاول مثلاً يقضي بالمصلحة والثاني بالمفسدة، بمعنى ان كل مدلول ينفي واقعية مدلول الدليل الآخر بعد ان يثبتته لنفسه، ومن هنا تكون مرجحات باب التعارض موجبة لطرح الدليل المرجوح، وهذا بخلاف التزاحم فإنه لا تنافي بين مؤدى الدليلين في مورد بل يمكن الجزم بصدورهما ومطابقة مضمونهما للواقع، غايته ان المكلف عاجز عن امتثالهما معاً.

والفرق الآخر بين التعارض والتزاحم هو ان التزاحم يختلف باختلاف المكلفين، فقد يتفق ان يكون المكلف قادراً على الجمع بين التكليفين فلا تكون أحكام التزاحم جارية في حقّه بخلاف مكلف آخر كانت قدرته أضيق من ان تجمع بين تكليفين، فالمكلف الاول مثلاً قادر على ان يجمع بين امتثال وجوب النفقة على الزوجة ووجوب النفقة

على الأب وأما الآخر فإنه لا يقدر على الجمع بين الوجوبين، كما قد تنعكس الحالة فيصبح القادر عاجزاً والعاجز قادراً، وهذا يعني أنّ حالة التزامهم قد لا تظلّ مطردة في المكلّف الواحد فقد تعرضه ثم تزول عنه ثم تعرضه وهكذا، فتكون أحكام التزامهم جارية في حقه متى ما طرأت حالة التزامهم عليه ومتى ما زالت يكون مسئولاً عن الجمع بين التكليفين. وأما التعارض فليس كذلك، إذ إنّ ترجيح أحد الدليلين لا يختلف باختلاف المكلفين، فلو كان المرجح مقتضياً لتقديم الدليل الأول على الآخر فإنّ ذلك يكون مطرداً في تمام الأزمنة ولتمام المكلفين.

والمتمزحمان هما الحكمان اللذان يمكن تشريعهما غير أن المكلف تضيق قدرته عن امتثالهما معاً كوجوب الصوم ووجوب التكسب تحصيلاً للمعاش، فإن تشريعهما معاً ممكن، فمن الوجيه أن يقال صم وتكسب، وإذا لم يمكن لفرد في بعض الأحيان الجمع بينهما كمن يعيقه الصوم عن التكسب تحقق التزامهم بينهما لا لعدم إمكان تشريعها، بل لضيق القدرة عن امتثالهما. والوظيفة اتجاه المتزاممين هي تقديم الأهم ملاكاً سواء كان موافقاً للكتاب ومخالفاً للعامة، أو لا. بينما الوظيفة اتجاه المتعارضين هي تقديم الأرجح سنداً، أو دلالة، فيقدم المخالف للعامة، أو الموافق للكتاب، أو الأشهر ويقطع النظر عن أهمية الملاك. ومن هنا نعرف معنى العبارة القائلة بأن (باب التزامهم خارج عن باب التعارض).

الشرط الخامس: ألا يكون الدليلان متزاحمين

إذا عرفت معنى التزاحم وعرفت الفرق بينهما، فقد اشترط في استقرار التعارض بين الدليلين أن لا يكونا متزاحمين، أي أن يكون سبب التنافي في عالم الامتثال والاثبات هو عدم القدرة على الاتيان بهما معا لانشغال المكلف باحدهما، فإن التنافي المقصود الذي هو مسبب عن التعارض له قواعد غير القواعد التي تكون للتنافي المسبب عن التزاحم، وإن عُبِّرَ عن كل منهما بالتنافي، فإن التعارض التنافي والتكاذب بمعنى الممانعة كائنة في عالم الجعل، ونفس الملاك، أما التنافي المسبب عن التزاحم فإن ملاكه الجعلي ليس فيه تناف وانما التنافي فيهما وقع في عالم الامتثال، وهو مسبب عن عدم قدرة نفس المكلف على امتثالهما معا، كما اوضحنا.

لذا قال (قده): خامسا - ألا يكون الدليلان متزاحمين، فإن المتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، وإن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقيق في موردتهما، ولكن الفرق في جهة الامتناع: فإنه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفي التزاحم من جهة الامتثال فلا يتكاذبان. ولا بد من أفراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي.

الشرط السادس: ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر

وهذا الامر مرتبط اولاً بفهم معنى الحكومة وهو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الدليل الآخر حتّى لو لم يكن في الدليل الرافع ما يدلّ على أنّه في مقام الشرح والتفسير للدليل الآخر. فانتظر الكلام فيهِالآت بعد برهة ان شاء الله.

لذا قال (قده): سادسا - ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

الشرط السابع: ألا يكون أحدهما واردا على الآخر

هذا الامر متعلق بفهم معنى الورد وهو ارتفاع موضوع أحد الدليلين المتعارضين بالدليل الآخر حقيقة. وسيأتي شرح معنى الورد فانتظر هنيهة.

لذا قال (قده): سابعا - ألا يكون أحدهما واردا على الآخر.

وسيأتي ان الحكومة والورد يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولا بد من أفراد بحث عنهما أيضا، فانه أمر أساسي في تحقيق التعارض وفهمه:

البحث الثالث: الفرق بين التعارض والتزاحم

خلاصة هذا البحث بالاضافة الى ما تقدم قبل قليل وما تقدم في الجزء الثالث من الظفر^(١) فإن الفرق بين التزاحم والتعارض ليس وجود المناط لكلا الدليلين في مورد التزاحم وعدمه لهما في مورد التعارض، بل الملاك هو ما سبق ذكره في مبحث الترتب، وهو انه إذا كان التكاذب بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع فهو من باب التعارض كما إذا قال: ثمن العذرة سحت، لا بأس ببيع العذرة، فلا يمكن جعل حكمين متضادين لموضوع واحد وهو ثمن العذرة. وأما إذا كان بين الدليلين في مقام التشريع كمال الملائمة ولكن طرأ التزاحم في مقام الامتثال وهذا كقول القائل: انقذ زيد وأنقذ خالد، فلا نرى أي تكاذب بين الدليلين، ولو كان هناك شيء من التدافع فإنما هو لضيق قدرة المكلف من جهتها التكوينية كما لو لم يكن بوسعه انقاذهما معا، اما لعدم القدرة البدنية لكونه ضعيف البنية او لعدم سعة الوقت لبعدهما مسافة عنه. كان الغريقان متقاربين أو كانت قدرة المكلف أوسع فلا تزاحم.

لذا قال (قده): ثالثا. الفرق بين التعارض والتزاحم: تقدم بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي

التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي.

وخلاصته: إن التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة إلتزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. وأما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الإلتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع. وحينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الإلتزامية - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من الأسباب، فإن الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما: بأن يمثل اما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين. وطبعا انما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين. ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض: أن امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لأنهما حينئذ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين. وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أي مورد يفرض. وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم في الجزء الثاني (الجزء الثالث من الظفر) - لم نذكره لأجل

اختصاص البايين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البايين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع. وعليه، فالضابط في التفرقة بين البايين - كما اشرنا إليه أكثر من مرة - هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع. (وإذا أردنا ان نذكر مثالا للتعارض فهو مثل صل ولا تصل، لأن التنافي بينهما في مرحلة الجعل، أما مثل وجوب الوضوء ووجوب التيمم أو وجوب انقاد هذا الفريق ووجوب انقاد ذاك الفريق فليس من التعارض المصطلح في شيء لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل). وفي تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة. وأما التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغي ان يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

البحث الرابع: القاعدة في المتزاحمين

ملخص مرجحات باب التزاحم هو تقديم الدليل الأهم ملاكاً حيث انه بتقديمه ينتفي وجوب المهم لكونه مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم، اما لو قدم المهم فانه يكون عاصياً لأمر الأهم. هذا كله لو كان أهم في البين، أما إذا كانا متساويين فالمكلف مخير في تقديم أي واحد منهما شاء لأن كلا منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر، فإذا اشتغل بهذا انتفى وجوب ذاك، وإذا اشتغل بذاك انتفى وجوب هذا.

لذا قال (قده): رابعا. تعادل وتراجيح المتزاحمين: لا شك في انه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فإن الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وإن وقع الخلاف في تعادل المتعارضين انه يقتضي التساقط أو التخيير على ما سيأتي. وفي الحقيقة ان هذا التخيير (في المتزاحمين عند التعادل) إنما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملي (أي العقل العملي هو المدرك لما ينبغي ان يعمل عند التعادل بين المتزاحمين). بيان ذلك: إنه بعد فرض عدم امكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معا، ولا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح. فلا مناص من أن يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء

التكليف الفعلي في كل منهما (اي الواصل الى المكلف بهما اي بالتكليفين المتعادلان في التزام من كل جهة، والا لو كان لاحدهما مزية على الآخر لتقدم عليه بلا نقاش)، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا. وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء (اي مما اشتهر بينهم وتبانى العقلاء عليه). ومن هذا الحكم العقلي (وهو حكم العقل العملي والادراكه لما ينبغي ان يعمل) يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الأحكام العقلية القطعية، لان هذا من باب المستقلات العقلية التي تبني على الملازمات العقلية المحضه (فيكون موردا من موارد القاعدة العقلية في الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، اي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع). مثاله: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الإنقاذ - فانه لا مناص للمكلف من أن يفعل (ان ينقذ) أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلا بينهما (وهذا حكم العقل) المستكشف منه (به) رضى الشارع بذلك (التخيير) وموافقته على التخيير. إذا عرفت ذلك (وهو ان التخيير ثابت بحكم العقل العملي المستكشف به حكم الشارع وانه على طبقه)، فيكون من

المهم جداً أن نعرف ما هي المرجحات (اي الضابطة) في باب التزامهم. ومن الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح في التقديم.

ولما كانت الأهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمور نذكرها على الاختصار:

اتضح ان صيغة التقييد التي يحكم بها العقل في كل تكليف هي: ان كل تكليف هو مشروط بعدم الاشتغال بالأهم أو بالمساوي، وإذا واجه المكلف واجبين كالصلاة وإزالة النجاسة فللتعرف على ان ايهما هو المشروط بترك الآخر لا بد من الفحص على الملاك الأهم وقد تسأل: ما هو الطريق لاحتراز أهمية الملاك؟

فقد ذكروا عدة طرق نذكر بعضها:

أ - ان يكون أحد الواجبين فورياً والآخر موسعاً، فان الضروري هو الأهم.

ب - ان يكون أحدهما مما له بدل والآخر مما ليس له بدل، فان ما لا بدل له هو الأهم.

ج - ان يدل الاجماع على ان الملاك الأهم هذا دون ذاك.

د - ان يكون احد المتزامنين صاحب الوقت في الاداء والآخر ليس كذلك.

ذ - ان يكون الآخر مشروط بشرط القدرة الشرعية على ما سيأتي

تعريفها، فتكون مانعا شرعيا من الاتيان به فلا يستقر التزام بينهما .

والخلاصة: ان كان ملاك الصلاة هو الأهم كان وجوب الإزالة هو المشروط بعدم الاشتغال بالصلاة ويبقى وجوب الصلاة مطلقاً، ولو فرض العكس فالعكس، ولو كانا متساويين كان كل منهما مشروطاً بترك امتثال الآخر المعبر عنه بالترتب من الجانبين. وبعبارة أخرى، كما أنه يمكن أن يكون كلا التكليفين اللذين تضيق قدرة المكلف عن الجمع بينهما فعليين كما في حالات الأمر بالضدين في خطابين منفصلين، كما لو أمر المولى بالوقوف في يوم عرفة بأرض عرفات وأمره في خطاب آخر بزيارة الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء يوم عرفة أيضاً على نحو الترتب بحيث يكون ترك أحدهما موجبا لفعالية الآخر، فلو ترك المكلف امتثال كلا التكليفين فإن كلاهما يكون حينئذ فعليا وذلك لتحقيق موضوعه وهو ترك الآخر، وهذا ما يوضح أن التنافي في مرحلة الامتثال قد يجتمع مع فعليّة كلا التكليفين. او مما كان احدهما له بدلا فيقدم ما ليس له بدلا منهما على الذي له بدل فيحل بينهما التعارض، بان ياتي بالاول الذي لا بدل له ولا شك انه الاهم ملاكا عند المشرع، لان تعيينه له حصرا بهذا الفرد، ثم ياتي ببدل الذي له بدل الذي لا يتنافى او يتزاحم مع الذي اتى به اولا . ولا فرق بين ان يكون المبدل اضطراريا كالتيمم بالنسبة الى الوضوء او ان يكون اختياريا كخصال الكفارة المتعددة.

لذا قال (قده): أولا - ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزام له ذا بدل، سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفارة، أو اضطراريا كالتييم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

ولا شك في أن ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعاً عند المزاممة وإن كان البدل اضطراريا، لأن الشارع قد رخص في ترك ذي البدل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البدل، فإن فيه تفويتا للأول بلا تدارك.

ثانيا: لو كان أحد الواجبين مضيقا كانقاذ النفس المحترمة والواجب الآخر المزامح موسعا مثل كون الصلاة في أول وقتها، فلا شك يقدم أولا انقاذ النفس على الواجب الموسع ثم ما ان ينتهي من الاول يأتي بالثاني.

لذا قال (قده): ثانيا - ان يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا، مع كون الواجب الآخر المزامح له موسعا، فإن المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً، كدوران الأمرين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها. وهذا الثاني ينسق على

الأول، لان الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك. ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها.

ثالثا: صاحب الوقت مع تضيقه هو المقدم على غيره مما يزاحمه من الواجبات وان ضاق وقته ايضا، فصلاة الآيات مثلا لا تقدم على صلاة الظهرين ان كان المقدار المتبقي من وقتها بقدر ادائها وان خرج وقت صلاة الآيات.

لذا قال (قده): ثالثا - أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، وكان كل منهما مضيقا، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصا باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضيق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات إذا تضيق وقتها مع أمر إجماعي متفق عليه، ولا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات.

رابعا- ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدرة

الشرعية دون الآخر. (وهذا ما سيأتي بيانه في التوضيح الآتي).

توضيح مصطلح (القدرة الشرعية)

الدليل المقيد بالقدرة الشرعية يصطلح عليه ايضا بالمقيد بعدم المانع الشرعي، كما لو فرض ان شخصا اشترط عليه ضمن عقد من العقود زيارة الإمام الحسين . عليه السلام . ليلة عرفة في كل عام فإذا فرض في سنة من السنين حصول استطاعة الحج للمشتراط عليه فسوف يتوجه له خطابان أحدهما يقول يجب عليك الوفاء بالشرط والآخر يقول يجب عليك الحج، وكل منهما كما هو واضح مقيد بعدم الاشتغال بالواجب الأهم والمساوي، الا ان الخطاب الأول . وجوب الوفاء بالشرط . مقيدٌ بقيد اضافي وهو عدم وجود مانع شرعي حيث ورد في الرواية ان شرط الله قبل شرطك ^(١) فانها تدل على ان الشرط إنما يجب الوفاء به فيما إذا لم يزاحمه واجب من الواجبات الألهية، وما دام دليل وجوب الوفاء بالشرط مقيداً بعدم المانع الشرعي فاللازم تقديم وجوب الحج ولا يلتفت إلى أهمية ملاك وجوب الوفاء بالشرط على تقدير أهمية ملاكه.

واما مثل وجوب الحج الذي ليس مقيداً بمانع شرعي او قيد

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ ب ٢٢ من أبواب موانع الإرث ص ٤٠٩ .

اضافي قد يصطلح عليه بالمقيد بالقدرة العقلية، وعلى ضوء هذين المصطلحين يصح ان نقول: ان المقيد بالقدرة العقلية مقدم على المقيد بالقدرة الشرعية ولا يلتفت إلى أهمية الملاك، وانما يلتفت لأهمية الملاك فيما إذا لم يكن أحد التكليفين مقيداً بالقدرة الشرعية بل كانا معاً مقيدين بالقدرة العقلية. ولكن لو فرض ان المكلف كان له القدرة التكوينية تلك على اداء الواجب الا انه مبتلى بواجب اهم، كانقاذ النفس المحترمة، وبعبارة اصولية كان ذلك الواجب مزاحماً بواجب اهم منه، فهل مثلاً مع توجه الأمر بالانقاذ يبقى الأمر بالصلاة متوجهاً، أو لا ؟ كلا لا يمكن ذلك، فان الصلاة والانقاذ ضدان، وتوجه الأمر للضدين في وقت واحد أمر غير ممكن، فمع توجه الأمر بالانقاذ لا يمكن توجه الأمر بالصلاة، والا يلزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل عقلاً.

لذا قال (قده): والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه. ومع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان

وجوبه منجزا معلوما.

ولو قال قائل: ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلا،

أذن، فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدرة (عقلا) للوجوب،

كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه.

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلا،

لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان

الدليل (الشرعي)، فهو (اي الدليل الشرعي) من ناحية الدلالة اللفظية

مطلق وإنما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. ويكفي في

حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله (اي

امثاله) ولو مع فرض المزامحة، إذ لا شك في ان المكلف في فرض

المزامحة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك

بترك الواجب المزامح له المشروط بالقدرة الشرعية (وهو وجوب الوفاء

بالعقد الذي اشترط فيه زيارة الامام الحسين عليه السلام في المثال

المتقدم).

والخلاصة: أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلي لحصول

شرطه وهو القدرة العقلية (كالاستطاعة للحج)، بخلاف مزامحه

المشروط، لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ في الدليل قدرة خاصة

لا تشمل هذه القدرة والحاصلة عند المزامحة. فلا يحرز تنجزه ولا

تعلم فعليته.

وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس وجوب الوفاء

بالعقد الذي هو معلق على عدم المانع الشرعي، الذي استفدناه من قوله عليه

السلام لا شرط فوق شرط الله.. والآخر وجوب الحج عند تحقق القدرة العقلية

فيه وهي الاستطاعة البدنية والمالية وتخلية السرب وغيرها)، ويخلو الجو

للوالب المطلق (الذي هو الحج بعد تحقق الاستطاعة له)، وان كان

مشروطا بالقدرة العقلية (التي هي الاستطاعة).

خامسا: المقدم بحسب الترتب الزماني قطعاً هو المقدم على

المتأخر زماناً، فلو فرضنا ان المكلف لا يمكنه الا وقوفا واحداً في

الصلاة اما للركعة الاولى او للركعة الثانية، فمن الواضح ان الوقوف

للركعة الاولى هو المقدم في الفرض المذكور على الآخر.

لذا قال (قده): خامسا- أن يكون أحد الواجبين مقدماً

بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام

للركعة المتقدمة وبين القيام للركعة بعدها، في فرض كون

المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من أحدهما

فقط. فانه- في هذا الفرض- يكون المتقدم مستقر الوجوب في

محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت

القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال. ولا فرق في

هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معا، أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وإن كان زمان فعله متأخرا .

سادسا: ما كانت له الاولوية بنظر الشارع هو المقدم على الآخر الذي تكون اهميته بدرجة اقل من الاول، والاولوية تعرف من الادلة الشرعية، او مناسبات الحكم للموضوع، او من خلال معرفة ملاكات الاحكام المتزاحمة في مرحلة الامتثال فيقدم ما كان اهمّا على المهم، وقد تختلف الاولوية كلا بحسبه، ومن الاولويات المحافظة على الدين الاسلامي، والمحافظة على ارواح المؤمنين والمحافظة على اعراضهم واموالهم وكل ما له صلة بكرامة وحقوق وامن وسعادة المؤمن.

لذا قال (قده): سادسا - ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة. والاولوية تعرف اما من الأدلة، واما من مناسبة الحكم للموضوع، واما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية. ومن أجل ذلك فإن الاولوية 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 بيبضة الإسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاخمة. و(منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضّة، أي التي

لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها. و(منها) ما كان من قبيل الدماء والفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً. و(منها) ما كان ركناً في العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاخمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فان الركوع مقدم على القراءة وان 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، فان الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي. ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهمية. وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخير في الواجبات. وعليه، فلا يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. وهذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهية، فاحتفظ به.

البحث الخامس في الحكومة والورود

هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري رحمه الله، وقد فتح به باباً جديداً في الأسلوب الاستدلالي من خلال النظر في الأدلة حيث وجد أن هناك نوعاً من الأدلة المستخدمة في عملية الإستنباط الفقهية لا تندرج تحت أبواب التعارض البدوي كالعالم والخاص اللذين يعمل بكليهما بالجمع العرفي بينهما، ولا تندرج أيضاً تحت أبواب التعارض المستحكم كدليلي النفي والإثبات في الموضوع الواحد واللذين يرجع فيهما إلى التساقل أو الترجيح حسب الخلاف بين العلماء في مقتضى القاعدة فيهما.

وهذا النوع من الأدلة تارة يكون نافياً لحكم العام عن المسألة بنفي موضوعه عنها، أو مثبتاً للحكم من خلال إثبات الموضوع، وهذا ما يطلق عليه مصطلح الحكومة، ومثال ذلك: أن دليل حرمة الربا في قوله تعالى (وحرّم الربا) هو دليل عام شامل لكل ربا، ويأتي دليل آخر يقول (لا ربا بين الوالد وولده). فإن هذا يكون نافياً لحرمة الربا بين الوالد وولده بلسان نفي الموضوع وهو الربا في المقام، فلم يكن تخصيصاً في الحرمة بحسب الإصطلاح وإن اتفق مع التخصيص في النتيجة. وقد يكون الدليل الثاني مثبتاً للحكم بلسان إثبات الموضوع تنزيلاً له منزلة أفراد الموضوع ذي الحكم، ومثاله (الطواف في البيت صلاة) فإن هذا الدليل ناظر إلى الدليل الآخر المتضمن لحكم الصلاة،

أو كقول (التقي عالم) فإنه ناظرٌ إلى الدليل الآخر القائل (أكرم العالم) مثلاً. فإن هذا يكون من باب التوسعة في أفراد العالم، وهذه العلاقة التي تقوم بين الدليلين على هذا النحو يطلق عليها اسم الحكومة. ويظهر من كلماتهم أن حكومة أحد الدليلين على الآخر تستدعي أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، فلو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لم يكن هناك معنى لنفي الموضوع أو توسعته .

- وأما الورود فيتم من خلال المقايضة بين موضوعي الدليلين، فإن كان أحدهما يتصرف في موضوع الآخر حقيقةً أو تعبدًا فيتحقق بذلك معنى الورود، ومثاله الأدلة التي يستفاد منها العلم الوجداني أو التعبدى بالقياس إلى أدلة الأصول العملية التي أخذ في موضوعها الشك وعدم العلم، فإنه لا يبقى مجال للتمسك بالأصل العملي كأصل البراءة من التكليف عند العلم بالتكليف ولو كان تعبدياً كالتكليف المستفاد من خبر الثقة. هذا ما يستفاد من كلمات علمائنا الأعلام في هذا المقام.

لذا قال (قده): الخامس- الحكومة والورود: وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري رحمه الله، وقد فتح به باباً جديداً في الأسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره- كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام- فإنه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٣٠١

الشيخ. وكان رحمه الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين أئفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه، وإن لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح. واللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد أن من حقها أن تقدم على أدلة أخرى، في حين أنها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص والعام. بل قد يكون بينهما العموم من وجه. ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الأخرى عن الحجية، ولا تجري بينهما قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة، يعني أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه أن يكون مقدما على الآخر تقديما لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره. وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الأمانة على أدلة الأصول العملية بلا إسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها. والمعروف أن أحد اللامعين من تلامذته^(١) التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه وقبل أن يعرف

(١) قيل هو ميرزا حبيب الله الرشدي.

الشيخ بين الناس، وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى أن تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة. ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه. إن موضوعا يحتاج إلى درس ستة اشهر. وإن كان فيه نوع من المبالغة. كم يحتاج إلى البسط في البيان، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه. ولذا بقي الموضوع متارجحا في كتب الأصوليين من بعده، وإن كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة. ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا، وإنما نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيه (الورود) قدر الامكان، فنقول:

بيان معنى الحكومة

شرح معنى الحكومة بالمثال: مثلا: عندما يقول المتكلم « أكرم العلماء » ثم يقول في مجلس آخر « لا تكرم العالم الفاسق » فإن العرف يجمعون بين الكلامين وينتهون بنتيجة هي أن الذي يجب اكرامه هم

العلماء العدول دون الفساد رغم أنّ المتكلم لم يتصدّ شخصيا لبيان مراده النهائي من الكلامين، نعم هو قد أعدّ الكلامين بنحو يفهم معه العرف أنّ مراده النهائي هو ما ينتج عن هذا الجمع.

وأما لو قال المتكلم: « أكرم العلماء » ثمّ قال « أعني العدول منهم » فإنّ المتكلم في المثال لم يتكلّ في بيان مراده الجدّي والنهائي على القرائن النوعيّة وإنّما تصدّى شخصيا للتعبير على أنّه في مقام النظر للدليل الآخر لغرض شرحه وتفسيره، وواضح أنّ قرينة النظر لا تكون إلّا من المتكلم نفسه، وهذا هو مبرّر التعبير عنها بالقرينة الشخصية أو بالإعداد الشخصي.

وبما ذكرناه يتّضح أنّ ملاك تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو عينه ملاك التقديم في سائر الجموع العرفيّة، وهو أنّ المتكلم إذا كان بصدد إعداد ما يعبر عن تحديد مراده الجدّي من كلامه فإنّ السيرة العقلائيّة قاضية بأنّ ما أعدّه لذلك يكون هو المراد النهائي للمتكلم، ولا يختلف الحال في الآليّة التي استعملها لذلك، أي سواء كان الإعداد تمّ بواسطة القرائن النوعيّة أو كان بواسطة القرينة الشخصية على النظر. هذا هو حاصل ما أفاده بعض الاعاظم من الاجلاء (ره) من المعاصرين في بيان ضابطة الحكومة بتمام أقسامها. وقد قسم السيّد الخوئي رحمه الله الحكومة الى قسمين، وجعل لكلّ واحد منهما ضابطا مستقلا، فجعل ضابط الحكومة في القسم الأوّل

هو نظر الدليل الحاكم للدليل المحكوم لغرض شرحه وتفسيره، وضابط القسم الثاني: هو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الدليل الآخر حتى لو لم يكن في الدليل الرافع ما يدلّ على أنّه في مقام الشرح والتفسير للدليل الآخر.

ثم ان الحكومة قد تكون واقعية وقد تكون ظاهرية:

اما مثال الواقعية: قوله عليه السلام: « الطواف في البيت صلاة ، فإنّ هذا الخطاب وسّع من دائرة الموضوع (الصلاة) اعتبارا فجعل الطواف فردا للصلاة. وهذه التوسعة واقعية لأنّ الملحوظ حين اعتبار التوسعة هو الصلاة بما هي، أي أنّ المولى لاحظ الصلاة واعتبر الطواف فردا منها، ولم يكن حين اعتبار التوسعة قد لاحظ الصلاة بما هي مشكوكة الحكم. لذلك تكون هذه التوسعة ثابتة مطلقا أي بقطع النظر عن العلم بحكم الصلاة أو الجهل به. فلو اتّفق أن كان المكلف جاهلا بحكم الصلاة ثمّ علم به فإنّ العلم بحكم الصلاة لا يؤثّر في سقوط التوسعة. وهكذا الحال بالنسبة لقوله تعالى: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) بناء على أنّ معنى الآية هو نفي الحكم الحرجي، أي أنّ الله لم يجعل حكما حرجيا، فإنّ هذا الدليل بناء على هذا المعنى يوجب التضيق من دائرة محمولات الأدلّة على الأحكام الواقعية، فكلّ دليل يقتضي ثبوت حكم لموضوع فإنّه يكون محكوما بهذا الدليل، بمعنى أنّ هذا الدليل يضيق من سعته بعد أن كان واسعا، فبعد أن كان الوجوب ثابتا لمطلق الوضوء مثلا كما هو مقتضى دليله

فإنّه يصبح بمقتضى الآية الشريفة منفياً لو صادف أن كان حرجياً .
فالتضييق من جانب المحمول (الوجوب) في الآية الشريفة إنّما كان
من الحكومة الواقعيّة بسبب أنّ الملحوظ حين اعتبار التضييق هو
الوجوب الثابت للوضوء مثلاً، أو قل إنّ الملحوظ هو مطلق الأحكام
الواقعيّة الثابتة بأدلّتها .

ولهذا فكلّ حكم حرجي فهو منفي بهذه الآية رغم أنّ مقتضى
دليله هو الثبوت، فالوجوب الذي ينشأ عنه الحرج أو الذي لا ينشأ منه
الحرج ثابت بدليله إلّا أنّ الآية الشريفة جاءت لتضيّق من دائرة
الوجوب وذلك بنفي الوجوب الذي ينشأ منه الحرج .

ومثال الحكومة الظاهريّة الموسّعة لدائرة الموضوع هو ما لو
قامت البيّنة على خمريّة هذا المائع، فإنّ جعل الحجّيّة للبيّنة معناه
اعتبارها وسيلة لإحراز الواقع، وإذا كانت كذلك فهي مقتضية في المثال
لاعتبار السائل المشكوك الخمريّة خمراً في مرحلة الظاهر، فلو كان
خمراً واقعا لما كان للبيّنة سوى دور الإحراز والوسطيّة في إثبات الواقع،
ولو لم يكن خمراً واقعا إلّا أنّه لم ينكشف لنا خلافه فإنّ البيّنة أنتجت
اعتباره خمراً في مرحلة الظاهر، وهذا هو معنى التوسعة، إذ أنّ البيّنة
وسّعت دائرة الخمر الواقعي فاعتبرت مشكوك الخمريّة خمراً ولكن في
مرحلة الظاهر أي في ظرف الشكّ. وهذا يقتضي أنّ الواقع لو انكشف
بعد ذلك وكان على خلاف ما اقتضته البيّنة فإنّ اعتبار خمريّة هذا
السائل يصبح ساقطاً .

وهكذا لو أخبر الثقة عن نجاسة عرق الجنب من الحرام فإن ذلك يكون من الحكومة الظاهريّة الموسّعة من دائرة المحمول (الحكم). وذلك لأنّ دليل الحجّيّة لخبر الثقة يقتضي اعتبار خبره وسيلة لإحراز الواقع ولمّا كان كذلك فهو يقتضي في المثال التوسعة من دائرة الحكم، إذ أنّ ثبوت النجاسة لعرق الجنب إمّا أن يكون ثابتاً واقعاً فخبر الثقة عندئذ سوف لن يكون له سوى دور الوسطيّة في الإثبات والإحراز للواقع، وإذا لم يكن عرق الجنب نجساً واقعاً ولم يكن قد انكشف ذلك لنا فإنّ خبر الثقة يكون مقتضياً لاعتبار ثبوت النجاسة ولكن في مرحلة الظاهر، ولذلك لو انكشف الواقع فإنّ هذا الاعتبار يكون ساقطاً. هذا خلاصة ما ذكره الاعلام في هذا البحث وما يمكن فهمه من كلماتهم في هذه المرحلة.

لذا قال (قده): أ:- الحكومة التي نفيها من مقصودهم في الحكومة هو: أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائيّة (أي بحسب لسان الدليل)، ولذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجّيّة، بل هما على ما هما عليه من الحجّيّة بعد التقديم، أي أنّهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان. وإنما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائيّة بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة

التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه. فأی تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة). وهذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورد من جهة أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح.

بيان معنى التخصيص

وهو عبارة عن اخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام تكويناً بواسطة القرينة الدالة على ذلك، فلو لا القرينة لكان الحكم العام الواقع على الطبيعة شاملاً لتلك الأفراد. فالتخصص كالتقييد، غايته ان التخصص يطلق في حالات إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام والذي ثبت عموميه بواسطة الوضع. وقد يكون المخصص واقعاً ضمن طبيعة الكلام، وهو ما يعرف عند النحاة بالفضلة، كالنعت والحال، وقد يكون بالاستثناء. فالتخصص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملاً للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي. ومثاله خروج الجاهل من صفة العلماء، فهو خروج تكويني حقيقي.

اقول هذا خلط بين التخصص المصطلح والتخصيص المصطلح، فانهم يعنونون التخصيص ويبحثون في التخصص، ان ما وضع من تعريف في المتن وامثلة تدور حول التخصص لكنهم يعنونون

البحث بلفظ (التخصيص)، وللوقوف على صحة ذلك لابد من التعريف والتفرقة بين التخصص والتخصيص، ثم من خلال التعريف بكل منهما معرفة العنوان الصحيح الذي ينبغي ان يثبت من بين الاصطلاحين.

الفرق بين التخصيص والتخصص في الاصطلاح الاصولي

هاتان المفردتان من الاصطلاحات المعتمدة في كتب اصول الفقه. وسنحاول هنا الاشارة الى بيان المراد منهما، ومنه يظهر الفرق بين المصطلحين:

التخصيص: المراد به إخراج من الحكم مع دخول المخرج موضوعاً، ومثاله: كل مكلف يجب عليه الصوم في شهر رمضان إلا المسافر، فالمسافر مكلف ولا يجب عليه الصوم. وبعبارة أخرى: التخصيص عبارة عن اخراج بعض افراد موضوع الحكم بواسطة القرينة الدالة على ذلك، فلولا القرينة لكان الحكم العام الواقع على الطبيعة شاملا لتلك الافراد، اي لولا الالية الرافعة للتكليف بالصوم عن المسافر لكان حكم وجوب الصوم شاملا للمسافر كما هو شامل للحاضر على حد سواء. وهذا هو الذي فيه جهة شبه مع الحكومة في النتيجة، في بعض موارد.

اما التخصص: فالمراد به الخروج الموضوعي الوجداني، وهو الذي يسميه النحويون ب (الاستثناء المنقطع) ومثاله: كل مكلف يجب

عليه الصيام إلا الطفل، فإن الطفل خارج عن موضوع (المكلف) وجدانا ولا يحتاج الى دليل يخرججه عن الحكم. وبعبارة اخرى: هو الخروج الموضوعي عن موضوع الحكم، فكل موضوع مغاير لموضوع الحكم فخروجه عن موضوع الحكم بالتخصص، اي خروجا تكوينيا حقيقيا وجدانيا، فهو خارج عنه بلا قرينة اي لا يحتاج في خروجه عن الاصل الى قرينة لانه خروج حقيقي وليس تعبدي او تنزيلي. مثلا: الدليل المستفاد من حرمة الغناء لا يشمل الحداء، وذلك للتباين بين مفهوم الحداء ومفهوم الغناء، ولهذا يقال ان خروج الحداء عن موضوع الحرمة بالتخصص، وهذا بخلاف الغناء للعرائس فان خروجه عن دليل الحرمة بالتخصيص، لانه من افراد الغناء حقيقة، وان المخرج عن الحرمة هو بعض افراد الموضوع عن حكم الموضوع (حرمة الغناء)، فلولا الاخراج لكان ذلك الفرد مشمولا لحكم الموضوع (حرمة الغناء). وهذا هو الذي فيه جهة شبه في النتيجة مع الورود.

تحصل ان التخصيص اخراج الفرد عن حكم العام، ولكنه باق تحت موضوع العام، وان التخصص اخراج الفرد عن موضوع العام تكوينيا، والقول (اخراج) فيه مسامحة لانه تكوينيا خارج عن الموضوع وبعبارة منطقية سالبة بانتفاء الموضوع.

الفرق بين الحكومة والتخصيص

وبما تقدم قد عرفت بما يفترق التخصيص عن الحكومة، وقد كنت عرفت ان الحكومة إخراج تنزيلى على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلا وادعاء، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم. نعم الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن حكم عموم مدلول الآخر.

والفرق بينهما في آلية الاخراج فقط. فتكون في التخصيص خروج (الشيء) حقيقة عن حكم العام، وفي الحكومة خروجه بالتصرف بعقد الوضع ادعاء وتنزيلا. ومثاله في الحكومة هو خروج العالم الفاسق من صفة العلماء العدول، مع كونه عالما حقيقة، ودخول المتقي في صفة العلماء العدول، مع انه ليس بعالم حقيقة، وانما ادعاء. كما لو قال عقيب امره باكرام العلماء الفاسق ليس عالما، وهذا هو التصرف في عقد الوضع.

وهل التخصيص خروج حقيقي؟ نعم هو خروج حقيقي لكنه عن حكم العام وليس خروجا حقيقيا عن العام، بل ليس فيه خروج عن العام البتة لان بقاء الموضوع العام ظاهريه فيه، اي العام باق على ظهوره في الفاسق ايضا كما في المثال غايته غير مشمول بامر الاكرام او غير

مشمول بوجوب الصوم لانه مسافر او مريض مع انه باق تحت عنوان المكلف وعموم المكلف ظاهر في المسافر والمريض لكن خارج عن وجوب الصوم تخصيصا بحسب الدليل الآخر..

لم يوضّح ذلك في المتن وتعمدنا توضيحه ليتمكن الطالب من التفرقة بين الاصطلاحين، والموضوع حري بالتأمل.

فتحصل: ان النتيجة في كل من الحكومة والتخصيص وان كانت واحدة، الا ان الاختلاف هو انه في التخصيص ليس هناك تصرف في الوضع، وانما يبقى العالم عالم الا ان الاكرام غير شامل له، وهذا هو معنى بقاء العموم على عمومته، وسلب الخاص عن العام، وان كان العموم في (العلماء) باقيا على ظهوره في العام، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب (حكم العام) عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

اما في الحكومة فالامر مختلف من جهة التصرف في الوضع، وهي انه بالامر الثاني عندما قال (الفاسق ليس بعالم) فهو وان اخرج الفاسق من صفة العلماء لكنه خروج ادعائي وتنزيل على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول.

ولابد من ان نفرق بين خروج الفرد الخاص عن (حكم العام) والخروج عن (العام)، فحكم العام هو (الوجوب او الاكرام) مثلا اما العام هو (موضوع الحكم) الذي هو (المكلف) في مثال وجوب الصوم

و(العلماء) في مثال اكرم العلماء، والتخصيص هو خروج الفرد كالمسافر والفاسق من (حكم العام) الذي هو وجوب الصوم والاكرام، اما التخصيص فهو الخروج الموضوعي التكويني الحقيقي عن (العام) نفسه كخروج الجاهل عن العالم فهو خارج موضوعا وتخصصا، وخروج الطفل عن التكليف في الواجبات فهو خارج موضوعا وتخصصا وتكويننا بلا حاجة الى تشريع او ذكر قرينة لاخرجه. بل هو غير واقع تحت هذا العموم من اول الامر والتعبير بالخروج مسامحة، ووضح مثال له هو خروج الجاهل عن صفة العلماء.

لذا قال (قده): أما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول: ان التخصيص ليكون تخصيصا لا بد ان يفرض فيه الدليل الخاص (اي القرينة المخرجة) منافيا في مدلوله للعام، ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص.

سؤال: انّ الخاص حينما حكم بتقدمه على العام، فهل نكتة تقدمه هي كونه خاصا فالخصوصية بما هي خصوصية موجبة لتقدمه، أو انّ نكتة تقدمه هي الأظهرية فالخاص بما انه أظهر من العام يقدم عليه، فلو قيل مثلا (اكرم كل عالم) ثم قيل (اكرم العالم العادل) فالخاص ظاهر في (وجوب اكرام العالم العادل) وظهوره في ذلك أقوى من ظهور العام فانّ العام لم يرد في خصوص العالم العادل

بخلاف الخاص.

والصحيح: أنّ الموجب لتقدم الخاص ليس هو أظهريته بل أخصيته، والنكته الفنية والصناعية في تقديم الخاص على العام هو (أنّ الخاص حيث يزيل ظهور العام على تقدير اتصالة بالكلام الواحد، فعلى تقدير انفصاله يكون قرينة منفصلة مقدمة على العام)، فالخاص وإن لم يكن أقوى ظهوراً، لكنه متى ما اتصل بالعام أزال ظهور ذلك العام ورفع التعارض البدوي بينهما، وفي حالة انفصال الخاص عن العام يكون قرينة منفصلة، معينة المراد الجدي للمشروع أو للمتكلم فهذه القرينة تقدم على العام حتى على تقدير عدم اقوائية ظهور الخاص. إلا أن الذي يستشعر ويفهم من كلام الماتن (ره) هو أن النكته في تقدم الخاص هو بناء العقلاء على العمل بالظاهر، وحيث أن الخاص أظهر من العام فيتعين العمل به، ثم في ذيل حديثه يذكر إلى جانب العمل بالظاهر أن في محاورات العقلاء هو العمل بالخاص، فيكون النكته عنده شاملة للسببين، وهذا فيه ما فيه لأن بناء أهل المحاورة من العقلاء على العمل بالخاص بقطع النظر عن الأظهرية، مع أن الخاص دائماً هو الظاهر فيه أنه هو المراد الجدي للمتكلم والمشروع الحكيم.

الثمرة العلمية من القولين

ماهي الثمرة العملية بين القول بتقديم الخاص لاخصيته وبين القول بتقديم الخاص لاظهريته؟، فلو قيل (لا يجب اكرام الفقراء) ثم قيل (اكرم الفقير العادل)، فعلى القول الاول وهو القول بتقديم الخاص لنكتة الاختصاص فاللازم تقدم الخاص لأنه اخص، بينما على القول بالأظهيرية فالحكم بتقديم الخاص وهو (اكرام الفقير العادل) في المثال يكون مشكلا، لأن تخصيص الخاص للعام بحاجة إلى ظهورين: ظهوره في الشمول للفقير العادل، وظهور صيغة فعل الامر (اكرم) في الوجوب، إذ لو لا دلالة (اكرم) على الوجوب لا يمكن استفادة وجوب (اكرام خصوص الفقير العادل) ليكون مخصصا للعام، ونحن إذا سلمنا اقوائية ظهور الخاص في الشمول للفقير العادل من ظهور (لا يجب اكرام الفقراء) في الشمول للفقير العادل فلا نسلم اقوائية ظهور صيغة فعل الامر (اكرم) في الوجوب من ظهور (لا يجب اكرام الفقير) في نفي الوجوب، فإن صيغة فعل النهي (لا يجب) صريحة في نفي الوجوب ودلالتها على نفي الوجوب أقوى من دلالة أكرم على الوجوب، فلو كان المدار على اقوائية الظهور فلا يمكن الحكم بتقديم الخاص لأن ظهور (اكرم) في الوجوب اضعف من ظهور (لا يجب) في نفي الوجوب. وهذا المبحث وان لم يذكره الماتن رحمه الله لكنه لا يخلو من فائدة علمية ينتفع بها الطالب، ليمرن ذهنه وينشط ملكته في تحليل المتون ليقف

على ماهو الحق المفيد .

لذا قال (قده): غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام (اي لم يكن المراد الجدي للحكيم هو عموم العام) وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول (اي وان كان ظاهر الفاظ المتكلم هو ارادته العموم والشمول لكن حيث ان العقل يقبح ذلك على الحكيم فيتعين عدم ارادته العموم والشمول، اي حمل كلامه على غير الظاهر، وهذا معناه التمسك بالخاص)، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم، مع (اي بالاضافة الى) فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء. وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص واخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

أما الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة (قال في بعض مواردها لان الحكومة حكومتان حكومة اخراج وحكومة ادخال وتوسعة، اما التخصيص فهو اخراج الخاص من تحت حكم العام فقط، فالحكومة من جهة نتيجة الاخراج مع التخصيص بينهما وجه شبه

في النتيجة فقط، اما في طريقة الاخراج فالامر مختلف، فكل من الحكومة والتخصيص له آليته الخاصة في ذلك الاخراج، هذا الفرق بين الحكومة والتخصيص)، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فإنه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله (الاجراج الحقيقي في التخصيص متعلقه الحكم، اما خروجه عن الموضوع فلا، وانما الخروج الحقيقي التكويني من الموضوع يحصل في التخصص لا في التخصيص، لأن التخصيص يبقى فيه الفرد الذي تم تخصيصه تحت العام ولكن خروجه يكون عن الحكم، كما في وجوب الصوم على المكلف فالمسافر هو باق تحت موضوع الحكم العام (المكلف) لكن يخرج تحصيلاً عن الصيام لسفره او مرضه لقوله تعالى - فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.. (الآية)، وفي الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم (مثل: ليس الفاسق عالماً) يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزيلاً وادعاء (في الدليل الاول (اكرم العلماء) موضوع الدليل هو (العلماء) وفي لسان الدليل الثاني (ليس الفاسق عالماً) قد سلب من (العلماء) العموم الذي كان يعم الفاسق ايضاً ونزل الفاسق منزلة الجهلاء ادعاء وان كان

من العلماء حقيقة، وهذا التنزيل للفاسق بمنزلة غير العالم هو التصرف بعقد الوضع، لان لفظ(العلماء) موضوع للعالم العادل والفاسق في عقد الوضع، وفي الدليل الحاكم (اي الشارح والمفسر) عندما يخرج الفاسق من صفة العلمية هذا تصرف في عقد وضع الالفاظ بازاء معانيها)، فلذلك يكون (الدليل)الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم. ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء: (لا تكرم الفاسق))، فان القول الثاني يكون مخصصا للأول (اي لشمول الاكرام لفئة معينة من العلماء وهم العدول مع بقاء العموم ظاهر في علمية الفاسق)لأنه ليس مفاده الا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقيب أمره: (الفاسق ليس بعالم) فانه يكون حاكما على الأول، لان مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلا، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل (والمقصود من التصرف بعقد الوضع، هو أن المتكلم يتصدى لشرح كلامه الأول عن طريق التصرف في (موضوع الحكم) في الدليل الأول سعة وضيقا، كما بيناه في الشرح المتقدم ومثلنا له في التوسعة بتنزيل

الطواف منزلة الصلاة، وفي التضييق بنفي الحرج، او نفي الشك عن كثير الشك، ويكون غرض المتكلم من ذلك التصرف سعة وضيقا في موضوع الحكم هو تضييق الحكم أو تعميمه، غايته أنه نفى الحكم عن طريق نفي الموضوع أو إثبات الحكم بواسطة إثبات الموضوع، وتسمى الحالة الأولى بالحكومة المضيقّة وتسمى الحالة الثانية بالحكومة الموسّعة).

وبالطبع لا يعطي له حينئذ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه. ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك) ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس، فإن هذا ونحوه يكون حاكما على أدلة حكم الشك، لأن لسانه إخراج شك كثير الشك، وشك المأموم أو الإمام عن حضيرة صفة الشك تنزيلا، فمن حقه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك. وانما قلنا: (الحكومة في بعض موارد كالتخصيص)، فلان بعض موارد الحكومة الأخرى عكس التخصيص، لان الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: (المتقي عالم)، فإن هذا يكون حاكما على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف في

المقصد الثالث / مباحث الحجة / التعادل والتراجيح ٣١٩

الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقى، تنزيلا
للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب
الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات: (الطواف صلاة)، فإن هذا التنزيل
يعطي للطواف الأحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو
أحكام الشكوك. ومثله: (لحمة الرضاع كلحمة النسب)
الموسع لموضع أحكام النسب.

بيان معنى الورود

ثانيا: معنى الورود المقصود من الورود وأنه عبارة عن كون احد
الدليلين رافعا لموضوع الدليل الآخر رفعا حقيقيا أو مثبتا لموضوع
الدليل الآخر اثباتا حقيقيا. وبعبارة ثانية، أن يكون أحد الدليلين
المتواردين نافيا لموضوع الحكم في الدليل الآخر أو يكون أحد
الدليلين مثبتا لموضوع الحكم في الدليل الآخر، وهذا النفي أو الإثبات
يكون حقيقيا ويتم بواسطة التعبد الشرعي.

ومثال الأول: قوله تعالى (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)^(١)

فإن ظاهر هذه الآية المباركة هو حرمة أكل المال بغير حق، فلو نسبنا

هذا الدليل إلى دليل آخر وهو قوله تعالى (أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ . إِلَى قَوْلِهِ . أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ . إِلَى قَوْلِهِ . لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ^(١)) فلو فهمنا من هذه الآية المباركة أن الأكل من طعام الغير وهو فرد من افراد (الاموال) إذا كان ذلك الأكل من بيت الأب، أو الاصناف من القرابة التي ذكرتها الآية أو الصديق أو مما ملك مفاتحه وهذه رخصة للوكيل والمختزن للطعام وناطور الحائط ذي الثمر أن يأكل كل منهم ما تحت يده بدون إذن ولا يتجاوز شبع بطنه وذلك للعرف بأن ذلك كالإجازة فلذلك قال الفقهاء: إذا كان لواحد من هؤلاء أجره على عمله لم يجز له الأكل مما تحت يده. ليس من أكل المال بالباطل - مع احراز الرضا، فلا يحتاج الى استاذان، اما غير المذكورين او غير مما ملك مفاتحه فلعله مشكل الا بالاستاذان -، فإن هذا الدليل حينئذ يكون نافيا لموضوع الحكم في الدليل الاول وهو الامر بعدم الأكل، فإن الحكم في الدليل الأول هو الحرمة وموضوعه أكل المال بالباطل ولما كان مفاد الدليل الثاني هو نفي عنوان الباطل عن الأكل من البيوت التي ذكرها فهذا يعني نفي موضوع الحرمة في الدليل الأول وبالتالي تكون فعلية الحرمة منتفية. وتلاحظون أن النفي هنا حقيقي وليس نفيا تنزيليا مقتضيا لتضييق دائرة موضوع الحرمة كما هو

الحال في الحكومة بل إنَّ الأكل من بيت الصديق ليس من الأكل بالباطل حقيقة، غايته أنَّ النفي هنا تم بواسطة التعبد الشرعي وهذا هو الفارق بينه وبين التخصّص.

ومثال آخر في الرفع الحقيقي الحاصل في الورود: هو دليل صحة اجارة الشيء المباح ودليل حرمة إدخال الجنب في المسجد، فأنه على ضوء هذين الدليلين لا يجوز استئجار الجنب لدخول المسجد إذ الدليل الثاني إذا اثبت حرمة إدخال الجنب في المسجد انتفى موضوع الدليل الأوّل - وهو كون الشيء مباحا- ويانتفائه ينتفي حكمه بصحة الإجارة، فالدليل الثاني إذن وارد على الدليل الأوّل بمعنى أنّه رافع لموضوعه.

ومثال آخر في الإثبات الحقيقي الحاصل في الورود: هو دليل جواز الإفتاء استنادا إلى الحجة ودليل حجية خبر الثقة، فإنّه بمقتضى الدليل الثاني يثبت مصداق جديد للحجة ويجوز الاستناد إليه في مقام الإفتاء، فالدليل الثاني وارد على الدليل الأوّل بمعنى أنّه محقق لفرد من موضوع الدليل الأوّل الذي هو الحجة.

فالورود والتخصّص يشتركان في أنَّ الخروج عن الموضوع الحقيقي إلّا أنَّ الخروج تخصصا لا يتم بواسطة التعبد الشرعي وإنّما هو بواسطة العلم الخارجي التكويني، وأمّا الورود فالخروج الحقيقي فيه عن الموضوع يتم بواسطة التعبد الشرعي.

فالتخصص كما عرفت مثلاً حينما يقول المولى يحرم سماع الغناء فإنّ هذه الحرمة لا تثبت للحداء وذلك لخروج الحداء عن موضوع الحرمة تخصصاً، وهذا الخروج الحقيقي نشأ عن العلم الخارجي بموضوع الغناء، وهذا بخلاف المقام فإنّ نفي الأكل بالباطل عن الأكل من بيت الصديق ثبت بواسطة التبعّد الشرعي، فالخروج عن موضوع الدليل الأول حقيقي إلا أنّ ذلك ثبت عن طريق التبعّد. والتخصص ايضاً غير الحكومة الموسّعة لدائرة الموضوع تبعّداً وتنزيلاً كما في قوله عليه السلام «الفقاع خمرة استصغرها الناس»^(١) فإنّ الفقاع ليس من الخمرة حقيقة إلا أنّ الشارع وسّع من دائرة موضوع الخمرة وجعل الفقاع فرداً من أفرادها والبحث في محله.

وبما بيناه اتضح معنى الورود وأنّه الخروج عن موضوع الدليل المورد حقيقة أو الدخول في موضوع الدليل المورد حقيقة على أن يكون ذلك ناشئاً عن التبعّد الشرعي. وياتضح معنى الورود بقسميه نطرح السؤال التالي: هل باب الورود داخل تحت باب التعارض أو لا؟ الصحيح خروجه عنه.

أمّا خروج الورود بالاثبات عن باب التعارض فواضح لأنّ دليل حجّة خبر الثقة بعد اثباته الحجّة لخبر الثقة فدليل جواز الافتاء

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب الأشرية المحرمة ح ١.

سيقول للمكلف أنّي أسمح لك بالاستناد إلى خبر الثقة والإفتاء على طبقه ولا يقول لا يحق لك ذلك ليتحقق التعارض بينهما . وأمّا خروج الورود بالنفي عن باب التعارض فلأنّ دليل صحّة اجارة المباح وان كان يقول لا تصح الاجارة على إدخال الجنب ويرفض صحة استئجاره، وبذلك تحصل المعارضة بين حرمة إدخال الجنب وصحة اجارته إلا أنّ هذه المعارضة ليست في مقام الجعل والتشريع فإنّ تشريعهما معا شيء معقول فيصح من المولى ان يقول تصح الاجارة على المباح ويحرم إدخال الجنب في المسجد للكنس وأنما التنافي بينهما من حيث المجعول، بمعنى أنّه لا يمكن ثبوت الحرمة الفعلية لادخال الجنب وفي نفس الوقت تصح اجارته لکنس المسجد بل متى ما تحققت الحرمة الفعلية لإدخال الجنب لم تكن اجارته صحيحة بالفعل . ومع عدم التنافي بينهما في مقام التشريع فلا تعارض بينهما بالمعنى المصطلح لأنّ التعارض بالمعنى المصطلح على ما تقدم يعني التنافي في مقام الجعل والتشريع . ومع اتّضح هذا يتّضح عدم التنافي بين الدليل الوارد وبين الدليل المورد .

الخلاصة في معنى الورود والحكومة وبيان الفارق بينهما وبين

التخصص والتخصيص:

اما الورود فقد عرفت انه عبارة عن كون أحد الدليلين بجريانه رافعا لموضوع دليل المورد وجدانا وحقيقة بحيث لولا جريانه لكان المورد جاريا، ويمثل له في الاصول كما في الطرق والامارات المعتبرة

بالنسبة إلى الأصول العقلية، كالبراءة والاحتياط والتخيير حيث ان الامارة بقيامها في مورد على الوجوب أو الحرمة مثلا تكون بيانا على الواقع، فيرتفع اللابيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كما أنه يتحقق المؤمن عند قيامها على الإباحة فيرتفع احتمال الضرر والعقوبة الذي هو موضوع حكم العقل بالاحتياط، ويرتفع به أيضا التحير الذي هو موضوع حكمه بالتخيير، وهذا نظير (التخصص) غير أن الميز بينهما هو ان في التخصص يكون خروج المورد عن تحت دليل الآخر ذاتيا وتكوينيا، كما في خروج (زيد الجاهل) عن عموم العلماء، والنتيجة خروجه عن عموم اكرامهم، بخلافه في الورد، فإن خروج المورد عن تحت دليل المورد عرضي ناشئ عن تصرف من الشارع بالتعبد بدليل الوارد، بحيث لولا عناية التعبد بدليله لكان دليل المورد جاريا وشاملا للمورد ولذلك نضرق في الأصول العقلية تخصصا وورودا بين الأدلة القطعية والتعبدية بخروج المورد عن مجرى الأصول في الأول من باب التخصص وفي الثاني من باب الورد.

وأما الحكومة فقد عرفت هي عبارة عن كون أحد الدليلين متعرضا لحال مضاد دليل آخر، اما بعناية التصرف في عقد وضعه توسعة أو تضيقا بادخال ما يكون خارجا عنه أو اخراج ما يكون داخلا فيه، كقوله زيد عالم أو ليس بعالم عقيب قوله أكرم العالم، وأما في عقد حمله بكونه ناظرا ولو بدوا إلى تعيين مضاده، كقوله لا ضرر ولا ضرار ولا حرج في الدين بعد تشريع الاحكام، أو قبله، وبذلك يفترق الحاكم

عن المخصص، فإن الحكومة بحسب النتيجة وإن كانت تشارك التخصيص من حيث كون خروج المورد عن تحت دليل الآخر حكماً لا حقيقياً، إلا أن الفرق بينهما هو أن في التخصيص يكون خروج المورد عن تحت العام بلا تصرف من المخصص في عقد وضع العام أو عقد حملة كما في قوله لا تكرم زيدا بعد قوله أكرم العلماء، وفي الحكومة يكون ذلك بعناية تصرف من الحاكم في عقد وضع المحكوم ادخالاً أو اخراجاً، أو في عقد حملة.

لذا قال (قده): ب- الورود: وأما الفرق بين الحكومة وبين الورود، فنقول: كما قلنا أن الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورود كالتخصص في النتيجة، لأن كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً، ولكن الفرق أن الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل (أكرم العلماء) فيقال: إن الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، وأما في الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدال على التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله دليل الأمانة الوارد على أدلة الأصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير، فإن البراءة العقلية لما كان

موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه،
فالدليل الدال على حجية الأمانة يعتبر الأمانة بيانا تعبداً، وبهذا
التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان. وهكذا
الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فان موضوع الأولى عدم
المؤمن من العقاب، والإمانة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه،
وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين، والإمانة
بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة.

ومع اتّضاح معنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، إذ أنّ
الحكومة وإن كانت تنفي موضوع الدليل المحكوم أو تثبته إلا أنّ ذلك لا
يكون نفيًا أو إثباتًا حقيقيًا بل هو نفي أو إثبات بعناية من الشارع، أي أنّ
المولى اعتبر الموضوع الثابت منفيًا واعتبر الموضوع المنفي ثابتًا
ويكون غرضه من النفي أو الإثبات هو تعميم الحكم أو تضييقه، فيكون
نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ويكون إثبات الحكم بلسان إثبات
الموضوع، ومنه يتضح أنّ الحكومة متقومة بالنظر في الدليل المحكوم
وهذا ما يقتضي تأخر الدليل الحاكم عن الدليل المحكوم، إذ لا يصح
أن يكون الدليل الحاكم ناظرًا إلا أنّ يكون متأخرًا.

لذا قال (قده): وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه
وبين الحكومة، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما
رافعا لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد، فيكون الأول

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٣٢٧
واردا على الثاني، أما الحكومة فإنها لا توجب خروج مدلول
الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه
الحقيقة، بل الخروج فيها انما يكون حكما وتنزيلا وبغناية
ثبوت المتعبد به اعتبارا.

البحث السادس: القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير

قال السيد الخوئي (ره) في مصباح الاصول: أن مقتضى القاعدة
سقوط المتعارضين عن الحجية وفرضهما كأن لم يكونا، والوجه في
ذلك هو أن دليل الاعتبار لا يشمل كليهما معاً لإستحالة التعبد
بالمتناقضين أو الضدين، فشموله لأحدهما المعين وإن لم يكن له مانع
في نفسه، إلا أنه معارض بشموله للآخر، حيث إنّ نسبته إلى كليهما
على حد سواء، وعليه فالحكم بشموله لهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح،
وأحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً، فإذا سقطان معاً فيرجع إلى
العموم أو الاطلاق إن كان، وإلا فإلى أصل عملي^(١).

بيان معنى قاعدة التساقط

معنى القاعدة هو سقوط الدليلين المتعارضين، فإذا تعارض الخبران مثلاً ولم يكن مرجح بينهما ينتهي الأمر بالنتيجة إلى سقوط الطرفين من الحجية، وعليه فالتساقط فرع التعارض، والمراد به تنافي الدليلين فيما إذا لم يكن أي مرجح في البين، كما قال المحقق صاحب الكفاية رحمه الله: التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الأثبات على وجه التناقض والتضاد حقيقة أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً (انتهى).

والمدرّك في قاعدة التساقط: هو عدم تمامية الحجة عند التعارض، وذلك لأن كل واحد من الطرفين قد تم له المقتضي للحجية سنداً ودلالة، ولكن عند المعارضة يحصل المانع الذي يمنع عن الفعلية وهو تكذيب كل واحد للآخر، فلا يشمل دليل الحجة للمتضادين، ولا مجال لاختيار أحد الطرفين، لعدم الترجيح والتعيين، كما قال المحقق صاحب الكفاية: التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد الطرفين المتعارضين عن الحجية رأساً حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر إلا أنه حيث كان بلا معين ولا عنوان واقعاً فإنه لا يعلم كذبه إلا كذلك بلا تعيين، واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجة أصلاً (انتهى).

وكيف كان فالقاعدة منقحة في الاصول واعتمد عليها الفقهاء الكبار، وعليه اشتهر في السنن الاصوليين بأنه: إذا تعارض الدليلان تساقطا عن الحجية. وذلك لان الاحتمالات ثلاثة لا رابع لها عقلا: فإما أن يشمل الدليل لكلا المتعارضين أو لا يشمل شيئا منهما أو يشمل أحدهما بعينه دون الآخر، لا يمكن المصير إلى الاحتمال الأول، لعدم إمكان التعبد بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين وهو غير معقول، وكذا لأحتمال الأخير، لبطلان الترجيح بلا مرجح، فالمتعين هو الاحتمال الثاني، وهو ان الدليل لا يشمل شيئا منهما.

وهذا على خلاف التعادل بين المتزاحمين فقد بينا مذهب المشهور فيه هو التخيير وهو محل وفاق واتفاق بين الجميع، اما هنا فمذهب المشهور من الاصوليين فيه هو التساقط. وقد لاح من بعض الاخباريين الخلاف فيه، لما سيأتي من ظاهر قسم من الروايات والاخبار في ذلك.

لذا قال (قده): سادسا - القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير: أشرنا فيما تقدم إلى ان القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في ان القاعدة هي التساقط أو التخيير؟

والحق إن القاعدة الأولية هي التساقط وعليّة أساتذتنا المحققون، وإن دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي، ونحن نتكلم في القاعدة بناء على المختار من أن الأمارات مجعولة على نحو الطريقيّة (يمكن تصور الأمر الطريقي في الإمارة والبيئة بانه الإنشاء بداعي جعل الداعي لكنه بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا مصلحة إلا مصلحة الواقع ولا إرادة تشريعية إلا الإرادة الواقعية، ولا بعث حقيقي في قبال البعث الواقعي، ويترتب عليه تنجز الواقع بهذا العنوان الواصل، وهذا هي حقيقة جعل الإمارة المختار للماتن تبعاً لصاحب الكفاية).

ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببيّة (ومبدأ السببية فيه أكثر من تصور: فمنها ما يركز على أساس أنّه لا مقتضي في الواقع من المصالح أو المفسد قبل قيام الإمارة وتأديتها إلى شيء ليكون منشأ لجعل الحكم فيه، وإنّما تحدث المصلحة أو المفسدة في فعل بسبب قيام إمارة على وجوبه أو على حرمة، ولذا جعل الشارع الحكم على طبق ما أدت إليه. فالنتيجة: أن مردّ القول بهذه السببية إلى خلوّ صفحة الواقع عن الحكم قبل تأدية الإمارة إليه وقيامها عليه، فلا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عنها حكم أصلاً، وهذا هو عين القول بالتصويب. ومنها ما ذهب إليه بعض الامامية، من أنه يكون قيام الإمارة سبباً لأحداث المصلحة في السلوك على طبق الإمارة

وتطبيق العمل على مؤداها، مع بقاء الواقع على ما هو عليه من دون أن يوجب التغيير والانقلاب فيه أصلاً كما هو الحال في مسلك التصويب، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة مثلاً، وفرضنا أن الواجب في الواقع هو صلاة الظهر، لم توجب تغيير الواقع وانقلابه وجعل غير الواجب واجباً كما هو مذهب المصوبية، بل الواجب الواقعي باق على ما كان عليه رغم أن الأمانة قامت على خلافه، كما أن صلاة الجمعة بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب في الواقع، فوجود الأمانة وعدمها بالاضافة إلى الواقع على نسبة واحدة، والقول بالسببية بهذا المعنى لا فرق بينه وبين القول بالطريقة من هذه الجهة، لأن المصلحة السلوكية تابعة لتطبيق العمل بمقتضى الحجّة، فلا بدّ من إثبات الحجية أولاً، ليكون السلوك بطبقها ذا مصلحة، وقد ذكرنا أن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين على ما تقدّم، ولهذا قال الماتن (ره) ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببية).

فنقول: إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: ان التعارض لا يقع بين الدليلين الا إذا كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية
(اي لا يكون التعارض مستقرا وثابتا بين الدليلين الا اذا لم يكن في احدهما مزية على الآخر وان يكونا متكافئين من جميع الجهات والا تقدم صاحب الامتياز ورجح على الآخر، باحد مرجحات التعارض الآتية)، **كما تقدم في**

شروط التعارض، 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 (اي اذا تساوى الدليلان في الحجية مثل: (دليل صل) ودليل (لا تصل)، فمع استقرار التعارض بينهما، أقصى ما يدل هو ان احد الدليلين ساقط عن الحجية لتكاذبه مع ما ثبت له الحجة واقعا، وبعبارة ثانية ان احدهما صادق والآخر كاذب ولا تخلوا المسألة في الواقع من حكم، الا ان المكلف لم يتعين له كذب او صدق واحد منهما بعينه)، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما (مكذا هو بالنظر البسيط البدوي).

والجواب: ان التخيير (بين الدليلين المتعارضين) المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية (اي العمل باي منهما هو الحجة)، أو من جهة الواقع: فان كان الأول فلا معنى (من جهة ثبوت الحجية للدليلين بحسب الفرض ان يقدم احدهما على الآخر بعد فرض تساويهما في الحجية، ثم ان الحجية بمعنى المنجزية والفعلية تكون مشروطة بالاضافة الى وجود المقتضي بشرط آخر وهو عدم المانع، او رفع المانع ان وجد، فاذا وجد المانع الذي هو المعارضة مع دليل شرعي آخر فلا تتم علة التنجيز، من هذه

الجهة) لوجوب التخيير بين المتعارضين، لان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما انما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلا، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما.

وبعبارة أخرى: ان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه انما يدل على وجود المقتضى للحجية في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية (اي ان منجزية الحكم الشرعي وان كان المقتضى لها موجود لكنه وحده غير كاف وانما لا بد من رفع المانع ايضا، فتمامية التنجيز مركبة من وجود المقتضى ورفع المانع، وحيث ان المانع موجود الذي هو في المقام الدليل المعارض الثاني، فلا يكون الاول تام التنجيز، فلا يكون فيه داعي التحريك للعبد بالامتثال تخييرا لاحد المتعارضين، فيسلب عنه هذا الداعي لوجود المانع بحسب الفرض). ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية (اي يكون عند المكلف علم بان احدهما غير المعين ليس بحجة)، أي يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجية الآخر. وإذا كان الأمر كذلك (اي كل من الدليلين مانع من فعلية الآخر) فكل منهما لم تتم

فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به (ومعنى الفعلية هي الحجية التي تصلح للتنجيز ويكون المكلف مسؤولا عنها فعلا، وذلك لعدم تماميتها (اي الحجية الفعلية) في نفسها لتركبها في الواقع من مركبين (وجود المقتضي وعدم المانع) ففي فقد احدهما لاتتم، وبحسب الفرض المانع غير مرفوع)، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا، حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أي أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية الفعلية وخارجا عن دليل الحجية. (هذا على قول أن الحجية تكون سببا في التخيير، وثبت عدم تمامية هذا الاتجاه، لعدم تمامية المنجزية لهذه الحجة من جهة وجود المانع، والمفروض وجود المقتضي وعدم وجود المانع).

وان كان الثاني (اي التخيير من جهة الواقع) فنقول:

(أولا) - لا يصح أن يفرض التخيير (بين المتعارضين) من جهة الواقع إلا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمرا لازما في الحجتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما أن يكونا (الحجتان في الدليلين) معا كاذبتين. وإنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من

أجله لعدم العلم بأي منهما هو المطابق للواقع).

و (ثانياً) - على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح. وغاية ما يقال: انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما (غير المعين) للواقع فان الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي وحينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. (فيكون البحث راجعاً إلى حجية القطع فيما إذا كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور المعبر عنه بالعلم الاجمالي، ومضاد العلم الاجمالي هو العلم باصل التكليف، لكن هذا التكليف له اكثر من فرد فيكون مجملاً في ضمنها، كالعلم بوقوع قطرة من نجاسة في احد انائين، ولا يتعين احدهما، ومثال ذلك ايضا الشك في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة فإن هذا الشك مقرون بالعلم الإجمالي بثبوت وجوب حتما متعلقاً امّا بالظهر أو بالجمعة، ومسالمتنا شبيهة بهذا العلم الاجمالي لان يحتمل في الدليل الاول انه مصيب للواقع، ويحتمل عدم اصابته له لوجود احتمال اصابة الآخر له، وهكذا، فحينئذ يرى من توهم المثلية بين المساليتين ان تجري ضوابط العمل بمسالة العلم الاجمالي كاحراز الموافقة القطعية، وتجنب المخالفة القطعية). ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا - وهي مسألة: ان القاعدة في المتعارضين

هو التساقط أو التخيير - لان قواعد العلم الإجمالي تجري حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معا (لتحقيق الموافقة القطعية، بان يمثل كل الاطراف مع تيقنه ان احدهما هو المصيب للواقع لكنه غير متعين).

وقد يقتضي العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير (هذا في الموافقة الاحتمالية او المخالفة الاحتمالية) وقد يقتضي الاحتياط (بان يترك كل الاطراف المشتبه بها) في البعض الآخر، على اختلاف الموارد. إذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح.

بعد ان عرفت ان التعارض في الدليلين موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه، فيكون أحد الدليلين - لا بعينه - معلوم الكذب، والآخر كذلك محتمل الصدق والكذب، فيكون حجة، إذ موضوع الحجية الخبر المحتمل للصدق والكذب، والعلم بكذب أحدهما لا يكون مانعاً عن حجية الآخر، فأحدهما - لا بعينه حجة -، وهو - المعلوم صدقه لا بعينه - كاف في نفي الثالث، غاية الأمر أنه لا يمكن الأخذ بمدلوله المطابق لعدم تعيينه.

لذا قال (قده): اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا

نفي حكم ثالث (لانك تعلم يقينا صدق احد المتعارضين لا بعينه) فهل

مقتضى تساقطهما (اي تساقط المتعارضين) عدم حجيتهما في نفي الثالث؛ الحق انه لا يقتضي ذلك (اي تساقط الدليلين بسبب التعارض والتنافي بينهما لا يقتضي عدم نفي الثالث، بل يقتضي عدم الثالث، مثاله لو قام دليل على وجوب شيء وعارضه دليل ثاني بحرمة ذلك الشيء نفسه ولا مرجح لاحدهما فتساقطهما لا يقتضي ان ياتي دليل ثالث بالاباحة لذلك الشيء الذي تناقض الدليلان فيه، لكن هذا بشرط ان يعلم ان احد المتناقضين مطابق للواقع، والا فلا يمنع تساقطهما من عدم الحجية، لان مطابقتها للواقع غير مقطوع لاحدهما، فلعل المطابقة للواقع في الثالث، بحسب فرض عدم القطع بتطابق احد المتعارضين للواقع، اما اذا علم تطابق احدهما غير المعين للواقع فلا مجال لحجية الثالث بحسب الفرض) لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دلالتها فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دلالتها الأخرى على ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معا في ذلك. (فالدلالة الالتزامية لصدق احدهما في مطابقته للواقع موضوعها ان الواقع محصور في احد الطرفين فلا حجة لثالث). وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود لا في الحجية (توضيح تبعية الدلالة الالتزامية الى الدلالة المطابقة في اصل

الوجود لا في الحجية، مثلاً، لو شهد شخص ان زيد دخل النار، فلازمه انه ميت بعد دخوله النار، وهذا هو معنى تبعية الدلالة الالتزامية الى الدلالة المطابقة في اصل الوجود، اما لو فرضنا ان المخبر قد توهم بين النار والدار، فلا يقتضي ذلك ان زيد لم يموت، فتبقى حجية اللازم على حالها وان شهد المخبر بكذب الدلالة المطابقة للخبر، فليس ببعيد ان يكون سبب موته لا الدخول الى النار وانما الدخول الى الدار) فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالة الإلتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقة (فلا مانع من ان تكون الدلالة الالتزامية وهي موت زيد في المثال باقية على حجيتها مع كذب الدلالة المطابقة للخبر بعد توهم المخبر بين النار والدار، فهنا الدلالة المطابقة خرجت عن الحجية باعتراف المخبر لكن الدلالة الالتزامية التي هي الموت لزيد لا مانع من بقائها، وبعبارة اصولية، فإن اللازم وإن كان تابعاً للملزم بحسب مقام الثبوت والاثبات، فإن وجود الملزم يستتبع وجود اللازم، وكل دليل يدل على ثبوت الملزم يدل على ثبوت اللازم أيضاً، هذا في اصل الوجود، إلا أنه ليس تابعاً للملزم في الحجية، بحيث يكون سقوط شيء عن الحجية في الملزم موجباً لسقوطه عن الحجية في اللازم أيضاً، وفي مسألتنا هذه فان الإخبار عن الملزم بحسب التحليل الذهني إخباران: أحدهما إخبار عن الملزم. والآخر إخبار عن اللازم، ودليل الحجية

شامل لكليهما، وبعد سقوط الإخبار عن الملزوم عن الحجية للمعارضة، لا وجه لرفع اليد عن الاخبار عن اللازم، لعدم المعارض له، لموافقة المتعارضين بالنسبة إلى اللازم، فنفي الثالث مستند إلى الخبرين). هذا فيما إذا كانت إحدى الدالّتين تابعة للأخرى في الوجوب، فكيف الحال في الدالّتين اللتين لا تتبعية بينهما في الوجوب فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجية أحدهما بسقوط الأخرى أولى.

البحث السابع: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

وظاهرها الإطلاق من حيث وجود المرجح وعدمه، فيكون الجمع مع وجود المرجح أولى من الترجيح ومع التعادل أولى من التخيير، وقد ادّعى عليها الإجماع.

قال الشيخ ابن أبي جمهور الإحسائي في محكي عوالي اللآلي: إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فأحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر لك وجه فارجع إلى العمل بهذا

الحديث^(١)، انتهى.

وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما . إلى أن قال: . فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلف فيهما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال: الحكم ما حكم به أعدلهم، وأفقههما، وأصدقهما، في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على صاحبه، قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه . - إلى أن قال: - فان كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك، إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٣٤١

أحد الخبرين موافقا للعامة، والاخر مخالف لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك، فإن وافقتهما الخبران جميعا؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ^(١).

إلا أنّ عمر بن حنظلة لم تثبت وثاقته ولكن الذي يهون الخطب أنّ الأصحاب تلقّوا الرواية المذكورة بالقبول الحسن، ومن هنا اصططح عليها بالمقبولة فقليل مقبولة عمر بن حنظلة. ونستخلص من الرواية المذكورة خمس فقرات ترتبط بمحلّ البحث: .

١- سأل ابن حنظلة الإمام الصادق عليه السلام عن رجلين وقع بينهما نزاع في دين أو ميراث هل يمكن التحاكم إلى قضاة الجور؟ فأجابه عليه السلام بالرفض فسأله إذن لمن نتحاكم؟ فقال عليه السلام: إلى رجل من الشيعة روى حديثنا ونظر في حالنا وحرامنا.

٢- قال: فإن اختار أحدهما حاكما وثانيهما حاكما آخر واختلف الحاكمان في الحكم بسبب استناد كل منهما إلى حديث من أحاديث

(١) : الكافي: ١: ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات

أهل البيت عليهم السلام؟ فقال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما ..

٣. فقال ابن حنظلة أنهما متساويان من ناحية الصفات المذكورة، فأجاب عليه السلام: ينظر إلى الرواية التي يستند إليها كل واحد من الحكماء فيؤخذ بالرواية المشهورة وتترك الرواية الشاذة النادرة.

٤ - قال ابن حنظلة: إن الروایتين متساويتان من حيث الشهرة فأجاب عليه السلام: يؤخذ بالرواية الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة.
٥ - فقال ابن حنظلة: إن حكماء العامة يوافقون كلتا الروایتين، فأجاب عليه السلام: « ارجئه حتى تلقى امامك ».

هذا، ولكن الظاهر أن مراد الاحسائي في غوالي الآلي من الجمع بين الدليلين هو الجمع العقلاني في الموارد التي لا تكون الأدلة فيها متعارضة كالعامة والخاص والمطلق والمقيّد، والدليل على ذلك: دعواه الإجماع على ذلك، مع أنه لا إجماع في غير تلك الموارد لو لم نقل بثبوت الإجماع على خلافه، من حيث إن علماء الإسلام من زمن الصدر الاول وإلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها، ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

فقد روى الميثمي في حديث طويل عن الرضا . عليه السلام . وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان في الخبر الآخر

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٣٤٣

خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وكرمه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم^(١).

الى غير ذلك من الروايات التي تصرّح بأنّ في الأخبار عاماً وخاصاً وناسخاً ومنسوخاً. والظاهر ان المراد من هذه القاعدة ما هو ظاهرها من أنّ الجمع بين الدليلين ولو كانا متعارضين عند العقلاء مهما أمكن ولو بالحمل على جهات التأويل أولى من الطرح. فيرد عليها عدم الدليل على إثباته من إجماع أو غيره، كدعوى أنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

الخلاصة: ان الأساس لهذه القاعدة هو ابن أبي جمهور الأحسائي . واستدل عليها بأنّ المتعارضين يجب الجمع بينهما مهما أمكن، وإلاّ يلزم طرح كليهما أو طرح أحدهما وطرحهما معا خلاف الأصل، وطرح احدهما يستلزم الترجيح بلا مرجح. لذلك اعتبر الاولوية عند التعادل والتعارض هو الجمع بين الدليلين مهما امكن، ووجه كلامه بان كلما امكن الجمع هذا يدل على عدم استقرار التعارض وهو من قبيل العام والخاص، فيدخل تحت قسم التعارض غير المستقر.

(١) الوسائل: الجزء ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

لذا قال (قده): سابعا - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:
اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح،
وقد نقل عن (غوالي اللآلي) دعوى الإجماع على هذه القاعدة.
وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في
الدلالة، فانه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكنا تلاءما
فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في
السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في
السند، لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر
مع فرض امكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز
طرحهما معا على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير
المعين على القول بالتخير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذي
المزية مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في
العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، ومن
ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي.

مدرك قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح

الحاكم باولوية الجمع بين الدليلين الاساسي هو العقل فانه الدليل الاول على هذه القاعدة، كما ويستدل ايضا عليه بالاخبار القاضية بتقديم احد الدليلين على الآخر، كما تقدم. لكن السؤال هو متى يدرك او يحكم العقل باولوية الجمع؟ انه لا يدرك ذلك الا بحال عدم القطع بالتكاذب او التنافي والتناقض بين الدليلين، فمتما ادرك ذلك حاز الاولوية الى الجمع، لانه يدرك ان المانع بحسب الفرض مرفوع والمقتضي موجود فلا يقف امام تحقق المعلول شيء بعد تمامية علته، فيجب بوجود علته التامة، فالنظر يكون موجها الى عدم المانع بعد احراز وجود المقتضي وبمجرد رفع المانع او عدم احراز وجوده فلا محال تحقق ذلك الجمع بين الادلة الذي هو اولى من طرحهما.

وفي موارد احراز المانع وهو التكاذب والتنافي والتناقض بين الدليلين، فلا يمكن لدليل حجة السند شمول كلا المتعارضين كما ولا يمكن لدليل حجة الظهور (الدلالة) شمولهما معا، لأن لازم الشمول لهما معا ثبوت كل واحد منهما وانتفاؤه في وقت واحد، إذ كل واحد منهما يثبت مفاد نفسه وينفي مفاد الآخر فلو شملهما دليل الحجة معا لزم ثبوت مفادهما معا وعدم ثبوته في وقت واحد. فيستحيل الجمع بينهما لهذا التكاذب والتنافي بينهما.

فتكون قاعدة الجمع ما امكن اولى من الطرح مرهونة بعدم احراز التكاذب، وبعبارة ثانية، يكون موردها فقط في حال عدم استقرار التعارض بين الدليلين. والمراد من الامكان في قولهم: الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح ليس هو الامكان العقلي، فانه ما من دليلين متعارضين إل ويمكن الجمع بينهما عقلا، فينسد باب التعارض، بل المراد من الامكان هو الامكان العرفي على وجه لا يوجب الجمع بين الدليلين خروج الكلام عن قانون المحاورات العرفية، فلا بد من الجمع بين الدليلين من أن يكون أحدهما واجدا لمزية تكون قرينة عرفية على التصرف في الآخر.

لذا قال (قده): اولا - أما من (الناحية الأولى) فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم العقل بأولية الجمع، لان التعارض لا يقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية (المقصود من مقومات الحجية هي ان يكون الدليل تام السند وله ظهور) في كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض ومع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضي للحجية علم الاصول قائم على ركنين اساسيين هما: تمامية المقتضي ورفع المانع، فاذا كان الخبر صحيح السند وله ظهور، وليس له معارض فهو حجة)، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضي (والمانع هو

المعارض)، وما المانع في فرض التعارض الا تكاذبهما (وهنا ايضا هناك مانع عقلي من الالتزام باحد الدليلين والاخذ به وهو التكاذب القائم بين مثلا صل ودليل لا تصل، فيتساقطان ويصار الى العمومات او الاصل العملي، اما اذا فرض امكان الجمع بينهما بالحمل على الاستحباب مثلا فلا يكون وجود المانع الذي هو المعارض محرز الوجود، فلا يحرز تكاذبهما ولا تنافيهما فيما دلا عليه). ومع فرض امكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما (وبعبارة اخرى لا يتحقق المانع في تأثير مقتضى الحجية فيهما ما لم يحرز التكاذب بين الدليلين ويحرز حصول التناقض بين مدلوليهما، والا فلا مانع من الاخذ بهما كما في الموارد التي سنعقب المتن بها تحت عنوان موارد عدم احراز التكاذب بين الدليلين)، فكيف يصح ان نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما.

موارد عدم احراز التكاذب والتناقض بين الدليلين

اذا امكن الجمع بين الدليلين فلا يصح الحكم بتساقطهما، هكذا يقول القائل باولوية الجمع، لكن القول بالجمع بينهما وانه اولى من طرحهما يتنافى والقول باستقرار التعارض بين المتكاذبين، فيكون القول بامكان الجمع فرع عدم استقرار التعارض بينهما من اول الامر، وانما هو شبيه بتعارض العام والخاص في النظر الساذج عند غير اهل

العلم، الذي يحلُّ بتقديم الخاص على العام ومن اقسام التعارض غير المستقر الحكومة، فانه يقدم الدليل الحاكم على المحكوم فيحلُّ التعارض بينهما، ومثال الحكومة واضح فدليل (لا ربا بين الوالد وولده) حاكم على قوله تعالى (وحرم الربا) فيقدم الاول بالحكومة، فيحل بينهما التعارض بالتعبد الشرعي بدليل لا ربا بين الولد ووالده، ونفي الربا بين الولد ووالده لعله لقوله صلى الله عليه وآله: (الولد وما ملك لابيه)، فينزل الربا بينهما منزلة غير الربا .. او ان يقال ان الدليل الحاكم مقدم من باب انه ناظر ومفسر، الأمر الذي يوجب ان يكون قرينة على الدليل المحكوم، وعلى كل الاحوال امكان التقديم او الجمع بين الدليلين يدل من اول الامر على ان التعارض بين الدليلين غير مستقر بل يمكن حله بالتقديم او بالجمع بينهما، ومن الجمع المقبول هو تقديم الأظهر على الظاهر. ثم إن الأظهرية ربما تكون واضحة لدى الكل، وذلك كما هو الحال في الموارد الخمسة من تقديم الخاص على العام، والمقيّد على المطلق، والحاكم على المحكوم، والوارد على المورد، والعناوين الثانوية على العناوين الأوليّة، وربما تكون الأظهرية خفية ومورداً للنقاش، كما في ما إذا دار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق. او ما إذا دار الأمر بين التصرف في الإطلاق البدلي أو الشمولي. او ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ. وغير ذلك. والبحث في هذه الموارد صغروي، أي لتمييز الأظهر عن الظاهر، وإلاّ فالكبرى أمر مسلّم وهو لزوم تقديم الأظهر على الظاهر.

الخلاصة: ان المقصود من التعارض غير المستقر كون الدليلين بمثابة لو عرضا على العرف لجمع بينهما ولم ير بينهما تعارضا، كما هو الحال في العام والخاص فإنّ العرف يرى الخاص قرينة مفسرة للمراد من العام، ولئن كان بينهما تعارض فهو غير مستقر بنظر العرف. وأحيانا يتصرف العرف في كلا الدليلين كما لو قيل صل صلاة الليل ولا تصل صلاة الليل، فإنّه قد يقال بتصرفه في كليهما فيحمل الأوّل على الاستحباب بقرينه الثاني والثاني يحمله على نفي الوجوب بقرينه الأوّل.

المراد من الجمع التبرعي

الجمع التبرعي سمي بذلك لعدم وجود مبرر للجمع سوى التبرع، وقلنا ان الميزان في باب التعارض غير المستقر إمكان الجمع بين الدليلين، أمّا إذا كان الجمع ممّا لا مسوغ له . كحمل حديث ثمن العذرة سحت على العذرة النجسة، وحمل حديث لا بأس بثمن العذرة على العذرة الطاهرة . فهو ما يسمى بالجمع التبرعي وهو ممّا لا عبره به إذ لم يقم دليل على أنّ الجمع لو لم يكن له مسوغ اولى من الطرح. والجمع المقابل للجمع التبرعي هو الجمع العرفي او العقلاني الذي يبتني على مسوغات عقلية وعقلانية صحيحة. الخلاصة: لا عبرة بالجمع التبرعي الذي لا يساعد عليه العرف والعقلاء، ومرادهم من الامكان هو الامكان العرفي، بحيث يساعد عليه طريقة المحاوره بين

أهل اللسان، على وجه لا يبقى العرف متحيراً في استكشاف المراد من الدليلين، ومجرد إمكان التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره لا يكفي في جواز الجمع بين الدليلين، وإلا لزم طرح الأخبار الواردة في باب المتعارضين - من الترجيح بالسند أو التخيير - أو حملها على الفرد النادر، وهو ما إذا كان التعارض بين النصين اللذين لا يحتمل فيهما الخلاف، وإلا ففي غالب موارد التعارض يمكن فيه التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره.

لذا قال (قده): ثانياً - وأما من (الناحية الثانية) فانا نقول: إن المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث. وقد يظن الظان أن إمكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم في مدركها، إذ لا يحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ، فيكون الجمع أولى. ولكن يجاب عن ذلك: أنه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها (بزعم صاحب غوالي اللآلي الجمع أولى من الطرح) ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلاً متعارضاً وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية إلا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل الأخبار عليها، وهو صورة كون

كل من المتعارضين نفا في دلالاته لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين.

الخلاصة: إما أن يكون أحد المتعارضين واجدا لمزية وخصوصية يكون الآخر فاقدا لها، وإما أن يكونا متساويين في المزايا والخصوصيات.

وعلى الاول: فالمزية إما أن تكون في السند، أو في جهة الصدور، أو في الدلالة، فهذه جملة ما يتصور في أقسام تعارض الأدلة. فان كانا متساويين في المزايا والخصوصيات: فالقاعدة فيهما تقتضي التساقط. ولكن قام الدليل على التخيير في الاخذ بأحدهما وطرح الآخر، وسيأتي البحث فيه.

وان كان أحدهما واجدا للمزية: فالمزية إن كانت في السند أو في جهة الصدور، فلا بد من الاخذ بصاحب المزية وطرح الآخر. ويدل على ذلك أخبار الترجيح، ويأتي البحث عنها أيضا (إن شاء الله تعالى). وان كانت المزية في الدلالة: فاللازم هو الجمع بين المتعارضين وعدم جواز طرح أحدهما. وقد تقدم الكلام في دعوى الاجماع كما عن غوالي اللئالي على أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح. والماتن (ره) يذكر بيان آخر للمتعارضين اللذين يمكن الجمع العرفي بينهما: والمقصود بالكلام في هذا المبحث هو بيان المزية التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة إذا كان التعارض بين دليلين. ولا إشكال في أنه ليس كل مزية تقتضي الجمع بين الدليلين. ومثال

المزايا التي تقتضي الجمع بين الدليلين كما اذا كان الدليلان بينهما علاقة العام والخاص او المطلق والمقيد او الحاكم والمحكوم فهما لا يخلوان من أحد حالات أربع: .

الحالة الاولى: ان يكونا مقطوعي الدلالة مضموني السند: وهذه الحالة خارج عن مورد القاعدة رأسا، لان في كل منهما هناك قطع في الدلالة، فاما ان يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية، أو يتساقطان حيث لا مرجح، أو يتخير بينهما .

الحالة الثانية: ان يكونان مضموني الدلالة مقطوعي السند: وفي هذه الحالة يتصرف فيهما من ناحية الدلالة، لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند بحسب الفرض لانهما مقطوع بسند كل منهما . كالخبرين المتواترين أو الأيتين القرآنيتين. فلا يعقل طرحهما معا ولا طرح احدهما فيتصرف في دلالة كل منهما على الآخر ويجمع بينهما العرف (الجمع العرفي)، فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة . وسياتي بيانه .

الحالة الثالثة: ان يكون أحدهما مقطوع الدلالة مضمون السند والآخر بالعكس: وفي هذه الحالة يدور الأمر فيها بين التصرف في الدليل الذي هو مضمون السند وبين التصرف في ظهور الدليل مضمون الدلالة أو طرحهما معا، فان كان مقطوع الدلالة صالحا لان يكون قرينة على حمل الآخر على ظاهره فهو، والا يطرحان معا، والجمع التبرعي لا دليل على حجيته، كما عرفت.

الحالة الرابعة: أو يكونان مظنونني الدلالة والسند معا . وفي هذا الفرض ان الأمر يدور بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، فإذا امكن الجمع العرقي بينهما فهو، والا تبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان.

واما الحالة التي يكون كل من العام والخاص (او المطلق والمقيد أو الحاكم والمحكوم) قطعي الصدور، كما إذا كانا آيتين من القرآن الكريم. فلا تعارض بين الدليلين صدوري ولا دلالتی، اما من حيث الصدور فلأنّ المفروض انّ كلا منهما قطعي. واما من حيث الدلالة فلا تعارض بينهما أيضا فانّ شمول دليل حجّة الظهور للعام لا يُعارض بشموله للخاص، او حجّة الظهور للمطلق لا يُعارض كذلك للمقيد وكذا في علاقة الحاكم والمحكوم بين الدليلين، بل العرف بعد ما كان يأول ظهور العام لحساب الخاص ويجمع بينهما بالحمل على التخصيص فلازم ذلك انّ دليل حجّة الظهور يشمل ظهور الخاص فقط ولا يشمل ظهور العام فالخاص حجة في ظهوره دون العام. وكذا في بقية حالات عدم التنافي بين الدليلين كما هو بين المطلق والمقيد او الحاكم والمحكوم.

لذا قال (قده): وبييان آخر برهاني نقول: إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع: أما ان يكونا مقطوعي الدلالة مضمونوي السند: أو ان يكونان مضمونوي الدلالة مقطوعي السند: أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مضمون السند والآخر بالعكس أو يكونان مضمونوي الدلالة والسند معا. أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معا فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثاني مستحيل كما تقدم. وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها.

فان كانت (الأولى) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقا للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا كما أشرنا إليه، بل هما في هذه الحالة اما ان يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما.

وان كانت (الثانية)، فانه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الأيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا لتكاذبهما في الظهور. وحينئذ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف في

الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وإن لم يكن هنا جمع عرفي فإن الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعاً لبناء العقلاء. ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي. ويكون دليلاً على حجيته؟ وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، ولا يقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتهما فيه. ولا دليل حسب الفرض؟.

وإن كانت (الثالثة) فانه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند (الانساب ان يقول: التصرف في الدليل) مظنون السند، وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً، فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة. وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فإن تأويل الظاهر تبرعاً لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة لبناء 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.

وان كانت (الرابعة)، فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا أن الأمر يدور بين السنديين ولا بين الظهوريين، والسرف في هذا الدوران: ان دليل حجية السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجية الظهور. ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا، لا بد ان نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد ان نحكم بكذب سند أحدهما فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم. نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فانه حينئذ لا تجري أصالة

الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر.

ومن هنا نقول: ان الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا.

اما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فان الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان. فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين. إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في (المقدمة) - فلنشرع في المقصود، والأمور التي ينبغي ان نبحثها ثلاثاً: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

الأمر الأول الجمع العرفي

مقدمة لا بد ان يعلم ان مورد الجمع العرفي هو التعارض بين الظهورين فمتى ما كان ظاهران احدهما يعارض الآخر امكن الجمع

العرفي بينهما بتعديل دلالة احدهما بما يتناسب ودلالة الآخر، أما إذا لم يكن التعارض تعارضاً بين الظهريين وإنما كان بين الصدورين فلا معنى للجمع العرفي، كما إذا علمنا أنّ إحدى الروايتين لم تصدر من المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعي واشتبهت الروايتان ولم يمكن تمييز الصادرة عن غير الصادرة فلا معنى للتوفيق بينهما بالجمع العرفي لما ذكرنا من اختصاصه بتعارض الدالّتين ولا معنى لتطبيقه عند تعارض الصدورين بل يلزم تطبيق أحكام باب التعارض عليهما بأن يقدم المشهور أو الموافق للكتاب الكريم ونحو ذلك.

ما هو لمقصود من قاعدة الجمع العرفي؟

خلاصة القول في المقصود من هذه القاعدة العرفية هو ان كل ظهور هو حجة ويؤخذ به ما لم يصدر من المتكلم ظهور ثانٍ اعده مفسراً للظهور الأول، ويسمى بالقريضة. مثلاً: قوله عليه السلام: (مزاح المؤمن عبادة)، وفي رواية أخرى قال عليه السلام: (ما مزح مؤمن مزحة إلا مج من عقله مجّة)، فيلاحظ التعارض بين الروايتين، هناك في الأولى حث على المزاح وفي الثانية منع من المزاح! لان الرواية الثانية تعني أن المزاح مذموم، والرواية الأولى تعني أن المزاح ممدوح. وباعتبار أن جوهر المزاح هو إدخال السرور، فإذا أدخلت السرور تكون عبادة، وإذا أدخلت الأذية كان هذا هزلاً فهو مذموم. ولذلك عند المزاح يجب مراعاة الطرف الآخر إذا استوعب المزاح وأنس به أو لا يكون قد تأذى منه. هناك خلط بين المزاح وإدخال السرور وبين الأذية. هذا الجمع

بين الروایتین جمع عرفي يؤدي إلى أصالة الظهور، وأصالة الظهور حجة، فالجمع العرفي من صغريات حجة الظهور.

أما في الجمع التبرعي لا أصل إلى أي استظهار فيه، ولذلك سمي جمعا تبرعيا. قال صاحب غوالي اللآلئ بأن هناك إجماع على صحة الإجماع التبرعي.

وأما دليل الإجماع التبرعي هو أن خبر الواحد يجب العمل به، مثلا في هذه الرواية سند معتبر وفي الثانية أيضا سندا معتبرا فلا يمكن رمي الروایتین فنقول: يكون الجمع مهما أمكن أولى من الطرح هذه المقولة بإطلاقها قد تشمل الجمع التبرعي، ولكن هذه المقولة ليست رواية حتى نأخذ بإطلاقها، هذه قاعدة نحن اخترعناها وانتزعناها، لكن ما الدليل على هذه المقولة، لذلك الجمع التبرعي إذا لم يصل لمرحلة الظهور ولم يصل أن يكون جمعا عرفيا فلا اعتبار له. لذلك أطلق عليه الشيخ الأنصاري (ره) تسمية (الجمع المقبول)، أي أنه مقبول عند العرف، لحجية الظهور.

ومن موارد الظهور فإن الخاص أظهر من العام فيقدم الأظهر على الظاهر، ولعلنا أشرنا إلى نكتة تقديم الخاص بأن تقديمه لأجل الاختصية، وليس لأجل الاظهرية، وهذه خصوصية في الخاص فقط، وقد تقدم الكلام فيها فراجع... فإن الخاص يعدّ العرف مفسرا للعام وحاكما عليه، ولا خصوصية للمتكلم في هذا الإعداد وإنما هو واحد من العرف ويجري على الموازين العرفية.

كما لو قيل (أكرم العلماء) ثم قيل بعد فترة (لا تكرم العلماء الفساق)، أي تكون القرينة على إخراج الفساق من العام، فتكون القرينة على إرادة ذلك منفصلة، فإنَّ ظهور الكلام الثاني يتعارض وظهور الكلام الأوَّل فيجمع العرف بينهما بالتخصيص.

أما لو قال المتكلم (أكرم العلماء العدول)، أي في حال تكون القرينة متصلة، لا يبقى ظهور لأكرام العلماء في العموم ليعارض ظهور العدول ويجمع بينهما جمعا عرفيا.

لذا قال (قده): الأمر الأوَّل الجمع العرفي: بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح أن القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو (الجمع العرفي) الذي سماه الشيخ الأعظم بـ (الجمع المقبول)، وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى الجمع الدالتي.

وفي الحقيقة - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - أنه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض.

والوجه في ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معا. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد.

وبعبارة أخرى، أنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى

المرجحات السندية وغيرها، وأما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فإن التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج. ويتضح من ذلك أنه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع.

وللجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب:

(فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأنه بمنزلة القرينة عليه. وقد جرى البحث في أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام، أو أنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الأعظم إلى الثاني. كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو أن في ذلك تفصيلا. ولا يهمنا 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.

و (منها) 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 فان الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض. مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد (ثم العذرة سحت) وورد أيضا (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متبائن متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهم بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفا.

و (منها) ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن ان يراد من العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه: انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني.

و (منها) ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٣٦٣

أيضا مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص. وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، ومثل ما إذا لم يكن لكل منهما إلا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في المجلد الأول، فراجع. ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثاني القاعدة الثانوية للمتعادلين

الخطوات التي تمر بها عملية الاستدلال بنصٍ روائي عند المشهور من الأصوليين المتأخرين:

الخطوة الأولى: معرفة أن السند صحيح أو لا، فإذا كان السند غير تام إذن لا قيمة لتلك الرواية ويضرب بها عرض الجدار، ولا قيمة لها، والرواية ليست بحجة. ولكن صحة السند لا تعني الحجية، لأنه بعد أن عُرِف أن السند صحيح وأن الرواية لها ظهور نصل إلى حدّ المقتضي للحجية فيتوقف على عدم وجود المانع الذي أشرنا إليه فيما سبق، فإن لم يكن له معارضٌ عند ذلك يتم المقتضي فتكون حجة ونعمل بها، ولا نحتاج أن نعرضها على الكتاب لأن العرض على الكتاب موقعه في خطوات متأخرة بناء على هذا المنهج.

الخطوة الثانية: عند وجود معارض للرواية، فهنا توجد حالتان:
الحالة الأولى: الجمع العرفي، وهذا هو التعارض البدوي أو
التعارض غير المستقر، بحسب الاصطلاح.

الحالة الثانية: التعارض المستقر، وقد ذكروا له شروطاً، أن يكون
المتكلم بكلا الكلامين - المتعارضين المتهافتين - واحداً أو بحكم
الواحد، كما لو المتكلم الاول كان أمير المؤمنين عليه السلام والمتكلم
الثاني الإمام الجواد عليه السلام، ولكن كأنه كلام واحد.

وأن لا يكون هناك علم إجمالي بعدم صدور أحد الخطابين .
وأن يكون التعارض بين الدليلين تعارضاً ذاتياً لا تعارض بالعرض.
والمهم اننا في التعارض غير المستقر كنّا نجمع جمعاً دلالياً،
أما في التعارض المستقر فالقضية تنتقل من الدلالة إلى نفس دليل
الحجية. ولذا قال الاعلام: التعارض المستقر عبارة عن التنافي بين
الدليلين بنحو يسري إلى دليل الحجية، فيستحيل أن يكون شاملاً لهذا
ولما يعارضه ولما يضاده. وبهذا الصدد توجد اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الاول: التساقط، فمقتضى دليل الحجية أن هذين
الخبرين بما أنهما تعارضاً يتساقطاً، بحكم العقل.

الاتجاه الثاني: التخيير. مخير أن تأخذ بهذا أو أن تأخذ بذلك.
وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه. وهذا يكشف عن جعل
جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين. اما
الحكم بالتساقط على مبدأ الطريقية للامارة كان مبنياً على عدم

تمامية حجية الامارة، من جهة قصور دلالة أدلة حجية الأمانة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، فلا تنافي بين القول بالتساقط على مبدأ الطريقية والاجماع على التخيير. وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص (الاجماع) قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط.

الاتجاه الثالث: وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما. ونحاول أن نجد مرجحات لأحد الخبرين على الآخر. هذا إذا نظرنا إلى نفس أدلة الحجية. ولكن هذه في التعارض المستقر.

إن قلت: توجد عندنا أدلة خاصة على العلاج في حالة التعارض فنرجع إليها، نعم، لو أن الشارع لم يعالج الاختلاف لكنا نرجع إلى أدلة الحجية. قلت: نفس الروايات العلاجية متعارضة.

الا أن هذه الأخبار قد ابتلت بنفسها بالتعارض فيما بينها فلا بدّ أولاً نحل مشكلة الروايات العلاجية حتّى نجعلها علاجاً للروايات المتعارضة. ومن الحلول العلاجية روايات العرض على الكتاب .

لذا قال (قده): الأمر الثاني القاعدة الثانوية للمتعادلين قد تقدم ان القاعدة الأولية في المتعادلين هي التساقط، ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط، غير ان آراء

الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال:

١- التخيير في الأخذ باحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه.

٢- التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفا لهما كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

وانما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان 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 طابق منهما الاحتياط، فان لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

ولا بد من النظر في الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال، وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن امكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق ان القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ؟ وأكثرها إشكالا هو القول بالتخيير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: انه إذا فرضت قيام الإجماع ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقية، لأنه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الأمانة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدر في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامة. ولا يلزم من ذلك - كما قيل - ان تكون الأمانة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

وبعبارة أخرى أوضح: انه لو خيلنا نحن والأدلة العامة الدالة على حجية الأمانة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتهما معا.

أما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية أحدهما فلا بد من الأخذ به ويدل على حجية أحدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من تلك.

وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقط.

معنى القول الثاني او القاعدة الثانية بالتخيير بين المتعادلين
تقدم في بداية البحث انه لا معنى في القول بالتخيير بين المتعارضين لا من جهة الحجية ولا من جهة الواقع، اذن ماهو معنى التخيير بين المتعادلين بمقتضى الدليل الخاص كالاجماع؟
معنى التخيير هنا ان كلا من الدليلين يكون منجزا في حالة اصابته للواقع عند امتثاله ومسقطا للتكليف، ومعدرا للمكلف عند عدم اصابته للواقع، وتقدير الخطأ.

وهذا هو المعنى المراد من جعل الحجية لكل منهما، فللمكلف ان يختار منهما ما شاء ففي حال اصابته للواقع فيكون هذا هو التكليف المنجز في حقه وقد امتثله، وفي حال عدم اصابته له فهو معذور.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن بجعل جديد بدليل خاص فانه لا منجزية ولا معذرية لاحدهما، فيجوز تركهما معا، بل يجب بحكم العقل ذلك، اما بمقتضى الدليل الخاص فلا يجوز تركهما، فيصار الى التخيير بينهما.

لذا قال (قده): بقي علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير

القول به، بعد ان بينا سابقا انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع فنقول:

إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ.

وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور.

وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلة العامة، فانه لا منجزية لأحدهما غير المعين ولا معذرية له.

والشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا، لأنه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع، بينهما انه معذور في مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا وان استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلة العامة.

مبحث اخبار العلاج في باب التعارض

مبحث أخبار العلاج، وهذه الأخبار على طوائف مختلفة، بعضها دلّ على التخيير مطلقاً ومن رأس، وبعضها دلّ على الترجيح - على اختلاف بينها في ذكر المرجّحات، وتقدّم بعض المرجّحات على بعض، أو العكس - وبعضها دلّ على التوقّف والإرجاء الذي تكون نتيجته الاحتياط. والماتن (ره) قد رتبّ البحث في أخبار العلاج بابتداء ذكر أخبار التخيير مطلقاً، وبعدها أخبار التخيير في صورة التعادل، ومن ثم أخبار الإرجاء والتوقّف.

لذا قال (قده): إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق في المسألة، فإن منها ما يدل على التخيير مطلقاً، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقّف، ثم نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: ان الذي عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي:

توضيح مصطلح (التخيير الواقعي والظاهري)

ان التخيير له نحوان: .

أ . التخيير الثابت في مثل شرب الماء حيث نقول ان المكلف مخير واقعا بين شرب الماء وعدمه. ومثل هذا التخيير يسمّى بالتخيير الواقعي وهو عبارة اخرى عن الإباحة، فإنّ إباحة أي شيء من الأشياء تعني تخير المكلف بين الفعل والترك.

ب . التخيير الثابت في الأخذ بهذا الخبر أو بذاك، فلو فرض وجود خبرين أحدهما يقول صلاة الجمعة واجبة وثانيهما يقول صلاة الجمعة محرمة فالمكلّف مخير بينهما بمعنى أنّه لو اختار الأوّل ثبت في حقّه وجوب الجمعة ويكون ملزماً بالإتيان بها ولا يكون فعلها وتركها مباحاً له، وإذا اختار الثاني ثبتت في حقّه الحرمة ويكون ملزماً بالترك ولا يباح له فعلها وتركها .

بمعنى أنّ الشارع أناط حجّة الدليل الذي له معارض بالتزام المجتهد به أو المكلّف، فمتى ما التزم المكلّف بأحد الخبرين فإنّ الحجّة تثبت لذلك الخبر الملتزم به دون الآخر، وهكذا لو التزم بالآخر فإنّ الحجّة تثبت له دون الاول .

ومثل هذا التخيير يسمّى بالتخيير الظاهري لأنّه تخيير في الأخذ بأحدى الحجّتين، وحيث أنّ الحجّة حكم الظاهري فالتخيير في الحجّة يعني التخيير في الحكم الظاهري .

وقد ذهب صاحب الكفاية رحمه الله الى استمرارية التخيير وإنّه لا يسقط بمجرد اختيار أحدهما والالتزام به، واستدلّ لذلك باستصحاب التخيير المتيقن ثبوته قبل اختيار أحد الخبرين، هذا بالإضافة الى اطلاقات أدلة التخيير فإنّها تقتضي صحة اختيار الآخر حتى في حال اختيار الاول قبل ذلك .

وبوضوح فردي التخيير يتّضح أنّ التخيير النافع في مقامنا هو

التخيير الظاهري الثابت بين الخبرين دون التخيير الواقعي الذي يعني الإباحة. ونأتي الآن الى الترتيب الذي وضعه الماتن (ره) في عرض اخبار باب التخيير بين المتعارضين ويبدأ أولا بروايات التخيير مطلقا.
 أولا: اخبار التخيير مطلقا: وليعلم هي طائفة من الروايات لها ظهور في التخيير عند تعارض الروايات مطلقاً، بدون ملاحظة المرجحات. ولا إشكال في أن المراد بالتخيير هنا: التخيير الظاهري الذي هو أحد الأصول العملية، والتي موضوعها الشك، لا التخيير الواقعي الذي ظرفها الشك.

الرواية الاولى: يذكر الماتن (ره) في هذا الباب مرسله الحسن بن الجهم، عن الرضا (عليه السلام)، قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فان كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا، قلت: يجيئنا الرجالن . وكلاهما ثقة . بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت^(١).

مرسله الحسن بن جهم فيها دلالة على التخيير في الأخذ بأحد الخبرين لكنه بعد فقدان المرجح، وهو موافقته للكتاب والسنة، وهي ليست من باب التخيير مطلقا، بل حكم فيها بالتخيير بعد اعمال

(١) الوسائل، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح [٣٣٧٣] ٤٠.

مرجحات عرضها على الكتاب والسنة فما وافقهما من المتعارضين اخذ به، وكان من المناسب ان يؤخر ذكرها، لان بحسب الترتيب الذي اشار اليه ان يذكر الروايات التي يكون لسانها التخيير مطلقا، لا ان يذكر هذه الرواية الأمرة به بعد الفراغ من عرض المتعارضين على الكتاب والسنة. مع ان مرسله الحسن بن جهم ضعيفة بالإرسال، فإن الطبرسي نقلها في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم بدون ذكر السند.

لذا قال (قده): الاول- خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام: قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين، مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت.

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا، ولكن صدره- الذي لم نذكره- مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على ان التخيير انما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجملة.

ومنها رواية الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم (عليه السلام)، فتد إليه ^(١).

(١) الوسائل، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح [٣٣٧٤] ٤١.

وفقرة الاستدلال فيها هي قوله عليه السلام (فموسع عليك..)، وقد اعترض على الاستدلال بهذه الرواية بانها قد فرضت معاصرة السائل عصر الظهور حتى يلقي مولانا القائم عليه وعلى آبائه اتم الصلاة وازكى التسليم، ويسأله. وايضا ان السؤال غير ظاهر بحال التعارض بين الدليلين، بل لعل السؤال عن حجية الخبر. ولورود هذه الاعتراضات لعله يقال ان التمسك بهذه الرواية في المقام غير مجدي لان دلالتها غير ظاهره على المطلوب.

لذا قال (قده): ثانيا- خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه)^(١). وهذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة (فموسع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية. ولكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه:

(أولا)- بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا إثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه أبدا ولا

(١) الوسائل، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

تدل عليها.

(ثانيا) بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويّه الثقات من الأصحاب. ومعنى (موسع عليك) الرخصة بالأخذ به كناية عن حجّيته، غاية الأمر أنه يدل على أن الرخصة مغياة بروية الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بد منه في كل حجة ظنية، وإن كانت عامة 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.

ثالثا: رواية بن مهزيار عن أبي الحسن الإمام الهادي عليه السلام، ولعله كان المناسب أن يذكر الماتن هذه الرواية أولا تماشيا مع الترتيب الذي وضعه لأخبار باب المتعارضين هو أن يبتدأ برواية بن مهزيار التي ذكرها ثالثا في هذا الترتيب ففيها تطبيق مجموعة من القواعد الأصولية التي يحصل بها الطالب على التخيير بين المتعارضين مطلقا وما شابهها من روايات الباب الآخر، والرواية هي: رواية علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام): اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلا على الأرض، فأعلمني، كيف تصنع أنت لأقتدي

بك في ذلك؟ فوقّع (عليه السلام) : موسّع عليك بأية عملت^(١) .

وقد اعترض على هذه الرواية بانّ ظاهرها وإن كان هو التخيير إلا أنّ المقصود منها التخيير الواقعي . أي إباحة الصلاة في المحمل أو على الأرض . دون التخيير الظاهري بمعنى الأخذ بأحد الخبرين . ووجه الظهور في ذلك هو السؤال والجواب فسؤال الراوي بقطع النظر عن جواب الإمام عليه السلام ظاهر في السؤال عن التخيير الواقعي، وهكذا جواب الإمام عليه السلام بقطع النظر عن السؤال ظاهر في التخيير الواقعي.

والمستشكل بين انها من طائفة التخيير الواقعي ببيان: وهو انّ ظاهر السؤال فيها من السائل عن التخيير الواقعي . أي إباحة الصلاة في المحمل أو على الأرض . دون التخيير الظاهري بمعنى الأخذ بأحد الخبرين . ولأن السؤال ظاهراً في السؤال عن الحكم الواقعي بسبب تعيين السائل للواقعة، فلا وجه لصرف الإمام عليه السلام نظره عن بيان الحكم الواقعي إلى بيان الحكم الظاهري. ثم ان في السؤال توجد جملة هي ظاهرة بل صريحة في السؤال عن الحكم الواقعي وهي قوله: « فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك » فإنّ هذا واضح في السؤال عن الحكم الواقعي الذي يسير الإمام عليه السلام على طبقه. والمهم هو انّ

(١) الوسائل: كتاب الصلاة الباب ١٥ من أبواب القبلة حديث ٨.

الإمام عليه السلام عالم بالأحكام الواقعية وهو منصوب ومتصد لبيانها، ولا معنى لأن يعرض عليه السلام عن بيان الأحكام الواقعية إلى بيان الأحكام الظاهرية، فإنّ بيان الأحكام الظاهري وظيفه المجتهد الذي هو جاهل بالأحكام الواقعية. الا ان يقال ان الجمع العرفي بين الخبرين ممكنا في مقامنا فلعلّ تخيير الإمام عليه السلام في الأخذ بأحد الخبرين يختص بهذا المورد - أي بمورد التعارض غير المستقر الذي يمكن فيه الجمع العرفي ولا يعمّ موارد التعارض المستقر - وذلك باعتبار ان المكلف مرخص واقعا في المقام في أداء الصلاة في المحمل وعلى الأرض فالأجل هذا الترخيص الواقعي بين أداء الصلاة في المحمل وأدائها على الأرض خير الإمام عليه السلام في الأخذ بأحد الخبرين، وواضح انّ هذا لا يستلزم التخيير بين الخبرين في الموارد التي لا يكون المكلف فيها مرخصا واقعا بين الفعل والترك كما هو الحال في موارد التعارض المستقر التي يكون فيها كل من الأمر والنهي إلزاميا. وفي مقامنا يحمل العرف أمر صل في المحمل على الترخيص في أداء الصلاة في المحمل والنهي على كراهة الصلاة في المحمل. ولعل هذه الرواية كان من المناسب ذكرها في المقام لما عرفت ما فيها من ردود وصناعة وفذلكة فنية واعمال للقواعد الاصولية التي بها المران على تحصيل التخيير بين المتعارضين مطلقا والتعرف عن قرب على التخيير واقسامه الواقعي من الظاهري. وكيف يمكن فيها الجمع بين المتعارضين الذي يدخل تحت قاعدة الجمع اولى من الطرح

المعمول بها في الجموع العرفية، فتأمل.

لذا قال (قده): ثالثا - مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلحهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلحهما الا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك). فوقع عليه السلام: (موسع عليك بأية عملت).

وهذه أيضا استظهروا منها التخيير مطلقا، وتحمل على المقيدات كالثانية (اي تحمل على الروايات في باب التخيير المقيد بالعرض على الكتاب والسنة لا تلك التي فيها التخيير مطلقا).

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معا، لا أن المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

وهو احتمال قريب جدا، لاسيما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقتردي به، أي أنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن

حكم المتعارضين، والجواب ينبغي ان يطابق السؤال، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

رابعا: رواية أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في كتاب (الاحتجاج) في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان (عليه السلام): يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التّشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير، ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد؟ فكتب (عليه السلام) في الجواب: إنّ فيه حديثين. أما أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير. وأما الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التّشهد الأوّل يجري هذا المجرى. وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً^(١).

وفقرة الاستدلال واضحة، وهي قوله: « وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا ». ولعلّ دلالة هذه الرواية على التّخيير في الأخذ

(١) الوسائل ابواب الصلاة باب ١٣ من ابواب السجود ح [٨١٩٢] ٨.

بأحد الخبرين أوضح من دلالة الرواية السابقة حيث ورد فيها «وبأيهما أخذت ..»، فإن التعبير بالأخذ قد يستشعر منه الأخذ في مقام الحجية دون التخيير الواقعي بينهما في مقام العمل.

ويرد على الاستدلال بهذه الرواية هو ان الإمام عليه السلام وان حكم بالتخيير إلا أن المقصود من التخيير هو التخيير الواقعي لا الظاهري لنفس النكته المتقدمة في الرواية المتقدمة سابقا، فإن الواقعة ما دامت معينة فالسؤال عنها يكون ظاهرا في السؤال عن حكمها الواقعي وهكذا جواب الإمام عليه السلام ظاهر في بيان الحكم الواقعي إذ ذلك هو المناسب للإمام عليه السلام العارف بالأحكام الواقعية. ثم ان حيث امكن الجمع العرفي بينهما فان التعارض غير مستقر، باعتبار إن الحديث الأول يثبت التكبير في الانتقال من كل حالة بينما الحديث الثاني ينفي التكبير في حالة معينة وهي حالة الانتقال من السجدة أو التشهد إلى القيام فيجمع عرفا بينهما بتخصيص الأول بالثاني ويكون الثاني مقدما من جهة التخصيص، بل وهناك جهة أخرى لتقديمه وهي الحكومة باعتبار ان الحديث الثاني ناظرا الى الاول وشارحا ومفسرا له.

لذا قال (قده): رابعا- جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه: (في ذلك حديثان: أما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الحديث الآخر فانه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٣٨١

هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً. وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً ويحمل على المقيدات. ولكنه أيضاً يناقش في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريباً أن المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. (نظير ما لو قيل أكرم كل عالم ثم قيل أن الحكم بإكرام كل عالم لا يشمل العالم الفاسق فكما أن هذا يتقدّم بالحكومة والنظر إلى دليل أكرم كل عالم كذاك حديث « أن الانتقال من السجدة أو التشهد ليس فيه تكبير » حاكم وناظر إلى دليل « التكبير ثابت في الانتقال من كل حالة لاخرى »).

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 الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، إلا لبيان خطأ الروايتين وأن الحكم الواقعي على خلافهما.

خامساً: وروى في عوالي الآلي نقلاً عن العلامة مرفوعاً إلى زارة بن أعين قال: سألت الباقر (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟ فقال: (يا زارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي انهما

معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم؟ فقال (عليه السلام): خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: أنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم، فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: أنهما معا موافقين للاحتياط أو مخالفين له فكيف أصنع؟ فقال (عليه السلام): اذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر^(١).

مرفوعة زارة رواها في العوالي عن العلامة، عن زارة، عن الإمام الباقر (عليه السلام)، وبعد ذكر عدد من المرجحات جاء: « اذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر ». وقد اشكل على الاستدلال بهذه الرواية بعدة اشكالات:

١. سندا بالإرسال، ولم يذكره في الوسائل، بل ذكر في الفائدة الرابعة من الخاتمة في الهامش مذيلاً بـ « منه » كتاب العوالي ضمن

(١) عوالي اللئالي - ابن أبي جمهور الأحسائي - ج ٤ - الصفحة ٣٣٣ ح ٢٢٩. رواه في المستدرک، ج ٣، کتاب القضاء باب (٩) من أبواب صفات القاضي، حديث: ٢، نقلا عن عوالي اللئالي. ورواه في الحقائق، ج ١ / ٩٣، المقدمة السادسة في التعارض والتراجيح بين الأدلة الشرعية، نقلا عن عوالي اللئالي أيضا.

الكتب غير المعتمدة. وسيأتي التعرض له في اخبار التراجيح.

٢. إنّ التخيير جاء بعد الترجيحات، فلا تخيير ابتداءً.

٣. إنّ ذيل الحديث في المستدرک، وفي جامع أحاديث الشيعة، نقلا عن المستدرک، وفي نسخة العوالي المطبوعة أخيراً، بقوله: « وفي رواية أنّه (عليه السلام) قال: « إذن فارجه حتّى تلقى إمامك فتسأله ».

لذا قال (قده): خامسا - مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللآلي، وقد جاء في آخرها: (أذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر). ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه بعد فرض التعادل، لأنها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له. وهي من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها.

سادسا: فمنها موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

« سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في امر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتّى يلقي من يخبره فهو في سعة حتّى يلقاه»^(١).

ويرجئه من أرجأت الأمر إذا آخرته ومنه قوله تعالى «أرجه وأخاه» .

ولو لا قوله عليه السلام: (فهو في سعة حتى يلقاه)، كان الظاهر رجوع ضمير يرجئه إلى الأمر لكن معه يرجع إلى الأخذ .

فالمعنى: يؤخر الأخذ بواحد منهما حتى يلقى من يخبره فهو في الواقعة في سعة حتى يلقاه ولا يوجب ورود مثل الخبرين المتعارضين الضيق عليه.

والظاهر اتحاد هذه الموثقة مع ما روى الطبرسي عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: «يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(١)، وانما نقل سماعة أو أحد الرواة بالمعنى لاتحاد الراوي والمروي عنه وتشابه ألفاظهما، نعم يختلف ذيلهما، وعلى أي حال يكون معنى يرجئه يؤخره ولا يعمل بواحد منهما، ومن هنا يعلم ان الرواية ظاهرة في التأخير لا في الترجيح، ومحل البحث هو الترجيح فلا تكون تامة في المطلوب.

لذا قال (قده): سادسا - خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه: أحدهما بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من أبواب صفات القاضي - الرواية ٤ .

يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه.

وقد استظهروا من قوله عليه السلام: (فهو في سعة) التخيير مطلقا.

وفيه (أولا) - ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصا أو عموما. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

و (ثانيا) - ان الأولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير وذلك لكلمة (يرجئه). واما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار ان الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة.

أذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لا سيما ان ذلك لا تلتئم مع الأمر بالإرجاء، لان العمل باحدهما تخييرا ليس أرجاء، بل الإرجاء ترك العمل بهما معا. فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

سابعا: وقال الكليني (ره) - بعد موثقة سماعة عن الامام الصادق

عليه السلام المتقدمة :. (وفي رواية اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك) ^(١). وهذه هي فقرة الاستدلال من الرواية وظاهرها التخيير مطلقا، وقد حملت على المقيدات.

لذا قال (قده): سابعاً - وقال الكليني بعد تلك الرواية: (وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك).

يظهر منه انها رواية أخرى، لا انها نص آخر في جواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، والا لكان المناسب ان يقول (بأيهما اخذ) لضمير الغائب، لا (بأيهما أخذت) بنحو الخطاب. وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا، ويحمل على المقيدات.

ثامناً: في (عيون الأخبار) للصدوق عن أبيه، ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن عبدالله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي، أنه سأل الرضا (عليه السلام) يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الشيء الواحد، فقال (عليه السلام): إن الله حرم حراماً، وأحل حلالاً، وفرض

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من أبواب صفات القاضي - الرواية ٦.

فرائض، فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو في تحريم ما أحل الله، أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يكن ليحرم ما أحل الله، ولا ليحلل ما حرم الله، ولا ليغير فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله، وذلك قول الله: (ان أتبع إلا ما يوحى إليّ)^(١) فكان (عليه السلام) متبعا لله، مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة، قلت: فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مما ليس في الكتاب، وهو في السنة، ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أشياء، نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى حرام، ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلا لعلّة خوف ضرورة، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أو نحرم ما استحل رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فلا يكون ذلك أبدا، لأننا تابعون لرسول الله (صلى الله

عليه وآله)، مسلمون له، كما كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) تابعا لأمر ربه، مسلما له، وقال الله عز وجل: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)^(١) وإن الله نهى عن أشياء، ليس نهى حرام، بل إعافة وكرهية، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى إعافة، أو أمر فضل، فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه باتفاق، يرويه من يرويه في النهي، ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما، يجب الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وأحببت، موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، والرد إليه وإلينا، وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله (صلى الله عليه وآله) مشركا بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالاً، أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب، فاعرضوه على سنن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فما كان في السنة موجودا منها عنه نهى حرام، وأمورا به عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله (صلى

الله عليه وآله) وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وكرهه، ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه، فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون، حتى يأتيكم البيان من عندنا^(١).

وقال في الوسائل: أقول: ذكر الصدوق: أنه نقل هذا من كتاب (الرحمة) لسعد بن عبدالله، وذكر في (الفتاوى): أنه من الأصول والكتب التي عليها المعول، وإليها المرجع .

الرواية كما ترى طويلة وفقرة الاستدلال فيها هو قوله عليه السلام: (فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله). والظاهر من هذه الفقرة بقطع النظر عن ملاحظة السياق العام للرواية هو التخيير بين المتعارضين، وبمجرد ملاحظة سياق الرواية العام يظهر غير ما يستظهر من هذه الفقرة، بل قيل ان الرواية هذه دلالتها تامة على

(١) عيون اخبار الرضا (عليه السلام) ٢ : ٢٠ | ٤٥ . الوسائل - كتاب القضاء -

التوقف والتريث، لا التخيير.

لذا قال (قده): ثامنا - ما في عيون أخبار الرضا للصدوق في خبر طويل جاء في آخره: (فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله). والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، الا انه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن ان يستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما اخبر عن حكمه انه على نحو الكراهية) ولذا انها فيما يتعلق بالأخبار عن الحكم الإلزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لا سيما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: (وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا). وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

تاسعا: ذيل مقبولة عمر بن حنظلة الآتية قال: قلت: فان وافق حكامهم الخبرين جميعا، قال: إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك

فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١).

الضمير في (أرجئه) يرجع إلى الأخذ المستفاد من الكلام السابق أي لا تعمل بواحد منها فان مضمون كل منهما مشتبه والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، ويحتمل ان يكون المراد بالشبهة هو الأخذ بالخبر والاستناد إليه، أي لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى إمامك فان الأخذ بكل منهما من حيث الاستناد والأخذ شبهة والوقوف عندها خير.

لذا قال (قده): تاسعا - مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: (إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فأرجئه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات).

وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل.

ثم ان المراد من التمكن ان يكون التمكن الفعلي في حال حضور الواقعة ووقت العمل بان يكون الإمام حاضرا في البلد مثلا فهو مخالف لسوق الاخبار، لأن الظاهر منها السؤال عن الواقعة المختلفة فيها الاخبار منهم وكان السائل متحيرا في حكمها لأجله وليس له طريق

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من أبواب صفات القاضي ح ١.

إلى حكمها يحسم مادة الخلاف والإشكال ولهذا ترى ان سماعة يقول: «لا بد لنا من العمل بأحدهما فأجاب بأنه خذ بما فيه خلاف العامة».

العاشر: خبر سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل (بواحد منهما)، قال: خذ بما فيه خلاف العامة^(١).

لذا قال (قده): العاشر- خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه. قلت: لا بد أن يعمل بأحدهما. قال: أعمل بما فيه خلاف العامة.

الحادي عشر- مرسلته صاحب غوالي اللآلي، على ما نقل عنه، فإنه بعد روايته المرفوعة المتقدمة قال: (وفي رواية أنه قال عليه السلام: أذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله).

ويمكن ان يقال: ان قوله في ذيل المقبولة: «أرجئه حتى تلقى

(١) الوسائل - كتاب القضاء - الباب ٩ - من أبواب صفات القاضي ح [٣٣٣٧٥]

إمامك» معللا بقوله: «فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ومسبوقا بتثليث الأمور وقوله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» امر إرشادي إلى ما هو أصلح بحال المكلف.

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير أو التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجح ولو في الجملة - ان الرجوع إلى التخيير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها. والخلاصة ان المتحصل منها جميعا انه يجب أولا ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار، لا ان القاعدة التخيير أو التوقف في كل متعارضين وان كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر.

نعم الاستفادة من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعة - ان التوقف هو الحكم الأولي، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل باحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطي انها لا تنافي أدلة تقديم الترجيح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاة الإمام، لا

التوقف والعمل بالاحتياط.

وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. وقد ذكروا وجوها للجمع لا يغني أكثرها^(١).

وأنت - بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الأولية، وأن التخيير لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له الا الرواية الأولى، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الإمام.

اما (الخامسة). وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جدا، وقد اشرنا فيما سبق إلى ذلك وسيأتي بيانه، على ان راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والإرجاء.

واما (السابعة) مرسلة الكليني، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من مرسلة أخرى بهذا المضمون: (بأيهما أخذتم من

(١) راجع الحقائق (ج ١ ص ١٠٠).

باب التسليم وسعكم)، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسلّة التي نحن بصددّها وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر ان المرسلتين معاهما من مستنبطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما. إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الأوليّة للمتعارضين وهي التساقط، وان كان التخيير مذهب المشهور.

وأما أخبار التوقف فإنها مضافا إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لان الإرجاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة. وقيل في وجه تقديم أخبار التخيير: ان أدلّة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما ان أخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيّد. ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور.

أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الإرجاء إلى ملاقة الإمام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغايّة مفهوم، وقد تقدم بيان المناط في استفادة مفهوم الغايّة، فقلنا: (ان الغايّة إذا كانت

قيدا للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على المفهوم الا إذا كان التقييد بالغاية راجعا إلى الحكم). والغاية هنا غاية لنفس الإرجاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعني ان الاستفادة من هذه الأخبار ان نفس الإرجاء مغيى بملاقاة الإمام، لا وجوبه. والحاصل: انه لا يفهم من أخبار التوقف، الا انه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وانما يحال الأمر في شأنها الا الإمام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤول إلى ان الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها. وينحصر الأمر حينئذ بملاقاة الإمام والسؤال منه.

فإذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبة الإمام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين. وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مبينة لأخبار التخيير لا أخص منها.

الأمر الثالث المرجحات

يقع الكلام في روايات الترجيح. وهي على أنحاء ثلاثة: .

أ . ما دلّ على لزوم الترجيح بمرجحات ترتبط بصفات الراوي، كالترجيح بالأوثقية والأفقهية ونحوهما، فإنّ هذه الصفات صفات

للاروي، فالراوي تارة يكون أوثق وأفقه واخرى غير أوثق ولا أفقه.

ب . ما دل على لزوم الترجيح بمرجّحات ترتبط بنفس الرواية، كالترجيح بالشهرة، فإنّ الشهرة صفة للرواية حيث يقال انّ الرواية مشهورة أو غير مشهورة.

ج . ما دلّ على لزوم الترجيح بمرجّحات ترتبط بمضمون الرواية، كالترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فإنّ الموافقة والمخالفة صفتان لمضمون الرواية، فإنّ مضمون الرواية تارة يكون موافقا أو مخالفا للكتاب أو للعامة.

لذا قال (قده): الأمر الثالث المرجحات: تقدم ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية في حد نفسه، لأنه لا تعارض بين الحجة واللاحجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعينه ان نبحت عما يرجح الحجة على الأخرى، بعد فرض حجيتها معا في أنفسهما، لا عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللاحجة.

وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة.

ومن أجل هذا يجب ان نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلى أنها واردة في صدد أي شيء من ذلك: في صدد

الترجيح أو التمييز.

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات، فنقول:

ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الأخبار خمسة أصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الراوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة.

فينبغي أولاً البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أي منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها.

فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول - المرجحات الخمسة

والآن يقع الكلام في روايات الترجيح. وهي على أنحاء ثلاثة: .

أولاً: ما استدل به على الترجيح بمرجحات الاحثية الزمانية وتقدمه على الاقدم زماناً.

ثانيا: ما استدل به على لزوم الترجيح بمرجّحات ترتبط بصفات الراوي، كالترجيح بالأوثقية والأفقهية ونحوهما، فإنّ هذه الصفات صفات للراوي، فالراوي تارة يكون أوثق وأفقه واخرى غير أوثق ولا أفقه.

ثالثا: ما استدل به على لزوم الترجيح بمرجّحات ترتبط بنفس الرواية، كالترجيح بالشهرة، فإنّ الشهرة صفة للرواية حيث يقال انّ الرواية مشهورة أو غير مشهورة.

رابعا: ما استدل به على لزوم الترجيح بمرجّحات ترتبط بمضمون الرواية، كالترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فإنّ الموافقة والمخالفة صفتان لمضمون الرواية، فإنّ مضمون الرواية تارة يكون موافقا أو مخالفا للكتاب أو للعامة. وبعد اتضاح هذا نأخذ باستعراض الروايات وما قيل فيها في لزوم الترجيح.

الاول: الترجيح بالأحدثية

والمقصود من الترجيح بالاحديثية هو لزوم التعبد بالخبر المتأخّر صدورا في ظرف تعارضه مع المتقدم صدورا، وليس المراد من ذلك هو لزوم التعبد بالمتأخّر مطلقا حتى مع امكان الجمع العرفي بين الخبر المتقدم والمتأخّر .

وهل الترجيح بالاحديثية من قبيل الناسخ والمنسوخ او انه من قبيل التخصيص والتقييد؟، قيل بانه لا من هذا ولا من ذاك، والا لما

اعتبر مرجحا عند التعارض فقط، فإن الناسخ مقدما على المنسوخ في غير حالات التعارض، لأن الناسخ ليس من قبيل المرجحات وإنما هو من قبيل الكاشف عن انتهاء أمد الحكم المتقدم وصيرورة الحكم المتأخر هو الحكم الفعلي والذي يلزم العباد التعبد به إلا أنه لو سلمنا امكان النسخ بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فإن من المقطوع به عدم ثبوت النسخ إلاّ بدليل قطعي، وهذا موجب آخر لخروج الترجيح بالأحدثية عن مرجحات باب التعارض، وذلك لأن الخبر المقطوع الصدور واجد للحجية بنحو لا يصلح الخبر الواحد لمعارضته ولو كان هذا الخبر معتبرا سنداً.

ولو كان المراد من الترجيح بالأحدثية هو التخصيص والتقييد للاطلاقات المتقدمة صدوراً فهذا خروج أيضاً عن مرجحات باب التعارض، إذ إنّ التخصيص والتقييد إنّما يكونان في حالات امكان الجمع العرفي، وعندئذ لا يكون الأحدث مرجحاً.

ومن الروايات التي يستدل بها على ترجيح الاحديثية رواية علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله.

وقيل ان لا دلالة فيها على المطلوب حتى مع الغض عن ارسالها من جهة جهالة الراوي المباشر عنه عليه السلام حيث عنون به (بعض

اصحابنا)، فان الاستدلال بروايات هذا الباب لا يعطي قاعدة عامة، وان شئت قلت ان المقصود بالاخذ بالاحداث في هذه الروايات ملاحظة ظهور كلام الامام عليه السلام في كون ما يقوله وظيفه السامع الفعلية التي قد تكون واقعية وقد تكون ظاهرية على وفق التقية، لا ظهور الكلام في مقام بيان الحكم الواقعي.

ومما يؤيد ذلك توجه السائل لهذا الترجيح بنفسه حيث اجاب بانه ياخذ بالاحداث فانه يكشف عن كون هذا المعنى امر واضحا مركزا لدى العرف وذلك لا يكون الا لما ذكرناه، وكيف كان فالظاهر عدم ارتباطها بترجيح احدي الروايتين على الاخرى مطلقا، بل انما هي في مقام بيان انه بعد وصول الثاني عن المعصوم عليه السلام تكون الوظيفة الفعلية اعم من الحكم الواقعي الاولي أو الثانوي من باب التقية هو ما وصل اخيرا.

لذا قال (قده): **اولا - الترجيح بالأحداث:** في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام^(١) قال عليه السلام: **أرأيت لو حدثتك بحديث - العام - ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ.**

قلت: أخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله.

أقول: ان الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا قدس سره ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لا تدل على ترجيح الا حدث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل مكلف وبالنسبة إلى جميع العصور، لأنه لا تدل على ذلك الا إذا فهم منها ان الا حدث هو الحكم الواقعي وان الأول واقع موقع التقيّة أو نحوها، مع انه لا يفهم منها أكثر من ان من القي إليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظرة إلى انه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكما ظاهريا بالنسبة إليه من باب التقيّة. كما انه ليست ناظرة إلى ان هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان.

والحاصل ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على ان البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، وان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الأزمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقيّة، ولا شك ان الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقيّة أو لزومها.

الثاني: الترجيح بالصفات

والمراد من الترجيح بالصفات هو الترجيح بصفات الراوي، فلو كان راوي أحد الخبرين المتعارضين عدل أو أفقه أو أصدق أو أوثق من الراوي للخبر الآخر. على أن يكون الراوي للخبر الآخر ثقة. فإن ذلك يكون موجبا لترجيح الخبر المروي عن المتفوق في الصفات المذكورة. وعمدة ما يستدل به على الترجيح بالصفات هو مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة ابن أبي جمهور الاحسائي. وقد اورد على الاستدلال بالمقبولة انها بصدد ترجيح أحد الحكمين على الآخر وهو مما لا يتصل بمحل الكلام، ويؤيد ذلك اهمال الشيخ الكليني رحمه الله للترجيح بالصفات رغم أنه في مقام تعداد المرجحات. وأجاب الشيخ الانصاري رحمه الله عن ذلك باحتمال أن يكون اهماله نشأ عن وضوح الترجيح بالصفات. وقد بينا بما فيه الكفاية فيما تقدم من البحث بخصوص مقبولة ابن حنظلة فراجع.

لذا قال (قده): ثانياً - الترجيح بالصفات: ان الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار إليهما سابقا. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جدا، لأنها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي). وقد طعن صاحب (الحدائق) في التأليف والمؤلف إذ قال ج ١ ص ٩٩: (فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه

من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها). أذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لأن راويها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع، أي الذين اجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم^(١). واليك نصها بعد حذف مقدمتها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما وصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكمنا المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧، والفتاوى المطبوع ب طهران سنة ١٣٧٦ ص ٣١٨ والتهذيب

في باب الزيادات من كتاب القضاء.

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٤٠٥

يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله:
(حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا
من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم). قلت: فإن كان الخبران عنكما ^(١) مشهورين قد
رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم
الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف
حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: جعلت
فداك أرايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والأخر مخالفا لهم، بأي
الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، قلت: جعلت
فداك، فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال: انظر إلى ما هم إليه أميل -
حكامهم وقضاتهم- فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق
حكامهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه وفي (بعض
النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام في الهلكات.

أقول: من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين

(١) يقصد الباقر والصادق عليهما السلام.

الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي كالعصور المتأخرة استنباطا من الأحاديث. تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم.

ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غير أنه - مع ذلك - لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه.

والسرفي ذلك واضح لان اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الاعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث. ولا ربط للأفقيّة بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، وان كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم، فان هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات.
ويؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي.

الثالث: الترجيح في الشهرة

الشهرة كما عرفت على ثلاثة اقسام :

منها الشهرة الروائية والمقصود منها اشتهاً نقل الرواية في
المجاميع الروائية كالكتب الأربعة وكتاب قرب الاسناد ومسائل علي بن
جعفر وغيرها من الكتب المتصدية لنقل الروايات، وهذا النحو من
الشهرة هو الذي تعارف بين الفقهاء عدها من المرجّحات في باب
التعارض اعتماداً على مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زارة، فلو ورد
خبران معتبران سنداً وكان أحدهما مشهوراً روائياً والآخر ليس كذلك
فإن الشهرة الروائية المتّصف بها أحد الخبرين تكون موجبة لترجيح
الخبر المشهور على الخبر الآخر خلافاً لمبنى السيّد الخوئي رحمه
الله.

ومنها الشهرة العملية والمقصود منها اشتهاً العمل برواية، أي
الاستناد إليها في مقام التعرّف على الحكم الشرعي، وهذه الشهرة هي
التي ذهب المشهور الى أنّها توجب انجبار الضعف السندي للرواية
ولكن بشرط أن تكون الشهرة العملية واقعة بين قدماء الأصحاب
كالسيد المرتضى والصدوقين والمفيد وسلار والشيخ الطوسي رحمهم

ومنها الشهرة الفتوائية والمقصود منها اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام دون أن يكون ثمة مستند لهذه الفتوى ولو كان ضعيفا إلا أنه يحتمل اعتمادهم عليه، وحينئذ لا تكون الشهرة فتوائية.

فضابطة الشهرة الفتوائية هو عدم وجدان مدرك يحتمل اعتماد المشهور عليه، ولهذا لو وجد مدرك يصلح لأن يعتمد عليه إلا أننا نقطع بعدم اعتمادهم عليه فإن ذلك لا ينفي اتّصاف الشهرة بالفتوائية.

وقد اختلف الاصوليون في حجية هذه الشهرة، فمنهم من ذهب الى حجيتها بنحو مطلق، أي سواء كانت الشهرة واقعة بين قدماء الفقهاء أو كانت واقعة بين المتأخرين، ومنهم من نفى عنها الحجية بنحو مطلق، ومنهم من فصل بين الشهرة الفتوائية الواقعة بين القدماء وبين الشهرة الواقعة بين المتأخرين، فالاولى منها حجة دون الثانية . وهو مختار الماتن رحمه الله .

وقد ورد الترجيح بالشهرة في مقبولة عمر بن حنظلة والمرفوعة التي رواها ابن ابي جمهور الإحسائي. هذا وقد اختلف الفقهاء في المراد من الشهرة الواردة في الروایتين، فقد ذهب البعض الى أن المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية، بمعنى اشتهاار نقل الرواية في المجاميع الروائية بحيث تكون الرواية بالغة حد التواتر أو الاستفاضة، وحينئذ يكون صدورها مطمئنا به وتكون الرواية الواقعة في مقابلها

شاذة. ومن هنا يخرج الترجيح بالشهرة عن مرجحات باب التعارض، لأنّ الترجيح بالشهرة . بهذا المعنى . يكون من قبيل ترجيح الحجة على اللاحجة، إذ لا ريب في سقوط الرواية الشاذة المنافسة للرواية المشتهرة والتي هي مقطوعة الصدور.

لذا قال (قده): ثالثا - الترجيح بالشهرة: تقدم ان الشهرة ليست حجة في نفسها، وأما إذا كانت مرجحة للرواية - على القول به - فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها. والشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة في الرواية وان لم يكن العمل على طبقها 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 الأقربية إلى الواقع، على ما سيأتي وجهه، غاية الأمر أن تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١ - ان يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها إلى الواقع.

٢- أن تكون الشهرة العملية قديمة، أي واقعة في عصر الأئمة أو العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الأخبار وتحقيقها. أما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، أما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق أنها جابرة له إذا كانت قديمة أيضا، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فإنه يوجب وهنه وإن كان راويه ثقة وكان قوي السند، بل كلما قوي سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

وأما (الثانية)، وهي الشهرة في الرواية. فإن إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، 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 الشهرة الإجماع.

وقد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الأئمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره.

وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له إما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح أحدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجّة عن اللا حجّة.

والجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون إناطة بالوثوق الفعلي بخبره. وقد تقدم في حجية خبر الثقة أنه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه.

الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب

ما هو المراد من موافقة الكتاب؟ المراد من الموافقة هو عدم المناقاة لكتاب الله جلّ وعلا، وذلك في مقابل الخبر المنافي لكتاب الله عزّ وجل، وحينئذ يلاحظ الخبران فإن كان أحدهما مخالفاً للكتاب

والآخر غير مناف له فإنّ الترجيح يكون للخبر الغير المنافي للكتاب.

هل الموافقة تعني التطابق التام للدليل الموافق حرف بحرف مع الكتاب العزيز؟ ان يكون الدليل موافقا للكتاب يكفي ان يكون داخلا تحت عمومات أو اطلاقات الكتاب المجيد، وحينئذ يلاحظ الخبران فلو كان مؤدى أحدهما مشمولا لعمومات أو اطلاقات الكتاب وكان مؤدى الآخر منافيا أو غير موافق فإنّ الترجيح يكون للأول الموافق.

واستدل بمقبولة ابن حنظلة، وبخبر الحسن بن الجهم على هذا النوع من الترجيح الذي هو الموافقة للكتاب العزيز. وقد تقدم نحو من الكلام فيهما، اما هنا فقد يستدل فيهما من جهة فقرة موافقة احد الدليلين الكتاب. وحيث ان العمدة في الاستدلال هي مقبولة ابن حنظلة فقد تقدم في الشرح ذكر الفقرات التي ذكرت في هذه الرواية والمهم فيها هو ان السؤال من ابن حنظلة للإمام عليه السلام في رجلين وقع بينهما نزاع في دين أو ميراث هل يمكن التحاكم إلى قضاة الجور؟ فأجابه عليه السلام بالرفض فسأله إذن لمن نتحاكم؟ فقال عليه السلام: إلى رجل من الشيعة روى حديثنا ونظر في حالنا وحرامنا.. وكان فقرة الاستدلال في مقامنا هذا من الرواية هي قوله عليه السلام: (يؤخذ بالرواية الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة)..

لذا قال (قده): رابعا - الترجيح بموافقة الكتاب: في ذلك

روايات كثيرة: منها مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

ومنها: خبر الحسن بن العجهم المتقدم فقد جاء في صدره: قلت له: تعيّننا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عنا فقصه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا: فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا.

قال في الكفاية: (إن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا: وجهه قوة احتمال أن يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار...).

ثم إن المخالفة للكتاب ليس المقصود منها هو المباعدة للكتاب العزيز النصية، وإنما المخالفة الظاهرية، لأنّه لو كان المراد منه ذلك لكان من تمييز الحجّة عن اللاحجة، إذ لا ريب في أنّ الخبر المخالف بنحو المباعدة للكتاب يكون ساقطا عن الحجية حتما حتى مع عدم وجود المعارض، وذلك للروايات المتواترة القاضية بسقوط المخالف لكتاب الله عز وجل عن الحجية في نفسه وبقطع النظر عن التعارض، في حين أنّ البحث إنّما هو عن الروايات المتعارضة والتي تكون متكافئة من حيث واجديتها للحجية في نفسها لو لا التعارض.

لذا قال (قده): أقول: في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار: الأولى - في بيان مقياس أصل حجية الخبر،

لا في مقام المعارضة بغيره. وهي التي ورد فيها التعابير المذكورة في الكفاية: انه زخرف وباطل. إلى آخره. فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما.

(والثانية) في بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل ذلك التعابير، وقد قرأت بعضها. وينبغي ان تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سيما أن مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لاخذ به وانما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد روأهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك إذ قال: (فان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة). ولا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره والا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب. كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم: (فان كان يشبههما فهو منا)، فان التعبير بكلمة (يشبههما) يشير إلى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر.

الخامس: الترجيح بمخالفة العامة

لذا قال (قده): خامسا - مخالفة العامة: إن الأخبار المطلقة
الأمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن
رسالة للقطب الراوندي، وقد نقل عن الفاضل النراقي انه قال: انها
غير ثابتة عن القطب ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه . ما
عن القطب الراوندي في رسالته في الصحيح بسنده عن عبد الرحمن
ابن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان
مختلفان فاعرضوهما على كتاب، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف
كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار
العامة فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه. ومنها: ما
عنه أيضا بسنده عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد الله عليه
السلام: « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم ».
ومنها: ما عنه بسنده أيضا عن الحسن بن الجهم في حديث، قلت: لم .
يعني العبد الصالح عليه السلام . يروى عن أبي عبد الله عليه السلام
شيء ويروى عنه أيضا خلاف ذلك فبأيهما نأخذ؟ قال: « خذ بما خالف

القوم وما وافق للقوم فاجتنبه ، ^(١).

وهناك رواية مرسلّة عن الاحتجاج تقدمت (ما عن الاحتجاج

بسند عن سماعة بن مهران قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا

حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا، قال: لا يعمل بواحد منهما حتّى

تلقى صاحبك فتسأل، قلت: لا بدّ أن يعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه

خلاف العامّة)، لا حجة فيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في

(المقبولة) المتقدمة. وظاهرها كما سبق قريبا ان الترجيح

بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة بعد فرض حجة الخبرين في

أنفسهما، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل.

والنتيجة: ان الاستفادة من الأخبار ان المرجحات المنصوصة

ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامّة. وهذا

ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي.

المقام الثاني - في المفاضلة بين المرجحات

من المرجحات: ما يرجع إلى مقام أصل الصدور، بمعنى انه

يوجب تقوية صدور الخبر في قبال الآخر، وذلك كالأوثقية والأصدقية

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

ونحوهما، فإن مجيء الخبر عن الموثق انما يقوي أصل صدوره عن المعصوم عليه السلام. اما كون صدوره لغير تقية وغيرها، فلا يرتبط بوثاقة الراوي وصدقه كما لا يخفى.

ومنها: ما يرجع إلى مقام جهة الصدور، بمعنى انه على تقدير الصدور يبقى احتمال صدوره لغير بيان الحكم الواقعي وهو التقية، كمخالفة العامة فانها ترتبط بجهة الصدور لا بأصله، إذ المخالفة للعامة لا تقتضي صدوره، بل تقتضي انتفاء احتمال الصدور للتقية الموجود في غيره المعارض له.

ومنها: ما يرجع إلى المضمون ومفاد الخبر، كالشهرة في الفتوى. فيقع الكلام في: انه مع التزام بين المرجح الصدوري وغيره، هل يقدم الخبر ذو المرجح الصدوري. أو غيره، أو لا يقدم أحدهما على الآخر، فيرجع إلى التخيير أو التساقط؟ اقوال:

فقد ذهب الشيخ الأنصاري (ره) إلى تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي^(١).

وذهب الميرزا حبيب الله الرشتي (ره) . تبعا للوحيد البهبهاني (ره)^(٢). إلى تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري^(٣).

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول . ٤٦٨ . الطبعة القديمة.

(٢) الوحيد البهبهاني المحقق محمد باقر. الفوائد الحائرية . ٢١٥ . الفائدة: ٢١ .

(٣) الرشتي المحقق ميرزا حبيب الله. بدائع الأفكار . ٤٥٥ . المقام الرابع في

وذهب المحقق الخراساني (ره) إلى عدم تقديم أحدهما على الآخر ولزوم الرجوع مع التزامه إلى مطلقات التخيير^(١).

وناقش في ذلك صاحب الكفاية مدعيًا قصور الأدلة عن الالتزام بالترتيب وتقديم بعض المرجحات على بعض مع التزامه، بيان ذلك: انه بناء على الالتزام بالتعدي لغير المرجحات المنصوصة، فالمرجح هو الأقربية إلى الواقع أو الظن بالصدور . على الخلاف في ملاك التعدي . وهذه المرجحات ليست مرجحات بعنوانها الخاص، بل بعنوان إيجابها الأقربية أو الظن.

وعليه، فمع التزام المرجحين يلاحظ الأقرب إلى الواقع أو المظنون صدوره فيؤخذ به ان كان والّا فالمرجع مطلقات التخيير. واما بناء على عدم التعدي والاقتصار فيه على المنصوص من المرجحات، فما قد يستدل به على الترتيب هو المقبولة ونحوها، إلا أنه لكثرة إطلاقات الترجيح الخالية عن الترتيب والواردة مورد البيان، لا بد ان تحمل المقبولة على عدم كونها واردة لبيان حكم التزام المرجحات وعدم كونها ناضرة إلى ذلك المقام، بل هي لبيان ان هذا مرجح وذلك مرجح لا أكثر، لعدم صلاحيتها لتقييد المطلقات. وعليه فمع التزام



ترتيب المرجحات.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول . ٤٥٤ .

لا دليل على الترتيب في تقديم أحدهما على الآخر فالمرجع هو مطلقات التخيير.

والنتيجة التي وصل اليها الماتن رحمه الله هي: إنه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطا أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد. على ما سيأتي بيانه.

لذا قال (قده): ان المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها.

١- ما يكون مرجحا للصدور، ويسمى (المرجح الصدوري)، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي.

٢- ما يكون مرجحا لجهة الصدور، ويسمى (المرجح الجهتي) فإن صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة أو تعبدا - قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع.

وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفا للعامة، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان

الحكم الواقعي، لأنه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣- ما يكون مرجح للمضمون، ويسمى (المرجح المضموني). وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر. وقد وقع الكلام في هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في عرض واحد، على أقوال:

(الأول) - انها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناه، فان لم يكن أحدهما أقوى مناه تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية. (الثاني) - انها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهورا. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني.

(الثالث) - انها مترتبة، ولكن على العكس من الأول، أي انه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائي.

(الرابع) - انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الأخرى، بأن يقدم - مثلا حسبما يظهر من المقبولة - المشهور فان

تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة.

وهناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها. وفي الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على أشياء:

(منها) - انه يبتنى على القول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فهي، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

والذي نقوله - على نحو الاختصار -: انه يبدو من تتبع الأخبار انه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اختصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها، كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم ان (المقبولة) - التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهرة أولا، ويظهر منها أن الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح.

وأما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل

الخبرين متساويين في الشهرة. وعلى كل حال، فإن استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

و (منها) انه يبتني - بعد فرض القول بالتعدي إلى غير المرجحات المنصوصة - على ان القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئا منهما؟.

وعلى التقدير الثالث لا بد ان يرجع إلى أقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة أيا كان فهو أولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الأول، أي انه يرى ان القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي.

وبنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة أو تعبدا، لان جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره. وعليه فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهورا وكان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة، لان مقتضى الحكم

بحجّة المشهور عدم حجّية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقع، ليحمل المشهور على التقيّة، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبدا وتوقف الأول على الثاني، ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثاني فانه ليس المسلم نفس المدعى، ولا يلزمه.

أما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الأول على الثاني وهو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى. واما انه لا يستلزمه فكذلك واضح، فانه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

١- مشهور موافقا للعامة.

٢- شاذ مخالف لهم.

فان الترجيح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجّيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجّيته، ولا على عدم فعلية حجّية المشهور في قبالة، بل فعلية حجّية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليه حينئذ عدم فعلية حجّية المشهور.

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على فعلية حجية الشاذ في قبالة، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية الشاذ وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح انه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي.

وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني. نعم إذا دل دليل خاص مثل (المقبولة) على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا انه مقتضى القاعدة.

والنتيجة: إنه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد.

المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة

في أنّه إذا ثبت وجوب الترجيح وعلم المرجّحات المنصوصة التي هي صفات الراوي ثمّ الشهرة ثمّ موافقة الكتاب والسنة ثمّ مخالفة العامة ثمّ مخالفة أميل حكمّاهم، فهل يجوز التعديّ منها إلى غيرها من المزايا الغير المنصوصة . وهي التي لم يصرّح بها في النصوص بالخصوص، كما عليه جمهور المجتهدين لإجماعهم خلفا عن سلف على عدم الاقتصار، بل قيل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع على وجوب العمل بالراجع من الدليلين وعدم ظهور الخلاف فيه . أو لا ؟ بل يجب الاقتصار على المنصوص بالخصوص كما عليه الأخباريون، حتّى أنّه طعن غير واحد منهم على المجتهدين بأنهم يعتمدون في الترجيحات على امور اعتمد عليها العامة في كتبهم ممّا ليس منه في النصوص عين ولا أثر، ومن ذلك ما عن صاحب الحقائق في مقدّمات الكتاب من « أنّه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصلّ، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات » انتهى .

هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من أخبار الترجيح المتكفّلة لبيان المرجّحات وجوب العمل بكلّ مزية أوجبت أقربيّة ذهابها إلى الواقع كائنة ما كانت، وبذلك يخرج عن إطلاقات أخبار التخيير المتناولة لصورتها وجود المرجّحات غير المنصوصة مع أحد المتعارضين وانتفائها

الحاكمة أو الواردة على الأصل المذكور بحملها على صورة التكافؤ من جميع الجهات من باب حمل المطلق على المقيّد .

ومن جملة ذلك الترجيح بالأصديقية في المقبولة، وفي معناه الترجيح بالأوثقية في مرفوعة زارة متقدمة الذكر، فإنّ الصدق عبارة عن مطابقة الواقع والأصدق بصيغة التفضيل عبارة عن الأقرب إلى مطابقة الواقع، فالترجيح بالأصديقية مرجعه إلى الترجيح بالأقرب إلى الواقع، فيدلّ ذلك على أنّ المناط في باب الترجيح إنّما هو الأقرب من دون مدخلة لخصوص سبب دون آخر، فلو كان راوي أحدهما أضبط وأثبت أو أعرف باللغة في مقام النقل بالمعنى كان خبره أقرب إلى مطابقة الواقع، ومن ذلك يجوز التعديّ إلى غير صفات الراوي من الكيفيات اللاحقة بالرواية كالنقل باللفظ والنقل بالمعنى، فالمنقول باللفظ أقرب إلى الواقع إذ لا يحتمل فيه ما يحتمل في المنقول بالمعنى من الاشتباه في فهم المعنى والغفلة عن حقيقة المراد. هذا أحد الأقوال للمشهور ومال إليه الشيخ الأعظم، واختاره الماتن رحمه الله.

لذا قال (قده): لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال:

اولا - وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعا، وهو القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم وجماعة من

محقيقي أسأتدتنا.

وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية، وإن لم
تقد الأقربية إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر
على ما يتضمن الإباحة.

القول الآخر هو وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة في
مقبولة ابن حنظلة وغيرها، وهذا الاتجاه ظاهر من كلام الشيخ محمد
بن يعقوب الكليني صاحب كتاب الكافي، ومال إليه صاحب الكفاية
الآخوند الخوراساني رحمهما الله، وهو طريق الاخباريين ومنهم صاحب
الحدائق رحمه الله على ما نقلنا قوله في الشرح المتقدم .

لذا قال (قده): ثانياً - وجوب الاقتصار على المرجحات
المنصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني في مقدمة
الكافي، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية. وهو لازم طريقة
الأخباريين في الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها.

الاتجاه والقول الثالث هو التفصيل بين ما إذا كان التعدي من
جهة صفات الراوي غير المنصوصة فيجوز التعدي كما ذكرنا
كالاصدية وغيرها، وبين أن يكون في غير ما يقع تحت صفات الراوي
فلا يجوز التعدي به إلى غير المنصوص.

لذا قال (قده): ثالثاً - التفصيل بين صفات الراوي فيجوز
التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز. ولما كانت المباني في الأصل في

المتعارضين مختلفة، فلا بد ان تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول: أولاً - إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط - وهو المختار - فإن الأصل يقتضي عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شيء مرجحاً، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الأمانة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟ فإن قلنا: ان دليل الأمانة كاف في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً. والظاهر ان الدليل كاف في ذلك، لا سيما إذا كان دليلاً بناء العقلاء الذي هو أقوى أدلة حجيتها، فإن الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي ان العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم ولا يبقون في حيرة من ذلك، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض.

وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فإنه يستكشف منه رضى الشارع وإمضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر.

وان قلنا: ان دليل الأمانة غير كاف ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، الا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب

أقربية الأمانة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فإنه أكد في الرسائل على أن الاستفادة من الأخبار أن المناطق في التراجيح هو الأقربية إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة أنه أقرب من دون مدخلة خصوصية سبب ومزية. وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع.

ثانيا - إذا قلنا بأن القاعدة الأولية في المتعارضين هو التخيير، فإن التراجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإن احتمال تعين الراجح كاف في لزوم التراجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا، وذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع أما تعييننا وأما تخييرا وكذلك هو معذر عند المخالفة 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، لأنه معذر قطعا على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثا - إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وإن كانت القاعدة الأولية العقلية

هي التساقط - فلا بد ان نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فان استفدنا منها التخيير مطلقا حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأي مرجح كان. وان استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع نوعا، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي التساقط فإنها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين.

واما ما فيه المزية الموجبة لأقربية الأمانة إلى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذوي المزية الموجبة للأقربية إلى الواقع كما تقدم. ولا نحتاج بناء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار وان كان الحق ان الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح، وبقيت

المقصد الثالث / مباحث الحجّة / التعادل والتراجيح ٤٣١
هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى
المطولات. والحمد لله رب العالمين.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
تم بحمد الله المقصد الثالث / الجزء الخامس
يتبع لطفاً..
الجزء السادس / المقصد الرابع
الاصول العملية

فهرس محتويات كتاب الظفر

الباب الرابع

٣.....	في الدليل العقلي
٣.....	منهجة البحث السابق
٦.....	في بيان الآراء في القضايا العقلية
٦.....	اولا: رأي الشيخ المفيد رحمه الله في القضايا العقلية
١٠.....	ثانيا: رأي الشيخ الطوسي رحمه الله بالقضايا العقلية
١٣.....	ثالثا: قول ابن ادريس الحلبي رحمه الله في السرائر
١٦.....	رابعا: رأي السيد الشريف الرضي رحمه الله بالقضايا العقلية
١٨.....	خامسا: رأي المحقق الحلبي رحمه الله بالقضايا العقلية
٢٠.....	توضيح مصطلح (لحن وفحوى ودليل الخطاب)
٢٢.....	سادسا: رأي الشهيد الاول رحمه الله بالقضايا العقلية
٢٦.....	سابعا: المعالم والرسائل والكفاية لم تعرف الدليل العقلي
٢٨.....	أحسن ما كتب في ابحاث الدليل العقلي

٤٣٤	الظفر باصول فقه المظفر / ج ٥
٢٩	الاخباريون وموقفهم من حكم العقل
٣٣	ما المقصود بالدليل العقلي عند الاخباريين ؟
٣٦	هل النزاع في حجية الدليل العقلي صفروي او كبروي ؟
٤٥	القطع وحجية العقل
٥٥	ادلة الاخباريين على عدم حجية القطع العقلي
٥٧	مناقشة ادلة الاخباريين

الباب الخامس

٦٧	حجية الظواهر
٦٧	توضيح مصطلح (الحجة)
٦٩	انواع الحجية
٧٠	توضيح مصطلح (الظهور)
٧٢	توضيح مصطلح (اصالة الظهور)
٧٣	البحث في كبرى حجية اصالة الظهور
٧٨	طرق إثبات الظواهر
٨٢	حجية قول اللغوي
٨٧	الاستدلال على حجية قول اللغوي بالاجماع
٨٨	الاستدلال على حجية قول اللغوي ببناء العقلاء
٨٩	ضابطة (عدم ردع الشارع) في الاحكام الامضائية
٩٤	حكم العقل في ادراك حجية قول اللغوي

٤٣٥	فهرس العناوين
٩٥	الظهور التصوري والتصديقي
٩٨	الدلالة التصديقية عند الماتن رحمه الله
١٠١	حجية الظهور
١٠١	اصالة الظهور
١٠٣	الظهور النوعي الموضوعي الحجة
١١٤	الأمر الأول: حجية الظواهر والظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف
١١٤	أ: اشتراط الظن الفعلي بالوفاق
١١٧	ب - اعتبار عدم الظن بالخلاف
١٢٠	ج - أصالة عدم القرينة
١٢٥	الامر الثاني - حجية الظهور بالنسبة إلى غير المشافهين
١٣٢	الاحتمالات في نفي حجية ظهور الكلام لغير المشافهين
١٣٨	الأمر الثالث: في حجية خصوص ظواهر الكتاب

الباب السادس

١٤٥	الشهرة
١٤٦	الشهرة في المصطلح الاصولي
١٤٧	اقسام الشهرة
١٥٢	ادلة القائلين بحجية الشهرة الفتوائية
١٥٦	الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ
١٥٩	الدليل الثالث: الاخبار

٤٣٦ الخلفر باصول فقه المظفر / ٥ج

تنبيه: مخالفة رأي المشهور ١٦٥

الباب السابع

السيرة ١٦٩

اقسام السلوك العرفي والبناء العقلاني ١٧٠

الرجوع إلى العرف في توضيح المفاهيم ١٧٢

حجية بناء العقلاء ١٧٥

عدم منجزية التكاليف الشرعية غير الواصلة الى المكلفين ١٨٥

الفارق بين سيرة المتشريعة وسيرة العقلاء ١٨٧

هل من فارق بين سيرة المتشريعة والاجماع (المحصل) وخبر الثقة؟ ١٨٨

حجية سيرة المتشريعة ١٩١

مقتضى دلالة السيرة مع فرض ثبوت حجيتها ١٩٦

الباب الثامن

القياس ١٩٩

توضيح مصطلح (القياس) ١٩٩

القياس نوعان ٢٠٠

الفرق بين القياس المنهي عنه والغلبة ٢٠٠

اركان القياس ٢٠٢

تعريف القياس عند المنطقيين وتقسيماته ٢٠٢

٤٣٧	فهرس العناوين
٢٠٣.....	اقسام القياس من جهة كونه امارة(اصولية)
٢٠٥.....	تعريف القياس عند القوم
٢٠٧.....	الاقوال في حجية القياس عند القوم
٢٠٨.....	اقوال ابن حزم في ذم اهل القياس والسخرية منهم
٢١٢.....	اختلاف الاقوال في القياس عند القوم
٢٢٨.....	استدلالات القوم على حجية القياس
٢٣٠.....	الجواب على حجج مثبتتي القياس
٢٣٢.....	اولا: المناقشة في ادلتهم من الكتاب العزيز
٢٤١.....	ثانيا: المناقشة في ادلتهم من السنة المطهرة
٢٥٣.....	الدليل العقلي على اثبات القياس
٢٥٤.....	اقوال اصولي الامامية (عزهم الله) في القياس
٢٦١.....	تنبيه: الاستحسان والمصالح المرسله وسد الذرائع

الباب التاسع

٢٦٥.....	التعادل والتراجيح
٢٦٦.....	اولا: ابحاث التمهيد / المقصود من باب التعارض
٢٦٨.....	ما هو المقصود من التعادل والتراجيح ؟
٢٦٨.....	التعادل والتراجيح يعنيان التعارض المصطلح
٢٧٠.....	مقدمة في حقيقة التعارض
٢٧٤.....	الشرط الاول: لا تعارض بين القطعيين

٤٣٨.....	الظفر باصول فقه المظفر / ج ٥
٢٧٥.....	الشرط الثاني - ألا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجيتها معا
٢٧٦.....	الشرط الثالث: ان يتنافى مدلولهما ولو عرضا وفي بعض النواحي
٢٧٨.....	الشرط الرابع: ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية
٢٧٩.....	توضيح مصطلح (التزاحم)
٢٨٠.....	الفرق بين التعارض والتزاحم
٢٨٢.....	الشرط الخامس: ألا يكون الدليلان متزاحمين
٢٨٣.....	الشرط السادس: ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر
٢٨٣.....	الشرط السابع: ألا يكون أحدهما واردا على الآخر
٢٨٤.....	البحث الثالث: الفرق بين التعارض والتزاحم
٢٨٧.....	البحث الرابع: القاعدة في المتزاحمين
٢٩٣.....	توضيح مصطلح (القدرة الشرعية)
٢٩٩.....	البحث الخامس في الحكومة والورود
٣٠٢.....	بيان معنى الحكومة
٣٠٧.....	بيان معنى التخصيص
٣٠٨.....	الفرق بين التخصيص والتخصص في الاصطلاح الاصولي
٣١٠.....	الفرق بين الحكومة والتخصيص
٣١٤.....	الثمرة العلمية من القولين
٣١٩.....	بيان معنى الورد
٣٢٧.....	البحث السادس: القاعدة في المتعارضيين التساقت او التخيير
٣٢٨.....	بيان معنى قاعدة التساقت

٤٣٩	فهرس العناوين
٣٣٩.....	البحث السابع: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح
٣٤٥.....	مدرك قاعدة الجمع مهما امكن أولى من الطرح
٣٤٧.....	موارد عدم احراز التكاذب والتناقض بين الدليلين
٣٤٩.....	المراد من الجمع التبرعي
٣٥٧.....	الأمر الأول الجمع العرفي
٣٥٨.....	ما هو لمقصود من قاعدة الجمع العرفي؟
٣٦٣.....	الأمر الثاني القاعدة الثانوية للمتعادلين
٣٦٨.....	معنى القول الثاني او القاعدة الثانية بالتخير بين المتعادلين
٣٧٠.....	مبحث اخبار العلاج في باب التعارض
٣٧٠.....	توضيح مصطلح(التخير الواقعي والظاهري)
٣٩٦.....	الأمر الثالث المرجحات
٣٩٨.....	المقام الأول - المرجحات الخمسة
٣٩٩.....	الاول: الترجيح بالأحدثية
٤٠٣.....	الثاني: الترجيح بالصفات
٤٠٧.....	الثالث: الترجيح في الشهرة
٤١١.....	الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب
٤١٥.....	الخامس: الترجيح بمخالفة العامة
٤١٦.....	المقام الثاني - في المفاضلة بين المرجحات
٤٢٥.....	المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة
٤٣٣.....	فهرس محتويات كتاب الظفر