أصول الاستنباط

في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب حديث

آية الله السيد علي نقي الحيدري

انتشارات نعمان

أصول الاستنباط

أُصُولُ الإِسْتِنْبَاط

في اصول الفقه وتأريخه باسلوب حديث





آيَةُ اللهِ السَّيِّدُ عَلِي نَقِي الحَيْدَرِي

جميع حقوق الطبع محفوظة لدار السيرة
١٤١٨ هـ.ق ١٩٩٧ م.
الطبعة الأولى



بيروت - لبنان ص.ب: ٤٩/٢٥ الغبيري ق.م - إيران ص.ب: ٣١١٥/٣٧١٨٥

مقدمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلائق أجمعين سيدنا ونبينا أبي القاسم محمد وعلى الهداة الميامين من آله الطيبين الطاهرين.

إستنباط الأحكام الشرعية بمعنى استخراج هذه الأحكام من مضانها المقررة شرعاً، وهي القرآن الكريم، والسنة الشريفة التي تستنتج من قول المعصوم ـ صلوات الله عليه ـ وفعله وتقريره ومن بعدهما العقل والإجماع يعد واحداً من أهم المسائل التي استأثرت بعناية واهتمام العلماء علماً ومنهجاً وكيفية.

وفيما تسامح فيها البعض إلى درجة الأسفاف فأنزلها إلى درجة حررتها من الكثير من القيود، وجعلها تحت رحمة عقل ورأي من يمارسها، ووصل بها إلى حد أفرغت فيه من محتواها الحقيقي، حتىٰ أصبح من الحق تسمية ما يستنبط من أحكام بأسماء مستنبطيها لا بأسم الشارع المقدس. ويتجلىٰ هذا الإتجاه ـ توسعاً وضيقاً ـ في المدارس التي تنضوي تحت راية مدرسة القياس والرأي والإستحسان وما إلى ذلك.

وعلى العكس من ذلك حشّد الورع الزائد في آن والسذاجة في آن آخر

بعضاً من الأفكار التي أفرزت لوناً آخراً يتمثل بالتشدد في الوقوف عند الكتاب والسنة، فيمنع العقل ومن بعده الإجماع عن أن يقفا إلى مصاف ذلك. كما هو الأمر لدىٰ المدرسة الإخبارية. بل لربما نرىٰ في بعض الإتجاهات تشدداً ساذجاً في التعامل مع الكتاب والسنة، من خلال عدم السماح بالتوغل إلى أعماق الكتاب والسنة والإكتفاء بظاهر ألفاظهما، كما هو الأمر في ألوان المدرسة الظاهرية.

على الخلاف من هذين الإتجاهين، وقفت المدرسة الأصولية الإمامية موقف الوسط، فلم تتسامح بالكتاب والسنة لتجعلهما تحت رحمة الآراء والأهواء الشخصية، من جهة، ولم تغمط العقل حقه في أن يبرز مكنونات الكتاب والسنة الشريفين. حيث أعطت الكتاب والسنة قدسيتهما المطلوبة شرعاً. وأعطت العقل في نفس الوقت فسحته ومجاله كي يتجول في حدود ما هو مقرر في الكتاب والسنة. وكذا الأمر مع الإجماع ـ على نقاش في شانه بين العلماء ـ وفي رحاب كل ذلك. وضمن هذا الإطار تولد عملية استنباط الحكم الشرعي.

وهي عملية علاوة على احتياجها لورع شديد ومعرفة فائقة في علوم عدة كالتفسير والحديث والرجال والعربية، فإنّها تحتاج أيضاً لمعرفة خاصة في الأصول التي تجعل عملية الإستنباط متجهة ضمن الإتجاه الصحيح.

وهو الأمر الذي ظل مبهماً لدىٰ العديد ممن لم يخبروا هذا الفن. وظل طالب العلوم الدينية يعاني من الجهد واستنزاف الوقت الشيء الكثير كي يصل ـ وعبر شتات ضخم من الروايات والآراء والمجلدات والحواشي وتعليقاتها ـ إلى شفاء بعض من غليله في تعلم هذا العلم والتعرف على قواعده وأصوله.

وعلى الرغم من أنّ البحوث التي تناولت هذا الأمر ـ وإن بصورة غير منهجية ـ ليست بالقليلة إلاّ أنّ المكتبة الأصولية لم تظفر ببحث متكامل

وجامع، وميسر كما ظفرت بهذا الكتاب الذي تقدمه ـ **دار الأعراف للدراسات والنشر** ـ بكل فخر واعتزاز. وقيمته النوعية والعلمية تتجلىٰ في الوصف الذي وصفه الإمام المقدس الراحل السيد **أبو القاسم الموسوي الخوئي** ـ طيب الله روحه الزكية ـ وهو من له القدح المعلىٰ في هذا العلم. وذلك في تقريضه الذي كتبه لهذا الكتاب.

والكتاب من نتاج يراع أحد كبار العلماء في مدينة بغداد: وهو العلامة الحجة والإمام المجاهد والمصلح الكبير **السيد علي نقي الحيدري رحمه الله** الذي كان من طليعة علماء بغداد وفي الرعيل الأول من العاملين في مجال الإصلاح العام، والمجاهدين في سبيل الإسلام والذابين عن مقدسات الأمة. تسلم مقاليد السيادة والقيادة الدينية بجدارة فائقة ومهارة عجيبة حتى صار كهفاً للشريعة وركناً للدين وملاذاً للناس وإماماً للجماعة في مسجد التميمي ببغداد. وهو أحد المساجد التي لعبت دوراً هاماً على صعيد نشر الوعي الديني والرسالي في بغداد.

ولد في الكاظمية المقدسة سنة ١٣٢٥ هـ. ونشأ في بيت العلم والصلاح وسار على سنن آبائه وأجداده، وترعرع في ظل والده الفقيه آية الله المجاهد السيد **أحمد الحيدري**، وتتلمذ عليه واقتبس من علومه وأخلاقه وصفاته، ثم هاجر إلى النجف الأشرف ودرس على العلامة الشيخ حسين الرشتي وحضر أبحاث الميرزا حسين النائيني والسيد أبو الحسن الأصفهاني والشيخ عبد الله المامقاني والميرزا أبي الحسن المشكيني والسيد محمود الشاهرودي وغيرهم. حتى نال نصيباً وافراً من العلوم والمعارف الإسلامية وصار علماً من أعلام هذه الأمة.

له مواقف جريئة في سبيل الحقوق المغتصبة وفي سبيل المصلحة العامة وسهره على أمور الناس وتوجيههم وإرشادهم وجمع كلمتهم وإصلاح ذات بينهم يعرفه القريب والبعيد. ومؤلفاته العلمية والإصلاحية آية على جهاده الفكري في سبيل تركيز المبدأ وتعزيز العقيدة ونشر الحقائق

العلمية في مختلف الطبقات، وحسبك أن تقرأ منها كتابه العلمي الخالد «أصول الإستنباط».

توفي في ١٥/ آب/ ١٩٨١ في بغداد ودفن في الكاظمية المقدسة في الصحن الشريف بعد عمر حافل بمآثر الأعمال وجليل الخدمات وبعد حياة متصفة بالشجاعة والبطولة والصلابة والإقدام في سبيل الحق ونشر العلم.

والكتاب ـ بحق ـ منهج دراسي متكامل عن أصول الإستنباط، وهو يدرس في العديد من المحافل العلمية ولا غنى لكل طالب من طلاب العلوم الدينية عنه.

وتأمل دار الأعراف لدراسات والنشر بتقديمها لهذا الكتاب أن تكون قد ساهمت في إسداء خدمة للفكر الإسلامي وعلوم الإسلام، راجين من المولى العلي القدير أن يوفق الجميع لمرضاته وأن يتغمد المؤلف الراحل بعظيم رحمته ورضوانه.

وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة حول الكتاب

تفضل بها العلامة آية الله السيد أبو القاسم الخوئي
ـ أستاذ الأصول الأول في الجامعة العلمية الكبرى ـ
النجف الأشرف

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وعترته الطيبين الطاهرين.

وبعد، فإني قد سرحت النظر في عدة موارد من كتاب «أصول الاستنباط» الذي ألفه العلم العلامة عماد الأعلام ومفخرة الفضلاء الكرام جناب السيد علي نقي الحيدري دام فضله وعلاه، فوجدته كتاباً بديعاً في بابه، سلساً في أسلوبه، جميل البيان، حسن الترتيب، قوي الحجة، لم يوجزه إلى حد يخل بالمقصود، ولم يفصله بما يوجب الملل للمطالع والقارىء. وإن في مقدمة الكتاب إلماعاً إلى تاريخ الفقه وأصوله لا بد من معرفته لكل من أراد درس الكتاب أو مطالعته.

والكتاب هذا بحسن ترتيبه الرائق، وبيانه الفائق، لجدير بالطبع ونشر نسخه ليستفيد منه طلاب الوصول إلى مرتبة الاستنباط. واسأل الله تعالى أن يديم لمؤلفه التوفيق، ويقبل منه هذه الخدمة العلمية الدينية، ويكثر أمثاله والسلام عليه وعلى سائر إخواننا المؤمنين ورحمة الله وبركاته.

٧ جمادى الأولى ١٣٦٩ هـ

أبو القاسم الموسوي الخوئي

تمهيد

حول اصول الاستنباط

بقلم سماحة الحجة الكبير والعلامة المصلح
السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني

بسم الله وله الحمد

(١)

بتنا وبات المجتمع الفقهي الإسلامي (بعد انقلاب حدث في فاتحة القرن الرابع عشر الهجري في أصول العلوم ومبادئها ومتون الكتب المدرسية وحواشيها) بأشد الانتظار إلى تطرق مثل هذا الإنقلاب إلى الكتب الفقهية وأصولها وتنقية فصولها من فضولها.

ومر على هذا الانتظار المر نصف قرن أو أكثر ومحاضرات الأساتذة الفحول تتمخض قبضاً وبسطاً في إصلاح علم الأصول حتى وفق الله مؤلف هذا المؤلَّف ومحرر عقائل هذا المصنف سليل العلماء العظماء وصفوة الفقهاء الأتقياء فضيلة العلامة السري السيد علي نقي الحيدري الحسني «أحسن الله حاله ومآله وكثر فينا أمثاله» مؤيداً للقيام بسد هذا الفراغ المكروه وفتح باب التهذيب المطلوب بأسلوب حسن وترتيب سهل مرغوب، وباسم وسيم يجسم مضامين الكتاب خير تجسيم، فلا تسمع «أصول الاستنباط» إلا ويتجلى لديك على وجه الإجمال محتويات الكتاب على وجه التفصيل.

(٢) تفسير إسم الكتاب

فالأصل إسم لما يبتنى شيء عليه والشيء الثاني فرعه. وفي عرف الفقهاء: مبنى الحكم الشرعي الفرعي أصله ومرجعه ومأخذه، وإسم للفن الجامع لمراجع أحكام الفقه ومبانيها، وكلما له تأثير في استنباط الفروع الفقهية ومباديها. والمراد من الاستنباط هنا: **«استخراج الأحكام الشرعية الفرعية والفتاوى النظرية من أدلتها الظاهرة والخفية واللبية»** وقد يسمي الفقهاء هذا النوع من الاستنباط اجتهاداً.

ولهذا الاجتهاد عرض عريض في أحكام الأحوال، وتاريخ مطول في بطون الأجيال، يبدأ بانقطاع أمد الوحي الإسلامي وانتهاء حياة مبلغه السامي(ص) وينتهي ببضعة قرون تقريباً عند أكثر الطوائف، ويستمر بلا انتهاء عندنا.

وتفصيل ذلك أن أصحاب النبي(ص) لم يسعهم إلا أن يستعملوا الظن حيناً، وأن يعولوا على الرأي وعلى الاستحسان حيناً، وعلى استنباط الأحكام بالقياس ونحوه حيناً، و... و... وهل كان هذا هو الاجتهاد المنشود لدى الذين يزعمون الاجتهاد اشتهاء من المجتهد حسب آرائه وأهوائه وإن خالف النص أو خالف الأدلة العلمية؟ فصاروا يصححون حتى المنكرات من أعمال معاوية وأمثاله بالاجتهاد المبرر له فيما شاء وشاء له الهوى. بينما الاجتهاد بذل المجهود التام واستفراغ الوسع في استخراج الأحكام عن أدلتها المعتبرة في الشريعة المطهرة. وهو المراد من استنباط الحكم الفرعي عن دليل علمي شرعي كاستنباط مياه العيون من منابعها الطبيعية. ومثل هذا ضروري في كل عصر ومصر.

(٣) تاريخ حدوث الاجتهاد

ظن بعض الكتاب ـ سواء في عصرنا الحاضر أو الأمس الدابر أو في العصر الغابر ـ أن أبا حفص هو الفتح الأول لباب الاجتهاد في الفقه

الإسلامي على فقهاء المسلمين، مستنداً في «هذا الظن إلى رسالة عمر إلى بعض عماله في الأمر بالرجوع إلى الكتاب ثم إلى السنة النبوية في كل حادثة ترد عليه، فإن لم يجد فيها مدركاً للحكم يرجع فيها إلى عمل الصحابة وإجماع الأمة الإسلامية، فإن لم يجد في كل ذلك مدركاً قاس تلك القضية - في رأيه - على الأشباه والنظائر واستفرغ الحكم المشكوك بعد أن استفرغ الوسع.

غير أن الباحث الخبير لا يرى وزناً لهذا الحديث المنقول بعد ما حكم أئمة الحديث وأهل الظاهر عليه بالكذب والانتحال.

قال ابن حزم في كتابه المحلى ج(١) ص (٥٩) ما لفظه:

«برهان كذبهم - أي أهل القياس - أنه لا سبيل لهم إلى وجود حديث عند أحد من الصحابة أنه أطلق الأمر بالقول أبداً إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر، فإن فيها «وأعرف الأشباه بالأمثال وقس الأمور» هذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه وهو ساقط بلا خلاف وأبوه أسقط منه أو من هو مثله في السقوط، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر، منها قوله فيها:

والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو ظنيناً في ولاء أو نسب. وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس من المذاهب الأربعة لا يعترفون بهذا الرأي من عمر، فكيف يحتجون بكلامه في القياس ولا يعملون بما بقي من كلامه.. الخ».

ومتى لم يصح عن عمر أمره بالقياس لم يثبت عنه الأمر بالرأي هنا ولا فتح باب الاجتهاد، بينما الرأي والاستحسان هما المصراعان في باب الاجتهاد والاستنباط، أللهم إلا أن يستند القائل إلى بعض معارضات أبي حفص في الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة، كالطلاق ثلاثاً بواحد وكمتعة الحج ومتعة النساء وحي على خير العمل في الأذان بعد ما كان عليه «الأذان الأول ونحو ذلك. وهذا التأويل بعيداً جداً، وتأويل بما لا يرضي

صاحبه، لأن الاجتهاد في أمثال هذه الأمور اجتهاد في مقابل النص ويجل عن مثله مثله.

نعم لنا في تصحيح ما صح عنه وجه وجيه مفصل أوردناه في كتابنا الموسوم بـ «الزواج المؤقت» وكتاب «الحرية الفكرية» وفي كتبنا الفقهية المطولة.

(٤) ذم الصحابة للرأي والقياس

والمستغرب في المقام جد الاستغراب أن هؤلاء الظانين فتح أبي حفص لباب الاجتهاد والقياس أنهم يروون عن عمر وفقهاء صحابة النبي(ص) ذم الرأي والقياس وعدم اعتمادهم عليهما في دين الله وشريعته.

قال علي بن حزم في المحلى ج(١) ص (٦٠): «إن آراء الصحابة لا تلزم الناس واستند إلى قول أبي بكر: أي أرض تقلني أو أي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله برأي أو بما لا أعلم. وصح عن الفاروق أنه قال: اتهموا الرأي على الدين وإن الرأي منا هو الظن والتكلف. وعن عثمان في فتيا أفتى بها: إنما كان رأياً رأيته فمن شاء أخذه ومن شاء تركه. وعن علي(ع): 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 عز وجل ولا من سنة رسول الله(ص): فإياكم وإياه فإنه بدعة وضلالة. وعلى هذا النحو كل رأي روي عن بعض الصحابة لا على إلزام ولا إنه حق لكنه إشارة بعفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب... الخ».

وفي تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري مرسلاً إرسال

المسلمات ص(٢٤) عن أبي بكر أنه قال: أقول في الكلالة برأيي فإن أصاب فمن الله وحده وإن أخطأ فمني ومن الشيطان. وفي ص (٢٤) عن عمر: لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره.

(٥)

إذن، فالصحيح في تكوين الاستنباط وافتتاح باب الاجتهاد ومنشأ التجري والتحري في الرأي والقياس واستنباط الأحكام المتولدة بين الناس إنما يلوح لك أيها القارىء الكريم من مطالعة هذا الكتاب «أصول الاستنباط» الذي نعلق عليه هذه المقالة الأساسية، وفي غضون مباحثه الجليلة رواء الغليل وشفاء علة العليل ووجدان الضالة المنشودة وكشف الغامضة المقصودة من عيون صافية ومصادر عالية غالية نحث طلاب العلوم على دراستها والاستفادة من مطالعتها ومراجعتها. والدعاء من صميم الفؤاد أن يكثر الله في الحوزة العلمية أمثال مؤلف هذا المؤلَّف الجليل وأن يوفق حضرته لإظهار براعته من يراعته وينفع المسلمين بثمراته وببركاته وهو الموفق والمعين.

هبة الدين الحسيني

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرع لنا الإسلام، وعلمنا أصول الأحكام، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله سادات الأنام، وأصحابه الكرام.

وبعد، فهذا كتاب «أصول الاستنباط» أقدمه لطلاب علم أصول الفقه، وقد أوردت فيه شذرات موجزة مما يُحتاج إليه في استنباط الأحكام الشرعية دون ما لا يحتاج إليه، وتحريت فيه غالباً تبديل المصطلحات الدقيقة بألفاظ واضحة المراد سهلة المنال.

ولقد كتب كبار علمائنا المحققين كتباً كثيرة جداً في هذا العلم، وقد سلكوا في أكثرها طريقة التوسع في البحث والتعمق في التحقيق، مما هو صعب المنال على الخبراء في هذا الفن فضلاً عن المبتدئين.

ولقد حاولت في كتابي هذا ـ إن صدقتني المحاولة ـ توضيح ما خفي من دقائق هذا العلم، وتسهيل ما صعب، وتقريبه إلى ذهن القارىء، متجنباً التطويل ولعلي قد وفقت ـ ولو قليلاً ـ إلى ذلك، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

علي نقي الحيدري

الإهداء

سيدي الإمام الصادق(ع)

أرفع إلى مقامك السامي بكلتا يدي هاتين مجهودي الضئيل، معرباً عن ولائي لك وتمسكي بك، وكلي أمل ورجاء في أن ينال منك الرضا والقبول وهو غاية المقصود.

ولا أجد أحداً أولى منك برفع الكتاب إليه، لأنك حامل لواء العلوم والمعارف، وزعيم النهضة الثقافية في العالم الإسلامي، وممهد قواعد الفقه وأصوله، حتى طأطأ لك العلماء والحكماء برؤوسهم إكباراً لعبقريتك الخالدة، وأجلالاً لشخصيتك الفذة.

الحيدري

إلماع إلى تاريخ الفقه وأصوله

لما جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالشرع الحنيف إلى البشر عامة، والشرع هو مجموعة تكاليف وأنظمة يجب على سائر الناس تطبيقها والسير في حياتهم على نهجها.

فلا جرم أن وجب عليهم العلم بها، ليتسنى لهم العمل بمقتضاها، وأن المصادر الأولية للشريعة التي تؤخذ منها الأحكام إثنان وهي:

الأول: الكتاب المجيد الذي هو الدستور الإلهي، وقد جاءت فيه جملة من أمهات الأحكام في خمسمائة آية تقريباً كما ذكر.

الثاني: السنة الشريفة وهي:

١ ـ أوامر المعصوم ونواهيه وتعليماته التي فاه بها.

٢ ـ أفعاله وأعماله التي قام بها والتي تشعر بإباحتها إلا إذا أتى بها بعنوان الوجوب أو الاستحباب فتدل على وجوب ذلك العمل أو استحبابه ما لم يكن ما أتى به من خصائصه كنوافل الليل ونحوها.

٣ ـ تقريراته التي أقر بها من يعمل من أصحابه عملاً بمحضر ومنظر منه.

فإذا لم يجد المكلف بغيته من الأحكام في ظواهر الكتاب وما تمكن من الوصول إليه من السنة، فإن كان الفقهاء كلهم اتفقوا على فتوى في ذلك الشيء وجب عليه الأخذ بإجماعهم. إما لأن الأمة لا تتفق على الخطأ، أو

لإستكشاف قول المعصوم من إتفاقهم كما سيأتي بيانه. فإن لم يكن إجماع في الحكم وجب عليه العمل بما يقتضيه العقل من الأصول العملية على حسب تفصيل يأتي إنشاء الله.

فمثلاً: إذا لم يجد حكم التدخين في الكتاب والسنة والإجماع فيرجع فيه إلى العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان فيلزم منه إباحته، لأنه لم ينه عنه في الكتاب والسنة، فلا بيان واصل من قبل الشارع فيحكم العقل بإباحته وبراءة الذمة من التكليف بحرمته. فاتضح من هذا أن استخراج الأحكام الشرعية إنما يكون من أحد هذه المنابع الأربعة:

الكتاب... والسنة... والإجماع... وحكم العقل.

* * *

أما القياس والإستحسان فإنهما عندنا لا يثبتان حكماً ولا ينفيان لأمرين:

أولاً: لأن الأحكام منوطة بعلل ومصالح محجوبة في الغالب عنا. فلو عرفنا مصلحة أو علة لحكم، فلا نعلم أن ذلك هو العلة التامة لذلك الحكم، إذ لعل وراء ستار الغيب مصالح وعللاً أخرى أيضاً لذلك الحكم، فلا يكون ما عرفناه علة تامة له. فكم في الشرع من موضوعات متشابهة محكومة بأحكام مختلفة فكيف يقاس بعضها على بعض عند الجهل بالحكم؟

ثانياً: لورود النهي في ذلك عن أئمة أهل البيت عليهم السلام مستفيضاً. ولكن يستشعر من تعريفات القياس وتمثيلاته عند متأخري القائلين بحجيته أن بعض أنواعه هو منصوص العلة، وهذا عندنا حجيته ثابتة، ولكنه ليس من القياس في شيء، بل هو مما ثبت حكمه بالسنة. مثلاً: لو ورد (حرِّمت الخمر لإسكارها) دلّ على أن العلة التامة لحرمة الخمر هو الإسكار، فكل شيء يحصل منه الإسكار الذي هو علة الحرمة ثبتت فيه الحرمة لوجود علتها.

* * *

لما اتضح مما مر أن المكلف إنما يأخذ أحكام الشريعة من تلك المنابع الأربعة المباركة فلا بد له من معرفة دلالات الألفاظ على معانيها في أوامرها ونواهيها وعمامها وخاصها ومنطوقها ومفهومها إلى غير ذلك، مما يسمى بمباحث الألفاظ من علم أصول الفقه. ولا بد له من معرفة الحاكي للسنة وهو الأخبار وأنواعها في متواترها وآحادها وتعارضها، ومعرفة الإجماع وأنواعه وحجيته، ومعرفة ما يدل عليه العقل حين الشك في التكليف أو المكلف به من الإحتياط في العمل أو البراءة والإباحة أو التخيير وموارد كل واحد منها وشروطه. وهذه هي بقية علم أصول الفقه.

فتبين من هذا أن استخراج أحكام الفقه موقوف على علم الأصول، ولكن هذا العلم لم يكن مدوناً في صدر الإسلام بعد انتقال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى، بل كان فقهاء الصحابة يفتون بما سمعوه مشافهة من النبي (ص) وما شاهدوه من أعماله وما وعوه من معاني الكتاب المجيد. ولم تكن دائرة الفروع الفقهية واسعة، ولما اتسع نطاق الإسلام دخل الناس في دين الله أفواجاً، وحدثت ابتلاءات في فروع فقهية جديدة،اتسعت دائرة الفقه ولجأ فقهاء الجمهور إلى القياس والإستحسان، لا سيما من لم يصح عنده في الفقه من أحاديث الرسول (ص) إلا النزر القليل.

أما فقهاء الشيعة فإنهم كانوا يرتوون في تلك العصور ـ فيما لم يجدوه في الكتاب والأحاديث النبوية ـ من مناهل علوم أئمة أهل البيت الذين هم ثاني الثقلين اللّذين خلفهما الرسول (ص) في الأمة وأمرها بالتمسك بهما وهي مناهل رية عذبة تستمد من المنبع النبوي الغزير.

وكانت مدتهم عليهم السلام إلى عصر وفاة الإمام الحادي عشر منهم وهو أبو محمد الحسن العسكري (ع) في سنة ٢٦٠ هـ، بل إلى انتهاء الغيبة الصغرى بعد سنة ٣٣٠ هـ مدة لا يستهان بها. وبما أنهم كانوا متنحين عن السلطة الزمنية ومتفرغين لنشر الثقافة الدينية والعلوم الإلهية وإن كان كابوس الضغط السياسي ضارباً أطنابه على أروقتهم، فقد تمكنوا من تخريج أعداد

كبيرة في كل عصر من حملة العلم والحديث ممن انتشروا في أقطار المناطق الإسلامية ونشروا ما تحملوا منهم من العلوم والمعارف والأحاديث والتفسير، بل وغيرها من شتى الفنون حسب دراستهم في تلك المدارس الإلهية وقابلياتهم العقلية.

* * *

ويمكن أن نقسم عصر الأئمة عليهم السلام إلى أربعة أدوار حسب اختلاف الأطوار:

الأول: دور علي عليه السلام:

أقضى هذه الأمة وباب مدينة علم النبي (ص) فلم يكن المسلمون ولا الخلفاء الذين تقلدوا الخلافة في عهده ليبخسوه منزلته العلمية الفذة، أو ليحرموا أنفسهم من فيض غزير علمه الطامي الذي عني بتغذيته به نفس الرسول (ص) لا بالطرق الإعتيادية، بل بإلهامات ربانية. فكانوا في كل ما يشكل عليهم مما لم يجدوه في الكتاب ولم يسمعوه من النبي (ص) أو التبس عليهم تفسيره وحله يلجؤون إليه عليه السلام ويغترفون من بحار علومه النبوية.

حتى أن ثاني الخلفاء رضي الله عنه، على مكانته المرموقة وشدته المعروفة، كان إذا أشكل عليه حكم يتواضع له تواضع المتعلم من المعلم ويسأله عن حكم المشكلة التي حضرت لديه، ثم يطريه بكلماته الخالدة كقوله: «لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو الحسن» وقوله: «لولا علي لهلك عمر» وقوله: «أعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن» مما تناقله المؤرخون والمحدثون ولم يختلف فيه اثنان.

فطلاب العلم ورواده من الصحابة والتابعين كانوا عيالاً عليه وتلاميذه بعد النبي (ص).

وقد برع ونبغ من طلاب مدرسته الممتدة رجال كانوا مناراً للشريعة

وحملة للعلم، وفي طليعتهم حبر الأمة عبدالله بن عباس (رض) وكلماته الذهبية التي رواها عنه الرواة في تقدير علم أستاذه (ع) حين سئل عنه كقوله: «ما علمي وعلم أصحاب رسول الله (ص) في جنب علم علي (ع) إلا كقطرة من سبعة أبحر» وأمثاله لأعظم شاهد على ما بيناه، لأنه لا يعرف الفضل إلا ذووه.

بل انتساب كل علم إليه مما لا ينبغي لمثلي أن يقول فيه شيئاً بعد ما ذكره فحول العلماء كابن أبي الحديد المعتزلي في مقدمة شرحه لنهج البلاغة وغيره.

الثاني: دور الحسنين والسجاد عليهم السلام:

جاء بعد دور أمير المؤمنين (ع) دور الحسنين وزين العابدين (ع) فكان دوراً عصيباً عبوساً ساد فيه الظلم الفاحش والعسف الشديد والاستبداد المنكر والفتن الهوجاء التي كادت أن تقضي على الإسلام وتدك معالمه. فلم يكن ليسع أئمة الهدى (ع) في تلك العصور أن يبثوا العلوم والمعارف جهاراً، بل كانوا (ع) ينثرون بين آونة وأخرى جواهر الأحكام والحكم لملتقطيها حسب ما تسنح لهم الفرص.

الثالث: دور الصادقين عليهما السلام:

كان دور الإمام الباقر والإمام الصادق وأوليات عهد الإمام الكاظم (ع) دور العلم والعرفان، لأنه ازدهرت فيه حدائق العلوم الدينية، واتسع فيه نطاقه، وازدحم بطلابه رواقه، وكثر رواده، وحفاظه من علماء الجمهور ومن علماء الشيعة، حتى أن من روى عن الإمام الصادق (ع) وحده، كان عددهم أربعة آلاف من مشهوري أهل العلم، كما روي عن كتاب «أعلام الورى» وغيره.

منهم (أبان بن تغلب) الذي روى عنه (ع) ثلاثين ألف حديث.

ومنهم «محمد بن مسلم» الذي روى عنه (ع) ستة عشر ألف حديث، وروى عن أبيه الإمام الباقر (ع) ثلاثين ألف حديث.

ومنهم (زرارة) و (جابر الجعفي) فما أكثر ما رويا.

ومنهم (جابر بن حيان الكوفي) الذي ألف رسائله المشهورة في شتى العلوم، كالكيمياء والطبيعيات وغيرها، التي أخذها عن إمامه الصادق (ع) كما صرح به فيما طبع من رسائله في مصر.

ولقد صنفوا كتباً كثيرة في الحديث كانت تسمى بالأصول، عرف منها أربعمائة أصل، ثم جمعت ونقحت في أربع موسوعات في جميع أحاديث أبواب الفقه وما يلحق به.

أحدها: كتاب «الكافي» أصولاً وفروعاً المشتمل على (١٦١٩٩) حديثاً للشيخ الثقة الجليل أبي جعفر محمد الكليني المتوفى في بغداد سنة ٣٢٩ هـ.

ثانيها: كتاب «من لا يحضره الفقيه» المشتمل على (٩٠٤٤) حديثاً للشيخ أبي جعفر الصدوق المتوفى سنة ٣٨١ هـ.

ثالثها ورابعها: كتاب «التهذيب» المشتمل على (١٣٥٩٠) حديثاً، وكتاب «الإستبصار» المشتمل على (٥٥١١) حديثاً لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي المتوفى في النجف الأشرف سنة ٤٦٠ هـ.

وهذه الأربعة هي أهم ما يعتمد عليه فقهاء الشيعة من كتب الحديث وإن كانت كتب الحديث عندهم تعد بالآلاف سوى كتب فقههم التي تعد بعشرات الألوف.

وإنما كثرت مؤلفاتهم الفقهية، لأن باب الإجتهاد مفتوح عندهم على مصراعيه، فلم تشل عندهم الحركة العلمية، بل هي في نمو وازدياد، عهداً بعد عهد، وعصراً بعد عصر، وكيف يسد باب الإجتهاد الذي يحصل قهراً بنتيجة الجد في تحصيل مقدماته وليس سده وفتحه بيد البشر.

نعم. إلا أن نقول بأن المسلمين بعد عصر المجتهدين الأول قد فقدوا قابلياتهم للإجتهاد، حتى ولو جدوا واشتغلوا بالعلم أضعاف ما اشتغل الأوائل، وهذا غمط لحقوقهم.

أفمن الحق أن نبخل بإسم الإجتهاد على مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى علم الهدى وحجة الإسلام الغزالي والرازي وأضرابهم من فطاحل العلماء لأجل منع السلطة قديماً عن تقليد غير أولئك المجتهدين السابقين؟!.

ولكن مما ينبغي الإعتراف به أن ثلة من علماء الجمهور في عصرنا هذا نبهوا على هذه الملحوظة وصرحوا بأن باب الإجتهاد مفتوح، وأن سده فيه شل للحركة العلمية التي نحن في أمس الحاجة إلى تنميتها وتغذيتها بشتى الوسائل.

الرابع: دور الإمام الرضا وأولاده الميامين عليهم السلام:

في هذا الدور كانت الحركة العلمية واسعة النطاق أيضاً، وكان فقهاء الدور السابق قد انتشروا في البلاد ونشروا علومهم ورووا أحاديثهم التي تحملوها إلى تلاميذهم وإلى من بعدهم من الطبقات، وكثر الفقهاء والمثقفون من كل المذاهب، وكانت بأيدي الشيعة الأصول الأربعمائة التي ذكرناها، ولكن لم يكن التفافهم حول الأئمة الأطهار مثل الدور المتقدم، ولا سيما بعد انتقال الإمام الرضا (ع) إلى خراسان ومراقبة المأمون له، وانتقال الإمام الهادي (ع) إلى سامراء ومراقبة السلطة له ولولده الإمام العسكري (ع) مراقبة شديدة، ومع ذلك فقد تخرج عليهم في الفترات تلاميذ كثيرون ورووا عنهم الأحاديث والعلوم الجمة.

والخلاصة: أنه قد ألف أصحاب الأئمة الأطهار (ع) من عهد أمير المؤمنين إلى عهد العسكري ستة آلاف وستمائة كتاب على ما ضبطها الشيخ الجليل الحر العاملي صاحب كتاب «الوسائل» الذي هو أحسن وأضبط موسوعة في الأحاديث المروية عن أهل بيت العصمة (ع) في جميع أبواب الفقه.

وجه اختصاص الشيعة بفقه أهل البيت (ع)

اختار الشيعة من بين المذاهب الإسلامية في الفقه مذهب أهل البيت النبوي عليهم السلام دون سائر المذاهب لجهات:

١ ـ الأوامر المتواترة من الرسول الأعظم باتباعهم والأخذ عنهم والتمسك بهم.

٢ ـ شهادة النبي(ص) ونوابغ الإسلام وصيارفة العلم بتفوقهم في العلم على مستوى سائر أفراد الأمة.

٣ ـ مدح النبي(ص) لشيعتهم المتمسكين بحبلهم والآخذين عنهم.

وسنورد لك بعض الشواهد على ذلك كله، لأن استقصاء أدلتهم في ذلك يحتاج إلى تأليف كتاب ضخم في هذا الباب ونخرج به عن موضوع كتابنا هذا. وإنما نروم الآن الإلماح إلى المطلوب بإيجاز وفيه الكفاية لمن أراد الهداية. ولا نذكر هنا إلا بعض ما رواه علماء الجمهور في الموضوع ورجالانهم في كتبهم، دون ما رواه الشيعة الذي يفوق حد الإحصاء.

الجهة الأولى:

أوامر الرسول (ص) باتباع أهل بيته (ع). فقد روى المسلمون أجمع ذلك بأنحاء مختلفة وبعبارات شتى ومقامات عديدة، نذكر جملة منها:

١ ـ ما في فرائد السمطين للعلامة الشيخ إبراهيم الحمويني الشافعي في الجزء الأول، الباب (٥). فقد روى بسنده عن ابن عباس (رض) قال: قال رسول الله (ص): «من سره أن يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فليوال علياً من بعدي وليوال وليه وليقتد بالأئمة من بعدي، فإنهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا علماً وفهماً، ويل للمكذبين بفضلهم من أمتي، القاطعين فيهم صلتي لا أنالهم الله شفاعتي».

ورواه العلامة السيد هاشم البحراني في «غاية المرام» عن حلية الأولياء، الجزء الأول.

٢ ـ ما رواه الحمويني الشافعي، في الباب (٣٦) من فرائده بسنده عن شهر بن خوشب قال: كنت عند أم سلمة (رض) إذ استأذن رجل فقالت له: من أنت؟ قال: أنا أبو ثابت مولى علي. فقالت أم سلمة: مرحباً بك يا أبا ثابت أدخل فدخل، فرحبت به، ثم قالت: يا أبا ثابت، أين طار قلبك حين طارت القلوب مطائرها؟ قال: تبع علي. قالت: وفقت والذي نفسي بيده، لقد سمعت رسول الله (ص) يقول: «علي مع الحق والقرآن والحق مع علي ولن يفترقا حتى يردا على الحوض».

ورواه الحمويني بطرق ومضامين أخرى.

٣ ـ ما في غاية المرام عن كتاب «فضائل الصحابة» مسنداً عن عائشة. قالت سمعت رسول الله (ص) يقول: «علي مع الحق والحق مع علي لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض» ومضمون هذه الأخبار مروي عن الفريقين متواتراً.

٤ ـ ما فيه... عن مسند أحمد بن حنبل مسنداً إلى أبي ذر(رض) قال: قال رسول الله(ص): «يا علي إنه من فارقني فقد فارق الله ومن فارقك فارقني».

٥ ـ ما فيه... عن موفق بن أحمد أخطب خوارزم الحنفي في كتاب «فضائل أمير المؤمنين (ع)» بسنده إلى ابن عمر قال: قال رسول الله (ص): «من فارق علياً فارقني ومن فارقني فارق الله عزّ وجل». وروي أيضاً عن الحمويني عن ابن عمر مثله.

٦ ـ ما روي أيضاً عن الحمويني عن أبي ذر (رض) عن النبي (ص) أنه قال: «يا علي من فارقني فقد فارق الله ومن فارقك يا علي فقد فارقني».

٧ ـ ما في غاية المرام أيضاً، في الباب (٤٤)، عن كتاب موفق بن أحمد عن أبي ليلى قال: قال رسول الله (ص): «ستكون بعدي فتنة فإذا كان

فالزموا علي بن أبي طالب فإنه الفاروق الأكبر الفاصل بين الحق والباطل».

٨ ـ ما في ينابيع المودة، للعلامة الشيخ إبراهيم الحنفي في الباب (٦٩) عن المناقب لابن المغازلي الشافعي عن ابن عباس (رض) قال: كنا عند النبي (ص)، إذ جاء أعرابي فقال: يا رسول الله سمعتك تقول: ﴿واعتصموا بحبل الله﴾. فما حبل الله الذي نعتصم به؟ فضرب النبي (ص) يده في يد علي وقال: «تمسكوا بهذا هو حبل الله المتين».

٩ ـ ما في ينابيع المودة أيضاً، في الباب (١٥)، عن كتاب «الإصابة» عن أبي ليلى قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: «ستكون من بعدي فتنة فإذا كان ذلك فالزموا علي بن أبي طالب فإنه أول من آمن بي وأول من يصافحني يوم القيامة وهو الصديق الأكبر وهو فاروق هذه الأمة وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين».

١٠ ـ ما في فرائد السمطين للحموين الشافعي في الباب (٢٧) بعنوان «فضيلة سعت سحب السعادة على رياضها، ومنقبة ناجت بأحب الألحان قمارى الشرف في غياضها» بسنده عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص): يا أنس اسكب لي وضوءاً. ثم قام: فصلى ركعتين ثم قال: يا أنس أول من يدخل عليك من هذا الباب هو أمير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم الوصيين. قال: أنس قلت: اللهم اجعله رجلاً من الأنصار وكتمته، إذ جاء علي(ع) فقال: من هذا يا أنس؟ فقلت: علي، فقام مستبشراً فاعتنقه ثم جعل يمسح عرق وجهه ويمسح عرق علي بوجهه. فقال علي (ع): يا رسول الله لقد رأيتك صنعت شيئاً ما صنعت بي من قبل. قال: «وما يمنعني وأنت تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي». ثم رواه بطريق آخر.

١١ ـ ما فيه أيضاً في الباب (٣١) بعنوان «فضيلة وسيعة الأقطار رفيعة الأخطار» بسنده عن أبي سعيد عن النبي (ص) قال: «علي خير البرية».

١٢ ـ ما في غاية المرام عن شرح نهج البلاغة للمعتزلي عن زيد بن

أرقم قال: قال رسول الله (ص): «ألا أدلكم على ما إن تسالمتم عليه لم تهلكوا، إن وليكم وإمامكم علي بن أبي طالب فناصحوه وصدقوه، جبرائيل أخبرني بذلك».

١٣ ـ ما في ينابيع المودة في الباب (٧٦) قال مؤلفه وفي المناقب عن واثلة بن الأسفع عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: دخل جندل بن جنادة بن جبير على رسول الله (ص) يسأله عن أشياء في حديث طويل إلى أن قال: أخبرني يا رسول الله عن أوصيائك من بعدك لأتمسك بهم؟ قال: أوصيائي الإثنا عشر، قال جندل: هكذا وجدناهم في التوراة، وقال: يا رسول الله سمهم لي، فقال: أولهم سيد الأوصياء أبو الأئمة علي، ثم إبناه الحسن والحسين فاستمسك بهم ولا يغرنك جهل الجاهلين، فإذا ولد علي بن الحسين زين العابدين يقضي الله عليك ويكون آخر زادك من الدنيا شربة لبن تشربه، فقال جندل: وجدنا في التوراة وفي كتب الأنبياء عليهم السلام: إيليا وشبرا وشبيرا فهذه أسماء علي والحسن والحسين، فمن بعد الحسين وما أساميهم؟ قال: إذا انقضت مدة الحسين فالإمام ابنه علي ويلقب زين العابدين، فبعده ابنه محمد يلقب بالباقر، فبعده ابنه جعفر يدعى بالصادق، فبعده ابنه موسى يدعى بالكاظم، فبعده ابنه علي يدعى بالرضا، فبعده ابنه محمد يدعى بالتقي والزكي، فبعده ابنه علي يدعى بالتقي والهادي، فبعده ابنه الحسن يدعى بالعسكري، فبعده ابنه محمد يدعى بالمهدي والقائم والحجة، فيغيب ثم يخرج فإذا خرج يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، طوبى للصابرين في غيبته». إلى آخر الحديث.

ومن أهم البواعث التي دعت الشيعة إلى التمسك بمذهب أهل البيت عليهم السلام، هو حديث الثقلين المشتهر بين المسلمين، فقد رواه في غاية المرام عن كتب أهل السنة في (٣٩) حديثاً ومن طرق الشيعة في (٨٢) حديثاً، نذكر بعض ما رواه من طرق أهل السنة.

فروى في الباب (٢٨) عن مسند أحمد بن حنبل عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله (ص): «إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به

لن تضلوا بعدي، الثقلين واحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، ألا إنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض».

أيضاً عن مسند ابن حنبل بسنده إلى زيد بن ثابت قال: قال رسول الله (ص): «إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض (أو ما بين السماء إلى الأرض). وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض».

ورواه أيضاً عن صحيح مسلم بثلاثة طرق.

وعن تفسير الثعلبي في تفسيره **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾**.

عن كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي في سبعة طرق.

ورواه عن صحيح أبي داوود السجستاني وهو كتاب السنن وصحيح الترمذي.

ورواه عن الحميدي عن مسند ابن أبي أوفى.

وعن السمعاني في كتاب فضائل الصحابة.

وعن صدر الأئمة موفق بن أحمد الحنفي في كتاب الفضائل في ثلاثة طرق.

ورواه عن كتاب «سير الصحابة» في طريقين.

وعن ابن أبي الحديد في طرق كثيرة.

والخلاصة: إن هذا الحديث مما تسالم عليه المسلمون.

الجهة الثانية:

شهادة النبي صلىٰ الله عليه وآله وسلم وعظماء أمته بأعلمية علي وأهل بيته عليهم السلام على سائر أفراد الأمة وهي كثيرة منها:

١ ـ ما في غاية المرام في الباب (٢٥) عن مناقب الفقيه ابن المغازلي الشافعي بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص): «أتاني جبرائيل

بدرنوك من الجنة فجلست عليه فلما صرت بين يدي ربي كلمني وناجاني فما علمت شيئاً إلا علمته علياً فهو باب علم مدينتي» ثم دعاه إليه فقال: «يا علي سلمك سلمي وحربك حربي وأنت العلم فيما بيني وبين أمتي بعدي».

٢ ـ ما فيه... عن موفق بن أحمد أخطب خوارزم الحنفي بسنده عن سلمان عن النبي(ص): أنه قال: أعلم أمتي من بعدي علي بن أبي طالب.

٣ ـ ما فيه أيضاً.. عن اخطب خوارزم عن أبي الحمراء قال: قال رسول الله (ص): «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في فهمه وإلى يحيى في زهده وإلى موسى بن عمران في بطشه فلينظر إلى علي بن أبي طالب» ورواه الحمويني الشافعي في الباب (٣٥).

٤ ـ ما رواه عنه أيضاً بسنده عن الحارث الأعور أنه قال: بلغنا أن النبي (ص): كان في جمع من أصحابه فقال: «أريكم آدم في علمه ونوحاً في فهمه، وابراهيم في حكمته» فلم يكن بأسرع من أن طلع علي (ع) فقال أبو بكر (رض): يا رسول الله؟ أقست رجلاً بثلاثة من الرسل بخ بخ لهذا الرجل. من هو يا رسول الله؟ قال النبي (ص): أولا تعرفه يا أبا بكر؟ قال: الله ورسوله أعلم. قال: أبو الحسن علي بن أبي طالب. قال أبو بكر: بخ بخ يا أبا الحسن، وأين مثلك يا أبا الحسن.

٥ ـ ما فيه.. عن مناقب ابن المغازلي الشافعي بسنده عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص): «من أراد أن ينظر إلى علم آدم وفقه نوح فلينظر إلى علي بن أبي طالب».

٦ ـ ما رواه عن مناقب اخطب خوارزم بسنده عن أم سلمة في حديث طويل من قول النبي (ص) «علي عيبة علمي» ورواه الحمويني في الباب (٢٧).

٧ ـ ما رواه في الباب (٢٧) عن الترمذي في كتاب «الفتح المبين» من قول النبي (ص) «أعلم أمتي بعدي علي بن أبي طالب» وقوله: «قسمت الحكمة عشرة أجزاء أعطي علي تسعة والناس جزءً واحداً».

٨ ـ ما رواه في الباب (٣٩) عن الخوارزمي في المناقب بسنده عن سلمان عن النبي (ص) أنه قال: «أعلم أمتي من بعدي علي بن أبي طالب».

٩ ـ ما رواه عنه أيضاً بسنده عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله (ص): «إن أقضى أمتي علي بن أبي طالب».

وروي عنه أيضاً بسنده عن أبي سعيد قال: قال رسول الله (ص): «أقضى الأمة علي».

وروي عن كتاب «فضائل الصحابة» للسمعاني بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص): «علي أقضى أمتي». . . الخ.

١٠ ـ ما رواه عنه أيضاً بسنده إلى أبي سعيد عنه (ص) في حديث طويل: «إن علياً أعظم المسلمين حلماً، وأكثرهم علماً، وأقدمهم سلماً».

١١ ـ ما رواه عن شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد أنه روى عن الحافظ أبي نعيم عن النبي (ص) أنه قال فيما قال لعلي: «وأبصرهم بالقضية».

١٢ ـ ما رواه عن شرح النهج أيضاً عن النبي (ص) أنه قال: «علي خازن علمي».

١٣ ـ ما في فرائد السمطين للحموييني الشافعي في الباب (١٨) بعنوان «فضيلة علت في فلك الجلال مراتبها ودرجها ومنقبة عطر محالل الصفا والولاية شميمها وأرجها» بسنده عن سلمان عن النبي (ص) أنه قال «أعلم أمتي من بعدي علي بن أبي طالب».

ومن أهم الدواعي لاختيار الشيعة مذهب أهل البيت عليهم السلام هو الحديث النبوي المشهور «أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة ـ أو من أراد العلم ـ فليأت الباب».

وقد رواه في غاية المرام عن عدة كتب لعلماء الجمهور وفي عدة طرق، منها عن مناقب ابن المغازلي الفقيه الشافعي في سبع طرق، وعن

الخوارزمي في مناقبه من طريقين، وعن فرائد السمطين للحموين في ثلاث طرق، وكذلك عن ابن أبي الحديد في شرح النهج، وعن كتاب الفردوس في الجزء الأول باب الألف، وعن كتاب المناقب الفاخرة في العترة الطاهرة وغيرهم.

هذه جملة من شهادات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بأعملية علي (ع) برواية الثقاة من علماء الجمهور.

وأما شهادات عظماء المسلمين في ذلك فإليك بعض ما هنالك، فعن شرح ابن أبي الحديد عن ابن عباس (ص) حبر الأمة وفقيهها أنه قيل له: أين علمك من علم ابن عمك علي؟ فقال: «كنسبة قطرة من المطر إلى البحر المحيط».

وروي في غاية المرام عن كتاب «شفاء الصدور» للنقاش ما يرويه بسنده عن ابن عباس (رض) أنه قال: «إن علياً علم علماً علمه رسول الله (ص)، ورسول الله علمه الله، فعلم النبي من علم الله، وعلم علي من علم النبي، وعلمي من علم علي، وما علمي وعلم أصحاب محمد في علم علي إلا كقطرة من سبعة أبحر».

وروي في الباب (٤١) عن كتاب الجمع بين الصحيحين قول عمر (رض): أقضانا علي.

وروي عن مسند أحمد بن حنبل عن معاوية أنه قال عن علي: إنه كان رسول الله (ص) يغره العلم غراً إلى قوله: وكان عمر إذا أشكل عليه أمر شيء يأخذ منه... الخ. وروى هذا الحديث الحمويني في الباب(٦٨) الجزء الأول.

وروايات أخذ عمر والصحابة منه عليه السلام مستفيضة مشهورة وأقوال عمر في حقه معلومة غير منكورة.

وروى الحمويني في فرائده في الجزء الأول في الباب (٦٨) مسنداً أن عائشة قالت في علي (ع): هو أعلم بالسنة. وفي رواية الخوارزمي، هو أعلم الناس بالسنة.

وروي في الينابيع في الباب (٦٥) عن كتاب فصل الخطاب لمحمد خواجة البخاري قول الزهري: ما رأيت قرشياً أفضل من علي بن الحسين (ع). وروي نحوه عن جماعة من السلف وذكر من فضائله الشيء الكثير، ثم قال عند ذكر الإمام الباقر (ع) سمي بذلك لأنه بقر العلم، أي شقه فعرف أصله وعلم خفيه.

إلى أن جاء إلى ذكر الإمام الصادق (ع) فأثنى عليه كثيراً ووصفه بالعلم الغزير إلى أن قال: دعا أبو جعفر المنصور وزيره ليلة وقال ائتني بجعفر الصادق حتى أقتله، قال: هو رجل أعرض عن الدنيا وتوجه لعبادة المولى فلا يضرك. قال المنصور: إنك تقول بإمامته، والله إنه إمامك وإمامي وإمام الخلائق أجمعين والملك عقيم فأتني به إلى آخره.. وذكر فيه كرامة عظيمة للإمام عليه السلام. ثم نقل عن عبدالله اليافعي في تاريخه أنه قال: كان جعفر الصادق رضي الله عنه واسع العلم، وافر الحلم، وله من الفضائل والمآثر ما لا يحصى. ثم جاء إلى ذكر الإمام الكاظم (ع) فذكر علمه وفضله وعبادته وبعض مناقبه إلى أن قال: وروى المأمون عن أبيه الرشيد أنه قال لبنيه في حق موسى الكاظم: هذا إمام الناس وحجة الله على خلقه وخليفته على عباده، أنا إمام الجماعة في الظاهر والغلبة والقهر وإنه والله لأحق بمقام رسول الله (ص) مني ومن الخلق جميعاً ووالله لو نازعني في هذا الأمر لأخذت بالذي فيه عيناه فإن الملك عقيم. وقال الرشيد للمأمون: يا بني هذا وارث علم النبيين، هذا موسى بن جعفر، إن أردت العلم الصحيح تجد عند هذا. ثم ذكر الأئمة واحداً بعد واحد وذكر علمهم وبعض مآثرهم سلام الله عليهم، حتى انتهى إلى ذكر المهدي المنتظر عجل الله فرجه. راجع ذلك في الباب (٦٥) من كتاب ينابيع المودة.

وقد نقل الشيخ سليمان الحنفي صاحب الينابيع أيضاً في كثير من أبوابه عن جماعة من مشاهير علماء أهل السنة والجماعة ما شاع من علوم أهل البيت (ع) ومناقبهم التي لا يدانيهم بها أحد من العالمين.

وعن جامع مسانيد أبي حنيفة في الجزء الأول لقاضي القضاة محمد بن

محمود بن محمد الخوارزمي الحنفي المتوفي سنة خمس وستين وستمائة طبع حيدر أباد دكن الجزء الأول ص (٢٢٢) قال: جعفر بن محمد أفقه من رأيت، ولقد بعث إلى أبو جعفر المنصور: أن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهيء له مسائل شداد فلخصت أربعين مسألة فبعثت بها إلى المنصور بالحيرة، ثم أبرد إلي فوافيته على سريره وجعفر بن محمد عن يمينه، فتداخلني من جعفر هيبة لم أجدها من المنصور، فأجلسني ثم التفت إلى جعفر قائلاً: يا أبا عبد الله هذا أبو حنيفة فقال: نعم أعرفه، ثم قال المنصور: سله ما بدا لك يا أبا حنيفة، فجعلت اسأله ويجيب الإجابة الحقة ويفحم حتى أجاب عن أربعين مسألة، فرأيته أعلم الناس باختلاف الفقهاء، فلذلك أحكم أنه أفقه من رأيت. (أخرجه) الحافظ طلحة بن محمد في مسنده عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد عن جعفر بن محمد بن الحسين الحائري عن أبي نجيح إبراهيم بن محمد بن الحسين عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رضي الله عنه انتهى. وتلمذه وتلمذ مالك على الإمام الصادق معروف بين المحدثين والمؤرخين. وأشعار الشافعي في مدائحهم قد سارت بها الركبان. ومسند أحمد بن حنبل مملوء بذكر علومهم وفضائلهم. واتفاق المسلمين على غزارة علمهم لا ينكر. وما ألف الجمهور في فضائلهم يعسر حصرها غير ما ألفه شيعتهم في علومهم وفنونهم وكراماتهم وأحاديثهم مما لا يعد ولا يحصى.

وقد ألف الفيلسوف الشهير في الشرق والغرب جابر بن حيان الكوفي أكثر من ثلاثة آلاف رسالة في علوم غريبة كالطبيعيات والتحليلات والكيمياء مما أخذه من معلمه الإمام الصادق (ع) كما هو المنصوص عليه فيما طبع منها في مصر. منها خمسمائة في الكيمياء كما عن وفيات الأعيان لابن خلكان. وقد جاء في كتاب «الكيمياء العامة» في ص (٢) من الفصل الأول: إن أشهر من برز في علم الكيمياء من العرب هو جابر بن حيان الكوفي الذي يذكر الأستاذ «فانديك الهولندي» في كتابة «مختصر تاريخ الكيمياء» أنه أشهر كيمياوي العرب، وأنه تتلمذ على يد الإمام جعفر الصادق (ع) وذكر أنه امتاز

بخبرته العلمية الفذة في الكمياء حيث استحضر الكثير من المركبات الكيمياوية التي لا تزال يستعمل قسط كبير منها حتى اليوم.

هذه نبذة من شهادات الناس في حقهم وفي تزكية الله لهم وتطهيره إياهم غنى عن مدح من سواه وتزكيته. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1]. وأنا لا أريد الآن أن أتكلم ـ من الوجهة العقلية ـ في عدم انطباق هذا الوسام الإلهي الشريف إلا على الخمسة أصحاب الكساء عليهم السلام. ولكني أريد أن أشير إشارة إلى ما ورد في تفسيرها عن الصادع بالحق (ص) مما رواه المسلمون عنه (ص).

أما الشيعة فقد تواترت رواياتهم بذلك. وقد جمع العلامة السيد هاشم البحراني منها أكثر من ثلاثين حديثاً في نزول آية التطهير في الخمسة أهل الكساء عليهم السلام خاصة دون غيرهم.

وأما أهل السنة فهذا هو المشهور عندهم أيضاً والمروي في أمهات كتبهم كما عن الجزء الرابع من صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وصحيح أبي داوود، وصحيح الترمذي، ومسند الإمام أحمد بن حنبل، وتفسير الثعلبي، وكتاب الحميدي عن مسند عائشة، وكتاب الجمع بين الصحاح الستة، وموطأ مالك بن أنس، وكتاب الفضائل لأخطب خوارزم موفق بن أحمد الحنفي، وكتاب فرائد السمطين للشيخ الحموييني الشافعي، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي، والفصول المهمة لابن الصباغ المالكي وغيرها بطرق عديدة.

الجهة الثالثة:

من أسباب اختصاص الشيعة بمذهب أهل البيت عليهم السلام. مدائح النبي (ص) لشيعتهم المتمسكين بهم وهي كثيرة منها:

---

(١) سورة الاحزاب: ٣٣.

١ ـ ما رواه الشيخ الحموييني الشافعي في فرائد السمطين في الجزء الأول الباب (٣١) بسنده عن جابر قال: كنا عند النبي (ص) فأقبل علي بن أبي طالب (ع) فقال رسول الله (ص): قد أتاكم أخي ثم التفت إلى الكعبة فضربها بيده ثم قال: والذي نفسي بيده إن هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة، قال: إنه أولكم إيماناً معي وأوفاكم بعهد الله، وأقومكم بأمر الله، وأعدلكم في الرعية، وأقسمكم بالسوية، وأعظمكم عند الله مزية، قال: ونزلت فيه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾[1]. قال: فكان أصحاب محمد (ص) إذا أقبل علي قالوا: قد جاء خير البرية. وروى مثله في «غاية المرام» عن الخوارزمي عن جابر عن النبي (ص). ورواه عن كتاب «الأربعين» عن جابر عن النبي (ص) أيضاً.

٢ ـ ما عن السيوطي في الدر المنثور ورواه في غاية المرام عن كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم عن ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية﴾. قال النبي(ص) لعلي (ع): «هم أنت وشيعتك».

٣ ـ ما رواه في «غاية المرام» عن مناقب ابن المغازلي الشافعي بسنده عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص): يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفاً لا حساب عليهم، ثم التفت إلى علي (ع) فقال: هم شيعتك وأنت إمامهم.

٤ ـ ما رواه أيضاً عن الخوارزمي في الباب (٦١) المجلد الثاني عن النبي (ص) أنه قال مخاطباً لعلي (ع) في حديث طويل: وإن شيعتك على منابر من نور، وإن الحق على لسانك إلى آخره.

٥ ـ ما رواه في الباب (٧١) الجزء الثاني في حديث طويل أيضاً عن موفق بن أحمد الخوارزمي في المناقب بسنده عن ابن عباس: أن جبرائيل

---

(١) سورة البينة: ٧.

قال لعلي: تزف أنت وشيعتك إلى الجنة مع محمد وحزبه زفاً زفاً، قد أفلح من تولاك وخسر من تخلاك إلى آخره.

٦ ـ ما روي في الباب (٧١) الجزء الثاني أيضاً عن مناقب الخوارزمي قال روى الناصر للحق بإسناده في حديث طويل قال: لما قدم علي (ع) على رسول الله (ص) لفتح خيبر قال (ص): «لولا أن تقول فيك طائفة من أمتي ما قالت النصارى في المسيح عليه السلام، لقلت فيك اليوم مقالاً لا تمر بملأ إلا أخذوا التراب من تحت قدميك ومن فضل طهورك يستشفون به، ولكن حسبك أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى وأنا منك ترثني وأرثك، إلا أنه لا نبي بعدي، وأنك تبريء ذمتي، وتقاتل على سنتي، وأنك غداً في الآخرة أقرب الناس مني، وأنك أول من يرد عليَّ الحوض، وأول من يكسى معي، وأول داخل في الجنة من أمتي، وأن شيعتك على منابر من نور، وأن الحق على لسانك وفي قلبك وبين عينيك» إلى غير ذلك من مدائح النبي (ص) لشيعة علي (ع) من طرق الفريقين.

تأسيس علم أصول الفقه

لم يكن هذا العلم مدوناً في القرن الأول من الإسلام، وإنما إبتدأ التدوين فيه في القرن الثاني منه. إذ لم يذكر المؤرخون كتاباً ألف في علم أصول الفقه أسبق من كتاب العالم الحكيم هشام بن الحكم المتوفي سنة ١٧٩ هـ من حواريي الإمام الصادق (ع) ومن أفضل تلاميذه، في مباحث الألفاظ.

وقد ذكر العلامة البحاثة الشهير السيد حسن الصدر رحمه الله في كتابه «الشيعة وفنون الإسلام» فصلاً في تأسيس هذا العلم، وإليك نص عبارته: قال «الفصل الخامس في تقدم الشيعة في علم أصول الفقه».

فاعلم أن أول من فتح بابه، وفتق مسائله، هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر وبعده ابنه أبو عبد الله الصادق، وقد أمليا فيه على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله، جمعوا من ذلك مسائل رتبها

المتأخرون على ترتيب مباحثه، ككتاب «أصول آل الرسول» وكتاب «الفصول المهمة في أصول الأئمة» وكتاب «الأصول الإصلية» كلها بروايات الثقاة مسندة متصلة الإسناد إلى أهل البيت عليهم السلام. وأول من أفرد بعض مباحثه بالتصنيف هشام بن الحكم شيخ المتكلمين تلميذ أبي عبد الله الصادق (ع) صنف كتاب الألفاظ، ومباحثها هو أهم مباحث هذا العلم، ثم يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين تلميذ الإمام الكاظم موسى بن جعفر (ع) صنف كتاب «إختلاف الحديث» وهو مبحث تعارض الدليلين والتعادل والترجيح بينهما.

وقال السيوطي في كتاب الأوائل: أول من صنف في أصول الفقه الشافعي بالإجماع يعني من الأئمة الأربعة من أهل السنة. ونظير كتاب الشافعي (رض) في صغر الحجم وتحرير المباحث كتاب «أصول الفقه» للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان المعروف بابن المعلم شيخ الشيعة وقد طبع التصنيفان.

نعم، أبسط كتاب في أصول الفقه في الصدر الأول كتاب «الذريعة في علم أصول الشريعة» للسيد الشريف المرتضى تام المباحث في جزئين. وله في علم أصول الفقه كتب عديدة أحسنها وأبسطها «الذريعة» وأحسن من الذريعة كتاب «العدة» للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي فإنه كتاب جليل لم يصنف مثله قبله، في غاية البسط والتحقيق.

وأعلم أن الشيعة الأصولية قد بلغوا النهاية في تحقيق هذا العلم وتدقيق مسائله خلفاً عن سلف حتى صنفوا في بعض مسائله المبسوطات فضلاً عن كل مباحثه.

وأئمة هذا الفن لا يمكن ذكرهم في هذا الموضع، بل ولا طبقة من طبقاتهم لكثرتهم. إنتهى.

ولقد برع علماؤنا رضوان الله عليهم وأبدعوا في هذا العلم وفي الفقه نفسه، وتوسعوا فيها، وأسسوا القواعد وفرّعوا الفروع، وما زالوا يتدرجون في

مراقي علوِّه، وسلالم نموِّه، جيلاً بعد جيل، حتى بلغوا النهاية والذروة، ونشروهما في أرجاء البلاد الإسلامية، وفتحوا لهما المدارس العالية، وألفوا لهما الكتب المطولة والمختصرة، وألقوا الدروس القيمة والمباحث العالية على طلابهما من العلماء والأفاضل من على ذروات المنابر، وفي حلقات الدروس حيث تزدحم فيها العشرات والمئات من طلابهما، يتلقون من فطاحل أساتذتهم وشيوخهم التحقيقات الرائعة والتدقيقات القيمة. ثم هم أيضاً يلقونها على تلامذتهم وهكذا تلامذتهم حسب درجاتهم. فكل يقوم بدوره في تنقيح المباحث، وتنوير السبل لهذين العلمين الشريفين. حتى ألفت فيهما كتب لا تحصى، عقم الدهر أن يأتي بمثلها ضخامة ومتانة ودقة. ولذلك فقد هاجر إليهم من أنحاء المعمورة آلاف من طلاب العلوم وعشاق المعارف، يغترفون من حياض علومهم، ويكرعون من نمير أبحاثهم. ولا سيما في عواصم العلم ومزدحم الفقهاء، كالنجف الأشرف وكربلاء والكاظمية وسامراء والحلة وبغداد وقم وخراسان وطهران وأصفهان وهمدان وغيرها من البلاد في سائر الممالك الإسلامية.

ولذلك ترى أنه يتخرج في كل عصر، بل ومن كل مصر، ثلة من جهابذة الفن ممن حملوا مشعل العلوم والمعارف الإسلامية لجيلهم وللأجيال القادمة، وهي أمانات يبلغها رجالات ممن حباهم الله بنور العلم والحقيقة إلى من بعدهم، حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً أو يرث الأرض ومن عليها.

كل ذلك بفضل انفتاح باب الإجتهاد عندنا، ولكن بمعناه الواقعي الحقيقي، وهو بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، لا كما فهمه بعض من لا خبرة له بمعناه من شباب اليوم من أن الإجتهاد هو الفتوى في الأحكام برأي المجتهد حسب مقتضيات الزمن وتكيفات العصر وتمشياً مع رغبات أهله وميولهم وعاداتهم. فإن الدين وأهله يبرؤن من مثل هذا الإجتهاد. وما هو إلا إشتهاء لا إجتهاد في استنباط أحكام الله من أدلتها.

المؤلف

الجزء الأول

●

مباحث الألفاظ

تمهيد

ما هو أصول الفقه؟

(أ) تعريفه:

أصول الفقه «هو القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها».

فالقواعد: جنس عام يشمل كل قاعدة. فمعنى أصول الفقه أي قواعده.

وممهدة لاستنباط الأحكام: تخصه بقواعد هذا العلم وتخرج قواعد علم العربية والمنطق مثلاً، فإنها وإن كانت تفيد في الإستنباط ولكن لم تمهد له.

والشرعية: تخرج الأحكام العقلية والدستورية وغيرهما مما لم تكن شرعية.

والفرعية: تخرج أحكام أصول الدين التي تعرف بالعقل.

(ب) موضوع كل علم:

موضوع كل علم: هو ما يُبحث في العلم عن أحواله، وعما يتعلق به مما له دخل في غاية ذلك العلم. لا ما يبحث في العلم عن خصوص عوارضه الذاتية كلها، أي التي تعرضه أولاً وبالذات بلا واسطة في العروض

حتى ما لا دخل له منها في الغرض، كما عليه ظاهر كثير من قدماء المنطقيين، أو عن عوارض الموضوع الذاتية، وعوارض أنواعه أيضاً، وعوارض عوارض الموضوع الذاتية. كما نقل ذلك عن الشيخ الرئيس وكثيرين، دون غير الذاتية حتى ما له دخل منها في غرض المدوّن لذلك العلم والواضع لإسمه. لأن العوارض الذاتية لموضوع علم، أو لنوع الموضوع إذا لم يكن لها دخل في غاية ذلك العلم لا يبحث في العلم عنها. فمثلاً «الكتاب المجيد» وهو أحد مصاديق موضوع علم أصول الفقه، كثير من عوارضه الذاتية لا يُبحث في علم أصول الفقه عنها، ككثير من مسائل التجويد والقراءة والقراء وإعجازه وكشفه عن المغيبات وبلاغته وفصاحته و. . . بل يبحث عنها في علوم أخرى. ولا يبحث في أصول الفقه إلا عن حجية ظواهر آياته لاستنباط بعض ما يمكن استنباطه منها من الأحكام الشرعية.

فتبين من هذا أن العوارض الذاتية إذا لم يكن لها دخل في غاية ذلك العلم لا يبحث في ذلك العلم عنها. والعوارض غير الذاتية ـ أي التي تعرض على الموضوع بواسطة أو وسائط ـ إذا كان لها دخل في غاية ذلك العلم يبحث في العلم عنها. وذلك ككثير من مسائل علم أصول الفقه ولا سيما بعد اتساع نطاقه الذي لا يكاد يكفي عمر الإنسان الإعتيادي لتحقيقه وتنقيحه. فإنها ليست من العوارض الذاتية لموضوع هذا العلم. ولكن يبحث في العلم عنها لأنها قد تفيد في غاية العلم وهو استنباط الأحكام. كما عليه سيرة مصنفي هذا العلم اليوم. ويسمون مجموع ما يدونونه فيه من المسائل باسمه.

فانبثق مما ذكرنا أن الأساس والمحور لتدوين العلوم إنما هو موضوعاتها، وعليها تدور رحى مسائلها، بل وغاياتها. فلا يمكن جعل الموضوع لكل علم هو الكلي المنتزع من موضوعات مسائله بعد تدوينها للزوم الدور، لأن مسائل كل علم إنما هي بحوث عن عوارض موضوع ذلك العلم. فإذا لم يعرف الموضوع، إستحال تكوين المسائل، وتدوينها. وكذلك غاية العلم، إنما هي غاية لتدوين مسائله. فإذا لم تشخص المسائل، إستحال تشخيص غاية لها. فتبين أن الغاية موقوفة على المسائل، والمسائل موقوفة

على الموضوع. فيستحيل أن يكون الموضوع معلوماً مشخصاً وإنما ينتزع من موضوعات مسائله بعد تدوينها.

(ج) تمايز العلوم:

تمايز العلوم إنما هو بتمايز موضوعاتها لا غاياتها، لأن الغاية قد تتحد لعلمين بينهما عموم وخصوص مطلق، كعلم الطب وعلم الجراحة. فموضوع الأول أمراض البدن مطلقاً، التي يبحث في الطب عن أسبابها وروافعها ودوافعها لغاية حفظ الصحة.

وموضوع الثاني: خصوص الأمراض التي يمكن علاجها بالعمليات الجراحية التي يبحث فيه عن أسبابها وروافعها ودوافعها بأنواع التجريح لغاية حفظ الصحة.

(د) موضوع أصول الفقه:

أما موضوع علم أصول الفقه: فهو أمهات الأدلة الفقهية التي يبحث في العلم عن حجيتها وعن المسائل التي يتوقف خصوص الإحتجاج بالأدلة عليها لأجل معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية، فيدخل في الأدلة.

١ ـ الكتاب: وهو مجموع ما بين الدفتين الذي اعترف بقرآنيته المسلمون أجمع.

٢ ـ السنة: وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره والأحاديث تكون حاكية عنها.

٣ ـ ما ثبت حجيته بهما كالاستصحاب بناء على كون حجيته من الأخبار لا من العقل كما سيأتي في محله.

٤ ـ الاجماع: وسيأتي بيانه في محله في الجزء الثاني.

٥ ـ الأدلة العقلية: كالبراءة العقلية وغيرها مما ثبتت حجيتها بالعقل كما سيأتي بيانه.

(هـ) مسائله:

أما مسائله، فهي ما تتضمن بيان حجية تلك الأدلة وجملة مباحث الألفاظ وغيرها، التي يتوقف خصوص الإحتجاج بالأدلة عليها.

وأما ما يتوقف خصوص الإحتجاج من مسائل النحو واللغة مثلاً فغير داخلة لعدم توقف الإحتجاج خاصة عليها، بل تتوقف عليها معرفة معاني الخطابات والمحاورات وغيرها.

(و) غايته:

غاية هذا العلم معرفة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية ويعرف ذلك من تعريفه المذكور أولاً.

(ز) تبويبه:

بوبنا هذا الكتاب وفقاً لمناهج متأخري الأصوليين في كتبهم الأصولية فوضعناه على جزئين.

الجزء الأول: في مباحث الألفاظ، ويحتوي على أربعة مباحث أولية.

١ ـ الحقيقة الشرعية.
٢ ـ الصحيح والأعم.
٣ ـ الاشتراك اللفظي في اللغة.
٤ ـ المشتق، وعلى خمسة أبواب:

(١) الأوامر. (٢) النواهي. (٣) المفاهيم. (٤) العموم والخصوص. (٥) المطلق والمقيد.

وخاتمة في اصطلاحات بعض الألفاظ.

والجزء الثاني: في الأدلة العقلية والإجتهادية والأصول العملية، ويحتوي على ثلاثة أبواب.

١ ـ في أحكام القطع بالتكليف.

٢ ـ في أحكام الظن به، ويتضمن حجية الظواهر، والإجماع، وخبر الواحد وغيرها.

٣ ـ في أحكام الشك، ويتضمن مباحث البراءة، ومباحث الإحتياط، ومباحث التخيير، ومباحث الإستصحاب وبضمنها مسائل العلم الإجمالي.

وخاتمة في التعادل والتراجيح وفي الإجتهاد والتقليد.

مبـــاحث اوليـــة

المبحث الأول
الحقيقة الشرعية

تعريفها:

«هي استعمال الشارع ـ بعنوان الحقيقة ـ لألفاظ عبادات وغيرها في معاني مخترعة له».

وقبل الخوض في الموضوع لا بد من تقديم مقدمتين:

١ ـ إن وضع الألفاظ لمعانيها يكون تارة بنحو التعيين ويسمى «تعيينياً» وأخرى بنحو التعين ويسمى «تعيّنياً».

فالأول: بأن يلحظ الواضع معنى جزئياً فيضع له لفظاً جزئياً، مثل ما يضع الوالد إسماً لولده، كزيد. أو يلحظ معنى كلياً فيضع له لفظاً كلياً، مثل أن يضع لفظ الإنسان لكلي الحيوان الناطق، إلى غير ذلك من أنحاء الوضع، كوضع النكرات لكل فرد فرد على البدل، وكوضع الهيئات، كهيئة الفعل الماضي لمعنى حدوث المبدأ في الزمن الماضي، وكوضع الحركات الإعرابية، كالرفع لتشخيص أن هذا المرفوع هو الفاعل، والنصب لتشخيص المفعول وهكذا...

والثاني: وهو التعّيني، بأن يستعمل أحد لفظاً في معنى لا بعنوان الوضع التعييني، ثم يكثر استعماله فيه حتى يكون متبادراً إلى الذهن من اللفظ. فيسمى هذا النحو من الوضع تعينياً، لأنه تعين بنفسه من كثرة الإستعمال.

٢ ـ اختلفوا في واضع اللغات. أهو الله أو الناس؟ والظاهر الأول. وذلك لأن الله سبحانه لما خلق أبا البشر وأصل الخليفة آدم (ع)، وأسكنه وزوجه الجنة، وأوحى إليه ما أوحى من الأكل حيث شاءا من الجنة، وأن لا يقربا شجرة معينة، وغير ذلك مما خاطبهم به. فلا بد من غير شك أنه علمهما معاني ما خاطبهما به وما أوحى به إليهما. بل الظاهر أنه سبحانه علمهما ما يتخاطبان به فيما بينهما أو مع الملائكة، وذلك لإتمام النعمة عليهما في الجنة. ويمكن أن يستظهر هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1] أي أسماء المسميات كلها على الظاهر. ثم من الجائز أن الله أودع في آدم وذريته الأولين قوة توسيع اللغة الأصلية، ثم تفرعت منها لغات بعد ذلك حسب التكتلات البشرية في أقطار المعمورة، فكان لكل كتلة منهم لغتها ولهجتها ونغمتها الخاصة.

هذا ويمكن أن يستنبط من هذه الآية الكريمة أن الأسماء هي الأصل للألفاظ. وأما الأفعال والحروف فمتفرعة عليها ـ لأن الأفعال كما هو الحق ـ مشتقة من المصادر وهي أسماء. فالضرب مثلاً وضع لمعنى الحدث المعلوم، ثم لوحظ جعل حدث الضرب في الزمن الماضي، فوضع له هيئة «ضَرَبَ» مفتوحة الأحرف الثلاثة، فإذا أريد إتمام المعنى والإستفادة به أتى معه باسم من وقع منه الضرب وهو الفاعل. فالأسماء هي المستقلات الحقيقية الأصلية، والأفعال متفرعة منها، ولا تقوم بمعناها تامة بغير الأسماء. إذ لا يؤدي الفعل مؤداه تمام الأداء إلا بالفاعل، ولا يمكن تركيب جملة خالية من الأسم. وكذلك الحروف، فإنما هي فروع من الأسماء، ولذا لا ترى حرفاً موضوعاً لمعنى إلا ووضع لمعناه الإستقلالي اسم، كمِن والإبتداء وعلى والاستعلاء، وحتى والانتهاء، فالواضع وضع لفظ الابتداء مثلاً لمعناه الكلي المصدري الإستقلالي الاسمي. وكذلك لفظ الإستعلاء والإنتهاء، ووضع لفظ «مِن» للإبتداء الرابط بين شيئين، كالسير والكوفة، في قولك: سرت من الكوفة. وكذلك لفظ «على وحتى» فلا يستعمل لفظ «من» في الإبتداء

---

(١) سورة البقرة: ٣١.

الإستقلالي، بل لا بد من استعمالها في الإبتداء الربطي الوهمي الفاني بين الطرفين. وكذلك لفظ «على وحتى» وسائر الحروف.

أما الضمائر والموصولات وأسماء الإشارة، فهي كالحروف من جهة أنها لا تستعمل إلا مع ألفاظ أخر تشخصها وتحدد معناها. ولكنها ليست كالحروف من جهة عدم الإستقلالية، بل إنها ذات معاني مستقلة قائمة بنفسها ومتشخصة خارجاً غير فانية بين الطرفين، وإلا كانت حروفاً. فمثلاً كلمة «هذا وهو والذي» في قولك: هذا هو الذي علمني، تدل على ذات شخص المعلم، ولكن كلمة علمني شخصته وعينته. والتشخيص والتعيين لا ينافي الإستقلالية، كالتخصيص بالمضاف إليه في المضاف. فكلمة «عبد» في عبد الله تدل على الذات المستقلة والمخصصة بلفظ الجلالة، وهذا التخصيص لا ينافي الإستقلالية المقصودة في تعريف الأسماء.

إذا تبين هذا، فاعلم أنه اختلف الأصوليون في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه، والحق ثبوتها، ولكن لا بمعنى أن الشارع استعمل تلك الألفاظ إبتداءً لمعاني مخترعة وضعاً حقيقياً، بل بمعنى أن الشارع استعمل تلك الألفاظ في معاني شرعية مناسبة للمعاني اللغوية مجازاً ـ باديء الأمر ـ بقرينة ثم كرر استعمالها كثيراً في تلك المعاني الجديدة في أزمنة متقاربة تاركاً للمعاني اللغوية بتاتاً، فصارت تفهم من لسانه المعاني الجديدة بلا قرينة، لأن المخاطبين عرفوا إصطلاحاته فتبادرت تلك المعاني إلى أفهامهم بلا قرينة في زمن قصير جداً في إبتداء التشريع وهو معنى الحقيقة الشرعية.

وتوضيح ذلك أن أول ما نطق به من لفظ الصلاة والصوم مثلاً كان ذلك في القرآن أو في لسان جبرائيل (ع) عن الجليل تعالى مبلغاً وجوبها للنبي (ص) وقد أريد بها المعنى الشرعي قطعاً، ولا بد من وجود قرائن حالية أو مقالية على إرادة ذلك منها ثم تكرر ذلك في القرآن وفي لسان جبرائيل وفي لسان النبي (ص) للمسلمين بقرائن في إبتداء الدعوة، ثم بعد أيام عرف المسلمون إصطلاحات الشارع من تلك التكريرات في الأوقات المتقاربات فصارت عندهم متبادرة ولا نعني بالحقيقة الشرعية إلا ذلك.

وأثر ثبوتها: هو أن كل ما ورد في القرآن وفي لسان النبي (ص) يحمل على المعاني الشرعية بلا إشكال وفي هذا غنى عن القيل والقال في دفع الأقوال.

الخلاصة

(أ) إن الوضع تعييني، وهو أن يضع الواضع لفظاً لمعناه بقصد الوضع، وتعيني، وهو أن يستعمل اللافظ لفظاً في معنى لا بقصد الوضع، ثم يكثر استعمال الناس له حتى يتبادر بلا قرينة.

(ب) إن واضع أصل اللغات إبتداء هو الله سبحانه، ثم أودع في البشر قوة التفريع والتوسيع، حتى تشكلت اللغات حسب التكتلات البشرية.

(ج) إن أصل الكلمات هي الأسماء، والأفعال متفرعة منها، والحروف روابط لهما.

(د) الحقيقة الشرعية ثابتة بالوضع التعيني في إبتداء الدعوة الإسلامية، وعليه فتحمل الألفاظ الشرعية على معانيها الشرعية في كلام الشارع.

تمرينات

١ ـ ما هو تعريف الحقيقة الشرعية؟
٢ ـ ما هي أقسام الوضع ومن الواضع؟
٣ ـ هل الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا؟
٤ ـ ما كيفية وضع الشارع تلك الألفاظ لمعانيها الجديدة؟
٥ ـ ما هو الأثر المترتب على ثبوتها والأثر المترتب على عدمه؟

المبحث الثاني
الصحيح والأعم

إختلف الأصوليين في أن أسماء العبادات هل هي موضوعة للصحيح أو الأعم واستدلوا للأول بأشياء منها:

١ ـ التبادر: وهو سبق المعنى إلى أذهان أهل المحاورات عند إطلاق اللفظ بلا قرينة، لأنه علامة الحقيقة، وقالوا: إن المتبادر من لفظ الصلاة مثلاً هو الصحيحة فحسب، دون الفاسدة.

٢ ـ صحة السلب عن الفاسدة: بأن تقول عنها مثلاً ليست بصلاة، فإن صحة سلب لفظ عن معنى يدل على أنه ليس من معانيه الحقيقية.

٣ ـ قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه مما ظاهره نفي الماهية.

٤ ـ قوله عليه السلام: «الصلاة عمود الدين ومعراج المؤمن» ونحوه مما ظاهره ترتب الآثار على الماهية. والماهية إذا أريد منها الأعم من الصحيح لا تكون عموداً للدين ولا معراجاً للمؤمن.

واستدلوا للثاني بما يأتي:

١ ـ التبادر: وقالوا: إن المتبادر من لفظ الصلاة مثلاً هو كلا القسمين.

٢ ـ عدم صحة السلب: فلا يصح أن تقول عن الصلاة الفاسدة مثلاً ليست بصلاة.

٣ ـ صحة التقسيم إلى الصحيحة والفاسدة.

٤ ـ قوله عليه السلام: «بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يُناد أحد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه. فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لا يقبل له صوم ولا صلاة» فإنه عليه السلام أطلق أسماء العبادات على الفاسدة بناء على فساد العبادة بلا ولاية.

٥ ـ قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقراءك» فأطلق (ع) على الفاسدة اسم الصلاة.

٦ ـ صحة تعلق النذر بترك الصلاة في المكان المكروه فيه الصلاة وحصول الحنث بالمخالفة مع أن الصلاة تكون فاسدة.

والأقرب من القولين هو الأول بتقريب أن ماهيات العبادات لما لم تكن معلومة للناس وإنما إخترعها الشارع وسماها بأسماء على حسب ما بيناه في الحقيقة الشرعية ثم كلف بها.

ومن المعلوم أن أول ما استعملها الشارع كان استعماله لها في الصحيح دون الفاسد، لأن الإستعمال كان إبتداء بعنوان التكليف بماهيات مخترعة.

ومن البديهي أن من اخترع مثلاً آلات مخصوصة وركبها بحيث صارت تأتي بعمل وأثر خاص ووضع لها اسماً مخترعاً أو بمناسبة ثم صار حقيقة بزمن قليل لا يضع ذلك الأسم إلا لما يأتي بذلك الأثر ولا يستعمله إبتداء إلا في ذلك، نعم، ربما يستعمل في لسانه وفي لسان العرف بعد ذلك في الفاقد لبعض الأجزاء والآلات بالعناية مجازاً للمشابهة العرفية.

وأما استدلال القائلين بالأعم بالتبادر وعدم صحة السلب فغير مسلمة.

وأما التقسيم: فهو بالعناية والمشابهة مجازاً.

وأما رواية بني الإسلام، فظاهرها عدم قبول عباداتهم إذا كانت جامعة

للشرائط ما عدا الولاية ولا ينافي ذلك صحتها حينئذ لأن القبول غير الصحة. وإن قلنا بعدم الصحة كما قيل، فيمكن الجواب حينئذ عن الرواية بأن الإمام عليه السلام استعملها بحسب إعتقادهم صحتها أو مجازاً.

وأما قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك». فإنه (ع) استعملها في الصحيحة غاية الأمر أنها صارت فاسدة بعد هذا النهي. ولا يمكن أن يؤخذ الفساد في المنهي عنه الحاصل من النهي قيداً في نفس المنهي عنه للزوم الدور، فلا يتوجه النهي عن الصلاة الفاسدة، لأنها إنما صارت فاسدة بعد هذا النهي. وليس المراد منها الفاسدة من غير جهة هذا النهي، إذ لا نظن أن يلتزموا بحرمة صورة الصلاة العرفية ولو لم تكن بينه.

وأما قضية صحة النذر، فإن الناذر استعملها في الصحيحة قطعاً، فأي ناذر يقصد في نذره ترك صورة الصلاة وهي الفاسدة في المكان المكروه. وأما حصول الحنث فلأنه أتى بصلاة صحيحة من جميع الجهات عدا مخالفة النذر التي ترتبت بعد حصول النذر وهذه هي المنذور تركها.

ثم إنه لما كانت الصلاة مثلاً مختلفة أشد الإختلاف بحسب حال المكلفين في الأوقات المختلفة، فلا بد من أن يكون لها جامع يكون هو المسمى بلفظ الصلاة، وقد اختلفوا في تصوير الجامع، والذي يتضح لي أنه لا يلزم معرفة الجامع بماهيته، بل يكفي معرفته بآثاره وخواصه مثل المؤدي للغرض المطلوب للشارع في هذا المقام وهذا هو معنى الصحيح وهو المتبادر من لفظ الصلاة.

ثمرة القولين[1] :

وأما الثمرة المترتبة على القولين فهي كما ذكروا: الرجوع إلى أصل

---

(١) إذا لمس المدرس عدم توصل التلميذ إلى مغزى ثمرة القولين لابتنائها على مباحث البراءة والاحتياط يحسن ارجاء الثمرة إلى ما بعد دراسة تلك المباحث.

البراءة أو الإحتياط فيما إذا شك في جزئية شيء لعبادة أو شرطيته «على القول بالصحيح» لإجمال الخطاب بها من الشارع حينئذ على الخلاف في مسألة دوران الواجب بين الأقل من الأجزاء والأكثر الارتباطيين كالصلاة.

والرجوع إلى الإطلاق اللفظي العرفي لإسم العبادة إن كان ذلك الإطلاق وارداً مورد البيان كما هو شرط الأخذ بإطلاق اللفظ، وإلا فإلى الأصل العملي في المقام وهو أصل البراءة أو الإحتياط على الخلاف في والأقل والأكثر أيضاً «على القول بالأعم».

ولقد نقل عن الصحيحين صحة الصلاة في مفروض المقام، وذلك لأن الأشهر في مسألة الأقل والأكثر القول بالبراءة، بل حتى على القول بالإحتياط فيها ـ كما هو الأظهر في بعض الصور ـ يمكن توجيه القول بصحة الصلاة لأنها مبينة أجزاؤها وشرائطها في جملة من الأخبار، فلا مورد للشك في الزائد عن ذلك بعد ما ثبت من ماهية الصلاة وأجزائها بحجة شرعية.

نعم، لو علمنا بوجوب عبادة خاصة ولم يبين لنا أجزاؤها وماهيتها بحجة شرعية وعرفنا أجزاء منها ولم تقم حجة على أنها هي تمام الماهية، ثم شككنا في جزء آخر أنه داخل أولا، كان المرجع هنا الإحتياط أو البراءة كما نقل عن الأكثر: «على القول الصحيح» وإلى الإطلاق إن كان في مورد البيان. وكانت الأجزاء التي عرفناها تسمى عرفاً بتلك العبادة، وإلا فإلى الإحتياط أو البراءة على الخلاف في مسألة الدوران أيضاً «على القول بالأعم».

تمرينات

١ ـ ما هي أدلة القائلين بالصحيح؟
٢ ـ ما هي أدلة القائلين بالأعم، وما هو الجواب عنها؟
٣ ـ ما هو الأقرب من القولين؟
٤ ـ هل يلزم معرفة الجامع للصلاة؟
٥ ـ ما هي ثمرة القولين؟

المبحث الثالث
الإشتراك اللفظي في اللغة

تعريفه:

الإشتراك اللفظي «هو تعدد المعاني الحقيقية للفظ واحد في لغة واحدة».

كلفظ (عين) للباصر، والنابعة، وعين الميزان وغيرها.

وكلفظ (قرء) للحيض والطهر إلى غير ذلك مما هو كثير جداً في اللغة العربية فلا حاجة إلى إقامة البرهان على ثبوته فيها.

وإنما قلنا ـ في التعريف ـ تعدد المعاني لإخراج «الإشتراك المعنوي» وهو «تعدد أفراد المعنى الحقيقي الواحد للفظ الواحد» كلفظ (إنسان) الصادق على كل أفراده.

وإنما قلنا: الحقيقية، لإخراج «المعاني المجازية»، لأنها ليست من باب الإشتراك بل اللفظ إنما يستعمل في معناه المجازي غير الحقيقي بالقرينة لا بالوضع.

وإنما قلنا: في لغة واحدة، لأن تعدد المعنى للفظ الواحد مع تعدد اللغة ليس هو من الإشتراك المقصود، مثال ذلك: كلمة (شهر) التي معناها في اللغة العربية «أيام معدودة»، وفي اللغة الفارسية «المدينة» ومثل هذا كثير في اللغات.

ويقابل الإشتراك اللفظي (الترادف) وهو «تعدد اللفظ مع وحدة المعنى الحقيقي» كما في مثل (ليث) و(أسد) للحيوان المفترس المعروف.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

أما إطلاق اللفظ على أكثر من معنى في استعمال واحد، فالظاهر عدم جوازه، لأن ذلك راجع إلى أهل اللسان، ولم نرهم استعملوا ذلك، ولم يثبت في الكتاب والسنة استعماله.

وما يتوهم منه ذلك كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَـوَاتِ وَمَنْ فِي ٱلأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وكثيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾[1]. فمحمول على إرادة معنى عام للسجود وهو (الخضوع) إلى غير ذلك.

وعلى كلّ فالتعمق في مثل هذه المسألة قليل الجدوى، لأنه لم تحمل آيات الأحكام وأخبارها على أكثر من معنى بلا إشكال.

وأما استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً فمثل ذلك أيضاً، لأن الكلام في جوازه عند أهل اللسان، ولما لم نظفر باستعمال لهم على هذا النحو علمنا أنه غير جائز عندهم.

وأما ما يظهر من حجج بعض المجوزين والمانعين من إرجاع النزاع إلى أمور عقلية، فليس من شأن الأصولي ذلك في مثل هذه المسألة الراجعة إلى الإستعمال اللفظي عند أهل المحاورات. ولولا ذلك فلا يمنع العقل من إستعمال المشترك في معانيه جمعاء، لأن لفظ المشترك وضع لكل معنى من معانيه بوضع مستقل لا بشرط شيء من وحدة وغيرها، وربما كان الواضع متعدداً. ومعنى استعمال اللفظ في معناه هو إخطار المتكلم للمعنى المقصود له حين النطق باللفظ الموضوع لذلك المعنى. فأي إستحالة في إخطار

---

(١) سورة الحج: ١٨.

المتكلم لمعنين مثلاً حين التلفظ بلفظ المشترك الموضوع لهما؟ كما نرى إمكان ذلك بديهياً من أنفسنا. ولم يكن ظاهراً مراد الأوائل الذين حرروا موضع النزاع في هذه المسألة إلا ذلك. وأما تطوير الكلام فوق هذا، فهو خروج عن موضع النزاع. كما أن تصوير الإستحالة فيه شبهة في مقابل البديهة. وكذلك الكلام حول استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً.

تمرينات

١ ـ ما هو الإشتراك اللفظي، وما هو الإشتراك المعنوي، وما هو الترادف؟ مثل لكل منها.

٢ ـ هل يصح إرادة أكثر من معنى في استعمال واحد للفظ أو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً؟ وهل يمكن في العقل ذلك؟

المبحث الرابع
المشتق

تعريفه:

المشتق: «هو كل اسم دال على تلبس مبدأ بذات». كعالم وضارب وأمثالها من اسم المفعول والصفة المشبهة واسم المكان والزمان.

وقد وقع الخلاف، أهو حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه المبدأ، أو هو حقيقة فى الأعم منهما؟

ونقل الإتفاق على كونه مجازاً فيما تلبس بالمبدأ في الإستقبال.

ونقل القول الأول عن الأشاعرة وجملة من أصحابنا. والثاني عن أكثر أصحابنا والمعتزلة وهو الحق.

وقد اختلفت عباراتهم في معنى الحال، أهو حال النطق، أو حال تلبس مبدأ المشتق بموضوعه؟ ولو كان في الماضي مثل: «كان زيد ضارباً أمس»، أو الإستقبال مثل: «إني فاعل ذلك غداً». ولكن الحق أنه لا ينبغي أن يجعل حال التلبس داخلاً في موضع النزاع، بل لا إشكال في كون المثالين حقيقة، بل نقل بعضهم الإتفاق عليه. كما لا ينبغي الإشكال في المجازية إذا أريد من المثال الأول ما قبل أمس ومن المثال الثاني ما بعد غد، لأن المشتق قيد بأمس وغد، فإذا استعمل في غير ما وضعا له كان الإستعمال مجازياً. فاتضح من هذا أنه لم يبق ما ينبغي أن يكون مورداً للنزاع في المسألة إلا ما إذا

استعمل المشتق في حال النطق وكان المبدأ منقضياً عنه في الماضي مثل «زيد نائم» وكان نومه قد إنتبه منه.

إختلاف المبدأ:

يختلف تلبس المبدأ بالذات باختلاف جهاته، فتارة يكون بنحو الملكة وأخرى بنحو الصناعة والحرفة وأخرى بغير ذلك، وتارة يختلف مبدأ واحد لجهتين، مثل كاتب وعامل، فإذا أريد منه مهنة الكتابة صدق التلبس بالحال ولو لم يكن حالاً مشغولاً بالكتابة الفعلية بلا كلام وهكذا.

وقد استدل كل من الفريقين في مسألة المشتق بالتبادر.

فقال الفريق الأول: إن المتبادر من لفظ (قائم) مثلاً هو المتلبس بالقيام حالاً.

وقال الفريق الثاني: إن المتبادر منه ما كان متلبساً بالقيام مطلقاً، سواء كان في الحال أو الماضي.

واستدل الفريق الأول بصحة السلب عما قد انقضى عنه المبدأ.

والفريق الثاني بعدم صحة السلب عنه.

والذي يقرب ما اخترناه أنه إذا استقرأنا موارد إستعمالات المشتق نرى أكثرها حتى بعض ما استشهد به الفريقان محتفاً بقرائن حالية أو مقالية تدل على المراد فلا موضع فيها إذن للتبادر، وأما القليل منها الذي ليس فيه أي قرينة فنراها محتملة للوجهين، ولذلك يحسن استفهام المخاطب عن أن المراد أي الفردين من معنى المشتق.

مثال ذلك: لو كان للسيد دعوة رجال على طعام يأكل منه فوج بعد فوج فأمر عبده بقوله: إسق الماء الآكل من هؤلاء الرجال. فيحسن من العبد أن يستفهم: أأسقي من انتهى أكله أو المشتغل الآن بالأكل؟ نعم، لو قال له: إسق الشاي الآكل من الرجال. كان هذا قرينه على سقي الفارغ من الأكل،

وهكذا جميع الموارد الخالية من القرينة يستحسن فيها الإستفهام، وهو دليل وضعه لمعنى عام يدخل تحته المنقضي عنه المبدأ والمتلبس به حالاً، ولا يكون استعماله في أحد هذين الفردين مجازاً.

وأما الموارد التي يتبادر منها الحال أو المنقضي، فإنما هي لقرائن دقيقة تظهر بالتأمل فيها، ولذلك حدثت أقوال أخرى في المسألة نشأت من اختلاف موارد الإستعمال التي يتراءى بادىء بدء أنها خالية من القرائن الدقيقة. وقد استدل على المختار بما نقل من إستدلال الإمام (ع) بقوله تعالى: ﴿**لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ**﴾[1]. على عدم لياقة المتصدي للخلافة لها لتلبسه بالظلم في الماضي كعبادة الأصنام وصدق الظالم عليه، وهذا الإستدلال موقوف على صدق المشتق وهو (الظالم) هنا على ما إنقضى عنه المبدأ أيضاً حقيقة لا مجازاً، لأنه ليس في الآية قرينة على أن المراد خصوص ما انقضى عنه حتى يحتمل أن يكون الإستعمال مجازاً وهو إستدلال متين ولما إخترناه مبين.

تمرينات

١ ـ ما هو المشتق؟

٢ ـ ما هو معنى الحال؟

٣ ـ هل يختلف تلبس المبدأ بالذات باختلاف الجهات؟

٤ ـ ما دليل القول: بأنه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الحال، وما دليل القول بالأعم، وما هو الأقرب منهما، ولماذا صار أقرب؟

٥ ـ ما وجه دلالة قوله تعالى: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾. على المختار؟

---

(١) سورة البقرة: ١٢٤.

الباب الأول

●

الاوامـــر

وفيه ثمانية مباحث

(١)
مادة الأمر وصيغه

مادة الأمر:

الظاهر أن معنى الأمر بمادته: (هو طلب الفعل بالقول إستعلاءً) وهو يشمل فردي الوجوب والندب، والأول هو المتبادر عند الإطلاق بلا قرينة، لأنه الأشد طلباً، كما سنوضحه في الصيغة.

وإنما قيدناه بالقول لإتباع الأشهر، وإلا فالأظهر أن ما يقوم مقامه كالكتابة مثله. كما يقال: أمر السلطان بكذا وهو كتب أمره كتباً.

والظاهر أن من معانيه أيضاً: الشأن والفعل، فهي مشتركة لفظاً لا معنى لإختلاف الجمع. وعليه فلا يعرف المراد إلا بالقرينة، والقرائن واضحة وكثيرة، لأن موارد استعماله في الطلب الإستعلائي غير موارد استعماله في المعنيين الآخرين.

نعم، لو قال قائل: «إذا كان هناك أمر» وسكت لم يعرف المراد إذا لم تكن قرينة حالية في المقام، فإذا أتمه بقوله: من الأمور عرف أن المراد الفعل أو الشأن، أو من الأوامر عرف أن المراد الطلب. ولا إعتبار للعلو، نعم، العالي مستوجب أمره لذم التارك له إستحقاقاً. وإنما إعتبرنا الإستعلاء لأن السؤال والدعاء خارجان موضوعاً عن حقيقة الأمر بمادته.

صيغ الأمر:

الظاهر أن ما ينبغي أن يكون موضع النزاع بين الأصوليين في مفاد الصيغة، هو أنها إذا صدرت من أي قائل أتفيد الوجوب أو الأعم أو غير

ذلك؟ وأما دلالتها على الذم على الترك، فليس هو من مفاد الصيغة، وإنما هو أمر خارجي، لأن الآمر إذا كان ممن يجب إمتثال قوله وأمره حصل الذم والعقاب على ترك الإمتثال وإلا فلا.

صيغة أفعل وأشباهها:

الظاهر أن صيغة أفعل وأشباهها ـ كالمضارع المقرون بلام الأمر أو الجملة الفعلية أو الإسمية، مثل: يقصر المسافر، أو المسافر يقصر بصلاته، في مقام بيان الحكم وغيرها ـ حقيقة في الطلب والحث على الفعل بمعنى أن القائل إذا قال: افعل، مثلاً، فقد أراد إيقاع الفعل وصدوره. وأما قضية المنع من تركه أو عدمه، فهي أمور خارجة عن حقيقة الطلب والحث على الفعل، لأنه معنى بسيط، وليس هو إلا إرادة إيجاد الفعل، ويدخل في أفراده، الوجوب والندب، ولكن الوجوب أشد الأفراد طلباً وحثاً، وهو المتبادر بلا قرينة، والندب إلى شيء هو أيضاً طلب وحث على ذلك الشيء. ولكن الأوامر لها مراتب ومراحل من حيث الأهمية وكلها تأتي بنحو واحد وطلب واحد ومعنى بسيط، وهو طلب إيجاد الفعل وإيقاعه في الخارج، ولكن بعضها أشد في هذا المعنى وبعضها أخف، والأشد هو المتبادر. ولذلك فقد إحتاج غيره إلى قرينة. وإنما فهم مراتب هذا الطلب والحث والأمور المترتبة على فعله أو تركه من الخارج دون حاق اللفظ، فاصطلح الشارع أو المتشرعة على بعض مراتبه بالواجب وعلى بعضها بالمندوب، وإلا فالمعنى بسيط، وهذا المعنى نظير التشكيك في الأسماء وهو تفاوت صدق الكلي على أفراده، وذلك كلفظ الوجود، فإن معناه في جميع الموجودات واحد بسيط، ولكن وجود واجب الوجود أشد وأدوم وأثبت وأعظم.

ثم إنه يمكن القول بإدخال بعض الأفراد الأخر، مثل السؤال وهو «طلب المساوي من المساوي رتبة لا بقصد الإستعلاء». والدعاء وهو «طلب السافل من العالي لا بقصد الاستعلاء» في هذا المعنى للصيغة وتكون حينئذ أضعف الأفراد.

والفرد الأكمل هو المنساق إلى الذهن، والإستعمال في كل فرد منها حقيقة لصدق الطلب على كل منها، ولأنه يبعد جداً الإلتزام بأن مثل: «زر الحسين» (ع) وهو الندب، أو «اللهم إغفر لي» وهو الدعاء، أو مثل قول الرجل لأخيه: «ناولني الكتاب» وهو السؤال مجاز.

نعم، قد تنسلخ الصيغة عن معنى الطلب الحقيقي بقرائن إذا كان الداعي لإنشاء الصيغة هو التهديد مثلاً، مثل: ﴿إعملوا ما شئتم﴾ أو التعجيز مثل: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ أو الترخيص كما إذا كان في مورد مظنة التحريم مثل: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾ إلى غير ذلك... وتكون مجازاً لأنها لا تستعمل كذلك إلا بقرينة.

ثم إنه قد نقل أن المشهور دلالة الصيغة على الوجوب وضعاً، وقيل مشتركة بينه وبين الندب بالإشتراك اللفظي، وقيل بالمعنوي، وقيل غير ذلك وبعض من قال بالإشتراك المعنوي قال: إن استعماله في كل فرد مجاز. والذي اعتمدته من الأقوال هو ما ذكرته وهو الإشتراك المعنوي بين الأربعة، الوجوب، والندب، والدعاء، والسؤال، والجامع: هو الطلب.

دلالة الصيغة على المرة أو التكرار:

بعد ما بينا دلالة الصيغة على ما تدل عليه فنقول: لا دلالة فيها على أكثر من ذلك من مرة أو تكراراً. نعم، المرة محصلة للمطلوب ولا يصار إلى التكرار إلا بدليل خارجي. والواجبات المكررة في الشرع إنما هي لأدلة خارجية.

دلالة الصيغة على الفور أو التراخي:

وأما دلالة الصيغة على الفور أو التراخي، فالظاهر عدمه أيضاً. نعم، العقل يدل على الفورية العرفية، بتقريب أن المولى إذا قال لعبده: إفعل كذا، فلم يفعل زماناً، كان للمولى أن يقول له: لم لم تفعل؟ وحسن هذا التقريع من المولى يدل على لزوم الفورية عقلاً، لأن حاق لفظ الصيغة ليس

فيه دلالة إلا على طلب إيجاد الفعل والبعث إليه لا غير.

الخلاصة

(أ) مادة الأمر معناها الطلب الشامل لفردي الوجوب والندب.

(ب) صيغة الأمر معناها الطلب أيضاً الشامل للوجوب والندب والسؤال والدعاء.

(ج) إستعمال المادة والصيغة في كل من الأفراد حقيقة لا مجاز.

(د) لا دلالة للصيغة على المرة، والتكرار، والفور، والتراخي.

تمرينات

١ ـ ما معنى الأمر بمادته؟

٢ ـ على أي شيء تدل الصيغة؟

٣ ـ ما هي الأقوال في مدلول الصيغة؟

٤ ـ هل تدل الصيغة على المرة والتكرار والفور والتراخي؟

(٢)
أقسام الواجب

تمهيد:

تنقسم أفعال المكلفين إلى خمسة أقسام:

١ ـ الواجب «وهو ما فرض الله فعله على المكلفين مع عدم إذنه بتركه» كالصلاة والصوم.

٢ ـ المندوب «وهو ما ندب الله المكلفين إلى فعله مع إذنه بتركه» كقراءة القرآن وإطعام الطعام.

٣ ـ الحرام «وهو ما نهى الله المكلفين عنه مع عدم إذنه بفعله» كشرب الخمر ولعب القمار.

٤ ـ المكروه «وهو ما نهى الله المكلفين عنه مع إذنه بفعله» كالبول في الماء وتحت الأشجار المثمرة.

٥ ـ المباح «وهو ما أباح الله فعله وتركه» كالأكل والشرب بعنوانهما الأولي.

وأما أقسام الواجب فهي:

(١) العيني والكيفي:

فالعيني «ما يكلف به أعيان المكلفين ولا يسقط بفعل بعضهم له عن الباقين» كالصلاة.

والكفائي «ما يسقط بفعل البعض له عن الباقين» كتغسيل الميت.

(٢) التعييني والتخييري:

فالتعييني «ما يتعين الواجب بعينه على المكلف» كأكثر الواجبات.

والتخييري «ما يتخير المكلف في إتيان أحد أمرين أو أكثر على البدلية» كخصال كفارة الإفطار العمدي.

(٣) المضيق والموسع

فالمضيق «ما كان وقت الواجب فيه بقدر الواجب» كصوم شهر رمضان.

والموسع «ما كان الوقت فيه أوسع منه» كالصلاة.

(٤) النفسي والغيري:

فالنفسي «ما كانت مصلحته في نفسه دون غيره» كالزكاة وأكثر الواجبات.

والغيرى «ما كانت مصلحته في غيره من الواجبات» كوضوء الصلاة.

(٥) الشرعي والعقلي:

فالشرعي «ما كان دليل وجوبه من الشرع» كالصوم.

والعقلي «ما كان دليل وجوبه من العقل» كوجوب النظر في دعوى الأنبياء ومعاجزهم وكوجوب المعرفة بالله، لأن مثل هذه الأمور لا تثبت بالشرع، لأن الشرع إنما يثبت بها. فإذا ثبتت هي بالشرع لزم الدور المحال وهو توقف الشيء على نفسه.

(٦) المطلق والمشروط:

فالمطلق «ما كان وجوبه مطلقاً غير متوقف على وجود مقدماته، بل يجب تحصيلها» كالصلاة.

والمشروط، المسمى بالمقيد أيضاً «هو ما يتوقف وجوبه على وجود

مقدماته» كالحج بالنسبة إلى الإستطاعة، فمتى ما حصلت يجب الحج ولا يجب تحصيلها. وكثيراً ما يكون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى بعض مقدماته التي يجب تحصيلها، كالطهارة لبعض أعمال الحج، ومشروطاً بالنسبة إلى بعضها الآخر، كالإستطاعة، فالحج بالنسبة إلى الطهارة مطلق وبالنسبة إلى الإستطاعة مشروط.

(٧) التعبدي والتوصلي:

فالتعبدي «ما كان الغرض منه لا يتم إلا بإتيان المكلف بالواجب بنفسه أو نائبه المشروعة نيابته ممتثلاً بإتيانه به أمر المولى سبحانه، ولا يسقط بحصول المكلف به خارجاً بأي نحو اتفق» مثال ذلك العبادات، كالصلاة والصوم.

والتوصلي «ما يسقط الواجب بحصوله خارجاً بأي نحو اتفق» كتطهير الثوب للصلاة، فإنه يسقط ولو برمي الريح له في الماء وانغماسه.

إذا عرفت هذا، فإعلم أنه إذا علم من دليل الوجوب أنحاؤه من الأقسام التي مرت فلا إشكال. وإن لم يعلم ذلك، فيمكن أن يقال: إن ظاهر الصيغة يقتضي كون الوجوب عينياً تعيينياً مطلقاً غير مشروط. لأن الكفائي يحتاج إلى مؤنة دليل على أنه إذا أتى بالواجب غير هذا المكلف يسقط عنه، والتخييري يحتاج إلى مؤنة دليل على أن المكلف إذا أتى بفعل آخر بدلاً عن هذا الواجب كفى. والمشروط يحتاج إلى مؤنة دليل على أن هذا الواجب لا يجب فعله إلا إذا حصلت مقدماته. فإذا لم تحصل هذه الأدلة فإطلاق الصيغة يقتضي العينية والتعيينية والإطلاق.

ويقال أيضاً: إن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً لأصالة عدم وجوب شيء آخر يكون هو ذا المصلحة.

أما اقتضاء الصيغة التعبدية أو التوصيلة ففيه إشكال وكلام مشهور. نعم، لما كان لا يمكن أن يأخذ الأمر قيد إمتثال ذلك الأمر في نفس المأمور

به بذلك الأمر الواحد للزوم الدور، وهو توقف الشيء على نفسه، حيث أن الأمر بشيء موقوف على تمامية إمكان وجود ذلك الشيء بأجزائه وشرائطه. فإذا فرض أن من أجزائه أو شرائطه قيد إمتثال ذلك الأمر المتوجه إليه، فذلك الشيء موقوف على الأمر. وقد فرضنا أن الأمر موقوف عليه أيضاً، فالأمر يكون موقوفاً على الأمر وهو محال، فإذاً لا يمكن دلالة الصيغة على التعبدية.

ولما كان سقوط الأمر بحصول الواجب خارجاً بأي نحو إتفق مما لا يمكن أن يصار إليه بدليل، فلا يمكن دلالتها على التوصلية أيضاً لعدم الدليل عليها كما هو المفروض فتبقى مجملة، ولكن لما كان العقل يرى الإطاعة واجبة عقلاً ولا تحصل إلا بإمتثال أمر المولى سبحانه، لزم إذن عقلاً حمل الأوامر المجملة على التعبدية ما لم يدل دليل خارجي على التوصلية، أي سقوط الأمر بحصول موضوعه خارجاً بأي نحو إتفق. فإذا حصل الموضوع خارجاً كذلك فلا تجب الإطاعة فيه حينئذ بإمتثال أمر المولى لعدم الأمر وذلك لفرض سقوطه، فلا تكون القاعدة العقلية وهي «وجوب إطاعة كل أمر من أوامر الله بإمتثاله» منخرمة بل هي باقية على عمومها.

تمرينات

١ ـ مثل لكل من الواجب الكفائي، التخييري، المضيق، الغيري، المشروط، التوصلي، بأمثلة غير المذكورة؟

٢ ـ هل تعرف كيفية لزوم الدور في أخذ قيد إمتثال الأمر في نفس المأمور به؟

(٣)
مقدمة الواجب

تعريفها:

مقدمة الواجب (هي كل ما لا يتم الواجب إلا به).

واختلف الأصوليون في وجوبها مع اختلاف تحريراتهم في المقام أيضاً فينقل عن الأكثر القول بالوجوب مطلقاً.

وعن جملة عدمه مطلقاً.

وعن بعضهم التفصيل بين السبب وهو العلة التامة وغيره، فقال بالوجوب في الأول وهو السبب، مثل الأمر بطبخ اللحم الموقوف على سببه وهو إيقاد النار تحته دون الثاني.

هذا ومن المعلوم ـ كما هو ظاهر كلامهم بل صريحه ـ أن النزاع لا يتأتى إلا في الواجب المطلق كالصلاة بالنسبة إلى مقدماتها دون المشروط كالحج بالنسبة إلى الإستطاعة، لأن المشروط لا إشكال في عدم وجوب مقدمته، بل إنما يجب ذو المقدمة فيه عند حصول المقدمة، فإذا حصلت المقدمة الوجوبية «أي التي وجب ذو المقدمة عند حصولها» صار الواجب واجباً مطلقاً بالنسبة إلى بقية مقدماته الوجودية «أي التي لا يمكن وجود الواجب إلا بفعلها» كالمسير إلى مكة بالنسبة للحج وصارت مورداً للنزاع في المقام.

ثم الظاهر أيضاً من وجوب المقدمة وعدمه ـ كما صرح به كثيرون ـ هو

الوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي، لأنه مما لا إشكال فيه. والظاهر من جملة منهم أن النزاع في الدلالة اللفظية لدليل ذي المقدمة على وجوب مقدماته وعدم الدلالة.

ولكن صرح بعضهم أيضاً أن النزاع ينبغي أن يكون في الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة وبين وجوب المقدمة وعدمها فهاهنا مقامان:

الأول: في دلالة اللفظ، أي اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة.

الثاني: في دلالة العقل، أي في الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة وبين وجوب المقدمة.

والأظهر عندي في المقام الأول عدم الدلالة مطلقاً لما عدا الجزء والشرط الشرعيين، لأنه ليس في الأمر بذي المقدمة دلالة بإحدى الدلالات الثلاث على وجوب المقدمة شرعاً، بل هي واجبة عقلاً. وما لم يكن هناك دليل شرعي لفظي لا يحكم بالوجوب شرعاً وجوباً مستنداً إلى اللفظ. نعم، جزء المأمور به يدل الأمر بالفعل على وجوبه ضمناً بحسب التحليل، فإن معنى «صل» بالتحليل: كبر واقرأ واركع واسجد إلى آخرها... فهو واجب بنفس وجوب الكل لا بوجوب آخر مقدمي، ولذا يكون عده مع المقدمات تسامحاً.

وأما الدلالة على الشرط، فإن المولى قال: «**لا صلاة إلا بطهور**». ثم قال: «**صل**» فمعناه أقم الصلاة التي لا تكون إلا بالطهارة. والذي يؤيد ما اخترناه من عدم الوجوب في غير ذلك: أن كل واجب لا بد له من مقدمات كثيرة وحركات عديدة للإتيان به. فإذا قلنا بوجوب كل مقدمة وجوباً شرعياً، وقلنا بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها كما هو قول بعضهم، حيث جعل ثمرة النزاع في المسألة هو ترتب الثواب والعقاب، فليزم أن يعاقب المخالف لكل واجب بعقوبات كثيرة على مقدار المقدمات وهو بعيد للغاية، ولأنه لو كان الأمر كذلك لحسن التعرض له في الأخبار عن المعصومين عليهم السلام ردعاً عن المخالفة للواجبات والمقدمات بكثرة العقوبات.

وأما المقام الثاني، فإن كان مراد من جعل الملازمة العقلية مورداً للنزاع أن العقل حاكم بأن كل مقدمة للواجب يجب فعلها ليتمكن المكلف من فعل نفس الواجب فهذا حق كما بيناه ولا إشكال فيه، لكن لا ينبغي أن يكون بهذا المعنى مورداً للنزاع لأنه لا ينبغي الشك فيه، وإن كان المراد أن العقل حاكم بأن الأمر بالواجب المطلق لا بد أن يأمر أيضاً أمراً مولوياً بمقدماته فهو أول الكلام، بل هو محل المنع، إذ لا دليل على هذا السريان من ذي المقدمة، بل يكفي إستقلال العقل بحكمه بوجوبها.

الخلاصة

الأظهر عدم دلالة دليل الواجب لفظاً على وجوب مقدماته بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة، التضمن، الإلتزام ـ عدا الجزء والشرط الشرعيين ـ بل المقدمات واجبة بحكم العقل رأساً، لا أنه اكتشف حكم الشرع بوجوبها.

تمرينات

١ ـ ما هي مقدمة الواجب؟

٢ ـ هل النزاع في الواجب المطلق أو المشروط أو الأعم منهما؟

٣ ـ هل يدل أمر ﴿**أقيموا الصلاة**﴾ بالدلالة المطابقية على وجوب مقدماتها؟

وهل يدل على وجوب الفاتحة في الصلاة وعلى الطهارة قبلها؟

٤ ـ ما الدليل على عدم وجوب المقدمات شرعاً، وما الدليل على وجوبها عقلاً؟

(٤)
إقتضاء الأمر النهي عن ضده

إختلف الأصوليون في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أو العام على أقوال:

الأول: إن الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضد.

الثاني: القول بدلالته عليه بالتضمن.

الثالث: القول بدلالته عليه بالإلتزام.

الرابع: التفصيل بعدم الدلالة في الضد الخاص «وهو الأفعال الوجودية» مثل الصلاة والنوم مثلا بالنسبة للأمر بإزالة النجاسة عن المسجد، وبالدلالة في الضد العام «وهو الترك»، والحق هو ذلك ولكنه في الضد العام بدلالة الإلتزام البين بالمعنى الأعم وهو: «ما لو تصور الأمر المأمور به وتصور تركه والنسبة بينهما يحكم باللزوم».

وحجتنا على عدم الدلالة على الخاص أنه ليس في لفظ «أزل النجاسة عن المسجد» أي دلالة على النهي عن الصلاة مثلاً.

وأما ما يقال من أن ترك الضد وهو الصلاة مثلاً مقدمة لفعل الواجب وهو الإزالة.

فجوابنا عليه، هو المناقشة في المقدمية، بل قد يقال بأنه من المقارنات، وعلى فرض التسليم فنحن ممن يقول بعدم وجوب المقدمة شرعاً مطلقاً إلا في الجزء إن عد من المقدمات والشرط الشرعي.

وأما دلالته إلتزاماً على الضد العام ـ إن لم نقل بأنه عينه ـ فهو مما لا ينبغي الأشكال فيه حيث نقطع بأن الأمر إذا التفت إلى ما أمر به وإلى تركه والنسبة بينهما منع عن تركه.

بل ربما يكون بيناً بالمعنى الأخص، وهو: «ما يلزم من تصور ما أمر به وتصور تركه النهي عن تركه».

ولا تكون دلالته عليه تضمنية باعتبار أن الوجوب كما قيل طلب الفعل مع المنع عن تركه، وذلك لأن الوجوب معنى بسيط وهو الحث والبعث التامان والنهي عن تركه من لوازمه الخارجية.

ثمرة النزاع:

وقد جعل الأكثر ثمرة النزاع في الضد الخاص هو صحة الصلاة مع ترك الإزالة على القول بعدم الاقتضاء، وبطلانها على القول به. ونقل عن الشيخ البهائي رضوان الله البطلان مطلقاً لعدم الأمر بالصلاة حينئذ على القول بعدم الاقتضاء أيضاً.

وردّ بكفاية المحبوبية حينئذ.

وربما يتجه هذا الرد بأن الأمر بالصلاة موجود على القول بعدم الاقتضاء، غايته أنه موسع وأمر الإزالة مضيق فيكون فعل الإزالة معارضاً لبعض أفراد الصلاة لا للأمر بالصلاة.

فالعقل يحكم بتقديم المضيق على الفرد الذي يمكن تركه والاتيان بغيره لأن أمره موسع، فإذا عصى المكلف ولم يزل وصلى فقد خالف مقتضى عقله، ولكنه أتى بصلاة مأمور بها فتكون صحيحة.

وأما الاشكال بلزوم التكليف بالمحال حين التلبس بالصلاة لاجتماع الأمر بالصلاة والازالة معاً حينئذ.

فلعله يمكن الجواب عنه بارتفاع تنجز التكليف بالازالة حين التلبس بالصلاة لعدم وجوب قطعها على القول بالصحة.

ومما يقرب القول بصحة الصلاة مثلاً في المقام أنه على القول بالفساد يلزم الحكم بفساد صلاة كثير من المكلفين إن لم يكن أكثرهم من كلفوا بواجب مضيق وقت الصلاة كأداء دين حلّ أجله تسامح فيه، أو نفقة لعياله، أو تكسب لها، أو أمر بمعروف، أو نهي عن منكر، أو تعلم لبعض ما يبتلى به من أحكام الصلاة في أثنائها أو غير ذلك.

الخلاصة

الحق دلالة الأمر بالشيء إلتزاماً على النهي عن الضد العام وهو (الترك) وعدم دلالته على النهي عن الضد الخاص وهو (الأفعال الوجودية) مثل الصلاة بالنسبة للأمر بإزالة النجاسة عن المسجد.

وإن المتجه صحة الصلاة مع ترك الإزالة عصياناً لوجود الأمر الموسع بها.

تمرينات

١ ـ ما هو الضد الخاص وما هو الضد العام؟
٢ ـ ما هو الإلتزام البين بالمعنى الأعم والبين بالمعنى الأخص؟
٣ ـ ما هي ثمرة النزاع عند الأكثر؟

(٥)
أمر الآمر مع علمه بفقد شرط المأمور به -

المشهور بين أصحابنا عدم جواز الأمر مع علم الآمر بفقد شرط المأمور به وهو الحق. . .

ونقل عن الأشاعرة جوازه.

والظاهر أن المراد من الشرط هو شرط الوجوب الذي هو شرط الوقوع أيضاً مثل القدرة على الفعل، بل مثل الخلو من المرض والحيض اللَّذَيْن هما شرط وجوب الصوم ووقوعه شرعاً، إذ الشرط الشرعي كالعقلي، لا مثل شرط الوقوع فقط، مثل الطهارة، فإنه شرط يجب على المكلف تحصيله، وليس هو مورد النزاع في المقام.

دليلنا على ذلك: أنه إذا انتفى شرط الوجوب والوقوع وعلم الآمر بانتفائه كما هو المفروض كيف يوجبه لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق.

نعم. ربما يأمر الآمر بشيء امتحاناً واختباراً مما تكون المصلحة في نفس التكليف لا المكلف به، ولا مانع من ذلك عقلاً.

ومثل هذا يصح حتى مع فقدان الشرط المذكور، إذ هو ليس بطلب واقعي، أي ما يقصد منه وقوع الفعل واقعاً، ولا مانع من كونه حقيقياً لا مجازياً، إذ ليس الغرض من الحقيقي هنا إلا ما تكون فيه الصيغة استعملت في الطلب والبعث نحو المأمور به وقد استعملت في ذلك. نعم، الداعي لهذا البعث هو امتحان المكلف واختباره، أيقدم أم يحجم، وليس الداعي له

هو الاتيان بالمأمور به خارجاً وحصوله من المكلف واقعاً حتى يكون طلباً واقعياً.

فإذن ينبغي أن يكون عنوان المسألة المتنازع عليها هو: هل يجوز الأمر والطلب واقعياً مع علم الآمر بانتفاء شرط الوجوب والوقوع معاً للمأمور به؟ وإلا فالأمر الامتحاني الصوري مصرح بجوازه.

-ولعل مراد الأشاعرة من الجواز هو ذلك لاستدلالهم بالأمر الامتحاني وصحته.

ولعل منه ـ أي الأمر الامتحاني ـ أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده (ع).

تمرينات

١ ـ ما هو شرط الوجوب والوقوع العقلي منهما، وما هو الشرعي منهما، وما هو شرط الوقوع فقط؟ مثل لكل منهما بغير الأمثلة المذكورة.

٢ ـ ما هو الأمر الامتحاني؟ وآت له بمثال.

(٦)
نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بعده، خلاف؟

والأظهر أنه لا يبقى الجواز بالمعنى الأعم الشامل للاستحباب والاباحة والكراهة، ولا الجواز بالمعنى الأخص الذي هو الاباحة لعدم الدلالة على ذلك. وما يقال من أن الوجوب ماهية مركبة ويكفي في رفع المركب رفع أحد جزأيه وهو المنع من الترك فيبقى جواز الفعل على حالة فضعيف لأن الوجوب ماهية بسيطة وهو البعث التام الأكيد.

فمعنى نسخه هو نسخ ماهيته، فلا يبقى الجواز بعد نسخها، ولا دليل على تخلف حكم آخر بعد النسخ، بل الظاهر أن الحكم السابق قبل الوجوب لا يرجع أيضاً لاحتياج ذلك إلى دليل جديد.

نعم. الظاهر أنه يرجع في المسألة إلى الأصول العملية الأولية، مثل اصالة البراءة من التكليف أو اصالة الاحتياط حسب الموارد.

تمرينات

١ ـ ما هو الجواز بالمعنى الأعم، وما هو بالمعنى الأخص؟
٢ ـ الوجوب ماهية مركبة أم بسيطة؟

(٧)
الواجب التخييري

تعريفه:

الواجب التخييري «هو ما يتخير المكلف في اتيان أحد أمرين أو أكثر على البدلية» كخصال كفارة الافطار العمدي.

والمنقول عن أكثر أصحابنا والمعتزلة أن الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير يقتضي إيجاب الجميع تخييراً وهو الحق ولا أشكال فيه.

وعن الأشاعرة أن الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف ولعل مرجعها إلى شيء واحد.

نعم، لو كان ظاهر الأمر التخيير بين الأقل والأكثر وكان للأقل وجود مستقل في ضمن الأكثر كالتسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، فهل يعقل التخيير بينهما أو يكون الزائد على الأقل مستحباً، فيه أقوال وإشكال.

ولكن الأمر هين لندرة الثمرة العملية في المقام بعد تحقق عدم وجوب نية الوجوب والندب في مقام العمل، فيأتي المكلف بالأكثر غير قاصد به الوجوب ولا الندب.

تمرينات

١ ـ عرِّف الواجب التخييري، ومثل له بغير المثال المذكور.

٢ ـ مثل للواجب التخييري بين الأقل والأكثر إذا كان للأقل وجود مستقل في ضمن الأكثر.

(٨)
الواجب الموسع

تعريفه:

الواجب الموسع «هو ما كان الوقت فيه أوسع منه» كالصلاة، والمشهور وجود الواجب الموسع شرعاً وجوازه عقلاً وهو الحق لظواهر كثير من الأوامر إن لم يكن صريح بعضها وعدم المانع منه عقلاً.

غايته: أنه يكون الواجب مخيراً بين أفراد الوقت.

وقيل: الواجب هو من أول الوقت وإذا أخره عن أوله يعفى عنه، وقيل: الواجب في آخر الوقت وإذا قدمه سقط الواجب به.

وأدلة الطرفين شبهة في مقابل البديهة.

ثم على القول بالتوسعة هل يجب العزم على الاتيان في الآن الثاني بالواجب إن أخر المكلف الاتيان به في الآن الأول؟ قيل: نعم، وقيل: لا. ولو نظرنا إلى نفس أوامر الواجب الموسع لم نر فيها أي دلالة على وجوب هذا العزم. نعم، ربما يقال: إنه يستفاد من أدلة خارجية وجوب العزم، حيث أن المكلف إذا دخل وقت الصلاة مثلاً وأخرها عن أول وقتها ملتفتاً، فإما أن يعزم على أدائها في المستقبل، أو يعزم على تركها، أو يتردد.

فأما العزم على تركها، فلا أظن أن أحداً يتجاسر على تجويزه مع كثرة التأكيدات من الشارع المقدس في الاطاعة والتقوى وامتثال الأوامر.

وأما التردد فالانصاف أنه نظير العزم على ترك الواجب من هذه

الحيثية، وليس هو من صفات المؤمن.

فـإذن، الحق وجـوب العـزم، لكن لا يستفـاد ذلـك من نفس الأمـر بالواجب الموسع، بل من الخارج.

وأما احتمال وجـوب العزم على فعـل كل واجب يكلف بـه الانسان في المستقبل ولو قبل عشرين سنة مثلاً، كمـا ذكره بعضهم لجعله ذلـك من لوازم الايمان، فبعيد لعدم نهوض دليل معتمد يدل عليه.

الخلاصة

(أ) الواجب الموسع جائز عقلاً وموجود شرعاً.

(ب) لا دلالة في نفس أوامر الواجبات الموسعة على وجوب العزم على الاتيان في الآن الثاني بالواجب إن أخره المكلف عن أول وقته.

نعم، وجوب العزم على ذلك مستفاد من أدلة خارجية.

تمرينات

١ ـ عرف الواجب الموسع وبين الأقوال فيه؟

٢ ـ هل يجوز العزم على ترك أداء الواجب أو التردد في ذلك؟

هل يجب العزم على فعل الواجبات المستقبلة التي لم يكلف بها بعد؟

الباب الثاني

●

النـــواهي

وفيه ثلاثة مباحث

(١)
مادة النهي وصيغه

مادة النهي:

الظاهر أن معنى النهي بمادته «هو طلب ترك الفعل بالقول إستعلاء».

وإنما قيدناه بالقول تبعاً للمنقول عن الأكثر، وإلا فالكتابة مثله ظاهراً، ولا إعتبار بالعلو. نعم، العالي الذي تجب طاعته يستوجب نهيه عن شيء إستحقاق فاعله الذم والعقاب.

ثم هذا المعنى للنهي يشمل فردي التحريم والكراهة، ولكن التحريم هو أشد الأفراد نهياً عنه وبعثاً على تركه، ولذلك كان هو المتبادر دون الكراهة، لأنه من قبيل معنى التشكيك في الأسماء كما أوضحنا مثل ذلك في الأمر.

صيغة النهي:

وأما صيغة «لا تفعل» وأشباهها، فالظاهر أنها حقيقة في طلب ترك الفعل ويدخل في هذا المعنى فردا التحريم والكراهة، بل فردا الدعاء والسؤال، ولكنه من قبيل مقولة التشكيك أيضاً في الأسماء.

والفرد الأول ـ وهو التحريم ـ هو المنساق إلى الذهن عند الإطلاق وعند عدم القرينة المعينة للأفراد. نعم، باقي الأفراد تحتاج إلى قرينة تعينها ولا تكون بذلك مجازاً كما بينا ذلك في صيغة افعل وأشباهها.

وقد اختلفوا في أن المراد من النهي، هو طلب الكف، أو نفس أن لا تفعل، ونقل عن الأكثر أنهم ذهبوا إلى الأول، وأنه ذهب كثير إلى الثاني.

وإعترض عليه بأن المعنى الثاني هو عدم محض، والعدم أزلي، فكيف يتعلق به التكليف لأنه غير مقدور.

وأجيب بأن القدرة على إستمرار العدم كافية.

وإن الذي يختلج بالذهن أن الكف أيضاً عدمي، ولكن الفرق بينه وبين أن لا تفعل، أن الكف هو إستمرار العدم السابق مع الإلتفات إلى المنهي عنه ووجود ميل ما إلى فعله أو داعي أو نحوهما.

وأما أن لا يفعل فهو إستمرار العدم ولو مع غير ذلك، بل ولو مع الغفلة عن المنهي عنه.

فإذا تبين هذا فنقول: الظاهر أن معنى النهي عن شيء هو طلب الكف عنه، لأن عدم الفعل المنهي عنه ولو مع عدم الميل اليسير أو مع إشمئزاز النفس لا يعد إمتثالاً عرفاً.

فمن ترك أكل الخبائث المستقذرة بالطبع مثلاً، هل يعد في العرف ممتثلاً أمر الله سبحانه في ذلك، وأنه يستحق بذلك الثواب؟.

كلا ثم كلا. ولذلك يستهجن النهي عن ذلك بالخصوص عرفاً. نعم، إنما ينهى عن مثل ذلك في ضمن تحريم شيء عام.

مثل: «لا تأكل الخبائث» الذي فيها أدنى ميل لبعض المكلفين في فعل بعض أفراد العام المنهي عنه، وهذا المقدار كافٍ في رفع الإستهجان.

دلالة النهي على الدوام والتكرار:

إختلفوا في دلالة النهي على الدوام والتكرار أو عدمها.

والحق هو الأول، لا لأن الصيغة تدل على ذلك، بل من حيث دلالتها على ترك الماهية المنهي عنها، والترك لها لا يحصل إلا بترك جميع أفرادها،

لأن بالإتيان بفرد منها تحصل المخالفة للنهي.

واحتج للعدم بورود النهي للتكرار تارة وللمرة أخرى.

والجواب: أنا لا نمنع من وروده مقيداً وللفرد وإنما النزاع في النهي المطلق.

الخلاصة

(أ) مادة النهي هو طلب الكف عن المنهي عنه الشامل لفردي التحريم والكراهة. والتحريم هو المتبادر.

(ب) صيغة النهي معناها طلب الكف أيضاً الشامل للتحريم والكراهة والسؤال والدعاء. والتحريم هو المتبادر.

(جـ) إستعمال المادة والصيغة في كل من الأفراد حقيقة لا مجاز.

(د) يدل النهي على الدوام والتكرار لدلالته على ترك الماهية الذي لا يحصل إلا بترك جميع أفرادها.

تمرينات

١ ـ ما معنى النهي بمادته؟

٢ ـ على أي شيء تدل الصيغة؟

٣ ـ إذا نهى السافل العالي عن شيء فهل يعد نهياً؟

٤ ـ إذا أريد من الصيغة الدعاء أو السؤال فهل تحتاج إلى قرينة تدل عليه؟

٥ ـ هل يصح إستعمال النهي للمرة دون التكرار أو مقيداً بوقت معين؟

(٢)
إجتماع الأمر والنهي

هل يجوز إجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي ذي جهتين.

إختلفوا في ذلك على أقوال:

١ ـ عدم الجواز، وهو المنقول عن أكثر علماء الشيعة.

٢ ـ الجواز، وهو المنقول عن أكثر علماء الجمهور.

٣ ـ الجواز عقلاً، والإمتناع عرفاً، وهو المنقول عن بعض الأصحاب ومثلوا لذلك بالصلاة في الدار المغصوبة لوجود أمر بها، وهو (صل)، ونهي وهو (لا تغصب).

وصرح كثير بلزوم وجود مندوحة عن الصلاة في الدار المغصوبة للروم التكليف بالمحال عند عدمها، حيث أنه مأمور بها، فإذا نهي عنها ولا مندوحة له عن الخروج كان تكليفاً بالمحال. ولكن التكليف بالمحال ربما لا يكون محالاً، لأن من إقتحم داراً مغصوبة عالماً، ثم أوصد عليه الباب بحيث لم يتمكن من الخروج وضاف وقت صلاته، ربما لا يستحيل توجه الأمر والنهي إليه بالصلاة والغصب، لأنه هو الذي أوقع نفسه في ذلك.

ثم إنهم إحتجوا للمنع تارة، بأن ذلك محال، لأن معنى الأمر به إرادته، ومعنى النهي عنه إرادة عدمه، وإجتماع الإرادتين محال، وهذا مضمون إستدلال بعضهم.

وتارة، بأن الفرد الجامع للجهتين لا يكون متعدداً بتعدد جهتيه ولا تنثلم

بذلك وحدته، فكيف يكون مع ذلك واجباً وحراماً، وكيف يمكن الإطاعة به؟.

والحاصل أن عباراتهم وإن إختلفت في بيان الإستدلال، إلا أنها تحوم حول هذين المعنيين.

وأنت إذا تأملت هذين البرهانين رأيت أنه يلوح منهما إختلاف وجهة الدليل أو النزاع، حيث أن الأول يدل على إستحالة توجه الأمر والنهي من آمر ناهي واحد، والثاني يدل على عدم إمكان الإطاعة بهذا الفرد الجامع من المكلف. ويظهر من بعضهم جعل هذين المطلبين مسألتين مختلفتين، وكل واحد منهما يمكن أن يكون مورداً للنزاع. وعلى كل حال فنحن نتكلم عن المرحلتين فنقول:

في المرحلة الأولى: وهو إجتماع الأمر والنهي في المقام إنه وإن كان الأمر تعلق بماهية الصلاة، والنهي بماهية الغصب، ولكن بما أن الماهية لا وجود لها خارجاً إلا وجود الأفراد، كانت الأفراد على البدل هي متعلق الأمر، ولا على البدل هي متعلق النهي، فتترشح المحبوبية والمبغوضية من الطبائع إلى الأفراد، فلا يمكن إجتماعها في فرد واحد ظاهراً.

وأما المرحلة الثانية وهي إمكان الإطاعة وعدمه، فنقول: إنه لا يمكن أيضاً عرفاً بل وعقلاً الإطاعة بهذه الصلاة المجتمعة مع الغصب، حيث أن الإطاعة لا تكون عرفاً إلا بشيء محبوب صرف، ومرغوب فيه بحت، فإذا كان من جهة من جهاته مبغوضاً للمولى لا يمكن في ذلك الفرد الإطاعة قطعاً.

ومن هذا التقريب يظهر أن ما ذكروه على القول بالإمتناع من تقديم جانب الأمر أو النهي، أن جانب النهي هو المقدم على الأمر حسب ما ذكرناه، لأن الغصب لا تعارضه الصلاة، ولكن الصلاة يعارضها الغصب.

حجج القائلين بالجواز:

١ ـ وقوع إجتماع الحكمين في الشريعة كثيراً، كالوجوب والكراهة،

مثل الصلاة في الحمام أو الأمكنة القذرة وما أشبه ذلك، فإنها إجتمع فيها الوجوب والكراهة، بتقريب أن الأحكام الخمسة كلها متضادة، سواء الحرمة والوجوب أو الوجوب والكراهة أو غيرها.

٢ ـ القطع بأن من أمر بخياطة ثوب ونهى عن الكون في مكان مخصوص فخاطه فيه عد عرفاً مطيعاً وعاصياً من جهتين.

٣ ـ إن تعدد الجهة كاف في رفع التضاد بين الحكمين.

والجواب على الأخير: بمنع كفاية تعدد الجهة كما يظهر بالتأمل في إستدلالنا على المنع.

وعن الثاني: بمنع صدق الإطاعة في ذلك، نعم، بما أن الخياطة واجب توصلي، فلذلك سقط الأمر بخياطة الثوب بهذا الفرد المحرم، لا أنه حصلت الإطاعة للأمر.

ومن هذا يعلم أنه لا فرق في الواجب بين التعبدي والتوصلي في محل النزاع غايته أنه إذا كان توصلياً يسقط الأمر بالإتيان به في ضمن الحرام، وإذا كان تعبدياً فلا يسقط في ضمن الحرام، ولا تحصل الإطاعة إلا في مورد عدم العلم بالحرام فتحصل الإطاعة لأن الأمر موجود كما بيناه، والنهي لم ينجز لعدم العلم له.

وأما الجواب عن الأول: فهو أن الكراهة في مثل المقام ليس المراد منها درجة من المبغوضية فلا تجتمع مع المحبوبية، بل المراد منها نقصان درجة من المحبوبية ولا ضير في ذلك. ولكن النهي الدال على هذا المعنى من الكراهة يكون مجازياً، لأنه ليس هو المعنى الحقيقي للنهي، أو يكون إرشادياً إلى نقصان ثواب هذا الفرد من العبادة عن بقية أفرادها.

الخلاصة

لا يمكن عقلاً إجتماع الأمر والنهي ظاهراً، لأن كلاً منهما وإن تعلق بماهية لكن تترشح المحبوبية والمبغوضية إلى أفراد الماهية. ولا يمكن أيضاً عرفاً ولا عقلاً الإطاعة بالفرد الذي تنطبق عليه الماهيتان إذا كان النهي تحريمياً كالصلاة في الدار المغصوبة. أما إذا كان تنزيهياً فيمكن إجتماعها كالصلاة في الحمام، لأن الكراهة هنا معناها قلة الثواب ظاهراً.

تمرينات

١ ـ ما هي الأقوال في مسألة إجتماع الأمر والنهي؟
٢ ـ ما معنى واحد شخصي ذي جهتين؟
٣ ـ صلاة المحبوس في الأرض المغصوبة هل تعد من محل النزاع؟
٤ ـ ما هي حجة القول بالإمتناع؟
٥ ـ ما هي حجة القول بالجواز؟
٦ ـ ما وجه الكراهة في العبادة وهي محبوبة؟

(٣)
دلالة النهي على الفساد

إختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات شرعاً ولغة أو شرعاً فقط أو في العبادات فقط على أقوال.

والأظهر أنه يدل على الفساد في العبادات شرعاً لا لغة دون المعاملات.

حجتنا على ذلك: أما في العبادات فلأن النهي يدل على تخصيص الأمر العام بها به. يعني يدل على عدم وجود الأمر بها، فإذا لم يكن بالعبادة أمر فلا إمتثال فلا إطاعة، حيث أنها توقيفية، فكيف إذا نهي عنها.

وأما أن ذلك في الشرع لا اللغة، فمن حيث أن اللغة لا تدل على أكثر من أن تلك العبادة منهي عنها. أما كون كل عبادة لا بد أن يؤتى بها بقصد إمتثال أمرها ولا أمر بها في المقام فتكون فاسدة، فهذه مقدمات خارجية شرعية لا تفهم من حاق لفظ النهي لغة فتكون الدلالة شرعية، أي بمعونة المقدمات الخارجية الشرعية.

بمعنى أنا نعرف فسادها من تلك المقدمات الشرعية ومن النهي.

وأما عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات، فلأن المعاملة لا تحتاج في صحتها وترتب آثارها عليها إلى قصد القربة وإلى الإمتثال، فغاية ما يدل النهي عنها إذا لم يكن إرشادياً، هو أن يدل على حرمتها وهو غير مانع من ترتيب آثارها عليها، لأنها لا تحتاج في صحتها إلى نية التقرب والإمتثال.

نعم، لو فهمنا من النهي بقرينة أو من دليل خارجي عدم ترتب الأثر على تلك المعاملة المنهي عنها، كان ذلك دليلاً على فسادها، لأن عدم ترتب الأثر عليها معناه فسادها، لكن ذلك لا يكون من دلالة لفظ النهي، حيث أنه لا يدل على أكثر من أنه منهي عنه وهو أعم من عدم الصحة.

فظهر من هذا أن مورد النزاع في هذه المسألة هو أن يرد أمر بعبادة أو رخصة بمعاملة ثم يرد نهي عن بعض أفرادهما أو إستنشاء لبعض المكلفين بها، مثل النهي عن صلاة الحائض أو النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، مما كان بين مورد الأمر أو الرخصة وبين مورد النهي عموم وخصوص مطلق، بخلاف مسألة إجتماع الأمر والنهي التي يكون بين موردهما عموم وخصوص من وجه وهناك فروق أخر.

الخلاصة

العبادة إذا نهي عنها تكون باطلة، والمعاملة إذا نهي عنها لا تكون باطلة، بل يترتب عليها أثرها إلا إذا دلت قرينة أو دليل خارجي على عدم ترتب ذلك الأثر.

تمرينات

١ ـ إذا ورد «لا تصل بجلد الميتة» فهل تصح الصلاة به؟

٢ ـ هل يجوز البيع وقت صلاة الجمعة مع نزول آية: ﴿إذا نُودِيَ للصلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسعَوْا إلىٰ ذِكرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[1]. وهل ينتقل المبيع إلى المشتري والثمن إلى البائع؟

٣ ـ ما الفرق بين هذه المسألة ومسألة إجتماع الأمر والنهي؟

---

(١) سورة الجمعة: ٩.

الباب الثالث

●

المفاهيم

وفيه ثلاث مباحث

(١)
مفهوم الشـرط

تعريفه:

مفهوم الشرط: (وهو إنتقاء الحكم المشروط عند إنتقاء شرطه) لا إثبات حكم جديد، بل يرجع الحكم الأول قبل الشرط، فإن كان الإباحة رجعت وإن كان الحرمة رجعت وهكذا.

فمفهوم نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه» «إن لم يجئك فلا يجب إكرامه» لا أن مفهومه «فلا تكرمه» بمعنى حرمة إكرامه كما ذكره بعضهم. نعم، إن أريد من (لا) هو نفي الوجوب كان هو المفهوم الذي بيناه.

والظاهر دلالة الشرط إلتزاماً على المفهوم.

والدليل على ذلك هو التبادر الذي يبعد ممن عرف محاورات أهل اللسان وتتبعها أن ينكره. وما روي في الوسائل عن أبي بصير المرادي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم عبيط، فقال: «لا تأكل، إن علياً (ع) كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل» فإن الإمام (ع) إستدل على حرمة الأكل بمفهوم كلام أمير المؤمنين عليه السلام.

وما يقال في منع دلالة المفهوم بأنه ربما يخلفه شرط آخر نحو «إذا خفي الأذان فقصر صلاتك» و«إذا حفيت الجدران فقصر»، فهذا لا يكون مانعاً من الدلالة على المفهوم، حيث نحن لا ننكر إمكان ذلك. ولكن نقول:

بأن ظاهر جملة الشرط هو ترتيب الجزاء على الشرط بنحو الترتيب على العلة المنحصرة بعني على شرط واحد. غايته إذا دل دليل على وجود شرط آخر يخلف هذا الشرط المذكور يخصص المفهوم حينئذ بمخصص وهو منطوق الشرط الآخر، فيكون معنى «إن خفي الأذان فقصر» «إن لم يخف الأذان فلا تقصر إلا إذا خفيت الجدران فقصر أيضاً».

وقد إختلفوا في مثل صيغ الأوقاف والنذور والأيمان ونحوها إذا كانت مشروطة أو موصوفة مثلاً نحو «وقفت داري على العلماء الصلحاء» أو إن كانوا صلحاء. فقد قيل: إن لا مفهوم لها، بحجة أن قضية المفهوم هو إنتفاء الحكم عند إنتفاء شرطه عما يمكن ثبوته له، والموضوع هنا وهو الدار مثلاً، لا يمكن بعد وقفها على العلماء الصلحاء وقفها على غيرهم. وقد قيل: إن لها مفهوماً، وهو الحق، لأن صحته منوطة بتبادره عند أهل المحاورات وصحة إبرازه باللفظ، وهنا يصح أن يقال: «وقفت داري على العلماء الصلحاء، لا على غيرهم». نعم، لا فرق بينها وبين غيرها، إلا أنه لا يمكن أن يخلف الشرط والوصف فيها شرط أو وصف آخر، لأن الصيغة إذا جرت لا يمكن تبديلها. وهذا جار في النذور وغيرها أيضاً، فإذا قال الناذر مثلاً: «لله عليّ كذا إذا عوفي ولدي» فقد تم نذره على هذا الشرط المعين وجرت الصيغة عليه، ولا يمكن أن يخلف الشرط المذكور شرط آخر في هذا النذر بأن يقول بعد فصل كثير: «أو إن تبدل مرض ولدي بغيره من الأمراض السهلة»، لأنه خلاف ما وقع عليه النذر.

الفات نظر:

في كثير من الجمل الشرطية ينتفي موضوع الجزاء إذا إنتفى الشرط، لأن الشرط سبق وجيء به لأجل إثبات الموضوع، فلا يكون فيها مفهوم إذا إنتفى الشرط لإنتفاء الموضوع حينئذ نحو: ﴿**لا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى ٱلبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً**﴾[1]. ونحو: «إن ولد لك ولد فاختنه».

---

(١) سورة النور: ٣٣.

هذا وربما استعمل الشرط أيضاً في المقتضي دون العلة مثل كثير من الأخبار الواردة في ذكر المستحبات المترتبة عليها الآثار. مثل: «إن زرت الحسين (ع) غفر الله لك» و«إن صمت تطوعاً غفر الله لك» وأمثالها. في حين أنه جاء في الأخبار أيضاً أن ترك الصلاة ومنع الزكاة يمنعان من غفران الذنوب. فمقتضى الجمع بين الطائفتين أن تحمل الأولى على المقتضي دون العلة التامة. والظاهر أنه يكون مجازاً لتبادر العلية التامة من الشرط، وقد يستعمل في غير ذلك أيضاً.

الخلاصة

(أ) الحكم المشروط بشرط دلالته على المفهوم ظاهرة بحكم التبادر. لكن إذا لم يكن الشرط سيق به لأجل إثبات الموضوع نحو: «إن ولد لك مولود فسمه».

(ب) إذا جاء في جملة أخرى شرط آخر لذلك الحكم فظاهر الجملتين المشروطتين بالشرطين لحكم واحد، هو تخصيص أحد المفهومين بمنطوق الآخر، وهذا لا يجري في الأوقاف والنذور المشروطة وأمثالها، لعدم جواز تخلف شرط لشرطها لإنتهاء الصيغة.

(جـ) قد يخرج الشرط عن ظاهر دلالته على العلية التامة إلى الدلالة على الإقتضاء دون العلية مجازاً، كمثل: «من حج غفر له» فإن له موانع إن عدمت صار الحج علة تامة للغفران.

تمرينات

١ ـ ما مفهوم الشرط؟ وهل تمنع الدلالة عليه أن يخلف الشرط شرط آخر؟

٢ ـ هل هناك مفهوم في مثل: «إذا بلغ الصبي سن البلوغ كلف بتكاليف الرجال» و«إذا أمنى كلّف» و«إذا نبت الشعر الخشن على عانته كلّف»؟

٣ ـ هل لمثل قولنا: «إذا حججت فطف بالبيت» مفهوم؟

(٢)
مفهوم الوصف

تعريفه:

مفهوم الوصف: (هو إنتفاء حكم لموصوف عند إنتفاء وصفه). واختلف الأصوليون في تعليق الحكم على الوصف، مثل: «في الغنم السائمة زكاة» فقال بعضهم بثبوت المفهوم فيه وحجيته. وقال بعضهم بالعدم.

والظاهر ثبوت المفهوم إلتزاماً بدليل التبادر إلى الفهم من المثال المذكور أنه ليس في المعلوفة زكاة، وكذا نظائره، مما ليس فيه قرينة.

ويمكن الإستدلال عليه بما روي أن رجلاً قال لأمير المؤمنين (ع): صف لي العاقل. فقال: «من يضع الأمور في موضعها». فقال: صف لي الجاهل. فقال (ع): «قد فعلت» يعني بدلالة المفهوم.

واستدل المثبتون أيضاً بأنه لولا ذلك لعرى الوصف عن الفائدة، وأجاب النافون بأن الفوائد كثيرة لا تنحصر في العلية التي مبنى دلالة المفهوم عليها.

وذكروا من الفوائد شدة الإهتمام بحكم متعلق الوصف، كأن يكون المخاطب مالكاً للسائمة في المثال المذكور.

وجوابه: إن ذلك غير كاف في ذكر الوصف، وإن كفى فهو قرينة حالية تخرج المقام عن محل النزاع.

وذكروا من الفوائد أن تكون المصلحة مقتضية لإعلام المخاطب حكم الموصوف بالنص وما عداه بالبحث والإجتهاد.

وجوابه: إن وجود مثل هذا المورد أول الكلام وهو محل النزاع، إذا لم يعهد من سنة الشارع مثل ذلك، والإحتمال الوهمي لا يعول عليه، ولو علم من الشارع هذا الغرض إنتقض الغرض، إذ يكون ذلك قرينة حالية أو مقالية على المراد ويخرج المقام عن المتنازع فيه.

وذكروا من الفوائد وقوع السؤال عن خصوص الموصوف وورود الجواب على طبقه.

وجوابه: إن ذلك قرينة كالسابق.

وكذلك ورود الوصف على الغالب، لأنه إذا علم من الخارج أن هذا الوصف وارد مورد الغالب فهو أيضاً من المواقع التي وردت فيه قرينة دالة على خلاف ما وضعت الجملة الوصفية له وذلك مثل: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتي في حُجُورِكُمْ﴾[1]. مع العلم بتحريم الربيبة في غير الحجر أيضاً وإن كان الغالب كونهن في الحجور، ولا مانع من إلتزام المجازية في الموارد المذكورة كلها.

الخلاصة

الحكم إذا علق على وصف يكون له ظهور ـ بحكم التبادر ـ في أنه يدور مع الوصف وجوداً وعدماً. نعم، قد يخرج الوصف عن ذلك بقرائن حالية أو مقالية فيخرج بذلك عن مورد النزاع وهو مقام الخلّو عن القرينة.

تمرينات

١ ـ ما هو مفهوم الوصف؟

٢ ـ ما دليل المثبتين؟

٣ ـ هل في وصف الربائب باللاتي في الحجور في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاّتي في حجوركم﴾ مفهوم؟

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

(٣)
مفهوم الغاية

تعريفه:

مفهوم الغاية: (هو إنتفاء الحكم المغيَّى بغاية بعد تلك الغاية) والحق أن التحديد إلى غاية يوجب إنتفاء الحكم المحدود بعدها كما نقل عن الأكثر للتبادر، ولأنه لولا ذلك لما كان للغاية ثمرة، وربما يخرج عن هذا المفهوم بالقرينة.

والغاية ربما تكون قيداً للموضوع نحو: «بقاؤك في داري إلى يوم الجمعة أحله لك» وربما تكون قيداً للحكم نحو: «بقاؤك في داري أحله لك إلى يوم الجمعة». وهذا يكون أظهر في الدلالة على المفهوم. وأما نفس الغاية فهل هي داخله في حكم المغيَّى أو خارجه خلاف.

والأظهر أنه لا دلالة للفظ على شيء من ذلك، فربما تكون الغاية خارجة، وربما تكون داخله بالقرينة.

نعم، إذا لم تكن قرينة فالأصل عدم الدخول.

وأما ما فصله بعض الفحول في المقام من أن الغاية إذا كانت قيداً للحكم فتكون هي وما بعدها خارجين قطعاً، ولا ينبغي أن تكون مورداً للنزاع نحو: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام». وإن كانت قيداً للموضوع نحو: «سر إلى البصرة». كانت هي وما بعدها مورداً للنزاع، فيمكن المناقشة فيه بأن التي تكون قيداً للحكم أيضاً محتملة للوجهين. ولكن في المثال

المذكور وهو: «كل شيء لك حلال». الغاية وما بعدها خارجان قطعاً لدلالة منطوق الغاية عليه وهو معرفة الحرام، ولأن الغاية فيه ليس لها حد أول وحد آخر حتى يصح أن تدخل في موضع النزاع، لأن الغاية إذا لم يكن بها حدان، بل كانت فورية، فلا يُعقل أن تدخل في موضع النزاع.

ولكن إذا غيرنا الغاية وقلنا: «كل شيء لك حلال حتى يوم الجمعة». كانت مورداً للنزاع، لأن للجمعة حدين، أولاً وآخراً.

الخلاصة

(أ) إن الحكم المغيَّى بغاية ينتفي بإنتفاء الغاية، بحكم التبادر، وإن الغاية قد تكون قيداً للموضوع، وقد تكون قيداً للحكم. وإذا كانت قيداً للحكم تكون دلالتها على المفهوم أظهر.

(ب) لا دلالة لجملة الحكم المغيَّى بغاية على خروج الغاية عن حكم المغيَّى بها أو دخولها فيه إلا بقرينة. هذا إذا كانت الغاية غير فورية، وأما إذا كانت فورية وليس لها حدان أول وآخر، فتكون خارجة عن حكم المغيَّى بغير شك.

تمرينات

١ ـ ما هو مفهوم الغاية؟

٢ ـ الغاية داخله في حكم المغيَّى أو خارجة؟

٣ ـ إذا قلنا: «سر إلى بغداد». أيجب السير في داخل بغداد أم لا؟

الباب الرابع

●

العموم والخصوص

وفيه ثمانية مباحث

(١)
العام والخاص

تعريفهما:

العام: (هو لفظ شامل لجميع الأفراد التي تحته) والخاص غيره وهما قد يكونان نسبيين فمثل (العلماء) عام بالنسبة إلى (الفقهاء) وخاص بالنسبة إلى (الرجال).

ألفاظهما:

لا إشكال في وجود ألفاظ تدل على العموم الإستغراقي لجميع الأفراد حقيقة، وعلى الخصوص مجازاً وذلك بالوضع نحو: «كل وجميع» للتبادر.

وربما تكون الدلالة بمقدمات الحكمة كما في الجمع المحلى باللام، حيث لا عهد على قول. وتقريرها هو: إن الحكيم إذا أمر مثلاً بتوقير الرجال الداخلين في مجلسه، وكان في مقام البيان ولم يعين أفراداً مخصوصين، لا بد أن يريد الجميع، وإلا فيكون توقير جملة منهم دون الآخرين ترجيحاً بلا مرجح. وقيل: إن دلالته على العموم بالوضع. وعلى كل حال، فربما يقيد بقيد أو بوصف فيدل على عموم أفراد المقيد أو الموصوف حينئذ نحو: «أكرم الرجال العلماء» ولا يخرج بذلك عن الحقيقة.

نعم، ذكر أنه يخرج عنها إذا أريد منه العموم المجموعي بالقرينة لا الأفرادي نحو: «حمل الرجال الخشبة» لأنه يدل على أن هؤلاء الرجال حملوها بمجموعهم لا كل فرد فرد منهم حملها منفرداً.

أو أريد منهم الجنس نحو: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾[1]. أي لجنسهم، وإلا لو أريد الأفرادي لوجب التوزيع على كل فرد من الفقراء والمساكين.

ومما يدل على العموم، النكرة في سياق النفي نحو: «لا إله إلا الله». وذلك إما بالوضع أو لأن نفي الماهية يستلزم نفي عموم أفرادها، وإلا لما إنتفت الماهية.

أما المفرد المحلى باللام، إذا لم يرد من لامه العهد، فيراد منه الجنس نحو: «الرجل خير من المرأة». وربما استعمل في العموم أحياناً كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[2]. أي كل فرد من الإنسان، وذلك بقرينة إستثناء الذين آمنوا، لأن الإستثناء دليل إرادة العموم من المستثنى منه.

وربما تجري مقدمات الحكمة في المفرد المحلى باللام فيدل حينئذ على العموم نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[3]. ونحو: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء». فإن المتكلم لو أخرج بعض أفراد البيع أو أفراد الربا أو أفراد الماء عن الحكم لبينها لأنه في مقام البيان.

ثم إن بعض المحققين قالوا: إن الألفاظ المدعى وضعها للعموم، إنما هي موضوعة للخصوص، لأنه متيقن الدخول تحت اللفظ، ولما إشتهر أنه: «ما من عام إلا وقد خص».

ويرد على الأول: أنه إنما يدل على تيقن إرادة الخصوص لا على الوضع له، لأن تيقن الإرادة لا تكون دليلاً على وضع اللفظ له. هذا إن أراد إثبات الوضع للخصوص، وإن أراد ما بيناه من إثبات الدخول تحت اللفظ يقيناً، فنحن متفقون معه في ذلك.

ويرد على الثاني: أن المثل المشهور على الوضع للعموم أدل، لأنه يدل على أن الألفاظ الموضوعة للعموم تخصص دائماً بمخصص.

---

(١) سورة التوبة: ٦٠. (٢) سورة العصر: ٢ ـ ٣. (٣) سورة البقرة: ٢٧٥.

فهو، أولاً إعتراف بالوضع للعموم، وثانياً أن التخصيص لا يكون إلا للعام.

الخلاصة

(أ) لا شك في وجود ألفاظ تدل ـ بالوضع ـ على العموم الأفرادي حقيقة نحو: «كل وجميع».

(ب) الجمع المحلى باللام كالرجال، قيل بدلالته على العموم الأفرادي بالوضع حقيقة، وقيل بمقدمات الحكمة، وربما يدل بالقرينة مجازاً على العموم المجموعي من حيث المجموع، وربما يدل أيضاً على الجنس بالقرينة.

(جـ) النكرة في سياق النفي تدل على العموم بالوضع، أو لأن نفي الماهية مستلزم لنفي جميع أفرادها.

(د) المفرد المحلى باللام ـ إذا لم يرد بها العهد ـ يراد منه الجنس حقيقة، وربما استعمل في العموم بقرينة، أو بمعونة مقدمات الحكمة.

تمرينات

١ ـ ما هو العام والخاص؟

٢ ـ أذكر ألفاظاً تدل على العموم؟

٣ ـ ما هي مقدمات الحكمة؟

٤ ـ هل قولنا: «إرحم فقراء المؤمنين» عام؟

٥ ـ هل يدل قولهم: «ما من عام إلا وقد خص» على عدم وجود ألفاظ موضوعة للعموم؟

(٢)
توافق العموم والخصوص

إذا ورد عام وخاص متوافقا الظاهر عمل بهما نحو: «أكرم العلماء» و«أكرم العلماء والفقهاء» ويكون الخاص لزيادة التأكيد أو غير ذلك. أما إذا كانا متخالفي الظاهر نحو: «أكرم العلماء» و«لا تكرم فساقهم» حمل العام على الخاص لأنه جمع عرفي بين الدليلين.

حجية العام المخصص بغير المجمل:

الحق، كما نقل عن أصحابنا وكثير من الجماعة، أن العام المخصص بغير المجمل حقيقة في جميع أفراده وحجة فيما بقي مطلقاً، سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً، واحتج القائل بمجازيته النافي لحجيته بأن الباقي أحد مراتب المجاز ولا قرينة تعينه فيكون العام مجملاً.

وتوضيحه: بأن أفراد العام إذا كانت عشرة وخصص منها أربعة فيمكن أن يكون الباقي وهو الستة كلها مرادة للآمر، ويمكن أن يريد أقل منها فيطرأ الإجمال في العام.

وردهم من وافقهم على المجازية بأن الباقي أقرب المجازات، لأن الستة في المثال أقرب مما دونها إلى العشرة، فلا يكون العام حينئذ مجملاً.

ولكن الحق في جواب المانعين للحجية أن العلم إذا خصص بمنفصل أو متصل إذا كان كالإستثناء ونحوه، فإنه مستعمل في جميع أفراده حقيقة، غاية الأمر أن المخصص عارض وزاحم بعض الأفراد المشمولة للعام

فأخرجها عن الحكم ولم يخرجها عن الدخول في العام، وأما باقي أفراد العام فهي بأجمعها مشمولة للعام وللحكم، فأي مانع عن حجيته وأي إجمال وصل إليه؟.

وأما إذا كان المخصص المتصل كالوصف والمضاف إليه نحو: «أكرم العلماء الفقهاء» أو «علماء الفقة» فهذا وإن كان العام مستعملاً في بعض أفراده، ولكنه حقيقة لا مجاز أيضاً، لأن مثل هذا ـ في الحقيقة ـ تضييق لدائرة العام لا تخصيص. وعمومية العام إنما هي شموله لجميع الأفراد المرادة من دائرته، سواء كانت واسعة أو ضيقة، كما صرح به بعض الفحول. فعلى هذا حجية العام في هذه الأفراد الضيقة لم يطرأ عليها أي إجمال.

نعم، إذا استعمل العام وأريد منه بعض أفراده ولكن من دون مخصص متصل ولا منفصل، بل بنصب قرينة حالية أو مقالية على إرادة بعض الأفراد المعينة دون بعض نحو: «أكرم العلماء» مريداً بها الفقهاء لقرينة هناك، فهذا هو الاستعمال المجازي... وحجية العام في مثله أيضاً لا ضير فيها ـ وإن كان الاستعمال مجازاً ـ لأن القرينة هنا هي المفصلة بين الأفراد المرادة وغيرها.

تنبيه:

إعلم أن الأشهر الأظهر بين أصحابنا أن التخصيص يلزم أن يكون بالأقل أفراداً، فلا يجوز «أكلت كل رمانة في البستان إلا تسعمائة وتسعين» وفيها ألف وقد أكل عشر رمانات، لأنه مستهجن.

الخلاصة

العام المخصص حجة فيما بقي، لأن المخصص إنما أخرج بعض الأفراد، والباقي منها باقية تحت العام ومشمولة لحكمه.

وأما مثل: «أكرم علماء الفقه» فهو تضييق لدائرة العام لا تخصيص.

نعم، إذا استعمل العام وأريد منه بعض أفراده بلا مخصص لفظي كان مجازاً، ولكنه حجة فيما استعمل فيه.

تمرينات

١ ـ إذا ورد «أكرم العلويين» وورد «أكرم العلويين من بني فاطمة» فما حكمهما؟

٢ ـ إذا ورد «أكرم العلويين» وورد «لا تكرم الظالمين منهم» فما حكمهما؟

٣ ـ ما هو الحقيقة وما هو المجاز من هذين الاستعمالين: «صدق عدول المحدثين» و«صدق المحدثين» مراداً به العدول منهم؟

٤ ـ هل يصح لمن عنده ستة من الأولاد أن يقول: جاء أولادي إلا أربعة منهم؟

(٣)
إجمال المخصص

المخصص إما أن يكون لفظياً وإما لبياً.

فاللفظي: «هو اللفظ الدال على التخصيص» نحو: «أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم».

واللبي: «هو ما دل عليه العقل دون اللفظ» نحو: «أكرم العلماء» إذا علم إرادة غير الفساق منهم.

وكل منهما: إما أن يكون مجملاً، أو غير مجمل، وقد تقدم الكلام عن الثاني فيهما.

وأما المجمل اللفظي: فهو إما أن يكون مجملاً مفهوماً، أو مجملاً مصداقاً.

الشبهة المفهومية

فالمجمل مفهوماً: إما أن يكون مجملاً من جميع الوجوه، أو مجملاً من بعض الوجوه.

فالمجمل من جميع الوجوه نحو: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾[1]. فلا يمكن العمل بالعام بتاتاً، لأن المستثنى في الآية مجمل.

---

(١) سورة المائدة: ١.

والمجمل من بعض الوجوه: إما أن يكون دائراً بين المتباينين، أو دائراً بين الأقل والأكثر.

فالدائر بين المتباينين: لا يمكن العمل بالعام فيهما معاً لخروج أحدهما يقيناً، ولا في أحدهما، لأنه ترجيح بلا مرجح، سواء كان الخاص متصلاً أو منفصلاً نحو: «أكرم العلماء إلا زيداً» إذا تردد زيد بين ابن محمد وابن علي. نعم، العام حجة فيما عدا هذين الفردين.

والدائر بين الأقل والأكثر: إما أن يكون المخصص منفصلاً، وإما متصلاً فالمخصص المنفصل: كما إذا ورد «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم فساق العلماء» وتردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة أيضاً، فإن الخاص محكم في مرتكب الكبيرة فقط. أما مرتكب الصغيرة فهو داخل في أول الأمر تحت لفظ العام ولا مخرج له لعدم تيقن دخوله تحت الخاص حتى يخرج من تحت العام، فظهور العام فيه لا معارض له ولا مزاحم ظاهراً.

والمخصص المتصل: إما أن يكون غير الإستثناء، أو يكون هو الإستثناء. فأما ما كان غير الإستثناء نحو: «أكرم العلماء العدول» أو «أكرم عدول العلماء» وتردد العادل بين صاحب الملكة أو من كان على ظاهر الإيمان، لم يمكن العمل بالعام في مورد الإجمال ـ وهو من كان على ظاهر الإيمان ـ لأن العام لم يتم ظهوره إلا بعد القيد. فمثل هذا ـ في الحقيقة ـ تضييق لدائرة العام، فشموله للفرد المجمل لم يُعلم فينفى بالأصل.

وأما إذا كان المخصص المتصل هو الإستثناء نحو: «أكرم العلماء إلا الفساق» فهو محل إشكال وكلام، رجح بعضهم إلحاقه بغيره من المخصصات المتصلة بدعوى عدم ظهور العام إلا بعد إنتهاء الكلام. ونحن حيث إخترنا أن العام فيه مستعمل في جميع أفراده بدليل إخراج بعضها ـ بالإستثناء ـ من الحكم لا من العموم، كان الأظهر عندي العمل بالعام في مورد الإجمال وهو في المثال مرتكب الصغيرة، لأن العام شمله بلفظه مع باقي إفراده، ثم خرج

المتيقن الخروج وهو مرتكب الكبيرة وبقي المشكوك وهو مرتكب الصغيرة تحت العام لا مخرج له.

الشبهة المصداقية

وأما إذا كان العام مخصصاً بخاص مشتبه مصداقاً، فللأصوليين في المقام كلام وخصام، ولكن الأظهر أنه لا يمكن العمل بالعام في المقام، سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً، مثل «أكرم عدول العلماء» أو «أكرم العلماء إلا الفساق» أو ورد «أكرم العلماء» وورد بعده «لا تكرم فساق العلماء» واشتبه زيد العالم بأنه عادل أو فاسق، وذلك لأن الخاص أوجب تنويع العام وتقييده بغير الفاسق، لأن العام في المثال الثاني والثالث وإن شمل المشكوك بعمومه أولاً، ولكنه بعد التقييد بغير الفاسق صار المشكوك غير معلوم الدخول تحت العام بقيده، لأنه مشكوك العدالة، وكذا تحت الخاص، لأنه مشكوك الفسق، إلا أن تكون له حالة سابقة فيؤخذ بها.

فإن قلت: إن المشكوك الفسق فرد ثالث غير العادل وغير الفاسق، فهو داخل تحت العام المقيد بغير الفاسق.

قلت: نعم، هذا صحيح، إذا أريد من الفاسق معلوم الفسق. ولكن الظاهر أنه يراد منه الفاسق واقعاً، وليس في الواقع إلا الفاسق والعادل ولا واسطة بينهما فيكون الفرد الباقي تحت العام بعد التخصيص هو العادل الواقعي فقط، فيكون المشكوك حينئذ مشكوك الدخول تحت إحدى الحجتين، فالمرجع فيه الأصول العملية لا اللفظية، لأن اللفظية لا مسرح لها في المقام، حيث أنها لإثبات المراد أو الوضع في مقام الشك فيهما، وليس في الشبهة المصداقية في المقام شك في وضع لفظ العام أو الخاص ولا في المراد منهما، إنما الشك في أمور خارجية أوجبت التردد في دخول الفرد المعين تحت أحد العنوانين.

هذا كله إذا كان المخصص المجمل لفظياً.

وأما إذا كان المخصص المجمل فيه لبياً، كما إذا علمنا في أكرم

العملاء عدم رضائه بإكرام فساقهم، فذكر جماعة عدم المانع فيه من إجراء حكم العام على المشكوك لحسن مؤاخذة المولى لمن ترك إكرام من شك في فسقه منهم، وذكر بعضهم في علة ذلك أيضاً أن التخصيص باللبي إنما يكون غالباً تخصيصاً بالأفراد المصداقية لا بالمفهوم، وذلك أن يعلم المخاطب بأن الآمر بإكرام العلماء لا يرضى بإكرام «زيد» الفاسق و«عمرو» الفاسق منهم، ثم يشك في خالد منهم أنه فاسق أو لا فيجرون عليه حكم العام. ولعله كما ذكروا وإن كان للتأمل فيه مجال واسع لعدم ثبوت تلك الأغلبية.

نعم، لو كان ظهور العام كالنص في العموم كقوله: «أكرم كل فرد من أفراد أسرتي» وعلم بخروج أعدائه منهم عن الحكم كان دخول المشكوك منهم في العام وجيهاً لقوته وظهور شموله. وكذلك لو ورد: «أكرم جيراني» وعلمنا أو صرح أنه لا يرضى بإكرام أعدائه مطلقاً، وشككنا في وجود أعداء له في جيرانه، كانت أصالة عدم التخصيص للعام هنا جارية ظاهراً للشك في تخصيصه، فيكون الفرد المشكوك داخلاً تحت العام.

الخلاصة

المخصص: لبي، أو لفظي. وكل منهما، إما أن يكون مجملاً، أو غير مجمل. والمجمل اللفظي، إما أن يكون مجملاً مصداقاً، أو مجملاً مفهوماً. والمجمل مفهوماً: مجمل من جميع الوجوه، أو من بعضها. والمجمل من بعضها: دائر بين المتباينين، أو بين الأقل والأكثر. والدائر بين الأقل والأكثر: منفصل، أو متصل. والمتصل: إستثناء، أو غير إستثناء. ولكل من هذه الأفراد حكم خاص.

تمرينات

بين حكم كل من الأقسام؟.

(٤)
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

إختلفوا في هذه المسألة على قولين:

١ ـ عدم الجواز: وهو قول الأكثر.

٢ ـ الجواز: ولعله هو الأظهر، فيما عدا عمومات الكتاب المجيد.

والذي صرح بـه بعض فحول المـانعين أن حجية العـام مما لا إشكـال فيها، بل هي مسلمة عندهم لأصالة العموم، وإنما النزاع في وجود المعـارض وعدمه وهو إحتمال المخصص.

ثم المصـرح به في كـلام بعضهم أيضاً أنـه لا إشكال في جـواز الأخذ بـالعـام لأصحـاب الأئمـة عليهم السـلام الآخـذين بـالأخبـار عنهم لسيـرتهم المستمرة على العمل بعمومات ما يتلقونه عنهم من دون فحص ولا إستعلام.

وإنما النزاع في عصـورنا هـذه التي إنتشرت فيهـا الأخبار وكثـرت وكثر فيها المخصص لعمومها.

كما صرحوا أيضاً أن النزاع خاص في عمـومات الكتـاب والسنة. وأمـا عمومات سائر أهل المحاورات فيؤخذ بها قبل الفحص عن المخصص لها.

أدلة المانعين:

١ ـ ما عن بعضهم: إن إطاعة الله سبحانـه وخلفائـه (ع) واجبة وهي لا تتحقق إلا بالعلم بالمراد أو الظن المعتبر وهو لا يحصل إلا بالفحص.

والجواب عنه: إن العمل بالحجة، وهو العام، كما هو المسلم كاف في تحصيل الإطاعة.

٢ ـ إن الخاص أقوى من العام، والعمل بالأقوى واجب.

والجواب عنه: إن ذلك خروج عن المقام، لأن الخاص المعلوم الوجود لا إشكال في وجوب العمل له، والخاص المحتمل الوجود هو محل الكلام.

٣ ـ الإجماع المنقول على عدم الجواز.

والجواب عنه: أنه بعد تسليم حجيته في الأصول غير ثابت لوجود مجوزين كثيرين.

وكيف يتم إجماع بعدما عرفت من قول الأساطين بعدم الإشكال والإرتياب في أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام كان بالعمومات من دون فحص.

نعم، إن أرباب الإجتهاد والفتوى بعد الأئمة (ع) كانوا يتفحصون عن المخصص وعن كل معارض، بل عن مجموع ما يمكن الوقوف عليه بلا عسر من الأدلة، وهذا لا يدل إلا على شدة إهتمامهم في العثور على الأحكام الواقعية، ولئلا يفتي المفتي منهم بفتوى بمجرد رواية ـ وإن كانت حجة لفظية ـ وتنتشر فتواه ويعمل بها، ثم يتبين له بعد ذلك وجود مخصص أو معارض يظهر منه بطلان تلك الفتوى، فيكون في ذلك وهن.

٤ ـ ما يدل من الأخبار على أن في الكتاب والسنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً.

والجواب عنه: أنه لا إشكال في وجود ذلك في الكتاب والسنة ويجب العمل بمقتضاها إن علمت.

أما دلالة هذه الأخبار على وجوب الفحص عن مخصص العام في السنة فغير معلوم، ولكنه في الكتاب المجيد لازم على الظاهر، لأن الله

سبحانه قرنه بالمعصومين عليهم السلام وأنزله عليهم، فلربما كان لظهوره وعمومه قرائن حالية وإشارات شخصية تنافيهما، فإذا أجرينا الفحص الكافي في نفس الكتاب وفي نصوص المعصومين ولم نجد مخصصاً أو مقيداً أو شارحاً لبعض آياته العامة أو المطلقة، أجرينا اصالة العموم أو الإطلاق أو الظهور وعملنا بها، بخلاف السنة فإنا نحن المشافهون بها رأساً بلا واسطة في كل عصر، وحالنا معهم كحال سائر أهل المحاورات الذين يجرون أصالة العموم وعدم التخصيص في حالة المحاورة ويجيبون عليها في الحال بلا تأجيل ولا فحص.

٥ ـ إن غاية دليل المجوز هو أصالة عدم التخصيص، وهو بأمور: أحدها: ما عن بعضهم، أن حجية مثل هذه الأصول اللفظية موقوفة على الظن الشخصي بها.

والجواب عنه: إن ذلك خلاف ما عليه المحققون، لأن سيرة العقلاء على إجراء هذه الأصول من دون ملاحظة ظن شخصي بها، ولأن إشتراط الظن الشخصي بها يوهن حجيتها بتاتاً لعدم حصوله غالباً.

ثانيها: ما عن بعضهم، أن حجية الأصول اللفظية إنما هي للمشافهين بالأخبار وشبههم وهم أصحاب المعصومين (ع)، أما نحن الذين لم نشافه بها ولم نكن معنيين فلا.

والجواب عنه: إن حث الأئمة الأطهار عليهم السلام للشيعة على الأخذ بأخبارهم والتمسك بالعمل بها يدل على أننا معنيون بتلك الأحاديث المروية عنهم في الأحكام، فإذن الأصول اللفظية أيضاً جارية في حقنا كما كانت جارية في حقهم، وسيرة العقلاء على ذلك أيضاً وهي مستند حجية هذه الأصول اللفظية.

ثالثها: إن حصول العلم الإجمالي بوجود مخصصات كثيرة في الشريعة للعمومات يوجب عدم إجراء أصالة عدم التخصيص.

والجواب عنه: إن ذلك العلم الإجمالي منحل إلى العلم التفصيلي

بالمخصصات المعلومة، كالمتصلة والمشهورة والموجودة بين أيدي الفقهاء عياناً، والباقي فالشك فيه بدوي فأصالة عدمه ثابتة ظاهراً.

فإن قيل: إنه مع خروج تلك المخصصات المعلومة تفصيلاً فإن العلم الإجمالي بوجود بعض مخصصات لبعض عمومات باقٍ أيضاً، قلنا: إن هذا المقدار ربما يكون من باب الشبه غير المحصورة التي لا يجب التجنب عن بعض أطرافها.

على أن مثل هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لكان سبب توهين أصل حجية العمومات والمفروض تسليم حجيتها.

رابعها: شياع التخصيص حتى قيل «ما من عام إلا وقد خص» فصار احتمال التخصيص مساوياً لاحتمال عدمه، فلا ترجيح إلا بعد الفحص.

والجواب عنه: إنه لم نعرف قائل هذا المثل حتى نعرف قيمته وصحته، وعلى تقدير صحته فهو توهين لحجية العمومات أجمع والمفروض تسليم حجيتها.

ثم إن اصالة عدم التخصيص ما هي إلا عبارة أخرى عن اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة على المجازية، لأن الأكثر قائلون بمجازية التخصيص، وهما لا اشكال لأحد ـ ظاهراً ـ في جريانهما والاعتداد بهما قبل الفحص.

أدلة المجوزين:

وقد اتضح أكثرها فيما قدمناه في رد المانعين وهي:

١ ـ التمسك بحجية العام المسلمة.

٢ ـ الاكتفاء بالظن النوعي الحاصل من اصالة عدم التخصيص.

٣ ـ إنها كاصالة عدم المجاز التي لا يجب الفحص قبل جريانها.

٤ ـ إنا مكلفون بعين ما كلف به أصحاب الأئمة (ع) الذين خوطبوا بتلك الأحاديث، وهذا يقضي لنا بأخذ الأحكام من مأخذها بعين الطريقة الي كانوا يسلكونها في استنباط الأحكام وهو الرجوع إلى حاق ألفاظ الحديث من

دون توقف أو فحص عن مخصص محتمل.

ورده بعضهم بالفرق بيننا وبينهم لكثرة المخصصات فيما بأيدينا من الأخبار، وجوابه: إن المخصصات موجودة عندنا وعندهم، وليس للقلة والكثرة دخل في الحجية وعدمها مع أنه ربما يقال: إن حالنا أيسر من حالهم، لأن الذين كانوا في عصرهم (ع) ولكنهم ناؤون عنهم، لم يكن يصلهم من الأخبار إلا القليل على ألسنة بعض الرواة مع احتمالهم لوجود أخبار مخصصة كثيرة لم تصلهم، مع أنهم لم ينقل عنهم التوقف قبل الفحص.

أما في زماننا، فإن السلف ـ جزاهم الله خيراً ـ قد دونوا جل الأحاديث مما وصل إليهم إن لم يكن كلها وبوبوها فجعلوا إلى جنب كل عام مخصصه ومعارضه.

وقد اتضح مما ذكرناه أن حجية العام لا خلل فيها وهي مسلمة، فلا مانع من العمل بها ظاهراً إذا كان العام في مقام البيان.

نعم، إذا علمنا من دليل أن الخبر ليس في مقام البيان يمكن أن يكون ذلك الدليل كمانع من العمل بالخبر من جميع نواحيه، إذ ربما يكون له متمم، أو مخصص، أو مفسر، أو غير ذلك.

نعم، الانصاف أن الأخبار في عصورنا لما كانت مبوبة ومنسقة كان من التسامح وعدم الاحتياط في الاستنباط أن يأتي الفقيه إلى باب من أبواب الفقه، وفيه قد جمعت أخباره وأدلته، فينظر إلى أول حديث فيأخذه ويعمل عليه ويترك بقية أحاديث المسألة المجموعة في الباب. ولكن إذا وجد عاماً في باب وليس له مخصص فيه فإنه ـ ظاهراً ـ لا يجب عليه الغوص في بطون الكتب الفقهية والحديثية، والضرب يميناً وشمالاً لاحتمال العثور على مخصص لذلك العام، لأن هذا مسخ لحجية الأخبار ولإصالة العموم وعسر وحرج لا يمكن للمانعين العمل بمقضاه وتطبيقه. نعم، في كلام بعضهم الاكتفاء بالفحص في باب المسألة فقط كما بيناه. وبعضهم اكتفوا بالظن بعدم

وجود المخصص وهم الأكثر.

والظاهر أنه يحصل لهم الظن في استقصاء أخبار الباب فقط. فمن هذا يظهر أن الجل متفقون عملياً في مقام الاستنباط، مختلفون نظرياً في مقام الاستدلال.

الخلاصة

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جائز على المشهور، وجائز على المختار في السنة دون الكتاب، بمعنى أن العام فيها حجة شرعية لفظية لو وجده المجتهد بلا مخصص، فلا يجب عليه حينئذ الغوص في بحار الأخبار وبطون الأسفار لرجاء العثور على مخصص لذلك العام. نعم، من التسامح في الدين عدم الرجوع لأخبار الباب والأخذ بعموم العام فقط.

تمرينات

أذكر أدلة المانعين، واذكر أجوبتها، واذكر أدلة المجوزين؟.

(٥)
تعقب الضمير للعام

إذا انعقد لعام ظهور في العموم ثم تعقبه ضمير يرجع إلى بعض أفراده وكان الحكم في جملة الضمير غير الحكم في العام. فهاهنا أقوال ثلاثة:

تخصيص ذلك العام، وبقاء العام على عمومه مع التجوز بالضمير لرجوعه ـ حينئذ ـ إلى بعض ما يراد من مرجعه، والتوقف.

والظاهر أن منشأها هو اختلاف ظهور العام في عمومه مع ظهور الضمير في رجوعه إلى تمام أفراد ما يراد من مرجعه، ومثلوا لذلك بقوله تعالى:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1] لأنه يعلم أن الرد مخصوص بالرجعيات من المطلقات دون البائنات.

وإذا كان العام مع جملة الضمير محكومين بحكم واحد، كان الضمير قرينه على تخصيص العام نحو «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن» لظهور مثل هذه الجملة في إرادة الرجعيات خاصة من المطلقات، أما فيما نحن فيه فيمكن أن يقال: إن الأظهر بقاء العام على عمومه والتجوز في الضمير لانعقاد ظهور للعام من أول الأمر، والحكم عليه بحكم، وتعقب الضمير بعد ذلك لا يزيل ذلك الظهور، لأنه قد استحكم وتم، وبقاء ذلك الظهور يزحزح ظهور الضمير المتأخر، ويمكن أن ندعي تبادر هذا المعنى وسبقه إلى الذهن من

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٨.

أمثال هذه الجمل. فإذا تم هذا، اتضح أحقية ما ذكرنا، وإلا كان التوقف أحرى.

تمرينات

بين الأقوال في المقام، وأذكر الراجح منها وسبب رجحانه؟.

(٦)
تخصيص العام بمفهومي الموافقة والمخالفة

تخصيص العام بمفهوم الموافقة:

نقل الاتفاق على تخصيص العام بمفهوم الموافقة، وهو: ما كان الحكم فيه بالأولوية، نحو «لا تكرم الفساق وأكرم خدام المعلم الفاسق» فاكرام نفس المعلم أولى. والظاهر، أن هذا لا اشكال فيه لقوة دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة بمعونة العقل الحاكم بالأولوية، والقطع باتحاد مناط الحكم بين خدام المعلم وبين نفس المعلم، فهو ـ إذن ـ دليل شرعي خاص عارض عاماً فيقدم عليه لأنه جمع بين الدليلين بجمع عرفي مشهور.

أما إذا كان بين العام والمفهوم عموم وخصوص من وجه نحو «لا تكرم الفساق وأكرم خدام العلماء» ففيه خلاف، والأظهر أنه كسائر الأدلة اللفظية، فإذا أجرينا في العام والخاص من وجه في مورد اجتماعهما الأصول العملية فهنا كذلك.

تخصيص العام بمفهوم المخالفة:

وأما تخصيص العام بمفهوم المخالفة وهو مثل مفهوم الشرط إذا قلنا بحجيته نحو «أعن الفقراء إن كانوا مؤمنين» فخلاف وأقوال، نقل أن المشهور القول بتخصيصه به لأنه دليل خاص شرعي لفظي بمعونة حكم العقل بالملازمة والعلية عارض دليلاً عاماً فيخصص العام به على القاعدة المطردة بين العام والخاص.

ورد بأن الخاص إنما قدم على العام لأنه أقوى، وهنا المفهوم ضعيف، فلا يقدم على العام، لأن العام هنا أقوى منه.

وجوابه: منع كون تقديم الخاص على العام لأجل أنه أقوى منه، بل لأن ذلك جمع بين الدليلين بجمع عرفي مشهور، وهو أولى من الطرح، وهذه الجهة بعينها موجودة في المفهوم.

تعقب المفهوم بما يخالفه:

إذا كان المفهوم عاماً وورد خاص معارض له نحو «أكرم الناس إن كانوا عدولاً» و«أكرم المجاهد الفاسق» فالظاهر تخصيص المفهوم، ولكن لا بنفسه، لأنه قضية لبية لا يمكن تخصيصها كما قرروا، ولكن التخصيص يكون في منطوقه فيكون المعنى «أكرم الناس إن كانوا غير المجاهد منهم عدولاً».

وإذا كانت النسبة بين المفهوم وبين ما يعقبه عموماً وخصوصاً من وجه نحو «أكرم الناس إن كانوا عدولاً» و«أكرم العلماء» فوجوه. ولعل الأظهر أنه كسائر الأدلة اللفظية، فإذا أجرينا في مثل تعارض العموم والخصوص من وجه الأصول العملية كان في المقام كذلك.

الخلاصة

(أ) العام يمكن تخصيصه بمفهوم الموافقة وبمفهوم المخالفة.

(ب) المفهوم العام يمكن تخصيصه بخاص يأتي بعده.

(جـ) إذا كان بين العام والمفهوم عموم وخصوص من وجه فحكمه حكم سائر الأدلة اللفظية المتعارضة بالعموم والخصوص من وجه، سواء تقدم العام أو تقدم المفهوم.

تمرينات

١ ـ ما هو مفهوم الموافقة وما هو مفهوم المخالفة ومثل لكل منهما؟

٢ ـ مثل لتعقب الخاص للمفهوم، ومثل لما كان بين المفهوم وبين ما بعده عموم وخصوص من وجه؟.

(٧)
تعقب الاستثناء لعمومات

إذا تعقب الاستثناء عمومات، فيرجع إلى الأخير أو الكل. أقوال:

١ ـ ظهوره في الرجوع إلى الأخير.

٢ ـ ظهوره في الرجوع إلى المجموع يعني كل واحدة من الجمل العامة.

٣ ـ الاشتراك اللفظي بين المعنيين المذكورين.

٤ ـ الاشتراك المعنوي بينهما.

٥ ـ التوقف عن الذهاب إلى أحد الأقوال.

والأظهر القول الرابع، لأنه لا ظهور في رجوعه إلى الأخير أو المجموع.

نعم، هو مستعمل في كل منهما، وليس الاستعمال علامة الحقيقة حتى يصير مشتركاً لفظياً، فالاستثناء إذن موضوع لمطلق الاخراج مما قبله أعم من أن يكون من الجملة الأخيرة فقط أو المجموع نحو «أكرم العلماء وأعن الفقراء وجالس الحكماء إلا الفساق». نعم، العام الأخير متيقن الاخراج منه على كل حال وباقي العمومات محتملة يحتاج الاخراج منها إلى قرينة فتبقى العمومات فيها مجملة لا يمكن التعويل على عمومها بالنسبة إلى مورد الاستثناء ظاهراً، لأنه وإن انعقد الظهور أول النطق بالعام في العموم حتى لمورد الاستثناء، ولكن هذا الظهور يبقى متزلزلاً إلى انتهاء الكلام، وتعقب

هذا الاستثناء أوجب انسلاخه من هذا المورد فيرجع فيه إلى الأصول العملية ظاهراً.

تمرينات

١ ـ ما هي الأقوال في هذا البحث وما هو الأظهر منها ولماذا؟

٢ ـ ما هو المتيقن استثناؤه من العمومات، وما الحكم في بقية العمومات؟

(٨)
تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة

لا إشكال في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية.

وفي تخصيصه بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجية إشكال وأقوال:

١ ـ الجواز، وهو المنقول عن الأكثر.
٢ ـ المنع، وهو إختيار السيد والشيخ والمحقق وغيرهم.
٣ ـ التفصيل بين ما إذا خصص أولاً فيجوز تخصيصه ثانياً وإلا فلا.
٤ ـ التوقف عن الذهاب إلى أحد الأقوال.

وعمدة أدلة المجوزين إدعاء السيرة القطعية على التخصيص إلى زمن المعصومين عليهم السلام ونقل أيضاً الإجماع عليه، فإن ثبت إجماع إلى زمن الأئمة (ع) فهو دليل تطمئن به النفس، وإلا فليس في أدلة الجواز ما يثلج الصدر ويبرر الإقدام على تخصيص الكتاب القطعي السند وإن كان ظني الدلالة بظني السند، وإن كان قطعي الدلالة أحياناً كالنص، ولا سيما مع ورود الأخبار بأن ما خالف القرآن فهو زخرف، وأنه لم نقله، واضربه بعرض الجدار، وأمثالها.

وإن كان يحتمل أن يكون المراد بالمخالفة فيها هو المخالفة بالتباين لا العموم والخصوص، ولكن عدم الإشارة فيها إلى هذا المعنى يوجب الريبة.

وزبدة القول: إن الخبر الخاص إن إحتف بقرائن تزيد في اعتباره فيمكن

الإطمئنان بتخصيص الكتاب به، وإلا فإن كان معتبراً من جهة أخرى ولو من عمل مشهور الأصحاب به، فيمكن أيضاً الإطمئنان بالتخصيص به، وإلا فهو مشكل غاية الإشكال، لأن القرآن هو الدستور الإلهي والقانون المحمدي الذي جاء به النبي (ص) لأهل الأرض كافة، فإذا كانت آية فيه تدل على حكم عام وقد سمعها كل من انضوى تحت راية القرآن في شرق الأرض وغربها، وبعد الفحص الواجب عن المخصص الصالح للتخصيص عملوا بها باعتبار أنها قانون إلهي سنه الله تعالى لعمل الناس به، فهل يجوز نقض عمومه ورفع اليد عنه بمجرد مجيء رواية واحدة من عدل؟!.

مع أنه لو لم يكن الظاهر من الآية وهو العموم مراداً، لكان ينبغي للنبي (ص) وخلفائه (ع) الإعلان عن ذلك للملأ ونشره بينهم، لأن الناس قد فهموا من عموم الآية شيئاً هو غير حكم الله، فيلزم إرشادهم لمعناها، ولا يكون ذلك إلا بإهتمام عظيم منهم (ع) وأحاديث كثيرة تنتشر بين الناس وتردعهم عن ظاهر العموم.

وحيث لم ترد إلا رواية واحدة مع كثرة الدواعي وأهميتها لأجل إحقاق الحق وإظهاره، كان ذلك شاهداً على أن العموم باق على عمومه، ولا سيما إذا كانت الرواية المخصصة قد رويت عن أواخر المعصومين، كالهادي والعسكري عليهما السلام، بحيث كانت طوال تلك الأزمنة السابقة على مصدر الرواية خالية من مخصص. وأن المسلمين ـ ولا سيما الشيعة منهم ـ كانوا يعملون على عموم الآية وإحتمال وجود روايات كثيرة مخصصة للآية وخفائها بعد الفحص عنها مع شدة الحاجة إليها وإلى نشرها بعيد للغاية لا يمكن التعويل عليه ومنفية بالأصل.

الخلاصة

تخصيص الكتاب بالكتاب أو بالسنة المتواترة أو الخبر المحفوف بقرائن قطعية جائز وواقع. وأما تخصيصه بخبر الواحد فالأكثر على جوازه والمختار التوقف لما ذكرناه.

تمرينات

١ ـ ما هي الأقوال في هذه المسألة؟

٢ ـ ما هو سبب القول المختار؟

الباب الخامس

●

المطلق والمقيد

وفيه مبحثان

(١)
تعريف المطلق والمقيد

المطلق: (هو اللفظ الدال على شائع في جنسه).
المقيد: (هو اللفظ الدال على غير شائع).

وأورد على ذلك بعدم الاطراد أو الإنعكاس، ولكن ذلك غير مهم بعدما عرفنا موارد أحكام المطلق والمقيد، سواء كانت داخلة في حدهما أو كانت خارجة، ولكن بإتحاد المناط دخلت في أحكامهما. وتلك الموارد في المطلق هي أسماء الماهيات والأجناس والنكرات وأمثالها، وفي المقيد هي المطلق الموصوف بوصف أو قيد والأعلام وأمثالها.

ثم إنه قد نقل عن أكثر القدماء جعل الشياع والسريان في المطلق بالدلالة الوضعية، ولكن جماعة من محققي المتأخرين جعلوا الشياع بمعونة مقدمات الحكمة فقالوا: إن اسم الماهية موضوع للماهية بما هي هي من دون شرط حتى شرط لا، أي لا بشرط شيء ولا بشرط عدم شيء، فإذا لم يكن في المقام قيد ولا إنصراف إلى بعض الأفراد، ولا متيقن الإرادة في مقام التخاطب، وكان المتكلم في مقام بيان تمام مراده، دل لفظ الماهية حينئذ على الإطلاق والشياع وإلا فلا.

تمرينات

١ ـ ما تعريف المطلق والمقيد، ومثل لكل منهما؟
٢ ـ ما قول القدماء في سبب شياع المطلق؟
٣ ـ ما قول المتأخرين في سبب الشياع؟

(٢)
إجتماع المطلق والمقيد

إذا ورد مطلق ومقيد، فإن كانا مختلفين حكماً أو موجباً، فلا إشكال في العمل بهما وعدم التقييد، ولا خلاف عندنا نحو «أكرم هاشمياً» و«وقر هاشمياً عالماً» ونحو «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن قتلت فاعتق رقبة مؤمنة».

وإن كانا متحدين حكماً وموجباً فهنا ثلاث صور، إما أن يكونا إيجابيين، وإما أن يكونا سلبيين، وإما أن يكونا مختلفين:

(١) **أن يكونا إيجابيين**: نحو: «إن دخلت المدينة فأكرم عالماً فيها، وإن دخلت المدينة فأكرم عالماً فقهياً فيها» فنقلت الشهرة، بل الإتفاق على تقييد المطلق بالمقيد، باعتبار أنه جمع بين الدليلين، مع أنه في العام والخاص المتوافقين نقل الإتفاق على العمل بهما وعدم التقييد نحو: «إن دخلت المدينة فأكرم علماءها، وإن دخلت المدينة فأكرم علماءها الفقهاء» فحملوا الخاص على نحو من التأكد.

وللأصوليين في توجيه حمل المطلق على المقيد في المقام دون العام والخاص أوجه وأنظار، ولعل الفرق بين المقامين أن دلالة العام دون المطلق على شمول الحكم لجميع أفراده بالوضع فهو حجة تامة، فإذا ورد ما يخص الحكم ببعض أفراده فلا داعي إلى تخصيص العام به، بل يحمل على نحو من التأكد، فإنه باب واسع في المحاورات.

وهذا مبني في المقامين على وجود التنافي بين تلك الجملتين الذي منشؤه وحدة التكليف فيهما التي هي المنساقة منهما ظاهراً، فإنه يفهم أن

لواجب في العام المذكور هو إكرام علماء المدينة أو فقهائها مرة واحدة، لا علمائها مرة وفقهائها أخرى.

وفي المطلق المذكور يفهم العرف أن الواجب هو إكرام عالم واحد، لأنه لو كان الواجب الإكرام فيهما مرتين لكان يلوح ذلك من إحدى الجملتين.

وأما المطلق والمقيد الإيجابيين، فإن المطلق لما كانت دلالته على الشياع ضعيفة، ولا يبعد أن تكون بمعونة تمامية شروط مقدمات الحكمة، كانت حجيته مهددة بالتضعضع بأدنى معارضة. ولما كان مفهوم المقيد معارضاً له ضعفت حجيته عن المقاومة، فإن مفهوم المقيد في المثال المذكور عدم وجوب إكرام غير الفقيه وعدم كفايته والمطلق يدل على كفاية إكرام غير الفقيه من العلماء فتعارضا فتساقطا فبقي المقيد سليماً عن كل شيء فلزم العمل به ظاهراً.

هذا مضافاً إلى جريان قاعدة شغل الذمة في المقام ظاهراً بتقريب: إنّا نعلم بشغل الذمة بإكرام عالم مردد بين الفقيه وغيره، مع العلم بأن الفقيه مفرغ للذمة قطعاً وغيره مشكوك فيه. نعم، لو كنا نعلم بتكليفنا بإكرام عالم ونشك في وجود تكليف آخر يتضمن شرطاً في التكليف السابق كان ذلك من موارد البراءة ظاهراً.

وهذا بخلاف العام والخاص المذكورين اللَّذَيْن اتفق الأصوليون كما نقل على العمل بهما، فإن الإحتياط هو في عدم التقييد فيهما، أي أن الإحتياط في إكرام جميع علماء المدينة في المثال السابق.

إجتماع المطلق والمقيد في المستحبات:

نقل الإتفاق في المستحبات على العمل بالمطلق والمقيد وعدم التقييد. ولعل منشأه هو عدم لزوم الإحتياط فيها، ويمكن أن يكون باعث ذلك التسامح في أدلة السنن.

ملاحظتان:

الأولى: المقيد هنا لا يكون ناسخاً، لأنه ثبت عندهم أن النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحي، والأخبار النبوية عندنا قليلة جداً، فموضوع هذا البحث إذن هو أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام والنسخ لا يقع فيها.

الثانية: إذا لم يعلم في باب المطلق أن المتكلم في مقام بيان تمام المراد، فهل هناك أصل يرجع إليه أو قاعدة؟ إشكال وكلام بينهم، ولعل الحق أن الأصل هو كونه في مقام بيان تمام المراد، وذلك لأن عادة أهل المحاورات ولا سيما الأمراء والمبلغين للأحكام أن يفضوا بأغراضهم وغاياتهم تماماً لأجل العمل بها والأخذ بمقتضاها. فلو أراد أحدهم من كلامه غير ذلك ينبه عليه غالباً إن لم تكن قرينة حال أو مقال عليه، ولذلك نرى السامع المكلف لا يستفهم غالباً عن ذلك اعتماداً على العادة، ولو أخذ بما سمع من الأمر وعمل بإطلاقه لم تحسن من الآمر مؤاخذته، ولو لم يكن ذلك كذلك للزم التنبيه عليه من أرباب الأوامر. وهذا يكاد أن يكون من الواضحات وإن لم يعترف به بعضهم.

(٢) أن يكونا سلبيين: نحو: «لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة» فالمنقول الشهرة، بل الاتفاق على العمل بهما دون التقييد، ولكن الظاهر أنهما يكونان حينئذ من باب العام والخاص، لأن الماهية إذا نهي عنها كان النهي مستغرقاً لجميع أفرادها. وإن حاول كثير من الأصوليين إدخالهما في المطلق والمقيد، ولكنها محاولة لا تأتي بشيء ظاهراً. وعلى كل حال فالعمل بهما كما عليه بناؤهم أحوط.

(٣) أن يكونا مختلفين: نحو «أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة» أو «لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة» فنقلت الشهرة أو الإتفاق على التقييد وهو الأظهر لأنه جمع بين الدليلين نظير حمل العام على الخاص في مورده.

الخلاصة

المطلق والمقيد، إما أن يكونا مختلفين حكماً أو موجباً فيعمل بهما جميعاً ولا يقيد المطلق بالمقيد، وإما أن يكونا متحدين فيهما، فإما أن يكونا إيجابيين فيقيد المطلق بالمقيد، أو سلبيين فيعمل بهما دون تقييد، أو مختلفين فيقيد المطلق بالمقيد.

تمرينات

١ ـ بين أقسام المطلق والمقيد مع أمثلتها، وبين حكم كل منهما؟.
٢ ـ ما حكم المطلق والمقيد في : المستحبات؟
٣ ـ هل يكون النسخ في أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام؟

خاتمه
اصطلاحات بعض الالفاظ

١ ـ **«المبين»** وهو: «ما كان له ظهور في معناه» كقوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾[١] فإن صيغة اشهدوا ظاهرة في وجوب الاشهاد. وقيل، المبين: «ما كان نصاً في معناه».

٢ ـ **«المجمل»** وهو: «ما لم يكن له ظهور في معناه» كقوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾[٢] لاحتمال القرء: الطهر والحيض. لاشتراكه بينهما لفظاً.

٣ ـ **«النص»** وهو: «ما لم يحتمل له سوى معنى واحد» كقوله عز شأنه: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ**﴾[٣] فإن دلالة الآية على كون نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى مما لا يحتمل فيه وجه آخر.

٤ ـ **«الظاهر»** وهو: «ما كانت دلالته ظنية في العرف» مثل سائر الأوامر التي هي ظاهرة في الوجوب.

٥ ـ **«المحكم»** وهو: «ما كان نصاً في معناه».

٦ ـ **«المتشابه»** وهو: «ما احتمل أكثر من معنى ولم يكن له ظهور في بعضها» فهو كالمجمل.

---

(١) سورة الطلاق: ٢. (٢) سورة البقرة: ٢٢٨. (٣) سورة النساء: ١١.

٧ ـ «المؤول» وهو: ـ ظاهراً ـ «ما أريد منه غير معناه الظاهر» نحو قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ استَوَى عَلَى العَرْشِ﴾[1] فإنه لا يراد منه الاستواء الحقيقي لمحاليته.

وهذه المصطلحات ربما تكون عرضية وربما تكون ذاتية، فرب مجمل ذاتاً يأتيه بيان فيكون مبيناً عرضاً.

ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما عن أهل العدل قاطبة، لقبح التكليف بلا بيان.

وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه خلاف، والظاهر عدم الاشكال في جوازه في الجملة في بعض الموارد.

وقد ذكر بعض الأصوليين في هذا الباب كثيراً من الآيات والأحاديث المتنازع فيها أنها من مصاديق المبين أو المجمل أو غير ذلك، وهذا خروج عن الموضوع، ولذلك أعرضنا عن الخوض معهم فيها.

---

(١) سورة الاعراف: ٥٤.

الجزء الثاني

●

الادلـــة العقليـــة

تمهيد

المكلف المجتهد بالنسبة لكل حكم من أحكامه، إما أن يكون لـه قطع أو ظن أو شك به، فإن قطع فيلزمه موافقة قطعه، وإن ظن فإن كان عنده إمارة منصـوبة كخبـر العدل عمـل بها، وإلا فـإن ثبت عنده أن ظنـه معتبر من قبـل الشارع كصورة إنسداد باب العلم وإنحصـار العمل بـالظن عمـل بظنـه، وإلا ألحق ظنه بالشك، وإن شك فإن نصبت له في مورد شكه إمـارة كالخبـر أيضاً عمل بها، وإلا رجع إلى الأصول العملية المنصوبة للشاك، وسيأتي تفصيلها. فيتم الكلام في المقام في ثلاثة فصول:

الفصل الأول
القطع

وفيه مسائل:

الأولى:

إن القطع لا يكون مجعولاً للشارع، لأنه عبارة عن إنكشاف الواقع والوصول إلى ساحته، فالقاطع وهو الواقف على تلك الساحة لا يحتاج إلى دليل مرشد إليها حتى يحتاج إلى جعل ونصب من الشارع. نعم، إنما يحتاج إلى الدليل ويحتاج ذلك الدليل إلى الجعل له من قبل الشارع من لم يصل إلى ميدان الواقع، فمن وصله فما بعده شيء، فموضوع الدليل عنده منتف.

ثم أنه لا يعقل ردع الشارع له عن موافقة قطعه، إلا إذا كان مشتبهاً فيه فيردعه عن إشتباهه ويغير قطعه.

ونقل منع الشارع للعامي أن يقلد مجتهداً في المسائل التي قطع بها من الجفر والرمل لا من الكتاب والسنة، وهو معقول، لأن نفس العامي لم يصل إلى الواقع، فهو يحتاج إلى دليل مجعول من الشارع وهو قول المجتهد، والمجعول يمكن للشارع تقييده بجهة دون جهة بخلاف نفس ذلك المجتهد، فإنه يعمل لنفسه على قطعه الحاصل له من أي شيء حتى من الجفر والرمل. نعم، الظاهر منعه عن سلوك هذا الطريق.

الثانية:

القاطع إذا وافق قطعه وعمل على طبق تكليفه المقطوع به فقد أدى

الواجب، سواء قطع بحكم من الأحكام الكلية كما إذا قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو قطع بموضوع وحكم الشارع على ذلك الموضوع بحكم فقطع بحكم ذلك الموضوع الخاص، كما إذا قطع بخمرية مائع فيقطع بحرمته لأن الشارع حرم الخمر.

وأما إذا خالف قطعه في الصورتين، فإن كان ما قطع به موافقاً للواقع فلا إشكال في إستحقاقه الذم والعقاب، وإن كان مخالفاً فينقل عن الأكثر القول باستحقاقه الذم والعقاب أيضاً. وقيل بعدم استحقاقه العقاب لعدم صدور المبغوض الواقعي للمولى منه. والظاهر هو الأول لبناء العقلاء على استحقاقه العقاب، وعدم لومهم المولى إذا عاقب عبده المتجري، وكون الفعل غير مبغوض للمولى واقعاً غير قادح، لأن الفعل قد اكتسى ثوباً جديداً ظاهرياً بواسطة القطع بحكمه ـ ولو اشتباهاً ـ فيحكم العقل عليه بوجوب الطاعة، فإذا خالف فقد خالف حكماً عقلياً أمضاه الشارع، لأن ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع بمعنى أمضاه وأجازه لا بمعنى أنه صار حكماً شرعياً، فحينئذ يعاقب الشارع ويثيب عليه.

فمثلاً: لو قطع المكلف بتجهيز ميت لم يجهز، سقط عنه في الظاهر وجوب تجهيزه والعقاب على تركه، وكذلك العكس كما لو قطع بعدم تجهيز ميت مجهز ولم يجهزه فالظاهر ترتيب الشارع الأثر على قطعه فيستحق العقاب على إهماله وعدم تجهيزه إياه. ولعل في الحديث القدسي خطاباً للعقل: «بك أثيب وبك أعاقب» إشارة إلى هذا المعنى أيضاً.

أضرب لك مثلاً: لو أن رجلاً سأل النبي (ص) فقال له: إني إذا سمعت صوتاً ينادي باسمي، هلم إلي وأنقذني من عدوي الذي يريد قتلي، وأيقنت أنه صوتك يا رسول الله، فهل يجب عليّ المبادرة لإنقاذك إذا كنت قادراً على ذلك؟ فهل يشك أحد في أن النبي (ص) يجيبه: نعم، يجب عليك المبادرة من دون استفصال أنه إن صادف قطعك الواقع؟ فهذا دليل إمضاء الشارع لحكم العقل فإذا ثبت إمضاؤه لزم ترتيب الأثر عليه من العقاب

والثواب. ولعل في الأخبار المشيرة بظاهرها إلى تأثير نية المعصية استحقاق العقاب تأييداً لما ذكرنا من استحقاق العقوبة على المتجري لأجل حصول نية المعصية منه وصدور الفعل المتجري به منه أيضاً، لا لمجرد خبث سريرته. هذا مولانا السجاد (ع) في صحيفته في دعاء الشكر بالنسبة للعاصي يقول: «ولقد كان يستحق في أول ما هم بعصيانك كل ما أعددت لجميع خلقك من عقوبتك» فإذا كان الهام بالمعصية يستحق العقوبة قبل فعلها، فإن المتجري هام بالمعصية أيضاً والله العالم.

الثالثة:

بعد ما عرفت أن القطع هو الوصول إلى الواقع والبلوغ إلى ساحته ولا يكون بجعل جاعل ولا يتقيد القطع الطريقي ـ الذي يكون طريقاً إلى كشف الواقع ـ بقيد، إتضح أنه لو قطع المكلف بتكليف كان ذلك التكليف منجزاً عليه من أي سبب كان قطعه. فما نقل عن الأخباريين ـ وإن اختلفت كلماتهم ـ من أن القطع بالأحكام غير مجدي إذا كان طريقه العقل المحض من دون وساطة الحجج عليهم السلام موهون، إذ أن ما حكم به العقل فقد أمضاه الشارع كما قررناه آنفاً، والعقل هو الحجة على العبد من ربه، به يثيب وبه يعاقب. وما نقل عنهم إن أبقيناه على ظاهره كان ذلك شلاً لقوة العقل ولكن يبعد التزامهم بظاهره: نعم، يمكن إرادتهم ما نحن متصافقون معهم عليه من عدم حجية العقول السقيمة التي تحكم بالأهواء والشهوات والميول الدنيوية إنحرافاً عن حجج الله المعصومين عليهم السلام ولسانه الناطق في بريته أجمعين، ومن أوجب الله الأخذ عنهم، وفرض طاعتهم على العالمين وهذا المعنى هو المراد من الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب من أن دين الله لا يصاب بالعقول وآراء الرجال ونحو ذلك.

وإني لا أظن أن يلتزم أحد من أصحابنا الأخباريين بأن المكلف إذا قطع بحكم شرعي قطعاً حقيقياً لا خيالياً يلزمه طرح ذلك الحكم، بل لا بد وأن يلتزموا بالأخذ بقطعه وتأويل ما ورد من الشرع بخلافه.

ثم إن من تتبع موارد حكم العقل في الشريعة ولاحظها بعين البصيرة، يجد أن رائد العقل فيها والمنبه له على حكمه إنما هو أخبار الأئمة المعصومين عليهم السلام وآثارهم وأفعالهم وإرشاداتهم فهم الأدلة لنا في كل شيء.

الرابعة:

ذكر بعضهم عدم اعتبار قطع القطاع وهو سريع القطع، وهذا غير متجه بعد ما عرفت بأن القطع الطريقي الكاشف عن الواقع لا الموضوعي المأخوذ في موضوع الحكم حجة لا يمكن نفيها أو تقييدها ما لم تنكشف مخالفته للواقع لدى القاطع، فإذا انكشفت المخالفة إتجه القول بعدم حجيته حينئذ، لأن التكليف إنما يكون غالباً بالواقع والقطع هنا صار طريقاً لكشف الواقع، وقد انكشف أن المقطوع به غير الواقع، فيكون ما أتى به على طبق قطعه غير مجزي.

الخامسة:

إن العلم الأجمالي: «وهو المردد بين أشياء» سواء كان في حكم أو في موضوع لحكم أهو كالعلم التفصيلي «وهو العلم المعين» في تنجز التكليف به، أم هو كالجهل بالتكليف لا يترتب على مخالفته شيء؟ وجهان، الظاهر أنه كالعلم التفصيلي في تنجز التكليف به في الجملة، ولكن تنجز التكليف به بحيث يجب الإتيان بجميع المحتملات عقلاً فيما إذا علمنا بوجوب أحد أشياء معلومة، أو ترك جميع المحتملات كذلك فيما إذا علمنا بحرمة أحد أشياء معلومة، وهو المعبر عنه بوجوب الموافقة القطعية، فهذا يستوفي البحث فيه في باب البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به.

وأما تنجز التكليف بالعلم الإجمالي بحيث يحرم ترك جميع المحتملات عقلاً فيما إذا علمنا بوجوب أحد أشياء معلومة، أو يحرم فعل جميع المحتملات دون بعضها كذلك، فيما إذا علمنا بحرمة أحد أشياء معلومة، وهو المعبر عنه بحرمة المخالفة القطعية، فهو مما لا إشكال فيه

ظاهراً، هذا إذا كان المكلف في أطراف العلم الإجمالي واحداً شخصاً ومتميزاً عنواناً، أما إذا كان مردداً بين شخصين، كالجنب المردد بين واجدي المني في الثوب المشترك بينهما، أو بين عنوانين كالخنثى، فيختلف الحكم لأنه في الجنب المردد لا يجب على كل منهما الغسل، لأن كل واحد منهما مكلف بتكليف نفسه فيجري في حقه استصحاب الطهارة. نعم، يشكل الأمر فيما إذا ائتم أحدهما بالأخر أو حمل أحدهما الأخر وأدخله في المسجد، وللكلام فيها محل آخر وهي بالفقه أنسب، أما حكم الخنثى المشكل فمشكل.

الإمتثال الإجمالي:

أما في جهة الامتثال، فهل يكفي الامتثال الاجمالي؟ فيه تفصيل، لأن ما لا يحتاج من الأوامر في امتثاله إلى قصد الطاعة كالتوصليات، فالظاهر عدم الإشكال في كفاية الامتثال الاجمالي حتى مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي فيها، وأما الأوامر التي تحتاج في امتثالها إلى قصد الطاعة كالعبادات، فإن كان المكلف لا يتمكن من تحصيل العلم التفصيلي في كيفيتها الواجبة فلا إشكال في جواز امتثالها الاجمالي، سواء كان بتكرارها فيما إذا احتاجت إلى التكرار، أو بإتيان جميع المحتملات في صلاة واحدة مثلاً فيما لا يحتاج الامتثال إلى التكرار، لأنه لا يتمكن في مقام الطاعة بغير هذا. أما إذا تمكن من العلم التفصيلي فيها ففيما إذا احتاج إلى التكرار كما إذا انحصر ساتره بثوبين بعلم بنجاسة أحدهما المجهول، ولكن يمكنه تحصيل العلم بحال الثوبين فترك تحصيل العلم بحالهما حينئذ وتكرار الصلاة بكل منهما لا يخلو من إشكال، وإن ذهب إليه كثير من محققي المتأخرين خلافاً منهم لما نقل من المنع عن الأكثر، بل نقل أنه المتفق عليه.

دليلنا على ذلك الإشكال: أنه خلاف سيرة الشارع فإنه لم نسمع عنه أنه رخص بتكرار عبادة في موارد العلم الإجمالي مع أنها كثيرة الإبتلاء، والعبادات توقيفية فتحصيل إطاعة مرددة بين شيئين لم ترد فيها رخصة مشكل. نعم، إذا جاز الترديد في النية فله وجه.

أما إذا لم يتوقف الإمتثال على التكرار كما إذا علمنا بجزئية أحد شيئين للصلاة فالإتيان بهما معاً في صلاة واحدة مع إمكان تحصيل العلم بالجزء الواقعي وإن كان أهون إشكالاً من السابق، ولكنه أيضاً لا يخلو من عين ذلك الإشكال، كما أنه نقل عدم الجواز عن كثير إن لم يكن المشهور.

أما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي في المقام ولكن تمكن من تحصيل الظن المعتبر شرعاً فهو كالعلم التفصيلي مقدم على الإمتثال الإجمالي ظاهراً بخلاف الظن غير المعتبر فهو غير معتبر على الأظهر.

الخلاصة

(أ) القطع دليل بنفسه لا بنصب الشارع فيجب العمل على طبقه ولا يمكن منع الشارع للمكلف عن العمل بموجب قطعه.

(ب) المتجري وهو المقدم على إرتكاب شيء محرم باعتقاده محلل في الواقع يستحق العقاب على الأشهر الأظهر.

(ج) القاطع إذا قطع بحكم من طريق العقل وجب العمل بموجب قطعه وإن لم يكن من طريق الحجج المعصومين (ع) خلافاً للأخباريين.

(د) قطع القطاع حجة ما لم ينكشف الخلاف.

(هـ) العلم الإجمالي منجز للتكليف فتحرم المخالفة القطعية، بل تجب الموافقة الإحتمالية في الجملة، أما وجوب الموافقة القطعية بمعنى وجوب الإتيان بجميع المحتملات عقلاً في الواجب، أو ترك جميع المحتملات كذلك في المحرم، فيأتي الكلام عليه في البراءة والإحتياط.

(و) الإجمال في الإمتثال لا مانع منه في التوصليات. وأما في العباديات فمع عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي فلا مانع من الإجمال في الإمتثال، سواء كان بتكرار العبادة أو بالإتيان بجميع المحتملات في عبادة

واحدة فيما لا تحتاج إلى التكرار، أما مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي في الإمتثال أو ما يقوم مقامه من الظن المعتبر ففيه إشكال وله وجه.

تمرينات

١ ـ هل يجوز استنباط الحكم الشرعي من طريق الجفر والرمل؟ وهل يجوز تقليد المستنبط من مثل تلك الطرق؟

٢ ـ لو سرق المكلف ماله باعتقاد أنه مال الغير، فهل يستحق العقاب ولماذا؟

٣ ـ هل عرفت معنى القطع الطريقي والقطع الموضوعي؟

٤ ـ إذا اشتبه ماء مطلق بمضاف، فهل يصح تطهير الثوب بهما؟ وإذا اشتبهت الصلاة الواجبة بين القصر والتمام، فما هو الحكم عند إمكان تحصيل العلم التفصيلي وعند عدم إمكانه؟

الفصل الثاني
الظن

تمهيد:

إن إمكان جعل الشارع بعض الظنون حجة شيء مفروغ عنه ولم ينقل الخلاف فيه والبناء على إستحالة ذلك إلا عن ابن قبة ودليله ضعيف فلا نصرف الوقت في ذكره ونقضه، ولا سيما بعد القطع بثبوت حجية بعض الظنون الخاصة عند الشارع لا مطلق الظن، لأنه سبحانه نهى عن العمل بالظن وندد بالعامل به في الكتاب المجيد كقوله تعالى: ﴿**إِجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِ إِثْمٌ**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَ**﴾[2]. وقوله سبحانه: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾[3]. وإن كان ظاهرها النهي عن الظن في الأصول العقائدية.

فالمهم إذن بيان ما ثبتت حجيته عند الشارع من الظنون أو ثبتت حجيته بالخصوص بدليل عقلي، كما إذا تسالم العقلاء على العمل بظن خاص كظاهر اللفظ فنقول:

(١) ظواهر الألفاظ:

والمقصود منها فعلاً الألفاظ الصادرة من الشارع والمبلغ.

فأما ظواهر السنة فلا إشكال لأحد في العمل بها، لأن طريقة محاورات المعصومين عليهم السلام لم تكن طريقة مستحدثة غير طريقة سائر الناس

---

(١) سورة الحجرات: ١٢. (٢) سورة الانعام: ١١٦. (٣) سورة يونس: ٣٦.

العقلاء في محاوراتهم، وإعتماد العقلاء فيها على ظواهر الألفاظ والاعتداد بها مما لا ريب فيه، ولا بد وأن يحصل ظن بالمراد من ظهوره اللفظ، كما صرح به بعض المحققين.

وأما ظواهر الكتاب المجيد، فقد وقع الخلاف في العمل بها بين الأصوليين والأخباريين فمنعه الفريق الثاني لشبهة أن فهم القرآن مختص بمن نزل عليه، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن لنا الاعتماد على الظاهر لإحتمال وجود قرائن معلومة لهم عليهم السلام، مجهولة لنا تدل على خلاف الظاهر.

والجواب عن هذه الشبهة: أننا نمنع أن فهم كل فرد فرد من آياته مختص بهم (ع)، لأن نزول الكتاب وإن كان على النبي (ص) ولكن كثيراً ما وقع الخطاب فيه للناس، لأنه دستور وقانون إلهي لأجل تدبره والعمل بمقتضاه، واختصاص الله والراسخين في العلم بتأويله غير مناف لفهم غيرهم بعض آياته مما ظهر وتجلى معناها، وذلك بعد الفحص عن المخصص والشارح له منهم (ع).

واحتج الأخباريون أيضاً للمنع بالأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، منها الأخبار التالية: .

١ ـ الحديث النبوي «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».
٢ ـ قوله: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب».
٣ ـ الحديث القدسي: «ما آمن بي من فسر كلامي برأيه».
٤ ـ ما روي من نهي أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام بعض فقهاء القوم عن الفتيا بالقرآن بآرائهم والإنكار عليهم فيها، إلى أمثال ذلك مما هو كثير.

ويمكن الجواب عنها: (أولاً) بمعارضتها بأخبار الجواز والإرجاع إلى القرآن. (وثانياً) بأن هذه ظاهرة في نهي وردع من استقل برأيه واستغنى باستحسانه في تفسير جميع القرآن، ولا سيما غوامضه، من دون الرجوع إلى أهل الذكر الذين يعرفون ناسخة ومنسوخة، وعامه وخاصه، وظاهره وباطنه،

وهذا معلوم أنه غير جائز. وإنما الذي يجوزه الأصوليون هو الأخذ ببعض آيات الأحكام الظاهرة في معناها مع عدم نصب قرينة من الحكيم بخلاف ظاهرها والأصل عدمها، وذلك بعد الفحص والتدقيق في أخبار المعصومين (ع) والآيات الأخر عن المفسر والشارح والناسخ والمخصص.

ثم لعل الأخذ بالظهور أيضاً لا يقال له تفسير، لأن التفسير هو بيان المعنى الغامض.

وأما الآيات غير الظاهرة في معناها، وهي المتشابهة، فلا يجوزون تفسيرها بآرائهم لعدم ظهور لفظي لها، ولما ورد: «إنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم».

واحتج الاخباريون أيضاً للمنع بالعلم الإجمالي بوجود مخصصات أو مقيدات وناسخات مما يسقط الظاهر عن الإعتبار.

وجوابه: إن العلم الإجمالي منحل بمعرفة كثير من المخصصات والناسخات والشك في غير ذلك بدوي، ولأجل هذا العلم الإجمالي، ولما ورد من ذم من فسر الكتاب برأيه بلا معرفة المفسر والناسخ والقرائن، أوجبنا الفحص عن ذلك قبل الأخذ بالظاهر.

واحتج الأصوليون على الجواز بأخبار الأمر بالتمسك بالقرآن كأخبار الثقلين، وبأخبار عرض المتعارضات على الكتاب، وبعض أخبار التوجيه في الإستنباط إلى القرآن، كقول الإمام الصادق (ع) لمن سأله عن حكم الوضوء لمن عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة: «إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُم في الدّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، أمسح عليه». وأمثال ذلك مما توجب الإطمئنان بجواز الأخذ بظواهر الآيات الواضحة التي لا غموض في معناها وفي مؤداها بعد الفحص عن شارحها مما ورد عنهم (ع)،

---

(١) سورة الحج: ٧٨.

وذلك لوضوح أن طريقة الشارع في كتابه المجيد وإن لم تكن هي عين طريقة سائر أهل المحاورات في محاوراتهم، ولكنه لم يقصد بالكتاب ـ في الآيات الظاهرة والواضحة ـ خصوص المنزل عليه الذكر وآله الراسخين في العلم، بل أراد إفهام العارفين من البشر ظواهر حكمه وأحكامه وأنظمته ودساتيره.

وأما استدلال الأصوليين بالأخبار الكثيرة الواردة في مقامات احتجاج الإمام (ع) ببعض الآيات واستدلالاته بها فلي فيه نظر، لأن احتجاجه (ع) بالآيات إنما هو لأجل أنه من الراسخين في العلم الذين هم أهل القرآن، ولا يدل ظاهراً على الإرشاد إلى الاستنباط منها كما فهمه بعض الأصوليين. ولكن الأمر سهل بعد ما عرفت من دلالة تلك الأخبار السابقة على الجواز وكفايتها.

(٢) قول اللغوي:

مما خرج عن حرمة العمل بالظن الاعتماد على قول اللغوي في بيان معاني الألفاظ وموارد استعمالاتها، لا تمييز المعنى الحقيقي والمجازي منها، لأنه ليس من وظيفته.

وقد نقل اتفاق العلماء على قبول قول اللغوي وتبانيهم على ذلك، وكأنه من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، لأنهم لا يفحصون عن إيمانه، بل ولا عن إسلامه فضلاً عن عدالته، وإن احتمل بعضهم أنه من باب الشهادة فيعتبر فيه العدالة والتعدد ولكنه بعيد. نعم، لا نسلم أن بناء العقلاء وتسالم العلماء على قبول قول اللغوي مطلق، ولكن بشرط حصول الوثوق والإطمئنان من قوله، بل حصول هذا الشرط لازم ظاهراً في جميع موارد الرجوع إلى أهل الخبرة فلا يعتمدون على قول واحد من غير أن يحصل الوثوق بصحة قوله إما بشاهد حال أو تعدد أقوال.

(٣) الإجماع المنقول:

مما خرج عن حرمة العمل بالظن الإجماع المنقول في الجملة ولنبحث

أولاً عن حجية أصل الإجماع المحصل فنقول:

حجية الإجماع عند الشيعة إنما هي لأجل دخول المعصوم (ع) في المجمعين، أي أنه يستكشف قوله (ع) من أقوالهم، وللعلماء في استكشاف ذلك طرق ومباني.

(أ) إذا ثبت اتفاق كل واحد من العلماء على قول فقول المعصوم (ع) داخل في أقوالهم، لأنه أحد العلماء، بل هو رئيسهم ومرجعهم.

(ب) طريقة الشيخ الطوسي ـ رضوان الله عليه ـ وهي قاعدة اللطف التي بنى عليها حجية الإجماع. وتقريبها: أن الرعية إذا اتفقت على غير الحق وجب على الإمام عليه السلام من باب اللطف أن يرشدهم أو يوقع الخلاف بينهم، وفيها نظر.

(جـ) إن الرعية الذين ينقادون لرئيس في دين إذا اتفقوا على رأي من أمور دينهم الذي يأخذونه من رئيسهم، علم أن ذلك مأخوذ منه، وينبغي أن يقيد هذا بما إذا لم يحتمل عدم تمكن الرئيس من إبداء رأيه لظروف عصيبة محدقة به.

(د) إن العلماء إذا اتفقوا في جميع العصور على فتوى، مع العلم بأنهم لا يفتون إلا بحجة قائمة لورعهم، أوجب ذلك القطع بوجود حجة قوية كانت سنداً لفتوى هؤلاء العلماء.

ولعل هذه الطريقة في حجية الإجماع أيسر الطرق في مقام تحصيله في مثل عصورنا المتأخرة، لأن الطريقة الأولى لا يتم الوثوق بها في مقام تحصيله إلا في زمن حضور الإمام عليه السلام، وأخذ رأيه. ولو أُخذ رأيه استغني عن غيره.

وأما طريقة الشيخ فلا يعلم مدى قاعدة اللطف فيها وحدودها، أيجب على الإمام الحاضر ردع الأمة إذا اتفقت على الباطل؟ أم عليه وعلى الغائب في زمن غيبته؟ ثم الباطل هو ما كان باطلاً في أصول الدين، أم يعم الفروع؟

ثم يجب بالطرق العادية إظهار الحق، أم حتى بالطرق الإعجازية؟ وإذا أظهر لهم الحق يعرفهم بنفسه ونسبه، أم يبرز إليهم مجهول النسب؟.

فهذه جهات لم يتبين مدى قاعدة اللطف فيها، وربما يكون القدر المتيقن والمسلم منها هو صورة حضور الإمام عليه السلام مع بيانه للحق بطريقة إعتيادية.

وأما الوجه الثالث من وجوه حجية الإجماع فهو أيضاً لا يتم الوقوف عليه إلا في الأزمنة التي يمكن التشرف فيها بملاقاة الإمام (ع) ومعرفة أن ظروفه الخاصة هل يمكنه معها إظهار رأيه أم لا؟ فإن أصحابه المرؤوسين له وإن كانوا لا يتفقون عادة على حكم ديني ما لم يكن مأخوذاً عنه (ع)، إلا أنه إذا لم يمكنه إبداء رأيه كما ذكرنا، فكيف يستكشف من أرائهم رأيه.

نعم، الوجه الرابع أيسر الوجوه عند تحصيل الإجماع في عصورنا وهو إتفاق جميع العلماء في جميع العصور على فتوى، فإنه لا بد أن يكون مستنداً إلى حجة ودليل من آية أو رواية أو أصل، لأن دينهم وشدة ورعهم يمنعهم عن الفتيا بغير دليل من آية محكمة أو سنة قائمة، وعلمهم يردعهم عن الاستناد إلى حجة واهية ودليل موهون مع إتفاقهم عليه. ومن هذا يتضح أن تحصيل الاتفاق في عصر واحد من العصور لا يكون مفيداً فيما نحن فيه من حجية الوجه الرابع إذا صح ما ذكرناه فيه، فكم اتفق العلماء في عصر على حكم ثم اتفق آخرون من بعدهم على عكس ذلك الحكم في عصر آخر، فأي الاتفاقين يكون حجة؟.

هذا ماء البئر، اتفق القدماء تقريباً على تنجسه بملاقاة النجاسة، ثم اختلف آخرون من بعدهم، ثم اتفق المتأخرون على عدم تنجسه إلا بالتغير، واستمر هذا الاتفاق طوال عصور كثيرة حتى عصرنا الحاضر.

إذا تبين هذا فنقول: في الاجماع المنقول إذا ظهر من الناقل أنه نقل فتوى جميع العلماء في جميع العصور بحس ووجدان في كتبهم فهذا حجة إذا كان الناقل عادلاً، لأن حكمه حكم خبر الواحد. نعم، الفرق بينهما أن

الراوي للخبر ينقل قوم المعصوم (ع) رأساً، وناقل الاجماع ينقل السبب المثبت للحجة التي يعرف منها رأي المعصوم (ع).

وأما إذا كان الناقل للاجماع إنما ينقل الاتفاق في عصر واحد، أو لم يقف على فتاواهم، وإنما إعتمد على أصل أو قاعدة وزعم أن الكل متصافقون عليها، ثم ارتأى أن ذلك الحكم من صغريات ذلك الأصل وتلك القاعدة، فاعتمد بهذا على أن الكل متوافقون على ذلك الحكم فنقل إجماعهم، فليس هذا من الإجماع في شيء.

(٤) خبر الواحد:

مما خرج عن حرمة العمل بالظن خبر الواحد على قول الأكثر، ونقل عن السيد المرتضى ـ رحمه الله ـ وجماعة عدم حجية خبر الواحد إذا لم يكن محفوفاً بقرائن تدل على صحته مستدلين بالآيات الناهية عن اتباع الظن، وبالاجماع الذي نقله السيد (ره) على عدم جواز العمل بخبر الواحد، وبأخبار كثيرة تأتي الإشارة إليها.

والجواب عن الآيات:

أولاً ـ إنها في مقام إتباع الظن في الأصول الاعتقادية ظاهراً.

ثانياً ـ إن ظاهر الظن في الآيات، هو الظن المطلق، لا الخاص الملحق بالعلم، وإذا ثبت بالأدلة الآتية حجية خبر الواحد خرج عن مطلق الظن ودخل في الظن الخاص الملحق بالعلم، فيكون خروجه موضوعاً لا حكماً، وتخصصاً لا تخصيصاً.

ولو سلمنا عدم خروجه من موضوع الآية فنقول: إن الأدلة التي أقيمت على حجية خبر الواحد تخصص هذه الآيات، فيكون خروجه عنها حكماً لا موضوعاً، وتخصيصاً لا تخصصاً.

والجواب عن الاجماع بأنه معارض بالاجماع الذي نقله الشيخ الطوسي (ره) على عمل الأصحاب بخبر الواحد.

وأما عن الأخبار فإن الطائفة التي تنهى عن العمل بما خالف الكتاب لا إشكال فيها إن كان المراد من المخالفة هي المخالفة بالتباين، لأن العاملين بخبر الواحد لا يعملون بما يباين القرآن من الأخبار، وإن كان المراد منها هي المخالفة بالعموم والخصوص، فالقائلون بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يعملون أيضاً بتلك الأخبار المخصصة لعموم القرآن. والمجوزون لتخصيصه به لا يحملون أخبار النهي عن العمل بما خالف الكتاب إلا على المخالفة التباينية، إذ لا يجعلون التخالف بالعموم والخصوص مخالفة.

وأما الأخبار التي تمنع عن العمل بما لا يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة فلا يمكن للمانعين أن يعملوا بإطلاقها أيضاً، لأن كثيراً من الأخبار المحفوفة بالقرائن ليس عليها شاهد من الكتاب والسنة، فلا بد لنا ولهم من حمل هذه الأخبار على محامل آخر، ولعل التأمل فيها جميعاً يرشد إلى أن المراد منها هو النهي عن الأخبار التي دسها المبدعون في كتب أصحاب الأئمة وفي رواياتهم مما هو من أخبار الغلو والتجسيم وأمثال ذلك وهي معلومة بلهجتها وصبغتها عند مهرة أرباب الحديث الذين أنسوا بأخبار المعصومين (ع)، ويعرفون أنها ليست من سنخ أخبارهم عليهم السلام ولا من جنسها، إذ كانوا يفرقون بين الكلم الطيب والخبيث المنتن.

أدلة جواز العمل بخبر الواحد

وأما حجج المجوزين للعمل بخبر الواحد فكثيرة، منها الآيات التالية:

الأولى: آية النبأ وهي قوله تعالى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[1]. ووجه دلالتها من جهتين، جهة دلالة مفهوم الوصف وجهة مفهوم الشرط، فمفهوم الوصف في

(١) سورة الحجرات: ٦.

الآيـة: إن جاءكم عـادل بنبأ فـلا يجب التبين، ومفهوم الـوصف وإن لم يقـل بحجيته كثير من الأصـوليين، ولكني قد استـظهرت حجيتـه كما مـر في بحث المفهوم.

وأمـا مفهوم الشـرط في الآية فهـو: إن لم يحتكم فاسق بنبـأ فـلا يجب التبين، وهـذا المفهوم يتحقق في ثـلاث صور: (الأولى) عـدم مجيء الفاسق وغيره بشيء. (الثانيـة) مجيء العادل بنبـأ. (الثالثـة) مجيء الفاسق بغيـر النبأ كعمل أو جسم مثلاً. فالصورة الأولى تكون القضية سالبة بـانتفاء المـوضوع، وفي الثانية والثالثة الموضوع في القضية ثابت موجود، فلا يرد على الاستدلال بمفهوم الشرط في الآيـة أن الشرط مسـوق لاثبات المـوضوع، ولا مفهـوم لها مثل: «إن رزقت ولداً فاختنه» ونحوها.

ومـا يقال: إن التعليـل بالإصـابة بـالجهالـة وعـدم العلم شـامـل لخبـر العادل، إذ أنه لا يورث العلم بالواقع أيضاً، كخبر الفاسق، فعموم العلة مقدم على المفهـوم، لأنه أقـوى دلالة وأظهـر، مردود، بـأن المفهوم قـد تم ظهوره وورود التعليـل بعده بلفظ الجهـالة يـدل ظاهـراً على خروج خبـر العـادل عن الجهالة وتنزيل الشارع له منزلة العلم. وأما الإشكال على الاستـدلال بمفهوم هذه الآية بأن موردها ـ وهو الإخبار عن الارتداد حيث أن الـوليد الفـاسق أخبر عن إرتداد بني المصطلق ـ لا يكفي فيه خبر العـدل الواحـد. فيمكن الجواب عنه: بأن ظـاهر الآيـة هو بيـان حكم عام غيـر ملاحظ فيـه المورد، وهـو: أن الفاسق إذا أخبر بخبر لا بد فيه من التبين، وهو إستيضاح الخبر والوقوف على بيان الحقيقة والواقع بخلاف العادل فلا يلزم فيه ذلك.

ثم لا إشكال ظاهراً على دلالة هذه الآية المبـاركة مفهـوماً على حجيـة الخبر الصحيح وهو خبر العادل الواحد مطلقاً ولو كان بالـواسطة، لأن المخبـر عن الواسطة أخبر بأن فلاناً حـدثني بكذا وكـذا وهو خبـر من الأخبار لا يجب فيه التبين وهكذا.

وإذا احتمل وجود معارض لخبر هذا العادل لزم ظاهـراً الفحص عنه في

بابه والعمل بمقتضى قواعد التعارض، وإلا فيعمل به من أول الأمر، وهذا غير مناف للحجية، لأنه من باب الاحتياط في الدين بعد ما جمعت المعارضات في باب كل مسألة.

تنبيه:

قد حاول بعض الأساطين إدخال الأقسام الثلاثة الأخر للخبر في مضمون الآية فتدل حينئذ على حجيتها وهي: الحسن، وهو الذي في رواته غير ثابت العدالة ولكنه ممدوح. والموثق، وهو الذي في رواته غير مستكمل الإيمان ولكنه موثوق به. والضعيف، وهو الذي في رواته مذموم، إن كان محفوفاً بقرائن ظنية، وذلك لجعله التبين تحصيل الظن. لكن الإنصاف أن الآية إنما تدل على حجية خبر العدل فقط مفهوماً، وأما غيره فخارج بالمنطوق أو بالمفهوم. ولأن ظاهر التبين هو طلب بيان الحال وهو لا يكون بالظن الحاصل من هذه الأقسام الثلاثة للرواية. نعم، العلم العادي بيان عرفاً، فإذا حصل كفى، ولو من هذه الأقسام المذكورة.

الثانية: من الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى: **﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**[1]

الثالثة: قوله سبحانه: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى﴾** الخ...[2].

الرابعة: قوله عزّ شأنه: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**[3] بتقريب أن الأنذار في آية النفر، والبيان وعدم الكتمان في آية الكتمان، والسؤال في آية الذكر، يستلزم وجوب الأخذ من المنذرين ومن المبينين، ووجوب القبول من أهل الذكر.

---

(١) سورة التوبة: ١٢٢. (٢) سورة البقرة: ١٥٩. (٣) سورة النحل: ٤٣.

الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]. بتقريب أن إيمان النبي(ص) للمؤمنين إنما هو تصديقه لهم وقبول قولهم، فلا بد أن يكون قولهم حجة.

والاستدلال بهذه الآيات الأربع متوقف على أن كلاً منها مطلق يشمل قبول قول الواحد والأكثر. ولكنه مردود بأن هذه الآيات كلها بصيغة الجمع ونحوه ولا ظهور فيها في قبول خبر الواحد، وليست هي بصدد بيان قبول خبر العدل الواحد أو الأكثر حتى يكتفى في ذلك بالاطلاق، بل هي بصدد بيان جهات أخرى. ولو قلنا بكفاية إطلاق هذه الآيات لكان عندنا من قبيل هذه الاطلاقات الشيء الكثير من مدح حملة العلم والرواية والحث على تحمل الرواية عنهم (ع) وأمثال ذلك مما هو ليس بصدد بيان قبول قول واحد منهم أو أكثر.

ومن أدلة المجوزين: الأخبار، منها:.

١ ـ ما روي عن زرارة. قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟.

قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذ النادر».

قلت: فإنهما معاً مشهوران، قال: «خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك»..

٢ ـ ما روي عن الحسن بن الجهم عن الإمام الرضا عليه السلام. قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟ قال (ع): «إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».

٣ ـ ما روي عن الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم (ع)».

---

(١) سورة التوبة: ٦١.

دلت هذه الأخبار على قبول خبر الثقة العدل، والظاهر أنهما بمعنى واحد في لسان الأخبار. وما يقال بأن هذه أخبار آحاد فكيف يستدل بها على حجية خبر الواحد للزوم الدور، لأنه استدلال على حجية خبر الآحاد بخبر الآحاد، مدفوع بأن تسالم الأصحاب على قبول هذه الأخبار العلاجية في باب التعادل والتراجيح يوجب الوثوق بها.

٤ ـ ما روي من قول عبد العزيز بن المهدي للإمام (ع): ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آأخذ عنه معالم ديني؟ قال: «نعم». وظاهرها أن قبول قول الثقة في الرواية والفتوى كان معلوماً عند السائل وتقرير الإمام عليه السلام له على ذلك يدل على حجية قوله.

ومثله في شموله بإطلاقه للرواية والفتوى الخبر الآتي:

٥ ـ ما روي من جواب الإمام (ع) كتابة عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين. قال عليه السلام: «اعتمدوا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في أمرنا» ونحوهما غيرهما مما يدل على قبول قول الثقة وخبره.

وقد استدلوا أيضاً بأخبار أخر، ولكن في نفسي من دلالتها شيء. منها: الأخبار الواردة في نص الإمام الصادق عليه السلام على بعض أفراد من خواصه وخواص أبيه (ع) بأنه ثقة مأمون خذ عنه دينك مثلاً. ولعل هذه إنما تدل على قبول قول ذلك الثقة خاصة الذي شهد الإمام (ع) بوثاقته، فيكون مأموناً من الكذب يقيناً، وهذه درجة فوق العدالة إذا حصلت في واحد من الرواة فلا يتوقف في قبول روايته أحد حتى مثل السيد المرتضى وأتباعه القائلين بعدم حجية خبر الواحد ظاهراً.

أما احتمال الإشتباه والسهو عليه فمنفي بالأصل، ولذا لا يعبأ به العقلاء.

ومن أدلتهم أخبار التقليد والإرجاع إلى العلماء. وفي دلالتها نظر أيضاً، لأنها خاصة بالفتوى التي يقبل فتوى الواحد فيها إتفاقاً.

وأعلم أن المتتبع لأخبارهم (ع) في هذا الباب يظهر له أنهم (ع) صرحوا في بعض أحاديثهم بعدم الأخذ من غير المؤمن، وأنهم إنما رخصوا بقبول قول العدل الثقة خاصة، وأنهم (ع) لم يكونوا يطلقون كلمة الثقة إلا على المؤمن العدل ظاهراً. نعم، إطلاق كلمة الثقة على المتجنب عن الكذب ولو كان غير مؤمن اصطلاح نشأ بين علماء الحديث على ما يظهر للمتتبع.

أما ما في بعض الأخبار من تصريح أو تلويح بأخذ روايات غيره، مثل قوله عليه السلام في روايات بني فضال لما سئل عنها: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا» فهذه يمكن الجواب عنها:

أولاً ـ بأنها شهادة من الإمام (ع) في أن رواياتهم التي ذكروها في كتبهم صادقة قد صدرت عنهم، ومع هذه الشهادة منه تكون رواياتهم أثبت وأصدق من روايات سائر العدول من المؤمنين التي لم ترد من الإمام (ع) شهادة بخصوصها.

ثانياً ـ إن كتبهم إنما ألفوها في زمن استقامتهم قبل عدولهم عن الحق.

ومثل الرواية المرسلة في كتاب العدة للشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ من قوله عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به».

ويمكن الجواب عنها بأنها تحمل على قبول خبر الآحاد من هؤلاء فيما إذا كان محفوفاً بما يحصل من الرجوع إليه وثوق واطمئنان من شواهد وقرائن وذلك جمعاً بينها وبين ما سبق، لأن المتحصل من المجموع أن المعتبر في مقام الحجية إنما هو خبر الثقة العدل، وأما غيره فيحتاج إلى شواهد له بصحة الصدور عنهم (ع). والشواهد تختلف فربما تكون قرائن محفوفة أو شهرة معروفة أو نحو ذلك. والشهرة المفيدة للوثوق تحصل إما بكون الرواية مشهورة مروية عند الأصحاب، أو بكون جل الفقهاء يستندون إلى الرواية في فتواهم بحيث توجب إحدى الشهرتين وثوقاً بوجود قرائن ومؤهلات للحجية

في تلك الرواية، وهذا يختلف باختلاف الروايات والشهرات والمقامات.

ومن جملة أدلة المجوزين الاجماع الذي ذكره الشيخ الطوسي وجماعة على حجية خبر الواحد في مقابل الاجماع الذي أدعاه السيد المرتضى على عدم قبول خبر الواحد.

وقد أستدلو أيضاً بأوجه عقلية على الحجية، ولكن لما كانت لما كانت الحجج السابقة التي اعتمدت عليها كافية لم أتعرض للأوجه العقلية لأنها لا تخلو من بعض الإشكالات، ولعلها إلى التقريبات أقرب منها إلى الأدلة.

الظن المطلق

إن ما تقدم من هذه المباحث هي في حجية الظن الخاص. أما الظن المطلق فقد استدل بعضهم على حجيته بأوجه، ولما كانت حجيته مترتبة على عدم حجية الظن الخاص. وبعد اثبات حجيته، ولا سيما خبر الواحد، فنحن في غنى عنه. ولكن نشير إلى بعض أدلته اشارة وهو أهمها وأشهرها، وذلك هو الدليل المعروف بدليل الانسداد الذي يتركب من مقدمات:

أولها: إنسداد باب العلم والظن الخاص بمعظم الأحكام الشرعية.

ثانيها: إنا فعلاً مكلفون بامتثال تلك الأحكام الشرعية قطعاً ولم يسقطها انسداد باب العلم والعلمي في معرفتها، ولا يكفي امتثال ما علم من التكاليف أو ظن بالظن الخاص وإهمال الباقي وهو معظمها وإجراء اصالة البراءة العامة عليه أو استصحاب العدم السابق على التكليف.

ثالثها: إنا لا يجب علينا في مقام امتثال معظم الأحكام المنسد علمها علينا الاحتياط، للاجماع ظاهراً على عدم وجوبه في هذا المقام، وللزوم العسر والحرج. فيحكم العقل علينا بالامتثال الظني والأخذ بالمظنون من الأحكام أو الطرق الظنية وهذا معنى (الحكومة) المصطلح عليها في المقام عند متأخري الأصوليين. لأن العقل هو الحاكم بوجوب الأخذ بالظن عند انسداد باب العلم بالأحكام، أو نقول: إن نتيجة مقدمات الانسداد هي

استكشاف العقل لحكم الشارع بنصب الظن طريقاً لمعرفة التكاليف في مقام الانسداد وهذا هو معنى (الكشف) المصطلح عليه عندهم، أي أن العقل يكشف عن حكم الشرع باتباع الظن عند انسداد باب العلم بالأحكام.

الخلاصة

الظن ليس بحجة في الأحكام الشرعية إلا الظنون الحاصلة من الأمور الآتية:

١ ـ ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة.
٢ ـ قول اللغوي.
٣ ـ الاجماع المنقول.
٤ ـ خبر الواحد الذي يرويه الثقة.

تمرينات

١ ـ ما الدليل على حجية ظاهر الكتاب، وما الجواب عن أدلة الاخباريين المانعين من ذلك؟
٢ ـ قول اللغوي الكافر حجة في الأحكام إذا حصل منه الاطمئنان أم لا؟
٣ ـ ما هي أحسن المباني في حجية الاجماع المحصل؟
٤ ـ لو أجمع أهل عصر واحد فقط على شيء، فهل هذا الاجماع حجة؟
٥ ـ كيف تستدل بآية النبأ على حجية خبر الواحد؟
٦ ـ أذكر بعض الروايات الدالة على حجية خبر الواحد.

الفصل الثالث
الشك

تمهيد:

ذكر في أول هذا الجزء الثاني من هـذا الكتاب، أن المكلف المجتهـد بالنسبة لكل حكم من أحكامه إما أن يحصل له قطع فيه أو ظن أو شـك، وقد بينا جملة من أحكام القطع والظن في الفصل الأول والثاني.

وأما الشك، فيمكن أن يجعل الشارع في مقامه أصـولاً كثيرة، أو يثبت بحكم العقـل ذلك، ولكن لم يثبت بحسب الاستقـراء من العقل والشـرع إلا الأصول الأربعة المهمة وهي:

١ ـ الاستصحاب: على بعض الأقوال.
٢ ـ البراءة.
٣ ـ الاحتياط.
٤ ـ التخيير.

وهـذه هي الجـاريـة في مقـام الاستنبـاط في جميـع أبـواب الفقـه في الجملة.

ولعـل حصـر مجـاري هـذه الأصـول الأربعـة عقلي دائـر بين النفي والاثبات، لأن الشك إما أن تلاحظ فيه الحالة السابقـة عليه أو لا «فـالأول هو مجرى الاستصحاب» وأما الثاني وهو ما لم تلاحظ فيه الحالة الأولى السـابقة، سـواء لم تعلم فيـه تلك الحـالـة أو علمت، ولكن لم تـلاحظ ـ كمـا إذا كـان

الشك في بقاء الحالة السابقة شكاً في المقتضي بناء على عدم جريان الاستصحاب فيه كما لو شك في حياة زيد بعد تجاوزه العمر الطبيعي ـ فإما أن يكون الشك فيه شكاً في جنس التكليف الالزامي يعني ما لم يعلم فيه التكليف الالزامي أو لا «والأول مجرى البراءة» والثاني وهو ما يعلم فيه التكليف الالزامي، ولكن الشك في المكلف به إما أن يمكن فيه الاحتياط، وهو ما لم يكن التكليف فيه دائراً بين المحذورين أو لا «فالأول مجرى الاحتياط» «والثاني مجرى التخيير».

وسنذكر فيما يأتي الأصول الأربعة على خلاف ترتيبها في هذا الحصر وفقاً لسيرة الأصوليين.

الأصل الأول

●

البـــراءة

البراءة

وهي: «براءة الذمة من التكليف». وقد جرت السيرة على تقديم البحث عنها فنقول: الشك في جنس التكليف الالزامي إذا لم تلاحظ فيه الحالة السابقة، إما أن يكون شبهة تحريمية، أي يكون الحكم فيها دائراً بين الحرمة وغير الوجوب، أو وجوبية بعكسها. وسبب الشك في كل منهما إما فقدان النص، أو إجماله، أو تعارضه، فها هنا ستة مقامات:

المقام الأول

الشبهة التحريمية مع فقدان النص

وقد اختار الأصوليون فيها «البراءة» والاخباريون فيها «الاحتياط». واستدل الأولون بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ من سعته وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يكلف الله نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاها﴾[1]. وتوجيه الاستدلال بالآية: أنها وإن كان موردها إنفاق المال، ولكن قوله سبحانه: ﴿لا يكلف اللّه نفساً إلا ما آتاها﴾ ظاهره أنه قضية كلية وقاعدة عامة مقررة من الله تعالى، وهي عدم تكليف عباده بشيء إلا بعد ايتائه لهم ذلك الشيء. وفي استشهاد الإمام الصادق عليه السلام في رواية عبد الأعلى بهذه الآية على عدم وجوب المعرفة قبل البيان قرينة على عدم اختصاص الآية بموردها وهو

---

(١) سورة الطلاق: ٧.

المال. والايتاء بمعنى الاعطاء كما نص عليه أهل اللغة، وورد استعماله فيه كثيراً في القرآن والمحاورات، وهو المعنى المتبادر الظاهر من الايتاء، ولكن الاعطاء يختلف باختلاف الشيء المعطى، فاعطاء المال للعبد هو التسليم له أو التسليط عليه، واعطاء العلم له هو التعليم. واعطاء الكتاب بمعنى التعليم أيضاً أو الوحي كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتَانِيَ الكِتَابَ﴾[1] وإعطاء التكليف هو التبليغ والوصول إلى نفس كل مكلف ولا يكفي التبليغ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأن ظاهر الآية هو التبليغ والوصول إلى نفس المكلف.

وهذا الاختلاف لموارد الاعطاء لا يوجب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن الاستعمال إنما هو بمعنى واحد، ولكن اختلافه نشأ من جهة اختلاف الأشياء المعطاة، فأعطاء كل شيء بحسبه، ألا ترى أن قوله ﴿آتاكم الله ما لم يؤت أحداً من العالمين﴾ يراد منه الاعطاء قطعاً،ولكن ليس اعطاء مال بمعنى التسليم له،بل إعطاء فضل وعلم وكمالات ودرجات وهو التزيين بهذه الفضائل وذلك لاختلاف الشيء المعطى.

وقد استدل بعضهم على البراءة بآيات أخر لم تتضح عندي دلالتها.

منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعذِّبين حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2]. وهذه أجنبية عن مقامنا، لأنها تنفي التعذيب قبل بعث رسول، ومقامنا هو البحث عن الشك بعد بعث الرسول.

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً﴾[3] الآية. وهذه كسابقتها، لأنها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإذا أوحي له (ص) محرمات معلومة معدودة فلا يجوز التعدي عنها إذا علمناها، وهذا غير مقامنا وهو الشك فيما أوحي إليه (ص).

---

(١) سورة مريم: ٣٠.
(٢) سورة الاسراء: ١٥.
(٣) سورة الانعام: ١٤٥.

ومنها قوله سبحانه: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[1]. وهذه كسابقتها، لأنه إذا علمنا بتفصيل ما حرم علينا فلا نشك. ومقامنا فيما إذا شككنا ولم نعرف الحال والحكم.

وأما السنة فهي:

الأول: النبوي الصحيح المشهور: «رفع عن أمتي تسعة أشياء، الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه».

وهذه الرواية الشريفة التي ظاهرها التفضل والامتنان على أمة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم لا يمكن حملها على ظاهرها من رفع هذه الأشياء التسعة بأعيانها عن الأمة لوجودها فيها قطعاً، فلا بد من التصرف إما في معنى الرفع، أو في معاني هذه الأشياء، أو حملها على حذف مضاف، ولا سبيل للأولين لأنهما خلاف الظاهر، فتعين الثالث.

وقد اختلفوا في المضاف، فقيل هو المؤاخذة مثلاً بمعنى رفع عن أمتي مؤاخذة الخطأ والنسيان إلى آخرها.

وقيل: الآثار، بمعنى رفع عن أمتي جميع آثار هذه التسعة، أو يقدر لكل واحد منها الأثر الظاهر فيه. ولي في الجميع نظر، لأن الأول ينافيه ما ورد في الصحيح عن أبي الحسن (ع) في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال (ع): «لا، قال رسول الله (ص): رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما اخطأوا» لأن ظاهر استشهاد الإمام (ع) هو عدم ترتب أحكام هذه الثلاثة، لأنها مما أكره عليها، لا عدم المؤاخذة فقط.

---

(١) سورة الأنعام: ١١٩.

وأما الثاني، فللزوم كثرة التخصيص للرواية لعدم رفع جميع الآثار الشرعية التي بيد الشارع ـ من حيث هو شارع ـ وضعها ورفعها، ولا العقلية والعادية.

وليعلم أنه على القول بتقدير جميع الآثار فليس المراد بها رفع الآثار المترتبة على هذه العناوين، وهي الخطأ والنسيان وغيرهما، فلا ترتفع كفارة قتل الخطأ، لأن موضوعها نفس الخطأ، ولا الآثار المترتبة على عدم هذه العناوين، أي نقيضها، مثل كفارة الافطار عمداً بغير عذر شرعي، لأن موضوعها العمد وهو نقيض الخطأ، بل الآثار المترتبة على نفس الأفعال التي أتى بها خطأ أو كرهاً أو نسياناً مثلاً، من حيث هي بنفسها موضوعة لحكم، لا بقيد الخطأ والاكراه مثلاً، ولا بقيد عدمها كالعمد والاختيار، فإن هذه الآثار هي التي ترفع بمقتضى هذه الرواية على هذا التفسير.

وأما الثالث، فلمخالفته لظاهر الرواية، لأن ظاهرها رفع الجميع على نسق واحد.

أما الذي يترجح في النظر في تفسير هذه الرواية فهو تقدير الحكم مضافاً، ولعله هو المتبادر وهو أعم من الحرمة والوجوب، بل أعم منهما ومن الحكم الوضعي وهو الصحة واللزوم في مثل ما يكره عليه المكلف من وقف، وهبة، وصدقة، وعتق، وطلاق، وأمثالها. فيكون معنى الرواية: رفع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان، أي رفع تحريم الأشياء المحرمة التي يأتي بها المكلف خطأ ونسياناً مثلاً، ورفع حكم الصحة واللزوم في مثل ما يكره عليه من وقف وصدقة ونحوهما، ورفع الحكم وهو الوجوب فيما لا يطيقونه من الواجبات، ورفع حكم الشيء الذي لا يعلمونه، سواء كان ذلك الشيء من الأفعال الواجبة أو المحرمة التي لا يعلمونها، أي لا يعلمون حكمها، بل ربما يشمل ما لا يعلمون حتى الموضوعات المشتبهة التي لا يعلمون نوعها، مثل ما لو اشتبه مائع أنه خمر أو خل فتدل الرواية حينئذ على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً.

وربما يورد على هذه الرواية بأن بعض هذه المرفوعات مما استقل

العقل برفع حكمها التحريمي، مثل الخطأ والنسيان، أو الوجوبي مثل ما لا يطيقون، فهي إذن ليست من المرفوعات الشرعية، ولا من مختصات أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم دون سائر الأمم.

ويمكن الجواب بأنه لا مانع من حمل الرواية على أن مجموع التسعة بمجموعها من مخصصات أمته (ص). وبمنع ستقلال العقل بعدم وجوب التحفظ التام حتى لا يقع المكلف في الخطأ والنسيان. وبمنع استقلاله بعدم لزوم الاحتياط فيما لا يعلمون، وبعدم تحمل الأضرار الناشئة من الإكراه.

وأما ما لا يطيقونه، فلعل المراد منه تعسر الإتيان بالفعل لا تعذره ولا يستقل العقل بقبح التكليف بالمتعسر.

ثم الظاهر أن الحسد المرفوعة حرمته هو القلبي منه دون الظاهر باللسان أو اليد. ولعل قيد ما لم ينطق ـ في الرواية ـ راجع للحسد وللتفكير في الوسوسة في الخلق، أي خلق المخلوقات، وفي بعض طرق هذه الرواية تأخير الحسد عن التفكير وتقييده بما لم يظهر بلسان أو يد.

الثاني: من روايات البراءة قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون» بتنوين سعة واعتبار (ما) ظرفية مصدرية، أي الناس في سعة مدة عدم علمهم بالتكليف، أو عدم تنوينها وإضافتها إلى (ما) الموصولة، أي الناس في سعة التكليف الذي لا يعلمونه. وفي بعض النسخ في سعة ما لم يعلموا. ولعل التنوين على هذه النسخة أقرب.

الثالث: قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» أي كل فعل من أفعال المكلف مطلق غير مقيد بحرمة حتى يصل إليه فيه فيحرم حينئذ.

الرابع: قوله عليه السلام: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم» فالذين لم يعطهم الله معرفة حكمه ليس عليهم منه حجة.

وقد استدل بعضهم بأخبار أخر لا تخلو دلالتها من ضعف.

منها قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع

عنهم». وظاهرها أن الذي حجبه الله تعالى عن كل العباد فهم غير مكلفين به، وهذا غير ما نحن بصدده، وهو ما لو شككنا أنه تعالى كلفنا بهذا التكليف ووصل ذلك إلى بعض الأمة وخفي علينا أم لم يكلفنا به.

ومنها رواية عبد الأعلى عن الإمام الصادق (ع) قال: سألته عمن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال عليه السلام: لا. وهذه يحتمل أن يكون المراد فيها بمن لم يعرف شيئاً هو القاصر فتخرج عن موضوع بحثنا.

ومنها قوله عليه السلام: «أيما امرىء إرتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه». والجهالة هنا إن كان المراد بها الجهل بالحكم التحريمي فالجاهل به لا يعذر بفعل ذلك الحرام إلا بعد الفحص التام عن حكم المسألة وعدم الظفر به، وإن كان المراد بها الجهل بالموضوع المحرم إرتكابه كمن شك في مائع أنه خمر فيعذر الجاهل في شربه ولو قبل الفحص. ولعل عدم ذكر الفحص في الرواية يجعل فيها ظهوراً في الجهالة الثانية وهي: «الشبهة الموضوعية التحريمية» فنخرج عن مورد الاستدلال بها على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية.

ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيمن تزوج إمرأة في عدتها.

قال عليه السلام: «أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها فقد تعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك» قلت: بأي الجهالتين أعذر بجهالته أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدة؟ قال عليه السلام: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك وذلك لأنه لا يقدر معها على الإحتياط». قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: «نعم، إذا انقضت عدتها جاز له أن يتزوجها».

وظاهر هذه الرواية أن السؤال كان عن الشبهة الموضوعية وهي ما كان الإشتباه في موضوع الحكم، وهي هنا الجهالة بأن المرأة بالعدة، أو عن الحكم الوضعي المترتب على هذا الجهل بعد أن تزوجها وهو حرمة هذه المرأة عليه مؤبداً، أو عدم حرمتها، ولكن السائل بدا له أن يسأل عن الشبهة

الحكمية ضمناً. فأجاب الإمام (ع) عن ذلك بالمعذورية أيضاً، ولكن خصها بمن لم يتمكن من الاحتياط وهو الغافل عن الحكم أو معتقد خلافه، وذلك لأن الشاك الملتفت يجب عليه الفحص والبحث والتنقيب عن الحكم المشكوك. وقد ظهر من هذا وجه أهونية الجهالة بالحكم عن الجهالة بالموضوع، لأن الأولى مع الغفلة عن الحكم لا يتمكن معها من الاحتياط، والثانية وهي الجهالة بالعدة يتمكن معها من الاحتياط بتجنب المرأة المجهولة عدتها، ولكن لا يجب عليه. ولعل تخصيص الإمام (ع) الغفلة وعدم التمكن من الاحتياط بجاهل الحكم دون الجاهل بالعدة مع أنه يمكن أن يكون غافلاً عنها أيضاً، أن الغفلة عنها نادرة في المقام، لأن الذي يعرف أن المرأة التي يريد زواجها ثيب يندر أن يغفل عن العدة.

وأما جاهل حكم هذه المسألة فيندر أن لا يكون غافلاً، لأن الشاك المتردد يلزمه الفحص، وإذا فحص عن حكم العدة يقف عليه قطعاً، لأنه من الواضحات والتي صرح بها الكتاب المجيد، فينحصر الجاهل بحكم هذه المسألة بالغافل عن حكمها أو المعتقد للخلاف.

وعلى كل فإن هذه الرواية أيضاً لا تصلح للاستدلال بها على البراءة في المقام، وهو الشك في حكم التحريم بعض الفحص والتنقيب عنه.

وربما يستدل على الاباحة الشرعية أو اصالة البراءة بثلاث روايات أيضاً:

١ ـ ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة».

٢ ـ صحيحة عبد الله بن سليمان. قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الجبن فقال: «سألتني عن طعام يعجبني» ثم أعطى الغلام درهماً فقال: «يا غلام

إبتع لنا جبناً». ثم دعى بالغذاء فتغدينا وأتى الجبن فأكلنا، فلما فرغنا قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: «أو لم ترني آكله؟» قلت: ولكن أحب أن أسمعه منك. فقال: «سأخبرك عن الجبن وغيره كلما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

٣ ـ صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وهذه الروايات الثلاث بمقتضى أمثلتها وقرينة (بعينه) واتحاد لسانها، وأن بعضها يفسر بعضاً، ظاهرة في بيان حكم الشبهة الموضوعية إن لم تكن صريحة، فلا دلالة فيها على الاباحة في الشبهة الحكمية ولا البراءة فيها.

وأما الاجماع: فقد استدل به بعضهم على البراءة في المقام ومنعه آخرون لأنه إن كان على البراءة الشرعية في المقام فهو غير تام لخروج الاخباريين وفيهم الاساطين. وإن كان على البراءة العقلية المستقاة من «قبح العقاب بلا بيان». فالأخباريون وإن وافقوا فيها ولكن ادعوا أن أدلة الاحتياط بيان.

وأما العقل: فاستدلوا على البراءة بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وضايقتها قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» الذي خصه بعضهم بالأخروي، وقالوا في رفع التدافع الظاهر بينهما: إن الأولى رافعة لموضوع الثانية. ولكن الذي يختلج في البال احتمال اختلاف موردهما. فمورد الأولى هو العقاب الذي لا ينزله الحكيم إلا بعد إتمام الحجة فلا يصح العقاب قبل الاعلام بالتكليف. ومورد الثانية يحتمل أن يكون هو الضرر الدنيوي الذي يتولد من أسباب عادية ويترتب عليها علم به المكلف أو لم يعلم به، كاستعمال مائع يحتمل أنه سم قاتل، أو المبيت في أرض مسبعة وحده، لأن الضرر ها هنا يحصل إذا تم سببه ولو لم يعلم به، فعلى هذا يكونان قاعدتين موردهما مختلف.

وقد صرح العلامة الشيخ الأنصاري ـ أعلى الله مقامه ـ في باب «الشبهة

الموضوعية التحريمية» بوجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل فقال: لكن الانصاف إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه. انتهى.

ثم الظاهر أن الأضرار الطفيفة والاحتمالات الضعيفة التي لا يعبأ بهما العقلاء خارجان موضوعاً.

وما ذكره بعضهم، من أن الضرر الدنيوي لا يجب دفعه حتى المتيقن منه، كالعمليات الجراحية العلاجية، مردود، بأن الضرر الذي بازائه نفع أعظم منه أو الذي لدفع ضرر أكبر منه لا يعد ضرراً.

ادلة الإخباريين

وقد استدل الاخباريون على لزوم الاحتياط في تلك الشبهة الحكمية بالكتاب والسنة والعقل أيضاً.

أما الكتاب فبآيات النهي عن القول بغير علم وبمثل قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا الله حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[1] ﴿وَجَاهِدُوا في الله حَقَّ جِهَادِهِ﴾[2] ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[3]، وأمثالها.

والجواب عنها: أنه بعد ثبوت الدليل على البراءة لا يكون القول بها قولاً بغير علم ولا منافياً للتقوى ولا إلقاء إلى التهلكة.

وأما السنة فهي:

١ ـ قوله عليه السلام عند فقد المرجحات للرواية: «فإذا كان كذلك فأرجة حتى تلقى أمامك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام».

---

(١) سورة آل عمران: ١٠٢.
(٢) سورة الحج: ٧٨.
(٣) سورة البقرة: ١٩٥.

٢ ـ قوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

٣ ـ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «قفوا عند الشبهة» إلى أن قال: «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

٤ ـ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأمور ثلاثة، أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده إلى الله عز وجل».

٥ ـ قوله عليه السلام: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه إلى القصد». . . الخ.

٦ ـ قوله عليه السلام: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا».

٧ ـ قوله عليه السلام في اختلاف الأحاديث عند فقد المرجحات: «وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» إلى غير ذلك من أخبار الوقوف عند الشبهة.

ومنها أخبار الاحتياط وهي:

٨ ـ قوله عليه السلام في المحرم الذي أصاب صيداً ولم يدر ما الجزاء: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا».

٩ ـ قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».

١٠ ـ قوله عليه السلام كما أرسله الشهيد: «لك أن تنظر الحزم وتأخذ الحائطة لدينك».

١١ ـ قولهم عليهم السلام المرسل عنهم: «ليس بناكبٍ عن الصراط من سلك الاحتياط» إلى غير ذلك من أخباره.

١٢ ـ قوله عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثة، أمر بين رشده فيتبع، وأمر

بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله (ص). قال رسول الله (ص): «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

والجواب عنها: أن أغلب هذه الأخبار ـ على ما في بعضها من ضعف وإرسال ـ موردها ما كان قبل الفحص عن الحكم ومع التمكن من معرفة الحكم الواقعي وذلك بالوصول إلى نفس المعصوم (ع) أو الطرق المنصوبة، كما هو صريح أغلبها، وفي هذا المورد الأصوليون كالأخباريين يسلمون وجوب التوقف والاحتياط، ومحل النزاع هو ما كان بعد الفحص والبحث والتنقيب وعدم العثور على حكم للمسألة، وحين ذلك تحكم أدلة البراءة العقلية والنقلية.

وأما بعض تلك الأخبار وهي المطلقة التي ليس فيها ذكر التمكن من معرفة الحكم الواقعي بالوصول من المعصوم، فتحمل على ذلك أيضاً، بقرينة باقي أخبارهم التي ذكرناها وهي الأغلب المصرحة بالتمكن من معرفة الحكم الواقعي. وإن منعوا من هذا الحمل فتحمل تلك المطلقات على الإرشاد أو استحباب الاحتياط. وإن منعوا منهما نجبهم بالنقض عليهم بالشبهة الموضوعية أو الوجوبية الحكمية أو كليهما حسب شمول الرواية، فإنهم يسلمون البراءة فيهما، فما أجابوا به نجيب به، نعم، هذا الجواب النقضي مختص بغير الأخبار التي موردها خصوص الشبهة التحريمية.

وأما العقل: فبالعلم الإجمالي بوجود محرمات كثيرة في الشريعة في أفعال المكلفين فيجب اليقين بفراغ الذمة عنها بالاحتياط في ترك كل محتمل الحرمة من الأفعال.

وقد أجاب محققوا الأصوليين عن ذلك بأجوبة متقاربة اللهجة مرجعها إلى انحلال العلم الإجمالي بالمحرمات المتيقنة، وبما ثبتت حرمته بالطرق والإمارات الشرعية، ويكون الشك بالنسبة إلى باقي الأطراف بدوياً.

وتقريب هذا الجواب: أن هذا العلم الإجمالي مقارن حصوله للعلم التفصيلي ببعض المحرمات اليقينية وما ثبتت حرمته بالطرق والإمارات الشرعية المنزلة منزلة الواقع عند الشارع، بل إنما نشأ هذا العلم الإجمالي من ناحية تلك المحرمات التفصيلية ومؤيديات الطرق والإمارات، فهو ينحل بها ويكون الشك في بعض أطرافه الآخر بدوياً.

ثم إن الأخباريين استدلوا على الحرمة أيضاً بأصالة الحظر في الأشياء قبل ورود الشرع.

والجواب عنها: أنها أول الكلام وهي محل النزاع فهي ممنوعة، بل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد فيها نهي، والمفروض عدم ورود نهي في المقام.

* * *

تنبيهات

الأول: أن أصالة البراءة والإباحة إنما تجري إذا لم يكن أصل موضوعي رافع لموضوع الشك فيها جارياً في موردها. فلو كان أصل مخالف لها أو موافق جارياً في موردها كان حاكماً عليها ورافعاً للشك في مقامها، فلا مجال حينئذ لجريانها. فلو شك مثلاً في حلية لحم حيوان مع الشك في قبوله للتذكية، ثم ذبح بشرائط الذبح الشرعية، فتجري حينئذ فيه أصالة عدم التذكية، فيكون ميتة، ولا تجري فيه البراءة من حرمة أكله لارتفاع الشك فيه، لأنه حكم عليه بأنه ميتة، والبراءة إنما تجري فيما شك به.

الثاني: السنن التي يرد فيها خبر ولو ضعيف، يثبت بذلك استحبابها، أو يكون الإتيان بها رجاء من باب الإحتياط لاحتمال الأمر بها وجهان، بل قولان، أظهرهما الثاني، لأن الاستحباب حكم شرعي كالوجوب يحتاج ثبوته إلى حجة.

وأما ما ورد في هذا الباب فلسانها: من بلغه ثواب على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما عمله. وهذا كالصريح في أن العمل لا يكون بذلك مستحباً، ولكن يؤتي به بعنوان الرجاء ويعطى الثواب على ذلك.

وإن صحيحة هشام بن سالم عن الصادق (ع) التي استدل بظاهرها الذاهبون إلى الاستحباب غير ظاهره فيه وهي: «من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (ص) لم يقله». بل ظاهره في حصول الثواب له فقط.

الثالث: الاحتياط حسن على كل حال لدلالة العقل على ذلك وللحث عليه في الأخبار. وخرج حكماً أو موضوعاً من ذلك موارد دل الدليل على عدم رجحان الاحتياط فيها.

منها: الاحتياط الذي يجر إلى الوسواس فإنه من الشيطان، ومنهي عنه.

ومنها: الاحتياط الذي فيه العسر والحرج المخل بالنظام، فإنهما منفيان شرعاً.

المقام الثاني

الشبهة الحكمية التحريمية مع إجمال النص

وهو ثاني المقامات الستة المذكورة في أول البراءة، وهو كما إذا شك مثلاً في لفظ الغناء المحرم بين الصوت المطرب الذي فيه ترجيع وبين المرجع فقط، فالذي لا يكون مطرباً يكون مشكوك الدخول في الغناء المحرم، فلا يكون فيه بيان من الشارع، لأن دليل حرمة الغناء لا يكفي للبيان ظاهراً، لأن القدر المتيقن ما كان مطرباً، والحكم في هذه المسألة والخلاف فيها كالحكم والخلاف في المسألة السابقة وهي ما لو كان الشك فيها في التحريم لأجل فقدان النص.

المقام الثالث

الشبهة الحكمية التحريمية مع تعارض النصين

وهذا وإن لم يكن من مجرى البراءة ظاهراً، لأن مجراها فيما لا دليل فيه وهذا فيه دليلان متعارضان، إلا أن ذكره هنا لاشتراكه مع سابقيه في عدم وجوب الاحتياط فيه، وإنما الظاهر من الأخبار فيه التخيير إلا مرفوعة العلامة إلى زرارة عن الباقر عليه السلام المنقولة عن غوالي اللآلىء.

قال: قلت جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ فقال (ع): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» إلى أن قال (ع): «خذ بما فيه الحائطة لدينك وأترك ما خالف الاحتياط». فقلت: إنهما موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟ قال: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».

فهذه المرفوعة تدل على أن التخيير مرتبته متأخرة عن الاحتياط. فإذا لم يكن الاحتياط يتخير في العمل بين أحد الخبرين، ولكن هذه وإن كانت أخص من أخبار التخيير غير المخصصة بعدم التمكن من الاحتياط، إلا أنها غير قابلة لتقييد تلك المطلقات، لكثرتها، وذكرها في الكتب المعتمد عليها، وإرسال هذه، ورمي مؤلف الغوالي بالخلط.

المقام الرابع والخامس والسادس

الشبهة الحكمية الوجوبية

وهي: «ما كان الشك فيها بين الوجوب وغير الحرمة».

وسبب الشك فيها، إما فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، والحكم فيها كالشبهة التحريمية، من أن فقدان النص فيها موجب للبراءة عن الوجوب لعدم البيان من الشارع لحكم الوجوب، وإجمال النص أيضاً يعد كعدم البيان في مورد الشك ظاهراً، وتعارض النصين يوجب التخيير أيضاً لدلالة أخبار التخيير عليه دون الاحتياط، إلا مرفوعة الغوالي التي عرفت حالها، وأنها لا تصلح لتقييد أخبار التخيير.

والشبهة الوجوبية يتفق الأخباريون فيها مع الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها إلا البعض في بعض الموارد.

الشبهة الموضوعية

ويلحق بالشبهة الحكمية الشبهة الموضوعية وهي: ما كان الحكم فيها من الحرمة أو الوجوب معلوماً، لكن الاشتباه في فرد أنه من الأفراد المحرمة أو لا؟ أو أن هذا الفرد المعين من أفراد الواجب أو لا؟ لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية، مثل ما لو شك المكلف في أن هذا المائع خمر أو خل، أو أن هذا المائع هو من الدواء الواجب شربه عليه أو هو شيء آخر يحل شربه له، فالأول هي: «الشبهة الموضوعية التحريمية» والثاني هي: «الشبهة الموضوعية الوجوبية» وقد نقل الاتفاق على جريان البراءة فيهما، واستدل عليها بدليل البراءة العقلية وهو: «قبح العقاب بلا بيان» ولكن في دلالته نظر، لأن بيان الحكم قد حصل ووصل من الشارع كما هو المفروض، وإنما الاشتباه في أمور خارجية موضوعية، وليس بيانها من وظيفة الشارع.

واستدل عليها أيضاً بأدلة البراءة الشرعية وهي حديث الرفع وغيره. ولعل في حديث الرفع دلالة، لأن قوله (ص) رفع عن أمتي كذا وكذا... وما لا يعلمون، يشمل الحكم الذي لا يعلمونه لكلي تدخين التبغ مثلاً في الشبهة الحكمية التحريمية، ويشمل حكم كلي الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً في الشبهة الحكمية الوجوبية، ويشمل ظاهراً الحكم الذي لا يعلمونه المفرد المشتبه أنه خمر أو خل والفرد المشتبه أنه من الدواء الواجب الشرب أو المحلل الشرب في الشبهات الموضوعية.

وتدل أيضاً على البراءة في خصوص الشبهة الموضوعية التحريمية الأخبار الثلاثة التي ذكرناها في آخر أدلة البراءة.

منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

ومنها صحيحة عبد الله بن سليمان عن الباقر (ع) التي يقول في آخرها: «سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

وهذه الأخبار وإن كان ظاهرها ما لو كان الموضوع نوعاً خاصاً معنوناً بعنوان خاص مثل الجبن، وكان بعض أفراده محرمة وهي ما يوضع فيه الميتة، وبعضها محللة وهي الخالية منها، وشك في فرد أنه من القسم الحرام أو الحلال فيحكم بالحلية حتى يعلم أنه من القسم الحرام ولكن باتحاد المناط يحكم بتسرية الحكم بالحلية إلى الجنس الذي له نوعان: نوع محرم ونوع محلل، كالمائع الذي نوع منه خمر ونوع خل، وشككنا في هذا الفرد أنه من أي النوعين.

ثم إن دلالة هذه الأخبار على الإباحة في الشبهة الموضوعية الوجوبية كما ذكرها بعضهم نظراً لظهورها، بل صراحتها في الشبهة التحريمية خاصة.

تنبيه

إن الاتفاق الذي نقلناه على إجراء البراءة في الشبهة الوجوبية الموضوعية ينافي ظاهراً ما حكي عن جماعة، بل نقلت الشهرة عليه، وهو أن الذي لا يعلم مقدار ما فاته من الصلوات بحيث تردد بين الأقل والأكثر يقضي حتى يعلم بالفراغ، يعني يأتي بالأكثر.

ووجه المنافاة: هو أن الفرد الزائد على الأقل المتيقن هو من الشبهة الموضوعية الوجوبية التي اتفقوا على إجراء البراءة فيه فلا يجب الاتيان به ولهم في توجيه ذلك كلام.

والذي يختلج في ذهني في المقام أن الشك بين الأقل والأكثر من الفوائت، إن كان الفوت فيه لأجل نسيان الفريضة والغفلة عنها مثلاً في وقت أدائها. ففي هذا المقام تجري بالنسبة إلى الفرد الزائد على المتيقن قاعدة «الشك بعد خروج الوقت» الذي لا يعتنى به، وتجري قاعدة البراءة من قضاء الزائد للشك في التكليف، بناء على أن القضاء بأمر جديد.

وأما إن كان الفوت فيه للفريضة عصياناً وتعمداً، ففي هذا المقام لا تجري قاعدة الشك بعد خروج الوقت، لأن موردها ومنصرفها ظاهراً هو من

شك بعد الوقت أنه صلى في الوقت أو تركها لعذر كغفلة ونسيان، لا أنه عصى وتركها، فالعاصي إذا لم تجر بالنسبة إليه قاعدة الشك بعد الفراغ، فإن قلنا إن القضاء بأمر جديد جرت أصالة البراءة من الزائد في حقه ظاهراً، لأنه الأن شاك في التكليف بالزائد، وأما التكليف بالأداء فسقط على هذا المبنى بخروج وقته، والعقاب إن كان فيرتفع بالتوبة. وإن قلنا إن القضاء بالأمر الأول جرت فيه قاعدة «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» لأنه الآن عالم بأنه كلف بالزائد وشاك في تفريغ ذمته منه. ولعل هذا هو نظر الذين حكموا بالاشتغال في الفوائت، لأن فوت الصلوات الكثيرة إنما يكون غالباً بالعصيان وعدم العذر إما بالترك لها أو الترك لتصحيحها لا بالنسيان والعذر لأنه فرد قليل.

الخلاصة

شك المكلف في تكليفه إذا كان شبهة تحريمية، بمعنى أنه يحتمل حرمة عمل معين عليه، كشرب القهوة المتعارفة مثلاً، فيما إذا لم يكن منصوصاً عليه في الشريعة، أو نُص عليه، ولكن كان النص مجملاً. فالأصوليون أجروا فيه البراءة من التحريم، فحكموا بحليته بعد الفحص عن الأدلة للحكم وعدم العثور على ما يدل على التحريم، والأخباريون أجروا فيه الاحتياط فحكموا بعدم الاتيان به. فإذا كان في المقام نصان متعارضان فالحكم هو التخيير بين النصين.

وإذا كانت الشبهة وجوبية، بمعنى أنه يحتمل المكلف وجوب شيء معين عليه، كالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فيما إذا لم يكن منصوصاً عليه في الشريعة، أو نص عليه، ولكن كان النص مجملاً. فالأصوليون والأخباريون أجروا فيه البراءة من التكليف فحكموا بحليته بعد الفحص أيضاً وعدم العثور على دليل. فإذا كان في المقام نصان متعارضان فالحكم هو التخيير أيضاً.

هذا كله في الشبهة الحكمية. أما الشبهة الموضوعية التي كان الشك

فيها في موضوع الحكم بعد العلم بنفس الحكم، سواء كانت الشبهة تحريمية كما إذا شك المكلف في مائع أنه خمر، أو وجوبية، كما إذا شك في دواء أنه هو من الدواء الواجب الشرب عليه أو غيره مما هو غير واجب شربه عليه، فالحكم هو البراءة من وجوب شربه من غير فحص.

تمرينات

١ ـ ما وجه دلالة حديث الرفع على البراءة؟
٢ ـ لو شك في حرمة استعمال «التليفون والراديو» فما الحكم فيهما؟
٣ ـ مثّل للشبهة الحكمية والموضوعية بنوعيهما بأمثلة تطبيقية؟.

* * *

الأصل الثاني

●

التخـييـــر

التخيير

وهو: فيما علم فيه التكليف الإلزامي وكان الشك في المكلف به ولم يمكن فيه الاحتياط لدوران الأمر بين المحذورين كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

وذلك إما لتعارض النصين، فالوجه فيه التخيير شرعاً لأدلة التخيير بين المتعارضين المطلقة وخصوص ما دل على التخيير بين المتعارضين بالأمر والنهي.

وإما لأجل فقدان النص المعين، أو إجمال أصل النص، أو لاشتباه الأمور الخارجية، فقيل بالبراءة العقلية لأدلة البراءة مثل «قبح العقاب بلا بيان» ونحوه، وقيل بالبراءة الشرعية لأدلة الحل والإباحة مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» ونحوه، وقيل بالتخيير عقلاً مع التوقف عن الحكم، وهذا هو الأظهر، لأن في شمول دليلي البراءة والإباحة لمثل المقام نظراً، وللزوم المخالفة القطعية الالتزامية للعلم الإجمالي الدائر بين الوجوب والحرمة، والأخذ بأحدهما من باب التخيير العقلي موجب للموافقة الاحتمالية وهي لازمة ظاهراً عند عدم إمكان الموافقة القطعية.

ثم على ما اخترناه من الأخذ بأحدهما تخييراً لا فرق بين أن يكون الفعل تعبدياً أو توصلياً، أما على القول بالاباحة فينبغي أن لا يكون تعبدياً للزوم المخالفة العملية القطعية للمكلف به إذا جيء بالفعل بلا داعي القربة، بل بعنوان الاباحة.

وقد نقل عن بعضهم تقديم جانب الحرمة في المقام لأجل أن دفع

المفسدة أولى من جلب المنفعة، وهو ضعيف، لأن المصالح والمفاسد المترتبة على الواجبات والمحرمات مخفية علينا، ولا نعرف المهم من الأهم، ولا يعلمها إلا علام الغيوب، فكيف نحكم فيها بأن دفع مفسدة هذا الحرام المحتمل أولى من جلب منفعة هذا الواجب المحتمل، وما الحكم في ذلك إلا تحكم. ألا ترى أنه لو تردد دواء بين واجب الاستعمال لتوقف الحياة عليه، وبين محرم الاستعمال لإضراره بالصحة، فإن الضرر المترتب هنا على ترك إستعمال الواجب أعظم من الضرر المترتب على تناول محرم الاستعمال، فصار جلب المنفعة هنا أولى من دفع المفسدة، ولكن هذا لأجل تجلي المصلحة والمفسدة لنا في المقام، وأما إذا لم نعرف ما يترتب على الواجب والحرام من النفع والضرر فعلاً أو تركاً فلا يمكن الحكم بأن دفع المفسدة أولى ولا العكس. فاتضح أن تلك القاعدة لا يمكن الاعتماد عليها في الأمور المحجوبة علينا مصالحها ومفاسدها ودرجاتها وشدتها وضعفها.

ملاحظة:

إذا احتمل أهمية أحد الحكمين فيمكن القول بعدم تعين ذلك الأهم، لأن أهميته لا تجعله أقرب إلى الواقع، وليس هذا من باب تزاحم الواجبين مثل إنقاذ أحد الغريقين مع عدم التمكن من إنقاذ الآخر حتى يجب فيه الأخذ بالأهم، لأن ملاك الوجوب في كليهما محقق في باب التزاحم، إلا أنه لا يمكن الجمع بينهما، فإذا كان أحدهما أهم كما إذا كان أحد الغريقين ولياً من أولياء الله قدم إنقاذه على غير الولي، وهذا بخلاف هذا المقام فإن الملاك فيه واحد مردد بين الحكمين والاحتمال فيهما سواء، ولكن مع ذلك قد يرجح العقلاء جانب الأهم هنا كما في مثال الدواء المحتمل توقف الحياة عليه، وذلك لانكشاف جهة المصلحة للواجب المحتمل والمفسدة للحرام المحتمل في المثال ونحوه.

وهل التخيير في هذا الباب بدوي أو استمراري؟ وجهان بل قولان، الأقرب الأول، لأن المكلف إذا إختار في الزمان الثاني غير ما إختاره أولاً،

كان فيه مخالفة قطعية، وإن كان في حرمة مثلها، لأنها في زمانين نظر.

وهذا التخيير إنما هو في الموضوع الواحد، أما إذا تعدد الموضوع كما إذا حلف على وطىء إحدى زوجتيه وترك وطىء الأخرى في ليلة معينة واشتبهتا، فهو إن كان كل واحدة منهما مرددة بين وجوب الوطىء وحرمته ويلزمه التخيير عقلاً، لكن لا يمكنه إختيار الفعل في كليهما أو الترك كذلك، لأن فيه مخالفة قطعية للعلم الإجمالي الثالث، وهو وجوب وطىء أحديهما وترك الأخرى، بل يلزمه وطىء أحديهما وترك وطىء الأخرى.

وهذا يكون من باب الشك بين الواجب والحرام المحققين في شيئين إشتبه أحدهما بالأخر، الذي حكموا فيه بوجوب الموافقة الاحتمالية، لأن الموافقة القطعية في الجانبين غير ممكنة، والموافقة القطعية من جانب واحد تستلزم المخالفة القطعية من الجانب الآخر. ولكن في هذا الباب إذا علم المكلف بأهمية أحد الجانبين فالظاهر لزوم تقديمه، والمخالفة القطعية في الجانب الذي هو غير المهم غير ضائرة حينئذ. مثلاً: لو علمنا بوجوب إنقاذ ولي معين وحرمة إنقاذ شقي معين وإشتبها مع إمكان إنقاذهما فيلزم إنقاذهما معاً، لأهمية إنقاذ الولي ولو استلزم إنقاذ الشقي.

الخلاصة

إذا علم التكليف الالزامي وكان الشك في المكلف به ولم يمكن فيه الاحتياط لدوران الأمر بين المحذورين وكان منشأ الشك تعارض النصين، فالوجه فيه التخيير شرعاً، أو فقدان النص، أو إجماله، أو إشتباه الأمور الخارجية، فالوجه فيه التخيير عقلاً، سواء كان الفعل تعبدياً أو توصلياً، وذلك إذا كان الموضوع واحداً، أما إذا علم بوجوب شيء وبحرمة آخر واشتبها، فلا يجوز فعلهما معاً ولا تركها معاً للزوم المخالفة القطعية، بل يفعل واحداً معيناً ويترك الآخر لوجوب الموافقة الاحتمالية حينئذ. نعم، لو علم أهمية الواجب فَعَلَهما، أو الحرام تَرَكَهما.

تمرينات

١ ـ هل يقدم جانب الحرمة في باب دوران الأمر بينها وبين الوجوب؟ ومتى يقدم أهم الحكمين فيه؟ وما الفرق بين هذا الباب وباب تزاحم الواجبين؟

٢ ـ التخيير هنا بدوي أو استمراري ولماذا؟

٣ ـ إذا اشتبه واجب في موضوع بحرام في آخر فما الحكم فيهما؟

٤ ـ لو اشتبه ولي غريق يجب إنقاذه بشقي يحرم إنقاذه، فما التكليف؟

الأصل الثالث

•

الاحتياط

الاحتياط

من الأصول الأربعة التي ذكرناها في أول بحث الشك هو ما علم فيه التكليف الالزامي. ولكن كان الشك في المكلف به وأمكن فيه الاحتياط وهو مورد أصالة الاحتياط في الجملة. والشبهة ها هنا إما أن تكون موضوعية أو حكمية، وكل منهما إما أن تكون الشبهة فيه تحريمية أو وجوبية، فها هنا أربعة أقسام:

القسم الأول

الشبهة الموضوعية التحريمية

وهي نوعان محصورة وغير محصورة.

النوع الأول الشبهة المحصورة:

وهي كما لو اشتبه اناءان أحدهما نجس والآخر طاهر، فعندنا في المقام علم إجمالي بوجود نجس مردد بين الإناءين، فهل هذا العلم الاجمالي منجز للتكليف فيحرم استعمال ذلك النجس على كل حال ولو لم نعلم به تفصيلاً؟ أو تجري في كل من الطرفين الأصول مثل أصالتي الطهارة والبراءة؟ أو تجري في أحدهما دون الآخر لحصول التعارض بجريانها في الطرفين؟ وجوه، والأشهر الأظهر هو الأول، فتحرم مخالفة هذا العلم الاجمالي، فلا يجوز عقلاً استعمال الإناءين معاً، لأنه طرح للحرام المنهي عنه شرعاً. فإن تردده بين شيئين لا يوجب رفع حرمته، وهذا واضح عند عرف العقلاء. فلو

نهى المولى عبده عن صرف ماله فاختلط أو اشتبه مال المولى بمال غيره المباح فصرفهما العبد جميعاً، عد عاصياً وذمه العقلاء ولا يقبح عندهم عقابه...

وكذلك تجب موافقة هذا العلم الاجمالي بالتكليف فلا يجوز عقلاً ارتكاب أحد الطرفين، لأنه بعد ما فرضنا أنا نعلم بوجود تكليف واقعي، ولكن تردد موضوعه بين شيئين مثلاً لزم إطاعة ذلك التكليف وموافقته، ولا تحصل في المقام إلا بترك الفردين معاً، وجريان أصالتي الطهارة والبراءة في كل من الطرفين، وإن كانت مسلمة اقتضاءً، بمعنى أن دليلهما شامل لكل من الطرفين، إذ أن كل واحد منهما يصدق عليه أنه مما لا يعلم حرمته أو لا يعلم نجاسته، ولكن العلم الاجمالي بحرمة أحد الطرفين أو الأطراف أو نجاسته يكون مانعاً عن جريانها في الطرفين، أما جريانهما في طرف واحد فترجيح بلا مرجح. نعم، أصالة الحل لا تجري ظاهراً في الطرفين أصلاً، لأن موردها بمقتضى أخبارها الثلاثة المار ذكرها آنفاً لا يشمل المقام، لأنه فيما إذا علم بحرمة صنف خاص من نوع خاص وشككنا في فرد معين أنه من الصنف الحرام أو الصنف الحلال، فتجري فيه أصالة الحل كما أوضحناه في محله.

دلالة الأخبار في الشبهة المحصورة

وإن في الأخبار ما يدل على ما ذكرنا من عدم جواز إرتكاب الطرفين، منها:.

١ ـ رواية عمار الساباطي عن الصادق عليه، قال: سئل رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره. قال (ع): «يهريقهما ويتيمم». وهذه، وإن نقل أنها ضعيفة السند بجماعة من الفطحية، ولكنها مشهورة ومعتضدة بغيرها.

٢ ـ ما روي عن النبي (ص): «ما إجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال».

٣ ـ الرواية المرسلة: «أترك ما لا بأس به حذراً عما به البأس».

٤ ـ ما ورد في تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين.

٥ ـ ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة، معللاً بقوله عليه السلام: «حتى يكون على يقين من طهارته».

وهناك رواية أخرى تدل على القرعة، لا تقوى على معارضة ما سبق إلا إذا إعتضدت بغيرها أو بعمل الأصحاب فيعمل بها في موردها.

وأما ما ربما يستدل به من الروايات على جواز ارتكاب أحد الطرفين أو الأطراف فلا دلالة فيها على ذلك.

منها موثقة سماعة. قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أصاب مالاً من عمال بني أمية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات. فقال ع): «إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة وإن الحسنة تحط الخطيئة» ثم قال (ع): «إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس».

والجواب: إن هذه الرواية لا دلالة فيها أبداً على دعواهم، لأنه (ع) أجاب أولاً عما إذا كان أخذ مال عمال بني أمية حراماً بنظر الآخذ، أو كان غير مختلط معه حلال، بل كان كله من المظالم، بأن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، يعني أن هذا المال إذا كان حراماً، فصرفه في أي جهة حرام أيضاً، فلا يكفر به الخطيئة. ثم بين (ع) صورة ما يحل أخذ المال منهم فيها وهي ما لو كان مالهم الحرام الذي أخذوه من الناس غصباً مختلطاً بمال حلال اختلاطاً لا يعرف معه أحدهما من الآخر، ففي هذه الصورة يحل الأخذ منهم إما من باب أن اليد علامة التملك أو السلطة على التصرف، أو من باب حمل فعل المسلم على الصحة لاحتمال أن يكون المال المأخوذ منهم هو من ذلك الحلال، أو غيرهما من المحامل. وعلى ذلك تحمل نظائر هذه الرواية مما ورد في حلية ما يؤخذ من السلطان الجائر ومن عمال الجور ومن السارق، ما لم يعلم بأن ما أخذ منهم هو من الحرام المحض. وبقاعدة أن اليد علامة

الملكية أو السلطة على المال أو قاعدة الحمل على الصحة ينحل العلم الاجمالي، ولكن يشكل ذلك بأن تلك القاعدتين إما جاريتان في الطرف الآخر من أموالهم التي بيدهم أيضاً فتتعارض فتتساقط على القول بجريان الأصول مع العلم الاجمالي، أو غير جارية في الطرفين لوجود العلم الاجمالي في البين، فالأولى حمل هذه الروايات على خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، فإن بقية أموال هؤلاء التي هي بأيديهم خارجة عن مورد ابتلاء الآخذ منهم، وفي هذه الصورة لا يجب الاجتناب عن الطرف المبتلى به لعدم تنجيز العلم الاجمالي في هذا المقام كما سنبينه.

إيضاح:

إن الأصول التي يكون العلم الاجمالي مانعاً من جريانها في أطرافه هي الأصول المنافية لذلكَ العلم. فلو كان أصل أو قاعدة تشخص أحد طرفي ذلك العلم الاجمالي لا مانع من جريانه، بل به ينحل ذلك العلم. كما لو علم المكلف إجمالاً ببطلان صلاة العصر أو المغرب بعد إكمال المغرب. فقاعدة الفراغ وإن كانت تقتضي صحة الصلاتين، لكن ينافيها العلم الاجمالي ببطلان أحديهما، ولكن قاعدة الشك بعد الوقت تشخص صحة صلاة العصر، فتتعين المغرب للفساد، وبذلك ينحل العلم الاجمالي على الظاهر.

تنبيهات

التنبيه الأول:

الظاهر أنه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين أن يكون المشتبهات من حقيقة واحدة أو من أكثر، كما لو علم إجمالاً نجاسة هذا الاناء أو هذا الثوب، بل لا فرق أيضاً على الظاهر بين أن يكون التكليف واحداً أو مردداً بين أكثر، كما لو دار الأمر بين نجاسة هذا الاناء وبين غصبية الآخر، لأن المناط في الجميع واحد، وأدلة تنجيز العلم الاجمالي جارية في هذه

المقامات كلها. نعم، نقل عن الأصحاب أنه لو علم بوقوع نجاسة في باطن إناء ماء أو في ظاهره أو فيه أو في خارجه، لم يمنع من استعمال ذلك الماء، ولعل حكمهم بذلك لفرضهم أن ظاهر الاناء أو خارجه ليس مبتلى به، وفي هذه الصورة لا يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف كما يأتي بيانه، وإذا فرضنا أن ظاهر الاناء كان موضع ابتلاء فعليّ للمكلف كباطنه، أشكل الحكم بطهارة الباطن.

التنبيه الثاني:

إن المكلف إذا ارتكب بعض أطراف العلم الاجمالي الذي وجب عليه احتياطاً تركها أجمع، ولم يصادف المحرم الواقعي، فهل يستحق أن يعاقب عليه؟ أو يكون حكمه حكم المتجري فيجري فيه النزاع المتقدم؟ الظاهر الثاني ولعل في بعض الأخبار إشعاراً به، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس». وقوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

التنبيه الثالث:

إن العلم الاجمالي إنما يكون منجزاً للتكليف إذا علمنا بحدوث تكليف معه على كل حال. أما إذا لم يحصل لنا علم بتكليف على كل حال، فلا يجب الاجتناب عن أطرافه. مثلاً، إذا علمنا بوقوع نجاسة في أحد إناءين إجمالاً، ولكن كان أحدهما المعين نجساً سابقاً، لا يحصل لنا علم بحدوث تكليف جديد بالاجتناب، لأن الاناء المعلوم النجاسة لا تزيده النجاسة الجديدة حكماً جديداً إذا وقعت فيه، والآخر وقوع النجاسة فيه مشكوك شكاً بدوياً، فتجري فيه اصالة الطهارة.

وهكذا الكلام لو كان أحد الاناءين لا ينفعل بوقوع النجاسة فيه، كما لو كان كراً.

وكذلك لو كان أحدهما لا يتمكن المكلف من ارتكابه أو غير مبتلى به،

كما إذا كان أحد الاناءين في بيت لا يتفق للمكلف عادة دخوله واستعماله فيه، لأن مثل هذا لا يحسن توجه التكليف بالنهي عن استعماله، لأن المكلف ـ على الفرض ـ غير قادر عادة على استعماله، حتى يحسن النهي عنه نهياً مطلقاً بلا تقييد وتعليق بالقدرة، فإذا كان أحد الاناءين لا يكلف بالنهي عنه حتى مع العلم تفصيلاً بنجاسته، كان الشك في الإناء الآخر شكاً في التكليف ومرجعه البراءة لا في المكلف به.

نعم، لو خرج أحد الأطراف عن محل الابتلاء أو لاقى نجاسة أو كراً فطهر، ولكن بعد حصول العلم الاجمالي لم يتغير أثر العلم ظاهراً، لأنه بعد تنجز التكليف لا أثر لخروج بعض الأطراف عما كان عليه، بل يلزم الاجتناب عن الطرف الآخر، ولدلالة رواية الاهراق عليه، لأنه لو كانت نجاسة أحد الطرفين أو تلفه بعد العلم الاجمالي توجب طهارة الآخر، لأمر عليه السلام في الرواية باهراق أحدهما أو تنجيسه أولاً ثم الوضوء من الآخر، ولما كان حكمه اهراقهما والتيمم.

التنبيه الرابع:

إن الملاقي لأحد أطراف الشبهة بحكم الطرفين في وجوب الاجتناب عنه أم لا بل يحكم عليه بالطهارة؟ وجهان بل قولان، واستدل للثاني بأن وجوب الاجتناب عن الطرفين عقلاً وشرعاً إنما هو مقدمة لأجل احراز الاجتناب عن النجس الواقعي وهو لا يستلزم الاجتناب عن ملاقي أحدهما، فإن نجاسة الملاقي إنما تكون محققة إذا لاقى نجساً يقيناً، لا إذا لاقى ما كان وجوب الاجتناب عنه احتياطاً لاحراز الواقع، لأن مثل هذا تجري فيه اصالة الطهارة بعد ما تتساقط اصالتا الطهارة في الطرفين لأجل العلم الاجمالي بوجود نجس في البين، وهو مشكل، لأن الاجتناب المأمور به عن الطرفين لا يصدق مع الصلاة بثوب اصابه ماء من أحد الاناءين، فإن الاجتناب عرفاً عدم الاستعمال وعدم المساورة، بل لعل الأمر باهراق الاناءين المشتبهين في الخبر لأجل عدم الابتلاء بمساورتهما، أو مساورة أحدهما.

ثم إن اصالة الطهارة كيف تجري في الملاقي مع أنه متحد مع ملاقيه في الطهارة والنجاسة حقيقة وواقعاً ويقيناً للسببية والمسبيه التي بينهما، ولأجل هذا الترابط وهذا الاتحاد القطعي ينبغي أن يتساويا في الحكم، فكما نحكم على المسبب بالطهارة إذا حكمنا على السبب بالطهارة ـ إذا جرى فيه أصلها مع عدم أصل معارض ـ كذلك ينبغي أن نحكم على المسبب بلزوم الاجتناب عنه إذا حكمنا على السبب بذلك أيضاً عملاً بحكم الاتحاد الناشيء منه السببية والمسببية، لأن حكم العقل والشرع بوجوب الاجتناب عن السبب واهراقه يجري في مسببه لنفس هذه النسبة التي بينهما والتلازم الموجب لاتحاد حكمهما في الظاهر كما هما في الواقع متحدان، وكيف يحكم في مقام جريان الأصل في السبب، وهو الملاقى، أن المسبب تابع له في الحكم، وفي مقام عدم جريانه فيه بأنه غير تابع، إذ كما أن الأصل إذا جرى في السبب يرتفع الشك من مسببه، كذلك إذا لم يجر الأصل فيه وحكم عليه بوجوب الاجتناب يرتفع الشك من مسببه، إذ هو تابع له ومساوٍ له حقيقة وواقعاً فينبغي أن يحكم عليه أيضاً بالاجتناب، لأن ما علم حكم سببه علم حكمه، فكيف يجري أصل الطهارة فيه مع أن سببه محكوم بوجوب الاجتناب، وهذا فك بينهما، والشك الذي في المسبب وهو الملاقي، وإن كان موجوداً، لكنه لا أثر له لعلمنا بحكم سببه وعلمنا بالتلازم بينهما، كما أن الشك موجود فيه أيضاً وجداناً حين جريان أصل الطهارة في سببه وهو الملاقى بلا معارض، لكنه لا أثر له لأنه تابع لسببه في الحكم.

هذا مع أن العلم الاجمالي بعد الملاقاة يكون بين الملاقي والملاقى وبين الطرف الآخر حقيقة وواقعاً، غاية الأمر أن العلم بعد الملاقاة اتسع أحد طرفيه، والتحاشي عن الاعتراف باتساعه عجيب.

هذا كله إذا قلنا بجريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي وتساقطها، أما إذا قلنا بعدم جريانها لأجل العلم كما هو محتمل، فالإشكال في طهارة الملاقي يكون أبين.

والحاصل: إن طهارته مشكلة جداً من حيث الدليل، لأنه غير واضح،

وقد تحير بعض الفحول، ولكن الأكثر ذهبوا إليها. فالمسألة تحتاج إلى التأمل التام، وإلى تطور في التحقيق من جهابذة الفن.

ثم إنه لا فرق ظاهراً في الملاقاة بين أن تكون قبل العلم الاجمالي أو بعده، وإن فرّق بينهما بعض المحققين واعترف بنجاسة الملاقي إذا حصلت الملاقاة قبل العلم. كما صرح بعضهم بأن الملاقى إذا كان غير مبتلى به، كان الملاقي هو طرف العلم الاجمالي ويجب الاجتناب عنه. وليت شعري أي دخل للابتلاء بالملاقى وعدمه بطرفية الملاقي الوجدانية للعلم الاجمالي وعدمها.

فرع:

هل يجب الحد على شارب أحد المشتبهين بالخمر مع عدم اتضاح الحال؟ الظاهر العدم، لأن الحد يجب على شرب الخمر نفسه عن عمد لا على شرب المشتبه بالخمر، وإن وجب الاجتناب عنه. أما إذا اتضح أن المشروب هو الخمر فيحتمل وجوب الحد، وبه قطع بعضهم، ولكن درء الحدود بالشبهات ينفي وجوب الحد عليه ظاهراً. وهناك فروع أخر لا يسع هذا المختصر التعرض لها ومحلها الفقه.

التنبيه الخامس:

إن الاضطرار إلى استعمال بعض الأطراف المعينة أو غير المعينة قبل العلم الاجمالي أو بعده يكون مانعاً عن تنجيز العلم للتكليف أم لا؟ أقوال:

منها: أن الاضطرار مانع عن تنجيزه في جميع الصور فلا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر الذي لم يضطر إليه.

ومنها: أن الاضطرار إلى معين أو إلى غير معين لا يكون مانعاً عن التنجيز إذا حصل بعد العلم الاجمالي. أما إذا كان الاضطرار قبل العلم فيكون مانعاً عن تنجيزه إذا كان إلى معين، ولا يكون مانعاً إذا كان إلى غير معين. ولعل هذا هو الأقرب، لأنه إذا حدث الاضطرار بعد تنجيز العلم

الاجمالي للتكليف فلا أثر لحدوثه لتنجيز العلم الاجمالي قبله. وإذا حصل الاضطرار قبل العلم بنجاسة أحد الطرفين إجمالاً يكون مانعاً عن تنجيز العلم إن كان إلى معين لاحتمال أن يكون النجس واقعاً هو هذا المضطر إلى استعماله وهو مباح الاستعمال للاضطرار إليه والطرف الآخر نجاسته مشكوكة شكاً بدوياً تجري فيه اصالة الطهارة والبراءة، ولكن إذا كان الاضطرار إلى غير معين لا يكون مانعاً عن تنجيز العلم لأجل أن رفع الاضطرار لمَّا كان يحصل باستعماله أي واحد من الطرفين لا جرم كان الحكم الواقعي في عالم الانشاء هو رفع الاضطرار باستعمال الطرف الطاهر دون الطرف النجس الواقعي، فإذن لا تمانع واقعاً بين الحكم بوجوب اجتناب النجس وبين وجوب استعمال ما يرفع الضرورة وهو الإناء الآخر الطاهر. غايته أنه لجهل المكلف بالطاهر من الطرفين أبيح له للضرورة استعمال أيهما شاء، فالحكم الانشائي باجتناب النجس الواقعي موجود لوجود موضوعه بلا مانع، فإذا علمنا بوجوده يكون منجزاً، غايته أنه لا يمكن الموافقة القطعية فتلزم الموافقة الاحتمالية ظاهراً وهي الاجتناب عن الطرف الآخر. ولكن مع ذلك المسألة غير خالية من الاشكال.

التنبيه السادس:

إذا تردد الحرام بين أمور تدريجية الحصول لا تجتمع زماناً، كما لو نهى المولى عبده عن شيء وتردد أن يكون زمانه اليوم الأول أو الثاني فهل يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً للتكليف؟ أم تجري الأصول في الأول ثم في الثاني من الطرفين؟ أم تفصيل بين الموارد؟ وجوه وأقوال، والذي يقوى في النظر أن العقل وإن كان لا يفرق في لزوم امتثال التكليف المردد بين أن يكون التردد في أمور دفعية أو تدريجية، لأن الحرام يجب الانتهاء عنه على أي حال، فالعلم الاجمالي يكون إذن منجزاً للتكليف. ولكن ذلك إذا علم المكلف علماً يقيناً ببقائه حياً إلى زمان الطرف الثاني، حتى يحصل له علم اجمالي يقيني بتكليف مردد بين الأمرين التدريجيين، وأنَّى له بهذا العلم. فعلى هذا للمكلف أن يجري الأصل في الفرد الأول في الزمان الأول،

ويختلف هذا الأصل باختلاف موارده، فربما يكون البراءة كما في المثال السابق، وربما يكون غيرها.

أما جريان الأصل في الطرف الثاني في الزمان الثاني فمشكل للزوم العلم بالمخالفة القطعية للتكليف الواقعي، ولكن جوزه بعضهم في المقام وله وجه وجيه، لأن اجراء أصل البراءة مثلاً في الطرف الثاني إنما يكون بعد انتهاء زمان الطرف الأول. وقد مثل بعضهم لمفروض مقامنا بالمرأة التي نسيت وقت حيضها وإن علمت بالعدد فهي تعلم بتحيضها في هذا الشهر بثلاثة أيام مثلاً. ومثل أيضاً بمن يعلم بحصول معاملة ربوية له في هذا الشهر. وأورد بعضهم على المثال الأول بأن هذه ترجع إلى العلامات المنصوبة لها شرعاً. وعلى المثال الثاني بأن الشاك بدوياً في حكم معاملة ليس له الاتيان بها فضلاً عمن علم إجمالاً ببطلان بعض معاملاته في شهره، لأنه يجب عليه تعلم أحكامها، والجاهل غير معذور.

ملحوظة:

ربما يورد أشكال ـ على ما قررناه من أن المكلف لا يحصل له علم يقيني ببقائه حياً إلى زمان الطرف الثاني فلا يكون التكليف منجزاً فتجري البراءة منه في الطرف الأول ـ أن المقدمات المسماة بالمفوّتة في بعض الواجبات وهي التي يكون تركها مفوّتاً للواجب كمقدمات الحج، مثل المسير ونحوه، كيف تكون واجبة مع أن المكلف لا يعلم فيها ببقائه حياً إلى زمان الواجب، فنقول: إن تلك الواجبات ثابتة في الشرع بلا ريب ولا شك، والشارع قد أوجب الاتيان بمقدماتها حين زمان تلك المقدمات قبل زمان نفس الواجب بلا ريب ولا شك أيضاً، وإن لم يعلم المكلف ببقائه حياً مستجمعاً لتمام شرائط التكليف إلى زمان نفس الواجب، وإلا لم يمكن حصول أي واجب من هذا القبيل، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا نعلم بأن الشارع أوجب علينا الاحتياط بترك كلا الطرفين التدريجيين المردد بينهما التكليف، فلذلك نرجع فيها إلى قواعد الباب.

النوع الثاني الشبهة غير المحصورة:

النوع الثاني من نوعي الشبهة الموضوعية التحريمية هي الشبهة غير المحصورة، وقد قيل في تعريفها: «إنها ما لا يسهل عدّ أطرافها مطلقاً أو في زمن قصير». .

ويوهنه: أنه ربما يكون ما يسهل عده من الشبهة غير المحصورة، كما إذا علمنا بذبح شاة على غير القبلة وتردد ألف شاة عند قصابي بغداد، فالظاهر أنه لا يتوقف أحد من شراء اللحم منهم، لاعتبارها شبهة غير محصورة مع سهولة عد الألف.

وقيل في تعريفها أيضاً: «إنها ما لا يضبط المكلف أطرافها وحدودها».

وقيل: «ما لم يمكن للمكلف عادة إرتكاب جميع أطرافها».

ويوهنهما: أنه لو علمنا بنجاسة إناء لبن مردد بين أواني سوق كبير يكثر فيه اللبن، فالظاهر أنه يعد من غير المحصور، مع أن أواني السوق يمكن ضبطها ويمكن أن يذوق الإنسان من كل واحد منها. نعم، لو أريد بالأخير أنه لا يعتاد إرتكاب جميعها لما توجه عليه هذا الإيراد ظاهراً.

وقيل: «إنها ما عدت أطرافها في العرف غير محصورة».

وقيل: «ما كان إحتمال التكليف فيه موهوماً». ولعل مآلهما إلى إرجاع ذلك إلى عرف العقلاء، فما كان إحتمال الحرام أو الضرر فيه عندهم لا يعبأ به عد من غير المحصور، وهذا هو الأقرب، لأن الشبهة المحصورة وغير المحصورة غير منضبطة بحد، بل تختلف باختلاف الموارد. ومنه يعلم أنه لا عبرة بكثرة الأطراف في كونها غير محصورة إذا كانت الأفراد المحرمة أيضاً كثيرة نسبة إلى باقي الأفراد. فلو اشتبهت خمسمائة محرمة بين ألفين، عدّ من المحصور، لأن نسبة المحرم إلى المحلل نسبة الربع.

أما الحكم في هذه الشبهة فهو البراءة في بعض أطرافها، لكن لو صادف تمكن المكلف صدفة من إرتكاب الجميع لزم الإجتناب عن مقدار

الحرام ظاهراً للزوم المخالفة القطعية لحكم الحرام الواقعي بارتكاب الجميع.

وقد استدل على البراءة فيها بأمور:

١ ـ الاجماعات المنقولة بكثرة.

٢ ـ سيرة العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال الوهمي الضعيف في مصادفة الحرام الواقعي فكأنهم يجرون في المقام البراءة.

٣ ـ بعض الأخبار الدالة على إمضاء سيرة العقلاء مثل ما عن محاسن البرقي عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الجبن فقلت: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة. فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض. فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إني لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون، هذه البرية وهذه السودان... الخ». فإنها ظاهرة في أن الجبن المردد بين أن يكون من ذلك المكان الذي يوضع فيه الميتة يقيناً أو من غيره محكوم بالطهارة والحلية والبراءة. أما قوله عليه السلام: «لا أظن كلهم يسمون» فإنه وإن كان ظاهراً في بيان حكم الشبهة البدوية، إلا أن الرواية بقرينة صدرها تكون ظاهرة في أن مراده عليه السلام ما هو أعم منها ومن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وقد استدل بأدلة أخرى للمقام لا تخلو من إشكال.

القسم الثاني

الشبهة الحكمية التحريمية

وهذا القسم هو ثاني أقسام الشك في المكلف به، ومنشأ الشك إما فقدان النص أو إجماله، أو تعارضه، مثل ما لو اشتبه الغناء المحرم بين مفهومين إما لإجمال النص أو تعارضه، وأما صورة فقدان النص فيندر حصوله، كما لو علمنا بدليل لبي حرمة شيء مجمل وتردد الحرام بين

عنوانين، والحكم في الأولين مثل الحكم في الشبهة الموضوعية التحريمية التي مر ذكرها آنفاً من الاحتياط بترك جميع الأطراف لتنجيز العلم الإجمالي للتكليف الواقعي. أما الحكم في مورد تعارض النصين فالتخيير ظاهراً لأجل أخبار التخيير كما مر نظيره.

وليعلم أن عدم تقسيم هذه الشبهة إلى المحصورة وغير المحصورة لعدم وجود الثانية في المقام، إذ ليس ظاهراً مورد نعلم فيه بالحرمة ونجهل الحرام بحيث يتردد الحرام بين أمور كثيرة غير محصورة، كما أن الشك بين الأقل والأكثر لم يذكره الأكثر في هذه الشبهة التحريمية، لأن مرجعه إلى الشك في أصل التكليف سواء كان الأقل متيقن الحرمة والشك في الأكثر كما لو تردد حرمة قراءة العزائم على الحائض بين آيات السجدة منها وبين سورها، أو كان الأكثر متيقن الحرمة والشك في الأقل كما لو علم بحرمة قراءة مقدار من القرآن على الحائض وتردد الحرام بين ما زاد على سبعين آية وبين ما زاد على سبع آيات. فإن الأقل حينئذ في الأول، والأكثر في الثاني متيقن الحرمة، والشك في الآخر شك في التكليف، فهو خارج عن مقامنا هذا.

وبعبارة أخرى، إن العلم الإجمالي منحل بالعلم التفصيلي في طرف والشك البدوي في الآخر بخلاف الشك بين الأقل والأكثر في الشبهة الوجوبية ففيه كلام يأتي:

القسم الثالث والرابع

الشبهة الحكمية الوجوبية والشبهة الموضوعية الوجوبية

وكل منهما إما أن يكون التردد فيه بين متباينين، أو بين الأقل والأكثر الارتباطيين، أما غير الارتباطيين فلا كلام في جريان البراءة في الطرف المشكوك فهنا أربعة أنواع:

النوع الأول

الشبهة الحكمية الوجوبية الدائرة بين متباينين

والحكم فيها كالحكم في الشبهة التحريمية من لزوم الاحتياط، ولكن في التحريمية بترك الجميع وفي الوجوبية بإتيان الجميع، سواء كان منشأ الشك هو إجمال النص، أو فقدانه، والدليل هو الدليل، مثل ما لو علمنا إجمالاً بوجوب صلاة عند ظهيرة يوم الجمعة وترددت بين صلاة الظهر وبين صلاة الجمعة، وفي مورد تعارض النصين يرجع فيه أيضاً إلى التخيير لأخبار التخيير، وشبهة المحقق الخونساري والمحقق القمي ـ رحمة الله عليهما ـ في المقام من قبح التكليف بالمجمل ومن تأخير البيان عن وقت الحاجة، ضعيفة، فالعقل يحكم بوجوب الإتيان بالطرفين لتحصيل الواجب المردد في البين، وفي بعض الأخبار دلالة عليه، مثل صحيحة عبد الرحمن، حين سأل أبا الحسن (ع) عن بعض أحكام الصيد في الإحرام فأجابه (ع) ثم قال: إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا.

النوع الثاني

الشبهة الموضوعية الوجوبية الدائرة بين متباينين

والحكم فيها كالحكم في الشبهة الموضوعية التحريمية أيضاً من لزوم الاحتياط ولكن هنا بإتيان كلا الفردين، لعين ذلك الدليل، مثل ما لو ترددت صلاة فائتة بين صبح وظهر. بل ما ورد من قضاء ثنائية وثلاثية ورباعية لمن فاتته إحدى الصلوات الخمس، بتعليل أن ذلك مفرغ لذمته على كل حال، دليل على المطلوب أيضاً.

ثم إن غالب موارد الشبهة في المقام هي المحصورة ولو فرض تردد واجب بين أفراد غير محصورة كان الحكم فيه عقلاً حرمة المخالفة بترك الجميع، وإن فرض إمكان فعل الجميع بلا عسر ولا حرج ولا ضرر لزم ظاهراً. أما إذا لم يمكن ذلك كما هو الغالب في الشبهات غير المحصورة لزم

الإتيان بفرد واحد من المحتملات خروجاً عن المخالفة القطعية. وهل يجب الإتيان بأكثر من فرد مما تيسر إتيانه من المحتملات؟ وجه وجيه.

النوع الثالث

الشبهة الحكمية الوجوبية بين الأقل والأكثر الارتباطيين

مثل أن يكون الشك في جزئية شيء لواجب، كجلسة الاستراحة للصلاة، أو شرطية شيء له، أو مانعيه شيء له، أو يكون الشك بين الجنس والنوع، كالشك في أن مطلوب المولى حيوان أو إنسان، وذلك لفقدان الدليل أو إجماله وعدم وجود إطلاق أو عموم يرجع إليه. وقد اختلفوا في ذلك، ولعل الأكثر ذهبوا إلى البراءة من الأكثر، وبعضهم قالوا بالاحتياط بإتيان الأكثر. وهناك أقوال بالتفصيل، منها جريان البراءة العقلية دون النقلية، ومنها الاحتياط إذا كان التردد في الأسباب المحصلة للواجب المعلوم، كالتردد في بعض أجزاء الوضوء أو شرائطه المحصل للطهارة الواجبة، أو كان الواجب معنوناً بعنوان أو إنما وجب لحصول غرض معلوم وشك في حصول العنوان أو الغرض بالأقل، كما إذا طلب المولى رفع عطشه وحرارة جوفه وشك المكلف بكفاية الماء غير البارد في رفع عطشه وحرارته أم لا بد من إحضار الماء البارد، ولعل هذا هو الأظهر، لأن الواجب في مقام الشك في المحصل وفي حصول العنوان أو الغرض معلوم وإنما الشك في حصوله بالأقل، فقاعدة الإشتغال تقتضي الإتيان بالأكثر لتحصيل اليقين بالواجب.

وأما في هذه الموارد فيحتمل الاحتياط للعلم الإجمالي بوجوب واجب مردد بين الأقل والأكثر، والأصل عدم فراغ الذمة بالإتيان بالأقل، فيلزم تفريغها بالإتيان بالأكثر، ولكن في جريان هذا الأصل نظراً يأتي في الاستصحاب.

ويحتمل البراءة لأدلة القول بالبراءة في المقام، وهي دعوى إنحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي بالزائد، ويمكن الخدشة فيها بأن الأقل مردد بين كونه واجباً ضمنياً أو مستقلاً غير ضمني، مع

أن العلم الإجمالي إنما هو بواجب مستقل، فكيف ينحل به. نعم، إذا كان الواجب من المسميات العرفية ومصدق عرفاً على الأقل يكفي الإتيان به ولا يجب الأكثر، إلا أنه يخرج بذلك عن محل النزاع لعدم الإجمال حينئذ، مثل أن يقول المولى لعبده إعمل لي سويقاً، وكان السويق يطلق عرفاً على خليط من أجزاء ثلاثة، وشك العبد في جزء رابع أنه من محسناته أو من متمماته.

والذي يهون الخطب في هذه المقامات أن أكثر الواجبات، ولا سيما العبادات، قد وردت فيها أخبار تبين ماهيتها فلا مورد للنزاع.

أما إذا تعارض هنا خبران في المشكوك، فالحكم التخيير، لدلالة أخبار التخيير عليه. نعم، إذا كان هناك إطلاق أو عموم غيرهما كان العمل على طبقه، ولا تشمله أدلة التخيير حينئذ، لأن موردها عدم وجود دليل في المسألة غير الخبرين المتعارضين. وهنا وجد معهما دليل آخر وهو المطلق أو العام المفروض وجوده معهما، ولكن إذا عدّ ذلك المطلق مجملاً، مثل أن يكون من ألفاظ العبادات بناء على وضعها للصحيح فلا يرجع إليه، فإنها تكون مجملة إذا شك في أجزائها، فلا أثر حينئذ لإطلاقها، بل الحكم أيضاً هو التخيير.

النوع الرابع

الشبهة الموضوعية الوجوبية بين الأقل والأكثر الارتباطيين

وهذا النوع إن كان الشك فيه من باب الشك في المحصل للواجب أو في تحصيل العنوان المعلوم وجوبه، مثل ما لو كان الواجب هو صوم شهر هلالي متوالي بين هلالين والشك في كونه ثلاثين أو تسعة وعشرين يوماً، فالظاهر جريان الاحتياط هنا نظير الشبهة الحكمية لعين ذلك الدليل.

وإن كان الشك ليس كذلك، مثل ما لو علمنا بوجوب إكرام مجموع علويي المدينة من حيث المجموع، بحيث لو ترك المكلف واحداً لم يأت بالمكلف به، وشك في زيد أنه علوي أو لا، فيحتمل عدم وجوب إكرامه،

لأن التكليف علق بموضوع العلوي، والمراد منه وإن كان العلوي الواقعي على الظاهر، لأن التكاليف إذا تعلقت بموضوعات خارجية يراد منها الواقعية، لكن الطريق للوصول إلى الواقع هو العلم، فما كان مشكوكاً فلا يتعلق به الحكم، ويحتمل وجوب الإكرام لعدم العلم بتحقق المجموعية إلا بإكرامه.

وإن كان الشك في المانع، مثل ما لو شك في لباس المصلي أنه من مأكول اللحم أم لا، فلعل الحكم فيه الجواز، لأن المنع وإن علق على ما لا يؤكل لحمه واقعاً، ولكن الطريق إلى الواقع هو العلم، فالمشكوك لا يتعلق به المنع عن الصلاة فيه، بل لعل أصالة عدم لبس هذا المصلي فعلاً غير مأكول اللحم جارية وكافية، أما جريانها فلأن له حالة سابقة وهو عدم اللبس فتستصحب، وأما كفايتها فلأن المنع عن لبس غير المأكول هو عبارة عن اشتراط عدم لبسه وهو ثابت بهذا الأصل. نعم، أصالة عدم كون هذا اللباس من غير المأكول غير جارية لعدم العلم بسبق حالة عدم المأكولية لهذا اللباس حتى تستصحب، هذا ولكن في عد الشك في المانع في الشبهة الموضوعية من باب الدوران بين الأقل والأكثر توسع وإنما ذكرته تبعاً لبعض الفحول.

تنبيهان

التنبيه الأول: إذا شك في جزء أو شرط أن جزئيته أو شرطيته مطلقة حتى في حال عدم التمكن منه، فلا يجب حينئذ الاتيان بالباقي الخالي من ذلك الجزء أو الشرط في تلك الحال، أو خاصة بحال التمكن منه، ففي حالة عدم التمكن منه يجب الاتيان بالباقي الخالي. فهل هناك أصل يرجع إليه عند هذا الشك؟ وجهان بل قولان، والأظهر هو القول بالبراءة عن الباقي الخالي، لأن التكليف المتيقن إنما كان بمجموع الأجزاء والشرائط، فإذا لم يتمكن من بعضها فكأنه لم يتمكن من الكل بما هو كل، فاحتيج إلى تكليف جديد بالباقي والأصل البراءة منه، هذا إذا لم يكن في دليل الجزء أو الشرط اطلاق يدل على الجزئية أو الشرطية حتى مع تعذرهما أو قرينة تدل على ذلك، مثل قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، أو إلا بطهور...» فلعل ظاهرها عدم

وجوب الصلاة بدونهما، وأيضاً إذا لم يكن في دليل المأمور به اطلاق أو قرينة يفهم منهما وجوب الباقي، وإلا فمع أحد هذين الإطلاقين أو القرينتين فلا مجرى لأصل البراءة، لأن مع الدلالات اللفظية لا محل للشك الذي هو مجرى الأصول العملية، وإذا كان هناك اجماع قدم على القرينة أيضاً. فلو قام اجماع على أن غير المتمكن من الفاتحة يأتي بصلاته خالية عنها طرحت أو أوّلت رواية «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

هذا كله في الأصل الأولي في المقام، ولكن هناك أدلة دلت على وجوب الباقي فيرتفع ذلك الأصل وهي المعبر عنها بقاعدة الميسور.

أدلة قاعدة الميسور

منها:

١ ـ ما عن غوالي اللآلي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه خطب فقال: «إن الله كتب عليكم الحج». فقال رجل في كل عام يا رسول الله؟ فقال (ص) فيما قال: «فاتركوني ما تركتم فإنما هلك من كان قبلكم لكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم... الخ».

٢ ـ ما عن الغوالي أيضاً عن علي (ع): «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

٣ ـ قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمعسور». وقيل: إن ضعف إسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب، ولكن التمسك بالأولى موهون.

أولاً: بظهورها في الاتيان بالمستطاع من الأفراد دون الأجزاء بقرينة موردها وهو الحج. وقرينة قول الرجل في كل عام يا رسول الله.

ثانياً: بأن مؤداها النهي عن كثرة السؤال عن الأحكام من الأنبياء، وهذا خلاف ما ورد في الكتاب والسنة من الأمر الأكيد بالسؤال والتعلم منهم بما لا

يحصى. قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

وأما الرواية الثانية، فإنها ظاهرة في المطلوب، وكذلك الثالثة. ولكن لا بد من صدق الميسور لذلك المعسور عرفاً، إذ رب فاقد أجزاء يعد مبايناً لجامع الأجزاء، فلا يصدق عليه أنه ميسور لذلك المعسور عرفاً. مثلاً لو أمر المولى عبده بتحضير خوان طعام بعشرة ألوان لجماعة فلم يتمكن العبد إلا من تحضير ثمانية ألوان من عمدة الطعام، عد ذلك ميسوراً لتلك العشرة المعسورة بمجموعها، ولكن إذا لم يتمكن العبد إلا من تحضير ماء وملح مثلاً فلا يعد هذا ميسوراً لذلك المعسور ولذلك يسقط عنه التكليف بتاتاً.

هذا وربما يرد من الشارع بيان في تحديد بعض الميسورات، كما في الصلاة والحج وغيرهما، فيقتصر على بيانه.

التنبيه الثاني: لو دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، فالظاهر لزوم الاحتياط باتيان العمل بكلا الوجهين، لأن التكليف معلوم والاتيان بالمأمور به مقدور، فلزم فراغ الذمة منه بتكراره مرة بذلك الجزء ومرة بتركه. نعم، لو ورد في جزئية ذلك الشيء حديث معتبر، وورد بمانعيته حديث مكافيء له، فالظاهر حينئذ التخيير بينهما، لأن أخبار التخيير شاملة لهذا.

شروط الاحتياط والبراءة

أما الاحتياط فهو حسن، لأنه لادراك الواقع المجهول، ولكنه في العبادات إذا تمكن المكلف من معرفة الحكم الواقعي أو الظاهري المعتبر ولا سيما إذا استلزم الاحتياط التكرار مشكل، إلا إذا جوزنا الترديد بالنية، لأنا لم نعهد من الشارع أنه أمر في مورد من هذا القبيل بالتكرار، بل بطون الكتب مملؤة بالأمر بالسؤال لتعلم الأحكام الواقعية. نعم، فيما إذا لم يتمكن

---

(١) سورة النحل: ٤٣.

من معرفة الحكم فهو حسن، لأن طريق درك الواقع منحصر به، وإن استلزم التكرار. وقد أوضحنا ذلك في مبحث القطع فليراجع.

وأما البراءة فلا يشترط في جريانها في الشبهات الموضوعية الفحص عن الواقع، والظاهر تسالم الأصوليين على ذلك، والسيرة المستمرة عليه، ونقل عليه الإجماع مضافاً إلى إطلاق أدلتها. نعم، أشكل بعض الأساطين إشكالاً متيناً في بعض مواردها، مثل أن تكون مقدمات العلم كلها حاصلة للمكلف، سوى الجزء الأخير، كالنظر إلى الأفق مثلاً فيمن شك بدخول الفجر فأكل وهو يريد الصوم، سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، فجعل مثل هذا لا يعد فحصاً فهو خارج موضوعاً لا حكماً. أو في الموارد التي يكثر فيها فوات الواجب إذا ترك الفحص في الشبهات الوجوبية، مثل الاستطاعة للحج إذا توقف معرفتها على مراجعة الدفتر أو الصندوق، حيث أن مثل الحج والزكاة يتوقف تأديتها في أول زمان وجوبها على الفحص عن الحساب.

وأما البراءة في الشبهات الحكمية فلا إشكال في وجوب الفحص قبلها عن الحكم، وإلا لضاعت الأحكام وأهملت التكاليف، وتدل على ذلك بعد الاجماعات المنقولة آيتا التفقه وسؤال أهل الذكر، وأخبار الحث على طلب العلم والتفقه، وأخبار مؤاخذة الجهال، مثل ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم فيمن غسل مجدوراً أصابته جنابة فكز فمات «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يمموا». وما روي من إقامة الحجة يوم القيامة على الجاهل بأن يقال له: «هلا تعلمت حتى تعمل» إلى غير ذلك من الأدلة.

ثم إن المكلف الجاهل إذا عمل بغير فحص، فإن خالف الواقع بطل عمله، معاملة كان أو عبادة، وإن صادف الواقع فإن كان عمله من المعاملات فتصح ويترتب عليها أثرها، لأنها أسباب تترتب عليها آثارها من دون نية قربة، وإن كانت عبادة، فإن حصلت منه نية القربة التي هي شرط صحة العبادة، كما إذا كان غافلاً حين العمل صحت عبادته ظاهراً، لحصول شرطها وهو القربة ومطابقتها للواقع، وإلا فهي باطلة لخلوها من التقرب، وكيف

نعم، استثنى الأصحاب من حكم بطلان عبادة الجاهل بلا فحص حكم المتم صلاته في موضع وجوب القصر عليه، والجاهر في صلاته الاخفاتية والمخافت في الجهرية جهلاً بالحكم، ونقل اتفاقهم على صحة المأتي به، ووردت في ذلك أخبار دلت على الحكم المذكور فيأخذ به باقتصار على مورده، لأنه خلاف القاعدة المسلمة.

الخلاصة

إذا علمنا بالتكليف الإلزامي وشككنا في المكلف به مع إمكان الاحتياط، فإما أن تكون الشبهة تحريمية أو وجوبية، والتحريمية إما موضوعية أو حكمية، والموضوعية إما شبهة محصورة وإما غيرها.

فالمحصورة يجب فيها الاحتياط بتجنب الطرفين وغيرها بخلافها.

والحكمية إما أن يكون منشأ الشك فيها فقدان النص أو إجماله، فالحكم فيها الاحتياط بتجنب جميع الأطراف، أو تعارض النصين، فالحكم فيها التخيير، والوجوبية إما حكمية أو موضوعية، وكل منهما إما أن يكون التردد فيه بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر الارتباطيين أو غير الارتباطيين، أما الأخير فمجراه البراءة، وأما المتباينان فالحكم فيه الاحتياط بإتيان الطرفين، سواء كانت الشبهة حكمية، أو موضوعية، وأما الأقل والأكثر الإرتباطيان ففي الشبهة الحكمية الأشهر البراءة، والأظهر الاحتياط في بعض صوره مع فقدان النص أو إجماله والتخيير في صورة تعارض النصين.

وفي الشبهة الموضوعية منها إن كان الشك في المحصل للواجب أو في تحصيل العنوان المعلوم وجوبه فالظاهر الاحتياط وإلا فيحتمل البراءة.

تمرينات

١ ـ ما هي الشبهة المحصورة، وما هي غير المحصورة؟

٢ ـ ما حكم الملاقي لأحد أطراف المحصورة وما إشكال المؤلف فيه؟

٣ ـ بين دليل البراءة ودليل الاحتياط في الشبهة الوجوبية الحكمية بين الأقل والأكثر الارتباطيين؟.

٤ ـ ما هي «قاعدة الميسور» وأين تجري؟

٥ ـ ما حكم عمل المكلف الجاهل بالحكم إذا عمل بغير فحص؟

الأصل الرابع

●

الاستصحاب

تعريف الاستصحاب

من موارد الشك ما تلاحظ فيه الحالة السابقة الذي هو مجرى الاستصحاب، وهو في اللغة: «أخذ الشيء مصاحباً أو طلب صحبته»

وفي اصطلاح الأصوليين هو: «إعتبار متيقن الوجود أو ما بحكم المتيقن باقياً عند الشك في زواله».

فهو يتقوم بركنين: الأول، وجود متيقن سابق. والثاني الشك في زواله، مثل ما لو تيقن المكلف بأنه كان متطهراً من الحدث وشك في حصول حدث ينقض تلك الطهارة فيبني على بقائها وهو الاستصحاب، وهو يختلف عن قاعدة المقتضي والمانع، وقاعدة اليقين المعبر عنها بالشك الساري، اللتين لم يثبت إعتبارهما بترتيب الأثر على اليقين السابق.

فملاك أوليهما: هو إتحاد متعلق اليقين والشك فيها، لأن اليقين فيها إنما هو بوجود المتقضي، كوجود نار في خشب، والشك إنما هو في وجود مانع من إلتهاب الخشب وهو رطوبته مثلاً.

وملاك الثانية: هو إتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً وزماناً، ولكن مع إختلاف زمان صدور اليقين مع زمان صدور الشك، مثل ما لو تيقن بعدالة شخص يوم الجمعة ثم يوم السبت إنقلب يقينه شكاً بعدالته يوم الجمعة. وإنما يعبر عن هذه القاعدة بالشك الساري، لأن الشك سرى من يوم السبت مثلاً، إلى اليقين بعدالة ذلك الشخص في يوم الجمعة، فهو الآن شاك بعدالته يوم الجمعة.

وملاك قاعدة الاستصحاب: هو إتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً أيضاً،

لكن مع إختلاف زمان المتعلق، سواء إختلف زمان حدوث نفس اليقين والشك أو إتفق. كما إذا تيقن بعدالة شخص في يوم الجمعة وشك بعدالته يوم السبت بحيث اجتمع في يوم السبت اليقين بعدالته يوم الجمعة والشك فيها يوم السبت، أي يشك في صدور شيء منه يوم السبت ينافي العدالة مع إحراز أنه يوم الجمعة كان عادلاً.

أنواع الاستصحاب

للاستصحاب أنواع كثيرة، لأن المستصحب إما أن يكون أمراً وجودياً أو عدمياً، ثم إما أن يكون حكماً تكليفياً أو وضعياً، كلياً أو جزئياً، أو موضوعاً لحكم أو أموراً خارجية، ثم الشك إما أن يكون في المقتضي للمستصحب، وإما أن يكون في الرافع له، أو في رافعية الموجود. ثم دليل الحكم المستصحب إما أن يكون عقلياً أو شرعياً، وقد وقع إختلاف كثير في حجية هذه الأنواع أو بعضها وعدم حجيتها.

فمنهم من منع من حجيته مطلقاً، والمثبتون إختلفوا في أنواعه، أما الاستصحاب العدمي فلعله معتبر عند الجل إن لم يكن الكل، فلو تيقن عدم شيء فلا يحكم بوجوده إلا بعد ثبوته، ولذلك تراهم يستدلون دائماً بأصالة العدم وهي: استصحاب العدم.

وأما استصحاب الحكم الكلي التكليفي، كالوجوب والحرمة، والكلي الوضعي، كالطهارة، والنجاسة، والزوجية، والملكية، وأمثالها، فالمنقول عن القدماء ومن بعدهم عدم الحجية.

ومنهم من خص المنع بالتكليفي دون الوضعي، والمنقول عن الشيخ الحر العاملي (ره) أن أخبار الاستصحاب لا تدل على استصحاب الحكم الشرعي الكلي.

واشتهر بين متأخري المتأخرين القول بالحجية مطلقاً في الأحكام وغيرها.

ومنع كثير منهم حجيته عند الشك في المقتضي.
ومنهم من أنكر الحجية عند الشك في رافعية الموجود.
ومنهم من منعها إذا كان دليل ثبوت المستصحب عقلياً.
ومن الأصوليين من منع حجيته في الأمور الخارجية إلى غير ذلك من الأقوال المتشعبة.

ونحن إذا تأملنا أدلة الاستصحاب التي سنذكر عمدتها المعول عليها، لم نجد منها ما تطمئن به النفس إلا أخبار الباب التي لا تدل على أكثر من حجية استصحاب الأحكام الوضعية الجزئية للمكلف، دون الكلية لسائر المكلفين، واستصحاب ما يلحق بذلك من الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي، إذا كان منشأ الشك فيها هو الشك في الرافع، كما سنوضح ذلك عند ذكر الأدلة.

ادلة الاستصحاب

إستدل على حجيته بأمور:

منها: استقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة ما لم يثبت خلافها. وفي ذلك نظر، لأنا نجد من أنفسنا ومن غيرنا أن الأخذ بالحالة السابقة في الأمور الخارجية ليس لأجل استصحابها، بل للظن ببقائها مثل القصد إلى البلدان المعهودة، والأسواق المشهودة، وإلى التجار في متاجرهم وحوانيتهم السابقة، كل ذلك للظن الاطمئناني ببقائها على حالها. فلو حصل ظن بانتقال تلك الحال وبخلاف مقتضى الاستصحاب عمل بالظن دونه. نعم، ربما تأخذ الحالة السابقة لرجاء حصول المطلوب ولو مع الظن بعدم الحصول، مثل من أراد شراء دواء أو تحصيل ماء عزيزي الوجود. فإنه يقصد في فحصه عنهما حتى الأمكنة الموهوم وجودهما فيها التي كان يعهد سابقاً حصولهما فيها لا للاستصحاب، بل لرجاء حصولهما ولو لاحتمال وهمي، لأن في تركه احتمال مضرة، بل ظنها.

ونرى العقلاء أيضاً في الأمور الخطيرة يتركون العمل على طبق الحالة

السابقة ولو كان موافقاً للظن، مثلاً الرجل لا يرسل أمواله التجارية لتاجر في بلاد بعيدة إذا إحتمل موته ولو إحتمالاً ضعيفاً إذا خاف نهب أمواله لو صادف موت ذلك التاجر.

ومن هذا كله نعرف أن عملهم هذا ليس منوطاً بالاستصحاب، والسر في ذلك أن الأمور الخارجية لا يراد بها إلا صلب الواقع، فلا تفيد إذن فيها الأحكام الظاهرية والعذرية، والاستصحاب إنما يثبت حكماً ظاهرياً ولا يثبت صلب الواقع.

ومنها: الإجماع عليه كما نقل عن صاحب المباديء أنه قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح» إنتهى. ولكنه بعد تسليم حجية الإجماع في الأصول موهون. أولاً: بالخلاف المشهور فيه. وثانياً: إن الإجماع ليس على الاستصحاب، وإنما هو على بقاء ذلك الحكم، وبقاؤه إنما هو لأجل بقاء دليله السابق وعدم قيام دليل على إزالته، فالعمل بذلك الحكم لأجل عدم قيام مزيل لدليله أو عدم يقين ببلوغ غاية له لا ينبغي أن يعد استصحاباً، لأن الاستصحاب دليل حيث لا دليل. وهنا الدليل الأول لم يرفعه رافع. كما أن دعوى الإجماع على الحكم السابق عند الشك في النسخ لأجل الاستصحاب موهونة أيضاً، لعين ما ذكرناه إن أريد منه استصحاب الحكم، وذلك لأنه يجب العمل على مؤدى كل دليل ما لم يثبت نسخه أو إنتهاء غايته، وهذا ليس من الاستصحاب في شيء. نعم، استصحاب عدم النسخ لا مانع منه ظاهراً.

ومنها: الأخبار الواردة في المقام وهي العمدة.

الأول: صحيحة زرارة. قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء». قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: «لا حتى يستيقن أنه نام حتى يجيء

من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، ولكنه ينقضه بيقين آخر». ولا يضر إضمارها، لأن مثل زرارة لا يستفتي من غير الإمام (ع).

ووجه الدلالة أن المورد وإن كان هو الوضوء، ولكن قوله (ع): «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» إلى آخره ظاهر في أنه قضية مطلقة، ومعناها لا ترفع اليد عن يقينك السابق، بل أعمل عليه، في الوضوء ونحوه مما هو شبيه به في المورد.

والنقض في اللغة: هو «فلّ المبرم» واستعمل بهذا المعنى تشبيهاً، لأنه نقض معنوي لآثار اليقين السابق.

ثم الإشكال كل الإشكال في مقدار إطلاق هذه القضية، فالقائل من المتأخرين بحجية الاستصحاب حتى في الأحكام التكليفية الكلية، يقول بأنها شاملة لكل متيقن حتى أحكام الله الكلية، ولكن الإنصاف عدم شمولها لذلك ظاهراً، لأنا وإن لم نقتصر فيها على المورد، وهو الوضوء، ولكن نقتصر على نوع المورد، وهو مطلق الأحكام الوضعية الجزئية، وما على شاكلتها مما ثبت بعلة تامة وجوده وبقاؤه، وشك في حدوث علة مزيلة له، أما إذا شك في قابلية بقائه أو مقدارها كان من الشك في المقتضي ولا يجري فيه الاستصحاب.

مثلاً: لو تيقن بنجاسة وشك في التطهير، أو زوجية وشك في الطلاق، أو ملكية وشك في الناقل، أو عدالة وشك في زوالها، إلى غير ذلك، استصحب الحالة المتيقنة الأولى وعمل عليها ولم يعبأ بشكه تعبداً، لدلالة الصحيح ونظائره على ذلك، سواء في ذلك الأحكام الوضعية الجزئية، أو الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي، فلو شك على هذا في مقدار زمان العقد المنقطع إقتصر على المتيقن لأنه شك في المقتضي، ولو شك في حياة زيد قبل تجاوزه العمر الطبيعي تستصحب حياته لأنه شك في المانع والمزيل لحياته، ولكن ذلك فيما إذا تعلق بحياته حكم شرعي، كوكالة عنه مثلاً، أو

حرمة تزويج زوجته، أو توريث ماله، وإن كان الظاهر أن جواز التزويج والتوريث مترتبان على ثبوت موته، فلا حاجة إلى استصحاب حياته لإثبات حرمتهما، بل لو لم يجر استصحاب حياته يحرم على زوجته التزويج بغيره حتى يثبت موته شرعاً، وكذلك توريث أمواله.

أما إذا لم يتعلق بحياته حكم وأثر شرعي، فلا تستصحب حياته وإن كان لها أثر عرفي، ولذلك لا ترسل له الأموال للتجارة معه مثلاً إلا مع الاطمئنان التام بحياته. والسر في ذلك أن التجارة معه من آثار وجوده الواقعي، والاستصحاب لا يثبت وجوده واقعاً، بل يثبته إعتباراً تعبداً. أما لو تجاوز سن زيد العمر الطبيعي فلا استصحاب للشك في قابليته للبقاء وهو شك في المقتضي الذي بينا عدم جريان الاستصحاب فيه.

أما دخول الأحكام الوضعية الكلية والتكليفية مطلقاً في معنى الرواية فغير معلوم لأنه:

أولاً: يحتاج ذلك إلى توسيع نطاق الإطلاق في الرواية مع أن القضية منصرفة عنه.

ثانياً: لفظ اليقين الوارد في جميع أخبار الاستصحاب بأسلوب واحد وجمل متقاربة لا ينطبق على معرفة الأحكام الكلية التكليفية، لأنه يعبر عنها بالعلم لا باليقين، وما ورد في ذكر الأحكام بلفظ العلم في الأخبار كثير جداً، ولم يرد لفظ العلم في واحد من أخبار الاستصحاب، وأنت تعرف الفرق بين اللفظين جلياً حينما تمعن النظر في التعبيرات الواردة في مقامات استعمال اللفظين. فترى اليقين يستعمل غالباً في الموارد الجزئية التي يتطرق إليها الشك دائماً بتطور الأحوال كالطهارة والنجاسة مثلاً، ولذلك نص أهل اللغة على أن اليقين هو إزاحة الشك. وأما العلم فيستعمل في الموارد التي يسبقها الجهل كالأحكام التكليفية التي يعلم بها المكلف بعد الجهل.

ثالثاً: إن الأحكام الكلية تكليفية أو وضعية ليس فيها يقين وشك حاليان، بل فرضيان، مثلاً المجتهد يفرض في الأولى، أنه لو سافر مسافر إلى

مسافة شرعية ملفقة من الذهاب والأياب فيشك حينئذ في أنه يقصر في صلاته أو يتم، كما كان يجب عليه قبل السفر، ويفرض في الثانية أنه لو خرج من متطهر مذي فيشك حينئذ أنه تنتقض طهارته به أم لا للشك في حكم المذي، مع أن ظاهر أخبار الاستصحاب تفرض يقيناً وشكاً فعليين شخصيين لموارد خاصة جزئية لا كلية.

رابعاً: إن الأحكام الكلية إما أن يكون في دليلها عموم أو إطلاق فيأخذ به عند الشك، أو إجمال فيقتصر على مورد اليقين وتجري البراءة في مورد الشك، أو يكون له غاية أو نهاية وشك في بلوغها، فلا يسقط التكليف ما لم يعلم ببلوغ الغاية أو النهاية، كالشك في تحقق الغروب للصائم، أو يكون التكليف موسعاً وشك في مقدار الوقت، أي تردد بين القصير والطويل، كالشك في وقت العشائين أنه إلى نصف الليل أو إلى الفجر، فهو ليس من موارد الاستصحاب، لأن الشك فيه في المقتضي، أو يكون للتكليف مانع يسقط عند حصوله، فإذا شك في حصول المانع. فدليل التكليف لم يسقط بعد، مثل الشك في حصول مرض للصائم، والحاصل نحن في غالب الموارد موافقون لهم في بقاء التكليف، ولكن لا بعنوان الاستصحاب، بل لأن الدليل الأول باق على حاله والتكليف الثابت بذلك الدليل لم تقم حجة على زواله، فالشك الحاصل في زواله شك في غير محله. مثلاً، الكر المتغير بالنجاسة ينجس، فلو زال تغيره من نفسه نحكم بنجاسته، لا للاستصحاب كما بنى عليه بعضهم، بل لإطلاق الدليل اللفظي الدال على أن الكر ينجس إذا تغير، فلا نحكم بطهارته إلا إذا ثبت أن زوال التغير بنفسه من المطهرات.

ثم إن كان الشك في رافعية الموجود في الأحكام الوضعية، فإن كان ذلك للاشتباه الخارجي، مثل ما لو شك المكلف في الخارج منه أنه نواة أو غائط، كان الشك في وجود الرافع، فيجري فيه استصحاب الطهارة.

وإن كان الشك من المجتهد لأجل شبهة حكمية، كخروج المذي من المتطهر للشك في حكمه، أو لشبهة مفهومية، كالشك في مفهوم النوم،

فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فيهما، لأنه شك في الحكم الكلي الذي استظهرنا عدم جريان الاستصحاب فيه. نعم، حكم الطهارة السابقة باق لم يزله حدث ومزيل ثابتة حدثيته وإزالته للطهارة شرعاً، وصحيحة زرارة المذكورة وإن كان السؤال فيها أولاً عن الخفقة والخفقتين للشك في حكمهما لشبهة مفهومية، ولكن الجواب منه عليه السلام، لم يكن أولاً بجريان الاستصحاب، بل كان الجواب تفصيل حكم مراتب النوم. نعم، السؤال الثاني كان عن حكم الشك في أنه حصل منه النوم أو لا؟ فأجاب (ع): بحكم جريان الاستصحاب فيه.

فظهر من هذا أن كثيراً من الأصوليين جعل الموارد التي ذكرنا لزوم العمل فيها بالدليل السابق استصحاباً، مع أنه ليس من الاستصحاب في شيء ظاهراً، وإن أبوا إلا تسميته بذلك، فلا مشاحة في الاصطلاح، وإن كان خارجاً عن حقيقته.

هذا كله فيما إذا كان دليل الحكم السابق الذي يراد استصحابه لفظياً، أما إذا كان لبياً فلا مورد للشك حينئذ، لأن الدليل العقلي لا شبهة في مقتضاه، فلو شك فرضاً في بقاء الحكم كان شكاً في نفس التكليف، ومجراه البراءة.

الثاني: من أخبار الاستصحاب صحيحة زرارة أيضاً. قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلّمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك. قال(ع): «تعيد الصلاة وتغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال (ع): «تغسله وتعيد». قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئاً، فصليت فيه فرأيت فيه؟ قال (ع): «تغسله ولا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟ قال (ع): «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً». قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال(ع): «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد

أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل عليّ إن شككت أنه قد أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال (ع): «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال عليه السلام: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته. وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

وهذه الرواية فيها اختلاف يسير في بعض كلماتها بما لا يضر بالمعنى، وهي كسابقتها في الدلالة، وذكر فيها عدم نقض اليقين في موردين:

الأول منهما، قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً». وقد حكم (ع) بصحة صلاته، لأنه دخل فيها بوجه شرعي وهو استصحاب الطهارة السابقة المتيقنة قبل ظن إصابة النجاسة والفحص عنها. والثاني منهما مجمل.

الثالث: من أخبار الاستصحاب، صحيحة زرارة أيضاً. قال: من لم يدر في أربع هو أو في إثنتين وقد أحرز إثنتين. قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالأخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

وجه الدلالة: أنه لا يبعد ظهورها في أن قوله (ع): «ولا ينقض اليقين بالشك». أي اليقين بأنه لم يكن قد أتى بالرابعة والشك بأنه أتى بها بعد ذلك، فيكون المعنى أنه يجب عليه الإتيان بركعة أخرى عملاً بالاستصحاب، غاية الأمر، أن كون هذه الركعة يأتي بها منفصلة بفاتحة الكتاب يُعلم إما من قرينة صدر الرواية وهو أنه يأتي بركعتين بفاتحة الكتاب، أو أن كيفية الإتيان بهذه الركعة تكون مجملة وتفصيلها يعلم من أدلة أخرى. وهذه الرواية وإن

لم تكن مثل سابقيتها في وضوح الدلالة على الاستصحاب، لكن بقرينة تلك الروايتين بل وغيرهما يستظهر أن هذه العبارة وهي قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك». يراد منها الاستصحاب.

الرابع: ما عن المجلسي بسنده إلى أبي عبد الله (ع): قال أمير المؤمنين (ع): «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين».

الخامس: ما عن الخصال عن الباقر (ع) عنه عليه السلام مثلها.

السادس: ما عن البحار عنه (ع): «من كان على يقين فأصابه الشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك».

وهذه الروايات الثلاث وإن كان يمكن تطبيقها على قاعدة: «الشك الساري» كما يمكن تطبيقها على الاستصحاب، ولكن لأجل أن قاعدة: «الشك الساري» في بعض صورها نقل الإجماع على عدم القول بها، وظاهر هذه الروايات حجية مضمونها على الإطلاق، فيكون ذلك صارفاً عن تطبيقها على هذه القاعدة. ثم إن مقاربة هذه الروايات في التعبير للصحيحة الأولى الصريحة في الاستصحاب في موردها، وللثانية الظاهرة فيه قرينة على إرادة الاستصحاب منها.

السابع: «مكاتبة الناساني». قال: كتب إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب (ع): «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية، وإفطر للرؤية». يحتمل أن يراد هنا باليقين اليقين بدخول شهر رمضان فيكون معنى لا يدخله الشك، أي لا ينفع فيه الشك وإحتمال الدخول، فتكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب. ويحتمل أن يراد باليقين اليقين السابق بشعبان، فيكون المعنى أن الشك بدخول شهر رمضان لا ينفع، بل يلزم أن تعتبر يوم الشك من شعبان حتى ترى الهلال فتكون الرواية من أدلة الاستصحاب حينئذ.

الثامن: رواية خاصة في موردها وهي رواية عبد الله بن سنان الواردة

فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل الخنزير. قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال: «لا، لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجس إياه». وهي واضحة في استصحاب الطهارة.

التاسع: ما ورد: «إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك أحدثت».

وهذه الأخبار هي عمدة أدلة الاستصحاب، وأنت إذا تأملتها لم تجدها دالة على استصحاب الأحكام التكليفية والكلية، لأن جميع مواردها جزئية شخصية، وإطلاق التعليل في بعضها لا يدل إلا على التعدية إلى أنواع تلك الموارد الجزئية الشخصية على الظاهر.

إيضاح:

ظهر أنه لا بد عند الشك في وصف لموضوع من بقاء نفس الموضوع. نعم، إذا كان الشك في نفس بقاء شيء وأردنا استصحابه فلا معنى لبقائه مع الشك في بقائه وإن تمحَّلوا في توجيهه. فلو شككنا ببقاء عدالة زيد لا بد من بقاء زيد عند استحصاب عدالته، ولكن إذا شككنا ببقاء زيد وحياته نستصحب بقاءه ولا معنى حينئذ لبقاء الموضوع. فعلى ما ذكرنا آنفاً لو تغير الموضوع مثل ما لو تيقن بكرية ماء في حوض ثم نقص مقداراً فشك في بقاء كريته أشكل استصحابها للتغير المذكور، ومحاولة دفع الإشكال باتحاد الموضوع عرفاً غير مجدية، وهي محاولة التجأ إليها القائلون باستصحاب الأحكام الكلية لتغير الموضوع فيها غالباً.

تنبيهات الاستصحاب

ينبغي التنبيه فيه على أمور:

١ ـ أنه يكفي في تحقق اليقين السابق تحقق ما كان بحكم اليقين شرعاً كموارد الطرق والإمارات. فلو ثبت شيء مثل عدالة زيد ببينة ثم شك في حدوث ما يوجب الفسق تستصحب العدالة السابقة، وكذلك اليقين اللاحق

الذي ينقض به اليقين الأول يكفي فيه ما كان بحكم اليقين شرعاً. فلو تيقنت بعدالة شخص ثم شككت في حدوث ما يوجب الفسق استصحبت العدالة، فلو قامت بينة على إرتكابه الكبائر ثبت فسقه وانتقض اليقين السابق بعدالته، وهكذا غيرها من الموارد، وهذا متسالم عليه عندهم ظاهراً، ولكن تقديم البينة واليد ونحوهما على مؤدى الاستصحاب من باب التخصيص لدليل الاستصحاب بدليل الإمارة أو التخصص أو الحكومة أو الورود فيه إشكال.

أما «التخصيص» فالظاهر عدمه، لأن بين مدلول دليل الاستصحاب ودليل الإمارة عموم وخصوص من وجه غالباً، فمعنى دليل الاستصحاب لا تنقض اليقين بالشك، سواء دلت على نقضه بينة مثلاً أم لا، ودليل البينة معناه إعمل بالبينة سواء كان على خلافها استصحاب أم لا، ولأن ظاهر أخبار الاستصحاب تأبى عن التخصيص لقولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك أبداً».

ولكن يحتمل «التخصص» إن كان المراد من اليقين هنا ما يعم القطع وما ثبت بحجة مثل: «البينة» ونحوها.

ويحتمل «الحكومة» أيضاً إن كان المراد من اليقين القطع ويكون دليل حجية البينة مثلاً كشارح ومبين أن ما ثبتت حجيته حكمه حكم اليقين.

ويحتمل «الورود» أيضاً باعتبار أن دليل حجية البينة مثلاً يثبت تعبداً خروج مؤدى البينة عن الشك ودخوله في اليقين، ولعله الأوجه. وسيأتي توضيح معنى الحكومة والورود والتخصص والتخصيص قريباً في التعادل والتراجيح.

٢ ـ إن المراد بالشك في باب الاستصحاب بناءً على أخذه من الأخبار، كما هو الحق، هو ما يقابل اليقين فيدخل فيه الظن غير المعتبر شرعاً كما هو ظاهر أخبار الباب بل صريحها، لأنهم عليهم السلام جعلوا الشك فيها مقابل اليقين وذكروا أن اليقين لا ينقضه إلا اليقين ولم يذكروا الظن فعلم أنه داخل في الشك.

٣ ـ يشترط في الاستصحاب فعلِّية الشك فلا يكفي الشك التقديري، فلو تيقن الحدث ثم غفل عن نفسه وصلى ثم التفت بعدها فشك أنه تطهر لها من حدثه السابق أم لا، صحت صلاته، لأن هذا مورد قاعدة الفراغ وتطهر للصلوات الأخر، ولكن لو شك في الطهارة بعد الحدث السابق وقبل الصلاة ثم غفل عن التطهير وصلى والتفت بعد الصلاة إلى ذلك لم تصح صلاته لجريان استصحاب الحدث في حقه قبل الصلاة فيجب عليه الطهارة، وغفلته عن الطهارة لا تنفعه. نعم، لو إحتمل أنه تطهر حال الغفلة قبل الصلاة جرت قاعدة الفراغ وصحت صلاته، لأنه مثل الفرع الأول، لأن الحدث المستصحب كالمتيقن.

٤ ـ كما يجري الاستصحاب في شيء معين كذلك قد يجري في كلي جامع بين أشياء وهو على أقسام.

الأول: أن يتيقن بوجود فرد من أفراد كلي ثم يشك في بقائه فيمكن أن يستصحب نفس الفرد ويمكن أن يستصحب الكلي لذلك الفرد. مثلاً، لو تيقن المكلف بحدث النوم وشك في الطهارة فيمكن استصحاب نفس حدث النوم له، ويمكن استصحاب كلي الحدث الأصغر له.

الثاني: أن يتيقن بوجود فرد مردد بين مقطوع الزوال وبين غير مقطوعه، فالظاهر أيضاً جريان الاستصحاب في الكلي الجامع بين الفردين. مثل مالو تيقن بحدث النوم أو الجنابة وقد توضأ، فإن كان حدثه هو النوم فقد زال أثره بالوضوء، وإن كان هو الجنابة فهو باق، فيستصحب كلي الحدث فيلزمه الإغتسال، بل هذا الاستصحاب جار حتى لو إحتمل الغسل بحيث كانت الجنابة مشكوكة البقاء.

الثالث: أن يتيقن بوجود فرد ويعلم بزواله أيضاً، ولكن يحتمل وجود فرد آخر من جنسه مقارناً للفرد الأول أو مقارناً لزواله، أو يحتمل وجود مرتبة أخرى من ذلك الفرد الأول بعد زوال المرتبة الأولى منه. فهذه ثلاث صور للقسم الثالث.

الأولى والثانية مثل أن تيقن بحدث النوم ويحتمل خروج المني حال النوم أو بعده، فلو توضأ يشك بزوال كلي الحدث منه، ولكن لا يجري الاستصحاب هنا، لأن الحدث المتيقن زال بالوضوء، والجنابة المشكوكة تجري فيها أصالة عدمها.

وأما الثالثة فلعله يجري فيها الاستصحاب، وذلك مثل ما لو تيقن بإضافة ماء بملح مثلاً ثم صب عليه ماء قراحاً أزال مرتبة من إضافته، ولكن إحتمل بقاء مرتبة أخرى ضعيفة من الإضافة، فيستصحب بقاء كلي الإضافة ظاهراً.

٥ ـ بينا سابقاً أن دليل الاستصحاب منحصر في الأخبار التي ظاهرها التعبد بذلك وأنه لم تثبت سيرة العقلاء على إجراء الاستصحاب في كل شيء. فمن هذا يتبين أن الشارع هو الذي إكتفى عن الواقع بمؤدى الاستصحاب تعبداً، فالمستصحَب إذا كان أمراً شرعياً أو يترتب عليه أثر شرعي كان للاستصحاب أثره، وإلا فلا أثر له، لأن الأمور الخارجية غير الشرعية تتبع صلب الواقع ولا يكتفى فيها بالحكم الظاهري والتنزيلي.

فمثلاً: إذا استصحبنا حياة زيد الغائب فإن ترتب على حياته أثر شرعي تم الاستصحاب لوجود أثر له، وإن لم يترتب عليها إلا الآثار العقلية أو العادية مثل، نمو زيد ونبات لحيته وبلوغه سن العشرين مثلاً، لم يكن للاستصحاب معنى، إذا لم تترتب عليه تلك الآثار، وهذا هو المراد بما إشتهر على ألسنة متأخري المتأخرين من عدم حجية «الأصل المثبت» أي الذي يثبت المستصحب في الخارج أو الذي يثبت آثاراً عقلية أو عادية وهذا واضح، إنما الإشكال فيما إذا كان لمثل هذه الآثار العقلية والعادية آثار شرعية، فهل يتم أمر هذا الاستصحاب المثبت؟ وهل تترتب تلك الآثار الشرعية التي ترتبت بواسطة الآثار العقلية والعادية؟ خلاف، ولعل جملة من كلمات القدماء يستشعر منها جريان هذا الاستصحاب وترتب تلك الآثار الشرعية التي كانت بالواسطة.

وأما أقوال متأخري المتأخرين فظاهر بعضها وصريح بعضها عدم

الترتب، وبعضهم ذهب إلى أن الواسطة إذا كانت خفيَّة في نظر العرف جرى الاستصحاب وترتب الأثر الشرعي، وبعضهم عمم الجريان والترتب في صورة خفاء الواسطة وجلائها. ولعل الأظهر جريان الاستصحاب وترتب الآثار الشرعية ذات الواسطة العقلية والعادية القطعية، سواء كانت الواسطة جلية أو خفية. فمثلاً استصحاب حياة زيد الغائب يترتب عليه أثره العقلي وهو إدراكه سن البلوغ إذا سافر مدة خمس سنوات وكان ابن عشر سنين. فإذا كان لبلوغه أثر شرعي، مثل نفقة والديه من أمواله فرضاً، فيتم هذا الاستصحاب ويترتب الأثر الشرعي، على ما استظهرناه، وكذلك مثل استصحاب عدم هلال شوال ليلة الشك يترتب عليه الأثر العادي القطعي الحصول وهو كون غده يوم الفطر، فيترتب على ذلك الأثر العادي الأثر الشرعي من صلاة العيد والفطرة ونحوهما. نعم، لو كانت الواسطة عادية، ولكنها غير قطعية الحصول، مثل نمو زيد ونبات لحيته في المثال الأول. إذا كان لها أثر شرعي، فإنه لا يترتب على الاستصحاب بل لا يجري، لأن النمو ونبات اللحية أمور عادية غالبية الحصول غير قطعيته.

وحجة ما اخترناه: أن الشارع لما إعتبر المتيقن السابق باقياً عند الشك في بقائه فلا بد أن يترتب عليه كل أثر من آثاره، سواء كان عقلياً، أو عادياً قطعياً، أو شرعياً، لأن الشرعي بيده جعله وقبوله، والعقلي والعادي مقطوع الحصول للمستصحب الثابت بقاؤه في نظر الشارع، إذ أن نفس المستصحب في نظره باق بحكم الاستصحاب، غاية الأمر أن المستصحب إذا لم يكن له لازم شرعي ولو بالواسطة، لا يكون أثر لاعتبار الشارع له، لأن المفروض أن نفس الشارع في هذا المقام ليس له أي أثر وأي لازم يتعلق به غرضه. وأما العرف فينيطون أمورهم العادية بنفس الواقع لا بالمجعول الشرعي بدل الواقع، ولا فرق فيما ذكرناه بين خفاء الواسطة بنظر العرف وجلائها، لأنه لا أثر لتفريق العرف في المقام في الواسطة بالخفاء والجلاء.

٦ ـ الظاهر أنه كما يجري الاستصحاب في الأمورة القارّة، كذلك يجري في شبيه القارّة، مثل الزمان المحدود بحد والزمانيات المتصرمة

بتصرمه، كالأكل والحركة والكلام، إذا كان فيها إقتضاء الاستمرار إلى زمن. أما الزمان المحدود، فمثل الليل والنهار إدعي الإجماع أو الضرورة على جريانه فيهما، بل يحتمل دلالة رواية صوم يوم الشك المتقدمة على الجريان، بل لعله في العرف يعدّ كالمستقرات فتنطبق عليه روايات الاستصحاب. فلو شك في إنتهاء ليلة الصيام لشبهة خارجية شك لأجلها في طلوع الفجر يمكن استصحاب الليلة ظاهراً، فتترتب عليه آثاره الشرعية كجواز الأكل، وكذلك الشك في نهار الصوم فيستصحب ويترتب عليه عدم جواز الإفطار، وإن كان يحتمل أن ذلك لأجل استصحاب عدم طلوع الفجر في الأول واستصحاب عدم غروب الشمس، أو لقاعدة إشتغال الذمة بالصوم حتى يعلم بدخول الليل في الثاني.

وأما الزمانيات، مثل ما لو علم أن للمتكلم إقتضاء الكلام إلى ساعة لتدريس ونحوه، ثم تيقنا بابتدائه بالتدريس مثلاً، ثم شككنا في حصول مانع له عن إكمال كلامه وتدريسه فيستصحب بقاؤه ظاهراً إذا كان لبقائه أثر شرعي كما نبهنا عليه في التنبيه السابق.

٧ ـ إذا علم بحادث في زمان معين ولم يعلم وقت حدوثه، فيمكن استصحاب عدم حدوثه إلى زمان العلم به، وأما إذا علم بحدوث حادثين ولم يعلم بتقدم أحدهما على الأخر أو تأخره فيما إذا كان لذلك أثر شرعي، فهل يجري استصحاب عدم حدوث كل منهما في زمان حدوث الأخر مطلقاً؟ أو لا يجري مطلقاً؟ أو التفصيل بين ما إذا جهل تاريخهما فيجري استصحاب عدم كل منهما إلى زمان الأخر ويتعارضان، وبين ما يعلم تاريخ أحدهما فيجري في المجهول، وأما معلوم التاريخ فلا يجري في طرفه الاستصحاب؟ أقوال. ولعل الأظهر التفصيل، لعدم دلالة أخبار الاستصحاب المخصوصة مورداً على استصحاب ما علم زمان عدمه وزمان وجوده وإنصراف المطلقات عنه.

ثم الظاهر أن المشهور ترتيب آثار تأخر مجهول التاريخ عن معلومه حين استصحاب عدم حدوث مجهول التاريخ إلى زمان معلومه، ولعل ذلك هو الأظهر خلافاً لجملة من المتأخرين.

فلو علم بموت أحد في غرة رجب وجهل تاريخ إسلام وارثه فيستصحب عدم إسلامه إلى زمان موت المورث فيترتب عليه عدم إرثه منه ظاهراً.

٨ ـ علم مما تقدم أن الاستصحاب يقتضي تقدم متيقن وعروض شك في بقائه، فلو انعكس الأمر فكان الشك في حال المتيقن قبل زمان اليقين.

مثلاً: لو تيقنا بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شككنا في عدالته يوم الخميس، فهل يتقهقر حكم العدالة إلى الخميس؟ ليس في أخبار الاستصحاب دلالة على ذلك. نعم، نقل الاتفاق على جريان أصالة عدم النقل فيما لو ثبتت دلالة اللفظ حقيقة على معنى في عرفنا فيثبت بذلك أنه في العصور السابقة حقيقة أيضاً في هذا المعنى دون غيره وهذا قيل إنه نظير «الاستصحاب القهقري» الذي لم تثبت حجيته، ولكن الظاهر أن الأصول اللفظية مبنية على عرف أهل المحاورات، فما صح عندهم فهو الصحيح في المحاورات، والظاهر أن الشارع من هذه الحيثية يعد في جملة أهل المحاورات.

٩ ـ إذا شك المصلي مثلاً في حصول قاطع عنده للصلاة، مثل الاستدبار ونحوه، فالظاهر جريان أصالة عدم حدوثه فتترتب عليها صحة صلاته، بل الظاهر جريان استصحاب صحة الصلاة يعني عدم بطلانها بحيث لو انضمت الأجزاء الباقية إلى الماضية لتمت بها صلاته. أما لو شك في قاطعية شيء لها كما لو شك في البكاء أنه مبطل للصلاة أم لا؟ فتجري البراءة أو الاحتياط كما مرت الإشارة إليه في مسألة «دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الوجوبية الحكمية».

١٠ ـ مقتضى ما استظهرناه من أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلية والتكليفية، بل هو خاص بالأحكام الوضعية الجزئية للمكلف والموضوعات للأحكام والأمور الخارجية التي يترتب عليها أثر شرعي ولو بواسطة أمر عقلي أو عادي قطعي الحصول يكون الاستصحاب كقاعدة فقهية

مثل: «قاعدة الفراغ» وأمثالها تلقى إلى المقلّد لتطبيقها على مواردها، وإنما ذكرناه في أول باب الشك في عداد الأصول التي يعرف بها المجتهد الأحكام الظاهرية عند الشك تبعاً لعادة المتأخرين من مؤلفي الأصول.

خاتمة

وفيها مطالب خمسة:

المطلب الأول

إن الفرق بين «الإمارة» و«الأصل» أن الإمارة: هي التي أخذ فيها جهة الكشف عن الواقع، والأصل: هو ما لم يؤخذ فيه ذلك.

وفي كون اليد المجهولة كيفية تسلطها على المال التي هي علامة الملكية إمارة أو أصلاً؟ وجهان، والأظهر الإمارية، لأن اليد كان مبني العقلاء عليها منذ القدم، ولم يكن بناؤهم على ذلك إلا لكونها كاشفة عن الملكية لغلبة الملكية في ذوي الأيدي على الأموال، والشارع قد أمضى ذلك، فهي ـ إذن ـ إمارة مقدمة على الاستصحاب، كما أشرنا إليه في التنبيه الأول، ولكن ذلك فيما إذا لم يعترف ذو اليد بأنها كانت سابقاً ملكاً للمدعي لملكيتها.

وهناك جهة أخرى تقتضي تقديم اليد على الاستصحاب، وهي أن في كثير من مواردها بل أكثرها استصحاباً على خلافها، فيلزم تقديمها عليه حتى لو كانت أصلاً ولم تكن إمارة، إذ لولا تقديمها عليه لتهدم ركنها ولما قام للمسلمين سوق، لأن أكثر ما في أيدي الناس مسبوق بملك الغير له. كما أن البينة مقدمة عليها، لأن الشارع أعملها في موارد اليد كما عليه عمل المسلمين. فمن كان بيده شيء وادعى أحد أنه ملكه وأقام بينة على ذلك عند الحاكم، حكم بمقتضى بينته بأنه له وإنتزع من يد الأول.

المطلب الثاني

إن قاعدتي: «التجاوز عن العمل، والفراغ منه» هل هي إمارة أو أصل؟ وجهان، ولعل الأول أقرب لقوله (ع) في بعض أخبارها: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» كما يأتي حيث إعتبر الأذكرية التي فيها جهة كشف عن الواقع، وهذا علامة كونها إمارة، فهي إذن مقدمة على الاستصحاب كغيرها من الإمارات، ولأنها واردة في مورد وجود الاستصحاب على خلافها، وهو استصحاب عدم الإتيان بذلك المشكوك، فلو لم تقدم عليه لزم إلغاؤها.

تحقيق القاعدتين:

إن قاعدة: «التجاوز» مع قاعدة «الفراغ» متحدة أم لا؟ وجهان، بل قولان. فالقائلون باختلافهما فرقوا بينهما بأن الأولى هي في الشك في الإتيان ببعض أجزاء المركب كالصلاة، بل لعلها مختصة بأجزاء الصلاة، وذلك بعد تجاوز محله والدخول في غيره من الأجزاء. والثانية هي في الشك في صحة عمل أتى به وفرغ منه للشك في إتيان ما يعتبر في العمل من جزء أو شرط، وبعضهم اعتبر فيها الدخول في الغير أيضاً كالأولى.

ولعل الأظهر أنهما قاعدة واحدة وهي: «الشك في الشيء بعد تجاوز محله والدخول في غيره» وهذا العنوان هو المفهوم من أخبار القاعدتين المتقاربة تعبيراً بل تكاد أن تكون متحدة لفظاً ومقصوداً. والشك في الشيء يشمل عرفاً الشك في وجود الشيء الذي هو مورد قاعدة التجاوز ويشمل الشك في صحة الشيء الموجود.

ثم إن لم يسلم صحة مثل هذا التعبير الشامل للشكين قلنا: المراد من الشك هو الشك في وجود الشيء. وأما الشك في الصحة فداخل فيه، لأنه في الحقيقة شك في وجود الشيء الصحيح فيرتفع الإشكال، وعلينا الآن سرد روايات الباب حتى يتضح ما قلناه:

١ ـ صحيحة زرارة. قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في

الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: «يمضي». قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: «يمضي». قلت: رجل شك في التكبيرة وقد قرأ؟ قال: «يمضي». قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: «يمضي». قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: «يمضي على صلاته» قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء»

٢ ـ رواية اسماعيل بن جابر أو صحيحته عنه (ع): «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض».

٣ ـ موثقة ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال (ع): «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».

٤ ـ موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه».

٥ ـ رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض».

٦ ـ رواية زرارة عنه (ع): «فإذا قمت من الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة، أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه.

٧ ـ قوله عليه السلام: كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو».

٨ ـ قوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

٩ ـ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا؟ قال: «إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته اجزأه ذلك».

١٠ ـ قوله (ع) في الشك في الصلاة بعد خروج وقتها: «وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة».

هذه عمدة ما يستدل بها في المقام من الروايات. وأنت إذا تأملتها كلها رأيتها تشير إلى معنى واحد وهو «عدم الاعتداد بالشك في وجود الشيء أو في وجود الشيء الصحيح بعد تجاوزه والدخول في غيره». فالشك في وجود الشيء يكون تجاوزه بتجاوز محله الشرعي، والشك في وجود الشيء الصحيح يكون تجاوزه بتجاوز الاتيان به، ولهجة الرواية الأولى والثانية اللتين هما مستند قاعدة التجاوز هي لهجة ما دل من البواقي على قاعدة الفراغ، وكما يشترط الدخول في الغير في القاعدة الأولى كذلك في الثانية، كما دل عليه صدر الرواية الرابعة، وذيلها يقيد بصدرها، وكذلك دلت عليه السادسة بل والسابعة، لأن قوله عليه السلام «فذكرته تذكراً» يدل على مضي الصلاة والطهور في زمن غير قصير. ومعلوم أنه لا بد حينئذ أن يدخل المكلف في حال أخرى، بل العاشرة فيها إشعار بذلك لقوله (ع): «دخل حائل» المشعر بأن حصول الحائل له أثر في عدم الاعادة وإن كان موردها الشك بعد خروج الوقت.

وأما المطلقات فتحمل على المقيدات، ولا يمكن حمل القيد على الغالب، لأن ظاهر هذا القيد الاحتراز بحيث يأبى عن حمله على الغالب ولكن الحكم في الصلاة مشكل فيما إذا سلّم منها ثم شك مثلاً في طهارتها قبل الدخول في تعقيب أو غيره».

ملاحظات

الأولى:

نقل الاتفاق على جريان «قاعدة الفراغ» في جميع أبواب الفقه، وهذا هو الظاهر من الأخبار، كما يدل عليه ذيل الرواية الأولى وذيل الثانية والثالثة، لأن الظاهر منها جميعاً ضرب قاعدة كلية. نعم، الشيء الذي يخرج أو يفرغ

منه ويشك فيه لا بد أن يكون في عرف الشرع يعد شيئاً مستقلاً وإن صار جزءاً لعمل. فأجزاء الصلاة أفعال مستقلة وإن تركبت فصارت عملاً له إسم واحد وأثر خاص، فتكبيرة الاحرام، والفاتحة، والسورة، والركوع، والسجود، والتشهد، والسلام، كلها أعمال مستقلة، فإذا شك في واحد بعد تجاوز محله والدخول في غيره مما يعدّ شيئاً لا مقدمة شيء لا يعبأ بشكه، والرواية الثانية كالصريحة في ذلك، فلا يعتبر مثل الهويّ شيئاً وعملاً مستقلاً لأنه مقدمة لعمل، ولا تعد اجزاء الفاتحة مثلاً أشياء مستقلة، فلا تجري فيها قاعدة التجاوز ظاهراً وإن أجراها كثير من المحققين.

وأما رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي أبي عبدالله(ع): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال(ع): «قد ركع» فلعل المراد منها الوصول إلى حد السجود في هويه فلا تعارض ما سبق.

أما أجزاء الوضوء بل وأجزاء الغسل والتيمم على وجه فلا تعدّ أشياء مستقلة، ولذا لم يعتبر الشارع الشك في جزء الوضوء مع الدخول في غيره، كالشك في بعض أفعال الصلاة، بل ألزم العود إلى إتيان ذلك الجزء المشكوك في الوضوء ثم بما بعده، كما دلت عليه بعض الأخبار ونقل عليه الاجماع.

وأما الرواية الرابعة المار ذكرها، فيمكن اعادة ضمير غيره فيها إلى الوضوء لا إلى شيء حتى لا تنافي الأخبار والاجماع.

ثم الظاهر عدم الفرق في أفعال الصلاة ومقدماتها بين الواجبة والمستحبة لذكر الأذان والاقامة في الرواية الأولى.

الثانية:

جريان هذه القاعدة إنما هو في مورد يعلم المكلف بالمكلف به، ولكن يشك لأجل الغفلة في كيفية صدور الفعل منه لقوله (ع) في الرواية الثامنة: «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» فلا تجري في صورة الجهل بكيفية

التكليف ظاهراً، بل يرجع فيها إلى الأصول العملية، ولا تجري أيضاً فيمن يحتمل الترك عمداً على الأظهر.

الثالثة:

الشك في الشرط مثل الوضوء إن كان في أثناء الصلاة، فالأظهر الاعتداد به فيلزمه الطهارة ثم الصلاة، وإن كان بعدها جرت قاعدة الفراغ، لكن يأتي به للأعمال المستقبلة لعدم جريان القاعدة بالنسبة إليها، وتدل على ذلك الرواية التاسعة بعد حمل قول السائل فيها «ثم يشك على وضوء هو أم لا» على الشك الساري يعني كان يعتقد أنه على وضوء ثم زال اعتقاده وانقلب شكاً.

المطلب الثالث

من مطالب الخاتمة أن اصالة الصحة في فعل المسلم مقدمة على الاستصحاب في الجملة، سواء قلنا إنها امارة أو أصل لورودها في مورده. فلو تيقنا بنجاسة شيء ثم شككنا في تطهيره استصحبنا نجاسته، ولو تصدى مسلم لتطهيره حمل على الصحة وثبت طهارته.

وقد استدل على هذه القاعدة بالأدلة الأربعة ولكن لا يخلو بعضها من مناقشة، نعم، الاجماع في الجملة كأنه لا اشكال فيه فتوى وعملاً وسيرة، وإن اختلفوا في بعض الصغريات.

أما ما استدل به من الآيات فالانصاف عدم دلالتها نحو قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿إِجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[3]. ولعل بعض الأخبار لا تخلو من دلالة، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى

---

(١) سورة البقرة: ٨٣ (٢) سورة الحجرات: ١٢. (٣) سورة المائدة: ١.

يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً».

وما روي عن الصادق عليه السلام: «كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال، وقال: لم أقل، فصدقه وكذبهم».

وما ورد «إن المؤمن لا يتهم أخاه» ونحو ذلك. وهذه الأخبار أخص من الدعوى لأنها لا تدل إلا على لزوم الحمل على الخير لا على الشر، فلا تدل على لزوم حمل كل ما يصدر منه على الصحة والصواب، ولو ما كان صدر منه على سبيل الغفلة عن بعض شرائطه مثلاً أو ما كان معتقداً هو صحته، مثل ما لو اعتقد عدم وجوب السورة في الصلاة وشك الحامل المعتقد بوجوبها في اتيان ذلك المصلي لها، فلا تدل هذه الأخبار على لزوم الحمل على اتيانه بها، لأن تركها لا يعدّ شراً بالنسبة إليه، لاعتقاده عدم وجوبها، وهذه الأخبار خاصة أيضاً بالمؤمن لذكر الأخ فيها المراد منه المؤمن، وهو أخص من المسلم.

أما اصالة الصحة المطلقة في العبادات والمعاملات حتى من غير المسلم فمستندها ظاهراً السيرة المستمرة من قديم العصور، وإلا لما انتظم أمر الناس في معاملاتهم. وأما تفصيل مواردها فيطول به المقام، ومجمل القول فيها إن ما ثبتت فيه السيرة فهو الثابت، وإلا فلا.

المطلب الرابع

إن الاستصحاب حيث استظهرنا أنه لا يجري في الأحكام التكليفية مطلقاً ولا في الوضعية الكلية، كما مر، فلا تعارض بينه وبين الأصول العملية الجارية في تلك الأحكام لعدم جريانه، ولكن لو جرت بعض تلك الأصول العملية في الأحكام الوضعية الجزئية وكان في موردها استصحاب قدم عليها، كما لو تيقن الطهارة، ثم شك في الحدث، فقاعدة الاشتغال تقتضي الاتيان بالطهارة، والاستصحاب يقتضي العدم، ووجه تقديمه واضح، لأن قاعدة

الاشتغال اليقيني وإن اقتضت الفراغ اليقيني ولكن الاستصحاب يثبت أن الطهارة المشكوكة فعلاً هي بحكم المتيقنة عند الشارع فهو حاكم أو وارد عليها.

المطلب الخامس

إن الاستصحاب إذا كان رافعاً لموضوع الشك في استصحاب آخر فلا محالة يكون الأول مانعاً من جريان الثاني، لأن شرط الاستصحاب تحقق ركنية وهما «اليقين السابق» و «الشك اللاحق» فإذا زال أحدهما لم يجر الاستصحاب، وهذا هو المسمى عند المتأخرين: «بالشك السببي والمسببي» كما لو تيقن بطهارة ماء ثم شك في عروض نجاسة له استصحب طهارته وترتب كل أثر شرعي عليه من جواز الوضوء به وتطهير المتنجس. فلو طهّر به ثوباً متنجساً فلا يجري في ذلك الثوب استصحاب النجاسة لزوال الشك بنجاسته حينئذ، لأنه طهره بماء محكوم عليه شرعاً بالمطهرية. وإلا لألغي حكم الاستصحاب وانسد بابه.

الخلاصة

(أ) الاستصحاب يجري في الأحكام التكليفية والوضعية الكلية والجزئية، والموضوعات عند أكثر المتأخرين. ولكن الأظهر عدم جريانه إلا في الأحكام الوضعية الجزئية لنفس المكلف والموضوعات للأحكام الشرعية والأمور الخارجية التي يترتب عليها أثر شرعي ولو بواسطة أمر عقلي أو عادي قطعي الحصول فيما إذا كان الشك في الرافع.

(ب) لا بد في الاستصحاب من يقين سابق أو ما هو بحكم اليقين مثل الثبوت بالبينة. ولا بد فيه من شك لاحق.

(جـ) إن قاعدتي «التجاوز والفراغ» قاعدة واحدة ظاهراً موردها «الشك في الشيء بعد تجاوز محله والدخول في غيره».

(د) اصالة الصحة في فعل المسلم مقدمة على الاستصحاب في الجملة لورودها في مورده، فلو استصحبنا نجاسة شيء وتصدى مسلم لتطهيره حمل على الصحة وثبتت طهارته.

تمرينات

١ ـ ما هو الاستصحاب وما قاعدة «المقتضي والمانع» وما قاعدة «الشك الساري»؟

٢ ـ ما هي أنواع الاستصحاب والأقوال فيه؟

٣ ـ ما عمدة أدلة الاستصحاب؟

٤ ـ هل عرفت تنبيهات الاستصحاب؟ أوضح لنا الثالث منها والرابع والخامس والسابع.

٥ ـ ماذا تستظهر من أخبار «قاعدة التجاوز والفراغ» إنها قاعدة واحدة أم اثنتان ولماذا؟

٦ ـ بين الشك السببي والمسببي وحكم الاستصحاب فيهما؟.

التعادل والتراجيح

التعادل والتراجيح

هذا الفصل إنما يعقد لتعارض الأدلة، والتعارض معناه: أن أحد الدليلين صار في عرض الآخر دون طوله فصار بينهما تمانع بين مدلولي الدليلين وهو غير باب «التزاحم بين الحكمين» لأن التزاحم عبارة عن وجود ملاكين لحكمين في وقت واحد لا يتمكن المكلف من امتثالهما معاً، كما إذا كلف بإنقاذ غريقين في وقت واحد ولا يسعه إلا إنقاذ واحد منهما. وهنا يقدّم الأهم إن كان، كما إذا كان أحدهما ولياً، لأن الملاك في كلا الواجبين موجود، بخلاف باب التعارض فإن الملاك في أحدهما غير ثابت وإن كانت الحجية ثابتة. إذ المفروض أن كلا منهما تام الحجية من الدليل، فلا يقدّم فيه الأهم على غيره لعدم معلومية كونه حكماً واقعياً.

ثم إن المتعارضين، إما أن يكون بينهما تكافؤ أو يكون في أحدهما مزية مرجحة للأخذ به. وقبل بيان حكم القسمين لا بد من تقديم مقدمات.

الأولى: إن المتعارضين إن كان بينهما تباين فلا أشكال في جريان حكم التعارض بينهما، وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجه، ففي مورد تنافيهما نقل بناء بعض العلماء على الرجوع إلى الأصول الجارية في ذلك المقام، وربما قيل بالترجيح بينهما بمرجحات الرواية، أو بالتخيير. ولعل الرجوع إلى الأصول أقرب لعدم تحقق شمول أخبار الترجيح والتخيير لمورد العموم والخصوص من وجه وإن كان له وجه.

وإن كان بينهما عموم وخصوص مطلق، فيجمع بينهما بجمع عرفي ولا يحكم عليهما بحكم التعارض، لأن العرف يقدم الخاص على العام ويحمل

العام عليه، لأن الخاص يكون غالباً أظهر من العام في عمومه. نعم، لو كان العام نصاً في العموم قدّم على الخاص الظاهر، وهكذا في كل مورد كان أحد المتعارضين نصاً والآخر ظاهراً يقدم النص على الظاهر، لأن النص لا يمكن تأويله والظاهر يمكن تأويله، وكذلك يقدم العرف المقيد على المطلق ويحمل المطلق عليه كالعام والخاص المطلقين، على تفصيل مر في باب العام والخاص والمطلق والمقيد.

الثانية: يعتبر في المتعارضين اتحاد المورد، فلا تعارض بين الدليل الحاكم أو الوارد وبين المحكوم والمورود عليه، مثل موارد الامارات وموارد الأصول، لأن موارد الأولى نفس الأحكام الواقعية، وموارد الثانية الشك في الأحكام الواقعية.

ولا بأس هنا ببيان معنى «التخصيص» و«التخصص» و«الحكومة» و «الورود» بين الأدلة.

فالتخصيص هو: «إخراج بعض أفراد العام عن الحكم بلا تصرف في موضوع العام ولا في الحكم». مثل «أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم».

والحكومة هو: «إخراج بعض أفراد العام عن الحكم أيضاً أو إدخاله فيه، ولكن بتصرف في الموضوع غالباً». كما لو ورد «اكرم العلماء» وورد: «المنجم ليس بعالم» ونحو «الشاك في الركعات يبني على الأكثر، ولا شك لكثير الشك». فموضوع الأول «العالم» وموضوع الثاني «الشاك» وقوله «المنجم ليس بعالم» حاكم على الأول، لأنه تصرف في موضوعه حيث اعتبر المنجم الذي هو عالم بالتنجيم ليس بعالم. وقوله: «لا شك لكثير الشك» حاكم على الثاني، لأنه تصرف في موضوعه حيث اعتبر شك كثير الشك الذي هو من الشاكين ليس بشك.

والتخصص هو: «خروج بعض الأفراد عن موضوع العام حقيقة» على نحو خروج الجاهل عن موضوع أكرم العلماء، كما لو ورد «الغناء حرام» وورد «الحداء حلال» لأنه ليس من أفراد الغناء.

والورود هو: «خروج بعض الأفراد أيضاً عن موضوع العام أو دخوله فيه، ولكن لا بالحقيقة بل بالتعبد» لورود دليل يسمى بالوارد دل على خروجه أو دخوله تعبداً لا حقيقة. ومن هنا تبين أن الفرق بين «الحكومة» و«الورود» ضئيل ودقيق، ولذلك كثيراً ما يختلف العلماء في بعض الأدلة أنها حاكمة أو واردة، وهذا إصطلاح نشأ بين المتأخرين، فلو رجعوهما إلى معنى واحد شامل لهما لكان أولى ولا مشاحة بالاصطلاح.

الثالثة: المتعارضان هل يمكن تأويلهما قبل إعمال المرجحات وقبل التخيير بينهما؟ قيل: نعم، وهو على إطلاقه مشكل، لأن فتح باب التأويل إذا لم تكن عليه قرينة أو أنس به العرف يسد باب الترجيح الذي دلت عليه الروايات وتسالم عليه معظم العلماء، إذ ما من متعارضين إلا ويمكن تأويلهما أو أحدهما بتأويل، فأين إذن مورد الترجيح بين المتعارضات؟.

مثلاً: لو ورد «ادع علماء البلد» وورد «لا تدع علماء البلد» لا يمكن حمل الأول على علماء الجانب الأيمن والثاني على الأيسر بلا قرينة ولا شاهد ولا إنصراف ولا أنس به عند العرف، فلو كان تأويل يألفه العرف لا بأس به. وهذا معنى قولهم: «الجمع أولى من الطرح». نعم، لو كانا مقطوعي الصدور كآيتين أو متواترين ولا يمكن الجمع بين ظاهريهما، وجب تأويلهما أو أحدهما حسب المناسبات لعدم إمكان الطرح.

إذا تبين هذا فنقول: المتكافئان من المتعارضين وهما اللذّان لا مزية لأحدهما توجب ترجيحه على الآخر حكمهما التخيير في العمل بأيهما، لدلالة أخبار التخيير على ذلك، دون التوقف، لأن ظاهر أدلة التوقف بل صريحها أنها في مقام إمكان لقاء الإمام عليه السلام، أما في مثل زمن الغيبة، فلا.

وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ وجهان، ولكن ظاهر مثل قوله (ع): «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» هو الأول، ولأن في الأخذ بالخبر الآخر مخالفة قطعية عملية أو التزامية.

وأما ما كان في أحدهما مزية رجحان على الآخر فقيل فيهما بالتخيير أيضاً، ولكن المشهور بل نقل عليه الإجماع، هو الأخذ بالأرجح منهما، وقيل بأفضلية الأخذ بالأرجح.

وهل يقتصر على المرجحات المنصوصة، وعلى ترتيب بينها مخصوص، أو بغير ترتيب؟ وجوه وأقوال. ولعل أظهرها لزوم الترجيح بكل مرجح يفيد الأقربية إلى الواقع بلا ترتيب بينها، وعند تعارضها وفقد الأرجحية بينها فالتخيير.

ولنذكر المهم من أخبار التخيير والترجيح ليظهر المحصل من مجموعها:

١ ـ خبر ابن الجهم عن الرضا (ع). قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق؟ قال: «فإذا لم يعلم فموّسع عليك بأيهما أخذت».

٢ ـ خبر الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه».

٣ ـ مكاتبه الحميري للحجة عجل الله فرجه وفي جوابه (ع) عن الحديثين: «وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

٤ ـ مقبولة عمر بن حنظة التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم وهي العمدة في المقام. قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه لأنه أخذ بحكم الطاغوت وإنما أمر الله أن يكفر به». قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1]. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران من كان

(١) سورة النساء: ٦٠.

منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل، فإنما بحكم الله استخف وعلينا قد ردّ، والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله». قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما إختلفا في حديثكم؟ قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الأخر». قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الأخر. قال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما 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 يرد حكمه إلى الله. قال رسول الله (ص): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم». قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف[1]... فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق...». قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً... والآخر مخالفاً بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف... ففيه الرشاد». فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعاً؟ قال: «ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر». قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

---

(١) ذكر الامام (ع) هنا طائفة من المسلمين أغفلنا ذكرها في هذا الباب كانت تخالف أهل بيت النبي (ص) حتى اضطروا (ع) أن يجعلوا للمقتدين بهم أحد مرجحات الرواية عند التعارض الاخذ بالمخالف لها لأنه قرينة على موافقته لرأيهم (ع).

٥ ـ رواية صاحب غوالي اللآلي عن العلامة مرفوعة إلى زرارة. قال: سألت أبا جعفر (ع) فقلت له جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ قال: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر». فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم. فقال: «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك». فقلت: إنهما معاً مرضيان موثقان. فقال: «أنظر ما وافق منهما... فاتركه وخذ بما خالف فإن الحق فيما خالفهم». قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك وأترك الآخر». قلت: فإنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له. فقال: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

٦ ـ ما عن الاحتجاج بسنده إلى أبي عبد الله (ع) قال لبعض أصحابه: «أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافة بأيهما كنت تأخذ؟». قال: كنت آخذ بالأخير فقال لي: «رحمك الله تعالى».

٧ ـ ما عنه أيضاً بسنده عن أبي عمرو والكناني عنه (ع). قال: «يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟» قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. قال: «قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لإن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبى الله لنا في دينه إلا التقيه».

٨ ـ ما بسنده عن الإمام الرضا (ع) أنه قال: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا».

٩ ـ ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا. إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه حيث شاء ولا يكذب».

١٠ ـ ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح كما ذكر عن الصادق (ع): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار... فما وافق أخبارهم فذوره وما خالف أخبارهم فخذوه».

وفي بعضها أمر بالعرض على كتاب الله وسنن رسوله (ص) ثم التوقف والرد إليهم.

وفي أخبار عديدة أمر بالعرض على أخبار هؤلاء دون غيرها من المرجحات.

وأنت إذا أمعنت النظر في هذه الأخبار تجد أن بعضها يأمر بالتخيير، وهي الثلاثة الأول، والباقي يأمر بالترجيح لزوماً لا بنحو الأفضلية، لأن لسانها آب عن ذلك، كما هو واضح. ولكن مقبولة ابن حنظلة أمرت بالأخذ بالأشهر رواية، لأن صدرها ظاهر، بل صريح في الحاكمين دون الرواية، ثم أمرت بالأخذ بموافق الكتاب والسنة ومخالف القوم معاً، ثم بمخالفهم فقط، ثم بمخالف ميل حكامهم وقضاتهم، ثم بالتوقف حتى لقاء الإمام عليه السلام.

ومرفوعة زرارة أمرت بالأخذ بالأشهر رواية عند الأصحاب، ثم بالأعدل والأوفق، ثم بمخالفهم، ثم بالأحوط، ثم بالتخيير.

وأن روايتي الاحتجاج ـ وهي السادسة والسابعة ـ أمضت ترجيح الأحدث زماناً، وهو الأخير من الروايتين، والثانية أشارت إلى أن ذلك للتقية فينبغي حملها على ما إذا احتملت الرواية الأولى من المتعارضتين للتقية دون الثانية، كما إذا كانت الأولى بمحضر من يتقى منه دون الأخرى، وإلا فلو انعكس الأمر بأن كانت الأولى بينه وبين الإمام (ع) فحسب، والثانية بمحضر بعضهم، كان العمل بالأولى لحمل الثانية على التقية، إلا إذا احتمل أن الإمام (ع) أمره بالعمل بالتقية فيكون العمل بالثانية تقية حتى يرتفع موجبها.

هـذا ولكن الانصـاف أنـه لا ينبغي عـد هـذه الـروايـة وسـابقتهـا من أخبـار التراجيح، لأن موردها المشافهة مع الإمام عليه السلام.

وأما الثامنة والتاسعة فذكرت ترجيح الدلالة، وأنه لا يتسرع الإنسان لطرح الأخبار الموهمة أو العمل بالمجمل منها، بل يأخذ بالنص أو الظاهر ويحمل المجمل عليه.

وأما العاشرة فأمرت بالعرض على الكتاب ثم على أخبار القوم، وبعضهـا على الكتاب والسنـة، وفي جملة على أخبار القـوم فقط. فهـذا الاختلاف الكثير في بيان المرجحات ومقدارها وترتيبها والاقتصار على واحد منها، مما يدلنا دلالة واضحة على عدم الترتيب بينها، وعلى أن المهم هو الأخذ بالأرجح والأقرب إلى الواقع مهما كان، لأن المرجحات المنصوصة كلها تقرب إلى الواقع. ولو كان الترتيب واجباً لاهتم به أئمتنا عليهم السلام لشدة الحاجة إليه، إذ عليه ترتكز قواعد الأحكام ومعرفة الحلال والحرام. وإن مراتب المرجحات لو كانت لازمة لكانت معلومة عند أصحابهم المستنبطين لأحكامهم. وأنهم عليهم السلام اهتموا في بيان أصل الترجيح، ولذلك وردت أخبار كثيرة فيه دون ترتيب.

وما يتراءى من ظهور المقبولة والمرفوعة في الترتيب فغير مسلّم، لأن مثل هذا التعبير والتركيب يستعمل كثيراً في الأمور التي لا ترتيب بينها، ولو سلم ظهورهما في الترتيب فكيف الجمع بينهما وهي مختلفة ترتيباً ومخالفة لبقية الأخبار. وإنّ تعدّي كثير من الفقهاء في الفقه عن المرجحات المنصوصة إلى كل مرجح يوجب الاطمئنان والأقربية إلى الواقع وعدم ملاحظة الترتيب الوارد في المقبولة لجليّ وكثير.

ثم إن تسالم العلماء على الترجيح حتى كاد أن يكون بلا خلاف إلا ما ربما يظهر من عبارة الشيخ الكليني ـ رحمه الله ـ من التخيير يدلنا دلالة لا ريب يختلجها أن ذلك التسالم كان بين أصحاب الأئمة (ع) أيضاً لاتصال العصر. فعلى هذا يتضح أن أخبار التخيير المطلقة إنما وردت في مقام

التكافؤ التام بين المتعارضين وعدم وجود مزية مرجحة لأحد الطرفين، لأنه على ما ذكرنا يكون الترجيح حين وجود المرجح أمراً مركوزاً في أذهان أصحابهم، فإذا أطلقوا عليهم السلام الحكم بالتخيير عرف الأصحاب أن ذلك في مقام التكافؤ التام وعدم وجود مزية.

تنبيه على أمور

الأول: لعل المراد بمخالفة الكتاب في أخبار التراجيح ليس هي خصوص المخالفة بالتناقض والتباين الكلي، لأن عدم حجية المباين الصريح شيء معلوم لكل أحد، وذلك لأن الخبر المناقض للقرآن زخرف وباطل، وقد نبه أئمة الهدى (ع) إلى أنه زخرف في أخبار غير أخبار التراجيح عند التعارض، ومثل هذا إذا كان صريح المباينة لا يرويه أحد إلا بعض خليعي الدساسين لرعاع المغفلين لا لعرفاء المؤمنين، ولا يسأل مثل زرارة وأمثاله من علماء أصحابهم عنه من الإمام (ع) ولا يجعل عندهم في عداد المتعارضين. أفترى أنه هل يرتاب أحد منهم في كذب مثل قول قائل: إن الأنثى ترث ضعف ما يرثه الذكر مثلاً ونحو ذلك؟ فالمراد إذن من المخالفة للكتاب في هذا الباب على الظاهر هي مطلق المخالفة ولو بمثل العموم والخصوص أو الظاهر وغير الظاهر ونحوهما، ولذلك رجحنا في باب: «تخصيص الكتاب» في الجزء الأول عدم جواز تخصيصه بخبر الواحد ما لم يحتف بقرائن توجب الاطمئنان الأكيد بصدوره بحيث يكون كمقطوع الصدور، وإن كان هذا خلاف المشهور، وقد أوضحنا ذلك في محله.

وأما مخالفة القوم فوجهه: أن ذلك إما لأجل قوة إحتمال صدور الموافق لهم مجاراة، وإما لأجل أن كثيراً منهم يظهرون الخلاف لأهل البيت الطاهر عليهم السلام فيأخذون الأحكام منهم (ع) للفتوى بخلافها، كما ورد في خبر إسحق الأرجائي الذي رواه الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ في فرائده قال: قال أبو عبد الله (ع): «أتدري لِمَ أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله...؟». فقلت: لا أدري. فقال: «إن علياً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء

إلا خالف عليه. . . إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عندهم» الحديث.

والظاهر أن كلا هذين الوجهين صارا السبب في جعلهم صلوات الله عليه مخالفة هؤلاء القوم من مرجحات الخبر عند التعارض وفيما عداه لا بأس بالأخبار الموافقة لهم.

الثاني من التنبيهات: يلزم الفحص عن المرجحات قبل التخيير بمعنى أنه إذا وجد خبران متعارضان لا يعلم أنهما متكافئان أو في أحدهما مزية توجب رجحانه فلا يمكن المبادرة للأخذ بأحدهما تخييراً، بل يلزمه الفحص عن مرجحات السند وجهة الصدور والموافقة للكتاب والسنة ومرجحات الدلالة وهكذا حتى يتميز عنده حال الخبرين، فإن كانا متكافئين تخير بين العمل بأيهما شاء وترك الآخر بتاتاً كأنه ليس بحجة على ما استظهرناه من التخيير البدوي لا الاستمراري. وإن كان لأحدهما جهة ترجيح يوجب أقربيته إلى الواقع لزم الأخذ به وترك الآخر.

حجتنا على وجوب الفحص: بعد الإجماع المنقول ظواهر أخبار الترجيح مثل قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به».

وقوله عليه السلام: «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف. . . فيؤخذ به».

وقوله عليه السلام: «ينظر ما هم أميل إليه حكامهم وقضاتهم فيترك».
وقوله عليه السلام: «أنظر ما وافق منهما. . . فاتركه».
وقوله عليه: «فاعرضوهما على كتاب الله».
وقوله عليه السلام: «فاعرضوهما على أخبار. . .»

وغير ذلك مما ظاهره البحث والنظر إلى أن يتضح وجود المرجح أو عدم وجوده.

والذي يلفت النظر إلى حقيقة ما استظهرناه أن موارد الترجيح التي لا تحتاج إلى الفحص لم يذكر فيها الإمام عليه السلام كلمة «أنظر» أو «اعرضهما» مثل «خذ بما فيه الحائطة لدينك» فإن الفقيه يعرف الأحوط بلا فحص. ولكن يبعد أن يستحضر الفقيه جميع آيات الأحكام وأخبار القوم، ولذلك أمره عليه السلام بإعمال النظر والعرض ولا نعني بالفحص إلا ذلك.

الثالث من التنبيهات: أنه إذا انتفت المرجحات ولزم التخيير فالمجتهد في تلك المسألة ـ سواء أكان إجتهاده مطلقاً أو متجزئاً ـ يتخير في عمل نفسه فيعمل بأيهما شاء. أما بالنسبة إلى مقلديه فهل يفتي بعملهم على طبق ما اختاره هو من الخبرين لزوماً؟ أو يفتيهم بالتخيير في العمل على طبق واحد من الخبرين بحيث كل مقلد يختار ما شاء من أحد الخبرين فيعمل به؟ وجهان بل قولان، والمسألة لا تخلو من الاشكال، وتحتاج إلى التأمل.

الرابع: الظاهر أن التعارض والتكافؤ في مثل أقوال اللغويين في معاني الألفاظ وأقوال علماء الرجال في أحوال الرواة ونحوهما يوجب التساقط، لأن الظاهر أن الأصل الأوّلي في تعارض الشيئين التساقط كما حققه المحققون، لأن حجية المذكورات من باب الطريقية الموصلة إلى ساحة الواقع لا السببية التي تجعلها بنفسها ذات مصلحة يلزم الأخذ بها لنفسها لا لجهة طريقيتها، وإذا تعارض الطريقان تساقطا ويرجع في المسألة إلى الأصول المقررة لها.

الخلاصة

الخبران المتعارضان إن كان بين مدلوليهما إطلاق وتقييد حمل المطلق على المقيد.

وإن كان بينهما عموم وخصوص حمل العام على الخاص على تفصيل مر في بابهما.

وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجه رجع في مورد التعارض إلى الأصول الجارية في ذلك المقام على وجه.

وإن كان بينهما تباين، فإن كانا قطعيين وجب تأويلهما أو أحدهما بالمناسب، وإلا فإن أمكن تأويلهما بما هو مقبول عند العرف ومنصرف إليه قدّم التأويل، وإلا فإن لم يكن أحدهما حاكماً أو وارداً على الآخر جرى حكم التعارض بينهما، فإن لم يكن في أحدهما مزية توجب رجحانه تخير في العمل بأيهما شاء، وإن كانت مزية توجب الأقربية إلى الواقع مثل الأعدلية والأورعية والأشهرية ونحوها قدّم صاحبها، فإن تعارضت المرجحات قدم الأرجح منها والأقرب إلى الواقع، وإلا فالتخيير ظاهراً بعد الفحص عن المرجحات وعدم العثور عليها.

تمرينات

١ ـ ما الفرق بين باب التزاحم وباب التعارض؟

٢ ـ ما هو «التخصيص» و «التخصص» و«الورود» و«الحكومة»؟

٣ ـ أيقتصر في المتعارضين على المرجحات المنصوصة وعلى ترتيب مخصوص، أم يتعدى إلى غيرها بغير ترتيب ويؤخذ بما يوجب الأقربية إلى الواقع؟ وماذا تستظهر من الأخبار في ذلك؟

٤ ـ عند تعارض أقوال اللغويين أو أقوال علماء الرجال فيما يتعلق بالحكم الشرعي ما هو المرجع؟

الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد

الاجتهـاد في اللغة: «هـو بذل المجهـود في طلب شيء» وفي اصطلاح الفقهاء: «هو معرفة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها».

وهو إما مطلق أو متجزي.

فـالمجتهد بـالاجتهاد المـطلق: «هو العـارف باستنبـاط جميع الأحكـام الشرعية من أدلتها الجلية».

والتجزي: «هو العارف باستنباط بعضها كـذلك». وإنمـا قلنا (الجليـة) لإخراج الأدلة المشكلة التي تتـدافع عنـد المجتهد فيستشكـل من الفتيا معهـا ويتأمل، ولا يضر ذلك في اجتهـاده ظاهـراً لأنه يصـدق عليه عـرفاً أنـه عارف بـاستنباط الأحكـام إذا كان عـارفاً بـاستنباط معـظمها، ولأن القصـور ليس من جهتـه، وإنما هـو من إشكال الأدلـة. ثم إنـه لا إشكـال ولا ريب في إمكـان الاجتهـاد الأول في هذه العصـور وتحققه، كمـا لا إشكال في إمكـان الثـاني وتحققـه، لأن المطلق لا يمكن حصـولـه دفعـة، بـل شيئـاً فشيئـاً وهـو معنى التجزي، ولأن ظواهر الألفاظ حجـة في حق كل عـارف بها، وحجيـة الآيات والأخبار مطلقة لكل عارف بها، غاية الأمر يحتاج إلى البحث عن المعارضات لها والمفروض أن المتجزي متمكن من ذلك.

ثم هـل تكـون فتـواه حجـة على نفسـه؟ الأظهـر الحجيـة، لأنـه عـالم بالحكم في رأيه والعـالم بالحكم يلزمـه العمل بـه. فعلى هذا لا يحتـاج إلى رجوعه إلى المجتهـد المطلق في جـواز عمله بفتوى نفسـه، فقول بعضهم: إن المتجـزي محال أن يعـرف حكم نفسه بعيـد ظاهـراً بعدمـا كـانت خـطابـات

الأحكام متوجهة إلى الناس عامة لا إلى أرباب الاجتهاد المطلق خاصة، فكل أحد عرف حكمه يلزمه إمتثاله.

أما نفوذ حكومته فالظاهر العدم لظهور أخبار نصب الفقيه حاكماً في المجتهد المطلق. نعم، لا يبعد شمولها للمجتهد في معظم الأحكام العامة البلوى.

التقليد

(وهو جعل غير المجتهد عمله موافقاً لفتوى المجتهد في الأحكام الشرعية).

فهو مقارن للعمل ولا يحتاج إلى سبقه عليه، إذ لا دور مع التقارن، ولا ريب في وجوبه على من لا يتمكن فعلاً من الاجتهاد والاحتياط، لأنه ظاهراً من باب الرجوع إلى أهل الخبرة وعليه سيرة العقلاء في جميع شؤونهم وأحوالهم في أمور دينهم ودنياهم، بل لولاه لاختل نظام العالم، لأن كل فرد فرد من الناس لا يجمع علوم الدين والدنيا مع أنه محتاج إلى كثير منهما، فلولا رجوع غير العالم بها إلى العالم بها لتعطل نظام البشرية والأحكام الشرعية، وأن الشارع أمضى عمل العقلاء في الرجوع إلى الفقهاء بأوامر شتى ومضامين مختلفة، كأخبار مدح العلماء وأنهم ورثة الأنبياء (ع)، وأوامر الرجوع إليهم والأخذ عنهم والسؤال منهم. وأخبار الأمر بالتفقه للتعلم والتعليم، وكآية التفقه لأجل الانذار من الفقهاء للناس وحذر الناس عقيب الانذار، وكعموم آية سؤال أهل الذكر وإن كان الظاهر إرادة خصوص العترة (ع) منها لورود ذلك، وكأخبار مروية عن أهل البيت (ع).

١ ـ ما روي من قول عبد العزيز بن المهدي للإمام (ع): ربما إحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: (نعم). وظاهرها أن قبول قول الثقة في الرواية والفتوى كان معلوماً عند السائل، وتقرير الإمام (ع) له على ذلك يدل على حجيته قول الثقة.

٢ ـ جواب الإمام (ع) كتابة عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين فكتب: «إعتمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنا كثير القدم في أمرنا».

٣ ـ قوله (ع) حينما سأله ابن أبي يعفور عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك عن الثقفي» يعني محمداً بن مسلم.

٤ ـ قوله (ع) لشعيب العقرقوفي: «عليك بالأسدي» يعني أبا بصير.

٥ ـ قوله (ع) لعلي بن المسيب: «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا».

٦ ـ قوله (ع) لأبان بن تغلب: «أجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك».

٧ ـ التوقيع الشريف المروي عن الحجة ـ عجل الله تعالى فرجه ـ لاسحق بن يعقوب حين سأله عن مشاكل أشكلت عليه. كما عن الغيبة وإكمال الدين والاحتجاج فكتب (ع) فيما كتب: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله».

٨ ـ ما عن الاحتجاج عن تفسير العسكري (ع) في حديث طويل قال فيه (ع): «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» إلى آخره. فهذه الطوائف من الأخبار بمجموعها تورث القطع بالمطلوب، حتى ولو كان في بعضها ضعف في سند أو دلالة، لأنها منجبرة بعمل العلماء بها ومنهج الصلحاء عليها، مع تأييدها بسيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة الذي عليه إطباق البشر قاطبة.

حول تقليد الأعلم

إختلف العلماء في وجوب تقليد الأفضل علماً وعدمه على أقوال.

منها: وجوب تقليد الأفضل مطلقاً ووجوب الفحص عنه.

ومنها: عدم وجوب ذلك مطلقاً بل يتخير بين الأفضل والفاضل ولكن تقليد الأفضل أفضل.

ومنها: وجوب تقليد الأفضل مع العلم به عيناً والفحص عنه مع العلم به إجمالاً إذا علم بالاختلاف بينه وبين المفضول في الفتاوى تفصيلاً أو إجمالاً، ويتخير إذا لم يعلم التفاضل، أو لم يعلم الاختلاف بينهما. أما مع العلم بالأول والشك في الثاني أو العكس فهل يتخير؟ وجهان بل قولان ظاهراً.

وهذه المسألة ـ أي تقليد الأفضل ـ هي معركة الآراء بين العلماء والأقرب منها هو الثاني... حجتنا على ذلك:

أولاً: إن التقليد لما كان من باب الرجوع إلى أهل الخبرة فلا إلزام عقلاً وعرفاً في هذا الباب بالرجوع إلى الأفضل ولذلك لا ترى العقلاء يقبحون الرجوع إلى غيره. فمن عمر داراً على رأي معمار يوجد أعرف منه بالعمارة لا يفند رأيه أحد. ومن استشار نجاراً متوسطاً فكذلك. بل حتى في الأمور المهمة نرى العقلاء يرجعون إلى المفضول بلا نكير، كالرجوع إلى سائر الأطباء مع وجود واحد أعلم منهم وعلى ذلك جرى إطباق العقلاء. نعم، الرجوع إلى الأفضل عندهم أفضل.

فإن قلت: فكيف منعتم من تقديم المفضول على الفاضل في باب الإمامة وما الفرق بينه وبين باب التقليد؟

قلت: الفرق بينهما عظيم، فإن هذا الباب إنما يحتاج المكلف فيه إلى التقليد في عمل نفسه فحسب لمعرفة الحكم وقول كل فقيه عالم بالحكم حجة.

وأما باب الإمامة فيحتاج إلى إمام واحد يكون هو الرأس والرئيس القابض على أزمة أمور الدنيا والدين، ويجب مبايعته وطاعته على جميع الناس فكيف لا يكون أفضلهم؟ وإذا كان مفضولاً كيف يُلزم الأفضل بمتابعته ومبايعته والانقياد له في أمور الدنيا والدين؟! مع أن الأفضل يرى أن المفضول لم يصل إلى الأحكام كوصوله إليها فكيف يتابعه. وعلى كل فالفروق كثيرة واضحة. هذا غير الأدلة النقلية التي هي أجلى من أن تحتاج إلى بيان.

ثانياً: إن معنى الأعلم هو شيء مبهم لم يتضح عند العلماء وأهل الخبرة أنفسهم فضلاً عن عوام الناس ولا سيما البدو والعجائز وبنات تسع سنين وأبناء خمس عشرة سنة، فإذا كان العلماء وأهل الخبرة أنفسهم إلى الآن لم يتفقوا على المعنى المراد من الأعلم وما هو المناط فيه، أهو الأجود ملكة أو فهماً؟ أو الأكثر إستنباطاً أو إطلاعاً؟ فما هو إذن حال جهال العوام، أيجتهدون في تعيين معناه؟ أم يقلدون أهل الخبرة وهم في حيرة؟ أم يقلدون الأعلم في الأعلم؟ وهو دور صريح.

هذا مع أن تعيين الأعلم بعد فرض معرفة معناه أمر مشكل جداً أيضاً، فإنه أمر يحتاج فيه إلى الإحاطة بعلوم جميع العلماء ولا يكفي معرفة علم فقيه واحد أو أكثر، وكيف تحيط أهل الخبرة بعلوم جميع أهل الأرض من الفقهاء ومن في الزوايا والخفايا. إن هذا لتكليف شاق من أصله لا يتناسب تشريعه مع أحكام الشريعة السهلة السمحاء.

مع أن الأعلم لو كان أقدم لكان منصبه تالي أمر الإمامة في الأهمية، فيقتضي أن ترد في ذلك من حفظه هذا الدين وسدنته (ع) الأخبار الكثيرة المتواترة المتضافرة التي تنتشر في مشارق الأرض ومغاربها، حتى يعلم العالم الإسلامي اجمع ذلك لئلا يقعوا في مفسدة تقليد غير الأعلم فتفسد جميع أعمالهم وعباداتهم والعياذ بالله، مع أنا لم نر عيناً ولا أثراً من ذكر الأعلمية في الأخبار، في حين أن الأئمة عليهم السلام ينبغي أن يبلغوا هذا الأمر المهم الذي تبتني عليه فروع الدين أجمع ويبتدؤوا به أصحابهم إذا لم يسألوهم عنه، كم إهتموا بأمر الإمامة التي تبتني عليها أصول الدين أجمع، بل معرفة الأعلم ربما تكون أصعب على الناس من معرفة الإمام (ع) لأن إختيار الإمام بيد علام الغيوب يفضي به إلى النبي (ص) والنبي ينص عليه بمحضر من أصحابه، ولكن الأعلم معرفته موكولة إلى المكلف، والعلم شيء غامض يصعب تميز مراتبه حتى يعرف الأعلم فيه، مع أنه قد يُبتلى بوجوب تعيينه وتمييزه لأجل تقليده بين آونة وأخرى فيما إذا مات الأعلم ثم الأعلم والأعلم في أزمنة متقاربة.

وهذه أخبار التقليد سردناها عليك لعمرك تصفحها فهل تجد فيها شائبة من ذكر الأعلمية التي يكلف بها الإنسان في أول لحظة من بلوغه، كلا بل لا تجد فيها إلا الأمر بالرجوع إلى كل عالم فقيه راوٍ لأحاديثهم متبع لطريقتهم.

فترى الإمام (ع) يرشد في أخذ الأحكام إلى جماعة من أعلام أصحابه في أوقات متقاربة مع بعد التساوي بينهم في الفضل قطعاً، ومع تمكنهم من الرجوع إليه (ع). بل في رواية تفسير العسكري (ع) وهي الأخيرة ظهور في التخيير لقوله فيها: «فللعوام أن يقلدوه» مع أن التخيير لا يكون في أصل التقليد لوجوبه بل في الأفراد فالمعنى إذن أنه يجوز للعوام تقليده أو تقليد أي فرد غيره ممن إتصف بتلك الصفات.

وفي بعض تلك الأخبار السالفة قول السائل للإمام (ع): أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال (ع): «نعم» فيفهم منه أن كفاية الوثاقة شيء مغروس في أذهانهم مفروغ عنه عندهم، وتقرير الإمام (ع) له أعظم حجة على الكفاية من دون إحتياج إلى الأعلمية.

وحاصل الأمر: أن الناظر في تلك الأخبار بإمعان يجدها واضحة الدلالة على أن المناط هو الفقاهة والورع دون الأفقهية لأن كلها واردة في مقام البيان. فإلى متى يؤخر أمناء الله عليهم السلام الحكم بالرجوع إلى الأعلم؟ ومتى ذكروه؟ مع مسيس الحاجة الشديدة الأكيدة إليه بما لا مزيد عليه.

مع ما في وجوب الرجوع إلى الأعلم فقط من المشاق والحرج عليه وعلى الناس، إذ كيف يتمكن الواحد على إدارة دفتي أمور الدين والعلم، وقد عرف المجربون كيف يشق على العالم الواحد إذا انتهت إليه الرئاسة العامة إدارة شؤون جميع المستفتين والفتاوى بحيث يكون في الحكم عسر وحرج إلا أن يكون المرجع مسدداً بالعصمة، مؤيداً بعناية ربانية، مستمداً علومه من الله كالنبي والإمام عليهم السلام.

وأما القول بوجوب الرجوع إلى الأعلم في مورد العلم بالتفاضل أو العلم بالاختلاف في التفوى وتقييد التخيير في ذلك ـ الذي أثبتناه على

الإطلاق ـ بصورة إحتمال التساوي في العلم وإحتمال التساوي في جميع الفتاوى، فهو تقييد بصورة نادرة جداً ملحقة بالعدم، إذ يبعد جداً التساوي في العلم بحد واحد بلا ترجيح، وكذلك يبعد جداً الإتفاق في الفتاوي مع إختلاف مبانيها في الأصول والقواعد المقررة لها في الفقه، وتراجيح الأخبار المتخالفة، وإختلاف الأذواق والآراء في كل مورد من مواردها الذي يوجب ذلك كله عدم إتفاق في الفتاوى.

فمتى إتفق إثنان من صدر الإسلام حتى زماننا هذا في فتاويهما جميعاً؟ يعلم صحة ما أقول كل من راجع أقوال الفقهاء ووفق بينها.

والحقيقة أنه يحصل لكل أحد عند التبصر والتفكر علم عادي أن كل فقيهين تردد بينهما الأعلم لا بد أن يكونا مختلفين في بعض الفتاوى، وأنه لا بد أن يحصل له ظن قوي جداً باختلافهما في درجة العلم من باب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب لأن فرض التساوي بينهما في العلم إحتمال واحد من بين ألوف الاحتمالات في مراتب التفاوت التي يمكن أن يقال إنه لا نهاية لها، فكيف تناط الأحكام على هذه الأوهام؟!.

أدلة لزوم تقليد الأعلم

إستدل القائلون بلزوم الرجوع إلى الأفضل بأنه أقرب إلى الواقع أو الظن به أقوى.

• هو مدفوع بأنه قد ينعكس الأمر فيما إذا وافق قول المفضول قول الميت الأفضل من الحي الأفضل أو وافق الاحتياط أو القول المشهور أو غير ذلك.

واستدلوا بالاجماع المنقول وجوابه: أن هذه الفتوى لم تكن معروفة عند القدماء ظاهراً، بل لو إدعى مدع الاجماع من أصحاب الأئمة (ع) على العكس لم يكن مجازفاً، لأنه لم يرد عنهم إلا أنهم كانوا يرجعون إلى أقرب فقيه وأيسر راوٍ من دون ملاحظة الأعلمية، وإرشادات الأئمة عليهم السلام

كانت على هذا النحو، كما مر نموذج منها في أخبار الباب. ولكن اشتهرت هذه الفتوى في العصور المتأخرة إشتهاراً كبيراً فأين الاجماع يا ترى؟

واستدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة المذكورة آنفاً بتمامها على طولها في أول أخبار التراجيح وهي لا تدل على ذلك، لأنها واردة في مقام الحكم لا الفتوى والتقليد. ولو سلمنا عمومها للفتوى أو اختصاصها بها فهي على مدعانا أدل، لأن الإمام (ع) قال فيها: «ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكَماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً» إلى أخره فلم يذكر شرط الأعلمية مع أنه في مقام البيان قطعاً. وأما قوله (ع) فيها بعد ذلك بعد فرض السائل اختيار كل واحد من المتخاصمين حكَماً غير الآخر فاختلفت الحكمان في حكمهما: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما» إلى آخره، فإنما هو في مقام قطع الخصومة لأجل اختلاف الحكمين، وفي هذا المقام لا ضير من الترجيح بذلك لحسم مادة النزاع.

وكذلك الكلام في استدلالهم برواية داوود بن الحصين عن الصادق (ع) في رجلين إتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف، وإختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال (ع): «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا».

وأما قول أمير المؤمنين (ع) للأشتر: «إختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» فظاهره أنه للارشاد لا للوجوب، لأنه في مقام نصب القاضي الحاكم ونفوذ حكم المفضول مما لا إشكال فيه.

وزبدة القول: إن من مجموع ما ذكرنا لا يبعد أن يحصل القطع بالتخيير بين تقليد الفاضل والمفضول، ولو قيل: إن العامي ـ الملتفت إلى أن التقليد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة وإنه لا يلزمه العقل في هذا الباب بترجيح الأفضل ـ يجوز له الرجوع إلى المفضول من غير تقليد للأفضل في هذه المسألة، ولا سيما إذا إطلع على أخبار التقليد التي يذكرها له العلماء

فلم يجد فيها عيناً ولا أثراً للأعلمية، بل وجدها ظاهرة في التخيير مع أنها في مقام البيان لكان له وجه ما، ولكن رأى أهل التحقيق من المتأخرين أنه لا بد له من تقليد الأعلم في هذه المسألة.

إشتراط الحياة في مرجع التقليد

الظاهر عدم جواز تقليد الميت إبتداء للإجماعات المنقولة المستفيضة عن الأساطين المتتبعين، وخالف في ذلك كثير من الأخباريين، والظاهر أن الإجماع سابق عليهم، ولأن الميت لا رأي له، ولعدم الدليل المعتبر على جوازه، لأن أخبار أصل التقليد ليس فيها دلالة على ذلك، بل هي منصرفة إلى أحياء الفقهاء.

وأما البقاء على تقليد الميت فدليله غير ظاهر، بل بعض الاجماعات المنقولة على عدم الجواز ظاهرها يعم الإبتداء والإستدامة.

نعم، إستدل عليه باستصحاب الأحكام السابقة. وجوابه: أنا منعنا من جريانه في الأحكام التكليفية مطلقاً والوضعية الكلية كما مر في محله. وأما من أجراه فيها فله عنه أجوبة أخرى. وعلى كل فإنه ليس في أدلة مجوزيه دلالة واضحة على الجواز ظاهراً.

تمرينات

١ ـ ما هو الاجتهاد وما هو التقليد؟
٢ ـ ما دليل القول بوجوب تقليد الأعلم، وما دليل القول بعدمه؟
٣ ـ ما هو الفرق بين باب (الإمامة) وباب (التقليد)؟

تحليل وتمحيص
لبعض أدلة الأحكام

تحليل وتمحيص لبعض أدلة الأحكام

علم من طي المباحث السابقة أن أدلة الأحكام الشرعية التي اتفق عليها المسلمون أجمع أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، مثل البراءة من التكليف بواجب لم يرد فيه نص.

وقد استوفينا البحث عن هذه الأدلة الأربعة وعوارضها وأحوالها وأطوارها في غضون هذا الكتاب. ولكن هناك أدلة أخرى إختلف فيها العلماء، فمنهم من إعتمد عليها كمصدر لثبوت الأحكام الدينية وإستدل بها، ومنهم من منع من حجيتها وزيف الاعتماد عليها، ولا بأس بالتعرض لها، وتحليل دلالتها أو عدمها على ضوء البحث العلمي، والتمحيص الحر، إتماماً للفائدة، ووصولاً للغرض.

١ ـ القياس:

من تلك الأدلة المختلف فيها (القياس) وعرّفه بعضهم بأنه: «إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم».

وهذا التعريف كما تراه ينطبق على منصوص العلة الذي لا مجال للشك في حجيته وعلى مستنبط العلة كما يظهر ذلك أيضاً من تمثيلاته وتعريفات آخرين له.

وأما منصوص العلة، مثل تحريم النبيذ المسكر ـ إذا لم يعتبر خمراً ـ لأجل حرمة الخمر لعلة الإسكار فلا يعد قياساً، لأنه مما ثبت حكمه بالسنة

تمسكاً بعموم العلة، والقياس قسيم للسنة لا قسم منها... وأما غيره من أنواع القياس وهو مستنبط العلة فهو القياس حقيقة.

وخلاصة الأمر: إن كل ما ثبتت علته وانحصارها ووجودها في الفرع بحجة قطعية فهو حجة، وذلك مثل منصوص العلة، وما ثبت بالأولوية مثل حرمة ضرب الوالدين المأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1]. فحرمة الضرب أولى، والظاهر أنه يعد من منصوص العلة أيضاً. وما عدا ذلك مما حجب عن الناس التوصل إلى أسراره وعلله ولا سيما في مثل العبادات فهو محل الخلاف.

وذهب أهل البيت عليهم السلام إلى تحريمه، وهو المنقول عن جمله من الصحابة، وعن علماء الشيعة قاطبة إلا ابن الجنيد، وعن الإمام الشافعي (رض) في غير منضبط العلة، ونقل عن الظاهرية والنظامية تحريم القياس، وذهب أكثر علماء المذاهب إلى الإحتجاج به. ولنذكر الآن أهم ما ذكر من أدلة حجيته وتمحيصها.

استدل عليه بالكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

أما الكتاب: فآيات، منها قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[2]. وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[3]. وقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ جواباً لمن قال: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[4].

بتقريب: أن الاعتبار أو العبرة ـ في الآية الأولى ـ يشمل القياس والرد إلى الله ورسوله ـ في الثانية ـ هو رد الفرع إلى الأصل الذي منه القياس، واستدلال الله ـ في الثالثة ـ على قدرته على الإحياء بعد الموت بالإنشاء قبله قياس.

---

(١) سورة الاسراء: ٢٣
(٢) سورة الحشر: ٥٩.
(٣) سورة النساء: ٢.
(٤) سورة يس: ٧٨ ـ ٧٩.

وفي دلالة الآيات على الحجية نظر بيّن، لأنه: أي دخل لأمر الله سبحانه ـ في الآية الأولى ـ بالاتعاظ بالعبر في حجية القياس. وأما الآية الثانية فظاهر معناها أن المتنازعين يلزمهم الرجوع إلى آيات الكتاب وإلى الرسول (ص) في حياته وإلى سنته بعد وفاته لحسم مادة النزاع بينهم، وليس فيها أي إشارة للقياس إن لم تكن فيها دلالة على العكس، لأنه ليس رداً إلى نص الله ونص رسوله (ص). وأما الثالثة فمعناها أظهر من أن يخفى وهو: أن من أنشأ هذا الخلق قادر على إعادة خلقه بالقدرة التي بها أنشأه، فأي قياس أشارت إليه الآية، وعلى فرض الإشارة إليه فأي مناسبة بين قياس الله خلق الآخرة بخلق الدنيا بقياسنا الأحكام الشرعية التي لا نعلم عللها على سبيل الجزم واليقين، وإذا علمنا علة فكيف نعلم بإنحصار العلة فيها؟ وإذا علمنا الإنحصار وكانت العلة موجودة في الفرع كان من منصوص العلة الذي ثبت حكمه بالسنة مع أن القياس قسيم لها.

أما السنة، فأحاديث:

١ ـ حديث معاذ بن جبل: ان رسول الله (ص) لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء»؟ قال: إقضي بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد اجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله». ووجه الاستدلال: أن النبي(ص) أقر معاذاً على الاجتهاد بالرأي وهو يشمل القياس.

والجواب: إن هذا الخبر لا يمكن العمل بظاهره، لأنه يدل على أن من لم يعرف حكم الله في واقعه جاز له أن يحكم برأيه دون الرجوع إلى أهل الذكر، وهو خلاف ما جاء به القرآن. قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعلَمُونَ﴾[1].

فلا بد أن يراد من اجتهاد الرأي هو الرجوع إلى حكم العقل فيما لا

(١) سورة النحل: ٤٣.

نص فيه من البراءة من التكليف، والإباحة الأصلية، أو إلى قاعدة «إشتغال الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» في موردها، وذلك بعد الفحص والتنقيب عن أدلة المسألة التي عرضت لديه. فإذا كان القياس ثابتة حجيته بغير هذا الحديث جاز الرجوع إليه أيضاً كواحد من الأدلة، وإلا فلا يمكن الاستدلال عليه بنفس هذا الحديث.

٢ ـ ما روي أن عمر (رض) سأل الرسول (ص) عن قبلة الصائم بغير إنزال. فقال له الرسول: «أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم؟» قال عمر: قلت: لا بأس بذلك. قال: فمه. وهذا لا يدل على القياس أيضاً، لأنه لما علم عمر أن الإنزال وشرب الماء مفطران، فأراد النبي (ص) أن يفهمه أن القبلة إذا لم يكن معها إنزال لا تعّد إنزالاً، كما أن المضمضة إذا لم يكن معها شرب للماء لا تعّد شرباً، ولهذا قال (ص): فمه. وإلا فلو لم يعلم بحصر المفطرات في أشياء معلومة وإحتمل أن القبلة مفطر برأسه مستقل، وعلم أن المضمضة غير مفطرة، فهل يمكن لأحد من الفقهاء أن يقيس القبلة على المضمضة في عدم المفطرية مع عدم الاشتراك في العلة، ولا سيما إذا كان قياساً في عبادة. نعم، إلا أن يجري أصل البراءة العقلية فيها فتكون هي الدليل العقلي للحكم لا القياس.

٣ ـ حديث الفزاري لما أنكر ولده عندما جاءت به إمرأته أسود. فقال له الرسول: «هل لك من إبل؟». قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟» قال: حمر. قال: «هل فيها من أورق؟». قال: نعم، قال: «فمن أين؟» قال: لعله نزعة عرق. قال: «وهذا لعله نزعة عرق». وجوابه: إن هذا تشبيه في طبيعة النسل ولا ربط له بالقياس في الأحكام الإلهية.

ومنها: ما رووا أن النبي (ص) كان يقيس، وهذا خروج عن المقام، لأن النبي هو العالم بأسرار شريعته وعللها، فقياساته بتعليم ممن ألهمه العلم وهو أمّي، فلا يقاس عليه أحد ممن ضرب بينه وبين الغيب بحجاب.

وما روي من خبر الخثعمية داخل في القياسات النبوية التي لا يصح

الاحتجاج بها في صحة القياس لنا. وهو أنها قالت له (ص): إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال له (ص): «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك» فقالت: نعم، قال (ص): «فدين الله أحق أن يقضى».

وأما الاجماع: فادعى مثبتوا القياس إجماع الصحابة عليه واستشهدوا على ذلك بإجماعهم على قتال مانعي الزكاة مع أبي بكر (رض)، لأنهم قاسوا خليفة الرسول على الرسول.

والجواب: أنه لم يرو عن أحد منهم أنه فاه بهذا القصد للقياس، بل ربما قاتلوهم لعلمهم أن كل من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين مثل الزكاة، كان مرتداً، والقياس إنما يكون فيما ليس فيه دليل. وإذا ثبت عندهم إنكار مانعي الزكاة لها إنكاراً باتاً كانوا ممن أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، وحكمهم معلوم فليس مورداً للقياس.

وليت شعري أي إجماع من الصحابة يتم على العمل بالقياس مع مخالفة أهل البيت النبوي وإنكارهم على القياس، وفيهم رباني هذه الأمة، وباب مدينة علم الرسول، وأخوه، وأقضاهم، ومولى كل مؤمن ومؤمنة، ومن يدور الحق معه حيث ما دار، ومن اختص بتسعة أعشار العلم والحكمة وشارك الناس في الجزء العاشر وكان أعلم منهم فيه، ومن قال فيه النبي (ص) أقواله الخالدة التي طفحت بها كتب الفريقين.

ومذهب أهل البيت (ع) معلوم متواتر عنهم قد نقله الخلف عن السلف في رد القياس ورد من قال به بلهجات شديدة من أراد الوقوف عليها فليراجعها في الكتب الأصولية المطولة.

هذا حال الاجماع، بل لم ينقل عن أحد من الصحابة الكرام قول ظاهر في القياس إلا عن عمر (رض) في عهده لأبي موسى الأشعري قال فيه: «ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس فيه قرآن ولا سنة ثم قايس بين الأمور وأعرف الأمثال... الخ» وقد أنكر ذلك ابن حزم ـ وهو من

أعلام أهل السنة ـ في كتابة (المحلى) ج ١، ص ٥٩، حيث قال: [برهان كذبهم ـ أي أهل القياس ـ أنه لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبداً إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر فإن فيها: «واعرف الأشباه بالأمثال وقس الأمور» هذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه وهو ساقط بلا خلاف وأبوه أسقط منه أو من هو مثله في السقوط، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر. . . الخ].

وعلى فرض صحة هذه الرواية ودلالتها على القياس فإنما هي رأي صحابي والبحث عن حجيته يعرف في بحث «مذهب الصحابي» كما سيأتي. مع أنه روي عن عمر رد القياس كما عن كتاب «تأويل مختلف الحديث» لأبي قتيبة الدينوري ص (٢٤) بقوله: لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره».

وأما العقل: فأهم تقريراتهم لدليل العقل هو حصول الظن من القياس فإذا لم نعمل به يلزمنا العمل بما يقابله وهو الوهم.

وجوابه: أنه لا يجوز العمل بالظن المطلق ما لم يثبت من الشرع حجيته مثل خبر الواحد، وظواهر الألفاظ ولا يعمل بما يقابله من الوهم، بل يعمل بما دل عليه العقل، وتسالم عليه العقلاء من «البراءة» في موردها، أو «الاحتياط» في مورده، وتفصيل البحث عن ذلك يعلم مما سبق في هذا الكتاب فليراجع.

وأما أدلة منكري حجية القياس فلا نحتاج إلى التعرض لها لأن القائل بحجيته يلزمه الاثبات فإذا لم تثبت الحجية فلا يجوز العمل به، مع أنه قد ظهر كثير منها في الأجوبة عن أدلة المثبتين.

وهناك روايات وردت عن النبي (ص) في رد القياس.

منها: ما عن البيضاوي عنه (ص) أنه قال: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا».

ومنها: ما عن صاحب «المحصول» ونقله عنه صاحب «القوانين» ج (٢) في باب القياس عن النبي (ص) أنه قال: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام».

وهاتان الرويتان نص في بطلان القياس والنص مقدم على غيره.

وروي عن أهل البيت (ع) الشيء الكثير من هذا القبيل نذكر منه ما يلي:

١ ـ ما عن الشيخ الصدوق (رض) في باب الديات عن الصادق عليه السلام أنه قال في حديث طويل: «السنة إذا قيست محق الدين».

٢ ـ ما عن كتاب «العلل» عنه عليه السلام أيضاً في حديث طويل أنه قال لأبي حنيفة (رض): «لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض أن تقضي الصلاة لأنها أفضل من الصوم».

٣ ـ ما في مجمع البحرين من قولهم (ع): «ليس من أمر الله أن يأخذ دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس».

٢ ـ الاستحسان:

من الأدلة المختلف فيها: «الاستحسان» وعرفوه بأنه: «دليل ينقدح في عقل المجتهد تقتضي ترجيح قياس خفي، على قياس جلي أو استثناء جزئي من حكم كلي» فهو إذن قياس خفي، أو استثناء فرد من حكم كلي لمصلحة تقتضي الاستثناء من الحكم فهو راجع إلى القياس والمصالح المرسلة، فإذا لم تثبت حجيتها لم تثبت حجيته. فلا نطيل الكلام فيه بخصوصه.

وقد احتج به أكثر الحنفية والحنابلة، ورده أكثر المسلمين كأهل البيت (ع) وكثير من الصحابة (رض) وعلماء الشيعة قاطبة، وكثير من فقهاء غيرهم. وقد نقل عن الإمام الشافعي (رض) أنه قال: «من استحسن فقد شرّع».

وكلمات ابن حزم في ذم الصحابة للرأي والقياس قد ذكرها العلامة الشهرستاني في مقدمته لهذا الكتاب فراجعها.

منها: ما روي عن عمر (ص) أنه قال: «اتهموا الرأي على الدين وإن الرأي منا هو الظن والتكليف».

٣ ـ المصالح المرسلة:

هي: «المصالح التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها». وسميت مرسلة لأنها مطلقة غير مقيدة بدليل اعتبار ولا دليل الغاء. ومواردها كل حكم يراه المجتهد فيه مصلحة عامة لغالب الناس، أو فيه دفع مفسدة كذلك، فيوجب الأول ويحرّم الثاني بغير أن يرد من الشارع حكم ايجاب ولا تحريم.

وقد اختلف المسلمون في ذلك، فجملة من فقهاء المذاهب استندوا إليها وجعلوها حجة يشرع بها الحكم الشرعي كالكتاب والسنة. وردها الباقون ومنعوا من الفتوى استناداً إليها من دون ورود دليل من الشارع على ذلك. ومنهم أهل البيت عليهم السلام قاطبة، وفقهاء شيعتهم، والامام الشافعي وغيرهم.

أما حجة المعتبرين لها فهي أنها مصالح ودرء مفاسد لم ينه الشارع عنها، وهي مهمة في نظر المجتهد، فيلزم الفتوى على طبقها ولو لم يأمر بها الشارع.

والجواب عن ذلك: أن نظر المجتهد لا يكفي لتشريع أحكام جديدة لم يشرعها الشارع، إذ رب حكم يرى فيه مصلحة عامة وليس فيه في الواقع ذلك، بل ربما يكون فيه فساد كبير، لأن عقول البشر قاصرة عن درك المصالح الواقعية الحقيقية، ولذلك قد يختلف المجتهدون في مصلحة الواقعة، فكيف تنضبط المصلحة وتحرز وتضمن للناس حتى يشرع المجتهدون لهم من عند أنفسهم أحكاماً كافلة لها.

على أن كل واقعة وكل فعل من أفعال المكلفين إذا لم يكن عليه نص في الكتاب والسنة، ولا اجماع عليه من فقهاء الأمة لا بد أن يكون له حكم عقلي ثابت عند جميع العقلاء من البراءة والاباحة أو غير فلا تصل المرتبة إلى تشريع المجتهد.

هذا كله في فتاوى المجتهدين التي تفرض على سائر المكلفين كحكم من أحكام الله. وأما ما مثلوا به للمصالح المرسلة من الأعمال الادارية والتنظيمات الحكومية من بعض الخلفاء كتدوين الدواوين ووضع اصول البريد، وتعيين المفتشين لمراقبة الموظفين فليست هي من باب الفتوى باحكام شرعية وإنما هي من أعمال إمام المسلمين يقوم بها لتنظيم شؤون البلاد.

وأما ما استشهدوا به من أعمال بعض الصحابة مما لا يوجد له مستند في الكتاب والسنة وجعلوه دليلاً على حجيتها. فجواب المانعين ولا سيما الشيعة عن ذلك يمكن أخذه من طريقهم ومذهبهم المشروح في جلّ كتبهم وهو: أن عمل غير المعصوم لا يكون حجة، ولا يستند إليه، ولا يمكن أن يجعل كل عمل صدر من السلف هو من باب المصالح المرسلة لأن فيه اطلاق عنان، وتصرفاً بغير برهان، وحرية رأي في الاحكام وهو لا يتفق مع نظم الشريعة المحدودة، وأحكامها المقيدة بالتعبد وبالنصوص والأدلة، وهذا الباب يفتح على المسلمين أبواباً لا يمكن سدها، ومحاذير لا يستطاع ردها، لأن المجتهد غير مشرع وإنما هو مستنبط ما شرعه الله ورسوله من الاحكام والقوانين المتكفلة بمصالح البشر في جميع الادوار والاطوار، فيكون سد هذا الباب من المصالح المرسلة.

٤ ـ شرع من قبلنا:

من الأدلة التي اختلف الفقهاء فيها ما ثبت حكمه من الشرائع السابقة الإلهية، ولم يرد في شرعنا ما يدل على نسخه بالخصوص، ولا ما يدل على تكليفنا به.

فالمنقول عن الحنفية وبعض المالكية والشافعية أنا مكلفون به، وعن غيرهم عدم تكليفنا به ولعله الأظهر لوجهين.

الأول: إن شريعتنا بعد كمالها وتمامها كما قال تعالى: ﴿**أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الاِسْلاَمَ دِيناً**﴾[1] لم تدع حكماً من الأحكام التي يحتاجها البشر إلا وجاءت به وبينته، سواء كان موافقاً للشرائع السابقة أم مخالفاً لها كما ورد: «ما من شيء يقربكم من الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد امرتكم به وما من شيء يبعدكم عن الجنة ويقربكم من النار إلا وقد نهيتكم عنه». والآثار دلت على أن كل شريعة من الشرائع العامة ناسخة لما تقدمها وظاهر النسخ هو النسخ الكلي، وتبليغ أحكام جديدة ولا سيما بعد اكمال الدين وانتقال النبي الأمين صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى بعد تبليغ أمته جميع ما يحتاجون إليه. نعم، في الحوادث الجديدة، والفروع الفقهية التي ليس فيها نص ظاهر بخصوصها يرجع فيها إلى العمومات الكلية، إن وجدت، وإلا فإلى الأصول العملية التي مر شرحها في مباحث هذا الكتاب.

الثاني: أنه ربما أجرى بعض الأصوليين في المقام استصحاب تلك الأحكام السالفة في حقنا، ولكن يرد عليه أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء نفس الموضوع، وهنا تغير الموضوع في كثير من الأحكام التي كانت للأمم الغابرة. هذا مع ما في استصحاب الأحكام التكليفية من المنع الذي سرّ في بابه على المختار.

٥ ـ مذهب الصحابي:

من الأدلة التي اختلف الفقهاء فيها «مذهب الصحابي». وذلك أن صحابة الرسول (ص) كان منهم ـ لطول صحبتهم وانقطاعهم إليه ـ فقهاء تخرجوا عليه وسمعوا النصوص منه. فإذا لم يرد نص في واقعة فهل يكون

---

(١) سورة المائدة: ٣.

فتوى المجتهد الصحابي حجة للمجتهد الذي جاء بعده؟ نقل عن أبي حنيفة (رض) الاحتجاج به، وعن الشافعي (رض) عدمه، وهو الحق، لأن الصحبة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وإن كان فيها شرف وأي شرف، ولكن لا تجعل صاحبها معصوماً عن الخطأ، بل هو كسائر أفراد الأمة يصيب ويخطىء، وفيهم كامل الايمان والورع، وفيهم غير ذلك، ولذا نشبت بينهم خصومات ومنازعات ولا يمكن حمل كل واحد منهم على العدالة فلا يكون قوله حجة، وإلا لتناقضت الحجج وتضاربت، ولهذا جاز لكل منهم مخالفة الآخر في الفتوى.

توجيه النبي أمته
في التشريع الاسلامي

الشرع هو مجموعة أنظمة وقوانين إلهية جاء بها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى البشر. فكان الشرع في عهده (ص) يؤخذ منه، لأنه هو المبلغ، فإما أن يبلغ آية من كتاب الله فيها حكم شرعي بعد ما يقضى إليه وحيه، أو يبلغ حكماً أخذه من ربه بوحي غير قرآني أو إلهام أو غيرهما من الطرق الغيبية، لا بطريق الاجتهاد، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[1].

والاجتهاد: «هو استنباط الأحكام بالطرق الاعتيادية عن أدلتها الشرعية»، وهو غير الوحي الالهي، ولذا كان (ص) ربما يؤخر الجواب انتظاراً للوحي.

وكان المسلمون في عهده (ص) يتلقون أقواله بعين القبول والتسليم، ويقتدون بأفعاله وسيرته. وإذا صاروا بعيدي الشقة عنه (ص) كانوا ربما يأخذون ممن سمع منه الحديث من ثقات اصحابه الكرام رضوان الله عليهم.

مضى على ذلك عهده المبارك والناس يستضيؤون بنور علمه وأحكام شريعته، وكان (ص) يهتم اهتماماً لا مزيد عليه في أن يرجع أمته من بعده إلى ركن وثيق، ومصدر حكيم، كي لا يضلوا وينحرفوا عن سنن الهدى. فكان يثقف أصحابه، ولا سيما من يعتمد منهم على رسوخ إيمانه، وحدة ذكائه، وقوة حافظته، ولياقته الخلقية.

---

(١) سورة النجم: ٣.

ولكن كان يخص غلاماً اتبعه يافعاً، وانقطع إليه شاباً، وآزره كهلاً، فكان يغرّه العلم غراً، ويلقنه الحكمة تلقيناً، ويبالغ في تأديبه وتعليمه وتثقيفه، وهو يقتدي به، ويستقي من نمير علومه، ويتبعه اتباع الفصيل لأمه، وذلك لما علم (ص) أن الله اختص ذلك الغلام بمميزات وخصائص لم يشاركه أحد فيها، فكان يفتح له من أبواب العلم والحكمة أبواباً، فتفتح له من تلك الأبواب فروع وأبواب، كل ذلك ليجعله وعاء لسره، وعيبة لأحكام سنته، وباباً لمدينة علمه، ووصياً عند غيبته، وخليفة من بعده، وأباً لأمته، ووليّاً لكل مؤمن ومؤمنة، ومولى لكل من كان (ص) مولاه، وقاضياً في دينه، وأخاً لنفسه، وسيفاً لاعلاء كلمته، وزوجاً لبضعته ومهجته، وكهفاً لشريعته، ومناراً لطريقته، وسيداً للمسلمين، وأميراً للمؤمنين[1]. فأخذ يهيء العدة لولي عهده، ويصرح ويلوح، ويعين ويشير إلى ذلك العلم المنصوب والوصي المرشح من مبدأ دعوته (ص) في قصته «الدار» حينما نزلت آية:

﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[2] برواية الثقات من المسلمين إلى قبيل وفاته. وفي طيلة أيام نبوته كان يبين لأصحابه من يرجعون إليه خوفاً وحيطة عليهم كي لا يتيهوا، وذلك في مواطن كثيرة، وموافق عديدة بكل مناسبة، لأفراد ولجموع، حتى أعذر وأنذر وأدّى ما أمره الله سبحانه به في ذلك.

فتارة: أمر بالاقتداء به وبمن يلي الأمر بعده من عترته.

وتارة: قرنه مع الحق والقرآن، وقرن الحق والقرآن معه.

وتارة: بالتهديد بأن مفارقه مفارقي ومفارق الله.

وتارة: جعله حبل الله المتين وأمر بالتمسك به.

وتارة: جعله اميراً للمؤمنين وسيداً للمسلمين وأنه المؤدي عنه والمبين لهم ما اختلفوا فيه بعده.

---

(١) هذه مضامين أحاديث متضافرة وردت عن النبي (ص) في حق علي (ع) مروية في كتب الفريقين.

(٢) سورة الشعراء: ٢١٤.

وتارة: جعله خير البرية.

وتارة: جعله ولياً للمسلمين [أنظر أحاديث صحيفة «٢٨ ـ ٣٠» من هذا الكتاب فسترى هذه النصوص وهي مروية عن أعلام أهل السنة].

وتارة: ذكر أوصياءه من بعده (ص) بأسمائهم وآبائهم أو إجمالاً بقوله (ص): «خلفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» وهذه الرواية رواها في غاية المرام عن ثقات أهل السنة بألفاظ متقاربة في (٢٩) حديثاً، وعن ثقات الشيعة في (٨٢) حديثاً [أنظر صحيفة ٣١ وما بعدها].

هذا مع تنبيه أمته على غزارة علم ذلك الوصي بكلماته الخالدة.

كقوله: «ما علمت شيئاً إلا علّمته علياً». وقوله: «أعلم أمتي من بعدي علي». وتشبيهه: بآدم في علمه، وبنوح في فهمه، وبابراهيم في حكمته. وقوله: «علي عيبة علمي». وقوله: «قسمت الحكمة عشرة أجزاء أعطي علي تسعة والناس جزءاً واحداً». وإنه أقضى أمتي، وإنه أكثرهم علماً، وإنه خازن علمي. [أنظر الأحاديث في صحيفة «٣٢ ـ ٣٤» من طرق أهل السنة].

أما قوله (ص): «أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب» فحديثه أشهر من أن يخفى لأنه قد تناقله المسلمون قاطبة [أنظر صحيفة ٣٤].

فإذا كان علي وأهل بيته عليهم السلام وارثي علم النبي (ص) وخزنته، ومرجع الأمة وقادتها بنص تلك الأحاديث الصريحة والصحيحة المتضافرة التي نقلها لنا صحابة النبي (ص) وهي تعد بالمئات، فما بال بعض المسلمين إذا لم يجدوا نصاً في كتاب الله وسنة رسوله لا يرجعون إلى هذا الملجأ الذي أرشدهم النبي إليه ودلهم عليه؟ وكيف تكون الحادثة التي كانت تنزل بهم ـ ولا نص عندهم فيها ـ مما لا نص فيه مع هذه النصوص، وهل يحتاجون إلى أكثر منها، وهل بعد التواتر من مرتبة للحديث؟ وهل أهتم النبي (ص)

بأمر ونشره بين أمته مثل اهتمامه بهذا الأمر من ارجاع أمته إلى كنز ثمين، وثروة علمية كبرى؟ كل ذلك رأفة ورحمة منه على أمته وقومه لأجل هدايتهم وارشادهم.

فما أدري لأي شيء بعد هذا يرجع بعض أئمة المسلمين إلى «الرأي» و «الاستحسان» و «المصالح المرسلة» فيما لا نص عندهم مع هذه النصوص التي تؤكد عليهم الأخذ من ذلك المنبع الغزيرالذي هيأه الله ورسوله لهم؟!

فما بالهم حرموا أنفسهم من فيض علمه، وعذب نميره، ولئن مات رسول الله (ص) وارتحل عنهم وذهب إلى ربه، فلم يذهب بعلمه، ويتركهم حيارى بغير هاد ولا مرشد، بل أبقى لهم باباً مفتوحاً على مصراعيه يوصلهم إلى علمه الفياض، وينتهي بهم إلى تشريعه الخالد ليدخله من يشاء من أمته فقال: «أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب» فلم أعرضوا عن دخول باب فتحه النبي لهم بيده، ودلهم عليه بنفسه ليقفوا على مكنون علم لا ينفد. ومنبع حكمة لا ينضب.

وعلام يذهبون عنه، وإلى أين يلجأون دونه، أفكان رسول الله (ص) مخطئاً في توجيه الناس إليه، وحثهم على الانضمام إلى حوزته، والانضواء تحت رايته؟!

هذه ـ والله ـ أعاجيب لم نعرف السبب فيها، وما الذي دعاهم وحداهم إلى ترك هذا المصدر النبوي!؟

نعم. الحق يقال: إن أمنة التاريخ نقلوا لنا أن الشيخين رضي الله عنهما وكثيراً من الصحابة كانوا يأخذون عنه ما أشكل عليهم من أمر أو حكم أو تفسير، كابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة بقوله: إن أبا بكر وعمر كانا يستشيرانه ويأخذان برأيه، وقوله: أما عمر فقد عرف كل أحد رجوعه إليه ـ يعني علياً (ع) ـ في كثير من المسائل التي أشكلت عليه وعلى غيره من الصحابة. وقوله ـ غير مرة ـ: «لولا علي لهلك عمر». وقوله: «لا بقيت لمعضلة ليس لها أبو الحسن». وقوله: «لا يفتينّ أحد في المسجد وعلي حاضر»... الخ.

وأقوال عمر (رض) في حقه كثيرة مثل ما عن مسند أحمد بن حنبل: إن عمر كان يتعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن. وما روي عنه عن معاوية أن عمر إذا أشكل عليه شيء يأخذ منه. وعن موفق بن أحمد الخوارزمي الحنفي في كتاب «الفضائل» والحمويي الشافعي في «فرائد السمطين» وغيرهما من أعلام المؤرخين وأهل الحديث كثير من تلك الكلمات التي فاه بها عمر (رض) حينما كان يحل له علي (ع) مشكلة، أو ينقذه من مأزق. وعن ابن الأنباري في أماليه قول عمر (رض) في حق علي (ع): «والله لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد أقضى الأمة وذو سابقتها وذو شرفها... الخ».

وفي هذا بلاغ لمن أراد الوقوف على حقيقة الأمر.

الخلاصة

الأدلة التي اختلف في جواز استنباط الأحكام الشرعية بها هي ما يأتي:

١ ـ «القياس» وهو إما منصوص العلة وذلك ما ثبتت من الشرع علته وانحصارها ووجودها في الفرع، فهذا حجة ولكن لا يسمى ـ في اصطلاح الشيعة ـ قياساً، لأنه مما ثبت حكمه بالسنة وإن سمي قياساً في اصطلاح الجمهور. وإما مستنبط العلة، فهو غير حجة عند أهل البيت وشيعتهم وبعض فرق أهل السنة، وحجة عند أكثرهم.

٢ ـ «الاستحسان» وهو غير حجة عند الأئمة (ع) وشيعتهم وكثير من فقهاء السنة كالشافعي وغيره، وكثير منهم قال بحجيته.

٣ ـ «المصالح المرسلة» احتج بها بعض علماء المذاهب، وردّها أئمة الهدى (ع) وفقهاء الشيعة والشافعي وغيرهم.

٤ ـ «شرع من قبلنا» احتج به كثير ومنعه آخرون وهو الأظهر.

٥ ـ «مذهب الصحابي» منع حجيته الشيعة وبعض علماء السنة كالشافعي، لأن الصحابي غير معصوم، وبعضهم احتج به كأبي حنيفة.

وزبدة القول: إن في كتاب الله وسنة الرسول وأخبار عترته الذين وجّه أمته إليهم، ونص بالأخذ عنهم، غنى عما سواها من الأدلة التي ليس فيها نص ولا اجماع.

«والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى».

الفهرس

مقدمة الناشر ٥
كلمة العلامة الخوئي ٩
مقدمة العلامة الشهرستاني ١١
كلمة المؤلف ١٧
الاهداء ١٩
إلماع إلى تاريخ الفقه وأصوله ٢١
الأول: دور علي عليه السلام ٢٤
الثاني: دور الحسنين(ع) العصيب ٢٥
الثالث: دور الصادقين والكاظم(ع) المزدهر بالعلم ٢٥
الرابع: دور الرضا وأولاده الميامين(ع) ٢٧
وجه اختصاص الشيعة بفقه أهل البيت(ع) ٢٨
أوامر الرسول باتباع أهل بيته مما ذكره أهل السنة ٢٨
شهادات الرسول (ص) بأعلمية علي(ع) مما رواه أهل السنة ٣٢
تسليم أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم لأهل البيت(ع) بالفضل ٣٨
تأسيس علم أصول الفقه ومبدأ تدوينه ٤٠

الجزء الأول
مباحث الألفاظ

تمهيد.. ما هو أصول الفقه؟تعريفه، موضوع كل علم ٤٥
تمايز العلوم ٤٧

موضوع أصول الفقه ٤٧
مسائله، غايته، تبويبه ٤٨

«مباحث أولية»

الحقيقة الشرعية. وفي مقدمتها معنى الوضع، والواضع، ومعنى الحروف ٥٣
الصحيح والأعم ٥٧
الاشتراك اللفظي في اللغة، استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٦١
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ٦٢
المشتق ٦٥

الباب الأول
الأوامر

مادة الأمر وصيغه ٧١
عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار والفور والتراخي ٧٣
أقسام الواجب ٧٥
مقدمة الواجب ٧٩
اقتضاء الأمر النهي عن ضده ٨٢
أمر الآمر مع علمه بفقد شرط المأمور به ٨٥
نسخ الوجوب ٨٧
الواجب التخييري ٨٨
الواجب الموسع ٨٩

الباب الثاني
النواهي

مادة النهي وصيغه ٩٣
دلالة النهي على الدوام والتكرار ٩٤
اجتماع الأمر والنهي ٩٦
دلالة النهي على الفساد ١٠٠

الباب الثالث
المفاهيم

مفهوم الشرط ١٠٥
مفهوم الوصف ١٠٨
مفهوم الغاية ١١٠

الباب الرابع
العموم والخصوص

العام والخاص ١١٥
توافق العموم والخصوص، حجية العام المخصص بغير المجمل ١١٨
إجمال المخصص وأنواعه ١٢١
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ١٢٥
تعقيب الضمير للعام ١٣١
تخصيص العام بمفهوم الموافقة ١٣٣
تخصيص العام بمفهوم الموافقة ١٣٣
تعقب الاستثناء لعمومات ١٣٦
تخصيص الكتاب بالكتاب أو بالسنة ١٣٨

الباب الخامس
المطلق والمقيد

تعريف المطلق والمقيد ١٤٣
اجتماع المطلق والمقيد ١٤٤
اجتماع المطلق والمقيد في المستحبات ١٤٥
اصطلاحات بعض الألفاظ كالنص والظاهر والمبين وغيرها ١٤٨

الجزء الثاني
الأدلة العقلية

تمهيد ١٥٣

الفصل الأول
القطع

حجية القطع بلا جعل ١٥٥
حكم المتجري واستحقاقه العقاب ١٥٧
حجية القطع الطريقي من أي سبب كان ١٥٨
تنجيز العلم الإجمالي للتكليف ١٥٨
صورة الامتثال الإجمالي وأحكامها ١٥٩

الفصل الثاني
الظن

حجية ظواهر الألفاظ ١٦٢
حجية أقوال اللغويين ١٦٥
حجية الإجماع المنقول ١٦٥
خبر الواحد وحجج المانعين من حجيته ١٦٨
شروط قبول خبر الواحد ١٦٩
الاجماع على حجيته ١٧٢
الظن المطلق، دليل الانسداد ١٧٥

الفصل الثالث
الشك

تمهيد في مجاري الأُصول الأربعة ١٧٧

الأصل الأول
البراءة

الشبهة الحكمية التحريمية مع فقدان النص ١٨١
أدلة الإخباريين على الاحتياط فيها من الكتاب والسنة وجوابها ١٨٩
تنبيهات البراءة فيها ١٩٣
البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل اجمال النص ١٩٤
التخيير في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل تعارض النصين ١٩٤

البراءة في الشبهة الحكمية الوجوبية لفقدان النص أو إجماله والتخيير عند تعارضه ١٩٥
البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية والوجوبية ١٩٦
تنبيه في الشبهة الموضوعية ١٩٧

الأصل الثاني
التخيير

التخيير العقلي في دوران الأمر بين الحرمة والوجوب في الشك بالمكلف به ٢٠٣
ملاحظة ٢٠٤

الأصل الثالث
الاحتياط

الشبهة المحصورة ٢٠٩
تنبيهات الشبهة المحصورة ٢١٢
البراءة في الشبهة غير المحصورة ٢١٩
الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية ٢٢٠
الاحتياط في الشبهة الوجوبية منها أيضاً الدائرة بين متباينين ٢٢٢
الاحتياط في الشبهة الموضوعية الوجوبية ٢٢٢
حكم الشبهة الوجوبية الحكمية بين الأقل والأكثر الارتباطيين ٢٢٣
أحكام الشبهة الوجوبية الموضوعية بين الأقل والأكثر الارتباطيين ٢٢٣
قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور» ٢٢٦
شروط جريان الاحتياط ٢٢٧
شروط البراءة في الشبهات الموضوعية ٢٢٧
شروط البراءة في الشبهات الحكمية ٢٢٨

الأصل الرابع
الاستصحاب

أنواع الاستصحاب والأقوال فيها ٢٣٤
أدلة الاستصحاب ٢٣٥

تنبيهات الاستصحاب ٢٤٣
الفرق بين الإمارة والأصل ٢٥٠
تحقيق أنهما قاعدة واحدة ٢٥١
اصالة الصحة في فعل المسلم ٢٥٥
الشك السببي والمسببي ٢٥٧

التعادل والتراجيح

التخصيص، والتخصص، والحكومة، والورود ٢٦٢
أحكام المتعارضين والمتكافئين ٢٦٣
تنبيه على أمور ٢٦٩
حكم التعارض بين اللغويين أو بين علماء الرجال ٢٧١

الاجتهاد والتقليد

أدلة التقليد ٢٧٦
حول تقليد الأعلم ٢٧٧
أدلة لزوم تقليد الأعلم ٢٨١
اشتراط الحياة في مرجع التقليد ٢٨٣

تحليل وتمحيص لبعض أدلة الأحكام

القياس ٢٨٧
الاستحسان ٢٩٣
المصالح المرسلة ٢٩٤
شرع من قبلنا ٢٩٥
مذهب الصحابي ٢٩٦
توجيه النبي(ص) أمته في التشريع الإسلامي ٢٩٨