

الكتاب: الأصول العامة للفقہ المقارن

المؤلف: السيد محمد تقي الحكيم

الجزء:

الوفاء: معاصر

المجموعة: أصول الفقه عند الشيعة

تحقيق:

الطبعة: الثانية

سنة الطبع: آب (أغسطس) ١٩٧٩

المطبعة:

الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر

ردمك:

ملاحظات:

الأصول العامة
للفقه المقارن

(١)

العلامة
محمد تقي الحكيم
الأصول العامة
للفقه المقارن
مدخل إلى دراسة الفقه المقارن
مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)
للطباعة والنشر

الطبعة الثانية
آب (أغسطس) ١٩٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم
وله الحمد على ما أنعم والصلاة والسلام على محمد وآله الذين اصطفى

(٥)

المقدمة

هذه بحوث سبق ان ألقيت فصولها على طلبة
السنين الثالثة والرابعة في كلية الفقه في النجف الأشرف،
وعاودت النظر في بعضها، ولم أعاوده في البعض الآخر
ولعل ما فيها من جدة النهج في حصر المسائل الأصولية
وتبويبها، وجهد المحاولة في تأسيس أصول للمقارنة
الفقهية لم يسبق لي أن اطلعت على معالم محددة لها في
تجارب السابقين، ثم المحاولة في ضبط وتطوير أصول
للفقه المقارن فيه سعة وشمول نسيان لمختلف المدارس
العلمية بما فيها مدرسة النجف الحديثة، هذه الأمور
كفيلة - فيما أعتقد - ان تشفع لي في الطلب إلى
إخواني من ذوي الاختصاص في البحوث التشريعية ان
يعمدوا - مشكورين - إلى نقد هذه البحوث وتصحيح
أخطائها فعسى ان نبلغ بها جميعا إلى ما يرجى لها من
إثمار في تحقيق أهدافها العلمية وعطائها في إبعاد النهج
العاطفي في معالجة أهم مسائل الفكر وأكثرها تعلقا
بصميم العقيدة.

والله أسأل ان يوفقنا جميعا إلى ما يحبه ويرضاه

وهو ولي التوفيق

النجف الأشرف محمد تقي الحكيم

بحوث تمهيدية

أضواء

رأينا أن طبيعة البحث في أصول الفقه المقارن تدعونا إلى أن نمهد لها ببحوث تتصل اتصالا مباشرا أو غير مباشر بقسم من هذه الأصول وتلقي بعض الأضواء عليها.

وقد اعتاد كثير من الأصوليين ان يبحثوا قسما منها فيما لا يسته من المباحث الأصولية وكأنها من صميمها مع أن أكثرها من المبادئ، فناسب ذكرها - من وجه منهجية - في بحوث التمهيد وإضافة بحوث تقتضيها ضرورة البحث المنهجي وإن لم تتصل مباشرة بهذه الأصول.

بحوث تمهيدية

(١)

الفقه المقارن

تعريفه، الفرق بينه وبين تعريف علم الخلاف، فوائده.

موضوعه، الفرق بينه وبين علم الفقه، أصول المقارنة

الحاجة إلى مدخل لدراسة الفقه المقارن

(١١)

تعريف الفقه المقارن:
يطلق الفقه المقارن - أولاً - ويراد به: جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد دون اجراء موازنة بينها. ويطلق ثانياً على: جمع الآراء الفقهية المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض وهو بهذا المعنى أقرب إلى ما كان يسميه الباحثون من القدامى بعلم الخلاف أو علم الخلافيات كما يتضح ذلك من تعريفهم له.
تعريف علم الخلاف:

فقد عرفه تسهيل الوصول إلى علم الأصول انه (علم يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وقوادح الأدلة (١)).

والخلافي كما يقول في المصدر نفسه هو: (اما مجيب يحفظ وضعا شرعيا أو سائل يهدم ذلك (٢)).

وجهات الالتقاء بينهما انما هي في عرض آراء الفقهاء والموازنة بينها وان كانا يفترقان في قربهما من الموضوعية في البحث وبعدهما عنها. فالخلافي كما يوحي به قولهم: (اما مجيب يحفظ وضعا شرعيا أو سائل يهدم ذلك) يفترض آراء مسبقة يراد له تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها فوظيفته

(١ - ٢) دراسات في الفلسفة الاسلامية للتفتازاني ص ١٢٧ نقلا عن تسهيل الوصول ص ١٠.

وظيفة جدلي لا يهمله الواقع بقدر ما يهمله انتصاره في مقام المجادلة والخصومة أو وظيفة محام يضع نفسه طرفا في الدعوى للدفاع عن من يتوكل عنه ولا يهمله بعد ذلك أن يكون موكله قريبا من الواقع أو بعيدا عنه. بينما يأخذ المقارن وظيفة الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولا عن فحص جميع الوثائق وتقييمها، والتماس أقربها للواقع تمهيدا لإصدار حكمه ولا يهمله ان يلتقي ما ينتهي إليه مع ما لديه من مسبقات فقهية، وربما عمد إلى تصحيح آرائه السابقة على ضوء ما ينتهي إليه.

فوائد الفقه المقارن:

ومن هذه المقارنة بينهما تتضح فوائد الفقه المقارن وأهمها:

أ - محاولة البلوغ إلى واقع الفقه الاسلامي من أيسر طرقه وأسلمها وهي لا تتضح عادة إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها وتقييمها على أساس موضوعي.

ب - العمل على تطوير الدراسات الفقهية والأصولية والاستفادة من نتائج التلاقح الفكري في أوسع نطاق لتحقيق هذا الهدف.

ج - ثماره في إشاعة الروح الرياضية بين الباحثين ومحاولة القضاء على مختلف النزعات العاطفية وابعادها عن مجالات البحث العلمي.

د - تقريب شقة الخلاف بين المسلمين والحد من تأثير العوامل المفرقة التي كان من أهمها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر مما ترك المجال مفتوحا أمام تسرب الدعوات المغرضة في تشويه مفاهيم بعضهم والتقول عليهم بما لا يؤمنون به.

موضوعه:

ويراد بالموضوع هنا ما يبحث في العلم عن عوارضه على اختلافها من ذاتية وغريبة وانما وسعنا في تعريف الموضوع ولم نقصره على خصوص

عوارضه الذاتية كما صنع القدماء ولم نأخذ بوجهة نظر صاحب الكفاية من تعميمه الذاتي إلى ما لم تكن فيه واسطة عروضية (١) لعلنا أن هذا التضييق على التقديرين معاً لا يفي بواقع موضوعات المسائل لاي علم من العلوم ولا يسلم من إشكالات عدم الاطراد والانعكاس.

وموضوعنا في الفقه المقارن - وهو الذي يجمع موضوعات مسائله - هو: آراء المجتهدين في المسائل الفقهية من حيث تقييمها والموازنة بينها وترجيح بعضها على بعض.

وانما قيدنا الموضوع بآراء المجتهدين لنبعد من طريقنا آراء المقلدة الذين لا يعكسون سوى الصدى لمراجعهم في التقليد ونقتصر في بحوثنا هذه على ذوي الأصالة في الرأي من المراجع أنفسهم سواء كانوا أئمة مذاهب أم غيرهم من الاعلام ومن تحديدنا لموضوعه يتضح الفرق بينه وبين علم الفقه:

فموضوع علم الفقه - فيما نرى - هو نفس الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية من حيث التماسها من أدلتها وهذا موضوعه آراء المجتهدين فيها من حيث الموازنة والتقييم ومن هذا الاختلاف في طبيعة الموضوع نشأ بينهما فارق منهجي فالفقيه غير ملزم بعرض الآراء الأخرى ومناقشتها وانما يكتفي بعرض أدلته الخاصة التي التمس منها الحكم بخلاف المقارن والخلافي فهما ملزمان باستعراض مختلف الآراء والأدلة وإعطاء الرأي فيها فالفارق بينهما اذن فارق جذري وإن تشابها في طبيعة البحوث.

(١) كفاية الأصول ص ٣ ج ١ ويريد بالواسطة العروضية الواسطة التي يتقوم بها العرض حقيقة وينسب إلى ذي الواسطة تجوزاً كنسبة البياض إلى مجموع الجسم مع تقومه بالواسطة حقيقة وهو السطح وأكثر محمولات مسائل العلوم من هذا القبيل لتقومها بموضوعاتها الخاصة حقيقة ونسبتها إلى القدر الجامع بين الموضوعات نسبة تجوزية.

أصول المقارنة:

ونريد بها هنا الركايز التي يجب ان يتوفر على إعدادها وتمثلها الباحث المقارن ليصح له اقتحام هذه المجالات والخوض في مختلف مباحثها وأهمها:
أ - الموضوعية:

ونقصد منها هنا أن يكون المقارن مهياً من وجهة نفسية للتحلل من تأثير رواسته، والخضوع لما تدعو إليه الحجة عند المقارنة سواء وافق ما تدعو إليه ما يملكه من مسبقات أم خالفها!

وهذا لا يتأتى عادة للباحثين إذا لم يملوا بدور معاناة طويلة للتجربة في أمثال هذه المجالات على أن يضع نفسه بعد هذه المعاناة موضع اختبار ليرى مدى قدرته على الانسجام مع واقع هذه التجربة وذلك بتعريض بعض مسبقاته لنتائج تجربته كأن ينظر مدى استطاعته وقدرته على الايمان بحقيقة كان يؤمن بخلافها لمجرد أن طبيعة البحث العلمي ساقته إلى نتائجها وبخاصة إذا كانت تمس بعض الجوانب العقيدية أو العاطفية من نفسه ثم ينظر مدى قوته على مواجهة الرأي العام المؤمن بخلافها بإعلان هذه الحقيقة أمامه.

فإذا كان بهذا المستوى من القدرة على التحكم بعواطفه وتغليب جانب العقل عليها كان أهلاً لان يخوض الحديث في أمثال هذه الميادين.

ب - معرفة أسباب الاختلاف بين الفقهاء:

وهي من أهم الأسس التي يجب ان يركز عليها المقارن وربما كانت أهمها على الاطلاق إن لم تكن المقارنة منحصرة في مجالاتها الخاصة كما سيتضح فيما بعد.

ولقد ألفت كتب في تعدادها وشرحها أمثال كتاب (أسباب اختلاف الفقهاء) لعلي الخفيف، و (الانصاف) للبطليموسي الأندلسي وغيرهما.

وقد أوجز ابن رشد في مقدمة كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) هذه الأسباب وحصرها في ستة:

(أحدها: تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع أعني بين أن يكون اللفظ عاما يراد به الخاص أو خاصا يراد به العام أو خاصا يراد به الخاص أو يكون له دليل خطاب أو لا يكون).

(والثاني: الاشتراك الذي في الألفاظ وذلك اما في اللفظ المفرد كلفظ القرء الذي ينطلق على الأطهار وعلى الحيض وكذلك لفظ الامر هل يحمل على الوجوب أو على الندب ولفظ النهي هل يحمل على التحريم أو الكراهية، واما في اللفظ المركب مثل قوله تعالى: (إلا الذين تابوا) فإنه يحتمل ان يعود على الفاسق فقط ويحتمل ان يعود على الفاسق والشاهد فتكون التوبة رافعة للفاسق ومجيزة لشهادة القاذف).

(والثالث: اختلاف الاعراب).

(والرابع: تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي إما الحذف وإما الزيادة وإما التأخير وإما ترده على الحقيقة أو الاستعارة).

(والخامس: إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة مثل اطلاق الرقبة في العتق تارة وتقييدها بالايمان تارة).

(والسادس: التعارض في الشئيين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشرع الاحكام بعضها مع بعض وكذلك التعارض الذي يأتي في

الأفعال، أو في الاقرارات أو تعارض القياسات أنفسها، أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاثة أعني معارضة القول للفعل أو للاقرار أو للقياس ومعارضة الفعل للاقرار أو للقياس ومعارضة الاقرار للقياس (١)). ولكن هذه الأسباب التي اقتبسها غير واحد من الباحثين المتأخرين وركزوا عليها لم تستوف مناقش الاختلاف من جهة ولم تعرض إلى جذورها الأساسية من جهة أخرى وكلمما عرضته منها أسباب تتصل بالاختلاف في تنقيح الصغريات لحجية الظهور - أعني ظهور الكتاب والسنة - أو لحجية القياس، وكأن الكبريات ليس فيها مجال لاخذ ورد مع أن الخلاف فيما يتصل بالكبريات مما لا يمكن تجاهله. فالأنسب ان يستوعب الحديث في الأسباب إلى ما يتسع لهما معا، وهذا ما يدعوننا إلى أن نقسمها إلى قسمين:

١ - الخلاف في الأصول والمباني العامة التي يعتمدونها في استنباطهم، كالخلاف في حجية أصالة الظهور الكتابي، أو الاجماع، أو القياس، أو الاستصحاب، أو غيرها من المباني مما يقع موقع الكبرى من قياس الاستنباط.

٢ - اختلافهم في مدى انطباق هذه الكبريات على صغرياتها بعد اتفاهم على الكبرى سواء كان منشأ الاختلاف اختلافاً في الضوابط التي تعطى لتشخيص الصغريات بوجهة عامة أم ادعاء وجود قرائن خاصة لها مدخلية في التشخيص لدى بعض وإنكارها لدى آخرين كأن يستفيد أحدهم من آية الوضوء مثلاً - بعد اتفاهم على حجية الكتاب - ان التحديد فيها انما هو تحديد لطبيعة الغسل وبيان لكيفيته فيفتى تبعاً لذلك

(١) ص ٥ - ٦ / ج ١ من بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

بالوضوء المنكوس بينما يستفيد الآخرون انه تحديد للمغسول وليس فيه أية دلالة على بيان كيفية الغسل أي أنه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة فلا بد من التماس بيان الكيفية من الرجوع إلى الأدلة الأخرى كالوضوءات البيانية وغيرها.

وفي هذا القسم تنتظم جميع تلکم المناشئ التي ذكرها ابن رشد ونظائرها مما لم يتعرض له كمباحث المفاهيم والمشتقات ومعاني الحروف وما يشخص صغريات حجية العقل كباب الملازمات العقلية بما فيه من بحوث مقدمة الواجب واجتماع الأمر والنهي والاجزاء واقتضاء الامر بالشئ، على النهي عن ضده وغيرها من المباحث المهمة.

ج - أن يكون على درجة من الخبرة بأصول الاحتجاج، ومعرفة مفاهيم الحجج، وأدلتها، ومواقع تقديم بعضها على بعض، ليصح له الخوض في مجالات الموازنة بين الآراء وتقديم أقربها إلى الحجية وأقواها دليلاً يقول ابن خلدون - وهو يتحدث عن (الخلافي) - ووظيفته بالطبع وظيفة المقارن من حيث الأساس - : (ولا بد لصاحبه - يعني علم الخلاف - من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الاحكام كما يحتاج إليها المجتهد لان المجتهد يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته (١)). وإذا كان الخلافي يحتاج إلى الاجتهاد لحفظ مسائله والدفاع عنها فان المقارن أكثر احتياجاً إليها بعد أن وفرنا له صفة القضاء والحكومة بين الآراء ومن شأن القاضي ان يحيط بحيثيات الحكم والأسس التي يرتكز عليها لدى الموازنة تمهيدا لاصدار حكمه النهائي في الموضوع.

(١) المقدمة ص ٤٥٧ .

الحاجة إلى مدخل لدراسة الفقه المقارن
ومن هنا يتضح مدى احتياجنا - متى أردنا لأنفسنا الموضوعية كمقارنين -
إلى مدخل لدراسة الفقه المقارن يتكفل لنا بعرض الأسس التي سوف نركز
عليها في مقام الموازنة والتقييم أي ان نبحت الأصول والمباني العامة التي
كان يركز عليها المجتهدون في استنباطهم للأحكام على أساس من المقارنة.
والا فان من الظلم ان نفترض لأنفسنا آراء مسبقة فيها ثم نحاول ان
نجعلها منطلقا للمقارنة واصدار الحكم على أساسها من دون ان نعلم على
التعرف على وجهات نظر الآخرين فيها وربما كان الحق في جانبهم في
الكثير منها.

وفي اعتقادي ان الحديث عن هذه الأسس والمباني - كمدخل لدراسة
الفقه المقارن - ضرورة تقتضيها طبيعة المقارنة بل لا تكون المقارنة الا
من خلال ما ينتهي إليه المقارن منها.

أما الحديث عن القسم الثاني فلست أرى ضرورة التوسع فيه هنا
- وان كنا سنشير إلى المهم من مباحثه - لعدم وجود وحدة قياسية
يمكن الرجوع إليها في مختلف المسائل وان جعلت لها ضوابط في كثير من
كتب الأصول التقليدية والسر في ذلك أن أكثرها مما يعود إلى تشخيص
الظهور للأدلة اللفظية وفي أكثرها تتحكم القرائن الخاصة التي لا يمكن ضبطها
بقاعدة على أن الخلاف فيما جعل لها من الضوابط نادر جدا وهو مما لا
يستحق ان يطال فيه الحديث.

وعلى هذا فان مدخل هذه الدراسة سوف يتمخض لدراسة الأصول
والمباني العامة أو قل ما يصلح ان يقع كبرى لقياس الاستنباط مع الإشارة
إلى قسم من تلك الضوابط التي تصلح ان تكون مرجعا للمجتهد عند الشك
في تشخيص احدى الصغريات وإطالة الكلام في بعضها تبعا لحدود ما وقع
فيها من اختلاف.

بحوث تمهيدية

(٢)

أصول الاحتجاج

أسس الاحتجاج ومصادره، تعداد القضايا الأولية والمسلمة،
شكلية الخلاف فيها، الحجة عند اللغويين، الحجة عند المناطقة،
الحجة عند الأصوليين، الحجة الذاتية، الحجة المجعولة، العلم مقوم
للحجية، منهجنا في أصول الاحتجاج.

(١)

ذكرنا في التمهيد الأول أن من أصول المقارنة وركائزها الأساسية ان يحيط المقارن بأصول الاحتجاج.

ومن أصول الاحتجاج وأولياته ان يتعرف المقارن أو غيره ممن يريد الموازنة والحكم في أية قضية كانت على القضايا الأولية، والقضايا المسلمة لدى كل من يريد الاحتجاج عليهم، ليكون في الانتهاء إلى هذه الأوليات أو المسلمات فصلا في القول وإلزاما في الحجة، ومع عدم التعرف عليها لا يمكن الفصل في أية مسألة لاصرار كل من الفريقين على وجهة نظره الخاصة، وكل قضية لا تنتهي إلى هذه الأوليات أو المسلمات تبقى معلقة ويتحول الحديث فيها من عالم الموازنة والتقييم إلى عالم تأريخ المباني والتعرف على وجهات النظر فحسب كما هو الشأن في عالم الاستظهارات ودعاوى الانصراف والتبادر المختلف فيها.

وقد يكون من نافلة القول أن نؤكد على أن فقهاء المسلمين وفلاسفتهم على الاطلاق يعتبرون هذه القضايا الأساسية لكل احتجاج من البديهيات أو المسلمات، وهي القضايا التي يتمثل بها:

١ - مبدأ العلية والمعلولية بما فيها من امتناع تقدم المعلول على العلة وتأخرها عنه أو مساواتها له في الرتبة ثم امتناع تخلفه عنها فحيثما توجد العلة التامة يوجد المعلول حتما.

٢ - مبدأ استحالة التناقض اجتماعا وارتفاعا مع توفر شرائط الاتحاد

والاختلاف فيه (١).

٣ - مبدأ استحالة اجتماع الملكة وعدمها وارتفاعهما مع توفر قابلية المحل.

٤ - مبدأ امتناع اجتماع الضدين.

٥ - مبدأ استحالة الدور.

٦ - مبدأ استحالة الخلف.

٧ - مبدأ استحالة التسلسل في العلل والمعلولات.

لذلك لا نرى أية ضرورة للدخول في تفصيل القول في هذه القضايا وما يشبهها ما دمنا نعتقد أن الجميع يؤمنون بها وربما شاركهم فيها فلاسفة العالم على الاطلاق وان ظهر من بعضهم خلاف ذلك نتيجة عدم تحديد المصطلحات وتوحيد نقطة النزاع فيها، وإلا فلست أظن أن عاقلا من العقلاء يؤمن بإمكان اجتماع النقيضين مع توفر شرائط التناقض في الاتحاد والاختلاف وهؤلاء الذين يدعون الايمان بإمكان اجتماعهما لا يصورون الاجتماع إلا مع فقد بعض هذه الوحدات كالقائلين بنسبية الأشياء حيث يفقدون في أمثلتهم اما شرط الزمان أو المكان أو الإضافة وفي بعض أمثلتهم خلط بين جمع النقيض إلى النقيض واجتماع النقيضين حيث لم يحسنوا التفرقة بينهما (٢) كما لم يحسنوا التفرقة بين الضد والنقيض. واذن يكون النزاع بينهم وبين غيرهم حول هذه النقطة بالذات نزاعا

(١) يشترط الفلاسفة في امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين اجتماع وحدات عشر هي الموضوع، المحمول، الزمان، المكان، الرتبة، الشرط، الإضافة، الجزء والكل، القوة والفعل، الحمل، كما اشترطوا ضرورة الاختلاف في ثلاثة هي: الكم والكيف والجهة ومع تخلف احدى هذه الوحدات أو عدم توفر الاختلاف في واحد من هذه الثلاث لا يمنع العقل من امكان الاجتماع أو الارتفاع.

(٢) اقرأ ما كتبه الماركسيون حول صراع المتناقضات وما كتبه النسبيون حول امكان اجتماع النقيضين على أساس من نظريتهم النسبية مع أن صدق النظرية النسبية لا تبطل استحالة اجتماع النقيضين لفقد شرط الإضافة فيها كما هو واضح.

شكليا لا يعتمد على وحدة يحوم من حولها الطرفان.
على أن الذي يهمننا هنا هو إيمان الأطراف المتنازعة في المسائل الفقهية
بهذه القضايا وهذا ما لا موضع لخلاف فيه كما يتضح من عرض كلماتهم
الآتية في مختلف ما نظره من مواضع حتى أن الغزالي وهو ممن عرف
بانكار السببية الطبيعية في الفلسفة لم يعمم إنكارها إلى الفقه وأصوله وإنما
بنى عليها كثيرا من المسائل المهمة في القياس وغيره وسنرى بعد حين
مدى إيمانه بذلك.

وإذا صح هذا عدنا إلى تحديد مفهوم كلمة الحجة لنجعل منها منطلقنا
إلى تمييز ما يصلح للاحتجاج به من الأصول والمباني العامة من غيره محاولين
ان نلتمس مختلف وجهات النظر في ذلك على أساس من التقييم والموازنة.

(٢)

تعريف الحجة:

والذي يبدو من تتبع موارد استعمال هذه الكلمة لدى الأصوليين وغيرهم
ان لهم فيها اصطلاحات متعددة تختلف باختلاف زاوية المصطلح فاللغويون
يطلقونها على كل ما يصح الاحتجاج به أفاد علما بمدلوله أم لم يفد شريطة أن يكون
مسلمًا لدى المحتج عليه ليكون ملزما به يقول الأزهري (الحجة الوجه
الذي يكون به الظفر عند الخصومة (١)) ولا يتم الظفر - بالطبع - الا مع
اعتراف الخصم والتزامه بما قامت عليه وإنما سميت - فيما يقول الأزهري -
(حجة لأنها تحج اي تقصد لان القصد لها وإليها (٢)) والمرء عادة لا يقصد
إلى الشيء الا إذا وجد فيه ضالته والضالة التي ينشدها العقلاء من وراء

(١ و ٢) لسان العرب مادة حجج.

قصدهم إلى الحجة الشرعية عادة هو التماس المعذرية، أو المنجزية وهما من اللوازم العقلية التي لا تنفك عن مفهوم الحجة بحال كما أن من لوازمها صحة نسبة مدلول ما يحتج به إلى من يحتج عليه بعد فرض التزامه به. ولتحديد المراد من هذه اللوازم نخصها بشئ من الحديث.
أ - المعذرية:

تطلق المعذرية هنا ويراد بها حكم العقل بلزوم قبول اعتذار الانسان إذا عمل على وفق الحجة الملزمة وأخطأ الواقع وليس للآمر معاقبته على ذلك ما دام قد اعتمد على ما أقامه له من الطرق وألزمه بالسير على وفقها أو كان ملزماً بحكم العقل بالسير عليها كما هو الشأن من الحجج الذاتية، فالمشرع الذي يجعل الطريق إلى قوانينه (جريدة الدولة الرسمية) مثلاً لا يسوغ له ان يعاقب مواطنيه إذا اعتمدوا عليها في سلوكهم وتبين فيها الخطأ في النقل بسبب من الطباعة أو غيرها ولو قدر له ان يعاقب لكان عرضة لكثير من اللوم والتقريع من قبل العقل ولكن أيسر ما يقال له كيف تعاقبه على السير على وفق ما ألزمته بالسير عليه أليس هذا هو الظلم بعينه؟!
ب - المنجزية:

ويريدون بها اعتبار ما تقوم عليه الحجة من الأمور الموصلة إلى واقع ما تقوم عليه بحيث يسوغ للمشرع ان يعاقب إذا قدر لها إصابة الواقع مع تخلف المكلف عنها فليس للمواطن مثلاً إذا بلغ - بواسطة الجريدة الرسمية - بنفاذ قانون ما ان يتخلف عن امتثاله بدعوى عدم حصول العلم بمدلوله لاحتمال الخطأ أو الاشتباه في الطريق ومن حق الدولة ان

تعاقب وتعتبر عدم الاخذ بما في الجريدة تمردا وعصيانا ولا يجديهِ اعتذاره بان هذه الطريق لم تفدني العلم ما دام عالما بجعلها طريقا من قبل دولته أو مشرعه ومن هنا صح احتجاج المولى عليه والزامه بنتائج تمرده.

ج - صحة الاخبار بمدلول الحجة:

ويتفرع على هذا صحة الاخبار عن مؤدى ما قامت عليه الحجة ونسبته لمن صدرت عنه لان صحة الاخبار وليد اعتبار الطريق موصلة إلى مؤداها. فالمسلم مثلا من حقه ان ينسب إلى الاسلام تبنيه وجوب الوضوء على الكيفية الفلانية وحجته في ذلك ظواهر القرآن بعد قيام الدليل القطعي على حجية الظواهر وإن لم تفد قطعاً بمدلولها، والحجة بهذا المعنى شاملة للعلم ولكل ما ينهى إليه من حيث صحة الاحتجاج واثبات لوازمه سواء كان أمانة أم أصلاً كما سيتضح ذلك فيما بعد.

الحجة عند المناطقة:

ولكن الحجة عند علماء الميزان لا يراد بها ذلك على اطلاقه بل يريدون منها (الوسط الذي به يحتج لثبوت الأكبر للأصغر من نحو علقه وربط ثبوتي بنحو العلية والمعلولية أو التلازم (١)).

وربما أطلقت على مجموع قضايا القياس مقدمات ونتيجة وهي هنا - بهذا المعنى الذي تبناه علماء الميزان - لا يصح اطلاقها على القطع لان القطع معلول لها وناشئ عنها فهو متأخر عنها رتبة ولا يسوغ أخذ المتأخر في المتقدم للزوم الخلف أو الدور.

والقياس الذي يؤخذ في كبراه القطع الطريقي لا يمكن أن يكون منتجا دائما لكذب هذه الكبرى بدهاة فقولنا هذا معلوم الخمرية وكل

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٢٠ تقريرات آغا ضياء العراقي.

معلوم الخمرية خمر يجب الاجتناب عنه فمعلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه قياس غير منتج لان قولنا وكل معلوم الخمرية خمر كاذبة (اذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمرًا ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي لان الكلام في القطع الطريقي فلا يكون هناك علاقة ثبوتية بين العلم وبين الأكبر لا علاقة التلازم ولا علاقة العلية والمعلولية وما لم يكن علاقة لا يصح جعله وسطا فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي (١)).

الحجة عند الأصوليين:

أما الأصوليون فان لهم اصطلاحهم الخاص فيها فهم يطلقونها على خصوص (الأدلة الشرعية من الطرق والامارات التي تقع وسطا لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علاقة ثبوتية بوجه من الوجوه (٢)).

ومن الواضح عدم الارتباط الواقعي بين نفس الامارة وما تقوم عليه سواء كان موضوعا خارجيا أم حكما شرعيا، أما الموضوع الخارجي فواضح جدا لبداهة عدم الارتباط بين الظن بخمرية شئ وبين الخمر الواقعي لا على نحو العلية والمعلولية ولا على نحو التلازم لان الظن بخمرية ماء مثلا لا يكون علة في تحويل ذلك الماء إلى خمر واقعي كما أنه لا تلازم واقعا بين هذا الظن وثبوت مؤداه، واما في الاحكام فأمرها أوضح لان الاحكام انما ترد على موضوعاتها الواقعية لا على ما قام عليه الظن إلا على قسم من مباني القائلين بالتصويب وسيأتي الكلام فيها في موضعه، والظن لا يزيد على كونه واسطة في أثبات متعلقه لا ثبوته.

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ .

والظاهر أن منشأ اطلاق كلمة الحجة على القياس عند المناطقة وعلى الطرق الشرعية والامارات عند الأصوليين هو كونهما من صغريات ما يصح الاحتجاج به عقلا وقد ضيقوها تبعا لحاجتهم في الاصطلاح. فالحججية اللغوية اذن أوسع نطاقا منها عند المناطقة والأصوليين لصدقها - بحكم ما يتبادر منها على كل ما يصح الاحتجاج به علما كان أو امارة أو أصلا - شريطة أن تتوفر فيه جنبه اعتراف الشارع به وتبنيه من قبله - باعتباره مشرعا أو سيدا للعقلاء -.

وإننا إذ نستعمل كلمة الحجة فيما يأتي من بحوث فإنما نريد بها معناها اللغوي بما له من السعة لأنه هو الذي يتصل بصميم بحوثنا القادمة ما لم ننص على تقييدها بأحد المصطلحات وبهذا ستكون كلمة الحجة شاملة للعلم والامارة وغيرهما مما يصح الاحتجاج به.

(٣)

وإطلاق كلمة الحجة على العلم يختلف عن اطلاقها على الامارة لان اطلاقها على الأول لا يحتاج إلى توسط شئ واطلاقها على الثاني يحتاج إلى توسط جعل من شارع أو عقل وبهذا صح تقسيمها إلى قسمين ذاتية، ومجعولة.

أ - الحجة الذاتية:

وهي التي لا تحتاج إلى جعل جاعل وتختص بخصوص (القطع) لأنها من اللوازم العقلية له التي يستحيل تخلفها عنه. وتتضح هذه الملازمة إذا علمنا أن (القطع) ليس هو إلا كشفا للواقع وطريقا له وطريقته من

لوازمه الذاتية بل هو في رأي بعض أساتذتنا عين الطريق لان القطع لديه ليس هو إلا انكشافا ورؤية للمقطوع (ومن الواضح ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها فلا معنى لتوهم جعل الطريقية (١) لها.

وإذا ثبت أن العلم عين الطريق أو أن الطريقية من لوازمه الذاتية على الأقل كان ثبوت الحجية له من اللوازم العقلية القهرية وليس وراء الرؤية الكاملة للشئ ما يلزم بصحة الاحتجاج بما كشفت عنه. ومن هنا ندرك سر التزامهم بعد امكان تصرف الشارع في طريقية العلم أو في حجيته لان الشارع انما يملك التصرف في خصوص مخلوقاته ومجعولاته كمشرع ولا يملك أكثر من ذلك وهما بعد اتضاح كون أحدهما ذاتيا والآخر من اللوازم العقلية القهرية ليسا من مجعولاته كمشرع وإن دخلا تحت قبضته كخالق ومكون، بمعنى أنه قادر على اعمال إرادته التكوينية في إزالة القطع عن القاطع فتزول معه طريقيته وحجيته من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

أما مع وجود القطع وقيامه في نفس القاطع فرفع طريقيته أو رفع حجيته مما ينهي به إلى الخلف لبداية أن رفع الذاتيات أو رفع لوازمها العقلية يستلزم رفع نفس الشئ وهو ينافي فرض بقائه من وجهة تكوينية فالزوجة لما كانت من لوازم العدد المزدوج كالأربعة استحال نفيها عن الأربعة تشريعا وإذا استحال النفي التشريعي استحال الاثبات كذلك لانتهائه إلى تحصيل الحاصل وهو بديهي الاستحالة. على أن مثل هذا التصرف الشرعي لو فرض امكانه من تلكم الجهة لثبت

(١) دراسات الأستاذ الخوئي ص ٥.

الاستحالة له من جهات أخرى وأهمها:

- ١ - لزوم التناقض إما واقعا واما بنظر القاطع لان التصرف الشرعي بطريقة القطع ينهي إلى أن يكون ما قطع به من الوجوب مثلا غير واجب عليه ومعنى ذلك اجتماع الوجوب وعدمه وان صادف قطعه الواقع وإن لم يصادفه لزم اجتماعهما في نظره لقطعه بوجود الوجوب واقعا وعدم وجوده واجتماع القطعين بالنفي والاثبات بالنسبة لشيء واحد محال.
- ٢ - على أن اثبات حجية مثل هذا التصرف بالطريقة أو الحجية - لو أمكن - فهو مما يحتاج إلى دليل فإن كان غير القطع احتجنا إلى دليل على حجيته أيضا والدليل الثالث على الحجية ان كان غير قطعي احتجنا إلى دليل وهكذا إلى ما لا نهاية له يقول شيخنا النائيني: (طريقة كل شيء لا بد وان تنتهي إلى العلم وطريقة العلم لا بد وان تكون ذاتية له لان كل ما بالغير لا بد وان ينتهي إلى ما بالذات والا لزم التسلسل (١)) ومن هنا كان علينا ان نفترض وحدة ينتهي عندها التماس الحجج المجعولة لقطع السلسلة عن الاستمرار وتكون هذه الوحدة مصدرا لجميع الحجج وليست هذه الوحدة بالبداية غير العلم، فالعلم اذن هو مصدر الحجج واليه تنتهي وكلما لا ينتهي إليه لا يصح الاحتجاج به ولا يكون قاطعا للعدر. وما دام العلم ذاتيا في طريقتيه وعقليا في حجيته والشارع ليس له التصرف فيه رفعا أو وضعافإنه ليس له التصرف أيضا بشيء من أسبابه فليس له أن يقول إن القطع حجة إذا جاء من السبب الفلاني وليس بحجة إذا جاء من سبب غيره كما نسب إلى الأخباريين ذلك حيث منعوا حجية القطع إذا كانت أسبابه عقلية لانتهاه مثل هذا التصرف إلى التصرف في

(١) فوائد الأصول ج / ٣ ص ٣.

نفس القطع من حيث طريقتيه أو حجتيه وقد قلنا إن هذا التصرف غير ممكن عقلا للأسباب السابقة.

وكما استحال تصرف الشارع بالنسبة إلى الأسباب استحال تصرفه بالنسبة إلى الأشخاص - كأن يقول إن قطع القطع ليس بحجة - أو بالنسبة إلى الأزمان أو المتعلقةات كما نسب ذلك إلى البعض لانتهاه كل ذلك إلى التصرف بنفس القطع وهو مستحيل كما مر.
ب - الحجة المجعولة:

وهي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج بل تحتاج إلى من يسندها من شارع أو عقل.

وهي انما تتعلق فيما عدا العلم من الامارات والأصول احرازية أو غير احرازية أي فيما ثبتت له الطريقية الناقصة التي لا تكشف عن الواقع الا في حدود ما، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه.

وانما احتجنا إلى من يسندها من شارع أو عقل لعدم توفر الطريقية الذاتية لها لنقصان في كشفها إذا كانت امارة أو أصلا إحرازيا على قول أو لعدم توفر الطريقية لها إذا كانت أصلا غير احرازي.

ومتى انعدمت الطريقية الذاتية انعدم لازمها العقلي وهو صحة الاحتجاج بمضمونها بما له من المعذرية والمنجزية وغيرهما من اللوازم ولاثبات تمامية الكشف للامارة لا بد ان نحتاج إلى من يتبنى تميم كشفها من شارع أو عقل أي نحتاج إلى القطع بامضاء الشارع لها إذا كان تميمها قائما لدى العرف أو جعلها من قبله ابتداء بناء على ما هو الصحيح من امكان جعل الطريقية للطرق والامارات أو نحتاج إلى من يجعل الحجية لها بناء على القول الآخر. أما الأصول فاحتياجها إلى سند قطعي يصحح الاحتجاج

بها من أوضح الأمور ما دامت لا تملك شيئاً من الكشف عن الواقع، نعم ما كان فيها شيء من الكشف كالأستصحاب وقاعدة الفراغ فحسابه لدى البعض ملحق بالامارة.

ووجه الحاجة إلى القطع بوجود من يسندها طريقية أو حجية هو قطع سلسلة العلل لما سبق ان قلنا: إن كل ما كانت حجيته بالغير لا بد وان ينتهي إلى ما بالذات وإلا لزم التسلسل.

ومع كون الامارات أو الأصول لا تملك الحجية الذاتية بداهة، فهي محتاجة إلى الانتهاء إلى ما يملكها، وليس هناك غير القطع بجعل الحجية لها من قبل من بيده أمر وضعها ورفعها.

ولذلك، اعتبرنا ان كل حجة لا تنتهي إلى القطع لا تصلح للاحتجاج بها، وتسميتها حجة من باب التسامح في التعبير.

وأظننا - بهذا المقدار من العرض - لا نحتاج بعد إلى التماس أدلة على

نفي الحجية عن كل ما هو غير قطعي بأمثال قوله تعالى: (ولا تقف

ما ليس لك به علم (١)). وقوله تعالى: (ان الظن لا يغني من الحق

شيئاً (٢)). وقوله عز وجل: (آله أذن لكم أم على الله تفترون (٣)؟).

وأمثالها من الآيات المرشدة إلى ذلك الحكم العقلي والمؤكدة له.

والذي يبدو لي أن المسألة - بهذه الحدود - موضع اتفاق بين

العقلاء، فضلاً عن المسلمين، وإن لم تصرح به جميع كلماتهم، ودليل

اتفاقهم أنهم عندما يريدون أن يؤصلوا أصلاً، أو يكتشفوا قاعدة،

لا يكتفون بالعمل بمقتضى مؤداها بل يلتمسون لها قبل ذلك سنداً قطعياً

(١) الاسراء / ٣٦ . (٢) يونس / ٣٥ . (٣) يونس / ٥٩ .

من شرع أو عقل تحقيقا للحزم بالمعذرية والمنجزية.
وربما تناقشوا في إفادة الدليل للمؤدى، وناقشوا بثبوت الجعل الشرعي
له، وقالوا: ان الدليل لا يفيد القطع بذلك مما يكشف عن أن القطع
هو أساس جميع الحجج عندهم، يقول الشاطبي - وهو يتحدث عن بعض
الأدلة غير العلمية - : (ان المعنى المناسب الذي يربط به الحكم الشرعي
إذا شهد الشرع في قبوله لا خلاف في صحته وإعماله، وان شهد الشرع
برده كان لا سبيل إلى قبوله، ويكون الحكم الذي يربط به ويقوم عليه
لا سبيل إلى قبوله (١)). ويقول الخضرى من المتأخرين: (أما الأصولية
ككون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة، فهذه مسائل أدلتها
قطعية (٢))، وقال غيرهما نظير هذا القول مما يكاد يكون صريحا بعدم
أخذهم بالدليل ما لم تلمس له الحجية من الشارع أو العقل الموجبة للقطع
بلزوم اتباعها، وسيأتي ما يؤيد ذلك عندما نعرض أدلتهم على الامارات
والأصول ومناقشاتهم لهذه الأدلة.
نعم هناك ما يشعر بخلاف ذلك من كلماتهم وبخاصة ما ورد منها في
تعريف الاجتهاد، أمثال تعريف الآمدي له (باستفراغ الوسع في طلب
الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن
المزيد عليه (٣)).
واستدراكهم على من أخذ العلم بالأحكام في تعريفه بأن أكثر الأحكام
مما قام عليها دليل ظني، وأن بعض مقدمات القياس المنطقي إذا كانت
ظنية كانت النتيجة تبعا لذلك ظنية، لان النتائج تتبع أحسن المقدمات

(١) الاسلام ومشكلاتنا المعاصرة، ص ٢٦ نقلا عنه.

(٢) أصول الفقه، ص ٣٦٦.

(٣) الاحكام، ج ٣ ص ١٣٩.

إلى أمثال ذلك من المناقشات.
وأظن أن هذه المناقشات لا تنافي ما استظهرناه من اطباقهم على اعتبار القطع في كل حجة، والخلاف بينهم هنا أقرب إلى الخلاف الشكلي. فالقائلون باعتبار العلم بالاحكام في تعريف الاجتهاد لا يريدون به العلم بالأحكام الواقعية، وانما يريدون به العلم بالحكم الفعلي وهو أعم من كونه واقعيا أو ظاهريا.

والقائلون باعتبار الظن لا يريدون به الظن بالحكم الفعلي، وإنما أرادوا به الظن بالحكم الواقعي مع قيام الدليل القطعي على اعتباره.

وعلى هذا فالقطع في الحجية لا ينافي الظن بالحكم الواقعي، ولا شك بأن الشارع بعد تبنيه لحجية خبر الواحد مثلا، وقيام الدليل القطعي عليه، فإنه ينجز ما قام عليه من الاحكام عند من قام لديه، ويلتمس المعذرية له لو خالف الحكم الواقعي باتباعه له.

ومن هنا يتضح معنى قولهم: إن العلم مقوم للحجية وان الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، لان الشاك في الحجية قاطع بعدم المعذرية والمؤمنية، لو سلك هذه الطريق المشكوكه وكانت لله عليه الحجة البالغة لو ساء له على أي شيء ارتكزت في سلوكك هذا وخالفت واقع ما أمرت به، وكيف نسبت إلي مع عدم تأكذك مضمون ما شككت بحجيته، الله أذن لكم أم على الله تفترون.

(٤)

وبهذا فقد تحدد موقفنا مما سنعرضه من المباني العامة والقواعد الأصولية،

أو ما سنعرضه من المسائل الفقهية في هذا المدخل وغيره من كتبنا اللاحقة انشاء الله تعالى.

فالقسط بالحجية اذن هو أساس جميع الأدلة، وعلى ركائزه تقوم دعائم الموازنة، والتقييم، وإصدار الحكم، فكل دليل أنهى إلى القسط بمؤداه، أو قام دليل قطعي على جعل الطريقة أو جعل الحجية له فهو الملزم للجميع، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس بدليل.

ولا يكون القسط ملزماً للجميع حتى ينتهي الحديث فيه إلى إحدى تلك القضايا الأولية، أو المسلمة لدى الطرفين.

والبراءة في الاحتجاج والالتزام، إنما تكون بمقدار ما يملك صاحبها من إيصال إلى هذه القضايا وانتهاء إليها.

ومع عدم الانتهاء إلى ملزم منها فإن المسألة تتحول إلى مسألة مبنائية لا مجال فيها لفصل أو تقييم، ويترك لكل من الطرفين حق اختياره لما يشاء وبخاصة إذا ادعى لنفسه القسط وهو حجة لا تتجاوز نفس القاطع ومن كان ملزماً بالرجوع إليه.

وعلى هذا الضوء، نرجو أن نوفق إلى بحث وتحديد مسائل أصول الفقه المقارن الذي عقد هذا المدخل لدراستها دراسة مفصلة، فنعرض إلى أصل أصل، ونستعرض آراء الإعلام فيه على اختلاف وجهات نظرهم، ثم نحاول تقييمها على أساس ما قدمناه من أصول الموازنة والتقييم، ومن الله تعالى نستمد العون والتوفيق.

بحوث تمهيدية

(٣)

أصول الفقه المقارن

تعريفه، الفروق بينه وبين القواعد الفقهية، الفروق
بينه وبين أصول الفقه، موضوعه، الغاية منه،
الفارق بينه وبين أصول القانون.

(١)

وقبل ان نبدأ هذه الدراسة، فإن علينا ان نحدد مدلول مفردات هذا التركيب الإضافي (أصول، الفقه، المقارن) ليسهل الانطلاق من هذا التحديد إلى التماس تعريفه مستوفيا للشرائط المنطقية من حيث الاطراد والانعكاس.

فماذا يراد بهذه الكلمات؟

١ - كلمة أصول:

وهي جمع، مفردها أصل، ومعناها اللغوي: ما يرتكز عليه الشئ ويبنى وفي المصطلحات الفقهية والأصولية ذكروا لها معاني وصل بها بعضهم إلى خمسة:

١ - ما يقابل الفرع، فيقال مثلاً في باب القياس: الخمر أصل النبيذ، أي ان حكم النبيذ مستفاد من حكم الخمر.

٢ - ما يدل على الرجحان، فيقال: الحقيقة أصل المجاز، أي إذا تردد الامر بين حمل كلام على الحقيقة وحمله على المجاز، كان الحمل على الحقيقة أرجح.

٣ - الدليل، أي الكاشف عن الشئ والمرشد له.

٤ - القاعدة، أي الركيزة التي يرتكز عليها الشئ كقوله صلى الله عليه وآله بني الاسلام على خمسة أصول، أي على خمس قواعد.

٥ - ما يجعل لتشخيص بعض الأحكام الظاهرية أو الوظيفة كاستصحاب أو أصل البراءة.

ولصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود رأي وهو أنها لم تستعمل هنا إلا (بمعناها اللغوي الحقيقي دون نقله إلى استعمال آخر، إذ مخالفة الأصل لا يصار إليه إلا عند الضرورة، ولا ضرورة هنا لان المعنى مستقيم، واللفظ في الحقيقة وإن كان يشمل البناء الحسي والعقلي، إلا أن إضافة الأصل للفقهاء الذي هو عقلي صرفته عن الابتداء الحسي، وقصرته على البناء العقلي (١)).

وما يراه صدر الشريعة، لا يخلو عن وجه، والظاهر أن هذه المعاني وإن تعددت في بدو النظر في اصطلاح الفقهاء، إلا أن رجوعها إلى المعنى اللغوي غير بعيد، ومنشأ التعدد في ألسنتهم اختلاط المفهوم بالمصداق على الكثير مما حملهم على دعوى الاشتراك اللفظي بينها. وإذا كان ولا بد من دعوى التعدد في مفهومها فالذي نراه أعلق بالمفهوم الذي نريد تحديده للعنوان هو كلمة القواعد، كما سنشير إلى وجه ذلك فيما بعد.

٢ - كلمة الفقه:

ولكلمة الفقه أيضا مدلولان: لغوي واصطلاحي، فمدلولها اللغوي الفهم والفطنة، ولها في الاصطلاح عدة تعاريف رأينا الأنسب منها بعد تكميل بعضها ببعض، فيما يتصل بعنواننا هي: مجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع، أو العقل عند عدمها. وإذا ضمنا هذين المعنيين إلى ما سبق أن حددناه من كلمة المقارن، اتضح لنا ما نريد من التعريف لعنوان كتابنا هذا.

(١) مباحثات الحكم عند الأصوليين، ص ٩.

تعريف أصول الفقه المقارن:
فهو: القواعد التي يركز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنة والتقييم.
وبالطبع لا نريد بالقواعد هنا غير الكبرى التي لو انضمت إليها صغرياتها لانتجت ذلك الحكم أو الوظيفة، لأن الكبرى هي التي تصلح أن تكون قاعدة لقياس الاستنباط، وعليها تبني نتائجه.
وبهذا ندرك أن تعريف شيخنا النائبي للمسائل الأصولية بأنها (عبارة عن الكبرى التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية (١)) من أسد التعريفات لولا احتياجه إلى كلمة (الفرعية الكلية) إخراجاً للكبريات التي لا تنتج إلا أحكاماً جزئية كبعض القواعد الفقهية وضميمة الوظائف إليه، ليستوعب التعريف مختلف المسائل المعروضة لدى الفقهاء، وستأتي التفرقة بين الحكم والوظيفة في تمهيدنا اللاحق.
وتلاؤم هذا التعريف مع ما يتبادر من كلمة أصل بمفهومها اللغوي من أوضح الأمور.
فأصول الفقه اذن أسسه التي يركز عليها وتبنى عليها مسائله على اختلافها.

إطلاق كلمة الأدلة والحجج عليها:
وربما أطلق على هذه القواعد كلمة أدلة باعتبار ما يلزم أقيستها من الدلالة على الأحكام أو الوظائف - بحكم كونها واسطة في الإثبات - كما يطلق عليها كلمة، حجج باعتبار صحة الاحتجاج بها بعد توفر شرائط

(١) فوائد الأصول، ج ٤ ص ١٠٧.

الحجبة لها، وإطلاق هذه الكلمات عليها بما لها من حدود لا تخلو من تجاوز.

ما يقع موقع الصغرى ليس من الأصول:

وإذا صح ما ذكر من أن ما يصلح ان يسمى (أصلاً) للفقهاء هو خصوص الكبرى المنتجة لأنها هي التي تصلح للارتكاز عليها كقاعدة لبناء الاستنباط، اتضح السر في عدم تعميمنا في التعريف إلى ما يشمل الصغريات، سواء ما وقع منها في مجالات استكشاف المراد من النص كمباحث الألفاظ أم غيرها كمباحث الملازمات العقلية، لوضوح كونها ليست من الأصول التي يتركز عليها البناء وان توقف عليها انتاج القياس واعطاؤه الثمرة العملية.

وأظن أن الاعلام الذين وسعوا في التعريف إلى ما يشملها فأبدلوا كلمة الكبريات بكلمة (ما يقع في طرق الاستنباط) أو ما يشبهها، كان همهم في الدرجة الأولى وضع تعريف لما اعتادوا تسميته بالأصول، فوقعوا في مفارقات عدم انعكاس تعريفهم لوقوع كثير مما اتفقوا على تسميته بالمبادئ في صميم علم الأصول لاشتراكها في الكثير من الأحيان في تنقيح الصغريات لقياس الاستنباط كعلوم اللغة والنحو والبلاغة، بالإضافة إلى خروجهم على ما توحى به هذه الكلمة من دلالة. والحق الذي نعتقده ان بحث ما يتصل بمباحث الألفاظ وغيرها مما يلابس قياس الاستنباط مما اعتادوا بحثه في علم الأصول وان كان على درجة من الضرورة لاغفال بحثه على هذا المستوى في مظانه من الكتب الأخرى، إلا أن تسميته بالأصول لا يتضح لها وجه. فالأنسب اعتبارها من المبادئ وبحثها على هذا الأساس مع تقليص

بحثها إلى ما تمس الحاجة إليه من حيث تشخيص دلالاتها اللغوية، واقصاء كل ما لا يمت إلى واقعها اللغوي من البحوث الفلسفية وغيرها.

(٢)

الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية والذي إخاله ان تقييدنا للحكم الشرعي بكلمة (كلي) في التعريف السابق سهل علينا الانطلاق إلى التمييز بين القواعد الفقهية والأصولية. وهذه المسألة - أعني التفرقة بينهما - من أعقد ما بحث في مجالها، ولم تفصح فيها كثير من كلماتهم وان حامت حول ما نريد بيانه أكثرها - فيما نعتقد - وأهم ما ينبغي التنبيه عليه من الفروق ثلاثة وهي:

أ - كون القاعدة الأصولية لا تنتج إلا حكما كلياً أو وظيفة كذلك بخلاف القاعدة الفقهية، فان انتاجها منحصر على الدوام في الاحكام والوظائف الجزئية التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل العامل.

ب - إن القاعدة الأصولية لا يتوقف استنتاجها والتعرف عليها على قاعدة فقهية بخلاف العكس، لان القواعد الفقهية جميعاً انما هي وليدة قياس لا تكون كبراه إلا قاعدة أصولية.

ج - ان القاعدة الأصولية لا تتصل بعمل العامي مباشرة ولا يهمله معرفتها لان أعمالها ليس من وظائفه وانما هو من وظائف مجتهده، ولذلك لا نجد أي معنى لالقائها إليه في مجالات الفتوى، بخلاف القاعدة الفقهية فإنها هي التي تتصل به اتصالاً مباشراً وهي التي تشخص له وظيفته، فهو ملزم بالتعرف عليها لاستنباط حكمه منها بعد أخذها من مجتهده.

ولعل هذا هو مراد شيخنا النائيني، وإن لم توضحه بعض تقارير بحثه، فلا يرد على تفرقة هذه ما ذكر (من أن بعض القواعد الفقهية لا يمكن القاؤها إلى العامي ولا يستطيع معرفتها فضلا عن تطبيقها) وذلك كقاعدة ما لا يضمن، أو التسامح في أدلة السنن، أو قاعدة لا ضرر ولا حرج بداهة ان المكلف عاجز عن تطبيق هذه القواعد على مواردنا (١). لان عاجز العامي عن معرفة هذه القواعد بنفسه لا يرفع عنه مسؤولية فهمها والاستعانة بمن يوضحها له لتعلقها بصميم عمله، وليس من وظيفة المجتهد ان يعدد جميع مصاديق هذه القواعد ليمهد للعامي جهة الانتفاع بها فيما لو ابتلي ببعضها وإلا لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعا، على أنا نشك ان العامي - وبخاصة من قارب درجة الاجتهاد ولم يجتهد بعد - عاجز عن تطبيقها متى حددت له جهتها الفقهية، وأبرزت له معالمها، وترك له أمر التماس موضوعاتها وتطبيقها على نفسه. ولعل أهم ما يمكن أن تؤاخذ به التفرقة الأولى - وهي العمدة في الفروق - ما شوهد من انتاج بعضها للنتائج الفقهية والأصولية معا مما يبعث على الحيرة في التماس مقياس موحد للتفرقة بينهما، فقد لوحظ مثلا على الاستصحاب واصل الطهارة انهما ينتجان أحيانا الحكم الكلي، وأحيانا الأحكام الجزئية، وبمقتضى ذلك لا يمكن عددهما من المسائل الأصولية ولا الفقهية بذلك المقياس، وهذا ما حمل البعض على عدم الاخذ به واللجوء إلى التماس مقاييس أخرى. ولكننا لا نجد في هذه المؤاخذة ما يوجب طرح هذا المقياس، وليس هناك ما يمنع من اشتراك الموضوع الواحد بين علمين وأكثر إذا

(١) مصابيح الأصول ج / ١ ص ١٣.

تعددت فيه الحثيات بتعدد العلوم. فالاستصحاب من حيث إنتاجه للحكم الكلي يكون موضوع مسألة أصولية، ومن حيث إنتاجه للحكم الجزئي يكون موضوع مسألة فقهية، وتعدد الحثية يعدد الموضوع حتماً، وكذلك القول في أصل الطهارة وغيرها من الموضوعات المشتركة بين مسائل الفقه والأصول. أما لماذا بحثت بعض هذه الموضوعات في الأصول ولم تبحث في الفقه أو بالعكس، فالذي احتمله أن قدماء الأصوليين - وهم الذين برمجوا لنا هذه العلوم - لاحظوا الغلبة في نوع إنتاج هذه القواعد، فقسّموا بحوثها على هذا الأساس، ولهذا السبب بحثوا أصل الطهارة في الفقه لغلبة إنتاجه للنتائج الجزئية، وبحثوا للاستصحاب في الأصول لغلبة إنتاجه للحكم الكلي.

وربما كان الباعث لبعضهم بالإضافة إلى ذلك، ما يرون في بعضها من تمشيها في مختلف أبواب الفقه وعدم اقتصارها على باب دون باب، فأثر لذلك بحثها في الأصول تسهيلاً للباحث وإبعاداً له عن تضييع الوقت في التماسها في مختلف المظان، بخلاف البعض الآخر فإنه يخص بعض أبواب الفقه دون بعض كأصل الطهارة، إذ من السهولة واليسر التماسه في بابه الخاص من الفقه.

وهذه وجهات نظر في البرمجة، قد توافق عليها أصحابها، وقد تختلف معهم، ولكنها على كل حال لا توجب رفع اليد عن المقياس الذي ذكرناه شريطة أن يتقيد بلحاظ الحثية في هذه المواضيع المشتركة على نحو ما ذكرناه سابقاً.

(٣)

الفارق بينه وبين أصول الفقه:

هناك فوارق بينه وبين أصول الفقه، يتصل بعضها في منهجة البحث، وسيأتي الحديث عنه في موضعه، وبعضها في سعة كل منها وضيقه بالنسبة إلى طبيعة ما يبحثه، فإذا كان من مهمة الأصولي ان يلتمس ما يصلح أن يكون كبرى لقياس الاستنباط، ثم يلتمس البراهين عليه، فإن مهمة القارن في الأصول ان يضم إلى ذلك استعراض آراء الآخرين، ويوازن بينها على أساس من القرب من الأدلة والبعد عنها، وما عدا ذلك فطبيعة مسائلهما متحدة كما يدل على ذلك تقارب تعريفيهما وان اختلفا في الغاية من كل منهما، لان الغاية من علم الأصول تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

الغاية من أصول الفقه المقارن:

بينما نرى أن الغاية من أصول الفقه المقارن هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها إلى الدليلية، وربما كانت رتبة الأصولي المقارن متأخرة عن رتبة الباحث في الأصول، لان الفصل بين الآراء لا يكون إلا بعد تحصيل القدرة على معرفة الأمثل من الأدلة، وهي لا تكون إلا للمجتهدين عادة في الأصول.

موضوع أصول الفقه المقارن:

هو: كل ما يصلح للدليلية من أدلته، وحصره إنما يكون بالاستقراء والتتبع، ولا معنى لتخصيصه بالأدلة الأربعة لا بما هي أدلة كما ذهب

إلى ذلك المحقق القومي، ولا بما هي هي كما ذهب إليه صاحب الفصول ليرد عليهما خروج كثير من المباحث الأصولية، أمثال الاستصحاب والقياس وخبر الواحد لبداهة أنها ليست من الكتاب أو السنة أو الاجماع، أو دليل العقل وان كانت أدلة حجيتها مما ترجع إليها. وهما - أعني أصولي الفقه والفقه المقارن - متشابهان في تمام مواضيعهما، وإن اختلفا بقيد الحيثية في كل منهما.

والخلاصة: ان في كل منهما مواضع للالتقاء وأخرى للافتراق، فهما يلتقيان في طبيعة مسألهما وتشابه موضوعاتها، ويفترقان في الغاية من بحثهما وفي منهج البحث، ثم في سعته في أحدهما وضيقه في الآخر.

(٤)

الفارق بينه وبين أصول القوانين:

ويتضح هذا الفارق - الذي رأينا ضرورة بحثه في مثل هذا التمهيدي لطبيعة ما بينهما من علائق - من تعريفهم لأصول القانون إن صح أن له تعريفا محددًا، يقول السنهوري: (ليس هناك علم واضح المعالم بين الحدود يسمى علم أصول القانون ولكن توجد دراسات تبحث في القانون وفي نشأته وتطوره وفي طبيعته ومصادره وأقسامه (١)).

وفي حدود ما انتهينا إليه من تحديد لكلمة أصل، فان الذي يصلح أن يكون أصلا للقانون مما يتصل بهذه الدراسات هو خصوص مصادر القانون، أما البحث عن القانون وطبيعته وأقسامه ونشأته وتطوره،

(١) أصول القانون للدكتور عبد الرزاق السنهوري واحمد حشمت، ص ١

فهو خارج عن صميم الأصول وملحق بمبادئه ومدخله لبداية ان تصور نفس الشيء وطبيعته يعد من المبادئ الضرورية لعلمه، ودراسة نشأته وتطوره هي أقرب إلى التاريخ منها إلى العلم.

وكلمة المصادر هنا ذات معاني في أعرافهم لعل أهمها معنيان:

١ - الأصل التاريخي، وهو الذي أخذ القانون الذي يراد دراسته عنه احكامه، فالقانون الفرنسي مثلا، يعتبر أصلا للقوانين المصرية والعراقية في الكثير من موادها.

٢ - السلطة التي تعطي القواعد القانونية قوتها الملزمة وتسمى ب (المصدر الرسمي) ولكل قانون مصدر أو مصادر متعددة.

و (المصادر الرسمية هي: التشريع، والعرف، والقانون الطبيعي، وقواعد العدالة، وأحيانا الدين (١)).

(ويتصل بالمصدر الرسمي ما يسمى بالمصدر التفسيري، وهو المرجع الذي يجلو غامض القانون ويوضح مبهمه، والمصادر التفسيرية اثنان: الفقه والقضاء (٢)).

والتفسير انما يلجأ إليه إذا كان في النص غموض أو تناقض أو نقص، وقد وضعوا للتفسير طرقا قسموها إلى قسمين: داخلية وخارجية، فالداخلية: هي التي يلتمس المفسر من نفس النص معالم تهديه إلى واقع ما يجهله، وأهم طرقها:

(القياس، الاستنتاج من باب أولى (مفهوم الموافقة)، والاستنتاج من مفهوم المخالفة، وتقريب النصوص المتعلقة بموضوع واحد بعضها من بعض (٣)).

(١ - ٢ - ٣) أصول القانون للدكتور عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت، ص ١٦٤ وما بعدها.

والطرق الخارجية (وهي التي يستند فيها المفسر على عنصر خارجي عن التشريع نفسه، ومن ذلك الاستناد إلى حكمة التشريع والاسترشاد بالاعمال التحضيرية، والاسترشاد بالاعادات والرجوع إلى المصدر التاريخي للتشريع (١)).

والذي يبدو ان لعلماء القانون مواقف مختلفة من الدعوة إلى إيجاد مصادر إلى جنب القانون يرجع إليها عند نقصه وعدم استيفائه لحاجات الناس، فالذي عليه الأستاذ بلونديو عميد كلية الحقوق في باريس هو الاخذ بالطريقة التقليدية، وهي التي سادت في القرن الثامن عشر ومبدؤها الحجر على الرجوع إلى غير القانون لعقيدة أصحابها (ان التشريع الرسمي يكفينا وحده للكشف عن جميع الاحكام الحقوقية الضرورية لحاجات الحياة الاجتماعية (٢)) وقد (صرح في مذكرته إلى مجمع العلوم الأخلاقية بأن المصدر الوحيد في الوقت الحاضر انما هو القانون) (وعلى هذا فقد أقصى من مصادر الحكم ما سماه بالمصادر غير الصحيحة التي أقيمت غالباً في مقام إرادة الشارع، وقد عدد منها الاجتهادات والمذاهب القديم منها والحديث والعرف الذي لم تدل عليه صراحة القانون، وكذلك حسن العدالة وفكرة المصلحة العامة (٣)).

ولكن القرن التاسع عشر حفل بطريقة جديدة سميت (بالطريقة العقلية) وأرادوا بها (الاستنجاذ بالعقل ليكتشف حلولاً وأحكاماً للمسائل تكون متناسبة مع فكرة الانصاف والحاجات العملية) ولكن حرصها (على ادخال ما يصدر عنها من حلول وأحكام في نطاق نصوص القانون

(١) أصول القانون للدكتور عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت، ص ١٦٤ وما بعدها.
(٢ - ٣) المدخل إلى علم أصول الفقه ص ٣٣٢ وما بعدها.

بعد توسيع ذلك النطاق وتبيين تلك النصوص (١)) حولها في نظر العلماء إلى امتداد لتلك الطريقة التقليدية واستمرار لها، مما أوجبت الثورة عليها من قبل الأستاذ فرانسوا جيني الذي جاء بطريقة (البحث العلمي الحر) كرد فعل لمفعول تلكم الطريقتين، وتقوم نظريته الحديثة على أساس من:

- ١ - (القول بأن يترك في نطاق القانون جميع ما يصدر عنه (٢))
- ٢ - (الاعتراف إلى جانب القانون بمصادر أخرى تمشي موازية له، ويكون لهذه المصادر قيمة حقوقية وإن لم تكن نفس القيمة التي للقانون، وذلك على نحو ما كان عليه الرومان من الاعتراف بالاجتهاد كمصدر من مصادر الحقوق (٣)).

وفي حدود ما اطلعت عليه أن الكلمة بعد لم تنفق لدى علماء القانون على وضع أصول وقواعد تفي بحاجات الناس، سواء ما يتصل بالطرق التفسيرية الداخلية أم الخارجية (وهذا ما جعل القاضي يفسر القانون حين الاقتضاء تبعا لمواهبه المسلكية وحسب ذمته تحت مراقبة مجلس التمييز، وهو يستوحي ذلك من روح القانون التي أراد الشارع بلوغها، ومن الوثائق التي سبقت وضع القانون وأعدته، ومن هنا يفهم كم هي خطرة هذه السلطة من التفسير (٤)).

ومن هذا العرض الموجز، ندرك مواقع الالتقاء بين أصول الفقه المقارن وأصول القوانين في اهتمام كل منهما بالجانب التاريخي. فالمقارن في الدرجة الأولى مسؤول عن التماس القواعد العامة التي يستند إليها الفقهاء ليتعرف عليها تمهيدا للموازنة والتقييم، والباحث عن

(١ - ٢) المدخل إلى علم أصول الفقه ص ٣٣٢ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٥.

(٤) المصدر السابق ص ٧ وما بعدها نقلا عن الموسوعة الفرنسية.

مصادر القانون لا يهمله أكثر من (استيعاب المبادئ الأساسية التي يقوم عليها القانون (١)) وهما في هذه الجنبه يختلفان عن الباحث في علم الأصول في رأي جمهوره الأصوليين، فهو عندما يبحث المصادر لا يبحثها إلا لتكون مستندا له في استنباط الاحكام، فهو لا يفترض آراء مسبقة في الفقه يريد أن يتعرف على أصولها شأن الباحث المقارن، أو الباحث في أصول القانون، وإنما يريد أن يتعرف على أحكامه من هذه الأصول. ويفترق أصول الفقه المقارن عن أصول القوانين في اهتمامه بالجانب التقييمي بالتماس الأدلة والحجج، ومحاولة عرض الأصول عليها، والتنبيه على أقربها للحجية، بينما لا يهتم الباحث في أصول القوانين شيء من ذلك، ويفترقان بعد ذلك في طبيعة المصادر وسعة الجوانب التفسيرية في أصول الفقه عنها في أصول القوانين، فهما وان اشتركا في بحث بعض مباحث الألفاظ كبعض المفاهيم وبعض مباحث الحجج كالقياس وبحث النسخ والغاء الاحكام السابقة، إلا أن الجنبه الاستيعابية في أصول الفقه أشمل وبخاصة بمفهومه لدى القدماء.

والحقيقة أن علم أصول القوانين، ما يزال بحاجة ماسة إلى يد مطورة تستعين على وظيفتها باقتباس بحوث من أصول الفقه، ليقوم بواجبه من تأسيس قواعد عامة تكون هي المرجع في التماس الوظيفة، أو الحكم عند تعذر وفاء النصوص بالحاجة إما لغموض أو تضارب أو عدم تعرض للحكم، أو غيرها من موجبات التوقف عن الاخذ بالقانون، ليقطعوا بذلك السبيل على تحكم القضاة واجتهاداتهم التي لا تركز على أساس. والخلاصة: ان علم أصول الفقه المقارن، يلتقي بأصول القوانين في

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين ص ٤٠.

ناحيته التاريخية، وان اختلف عنه من حيث سعة بحوثه وتنوعها
واخضاعها للجانب التقييمي، سواء ما يتصل منها بتشخيص الصغريات
وهو - ما ذكر استطرادا في علم الأصول - أم ما يتصل منها بتأسيس
القواعد الكبرى لقياس الاستنباط.

بحوث تمهيدية

(٤)

مباحث الحكم

أضواء على تعريف الأصول، تعريف الحكم وتقسيمه،
الحكم التكليفي وأقسامه عند غير الأحناف، تقسيمات
الوجوب، المندوب وأقسامه، الحرمة وأقسامها،
الكراهة، الإباحة، شبهة الكعبي في انكار المباح
وجوابها، تقسيم الأحناف للحكم التكليفي، الحكم
الوضعي وأقسامه، الوجود من حيث التأصل والانتزاع،
الأحكام الوضعية بين الجعل والانتزاع، الصحة والفساد،
الرخصة والعزيمة، تقسيم الحكم إلى واقعي أولي و ثانوي،
تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري، انكار الحكم الظاهري،
الفرق بين الحكم والوظيفة، انكار الحكم الشرعي
ومناقشته.

أضواء على تعريف الأصول:
ومن الحق ان نذكر ان تعريفنا السابق لأصول الفقه المقارن قد امتد في جذوره إلى مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول فاقتبس منها تعميمه في التعريف إلى ما يشمل الحكم والوظيفة معا خلافا لما وقع على ألسن الأصوليين من القدامى والمحدثين في غير مدرسة النجف من الخلط بين مفهوميهما وطبيعة مصاديقهما.

وهذا ما يدعونا إلى أن نفيض في الحديث حول تعريف كل منهما وتحديد أقسامه، وذكر الفروق بينهما مع كل ما يلابس هذا الموضوع. وأظن أن موضع الحديث في ذلك كله هو ما تقتضيه طبيعة التمهيد خلافا لبعض أساتذتنا الذين عرضوا لذكره في بحوث الاستصحاب أو غيرها في الأصول مع أنها أقرب إلى مبادئ علم الأصول منها إلى الدخول في صميم بحوثه لبداهة أنها ليست من عوارض ما اعتبروه موضوعا لعلم الأصول.

تعريف الحكم:

للفظ الحكم اطلاقان يقابل أحدهما معنى الوظيفة، وسيأتي الحديث عنه، وفي الثاني يعمهما معا وهو موضع حديثنا الآن. وقد ذكروا له تعريفات لعل أنسبها بمدلوله هو: (الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال العباد تعلقا مباشرا أو غير مباشر). وانما فضلنا كلمة (اعتبار) على ما جاء في تعريفه من أنه (خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين (١)) كما نقل ذلك الأمدى عن بعض الأصوليين أو أنه (خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين ج / ١ ص ٥٥، والاحكام ج / ١ ص ٤٩.

أو التخيير أو الوضع (١) وهو الذي حكاه صاحب سلم الوصول عن الأصوليين، لأن كلمة خطاب لا تشمل الحكم في مرحلة الجعل وإنما تختص بمراحله المتأخرة من التبليغ والوصول والفعلية لوضوح أنها هي التي تحتاج إلى الخطاب لأداء جعل الشارع واعتباره، فتعميمها إلى جميع مراحله أقرب إلى فنية التعريف من وجهة منطوية.

وكلمة الاعتبار تغنيانا عن استعراض ما أورد أو يورد من الاشكال على التعريفين السابقين من عدم الاطراد والانعكاس فيهما لعدم شمولهما لقسم من الأحكام الوضعية التي لم يتعلق بها خطاب من الشارع، وإنما انتزعت مما ورد فيه الخطاب من الأحكام التكليفية كالجزية، والشرطية، والسببية، وشمولها لما ورد فيه خطاب يتعلق بأفعال العباد وليس بحكم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون (٢)) وهذا الاشكال إنما يرد على خصوص التعريف الأول لتقييد الخطاب في التعريف الثاني بخصوص الاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وإنما عممنا في التعريف إلى التعلق المباشر وغير المباشر بأفعال العباد لنعم لفظ الحكم إلى جميع ما كان فيه اعتبار شرعي، وإن لم يتعلق بالأفعال ابتداء، وإنما تعلق بها باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلق بها مباشرة أم بواسطة منشأ انتزاعها كما هو الشأن في الأحكام الوضعية المنتزعة.

وقد ذكروا للفظ الحكم - بهذا المعنى - تقسيمات متعددة نستعرضها جميعاً نظراً لأهمية الحديث فيها ولكثرة ثمراته العلمية المترتبة عليها وبخاصة في مجالات الإبانة والتحديد.

(١) المصدر السابق نفس الصفحة، وسلم الوصول ص ٢٩. (٢) الصفات ٩٦.

وأول هذه التقسيمات تقسيمه إلى: الحكم التكليفي والحكم الوضعي.
١ - الحكم التكليفي:

وأرادوا به (خطاب الشارع المقتضي طلب الفعل من المكلف أو الكف عن الفعل - الترك - أو التخيير بين فعل الشئ وتركه على حد سواء (١)) وفي هذا التعريف عدة مجالات للتأمل.

وأولها: في أخذ لفظة الخطاب في تكليف الشارع، وقد سبق الحديث في نظيره عند تعريفنا لكلمة الحكم.

ثانيها: اعتباره خطاب الشارع من نوع الطلب مع أن مدلوله لا يتجاوز البعث أو الزجر، كما حققه أعلامنا المتأخرون.

ثالثها: تفسير الكف عن الفعل بالترك مع أنهما مفهومان متغايران، فالكف من مقولة الأفعال لما فيه من صد النفس عن الاتيان بالفعل ومنعها عنه، والترك لا يزيد على عدم الاتيان بالفعل سواء كان عن صد للنفس أم عدم رغبة منها أم غير ذلك من أسباب التروك.

رابعها: اعتبار الإباحة (التخيير) قسما من الحكم التكليفي وهو وان كان قد ورد على السنة أكثرهم إلا أن ذلك لا يعرف له وجه لمجافاته لطبيعة التعبير بالتكليف، لان التكليف ما كان فيه كلفة على العباد والإباحة لا كلفة فيها فلا وجه لعددها من أقسامه، ولعل الأنسب في ذلك اتباع الآمدي فيما سلكه من تقسيم الحكم الشرعي إلى (ثلاثة أنواع: حكم اقتضائي وهو الذي أرى أنه يرادف كلمة تكليفي وينبغي قصر كلمة تكليفي عليه، وحكم تخييري وهو الخاص بالمباح،... والثالث الحكم الوضعي (٢)) اللهم إلا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح منهم، وليس لنا ان

(١) سلم الوصول، ص ٣٢.

(٢) مباحث الحكم عن الأصوليين، ج / ١ ص ٥٨ نقلا عنه.

نؤاخذهم فيه، وإذا أردنا ان نجاريهم في ذلك فالأنسب ان نعرف الحكم التكليفي بما عرفه به بعضهم من أنه (الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير (١) لخلوه عن الاشكالات السابقة عدا أخذ التخيير فيه.

أقسام الحكم التكليفي:

قسم غير الأحناف الأحكام التكليفية إلى خمسة أقسام: القسم الأول: الوجوب، ويراد به الالزام بالفعل، فيكون معنى الواجب بالطبع (الفعل الذي فرضه الله على العباد ولم يرخص لهم في تركه) أو (الفعل الذي ألزم الشارع بالالتيان به)، على اختلاف في التعبير في مقام تحديده.

وهو - أعني الوجوب - انما يستفاد في مقام الاثبات من كل ما يدل عليه بالوضع أو بالقرينة كمادة الوجوب بأية صيغة كانت أو ما يرادفها من الألفاظ، وكبعض الجمل الاسمية التي تقوم معها قرينة على ارادته، والصيغ التي تؤدي إليه هي صيغة افعل وما في معناها وقد اختلفوا في أن دلالتها بالوضع كما هو مدعى من يستدل عليها بالتبادر، وعدم صحة السلب أو بدليل العقل بادعاء انها لا تدل على أكثر من الباعثية نحو الفعل، والعقل يلزم بالانبعاث عن بعث المولى ما لم يأت المرخص من قبله والذي عليه محققو المتأخرين من علماء الأصول هو الثاني، ولا يهمننا تحقيقه الآن ما دام الجميع يؤمنون بدلالة الصيغة على الوجوب مهما كانت أسباب هذه الدلالة وبواعثها.

وقد قسموا الوجوب إلى أقسام انطوت عليها تقسيمات متعددة:

(١) مصباح الأصول ص ٧٨.

أ - منها تقسيمه إلى العيني والكفائي.

الوجوب العيني:

وهو الذي يتعلق بجميع المكلفين ولا يسقط عنهم بامتنال البعض، بل لا بد لكل منهم من امتثال مستقل، ومثاله في الشريعة: الصوم والصلاة. الوجوب الكفائي:

ويراد به الوجوب الذي يتعلق بجميع المكلفين، ويسقط عنهم بامتنال البعض، وعند ترك الجميع يعاقب الجميع، كتغسيل الميت ودفنه والصلاة عليه.

ب - تقسيمه إلى التعيني والتخييري.

الوجوب التعيني:

ويراد به الوجوب الذي يتعلق بفعل بعينه، ولا يرخص في تركه إلى بدل الوجوب التخييري:

وهو الوجوب الذي يتعلق بأحد الشيئين أو الأشياء على البدل على خلاف في تعلقه بالفرد المردد أو القدر الجامع أو في كل منهما مع سقوطه بفعل الآخر (١)، ومثاله وجوب خصال كفارة الافطار العمدي على غير المحرم.

ج - تقسيمه إلى الموقت وغير الموقت.

الوجوب الموقت:

وهو ما كان الوقت دخيلاً في مصلحته، وله قسمان:

(١) حقائق الأصول ج ١ ص ٣٣٢، (اقرأ تحقيقه في ذلك).

- ١ - المضيق، وهو ما يكون الزمان المأخوذ فيه بقدر ما يقتضيه من امثال، كصوم رمضان.
- ٢ الموسع، وهو ما كان زمانه أوسع مما يقتضيه امثاله، كالصلوات اليومية.
- الوجوب غير الموقت:
- وهو الذي لا يكون الزمان دخيلا في مصلحته، وتكون نسبته إلى جميع الأزمنة نسبة واحدة، كوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- د - تقسيمه إلى المطلق والمشروط.
- الوجوب المطلق:
- ويراد به الوجوب الذي ينسب إلى شيء ما، فلا يكون له مدخلية في أصل ملاكه، ومثاله وجوب الصلاة بالنسبة إلى الاستطاعة المالية حيث لم يقيد الشارع بها حكمه وجودا أو عدما.
- وينقسم بلحاظ متعلقه إلى قسمين: منجز ومعلق.
- ١ - المنجز: وهو ما كان مخلى عن القيد الزماني وجوبا وواجبا، ومثاله الصلاة بعد دخول وقتها.
- ٢ - المعلق: وهو ما كان وجوبه فعليا غير مقيد بالزمان وواجبه استقباليا، ومثاله الصلاة قبل دخول وقتها بناء على أن وقت الظهر قيد للواجب لا لأصل وجوب صلاة الظهر، وهذا التقسيم مما تفرد به صاحب الفصول، وتبعه بعض المتأخرين، ولهم حول إمكان الواجب المعلق وعدمه حديث طويل لا يهم عرضه.

الوجوب المقيد:

وهو ما قيد بما ينسب إليه من الأشياء لدخوله في أصل ملاكته كالأستطاعة بالنسبة للحج، ويسمى أيضا (الواجب المشروط).

ومن هنا يعلم ان الوجوب المطلق والمقيد نسبيان، فقد يكون الوجوب بالنسبة إلى شئ مطلقا وبالنسبة إلى آخر مقيدا
ه - تقسيمه إلى التعبدي والتوصلي.

١ - الوجوب التعبدي:

وهو ما توقف تحقق ملاكته على الاتيان به بقصد القربة، وأمثله كل ما انتظم في قسم العبادات من كتب الفقه، كالصوم والصلاة والحج وغيرها.
الوجوب التوصلي:

وهو ما لم يتوقف تحقق ملاكته على الاتيان به قريبا، كدفن الميت، وتطهير الثوب، والصناعات والحرف التي يتوقف عليها النظام الاجتماعي.
و - تقسيمه إلى المحدد وغير المحدد.

الوجوب المحدد:

ويراد به ما كان متعلقه محددًا بأن (عين له الشارع مقدارًا معلومًا لا تبرأ الذمة إلا بأدائه بمقداره الذي حدده الشارع وعينه، كالصلوات الخمس، وزكاة الأموال، وصوم رمضان (١)).

الوجوب غير المحدد:

وهو ما لم يحدد الشارع متعلقه وقد مثل له الشاطبي بالعدل، والاحسان،

(١) مباحث الحكم، ج / ١ ص ٨١.

والوفاء، ومواساة ذوي القربى، والمساكين، والفقراء، والاقتصاد في الانفاق (١)، وغيرها، وهي تختلف باختلاف الحاجات والأحوال والازمان. ز - تقسيمه إلى الوجوب النفسي والغيري.

الوجوب النفسي:

وهو (ما كان واجبا لنفسه لا لواجب آخر (٢)) ومثاله وجوب الصلاة وغيرها.

الوجوب الغيري:

وهو (ما وجب لواجب آخر (٣)) كالوضوء بالنسبة للصلاة، وقد اختلفوا في وجود الواجب الغيري والتحقيق عدم الضرورة بالتزام وجوبه الشرعي، وستأتي الإشارة إلى ذلك في مبحث (سد الذرائع وفتحها). وهناك تقسيمات أخر لا نرى ضرورة الإشارة إليها لعدم أهميتها. وهذه التقسيمات تكاد تكون موجودة في جل كتب الأصوليين المعنية ببحث أمثالها، عدا ما نص على التفرد فيه من قبل بعض الاعلام وهي متحدة المفهوم وان اختلفت تحديدهاتهم لها لضيق في الأداء، وبما أن الدخول في تفصيلاتها غير ذي جدوى لنا فقد آثرت الإشارة إليها بمقدار ما تدعو إليه الحاجة من ايضاح المصطلحات. القسم الثاني: المندوب.

ويراد به ما دعا الشارع إلى فعل متعلقه ولم يلزم به، ويدل عليه

(١) مباحث الحكم، ج ١ ص ٨١. (٢) أصول الفقه للمظفر ج / ٢ ص ٥٤.
(٣) أصول الفقه للمظفر ج ٢ ص ٥٤.

لفظة الندب ومرادفاتها والصيغ الدالة على الوجوب مع اقترانها بما يوجب الترخيص ولو كان من طريق الجمع بين الأدلة، وقد ذكروا له أقساما لا ترجع إلى محصل، وأهمها ثلاثة:

١ - ما يكون فعله مكملا للواجبات الدينية، كالأذان بالنسبة للصلاة، وهذا النوع لا يوجب تركه العقاب ولكن يوجب اللوم والعتاب وربما سمي في السنة بعض الأصوليين بالاستحباب المؤكد

٢ - ما لا يكون كذلك وفعله النبي (صلى الله عليه وآله) تارة وتركه أخرى، كالصدق على الفقراء والمساكين.

٣ - ما كان استحبابه بالعنوان الثانوي، أي بعنوان الاقتداء بالرسول، كالتأسي بالنبي (صلى الله عليه وآله) في طريقة أكله أو نومه أو جلوسه مما لم يثبت استحبابه بالذات

القسم الثالث: الحرمة.

ويراد بها إلزام المكلف بترك شيء، فيكون معنى الفعل المحرم - بالطبع - هو ما ألزم الشارع بتركه ولم يرخص فيه، ويؤدى عادة بمادة الحرمة وما يرادفها بأي صيغة وجدت، والصيغ التي تؤديه صيغة (لا تفعل) على خلاف فيها من حيث كونها موضوعة للحرمة كما هو مقتضى دعوى من يدعي تبادر الحرمة منها، أو ان الحرمة مستفادة بحكم العقل، وهي لا تدل على أكثر من الردع، إلا أن العقل يلزم بالارتداع عن ردع المولى ما لم يأت المرخص من قبله قضاء لحق المولوية. وقد قسموها بلحاظ متعلقها إلى قسمين:

١ - ما تكون حرمة ذاتية، كالزنى والسرقه والقتل بغير الحق وبيع الميتة (وهذا النوع من المحرم يكون باطلا ولا يترتب عليه حكم

إذ لا يصلح سببا شرعا ليرتب عليه أحكام، لان التحريم لذات الفعل يوجد خللا في أصل السبب أو في وصفه بفقد ركن أو شرط، فلا يثبت بالزنى نسب (١)) ولا بالسرقة أو بيع الميتة ملك وهكذا، وفي هذا القسم خلط بين نوعين من المحرمات، نوع لم يجعل متعلقه سببا شرعيا أصلا ليقال بإمكان ترتب آثاره عليه، كالزنى والسرقة والقتل بغير الحق، ونوع جعل فيه ذلك كبيع الميتة، ومثل هذا القسم ان كان النهي فيه بداعي الارشاد إلى المانعية أو فقد الشرط، لم يترتب مسببه عليه، وان كان للكشف فقط عن المبعوضة (فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة إذ لم تثبت المنافاة لا عقلا ولا عرفا بين مبعوضة العقد والتسبيب به وبين امضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهر التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق (٢)) وقد حررت هذه المسألة في كتب الشيعة في باب النهي عن المعاملة يقتضي الفساد.

٢ - ما تكون حرمة لعارض أجنبي عن ذاتها (أي ان حكم العقل في الأصل الوجوب أو الندب أو الإباحة، ولكنه اقترن بأمر خارجي جعله محرما، وذلك مثل الصلاة في أرض مغصوبة، والبيع يوم الجمعة وقت الأذان، وهذا النوع من المحرم يصلح سببا شرعيا، فترتب عليه اثاره لان التحريم لامر خارج عن الفعل عارض له وليس لذات الفعل، فلا يوجب خللا في أصل السبب ما دامت أركان الفعل وشروطه الشرعية مستوفاة، فالصلاة في أرض مغصوبة صحيحة مجزئة ما دامت مستكملة لأركانها وشروطها الشرعية، ولكن المصلي آثم لأنه صلى في أرض مغصوبة (٣))

(١) سلم الوصول ص ٥٤. (٢) أصول الفقه للمظفر، ج ٢ ص ١٤٥.

(٣) سلم الوصول ص ٥٤.

وهذه المسألة محررة أيضا في باب استغرق بحثه عشرات الصحف على يد أساتذة مدرسة النجف الحديثة، ويدعى الباب ب (باب اجتماع الأمر والنهي) واستعراض كل ما جاء فيه يخرجنا عن طبيعة التمهيد. والمسألة قد تفرض مع الاضطرار تارة وعدمه أخرى، وفي صورة وجود المندوحة من الصلاة في الدار المغصوبة وعدمه، والاجتماع قد يفرض اجتماعا مورديا وأخرى موحدا، ولكل منها حساب فليراجع في كل من حقائق الأصول (١)، وأجود التقديرات (٢)، وأصول الفقه (٣)، وغيرها. القسم الرابع: الكراهة.

وهي ردع الشارع للمكلف عن الاتيان بشئ مع ترخيصه بفعله، فالمكروه على هذا، هو الفعل المردوع عن الاتيان به مع الترخيص، ويسمى (بالنهي التنزيهي)، ويدل عليه من الصيغ ما يدل على الحرمة مع قرينة الترخيص. القسم الخامس: الإباحة.

ويراد بها تخيير الشارع المكلفين بين اتيان فعل وتركه دون ترجيح من قبله لأحدهما على الآخر، وليس لها صيغ محدودة بل تؤدي بكل ما يعبر عنها من الصيغ والمواد. وقد اختلفوا في وجود المباح، فالذي عليه جمهرة المسلمين انه موجود، وخالف فيه الكعبي من المعتزلة واتباعه حيث ادعى نفي المباح

-
- (١) للامام الحكيم ج ١ من ص ٣٤٩ إلى ص ٤٠٢.
(٢) لآية الله الخوئي في بحث اجتماع الأمر والنهي.
(٣) للحجة المظفر ج ٢ من ص ١٠٥ إلى ص ١٣٦.

بل نفي الاحكام غير الازامية على الاطلاق، بتقريب: (انه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما، وترك الحرام واجب، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق (١)) وقد اعتبر الأمدي هذه المسألة في غاية الاشكال، وترجى أن يكون عند غيره حلها (٢).
والجواب ان تمامية رأيه موقوفة على تمامية مقدمات:
أولها: ان النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده العام.
ثانيها: ان الضد العام موقوف وجوده على الاتيان بأحد الأضداد الخاصة فهو مقدمة له.

ثالثها: الالتزام بالوجوب المقدمي تبعا لوجوب ذي المقدمة.
والجواب عن هذه المقدمات متوقف على ادراك مناشئ التكاليف، فالذي عليه المسلمون ان الأوامر والنواهي وليدتا مصالح ومفاسد، في المتعلقات فالامر لا يكون إلا إذا كانت هناك مصلحة باعثة على الاتيان به، والنهي لا يكون إلا مع وجود مفسدة فيه باعثة على الردع عنه، وان المصلحة والمفسدة من قبيل الضدين الذين لهما ثالث وهو ما لا يكون فيه مصلحة ولا مفسدة، وعليه يتفرع الخطاب الشرعي الذي يفيد الإباحة، فإذا صح هذا، فالقول بأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو ان النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده أمر لا ملزم له لجواز أن يكون في النهي عن الشيء مفسدة وليس في تركه مصلحة ملزمة ليؤمر به، فالنهي اذن عن الشيء لا يستلزم الامر بضده، ولنفس السبب نقول: ان الامر بالشيء لا يستلزم الامر بمقدمته، وعلى هذا الأساس أنكرنا وجوب المقدمة إذ لا ضرورة للقول به، والقول بأن المتلازمين تلازم العلة والمعلول أو

(١) الاحكام ج ١ ص ٦٤. (٢) الاحكام ج ١ ص ٦٤.

غيره يجب ان يأخذنا حكما متماثلا لا مستند له، لان طبيعة التلازم لا تستدعي أكثر من امتناع جعل الحكمين المتدافعين بأن يكون أحدهما واجبا والآخر محرما لامتناع امتثالهما معا لفرض التلازم، أما أن يكون أحدهما واجبا والآخر مستحبا أو مباحا فلا محذور فيه، ولزوم الاتيان به تبعا لملازمه لزوم عقلي محض لا يستدعي جعل أمر مولوي. والسر فيه ما قلنا من أن تكاليف الشارع انما هي وليدة مصالح ومفاسد، ولا يلزم أن يكون المتلازمان متشابهين في مصالحيهما ليتماثلا في الحكم، على أن ترك الضد ليس مقدمة لوجود الضد الآخر لكونه في رتبته، وتوقف أحدهما على الآخر يستدعي تقدم الموقوف عليه على الموقوف رتبة، فلو قلنا بوجود المقدمة تبعا لذيها، فإننا لا نقول به هنا لعدم المقدمية بين فعل الشيء وترك ضده، نعم هما - أعني الضدين - متمانعان في الوجود.

وخلاصة الجواب أولا: انكار دعوى أن النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده لجواز أن لا تكون في الضد مصلحة تستدعي مثل ذلك الامر، وثانيا: إنكار أن يكون فعل الضد الخاص مقدمة لترك ضده المحرم لعدم المقدمية بين المتحدين رتبة وما دام أحد الضدين في رتبة الآخر، وكل ضد هو في رتبة عدمه، فلا بد ان ينتج ان كل ضد هو في رتبة عدم ضده، وطبيعة المقدمية تستدعي تقدما في الرتبة على ذيها تقدم العلة على المعلول فمع عدم المقدمية تنتفي شبهة وجوب المقدمة المباحة من أصلها، وثالثا: إنكار وجوب المقدمية لو سلمت لنفس السبب الذي ذكرناه من عدم وجود المصلحة الملزمة في المباح.

وإذا كان الغرض من الوجوب المقدمي هو جعل الداعي في نفس المكلف لامثال ذي المقدمة، فإن أمر ذي المقدمة كاف في جعل الداعي

لامتثاله إن كان المكلف في مقام إطاعة أوامر مولاه، وإن لم يكن في مقام الإطاعة فالامر بالمقدمة لا يضيف إليه شيئاً أصلاً، فالشبهة الكعبية اذن شبهة لا تستند على أساس متين.

رأي الأحناف في تقسيم الأحكام التكليفية:
ذكرنا رأي المسلمين ما عدا الأحناف في تقسيم الحكم التكليفي، أما الأحناف فقد قسموها إلى ثمانية أقسام هي: الفرض، الواجب، الحرمة، السنة المؤكدة، السنة غير المؤكدة، كراهة التحريم، الكراهة التنزيهية، الإباحة، وأرادوا بالفرض الطلب الالزامي الذي قام عليه دليل قطعي، وبالواجب الطلب الالزامي الذي قام عليه دليل ظني، وبالسنة المؤكدة ما واطب على فعله الرسول من الطلب غير الالزامي، وبالسنة غير المؤكدة ما لم يواظب عليه منها، ووافقوا غيرهم في مفهوم الحرمة. أما كراهة التحريم، فقد أرادوا منها ما كان طلب الترك شديداً، فهو أقرب إلى الحرمة بخلاف النهي التنزيهي (١)، وفي الإباحة وافقوا الجميع في مفهومها.

وهذا - فيما يبدو - تطويل في التقسيم لا طائل تحته، وثمراته التي ذكروها لا تبرره، ولعلنا سنتحدث عنها في مواضعها من بحوثنا الفقهية، فالأنسب الاقتصار على تقسيم جمهور الأصوليين للأحكام التكليفية. الحكم الوضعي:

وقد عرف بتعاريف لعل أسدها (الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمن الاقتضاء والتخيير) وقد اختلفوا في عد الأحكام الوضعية، فقليل

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج / ١ ص ٦٣ وما بعدها.

ثلاثة وهي: السببية، والشرطية، والمانعية، وقيل خمسة، بزيادة العلة والعلامة، وقيل تسعة، بزيادة الصحة، والفساد، والرخصة، والعزيمة.

والحق انه لا موجب لتحديد عدد مخصوص، بل يقتضي شمولها لكل ما انطبق عليه هذا التعريف، على أن انطباق عنوان الحكم الوضعي على بعضها لا يخلو من تأمل لعدم إمكان تصور الجعل والاعتبار بنوعيه بالنسبة لبعضها وإمكان إلحاق بعض آخر منها بالأحكام التكليفية، وسيوضح الأمر فيها بعد عرض خلافهم في نوع الجعل والاعتبار بالنسبة للأحكام الوضعية، وهل هو بالأصالة أو التبع، ولأهمية هذا البحث وما يترتب عليه من ثمرات فقهية نعرض له بشئ من الحديث.

الأحكام الوضعية مجعولة أو منتزعة:
اختلف الأصوليون في كون الأحكام الوضعية مجعولة ابتداءً أو منتزعة من الأحكام التكليفية، أي مجعولة تبعاً لها.

والتحقيق ان حالها مختلف، فبعضها مجعولة وبعضها منتزعة. ولايضاح كلمة (منتزع) ورفع ما وقع من الالتباس لدى بعض الاعلام في مجال التفرقة بين الأمور الانتزاعية والأمور الاعتبارية نقول: إن الشئ الثابت المتصف بالوجود على ثلاثة أنواع:
١ - ما يكون وجوده متأصلاً في ظرفه المكاني، كالجواهر والاعراض.

٢ - ما يكون وجوده متأصلاً في عالم الاعتبار بحيث إذا تجرد عن اعتبار المعبر لا يبقى له وجود، كالقيمة النقدية للدنانير والدرهم المسكوكة، فإنها لا وجود لها في غير عالم الاعتبار.

٣ - ما يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه وليس له وجود وراء ذلك وهذا على قسمين:

قسم يقع منشأ انتزاعه في عالم الواقع، ومثاله: الفوقية والتحتية والبنوة والأبوة، إذ لا وجود لهذه الأمور إلا بوجود الأب والابن، والفوق والتحت، والثاني يقع منشأ انتزاعه في عالم الاعتبار كالسببية والشرطية المنتزعة من بعض القيود التي أخذها الشارع في تكاليفه وأحكامه، وذلك مثل سببية الدلوك لصلاة الظهر، والعقد بالنسبة إلى تحقق الملكية به.

وعلى هذا فالفارق بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية فارق جذري، لان الأمور الاعتبارية لها تأصل في الوجود في عالمها بخلاف الأمور الانتزاعية إذ لا وجود لها إلا بوجود منشأ انتزاعها، وهي مجعولة في الأمور الاعتبارية تبعاً لها. والخلاف بعد ذلك واقع في أن الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل، أو أنها تابعة للأحكام التكليفية ومنتزعة منها.

والظاهر أن بعضها متأصل بالجعل كالملكية والزوجية، وليست هي منتزعة من الأحكام المترتبة عليها، كحلية التصرف وجواز التمتع بالزوجة - كما ذهب إلى ذلك بعض الاعلام - لوضوح انها متأخرة في الرتبة عنها تأخر الحكم عن موضوعه، ومن المستحيل انتزاع المتقدم من المتأخر للزوم الخلف أو الدور.

وبعضها منتزع منها كالسببية، والشرطية، والعلية (١)، والمانعية، بالنسبة إلى التكاليف المقيدة بوجود شيء فيها أو في متعلقاتها، فمن تعلقها بوجود الشيء ننتزع السببية أو العلية أو الشرطية على اختلاف في كيفية التعلق، ومن تقييدها بعدمه ننتزع المانعية له.

(١) سيأتي في باب القياس تحديد المراد من هذه المصطلحات تفصيلاً فراجع.

وإذا صح كونها من الأمور المنتزعة، فإن اعتبارها بالطبع يكون تبعاً لاعتبار منشأ انتزاعها وليس له وجود مستقل. ولقد أنكر صاحب الكفاية كون الشرطية أو المانعية أو السببية بالنسبة إلى التكليف قابلة للجعل التشريعي، لكونها مجعولة بالجعل التكويني تبعاً لجعل موضوعها.

وفيما ذكره (خلط بين الجعل والمجعول، فإن ما ذكره صحيح بالنسبة إلى أسباب الجعل وشروطها من المصالح، والمفاسد، والإرادة، والكرهية، والميل، والشوق، فإنها أمور واقعية باعثة لجعل المولي التكليف مبادئ له، وليست قابلة للجعل التشريعي لكونها من الأمور الخارجية التي لا يعقل تعلق الجعل التشريعي بها بل ربما تكون غير اختيارية كالميل، والشوق، والمصلحة، والمفسدة مثلاً وهي خارجة عن محل الكلام، فإن الكلام في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة إلى المجعول وهو التكليف، وقد ذكرنا أنها مجعولة بتبع التكليف، فكلمة اعتبر وجوده في الموضوع فننتزع منه السببية والشرطية، وكلمة اعتبر عدمه فيه فننتزع منه المانعية (١))

ومن هذا الحديث يتضح أن اعتبار:
الصحة والفساد:

من الأحكام الوضعية غير صحيح على إطلاقه، لأن الصحة على قسمين: صحة واقعية، ويراد بها مطابقة المأتي به للمأمور به واقعا، ويقابلها الفساد، ومثل هذه الصحة تابعة لواقعها، والجعل لا يتناول الأمور الواقعية، وكذلك الفساد، أما القسم الثاني وهو الصحة الظاهرية،

(١) مصباح الأصول، ص ٨١.

كالحكم بصحة الصلاة بعد الفراغ منها عند الشك فيها استنادا إلى قاعدة الفراغ فهي التي تكون قابلة للجعل والاعتبار، وكذلك الحكم بالفساد ظاهرا عند الشك في الصلاة الثنائية مثلا.
وما يقال عن الصحة والفساد الواقعيين من إنكار كونهما حكمين وضعيين يقال عن:

العزيمة والرخصة:

ولكن لا من حيثية واقعيتهما بل من حيث كونهما راجعين إلى الأحكام التكليفية كما يتضح ذلك من معناهما المحدد لهما عند الأصوليين.

فلقد عرف غير واحد العزيمة بما يرجع إلى (ما شرعه الله أصالة من الاحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف (١))

وفي مقابلها الرخصة وهي (ما شرعه الله من الاحكام تخفيفا على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف (٢)). ورجوعهما بهذين

التعريفين إلى الأحكام التكليفية من أوضح الأمور، فليست العزيمة إلا

الحكم المجعول للشئ بعنوانه الأولي، وليست الرخصة الا جعل الإباحة

للشئ بعنوانه الثانوي، وهما لا يخرجان عن تعريف الأحكام التكليفية بحال.

وأمثلة العزيمة التي ذكروها هي: ما ألزم به الشارع من الصوم، والصلاة،

والحج، وترك شرب الخمر، وأكل الميتة وهكذا، ومثلوا للرخصة بما

أحل لاجل الاضطرار والاكراه، كأكل لحم الميتة، وشرب الخمر، وغيرهما

من العناوين الثانوية.

والذي يبدو ان لفظتي: الرخصة والعزيمة، وردتا على لسان النبي (صلى الله عليه وآله)

(١) علم أصول الفقه لخلاف ص ١٣٨.

(٢) علم أصول الفقه لخلاف، ص ١٣٨، وقريب منه ما ذكره الآمدي في الاحكام،

ج / ١ ص ٦٨ وغيره.

ففي نهاية ابن الأثير (وحدِيث ابن مسعود أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه (١))، فمن هذا الحديث وتفسيرات الأصوليين والفقهاء لهما بما سبق، لا يتضح منشأ لتفسير العزيمة (بسقوط الامر بجميع مراتبه أو سقوط التكليف رأساً) وتفسير الرخصة (بسقوطه ببعض مراتبه، كما ورد ذلك في بعض التحديدات (٢))، لوضوح أنه لا معنى للتعبير بأنه يجب ان تؤتى عزائمه) إذا كان معنى العزيمة سقوط الامر بجميع مراتبه لكون (الاتيان به استناداً إلى المولى تشريعاً محرماً (٣)) كما يصرح بذلك المحدد نفسه، اللهم ان يتعدد فيها الاصطلاح باختلاف المصطلحين من الفقهاء، وتحديد العزيمة والرخصة بهذا المعنى يشبه إلى حد بعيد تقسيمهم للحكم إلى واقع أولي وواقع ثانوي مع اختلاف في بعض الخصوصيات.

١ - الحكم الواقعي الأولي:

ويراد به الحكم المجعول للشيء أولاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الاخر، كأكثر الأحكام الواقعية تكليفية ووضعية.

٢ - الحكم الواقعي الثانوي:

وقد أريد به ما يجعل للشيء من الاحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه الأولي، فشرب الماء مثلاً مباح بعنوانه الأولي، ولكنه بعنوان انقاذ الحياة يكون واجباً، والصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة واجبة على نحو الكفاية، ولكنها مع الانحصار بشخص أو

(١) مادة عزم ج / ٣ ص ٩٣. (٢) مصباح الأصول ص ٨٦ وما بعدها.

(٣) مصباح الأصول ص ٨٦ وما بعدها.

فئة خاصة، تكون واجبة عينا إن صح أن الوجوبين مختلفان بالسنخ وهكذا.

وما أكثر الأحكام الأولية التي يتبدل واقعها لظرو عناوين ثانوية عليها فالواجب ربما تحول إلى حرام، والحرام إلى مباح، والمباح إلى مستحب وهكذا... ومن هنا تتضح مرونة الاحكام الاسلامية وتمشيتها مع الظروف والأحوال، ولذلك حديث خاص سيأتي في موضعه من أدلة القياس، ان شاء الله تعالى.

ومن هنا يعلم ان الحكم الواقعي الثانوي أعم من الرخصة بالمعنى السابق لاختصاصها بإباحة الواجب أو الحرام وشمول الواقعي الثانوي إلى تبدل الحكم إلى غيره حسبما تقتضيه البواعث الثانوية من إباحة، أو حرمة، أو وجوب، أو رفع حكم وضعي وهكذا، كما أن العزيمة مختصة بالاحكام الالزامية الأولية حسبما توحى به لفظتها (العزيمة) من الالزام وان وسعوا في تعريفها (إلى كل ما شرعه الله أصالة).

تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري:

ولهم في كل من الكلمتين - الحكم الواقعي، الحكم الظاهري - اصطلاحان، يراد من الحكم الواقعي في الأول منهما: الحكم المجعول من قبل الشارع للشيء بعنوانه الأولي أو الثانوي، والمدلول عليه بالأدلة القطعية أو الأدلة الاجتهادية كالامارات والطرق الظنية التي قام على اعتبارها دليل قطعي، ويقابله الحكم الظاهري، أي الحكم المستفاد من الأدلة (الفقاهية) المأخوذ في موضوعها الشك، كالحكم المأخوذ من الاستصحاب أو البراءة أو غيرهما، ويراد من الحكم الواقعي في الاصطلاح الثاني الحكم المجعول من قبل الشارع والذي دلت عليه الأدلة القطعية، ويقابله الحكم

الظاهري، وهو ما كان مدلولاً للأدلة غير القطعية امارة كانت أم أصلاً. وقد اختلفوا في وجود الحكم الظاهري بالمعنيين معا في مقابل الحكم الواقعي.

والذي عليه أكثر الباحثين من الأصوليين وجود جعلين واقعيين متعلقين بأفعال المكلفين أحدهما في طول الآخر، أطلق على الأول منهما كلمة الحكم الواقعي، وعلى الآخر وهو الذي جعل في حال الشك أو أخذ في موضوعه الشك كلمة الحكم الظاهري.

وقد أوردت عليهم عدة اشكالات ترجع في أسسها إلى امتناع الجمع بينهما للزوم التضاد أو اجتماع المثليين أو التصويب.

بتقريب ان ما يسمى بالحكم الظاهري ان فرض مع وجوده الحكم الواقعي وكان على وفقه لزم اجتماع المثليين، أو كان على خلافه لزم اجتماع الضدين، وان فرض ارتفاع الحكم الواقعي عند قيامه لزم القول بالتصويب وهو ممتنع على مبنى المخطئة وهم جمهور المسلمين اليوم، وسيأتي تحقيقه. وقد كانت لهم محاولات في دفع هذا الاشكال لا يخلو أكثرها من مؤاخذه (١)، ولعل أبعدها عن المؤاخذات ما ذكره بعض أساتذتنا من أن الاحكام لما كانت من سنخ الأمور الاعتبارية - والاعتبار خفيف المؤنة - فلا مضادة بين اعتبارين ذاتا وانما يقع التضاد بينهما عرضا، أما لتضاد مبادئهما أو لتضاد فيما ينتهيان إليه، أما من حيث المبادئ فلا تضاد بينهما هنا لما أفاده في الكفاية (من أن الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في جعلها، والأحكام الواقعية ناشئة عن المصلحة في متعلقاتها سواء كانت راجعة إلى المكلف - بالكسر - فيما أمكن ذلك أو إلى المكلف - بالفتح - كما في

(١) تراجع مفصله في كل من رسائل الشيخ الأنصاري والكفاية وحقائق الأصول وغيرها في مبحث الظن.

الأحكام الشرعية، فلا يلزم من اجتماعهما وجود المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة أو المفسدة وعدمه في شيء واحد، وهكذا الشوق أو الكراهة، ففي الأحكام الواقعية يكون الشوق أو الكراهة متعلقا بنفس المتعلق، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل كما في إيجاب الاحتياط حفظا للواقع أو جعل البراءة تسهيلا على المكلفين.

وأما من ناحية المنتهى، فلأنه لا يعقل وصولهما معا إلى المكلف، إذ عند وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع للحكم الظاهري، وما لم يصل الحكم الواقعي يكون الواصل هو الحكم الظاهري فقط، فأين وصولهما عرضا ليبقى المكلف متحيرا في مقام الامتثال (١)) وغير قادر عليه وهذا الجواب متين جدا لو التزمنا بوجود أحكام ظاهرية، اما مع إنكار وجودها من الأصل فلا حاجة إلى محاولة للجمع بينها.

وإيضاح الامر ان المجعول في باب الطرق والامارات ليس هو مدلول ما قامت عليه الامارة، وانما المجعول فيها هو نفس الطريقية والوسطية في الاثبات وهي من الأحكام الوضعية القابلة للجعل بنفسها، والشارع انما جرى في اعتبارها على وفق ما جرى عليه العقلاء، وأكثر الامارات والطرق مما اعتمدها وألغوا احتمال المخالفة للواقع بسيرهم على وفقها، وأعطوها وظيفة العلم من حيث الكاشفية عن الواقع، فهم في الحقيقة انما تمموا كشفها باعتبارهم لها، وجاء الشارع فأقرهم عليها وألزمنا بها من طريق الامضاء، وإذا كان العلم، وهو أتم كشفا للواقع منها، لا يغير في الواقع ولا يبدل فيه بل لا يضيف إليه حكما جديدا فيما قام عليه إذا وافقه أو أخطأه، فحساب الامارة فيها أوضح، فما قامت عليه الامارة لا يخلق حكما ظاهريا ليفكر في كيفية الجمع بينه وبين الحكم

(١) دراسات، ج ٣ ص ٧٤ وما بعدها.

الواقعي، وكل ما هنالك تبني الشارع لكشفها بتتيممه من قبله وهو لا يستدعي أكثر من ثبوت المنجزية والمعدرية كما سبق بيان ذلك. وما يقال عن الامارة يقال عن الأصل الاحرازي، إذ المجعول فيه أيضا هو الطريقية والوسطية في الاثبات، لكن لا من تمام الجهات كما كان في الامارات، بل من حيث الجري العملي على وفق ما قام عليه الأصل واعتباره واقعا، ولهذا الفارق بينهما حكمت الامارة عليه كما يأتي إيضاح ذلك.

وأما الأصول غير الاحرازية، فهي غير ناظرة إلى جعل حكم أصلا أو اثباته، وانما هي ناظرة إلى رفع الحيرة فقط عند الشك وألستها صريحة بذلك (احتط لدينك)، (الناس في سعة ما لا يعلمون) ولذلك أثرنا تسميتها بالوظيفة تبعا لبعض أعلامنا الاجلاء، ونفي الحكم الظاهري في الأصول العقلية أوضح إذ لا جعل شرعي ليفكر في كيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي.

وعلى هذا فالحكم الواقعي باق على واقعه أقصاه أن باعثيته موقوفة على وصوله باحدى الطرق السابقة ذاتية أو مجعولة، ومع عدم الوصول والشك فيه يلجأ إلى احدى تلكم الوظائف لرفع الحيرة والتماس المؤمن. ومن هنا يتضح الفارق بين الحكم والوظيفة، كما يتضح سر تقسيمهم للحكم بمعناه العام إليهما.

الفرق بين الحكم والوظيفة الشرعية:

فالوظيفة ليس فيها نظر إلى الواقع أصلا، وجعلها لا يستند إلى مصلحة أو مفسدة في المؤدى، وانما يستند إلى مصلحة في نفس الجعل، وهي مصلحة التيسير أو المحافظة على الحكم الواقعي بخلاف الحكم فإنه

تابع للمؤدى، فإن كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك، كان الحكم تبعاً لذلك إلزامياً، وإن كانت المصلحة أو المفسدة غير ملزمة، جعلت الكراهة أو الاستحباب، ومع خلوها عنهما أو تساويهما جعلت الإباحة.

والوظيفة وإن التقت أحياناً بالوجوب أو الحرمة كما في قاعدة الاحتياط، أو بالحكم الترخيصى كما في البراءة، إلا أن الفارق بينهما فارق جذري لتوفر الحكم على متابعة الواقع بخلاف الوظيفة، فما ورد عن بعض الأساتذة من اعتبار البراءة إباحة شرعية لا يعرف له وجه ما دامت الإباحة وليدة خلو الواقع عن المصلحة والمفسدة معاً، أو جودهما وتساويهما من حيث الأهمية، والبراءة الشرعية ليست ناظرة إلى الواقع أصلاً، وربما كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك، فكيف يقال برجوعها إليها؟ وعلى هذا فالوظيفة ليست من سنخ الأحكام التكليفية، وإنما هي من سنخ الأحكام الوضعية المجعولة بنفسها من قبل الشارع لغرض التيسير على العباد ورفع الحيرة عنهم.

هذا كله في الفرق بين الحكم والوظيفة الشرعية.

أما الفرق بينه وبين الوظيفة العقلية:

فأمره أوضح لأن الوظيفة العقلية لا تستند على جعل شرعي أصلاً ليلتمس الفارق بينها وبين الحكم، وهما مختلفان بالسنخ وبالرتبة. وهذا التعريف للحكم وتقسيماته المختلفة، إنما يتم على مبنى من يؤمن بوجود جعل شرعي واعتبار يتعلق بأفراد العباد، أما على مبنى من يدعي أن الحكم ليس هو في واقعه (إلا عبارة عن العلم باشمال الأفعال على المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الإرادة

والكراهة (١)) فلا يتجه الحديث في أكثر هذه البحوث، وقد حكي عن بعض احتمال هذا القول بل الالتزام به. وهذا البعض لا نعرفه على التحقيق وهو في رأيه هذا خارج على إجماع المسلمين - فيما نعلم - فلا يستحق ان يناقش رأيه ويطال فيه الحديث، على أن أستاذنا النائيني أطال في رده بعد أن أعطى رأيه فيه بقوله: (ولكن احتمال أن يكون في البين إلا العلم بالصلاح والفساد من دون أن يستتبع العلم بذلك الجعل والتشريع في غاية الوهن والسقوط (٢)) وربما استظهر من كلام الأستاذ خلاف نسبة نظيره إلى القائلين بالتقييح والتحسين العقليين (٣)، وسيأتي تحقيقه في مبحث (العقل) وبيان ان هذا الاستظهار لا مستند له لتصريحهم بوجود الحكم، وان الحاكم هو الله تعالى لا غير. بقيت أمور تتصل بمباحث الحكم وتلابسها، إلا أن أكثرها مما يرجع إلى مباحث الفقه، لذلك آثرنا عدم عرضها في هذا التمهييد لعدم اتصالها المباشر بطبيعته.

-
- (١) فوائد الأصول، ج ٤ ص ١٣٨.
(٢) فوائد الأصول، ج ٤ ص ١٣٨.
(٣) مصادر التشريع الاسلامي، ص ٧٦.

بحوث تمهيدية

(٥)

منهج البحث

منهج الأحناف في تشخيص الأصول، منهج المتكلمين،
منهجنا كمقارنين، الهيكل العام للكتاب، ترتيب
الأصول حسب رتبها، الفرق بين التخصيص والتخصيص
والحكومة والورود، منهج الدراسة بوجه عام،
أبواب الكتاب.

تحديد المنهج:

وقبل ان ننهي الحديث في هذه البحوث التمهيديّة التي امتدت بنا كثيرا، نود ان نشير إلى المنهج الذي نريد ان نسلكه في دراسة هذه الأصول والقواعد العامة التي عقدت هذه البحوث لدراستها ليكون القارئ الكريم على هدى في مسأيرة فصولها القادمة.

وتحديد ذلك المنهج يدعوننا إلى:

- ١ - تشخيص تلكم الأصول واستنباطها من مصادرها.
- ٢ - وضع هيكلها العام في الكتاب من حيث التبويب وتقديم بعضها على بعض.
- ٣ - طريقة دراستها وتقييمها والأسس التي تركز عليها في مجال التقييم.

(١)

منهجنا في تشخيص الأصول:

هناك منهجان لتشخيص الأصول واستنباطها: منهج الأحناف، ومنهج المتكلمين، ولكل منهما وجهة نظر ألفت على أساسها جملة من كتب الأصول.

أما منهج الأحناف فقد ركز على أساس اعتبار الفروع الفقهية لامام المذهب هي المنطق إلى التماس الضوابط الأصولية العامة، ووظيفتهم أقرب إلى الوظيفة التاريخية منها إلى الوظيفة العقلية التقييمية، وهذا بالنسبة إليهم طبيعي جدا بعد سد أبواب الاجتهاد على أنفسهم، إذ النظر

في طبيعة الأصول وتقييمها والتماس أمثلها أو التماس أصول جديدة، لم يعد ذي جدوى بالنسبة إليهم ما داموا لا يملكون لأنفسهم حق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

وكلما يهمهم بعد ذلك أن يعرفوا ما اعتمده إمام المذهب من الأصول، وخير الوسائل إلى ذلك أن يجعلوا (أحكام الفروع التي نقلت عن أئمتهم مصدرا لهم لاستنباط الأصول التي اتبعوها عند الحكم فيها (١)).
وقد ألف على طريقتهم هذه جملة من أعلام الأصوليين - فيما تحدث بعضهم - كالكرخي، والرازي المعروف بالجصاص، والسرخسي، والنسفي، وغيرهم. منهج المتكلمين:

ولكن منهج المتكلمين يختلف عن ذلك المنهج اختلافا كبيرا حيث يقوم (على تجريد قواعد الأصول عن الفقه والميل إلى الاستدلال العقلي ما أمكن فما أيدته العقول والحجج أثبتوه، وإلا فلا دون اعتبار لموافقة ذلك للفروع الفقهية فهدفهم ضبط القواعد لتكون دعامة للفقه ضابطة للفروع من غير اعتبار مذهبي (٢)).

وقد ألف على هذه الطريقة - فيما يقال - كل من الآمدي، والغزالي، والجويني، ومحمد بن علي البصري، وغيرهم كتبهم في الأصول، وجل كتب الشيعة الأصولية قائمة على هذا الأساس.
أما نحن - كمقارنين - فان وظيفتنا هي أخذ واعتماد الطريقتين معا. إذ احتياجنا إلى الأولى انما يكون في التماس وتشخيص هذه الأصول والتعرف عليها من مصادرها لدى الأئمة، لان طبيعة المقارنة تستدعي جمع الآراء من مظانها - في الفقه والأصول - والتأكد من نسبتها لأصحابها

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج / ١ ص ٥٠.

(٢) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج / ١ ص ٤٨.

ثم التماس أدلتها لديهم تمهيدا لفحصها وإعطاء الرأي فيها.
واحترابنا بعد ذلك لطريقة الكلاميين انما كان لتقييم هذه الآراء
بتقييم أدلتها والتماس أمثلها إلى الحجية والدليلية.
وليس للمقارن ان يستغني باحدى الطريقتين عن الأخرى من الوجهة
المنهجية وإلا لأخل بطبيعة ما يقتضيه بحثه من نهج.

(٢)

الهيكل العام للكتاب:

وفي حدود ما ندعيه لأنفسنا من استقراء آراء العلماء في مصادر
التشريع وتتبع هذه المصادر عند أئمة المذاهب وكبار مجتهديهم سواء ما
يتصل منها في انتاج الحكم الشرعي أم الوظيفة عقلية أو شرعية، فقد رأينا
ان ما ينتظم في بحثنا منها لا يتجاوز العشرين أصلا بعد غربلة واقصاء
ما يتمحض لانتاج الحكم الجزئي أو يغلب عليه إنتاجه وان أنتج أحيانا
الحكم الكلي مما آثرنا بحثه في كتابنا اللاحق عن القواعد الفقهية العامة،
انشاء الله.

على أن هذه الأصول يمكن ارجاع بعضها إلى بعض واختصار عددها
إلى النصف تقريبا، إلا اننا رأينا ان مجاراة علماء الأصول في بحثها مستقلة
والإشارة إلى ما ترجع إليه أيسر على الباحث وأكثر جدوى له.
وعلى كثرة ما كتب الأصوليون في هذه القواعد والأصول، إلا أنهم
لم يلاحظوا وضع بعضها في موضعها الطبيعي من بابها الخاص بل خلطوا
بينها فأدخلوا بعض ما ينتج الحكم الكلي ضمن ما ينتج الوظيفة وبالعكس.

والنهج الذي نراه هو ان يبني الكتاب على أساس ما لهذه الأصول من ترتب في مقام إعمال المجتهد وظيفته في مجال الاستنباط. فالمجتهد - بالطبع - مسؤول في الدرجة الأولى، عن التماس الحكم الواقعي من أدلته الكاشفة له، فإن أعياه العثور عليه لجئ إلى الواقع التنزيلي لالتماسه من أصوله وقواعده، فإن أعياه ذلك لجئ إلى التماس الوظيفة الشرعية من أدلتها، فإن لم يعثر عليها التجأ إلى ما يقرره العقل من وظائفه، فإذا غم عليه مع ذلك كله كان عليه الرجوع إلى القرعة على قول، فمرحل البحث لدى المجتهد إذن خمسة:

١ - مرحلة البحث عن الحكم الواقعي والأصول التي يرجع إليها أو إلى بعضها الفقهاء حسب استقراءنا لها من كتب الفقه والأصول هي: الكتاب، السنة، الاجماع، دليل العقل، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، سد الذرائع، العرف، مذهب من قبلنا، مذهب الصحابي.

٢ - مرحلة البحث عن الحكم الواقعي التنزيلي وأهم أصوله: الاستصحاب. أما الأصول التنزيلية الأخرى كأصالة الصحة، وقاعدتي التجاوز والفراغ، فالذي يغلب على انتاجها الحكم الجزئي، لذلك آثرنا تأجيل الحديث فيها إلى الكتاب اللاحق.

٣ - مرحلة البحث عن الوظيفة الشرعية، وأصولها هي: البراءة الشرعية، الاحتياط الشرعي، التخيير الشرعي.

٤ - مرحلة البحث عن الوظيفة العقلية، وأصولها: البراءة العقلية، الاحتياط العقلي، التخيير العقلي.

٥ - مرحلة تعقد المشكلة وعدم التمكن من العثور على أدلة الحكم أو الوظيفة بأقسامها، والأصول التي يرجع إليها عادة هي القرعة بعد

تمامية دليلها ودالاتها.
وهذا الترتيب في وظائف المجتهد عند إعمال ملكته، هو الترتيب الطبيعي عادة، وقد اقتضته طبيعة أدلة هذه الأصول وتقديم بعضها على بعض.

ولايضاح هذا الجانب، وهو الأساس في بناء الكتاب، فإن علينا أن نعرض المقياس في الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض لنعرف السر في ذلك البناء فنقول:
إن الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض من وجهة دلالية قد يكون لأمر لعل أهمها أربعة هي:
التخصيص، التخصص، الحكومة، الورود.

وكلمتا (الحكومة) و (الورود)، مصطلح متأخر جرى على السنة بعض أعلام النحف، منذ ما يزيد على القرن (١) وتداول على السنة جميع الاعلام بعد ذلك وبحثوا كل ما يميزهما عن التخصيص والتخصص، وهما المصطلحان اللذان شاع استعمالهما على السنة الأصوليين قديما وحديثا. وكان الباعث لهم على هذا المصطلح الجديد أنهم وجدوا على طريقتي التخصيص والتخصص لم تعودا وافيتين بحاجة الفقيه إلى معرفة الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض، لان بعض الأدلة تقتضي ألسنتها التقديم وهي ليست تخصيصا ولا تخصصا، وليس لدى القدماء ما يوجه من الأصول التي وضعوها لذلك.

وإذا اقتصر التخصيص والتخصص على الأدلة اللفظية، فإن الحكومة

(١) المعروف أن الشيخ الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١، هو أول من وضع هذا الاصطلاح وتبنى مفاهيمه، إلا أن أستاذنا الشيخ حسين الحلبي تتبع هذا الاصطلاح، فوجده في كتاب (الجواهر) في أكثر من موضع، وصاحب الجواهر (الشيخ محمد حسن) أقدم طبقة منه وان كانت بينهما معاصرة، ولم يسعني تحقيق ذلك لمعرفة واضع هذا المصطلح، والله أعلم بحاله.

والورود يعمان حتى الأصول المنتجة للوظائف على اختلافها.
ومن الحق ان نشير إلى هذه المصطلحات بشئ من الايضاح.
التخصيص:

فالمراد بالتخصيص اخراج من الحكم مع دخول المخرج موضوعا، ومثاله
كل مكلف يجب عليه الصوم في شهر رمضان إلا المسافر، فالمسافر مكلف
ولا يجب عليه الصوم.
التخصيص:

أما التخصيص فالمراد به الخروج الموضوعي الوجداني، وهو الذي
يسميه النحويون، بالاستثناء المنقطع، ومثاله كل مكلف يجب عليه الصيام
إلا الطفل، فان الطفل خارج عن موضوع (المكلف) وجدانا.
الحكومة:

والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظرا إلى الدليل الآخر،
موسعا أو مضيقا له، فمن القسم الأول ما ورد من أن الفقاع خمر
استصغره الناس، فالفقاع، وإن لم يكن خمرا بمفهومه اللغوي، إلا أن
الشارع بدليله هذا وسع مفهوم الخمر إلى ما يشمل الفقاع، وأعطاه
جميع أحكام الخمر بحكم عموم التنزيل، وأمثال هذا في الأدلة كثيرة.
ومن القسم الثاني ما ورد في أدلة نفي الضرر كقوله (صلى الله عليه وآله): لا ضرر
ولا ضرار، وسمة هذه الأدلة إلى أدلة الأحكام الأولية، سمة المضيق
لها إلى ما لا يشمل الاحكام الضررية، ولسان الكثير من أدلة هذا النوع
من الحكومة، لسان نفي للموضوع تعبدا، ونفي الموضوع يستدعي نفي

الحكم إذ لا حكم بلا موضوع.
ومن مزايا الأدلة الحاكمة ان النسبة لا تلحظ بينها وبين الأدلة المحكومة،
كما هو الشأن في الأدلة المخصصة، فليس من الضروري أن يكون الدليل
الحاكم أخص من الدليل المحكوم لتلتزم بتقديمه عليه، بل يكفي أن يكون
شارحا ومبينا له ليقدم عليه، وان كانت النسبة بينهما هي العموم
من وجه.

وسر الفرق بينهما أن التقديم في التخصيص إنما كان لاجل أن ظهور
الخاص في مصاديقه أقوى من ظهور العام في مصاديق الخاص، أو ان
الخاص نص فيها والعام ظاهر، والنص والأظهر يقدمان على الظاهر
عادة، أو ان الخاص بمنزلة القرينة على المراد الجدي والظهور لا يتجاوز
الكشف عن المراد الاستعمالي للآمر، ومن عدم القرينة على تغاير المراد
الاستعمالي للمراد الجدي نستفيد تطابقهما، فإذا جاءت القرينة على المغايرة
لم يبق مجال للاستدلال - بما يكشف عن المراد الاستعمالي - على المراد الجدي،
على اختلاف في فلسفة التقديم.

ولكن ذلك لا يتأتى في العامين من وجه لان نسبة كل منهما إلى
موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة، فلا يصلح أن يكون
أحدهما قرينة على التخصيص بالنسبة إلى الآخر، ومن هنا التزمنا
بالتساقي في العامين من وجه عند تعارضهما في موضع الالتقاء.
ولكن لسان الحكومة لما كان لسان شرح وبيان للمراد من الأدلة
الأولية، كان قرينة على كل حال فلا بد ان ينزل ذو القرينة عليها عرفا،
ومن هنا لم يلحظ العلماء النسبة في أدلة العناوين الثانوية مع العناوين الأولية
ولا أدلة الرخصة مع العزيمة، فيعارضون بينها مع أن النسبة بينهما، في
الغالب، هي نسبة العموم من وجه، فأدلة نفي الاكراه أو الاضطرار

عندما تنسب إلى أي حكم تكون نسبته إليها نسبة العموم من وجه، خذوا على ذلك مثلا نسبتها إلى حرمة أكل لحم الميتة، فإن أدلة حرمة الأكل تقول: يحرم أكل الميتة على المضطر وغيره، وأدلة نفي الاضطرار، تقول: ان الحكم المضطر إليه مرتفع كان أكل الميتة أو غيره، وموضع الالتقاء الميتة المضطر إلى أكلها وهكذا، والسر هو ما قلناه من تقديم العرف لهذا النوع من الأدلة بعد أن كان لسانه لسان بيان وشرح للمراد من الأدلة الأولية.

الورود:

أما الورود، فالمراد به الدليل النافي للموضوع وجدانا، ولكن بتوسط تعبد شرعي، ومثاله ما ورد عن الشارع من قوله رفع عن أمي ما لا يعلمون ولسانه لسان المؤمن للتعبد فيما لو ترك التكليف المشكوك ولم يأت به مع عجزه عن الوصول إليه بالأدلة الاجتهادية، المنجزة له، فلو ترك استنادا إلى هذا الحديث فإنه لا يحتمل الضرر، فالقاعدة العقلية القائلة بوجود دفع الضرر المحتمل لا يبقى لها موضوع إذ لا احتمال للضرر مع وجود المؤمن الشرعي.

فسمة حديث الرفع إلى هذه القاعدة سمة الوارد عليها، المزيل لموضوعها وجدانا، ولكن بواسطة التعبد الشرعي.

والفارق بينه وبين التخصص: ان التخصص خروج موضوعي وجداني، ولكن لا بتوسط تعبد من الشارع، والورود: خروج موضوعي وجداني، ولكن بواسطة تعبد الشارع، فلو لم يأت حديث الرفع كان احتمال الضرر موجودا، وكان حكمه العقلي بلزوم دفعه قائما أيضا، ولكن التعبد الشرعي أزال الاحتمال وجدانا فأزيل معه حكمه تبعا لذلك، كما أن الفارق بينه

وبين الحكومة واضح، فالحكومة وإن كان لسان بعضها لسان نفي الموضوع، إلا أن نفيها له نفي تعبدي لا وجداني، فقول الشارع: لا ضرر ولا ضرار وإن كان فيه نفي للموضوع تعبداً، إلا أن نفيه التعبدي لم يؤثر على بقاءه الوجداني، فالضرر الخارجي قائم وإن نفاه الشارع لنفي آثاره الشرعية بخلاف الورود، فإن قيام المؤمن الشرعي ينفي احتمال الضرر وجدانا، ولعل لنا تفصيلاً أوسع في كيفية الجمع بين الأدلة على اختلافها يأتي في مبحث الاستحسان. وفي حدود ما عرضناه هنا كفاية لايضاح وجهة نظرنا في منهجة البحث وبيان السر في تقديم هذه البحوث بعضها على بعض.

(٣)

وإذا تم هذا، عدنا إلى أدلة اعتبار هذه المراحل التي لا بد وان يتوفر عليها المجتهد لنرى أن أدلة الطرق والامارات بعد ما كان لسانها لسان كشف عن الواقع واثبات له، وإن الشارع أمضى طريقتها كما سبق، فمع قيامها لا مجال للرجوع إلى أدلة الواقع التنزيلي كالأستصحاب، فالأستصحاب مثلاً، لا يريد منك أكثر من اعتبار مشكوكك متيقناً، ومع فرض كونك متيقناً - ولو بواسطة التعبد الشرعي - لا شك لديك - تعبداً - لتحكم باعتبارك متيقناً، فأدلة الطرق والامارات حاكمة على أدلة الاستصحاب ومزيلة لموضوعه. وأدلة الاستصحاب هي الأخرى لا تبقى مجالاً لالتماس الوظيفة الشرعية، لأن الوظيفة الشرعية إنما يلجأ إليها، إذا احتفى الواقع بجميع مراتبه،

حتى التنزيلية منها، ومع قيام الواقع التنزيلي - بأدلة الاستصحاب - لا مجال لمثل حديث الرفع المأخوذ فيه عدم العلم (رفع عن أمتي ما لا يعلمون، لحكومتها عليه بإزالتها لعدم العلم تعبداً، وهو الذي أخذ في موضوعها - أي البراءة - بمقتضى هذا الدليل، وهكذا بالنسبة إلى الاحتياط والتخيير.

ومع قيام أدلة الوظيفة الشرعية، لا مجال للوظيفة العقلية لورودها عليها بإزالتها لموضوعها وجداناً.

فالوظيفة العقلية مأخوذ في موضوعها عدم البيان الشرعي، كما هو مقتضى القاعدة القائلة بقبح العقاب بلا بيان، أو احتمال الضرر كما هو مقتضى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل.

ومع قيام المؤمن الشرعي بأدلة الوظيفة يزول موضوع القاعدتين وجداناً لوجود البيان الشرعي بالنسبة إلى القاعدة الأولى، وعدم احتمال الضرر مع وجود المؤمن بالنسبة للقاعدة الثانية، وإنما زال الموضوع فيهما بواسطة التعبد الشرعي (وهو معنى الورود) والقرعة لا مجال لها مع توفر الوظيفة العقلية لعدم الاشكال فيها، وقد أخذ فيها أنها لكل أمر مشكل، وأين الاشكال مع قيام المؤمن العقلي، فهو وارد على أدله القرعة ومزيل لها وجداناً، وهو في إزالته لموضوعها، أقرب إلى التخصص الواقعي منه إلى الورود لعدم توسط التعبد الشرعي في إزالة الموضوع وجداناً.

(٤)

أما الجواب على التساؤل الثالث وهو:

منهج الدراسة:

فأظنه يتضح إذا تذكرنا الأسس التي ركزنا عليها في التمهيد الثاني في دراسة أصول الاحتجاج.

وبناء على هذا فان مهمتنا تنصب في الدرجة الأولى - بعد استقراء الأصول - على تتبع أدلتها عند جميع الأطراف والتماس كيفية دلالتها عندهم، ثم محاولة تقييم هذه الأدلة وإقرار ما نراه ملزماً بالحجية ومناقشة ما لا نتفق عليه معهم، ثم عرض وجهة نظرنا فيه.

وكل مناقشة لا تعود بالدليل إلى إحدى تلكم الأوليات أو القضايا المسلمة لدى الطرفين، لا تكون ملزمة لذلك الطرف المناقش ويبقى رأيه حجة عليه، والمسألة تتحول إذ ذاك إلى مسألة مبنائية كما هو الشأن في عوالم الاستظهار ودعوى التبادر وهي غاية ما تلزم مدعيها، ومن قامت لديه كما أن دعوى القطع - وهو أساس الحجج - لا يكون ملزماً لغير من قام عنده ما لم يستند إلى إحدى تلكم الأوليات والمسلمات، فيكون حجة على الغير لاستحالة تخلفه عنها بعد تنبهه له، وبهذا يصح الاحتجاج والتقييم.

وخلاصة ما انتهينا إليه من ذلك كله:

اننا بعد استقراءنا لمختلف الكتب الفقهية والأصولية لدى أئمة ومجتهدى المذاهب - فيما وقع منها بأيدينا - رأينا ان الذي ينتظم منها في كتابنا هذا - بحكم تحديدنا لمفهوم أصول الفقه - هو هذه الأصول التي سبق عرضها لا غير، لذلك ركزنا عليها الحديث دون غيرها، وعند التماس هيكل الكتاب، رأينا ان نخرج على الطريقة التقليدية فنبوه على أساس ما لبعض هذه الأبواب من تقدم رتبتي على بعضها الآخر، وخلص لنا من ذلك أن

أبواب الكتاب ستكون خمسة:

- ١ - ما يكون سمته سمة الكاشف عن الحكم الواقعي.
 - ٢ - ما يكون سمته سمة المحرز للواقع تنزيلا.
 - ٣ - ما يكون مثبتا للوظيفة الشرعية.
 - ٤ - ما يكون مثبتا للوظيفة العقلية.
 - ٥ - ما يكون رافعا للأمر المشكلة بعد تعقدها وفقد الدليل عليها.
- هذا مضافا إلى ما سبق ان قرأتموه من بحوث التمهيد.
وقد آثرنا ان نلحقه بخاتمة وهي أقرب إلى البحوث الفقهية، وإن اعتادوا
إلحاقها بالأصول وهي بحوث:

الاجتهاد والتقليد:

وانما آثرنا إلحاقها بهذا الكتاب نظرا لأهميتها أولا، ولأنها تصلح أن
تكون نماذج تطبيقية لهذه الأصول وكيفية استنباط الأحكام الشرعية
منها ثانيا.

وأبعدنا عن طريقنا كل ما لا ينتج الحكم الكلي من الكبريات وكلما
يقع موقع الصغرى من قياس الاستنباط، وأشرنا إلى بحوثها المهمة جدا في
ملايساتها من هذه التمهيدات أو الأصول.

أصول الفقه المقارن
ينحصر بحثنا حول هذه الأصول من حيث انتاجها
للحكم الكلي الشرعي فقط لا من الحثيات الأخرى
كصلوحها للدليلية على نفس الأصول أو اثباتها لما يتعلق
بأصول الدين أو غيرها، فإن لذلك مجالا آخر غير
هذا الكتاب وإن كان ملاك الحجية فيها واحدا.

الباب الأول
القسم الأول
الكتاب العزيز

تحديد مفهوم الكتاب، حجيته من الضروريات،
حجية الظواهر ودليلها، مصادر التشكيك في حجية
ظواهر الكتاب: العلم الاجمالي، الاخبار المأثورة،
شبهة التحريف ومناقشاتهما،

(١)

تحديد مفهوم الكتاب:

والمراد بالكتاب هنا هو كتاب الله عز وجل، الذي أنزله على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله) ألفاظا ومعاني وأسلوبا، واعتبره قرآنا دون أن يكون للنبي (صلى الله عليه وآله) دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته. فليس منه ما أنزله الله تعالى على نبيه من الاحكام وأداها بأسلوبه الخاص، كما ليس منه ما ثبت من الحديث القدسي وهو ما أثر نزوله على النبي (صلى الله عليه وآله) ولم يثبت نظمه من قبله في سلك القرآن، وكذلك ما نزل من الكتب السماوية على الأنبياء السابقين كالتوراة والإنجيل والزبور لعدم اعتبارها قرآنا.

وتفسير القرآن وترجمته ليسا من القرآن في شيء، فلا تجري عليهما أحكام القرآن الخاصة.

وثبوت الحجية للتفسير إذا كان صادرا عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو أهل بيته فإنما هو لاعتبار كونه - أي التفسير - من السنة لا من الكتاب. وهذه الأمور موضع اتفاق المسلمين على اختلاف مذاهبهم، ولا أعرف مخالفا في ذلك إلا ما يبدو من أبي حنيفة حيث (جوز القراءة بالفارسية في الصلاة لمن لا يعرف العربية ولا يقدر على القراءة بها (١)، ووافقه بعضهم على ذلك، وقيل إنه عدل عن ذلك وأفتى لمن لا يقدر على القراءة بها أن يصلي ساكتا (٢)، وعلى هذا فالقرآن هو خصوص ما

(١ - ٢) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٢٤.

بين الدفتين دون أن يزداد فيه حرف أو ينقص. ولقد أحصيت آياته فبلغت (ستة آلاف وثلاثمائة واثنين وأربعين آية، منها خمسمائة آية فقط تتعلق بالاحكام (١))، وقد انتظمت هذه الآيات في سور بلغ مجموعها مائة وأربع عشرة سورة، أولها (الحمد) وآخرها (الناس).
وآخر ما نزل من آياته قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا (٢))، وقد نزلت في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة في غدير خم عند عودته (صلى الله عليه وآله) من حجة الوداع وبعد أن أعلن الولاية لعلي كما ورد ذلك في كثير من الروايات المأثورة لدى الطرفين (٣).

حجيته:

والحديث حول حجيته موقوف على تمام مقدمتين أولاهما ثبوت تواتره الموجب للقطع بصدوره، وهذا ما لا يشك فيه مسلم امتحن الله قلبه للايمان، والثانية ثبوت نسبته لله عز وجل وعقيدة المسلمين قائمة على ذلك، وحسبهم حجة ثبوت اعجازه بأسلوبه ومضامينه وتحديه لبلغاء عصره ونكولهم عن مجاراته، وأخباره بالمغيبات التي ثبت بعد ذلك صدقها ومطابقتها لما أخبر به كما ورد في سورة الروم وغيرها، وارتفاعه عن مستوى عصره بدقة تشريعاته، إلى ما هنالك مما يوجب القطع بسموه عن قابليات البشر مهما كان لهم من الشأن.
وقد استدل بعضهم (٤)، فيما يبدو، على كونه من الله بهذه الآيات

(١) المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٢٠. (٢) المائدة ٣.

(٣) اقرأ أسانيدنا في الجزء الأول من كتاب الغدير.

(٤) فلسفة التشريع في الاسلام، ص ١٤٤.

المباركة: (تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين (١) و (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما (٢) و (ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (٣) مع وضوح أن دلالتها على ذلك دورية لبداية ان دلالة هذه الآيات على كون القرآن من الله موقوفة على أن تكون هي من الله، وكونها من الله تعالى موقوف على كون القرآن منه تعالى، وهي بعضه ولا تميز لها عن بقية آياته من حيث النسبة إليه ليرتفع به الدور، اللهم إلا أن يكون ذكرها لديه من باب الاستئناس بها لا الاستدلال.

وعلى أي حال فحجية القرآن أكبر من أن يتحدث عنها بين المسلمين بعد إيمانهم جميعا بثبوت تواتره وإعجازه ومثل هذا الحديث يقتضي ان يساق إلى غيرهم كوسيلة من وسائل الدعوة إلى الاسلام، لا أن يثار بين صفوفهم ويتحدث فيه.

المحكم والمتشابه:

والقرآن فيه محكم ومتشابه لقوله سبحانه (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (٤) وقد اختلف في تعريفهما على أقوال: (قال الجبائي: المحكم ما لا يحتمل إلا وجهها واحدا، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعدا، وقال جابر: المحكم ما يعلم تعيين تأويله والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله (٥)) وقيل (المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه (٦)) ولعل هذا التفسير يتلاءم مع ما يبدو من ظهور هذه الآية (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب (٧))

(١) الم السجدة / ٢ . (٢) النساء / ١٠٤ . (٣) النجم / ٤ - ٥ .
(٤) آل عمران / ٧ . (٥) متشابهات القرآن لابن شهر آشوب، ص ٢ .
(٦) إرشاد الفحول، ج / ١ ص ٣٢ . (٧) آل عمران الآية / ٧ .

بناء على ظهورها في أن كلمة يقولون خبر إلى (الراسخون) فيكون المتشابه مما استأثر الله عز وجل بعلمه، وما ورد تأويله من غوامض الآيات عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته فهو من المحكم وللشريف الرضي في تحقيق المراد

من هذه الآية حديث يحسن الرجوع إليه في هذا المجال (١). ومهما أريد من لفظ المحكم والمتشابه فإن الذي يكون حجة من آيات الكتاب - من دون توسط التأويل - هو خصوص ما كان منها نصا في مدلوله أو ظاهرا فيه.

أما حجية ما كان نصا منها فللقطع بمدلوله لان النص هو ما لم يحتمل فيه الخلاف، والقطع حجة ذاتية - كما سبق - وأما الظاهر فحجيته من صغريات مسألة.

حجية الظواهر:

وهي أوضح من أن يطال فيها الحديث ما دام البشر في جميع لغاته قد جرى على الاخذ بظواهر الكلام وترتيب آثارها ولوازمها عليها، بل لو أمكن ان يتخلى عنها لما استقام له التفاهم بحال لان ما كان نصا في مدلوله مما ينتظم في كلامه لا يشكل إلا أقل القليل.

وبالضرورة ان عصر النبي (صلى الله عليه وآله) ما كان بدعا من العصور، لينفرد به الناس في أساليب تفاهمهم بنوع خاص من التفاهم لا يعتمد الظهور ركيزة من ركائزه، وما كان للنبي طريقة خاصة في التفاهم انفرد بها عن معاصريه، وإلا لكانت أحداثثة التاريخ، فالقطع باقرار النبي (صلى الله عليه وآله) لطريقتهم في التفاهم

كاف في اثبات حجية الظواهر

وقد نزل القرآن بلغة العرب وتبنى طريقتهم في عرض أفكاره، وكان

حقائق التأويل، ج / ٥ ص ١ وما بعدها.

لكلامه ظاهر يفهمونه ويسيروا على وفقه.
وبما أننا نعلم أن من الطرق التي سار عليها الشارع المقدس في تبليغ
أحكامه الطريقة الشائعة لدى جميع البشر من الاعتماد على القرائن المنفصلة
أحياناً، وأن القرآن سار على الطريقة نفسها وبذلك خصصت بعض عموماته
بقسم من الآيات، كما خصص القسم الآخر منها بالسنة - بحكم كونها مبينة
للمراد من الكتاب - وشارحة له.

لذلك كان علينا قبل أن نعتمد على أصالة الظهور، أن نفحص عن
القرينة المنفصلة فإن عثرنا عليها خصصنا أو قيدنا بها الكتاب، وإن
يئسنا من العثور عليها في مظانها كان لنا العمل بعموماته أو مطلقاته.
وما يقال عن المخصص والمقيد يقال عن الناسخ، بناء على إمكان
النسخ ووقوعه، كما هو رأي جمهرة المسلمين.
وما ورد من التشكيك في حجية ظهور القرآن أمر لا يستقيم بحال.
مصادر التشكيك في حجية ظهوره:

وغاية ما يمكن أن يذكر من مصادر التوقف عن العمل بظهوره أمور
لا تخلو كلها من مناقشة:

١ - ما نسب إلى الأخباريين من دعوى التوقف عن العمل بها لأميرين:
أ - العلم الاجمالي بطرو مخصصات من السنة ومقيدات على عموماته
ومطلقاته، والعلم الاجمالي منجز لمتعلقه ومانع من جريان الأصول في
أطرافه حتى اللفظية منها كأصالتي العموم والاطلاق، ومع فرض جريانها
فهي ساقطة للمعارضة، ونتيجة ذلك سريان الاجمال لكل ظواهره
والتوقف عن العمل بها لاحتمال إرادة خلافها ولا مدفع لهذا الاحتمال من
أصل وغيره.

والجواب: ان العلم الاجمالي انما ينجز متعلقه إذا لم يتحول إلى علم تفصيلي في أحد الأطراف، وشبهة بدوية في الأطراف الاخر كما هو موضع اتفاهم، وسياتي تحقيقه في مباحث الاحتياط.

وبما أن العلم هنا بطرو مخصصات ومقيدات منحل بما عثر عليه منها بعد الفحص في مختلف مظانه من الآيات والأحاديث وهو بمقدار المعلوم بالاجمال، فان العلم الاجمالي ينحل بذلك، ويرجع في بقية أطرافه المشكوكة إلى الأصول اللفظية، على أن هذه الشبهة لا تختص بالكتاب، بل تعم حتى ظواهر السنة بعد العلم بأن الشارع المقدس كان من طريقته التي اتبعها في البيان الاتكال - أحياناً ولمصلحة ما - على القرائن المنفصلة مع أنهم لا يلتزمون بالاجمال في السنة.

ب - ما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، وهي متواترة بين الفريقين وما ورد في بعضها من النهي عن العمل بالكتاب دون الرجوع إلى أهل البيت (عليهم السلام)

وليس في جميع هذه الأحاديث ما يوجب التوقف عن العمل بظواهره أما القسم الأول منها فلخروج الظواهر عنها تخصصاً، لان التفسير إنما يكون للأشياء الغامضة ولا معنى لتفسير الواضحات، والمفروض أن الظواهر واضحة الدلالة فلا تحتاج إلى التفسير بالرأي، وأما القسم الثاني منها فلما قلناه في العلم الاجمالي من لزوم الفحص عن المخصص والمقيد والمفروض، أننا لا نرجع إلى التمسك بالظواهر إلا بعد اليأس عن العثور عليهما، (ولا يدعي أحد جواز الاستقلال في العمل بظاهر الكتاب، بلا مراجعة الأخبار الواردة عنهم هذا مضافاً إلى ما ورد في جملة من الاخبار لا يبعد أن تكون متواترة معنى من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع إليه، وعرض الاخبار المتعارضة عليه، والاخذ بما

وافق الكتاب وطرح المخالف، وغير ذلك مما يظهر منه المفروغية عن صحة التمسك بظاهر الكتاب (١)).

وعقيدتي أن إخواننا المحدثين لا يريدون أكثر من هذا، فالخلاف بينهم وبين إخوانهم من الأصوليين وغيرهم من علماء الاسلام خلاف شكلي فهم لا يمنعون من العمل بظواهر الكتاب مطلقا، وإنما يمنعون عنه إذا لم يقترن بالفحص عن مخصصه أو ناسخه أو مقيده.

٢ - ما نسب إلى بعض المحدثين أيضا من أن فهم القرآن مختص بمن خوطب به، واستدلوا على ذلك بروايات منها مرسله شعيب بن أنس عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال لابي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق. قال: نعم. قال: (عليه السلام) فبأي شيء تفتيهم. قال: بكتاب الله وسنة نبيه قال: (عليه السلام) يا أبا حنيفة، أتعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ. قال: نعم، قال له: يا أبا حنيفة، لقد ادعيت علما، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا (صلى الله عليه وآله)، وما ورثك الله تعالى من كتابه حرفا (٢)). وفي رواية زيد الشحام، قال: دخل قتادة على أبي جعفر: فقال له: أنت فقيه أهل البصرة. فقال: هكذا يزعمون. فقال (عليه السلام) بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم - إلى أن قال - يا قتادة، ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك يا قتادة - ويحك - انما يعرف القرآن من خوطب به (٣)، وربما أيد

(١) فوائد الأصول، ج ٣ ص ٤٨، وللاطلاع على تفصيل هذه الأخبار تراجع

رسائل الشيخ الأنصاري

(٢ - ٣) البيان في تفسير القرآن ص ١٨٤

بما نسب إلى المحقق القمي من دعوى اختصاص حجة الظواهر بمن قصد إفهامه من المخاطبين بها لاحتمال أن تكون في البين قرينة اعتمدها المتكلم، وهي معهودة بينه وبين المخاطب، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بان ظاهر الكلام هو المراد (١) وكلامه وان ركز فيه على السنة بالخصوص إلا أنه يصلح أن يكون مؤيدا الدعوى أولئك المحدثين لتوفر ملاك دعواه فيها أحيانا.

والجواب عن هذه الدعوى واضح جدا، أما المرسله فهي بالإضافة إلى ضعفها بالارسال، وكونها أضيق من المدعي لو تمت دلالتها لاختصاصها بالخاصة من ذرية نبينا (صلى الله عليه وآله)، والدعوى اختصاص حجية ظواهر الكتاب بمن خوطب به، ومن الواضح أن الخاصة من أهل البيت لم يختصوا وحدهم بالخطاب، بل لم يكونوا كلهم حاضرين وقت الخطاب، فبينهم وبين المخاطبين عموم مطلق أو من وجه أحيانا - ان المراد منها ان فهم القرآن حق فهمه - ككل أي ما احتاج منه إلى تأويل، وما لم يحتج - مختص بهم بالخصوص، فهي اذن أجنبية عن المدعى من جواز الاخذ بظواهره فقط، وإلا فمن البعيد جدا ان ينفي الامام عن أبي حنيفة حتى معرفة مثل (قل هو الله أحد) مما يكون نصا أو ظاهرا في مدلوله. وأما الرواية الثانية فهي أجنبية عن المدعى أيضا لأنها واردة فيما يحتاج إلى تفسير، وقد سبق ان قلنا أن الظاهر لا يحتاج إلى تفسير، فخروجها عما دل على حجية الظواهر بالتخصص كما هو واضح. ودعوى المحقق القمي من احتمال الاعتماد على القرائن في وقت الخطاب يدفعها امكان الرجوع إلى الأصول العقلانية، كأصالة عدم القرينة وأمثالها لدفع الاحتمال. على أنا نقطع - ان الكتاب وهو الدستور الخالد - لا

فوائد الأصول، ج ٣ ص ٤٨.

يختص بطائفة دون طائفة، ولا زمان دون زمان، ليصح افتراض
اعتماده على القرائن الحالية التي لا يدركها الا من قصد افهامهم بها، ولو
فرض اختصاصه بخصوص المخاطبين لوجب قصره على من كان حاضرا عند
نزول الآيات، وهم القلة من الصحابة، وقد لا يكون في الحاضرين عند
نزول بعضها غير واحد أو اثنين أفنقصر الحجية على خصوص هؤلاء في
كتاب أنزل لهداية جميع البشر في جميع العصور؟
٣ شبهة التحريف في القرآن بالنقيصة في بعض آياته، ومع تحكم
الشبهة لا يبقى مجال لاعتماد ظواهرها لاحتمال دخول النقيصة على الآية التي
يراد العمل بظهورها مما يعكس خلاف الظهور لو أضيف إليها ما أنقص منها.
وكان مبعث هذه الشبهة ما ورد في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث
من أحاديث وروايات يتبنى أصحابها فكرة التحريف والنقص فيه، ففي
صحيح البخاري، من خطبة لعمر بن الخطاب (ان الله بعث محمدا صلى الله عليه
وسلم

بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها
ووعيناها رجم رسول الله (صلى الله عليه وآله) ورجمنا بعده فأخشى ان طال بالناس
زمان أن يقول قائل والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك
فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن
من الرجال والنساء إذا قامت البينة، أو كان الحبل أو الاعتراف، ثم
إننا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله أن لا ترغبوا عن ابائكم فإنه كفر
بكم ان ترغبوا عن ابائكم أو ان كفروا بكم ان ترغبوا عن ابائكم (١))
والذي يبدو ان هذه الخطبة لو صحت عنه، كانت بعد أن جاءهم بهذه
الآية - أعني آية الرجم - فامتنع زيد من الحاقها بالقرآن، ففي رواية
ابن أشته في المصاحف عن الليث بن سعد قال: أول من جمع القرآن أبو

(١) البخاري، ج ٨ ص ١٦٩.

بكر وكتبه زيد، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت، فكان لا يكتب آية إلا بشاهدي عدل، وان آخر سورة براءة لم يجدها إلا مع خزيمة بن ثابت، فقال: اكتبوها فان رسول الله (صلى الله عليه وآله) جعل شهادته بشهادة رجلين فكتب وان عمر أتى بأية الرجم فلم يكتبها لأنه كان وحده (١)).

وفي صحيح مسلم عن عائشة (انها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ثم نسخن بنخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن (٢)).

وفي روايته الأخرى قال: (بعث أبو موسى الأشعري إلى قراء اهل البصرة، فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرأوا القرآن، فقال: أنتم خيار أهل البصرة وقراءؤهم، فاتلوه ولا يطولن عليكم الأمد فتقسو قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأنسيتها غير أني قد حفظت منها: لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب، وكنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيتها، غير أني حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة (٣)).

وفي أصول الكافي عن أبي عبد الله قال: (ان القرآن الذي جاء به جبرائيل إلى محمد سبعة عشر الف آية (٤))، إلى روايات أخرى حفلت بها هذه الكتب وغيرها، وقد نسب القول في الايمان بهذه الشبهة إلى الحشوية (٥)، كما نسب الشيخ أبو زهرة إلى الكليني معتمدا ما

(١) الاتقان، ج / ١ ص ٦٠. (٢) صحيح مسلم ج / ٤، ص ١٦٧.
(٣) صحيح مسلم، ج / ٣ ص ١٠٠، وأصول الكافي.
(٤) ص ٥٣٦، هامش المجلد / ٢ من مرآة العقول.
(٥) مجمع البيان، ج / ١ ص ١٥.

استظهره الصافي من روايته لاخبار التحريف في أصوله وعدم تعقيبه عليها مما يدل على إيمانه بها وبخاصة وقد صرح في مقدمة كتابه انه لا يروي إلا ما يثق به، وقد اعتبر هذا الاستظهار وثيقة من أهم وثائق التكفير، فسارع إلى تكفيره، يقول في كتابه (الامام زيد): (ومن الغريب أن الذي ادعى هذه الدعاوى الكليني وهو حجة في الرواية عندهم، وكيف تقبل رواية من يكون على هذا الضلال، بل على هذا الكفر المبين (١)). وما دام الحديث قد بلغ بنا إلى هذا الموضوع فلا بد من تحقيق هذه النسبة التي وسعها بعضهم إلى جميع أصحاب الصحاح، وكتب الحديث ممن ذكروا أحاديث التحريف أخذوا بوحدة الملاك في الجميع. والذي يبدو أن الأخ أبا زهرة ممن يستسيغ التكفير بسهولة مع أنه لا يميز - فيما يبدو - بين نوعين من انكار الضروي أحدهما يوجب التكفير والآخر لا يوجبه، فالذي يوجب التكفير انكار ضروي من ضروريات الدين، أي ما ثبت أنه دين بالضرورة مما يعود انكاره إلى تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله) وشبهه، والقول بعد التحريف لم يثبت أنه دين بالضرورة وإلا لما احتاج إلى الاستدلال عليه بآية: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون. وما يحتاج إلى الاستدلال لا يكون من الضروريات، على أنهم اختلفوا في صلاحية الآية للدليلية بشبهة الدور، وما يقال عن هذه الآية يقال عن غيرها من الأدلة (٢). نعم هو ضروري الثبوت لثبوت تواتره عندنا وانكار الضروريات التي لا تستند في بداهة ثبوتها إلى الدين وان استندت إليه بالنظر، لا تستوجب تكفيراً كما هو واضح لدى الفقهاء.

(١) الامام زيد، ص ٣٥١.

(٢) راجع استدلالهم في كتاب البيان، ص ١٤٤ وما بعدها، وتفنيذ آية الله الخوئي له.

ومع الغرض عن هذه الناحية فالتكفير لا يكون لأوهام وظنون لان مجرد رواية أحاديث النقص وعدم التعقيب عليها، لا يدل على وثوقه بصدورها، ولعل روايتها في (النوادر) من كتابه، دليل تشكيكه بصدورها ورفضه لها، وكأنه أشار بذلك لما ورد في المرفوعة من قوله (عليه السلام): (ودع الشاذ النادر)، على أنه التزم في أول كتابه الاخذ بالروايات العلاجية، وهي التي تتعرض لاحكام الخبرين المتعارضين من اعتبار ترجيح أحدهما على الآخر بعرضه على كتاب الله وسنة نبيه، فما وافق الكتاب أخذ به، يقول رحمه الله في أول كتابه: (فاعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء إلا ما أطلق عليه العالم، أعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه (١)) والاختبار التي رواها متعارضة بدليل روايته لما هو صريح بعدم التحريف، وهي الرواية القائلة (وكان من نبذهم الكتاب بأنهم أقاموا حروفه وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يراعونه (٢)) حيث صرحت بنسبة التحريف إلى الحدود مع اعترافها بإقامة حروفه ومع تحكم المعارضة بينها وبين تلك الرواية التي استظهروا منها التحريف في الحروف، فإن مقتضى منهجه الذي رسمه في بداية الكتاب عرضها على كتاب الله، ومن الواضح أن الكتاب ظاهر بآية (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وغيرها بعدم طرو التحريف عليه، ولا عبرة بمناقشات هذه الآية لكونها واردة على خلاف ظهورها، والظهور حجة وإن لم يوجب القطع بمدلوله للقطع باعتبار الحجية له، وشبهة الدور لا ترد على مذهب من يؤمن بأهل البيت لامضائهم (عليهم السلام)

(١) أصول الكافي، هامش مرآة العقول، ج ١ ص ٦

(٢) الإمام الصادق لابي زهرة ص ٣٣٤.

للكتاب القائم بما فيه هذه الآية كما سيتضح فيما بعد، على أن الثقة بالصدور لا تسلتزم الثقة بالمضمون لعدم التلازم بينهما، وكلامه صريح في ذلك في أول كتابه بعد ذكره للرواية القائلة (ثم خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه)، (ونحن لا نعرف من ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله: بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم (١)) فردها إلى العالم - مع تعارض مضمونها - والتخير بينها واخذ أحدها من باب التسليم، كل ذلك مما يدل على أن ثقته بالصدور لا تستلزم الثقة بمدلول الأحاديث والتعبد بها، نعم ما يختاره منها لعمله ملزم بالأخذ به من باب التسليم، وما يدرينا هنا بأي القسمين من الاخبار المتعارضة قد أخذ لنحمله مسؤوليته، هذا إن لم نقل في أنه قد طرح تلك الأخبار الشاذة لمخالفتها للكتاب.

فرواية هذه الأحاديث في الشواذ النوادر من كتابه وتعارضها في مروياته ولزوم طرحها بالنسبة إلى منهجه الذي رسمه وعدم التلازم بين الايمان بالصدور - لو آمن بصدورها - وبين الايمان بمضمونها، كل ذلك مما يوجب القطع بطرحه لهذه الاخبار وإيمانه بعدم التحريف. على أن التحريف لو كان مذهبا له لما صح دعوى الشيخ كاشف الغطاء وغيره اجماع الامامية على عدم التحريف ومثل الكليني ممن لا يتجاهل أمره عادة، ومن الطريف ما ورد من الشيخ أبي زهرة وهو يقارن بين الكليني والسيوطي صاحب الاتقان، ودفاعه عن الأخير بأن روايته لأحاديث التحريف إنما ذكرها في مقام بيان ما نسخ منها تلاوة، مع أنه ذكر قسما منها في هذا الموضوع، وأقساما أخرى في مواضع أخر لا

(١) أصول الكافي هامش مرآة العقول، ج ١ ص ٦

علاقة لها بالنسخ، كالأحاديث الواردة في باب (جمع القرآن وترتيبه (١))
وباب (عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه (٢)) وغيرها من كتاب
الاتقان، ونحن نذكر له للتفكه فقط (وشر البلية ما يضحك) بعض
السور التي روى زيادتها في القرآن عن ابن مسعود كالمعوذتين، والسور التي
أسقطت من القرآن في رأي أبي بن كعب يقول: (أخرج أبو عبيد عن
ابن سيرين قال: كتب أبي بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب والمعوذتين
واللهم إنا نستعينك، واللهم إياك نعبد، وتركهن ابن مسعود، وكتب
عثمان منهن فاتحة الكتاب والمعوذتين (٣))، وذكر ان في مصحف ابن عباس
قراءة أبي وأبي موسى بسم الله الرحمن الرحيم (اللهم إنا نستعينك ونستغفرك
ونثني عليك الخير ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك، وفيه: اللهم إياك
نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نخشى عذابك ونرجو رحمتك ان
عذابك بالكفار ملحق (٤)) إلى غير ذلك مما رواه، ولم ينكر عليه في
كثير من أبواب كتابه، ولعل أبا زهرة لم يستوف هذا الكتاب قراءة،
ثم قال بعد ذلك (ان الذين افتروا هذه الفرية ونسبوها إلى الأئمة ومنهم
الكليني، ادعوا التغيير والتبديل وذكروا آيات غيرت ونسب هذا إلى
الصادق، ولم يقل ذلك أحد من علماء السنة ولم يرو عن أحد منهم).
وما أدري هل كانت هذه النسب إلى كبار الصحابة والتي حفلت بها
أهم الصحاح والمسانيد والمستدركات أمثال صحيح مسلم والبخاري، ومسند
أحمد والطبراني، ومستدرك الحاكم، وكنز العمال، وغيرها من مفتريات
الكليني، أم ماذا؟! على أن فيها ما هو أفظع من دعوى التحريف، وهو

(١) ج / ١ ص ٥٨ وما بعدها.

(٢) ج / ١ ص ٦٦ وما بعدها. (٣) ج / ١ ص ٦٧.

(٤) ج / ١ ص ٦٧.

انكار تواتر ما بين الدفتين لروايتهم في كيفية جمعه اعتماد خبر الواحد أو
البينة في مقام الجمع، ومن المعلوم أن التواتر إذا كان في بعض طبقاته
اخبار آحاد لا تفيد القطع لا يصبح مقطوعاً بمدلوله، لان النتيجة تتبع أحسن
المقدمتين، وقد مر في الروايات وأمثالها كثير مما هو صريح بذلك،
وقد جمعها أستاذنا الخوئي في كتابه (البيان) وأبدع في مناقشتها وإثبات
تناقضها وكذبها (١). وما أدري ما رأي الشيخ أبي زهرة في كتاب
المصاحف للسجستاني الذي سجل فيه اختلاف مصاحف الصحابة بالزيادة
والنقص، هل كان مؤلفه الكليني بالذات؟!!!

ثم ما أدري أيضاً لم لم يجرأ الشيخ أبو زهرة على تكفير الشيخين
لروايتهما في صحيحهما أخبار التحريف وهي لا تتحمل دعوى نسخ التلاوة
فيها لتصريح أصحابها بأنها مما يقرأ من القرآن إلى ما بعد وفاة النبي
(صلى الله عليه وآله) وهل يقع النسخ بعد وفاة النبي؟! على أنهما ذكرا هذه الروايات
ولم يعقبا عليها بالتشكيك، فالمشكلة ليست مشكلة الاتقان وحده ل يتم
الدفاع عنه بما ذكر، وانما هي مشكلة جميع من روي عنهم الاتقان
من كتب الصحاح وغيرها رأساً، والشئ الذي يقتضينا ان نفهمه ونوسع
له صدورنا أن مجرد نقل الحديث وعدم التعقيب عليه، لا يدل على رأي
صاحبه ما دامت هناك مسارب لحمل الصحة وبخاصة في مسائل تتصل
بصميم العقيدة.

يبقى سؤال: لماذا دونوا هذه الأخبار في الكتب المعتمدة إذا لم
تمثل آراءهم؟ والجواب على ذلك: ان طبيعة الاعمال الموسوعية لا تنقيد
بوجهات نظر أصحابها وبخاصة في عالم نقل الأحاديث.

(١) راجع ص ١٥٦ وما بعدها من كتابه.

ولقد كان من المؤلف قديما أن مؤلفي كتب الحديث ما كان ليهمهم تمحيص الأحاديث بقدر ما يهتمهم تدوينها، وكأن مهمة التمحيص موكولة إلى المجتهدين في مجالات استنباط أحكامهم، ومن هنا احتجنا إلى تسليط الأضواء على جميع كتب الحديث وإخضاعها لقواعد النقد والتمحيص التي عرضت في كتب الدراية، وحسب هؤلاء المؤلفين أمثال الكليني، والشيخ الطوسي، وأصحاب الصحاح والمسانيد، أن لا يكونوا موضعاً للطعن في أمانتهم في مجالات النقد والتجريح، ولعل لهم من وجهات النظر في نقل مختلف الأحاديث ما يحمدون عليه، وإلا فإن الاقتصار على ما يراه صاحب الكتاب حقا من الأحاديث وإلغاء ما عداه، معناه تعريض ثرواتها إلى كثير من الضياع، وإخضاع أكثرها إلى الزاوية التي ينظر منها المؤلف إلى الحديث، وهي تتأثر عادة بعوامل بيئية وزمانية، بالإضافة إلى ترسبات أصحابها وقيمهم وعواطفهم، على أن في ذلك ما فيه من تحديد لطبيعة الاجتهاد وتضييق نطاقه وحصره في غير إطار صاحبه بل في أطر رواة الحديث بما لهم من ثقافات ضيقة لو بالغنا في توسعتها لما تجاوزنا بها طبيعة عصورهم وبيئاتهم مع أن الدين بطبعه يتسع لجميع العصور، فما نراه اليوم حقا قد لا يرويه غدا كذلك، وما كانوا يرونه حقا بالأمس قد لا نراه اليوم كذلك، واختلاف المجتهدين من أدل البراهين على هذا الامر.

وشبهة التحريف - بعد هذا - من الشبه التي لا تستحق أن يطال فيها الحديث لكونها شبهة في مقابل البديهة، فأخبار التحريف - مع تضارب مضامينها وتهافتها في أنفسها - لا تزيد على كونها أخبار آحاد، وهي لا تنهض للوقوف أمام التواتر الموجب للقطع بأن هذا القرآن الذي بأيدينا هو القرآن الذي نزل على النبي (صلى الله عليه وآله) دون أن يزداد أو ينقص

فيه، وحسبك ان تعرض ما ادعي اسقاطه أمثال سورتتي الحفد والخلع وآية الرجم المأثورة عن الخليفة عمر - على أي سورة من سور القرآن، لترى تباين أسلوبيهما واختلافهما من حيث المستوى البلاغي بما يقتضيه من عظم الأسلوب وروعة المضامين وعدمهما، على أن دعوى النقيصة فيه لو أمكن أن تكون، فان الذي يتحمل مسؤوليتها عادة الخليفة الثالث لحرقة المصاحف الكاملة.

ومثل هذه المسؤولية لا يمكن ان يسكت عليها الرأي العام المسلم بما فيهم المهاجرون والأنصار، وهم الذين أنكروا عليه أمورا لا يقاس أعظمها فظاعة بالتلاعب في آيات الله، ولكانت عمليته هذه من أعظم وثائق الإدانة بيد الثوار للتشنيع عليه، وهذا ما لم يحدثنا عنه التاريخ ولم يشر إليه بحرف، على أن الثائرين - وقد تم لهم القضاء على عثمان - كان بوسعهم أن يعيدوا الأمور إلى نصابها الطبيعي، فيخرجوا ما لديهم من النسخ الكاملة للقرآن الكريم وينشروها بين الناس كرد من ردود الفعل التي تقتضيه طبيعة الثورة.

والذي يبدو ان عمل عثمان في جمع الناس على رسم واحد للمصحف ولهجة واحدة، كان له صداه العميق في نفوسهم، لذلك كانت استجابتهم له استجابة جماعية بتسليم ما لديهم من النسخ والتعويض عنها بالنسخة الجديدة ذات الرسم المعين واللهجة المعينة.

والظاهر أن الكثير من تلکم الروايات أراد أصحابها التشنيع بها على عثمان، مثل رواية أبي موسى الأشعري وبعض روايات عائشة السابقة وغيرها، ولم تلق من الناس تشجيعا كافيا، وإلا فما الباعث لابي موسى على جمع قراء البصرة وإخبارهم بما أخبرهم به من النقص، هذا لو قلنا بصحة نسبة هذه الروايات لأصحابها، وهي موضع شك وتأمل رغم روايتها في الصحاح

المأثورة.

والذي يهون الخطب ان أمثال هذه الروايات لم تجد لها أي صدى في نفوس جميع علماء الاسلام على اختلاف طوائفهم شيعة وسنة، إلا من شذ منهم، يقول الشيخ الطوسي: (وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضا، لان الزيادة مجمع على بطلانها والنقصان منه، فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا وهو الذي نصره المرتضى وهو الظاهر في الروايات، غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التي لا توجب علما ولا عملا، والأولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها (١)) ومثل هذا المضمون ورد في كثير من كتب الشيعة والسنة على السواء، وتواتره أوضح من أن يطال فيه الحديث، وما أجمل ما ذكره المرتضى في ذلك، حيث قال: (إن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار، والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فان العناية اشتدت، والدواعي توفرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حد لم يبلغه ما ذكرناه، لان القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والاحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل ما اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد (٢)).

ومع هذه البديهة لا أظن أننا نحتاج بعد إلى الاستدلال على عدم التحريف بآية (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون (٣)) وآية (وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (٤))

(١) التبيان، ج / ١ ص ٣. (٢) مجمع البيان، ج / ١ ص ١٥.

(٣) الحجر / ٩.

(٤) فصلت / ٤٢.

لان الاستدلال بهما انما يكون مع الشك في التحريف، ومع فرض الشك فإن هذه الآيات لا تصلح للدلالة للزوم الدور بداهة ان دلالتها على عدم التحريف في القرآن موقوفة على أن تكون هي غير محرفة، وكونها غير محرفة موقوف على دلالتها على عدم التحريف فيه فيلزم الدور. والظاهر أن هذا الدور لا مدفع له مع الشك. نعم من آمن بمذهب أهل البيت، وآمن بامضائهم للكتاب الموجود، يرتفع هذا الاشكال عنه لان دلالة هذه الآيات على عدم التحريف في القرآن موقوف على كونها غير محرفة، وكونها غير محرفة يثبت بامضاء أهل البيت لها على ما هي عليه، فهي حجة في مدلولها، ومدلولها ظاهر في عدم تحريف القرآن ولا يتوقف على عدم التحريف في القرآن ومتى اختلف الموقوف عن الموقوف عليه ارتفع الدور. وإمضاء أهل البيت للقرآن المتداول ضروري واخبارهم بالارجاع إليه والتمسك به وعرض الاخبار الصحيحة عليه في غاية التواتر، وعلى هذا فحجية ظواهر الكتاب مما لا مجال للمناقشة فيها بعدما ثبت تواتر ما بين الدفتين، وانه هو الكتاب المنزل من السماء من دون زيادة أو نقيصة فيه، والشبه الباقية ليس فيها ما يقف دون الاخذ بحجيتها كما سبق بيانه.

الباب الأول
القسم الثاني
السنة

(١)

السنة في اللغة، السنة عند الفقهاء والكلاميين،
السنة عند الأصوليين، اتفاق واختلاف.

السنة النبوية

حجيتها من الضروريات، الأدلة التي ذكرها على
الحجية: الكتاب، السنة، الاجماع، العقل، ومناقشاتها
اشكال ودفع.

تعريف السنة:

السنة في اللغة:

لكلمة (السنة) تحديدات تختلف باختلاف المصطلحين، فهي في عرف أهل اللغة (الطريقة السلوكية، وأصلها من قولهم سنتت الشيء بالسنن إذا أمرته عليه حتى يؤثر فيه سننا أي طريقا).

(وقال الكسائي: معناها الدوام، فقولنا: سنة، معناها الامر

بالإدامة من قولهم: سنتت الماء إذا واليت في صبه).

(وقال الخطابي: أصلها الطريقة المحموده، فإذا أطلقت انصرفت

إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيدة، كقوله: من سن سنة سيئة).

(وقيل: هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة، كما في

الحديث الصحيح: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها

إلى يوم القيمة، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها

إلى يوم القيامة (١)).

السنة عند الفقهاء والكلاميين:

وتطلق في عرف الفقهاء على ما يقابل البدعة، ويراد بها كل حكم

يستند إلى أصول الشريعة في مقابل البدعة فإنها تطلق على (ما خالف

أصول الشريعة ولم يوافق السنة (٢)) وربما استعملها الكلاميون بهذا

الاصطلاح، كما تطلق في اصطلاح آخر لهم على (ما يرجع جانب وجوده

(١) تراجع هذه الأقوال في ارشاد الفحول، ص ٣٣.

(٢) نهاية ابن الأثير مادة (بدع).

على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض (١)) وهي بذلك
ترادف كلمة المستحب، وربما كان إطلاقها على النافلة في العبادات من باب
إطلاق العام على الخاص، وكذلك إطلاقها على خصوص (ما واظب على
فعله النبي (صلى الله عليه وآله) مع ترك ما بلا عذر (٢)) كما جاء في بعض
التحديدات.

السنة عند الأصوليين:

وقد اختلفوا في مدلولها من حيث السعة والضييق مع اتفاقهم على صدقها
على (ما صدر عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قول أو فعل أو تقرير) وقيدها
الشوكاني بقوله (من غير القرآن) وهو قيد في غير موضعه لأن القرآن
لم يصدر عن النبي (صلى الله عليه وآله) وإنما صدر عن الله وبلغه النبي، فهو لا يصدق
عليه أنه قوله إلا بضرب من التجوز والتحديد العلمي لا يتحملة، وهناك
قيود آخر أضافها غير واحد كقولهم إذا كان في مقام التشريع وسيوضح
ان هذه القيود لا موضع لها أيضا لأنه ما من شيء يصدر عن الانسان
بإرادته إلا وله في الشريعة حكم، فجميع ما يصدر عن النبي (صلى الله عليه وآله) -
بعد

ثبوت عصمته - لا بد أن يكون صادرا عن تشريع حكم وله دلالة في
مقام التشريع العام إلا ما اختص به (صلى الله عليه وآله) وسيأتي الحديث فيه.
وموضع الاختلاف في التحديد توسعه الشاطبي لها إلى ما تشمل الصحابة
حيث اعتبر ما يصدر عنهم سنة ويجري عليه أحكامها الخاصة من حيث
الحجية، وربما وافقه بعضهم على ذلك، بينما وسعها الشيعة إلى ما يصدر عن
أئمتهم (عليهم السلام) فهي عندهم كل ما يصدر عن المعصوم قولا وفعلا وتقريراً،
وبالطبع ان الذي يهمننا هو المصطلح الثالث أعني مفهومها عند الأصوليين
لان الحديث عن حجيتها انما يتصل بهذه الناحية دون غيرها، وطبيعة

(١) ارشاد الفحول، ص ٣٣. (٢) ارشاد الفحول، ص ٣٣.

المقارنة تستدعي استعراض آرائهم على اختلافها في هذه المسألة الهامة.
والحديث حول حجية السنة يقع في مواقع ثلاث:
١ - حجية ما صدر عن النبي من قول، أو فعل، أو تقرير.
٢ - حجية ما صدر عن الصحابة من ذلك بالإضافة إلى معناها
الأول، وهو الذي اختاره الشاطبي.
٣ - حجية ما صدر عن الأئمة من أهل البيت بالإضافة إلى معناها
الأول أيضا، وهو الذي تبناه الشيعة على اختلاف منهم في المراد من أئمة
أهل البيت.

حجية السنة النبوية:

والحديث حول حجية ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير، أوضح من أن يطال فيها الحديث، إذ لولاها لما اتضحت معالم الاسلام، ولتعطل العمل بالقرآن، ولما أمكن ان يستنبط منه حكم واحد بكل ما له من شرائط وموانع، لان أحكام القرآن لم يرد أكثرها لبيان جميع خصوصيات ما يتصل بالحكم، وانما هي واردة في بيان أصل التشريع، وربما لا نجد فيه حكما واحدا قد استكمل جميع خصوصياته قيودا وشرائط وموانع، خذوا على ذلك مثلا هذه الآيات المباركة (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (١)). كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم (٢))، (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا (٣))، ثم حاولوا التجرد عن تحديدات السنة لمفاهيمها وأجزائها وشرائطها وموانعها، فهل تستطيعون ان تخرجوا منها بمدلول محدد، وما يقال عن هذه الآيات يقال عن غيرها، فالقول بالاكتفاء بالكتاب عن الرجوع إلى السنة تعبير آخر عن التنكر لأصل الاسلام وهدم لأهم معالمه وركائزه العملية.

وقد قامت محاولات على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) وبعده للتشكيك بقيمة السنة، أمثال ما حدث به عبد الله بن عمرو، قال: (كنت أكتب كل شئ أسمع من رسول الله (صلى الله عليه وآله) أريد حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: انك تكتب كل شئ تسمعه من رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك للرسول،

(١) البقرة / ٤٣ (٢) البقرة / ١٨٣. (٣) آل عمران / ٩٧.

فقال اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق (١))، وربما كان من ردود الفعل لموقف قريش هذا من السنة قول النبي (صلى الله عليه وآله) وهو يحذر من مغبة تركها: (لا ألفين أحدكم على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه (٢))، وقد حاولوا بعد ذلك أن تصبغ هذه الدعوة الهادمة بصبغة علمية على يد أتباعهم بعد حين، فاستدلوا لها بأن القرآن نزل تبياناً لكل شيء، وأمثالها من الأدلة التي ذكرها الشافعي في كتابه الأم ورد عليها بأبلغ رد، وخلاصة ما جاء في رده: (إن القرآن لم يأت بكل شيء من ناحية، وفيه الكثير مما يحتاج إلى بيان من ناحية أخرى، وسواء في ذلك العبادات والمعاملات، ولا يقوم بذلك إلا الرسول (صلى الله عليه وآله) بحكم رسالته التي عليه ان يقوم بها، وفي هذا يقول الله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم (٣))، ثم يقول: (لو ردونا السنة كلها لصرنا إلى أمر عظيم لا يمكن قبوله، وهو أن من يأتي بأقل ما يسمى صلاة أو زكاة، فقد أدى ما عليه، ولو صلى ركعتين في كل يوم أو أيام إذ له أن يقول ما لم يكن فيه كتاب الله، فليس على أحد فيه فرض، ولكن السنة بينت لنا عدد الصلوات في اليوم وكيفياتها، والزكاة وأنواعها ومقاديرها، والأموال التي تجب فيها (٤)).

(١) المدخل للفقهاء الاسلاميين، ص ١٨٤، نقلاً عن ابن عبد البر في جامعهم، وأبي داود في سننه، والحاكم، وغيرهم.
(٢) مصطفى الزرقا، في كتابه، في الحديث النبوي، ص ١٦ ط / ٢، وبمضمونه وردت عدة أحاديث أقرأها في الموافقات، ج / ٤ ص ١٥.
(٣ - ٤) أقرأ هذا الملخص وتمتمته في كتاب (تاريخ الفقه الاسلامي) للدكتور محمد يوسف موسى، ص ٢٢٩.

والحقيقة، ان المناقشة في حجية السنة أو انكارها مناقشة في الضروريات الدينية وإنكار لها، وليس لنا مع منكر الضروري من الدين حساب، لأنه خارج عن طبيعة رسالتنا بحكم خروجه عن الاسلام، يقول الشوكاني: (والحاصل ان ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الاحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الاسلام (١)) ويقول الخضري من المتأخرين: (وعلى الجملة فان حجية السنة من ضروريات الدين، أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن (٢)) وكذلك غيرهما من الأصوليين، والحقيقة اني لا أكاد أفهم معنى للاسلام بدون السنة، ومتى كانت حجيتها بهذه الدرجة من الوضوح، فإن إقامة البرهان عليها لا معنى له، لان أقصى ما يأتي به البرهان هو العلم بالحجية، وهو حاصل فعلا بدون الرجوع إليه، ولكن الاعلام من الأصوليين درجوا على ذكر أدلة على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع والعقل، ولا بد لنا من مجاراتهم في هذا المجال ما دمنا نريد أن نؤرخ لمبانيهم وحججها من جهة، ونقيمها بعد ذلك من الجهة الأخرى.

١ - حجيتها من القرآن:

استدلوا بآيات من القرآن الكريم على اعتبار الحجية لها أمثال قوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (٣))، (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (٤))، (وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى (٥)) ودلالة هذه الآيات في الجملة من أوضح الدلالات على حجيتها، إلا أنها فيما تبدو - أضيق من المدعى لأنها لا تشمل غير القول إلا بضرب من التجوز، والمراد اثباته عموم حجيتها لمطلق السنة قولاً وفعلاً وتقريراً.

(١) ارشاد الفحول، ص ٣٣. (٢) أصول الفقه، ص ٣٣٤.
(٣) النساء / ٥٨. (٤) الحشر / ٧ (٥) النجم / ٣ / ٤.

الاجماع:
وقد حكاه غير واحد من الباحثين، يقول خلاف: (أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير، وكان مقصودا به التشريع والاقتداء، ونقل الينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه يكون حجة على المسلمين (١)) وفي سلم الوصول: (الاجماع العملي من عهد الرسول إلى يومنا هذا على اعتبار السنة دليلا تستمد منه الاحكام، فان المسلمين في جميع العصور استدلوا على الأحكام الشرعية بما صح من أحاديث الرسول (صلى الله عليه وآله) ولم يختلفوا في وجوب العمل بما ورد في السنة (٢)).

ولا يعلم مخالف في ذلك من المسلمين على الاطلاق، إلا ما يبدو من أولئك الذين رد عليهم الشافعي وهم على طوائف ثلاث، وجل أقوالهم تنصب على السنة المروية لا على أصل السنة، فراجعها في تاريخ الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى (٣).
ونقلة الاجماع على الحجية كثيرون إلا أن الاشكال في حجية أصل الاجماع لدى البعض وفي مصدر حجيته لدى البعض الآخر، فإن أنكرنا حجية الاجماع أو قلنا: إن مصدره من السنة نفسها لم يعد يصلح للدليلية هنا، أما مع انكار الحجية فواضح، واما مع انحصار مصدره بالسنة فللزوم الدور لوضوح ان حجية الاجماع تكون موقوفة على حجية السنة، فإذا كانت حجية السنة موقوفة على حجية الاجماع، كانت المسألة دائرة.
٣ - دلالة السنة على حجية نفسها:
وقد استدل بها غير واحد من الأصوليين، يقول الأستاذ سلام: كما

(١) علم أصول الفقه، ص ٣٩. (٢) سلم الوصول، ص ٢٦١.
(٣) ص ٢٢٧ وما بعدها.

دل على حجيتها ومنزلتها من الكتاب قوله (صلى الله عليه وآله) في حجة الوداع: (تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدهما أبدا: كتاب الله وسنة نبيه، وإقراره لمعاذ بن جبل لما قال: أقضي بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسوله (١)) يقول الأستاذ عمر عبد الله، وهو يعدد أدلته على حجة السنة: (ثانياً إن النبي (صلى الله عليه وآله) اعتبر السنة دليلاً من الأدلة الشرعية ومصدراً من مصادر التشريع، كما دل على ذلك حديث معاذ بن جبل حينما بعثه الرسول إلى اليمن (٢)).

وهذا النوع من الاستدلال لا يخلو من غرابة لوضوح لزوم الدور فيه، لأن حجية هذه الأدلة موقوفة على كونها من السنة، وكون السنة حجة، فلو توقف ثبوت حجية السنة عليها لزم الدور.

٤ - دليل العقل:

ويراد من دليل العقل هنا، خصوص ما دل على عصمة النبي (صلى الله عليه وآله) وامتناع صدور الذنب والغفلة والخطأ والسهو منه، ليتمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبيل التشريع، إذ مع العصمة لا بد أن تكون جملة تصرفاته القولية والفعلية وما يتصل بها من إقرار موافقة للشريعة وهو معنى حجيتها.

وهذا الدليل من امتن ما يمكن أن يذكر من الأدلة على حجية السنة وإنكاره مساوق لإنكار النبوة من وجهة عقلية، إذ مع إمكان صدور المعصية منه أو الخطأ في التبليغ أو السهو أو الغفلة لا يمكن الوثوق أو القطع بما يدعي تأديته عن الله عز وجل لاحتمال العصيان أو السهو أو الغفلة أو الخطأ منه، ولا مدفع لهذا الاحتمال.

(١) المدخل للفقهاء الإسلاميين ص ٢٢٥. (٢) سلم الوصول ص ٢٦١.

ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن تمامية الاحتجاج له أو عليه حتى في مجال دعواه النبوة، لما سبق أن قلنا من أن كل حجة لا تنتهي إلى القطع فهي ليست بحجة، لأن العلم مقوم للحججة. فإذا ثبتت نبوته بالأدلة العقلية، فقد ثبتت عصمته حتما للتلازم بينهما، وبخاصة إذا آمنا باستحالة اصدار المعجزة من قبل الله تعالى على يد من يمكن أن يدعي النبوة كذبا لقاعدة التحسين والتفبيح العقليين أو لغيرها على اختلاف في المبنى.

اشكال ودفع:

وقد يقال بعدم التلازم عقلا بين إثبات العصمة له وتحصيل الحجة على اعتبار - ما يصدر منه من قول أو فعل أو تقرير - من قبيل التشريع لأن الدليل العقلي غاية ما يثبت امتناع كذبه في ادعاء النبوة لاستحالة صدور المعجزة على يد مدعي النبوة كذبا لا مطلق صدور الذنب منه فضلا عن الخطأ والسهو والنسيان.

ودعوى عدم حصول العلم بكون ما يصدر عنه تشريعا، لاحتمال الخطأ، أو النسيان، أو الكذب في التبليغ، أو السهو، يدفعها الرجوع إلى أصالة عدم الخطأ، أو السهو، أو الغفلة ونظائرها، وهي من الأصول العقلائية التي يجري عليها الناس في واقعهم، ويكون حسابه حساب أئمة المذاهب، من حيث وجود هذه الاحتمالات فيهم، ومع ذلك فإن الناس يثقون بأقوالهم ويدفعون الخطأ فيها أو السهو أو الغفلة، أو تعمد الكذب بأمثال هذه الأصول.

وهذا الاشكال من أعقد ما يمكن ان يذكر في هذا الباب، ولكن

دفعه انما يتم إذا تذكرنا ما سبق ان قلناه من أن كل حجة لا تنتهي إلى العلم فهي ليست بحجة، لان القطع هو الحجة الوحيدة التي لا تحتاج إلى جعل، وبها ينقطع التسلسل ويرتفع الدور.

وهذه الأصول العقلائية التي يفرع إليها الناس في سلوكهم مع بعضهم، لا تحدث علما بمدلولها ولا تكشف عنه أصلا لا كشفا واقعيا ولا تعبديا. أما نفي الكشف الواقعي عنها فواضح لعدم التلازم بين اجراء أصالة عدم الخطأ في سلوك شخص ما وبين إصابة الواقع والعلم به، ولو كان بينهما تلازم عقلي لأمكن اجراء هذا الأصل مثلا في حق أي شخص واعتبار ما يصدر عنه من السنة ولا خصوصية للنبي في ذلك.

وأما نفي الكشف التعبدي عنها فلانه مما يحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ومجرد بناء العقلاء لا يعطيه هذه الصفة ما لم يتم امضاؤه من قبله. وشأنه في ذلك شأن جميع ما يصدر عن من عادات وتقاليد وأعراف، والسرف في ذلك أن القطع بصحة الاحتجاج به على الشارع لا يتم الا إذا تم تبنيه من قبله وعلم ذلك منه، وكل حجة لا تنتهي إلى القطع بصحة الاحتجاج بها، فهي ليست بحجة كما سبق بيان ذلك مفصلا.

هذا إذا أعطينا هذه الأصول صفة الامارية، اما إذا جردناها منها واعتبرناها وظائف عقلائية جعلوها عند الشك لينتظم سلوكهم في الحياة، فأمرها أوضح لعدم حكايتها عن أي واقع ليعتبر ما تحكى عنه من قبيل التشريع.

والاعتماد عليها كوظائف لا يتم إلا إذا تم تبني الشارع لها بالامضاء أيضا لنفس السبب السابق.

وعلى هذا فحجية هذه الأصول وأمثالها موقوفة على امضاء الشارع لها بقوله أو فعله أو تقريره، وكون هذا الامضاء حجة أي موقوفة على

حجية السنة، فلو كانت حجية السنة موقوفة عليها كما هو المفروض لزم الدور
لبداهة ان حجية الاقرار من قبله (صلى الله عليه وآله) مثلاً موقوفة على حجية أصالة
عدم الخطأ أو أصالة الصحة أو أصالة عدم الغفلة أو السهو، وحجية هذه
الأصول موقوفة على حجية اقراره لها لو كان هناك اقرار، ومع اسقاط
المتكرر ينتج ان حجية اقراره موقوفة على حجية اقراره.
والحقيقة ان القول بحجية السنة بشكلها الواسع، لا يلتئم مع انكار
العصمة أو بعض شؤونها بحال.
وليس المهم بعد ذلك أن ندخل في شؤون العصمة وأدلتها فان ذلك
من بحوث علم الكلام.
والكلمات بعد ذلك مختلفة ومشتتة، والتأمل فيما عرضناه يكشف فيما
نعتقد وجه الحق فيها.
ومهما قيل أو يقال في العصمة على صعيد علم الكلام فإنهم في الفقه
مجمعون على اعتبار حجية السنة قولاً وفعلاً وتقريراً، وهو حسبنا في
مجال المقارنة.
على أن حجيتها - كما سبق ان قلنا - ضرورة دينية لا يمكن لمسلم
ان ينكرها وهو باق على الاسلام، والاعتراف بها ينطوي على الاعتراف
بالعصمة حتماً وعدم جواز الخطأ عليه خلافاً للقاضي أبي بكر (١).

(١) راجع أقوال المسألة في ارشاد الفحول، ص ٣٤.

الباب الأول
القسم الثاني
السنة

(٢)

سنة الصحابة

الأدلة على حجيتها: الكتاب، السنة، أخذ
العلماء بأقوالهم، الروايات الآمرة بمحبتهم، مناقشات
ذلك كله.

سنة الصحابة:

يقول الشاطبي: (سنة الصحابة (رض) سنة يعمل عليها ويرجع إليها، والدليل على ذلك أمور (١)).

والأمور التي ذكرها لا تنهض باثبات ما يريده نعرضها ملخصة: أحدها: (ثناء الله عليهم من غير مشنوية، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها كقوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس (٢))، وقوله: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا (٣))، ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم على كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقا، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى (٤)).

والجواب على الآية الأولى يقع من وجوه:

أ - ان اثبات الأفضلية لهم على سائر الأمم، كما هو مفاد أفعل التفضيل في كلمة (خير أمة) لا تستلزم الاستقامة لكل فرد منهم على كل حال، بل تكفي الاستقامة النسبية لأفرادها، فيكون معناها ان هذه الأمة مثلا في مفارقات أفرادها، أقل من الأمم التي سبقتها فهي خيرهم من هذه الناحية، هذا إذا لم نقل أن الآية انما فضلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف لهم والنهي عن المنكر، كما هو ظاهر تعقيبها بقوله تعالى: تأمرون

(١) ص ٧٤، الموافقات ج / ٤ . (٢) آل عمران / ١١٠ .

(٣) البقرة / ١٤٢ . (٤) ص ٧٤، الموافقات ج / ٤ .

بالمعروف وتنهون عن المنكر، فلا تكون واردة في مقام جعل الحجية لأقوالهم أصلاً.

- ب - ان التفضيل الوارد فيها انما هو بلحاظ المجموع - ككل - لا بلحاظ تفضيل كل فرد منها على كل فرد من غيرها لنلتزم لهم بالاستقامة على كل حال، ولذا لا نرى أية منافاة بين هذه الآية وبين ما يدل - لو وجد - على تفضيل حوارى عيسى مثلاً على بعض غير المتورعين من الصحابة.
- ج - انها واردة في مقام التفضيل لا مقام جعل الحجية لكل ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال وتقريرات إذ هي أجنبية عن هذه الناحية، ومع عدم احراز كونها واردة لبيان هذه الجهة لا يمكن التمسك بها بحال.
- د - ان هذا الدليل لو تم فهو أوسع من المدعى بكثير لكون الأمة أوسع من الصحابة ولا يمكن الالتزام بهذا التعميم. وقد تنبه الشاطبي لهذا الاشكال ودفعه بقوله: (ولا يقال ان هذا عام في الأمة فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم).
- (لأنا نقول أولاً ليس كذلك بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص، ولا يدخل معهم من بعدهم إلا بقياس وبدليل آخر، وثانياً على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب، فإنهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم المباشرون للوحي، وثالثاً انهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي وصفوا بها لم يتصف بها على الكمال الا هم، فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح (١)).
- ولكن هذه المناقشات لا يتضح لها وجه، أما الأولى فلأن اختصاص الحجية بخصوص المشافهين لامتناع خطاب المعدوم وقد تقدم ما فيه بالإضافة إلى أن هذا

(١) الموافقات، ج ٤ ص ٧٥.

الاشكال لو تم فهو لا ينفع المستدل لاختصاصه بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب لامتناع خطاب غير الحاضر، واذن تختص الآية بخصوص من حضروا المجلس عند نزول الآية، وليس كل الصحابة، على أن دليل المشاركة وحده كاف في التعميم.

وأما المناقشتان الثانية والثالثة، فهما واضحتا البطلان لانكار الأولوية والأولوية في القضايا التي يكون مساقها مساق القضية الحقيقية لان نسبتها إلى الجميع تكون نسبة واحدة من حيث الدلالة اللفظية، على أن أولوية الدخول أو أولويته لا يستلزم صرف الخطاب إليهم وقصره عليهم، لان مقتضاهما يوجب مشاركة الغير لهم في الدخول مع تأخر في الزمان أو الرتبة، فما ذكره من الاختصاص بهم من هذه الجهات لا يخلو من مؤاخذه. ومع ثبوت التعميم لا يمكن اثبات أحكام السنة لجميع الأمة كما هو واضح. وما يقال عن هذه الآية يقال عن الآية الثانية فهي، بالإضافة إلى هذه المؤاخذات على الاستفادة منها والغض عن تسليم افادتها لعدالتهم جميعا، ان مجرد العدالة لا يوجب كون كل ما يصدر عنهم من السنة وإلا لعمدنا الحكم إلى كل عادل سواء كان صحابيا أم غير صحابي، لورود الحكم على العنوان كما هو الفرض، وغاية ما تقتضيه العدالة هو كونهم لا يعتمدون الخطيئة، أما مطابقة ما يصدر عنهم للأحكام الواقعية ليكون سنة، فهذا أجنبى عن مفهوم العدالة تماما.

(والثاني ما جاء في الحديث من الامر باتباعهم، وان سننهم في طلب الاتباع كسنة النبي (صلى الله عليه وآله) كقوله: فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ)، وقوله: (تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. وعنه أنه قال: أصحابي مثل الملح لا

يصلح الطعام إلا به، وعنه أيضا: (ان الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلي، فجعلهم خير أصحابي وفي أصحابي كلهم خير). ويروى في بعض الاخبار: (وأصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، إلى غير ذلك مما في معناه (١)). والجواب عن هذه الأحاديث ونظائرها - بعد التغافل عن أسانيدها وحساب ما جاء في بعضها من الطعون أمثال ما ذكره ابن حزم عن حديث أصحابي كالنجوم من أنه (حديث موضوع مكذوب باطل، وقال أحمد: حديث لا يصح، وقال البزار: لا يصح هذا الكلام عن النبي (صلى الله عليه وآله (٢)) - ان هذه الروايات لا يمكن الاخذ بظاهر بعضها، ولا دلالة للبعض الآخر على المدعى.

وأول ما يرد على الرواية الأولى ونظائرها من الروايات الآمرة بالاعتداء بهم استحالة صدور مضمونها من المعصوم لاستحالة ان يعبدنا الشارع بالمتناقضين، وتناقض سيرة الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور لمن قرأ تأريخهم واستقرأ ما صدر عنهم من أحداث. وحسبك ان سيرة الشيخين مما عرضت على الإمام علي (عليه السلام) يوم الشورى، فأبى التقيدها ولم يقبل الخلافة لذلك، وقبلها عثمان وخرج عليها بإجماع المؤرخين، وفي أيام خلافة الامام، نقض كل ما أبرمه الخليفة عثمان، وخرج على سيرته سواء في توزيع الأموال أم المناصب أم أسلوب الحكم، والشيخان نفسهما مختلفا السيرة، فأبو بكر ساوى في توزيع الأموال الخراجية وعمر فاوت فيها، وأبو بكر كان يرى طلاق الثلاث

(١) الموافقات، ج / ٤ ص ٧٦.

(٢) اقرأ ما كتبه الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على هذا الحديث في نفس المصدر، وما جاء فيه من تضعيف وتصحيح

واحدًا، وعمر شرعه ثلاثًا، وعمر منع عن المتعتين، ولم يمنع عنهما الخليفة الأول ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى.

وعلى هذا، فأية هذه السير هي السنة؟ وهل يمكن ان تكون كلها سنة حاكية عن الواقع، وهل يتقبل الواقع الواحد حكيمين متناقضين؟! وما أحسن ما ناقش الغزالي أمثال هذه الروايات بقوله: (فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ، وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة، وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف، وكيف يختلف المعصومان، كيف، وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة، فلم ينكر أبو بكر وعمر علي من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه، فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة (١)).

على أن بعض هذه الروايات أضيق من المدعى لاختصاصها بالخلفاء الراشدين كالرواية الأولى، فتعميمها إلى مختلف الصحابة لا يتضح له وجه، والروايات الباقية أجنبية عن إفادة إثبات جعل الحجية لما يصدر عنهم وغاية ما تدل عليه - لو صحت أسانيدها - مدحهم والثناء عليهم، والمدح والثناء لا يرتبطان بعالم جعل الحجية للممدوحين. على أن هذه الروايات - على تقدير تمامية دلالتها - مخصصة بما دل على ارتداد أكثرهم، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (بيننا أنا قائم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلم، فقلت: أين؟ قال إلى النار والله، قلت: وما

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٣٥.

شأنهم؟ قال: انهم ارتدوا بعدك على أديارهم القهقري، ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلم، قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أديارهم القهقري، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم (١) وفي روايته الأخرى عن سهل بن سعد قال: (قال النبي (صلى الله عليه وآله): إني فرطكم على الحوض من مر علي شرب، ومن شرب لم يظماً أبداً، ليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم، قال أبو حازم: فسمعني النعمان بن أبي عياش، فقال: هكذا سمعت من سهل؟ فقلت: نعم، فقال: اشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته وهو يزيد فيها، فأقول: انهم مني، فيقال انك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول سحقا سحقا لمن غير بعدي (٢)).

وفي روايته الثالثة عن انس عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (ليردن علي ناس من أصحابي الحوض حتى عرفتهم اختلجوا دوني، فأقول أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك (٣)).

إلى غير هذه الروايات مما عرضها البخاري في باب الحوض وغيره، كما عرضها غيره من أصحاب الصحاح وسائر السنن (٤)، ولا يهم عرضها، وطبيعة الجمع بين الأدلة تقتضي تقييد تلكم الأدلة بغير المرتدين فمع الشك في ارتداد أحد الصحابة لا يمكن التمسك بتلكم العمومات لعدم احراز موضوعها وهو الصحابي غير المرتد، ويكون التمسك بها من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، والتحقيق انه لا يسوغ لان القضية لا

(١) البخاري، ج ٨ ص ١٢١. (٢) البخاري، ج ٨ ص ١٢٠.

(٣) البخاري، ج ٨ ص ١٢٠.

(٤) أجوبة مسائل جار الله للإمام شرف الدين، ص ١٤.

تثبت موضوعها بل تحتاج إلى اثباته من خارج نطاق الدليل. وقد يقال ان المراد بالمرتدين هم أصحاب الردة الذين قاتلهم الخليفة أبو بكر، وهم معلومون فلا تصل النوبة إلى الشك والتوقف عن التمسك بتلك العمومات، ولكن هذا الاحتمال بعيدا جدا لمنافاته بصراحة لرواية أبي هريرة السابقة التي صرحت بقولها: (فلا أراه يخلص إلا مثل همل النعم) وهي أبلغ كناية عن القلة، ومعنى ذلك أنها حكمت على أكثرهم بالارتداد، ومعلوم أن هؤلاء المرتدين الذين حاربهم الخليفة لا يشكلون إلا أقل القليل.

ولولا أننا في مقام التماس الأدلة إلى أحكام الله عز وجل، وهو يقتضينا أن لا نترك ما نحتمل مدخليته في مقام الحجية رفعا أو وضعاً لكننا في غنى عن عرض هذه الأخبار والأحاديث والتحدث فيها. وما يقال عن هذه الأحاديث، يقال عن آية (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا (١)) وكأن هذه الأحاديث واردة مورد التفسير لهذه الآية، ومؤكدة لتحقق مضمونها بعد وفاته.

الثالث (ان جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عد قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً، ولكن قول من هذه الأقوال متعلق من السنة، وهذه الآراء وإن ترجح عند العلماء خلافها ففيها تقوية تضاف إلى امر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعترين، فنجدهم إذا عينوا مذاهبهم قد ذكر من

(١) آل عمران / ١٤٤.

ذهب إليها من الصحابة، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفاتهم من تعظيمهم وقوة مأخذهم دون غيرهم وكبر شأنهم في الشريعة، وانهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم فضلا عن النظر معهم فيما نظروا فيه، وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يمنع من تقليد الصحابة ويمنع من غيره وهو المنقول عنه في الصحابي كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته، ولكنه مع ذلك يعرف لهم قدرهم (١)).

والجواب على هذا النوع من الاستدلال أنه أجنبي عن اعتبار ما يصدر عنهم من السنة، وغاية ما يدل عليه - لو صح - ان جمهور العلماء كانوا يرونهم في مجالات الرواية أو الرأي أو ثق أو أوصل من غيرهم، والصدق والوثاقة وأصالة الرأي شئ وكون ما ينتهون إليه من السنة شئ آخر، وقول الشافعي الذي نقله نفسه يبعدهم عن هذا المجال إذ كيف يمكن له ان يحج من كان قوله سنة، وهل يستطيع أن يقول مثل هذا الكلام عن النبي (صلى الله عليه وآله)؟

على أن هذا النوع من الترجيح لأقوالهم لا يعتمد أصلا من أصول التشريع، والعلماء لم يتفقوا عليه ليشكل اتفاقهم اجماعا يركن إليه. الرابع: (ما جاء في الأحاديث من ايجاب محبتهم، وذم من أبغضهم، وان من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام، وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه فقط إذ لا مزية في ذلك، وانما هو لشدة متابعتهم له وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته مع حمايته ونصرته، ومن كان بهذه المثابة حقيق ان يتخذ قدوة وتجعل سيرته قبلة (٢)).

(١) الموافقات، ج ٤ ص ٧٧ وما بعدها.

(٢) الموافقات ج ٤ ص ٧٩ وما بعدها.

والجواب عن هذا الاستدلال أوضح من سابقه لان ما ذكره من
التعليل لا يكفي لاعطائهم صفة المشرعين أو الحاق منزلتهم بمنزلة النبوة،
وغاية ما يصورهم أنهم أناس لهم مقامهم في خدمة الاسلام والالتزام بتعاليمه،
ولكنه لا ينفي عنهم الخطأ أو السهو أو الغفلة، على أن لأرباب الجرح
والتعديل حسابا مع الكثير من روايات هذا الباب لا يهم عرضها الآن.
هذا كله من حيث اعتبار ما يصدر عنهم من السنة، أما جعل الحجية
لأقوالهم من حيث كونهم رواة ومجتهدين فلذلك حساب آخر يأتي موضعه
في مبحث (مذهب الصحابي).

الباب الأول
القسم الثاني
السنة

(٣)

سنة أهل البيت

تمهيد ما يصلح للدليلية، أدلتهم من الكتاب: آية
التطهير ودلالاتها على العصمة، شبهات حول الآية ودفعها،
آية أولي الامر، استدلال الرازي بها على العصمة،
شبهات حول تعيين أولي الامر ودفعها، أدلتهم من السنة،
حديث الثقلين، سند الحديث، دلالاته على العصمة،
مناقشات أبي زهرة للحديث، حديث حول المناقشات،
من هم أهل البيت، الأدلة العقلية ومدى دلالاتها
على ذلك.

تمهيد:

وقد استدل الشيعة على حجية سنة أهل البيت بأدلة كثيرة، يصعب استعراضها جميعا واستيفاء الحديث فيها، وحسبنا ان نعرض منها الآن نماذج لا تحتاج دلالتها إلى مقدمات مطوية ليسهل استيعاب الحديث فيها. وأهم ما ذكره من أدلتهم - على اختلافها - ثلاثة: الكتاب، السنة النبوية، العقل.

والذي يهمنا من هذه الأدلة التي عرضوها لاثبات مرادهم هو كل ما دل أو رجع إلى لزوم التمسك بهم، والرجوع إليهم، واعتبار قولهم حجة يستند إليها في مقام اثبات الواقع

ومجرد مدحهم والثناء عليهم من قبل الله عز وجل أو النبي (صلى الله عليه وآله) لا يكفي في اعتبار الحجية لما يصدر عنهم وان قربت دلالاته في كتب الشيعة الكلامية بعد ذكر مقدمات مطوية قد لا يخلو بعضها من مناقشة، وقد سبق ان تحدثنا فيما يشبه الموضوع مع الشاطبي عندما استدل على اعتبار سنة الصحابة بأخبار المدح والثناء عليهم، وما قلناه هناك نقوله هنا، وان كان نوع المديح يختلف لسانه، وربما كان في لسان بعضه هنا ما يشعر بالحجية، ولا يهم إطالة الحديث فيه.

ثم إن الأحاديث التي وردت عن النبي (صلى الله عليه وآله) واستدلوا بها على الحجية، تختلف في أسانيدها، فبعضها يرجع إلى أهل البيت أنفسهم، وينفرد أو يكاد بروايته شيعة أهل البيت، وبعضها الآخر مما يتفق على روايته الشيعة وأهل السنة على السواء.

والذي يحسن ان نذكره في أحاديثنا هذه منها هو خصوص ما اتفق

عليه الطرفان، ووثقوا رواته، اختصارا لمسافة الحديث وابعادا لشبهة من لا يطمئن إلى غير أحاديث أرباب مذهبه لاحتمال تحكّم بعض العوامل الشعورية أو اللاشعورية في صياغتها، وتخلصا من شبهة الدور التي أثارها فضيلة الأستاذ الشيخ سليم البشري في مراجعاته القيمة مع الامام شرف الدين، فقد جاء في إحدى مراجعاته له:

- ١ - هاتها بينة من كلام الله ورسوله تشهد لكم بوجوب اتباع الأئمة من أهل البيت دون غيرهم، ودعنا في هذا المقام من كلام غير الله ورسوله.
- ٢ - فان كلام أئمتكم لا يصلح لئن يكون حجة على خصومهم والاحتجاج به في هذه المسألة دوري كما - تعلمون (١) -).

وربما قرب الدور بدعوى أن حجية أقوال أهل البيت موقوفة على إثبات كونها من السنة، وإثبات كونها من السنة موقوف على حجية أقوالهم، ومع اسقاط المتكرر ينتج ان إثبات كونها من السنة موقوف على إثبات كونها من السنة، ونظير هذا الدور ما سبق أن أوردناه على من استدل بالسنة النبوية على حجية السنة.

ولكن الجواب عن هذا الدور هنا واضح إذا تصورنا أن حجية أقوال أهل البيت هذه لا تتوقف على كونها من السنة، وإنما يكفي في إثبات الحجية لها كونها مروية من طريقهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواة الموثوقين، واذن يختلف الموقوف عن الموقوف عليه فيرتفع الدور، ويكون إثبات كون ما يصدر عنهم من السنة موقوفا على روايتهم الخاصة لا على أقوالهم كمشرعين. نعم لو أريد من أقوال الأئمة غير الرواية عن النبي، بل باعتبارها نفسها سنة، وأريد إثبات

(١) المراجعات لشرف الدين، ص ١٩ المراجعة ١٣، ويحسن لكل مسلم ان يطلع على هذه المراجعات فان فيها من أدب المناظرة وعمق البحث ما يقل نظيره في هذا المجال.

كونها سنة بنفس الأقوال لتحكمت شبهة الدور ولا مدفع لها.
وعلى أي حال فان الذي يحسن بنا - متى أردنا لأنفسنا الموضوعية
في بحوثنا هذه - ان نتجنب هذا النوع من الأحاديث ونقتصر على
خصوص ما اتفق الطرفان على روايته، ووجد في كتبهم المعتمدة لهم.
أدلتهم من الكتاب:

استدلوا من الكتاب بآيات عدة نكتفي منها بما اعتبروه دالا على
عصمتهم لأنه هو الذي يتصل بطبيعة بحوثنا هذه، وأهمها آيتان:
الأولى آية التطهير وهي: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
ويطهركم تطهيرا).

وتقريب الاستدلال بها على عصمة أهل البيت ما ورد فيها من حصر
إرادة إذهاب الرجس - أي الذنوب - عنهم بكلمة (انما)، وهي
من أقوى أدوات الحصر واستحالة تخلف المراد عن الإرادة بالنسبة له
تعالى من البديهيات لمن آمن بالله عز وجل، وقرأ في كتابه العزيز:
(انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)، وتخريجها على
أساس فلسفي من البديهيات أيضا لمن يدرك أن إرادته هي العلة التامة
أو آخر أجزائها بالنسبة لجميع مخلوقاته، واستحالة تخلف المعلول عن العلة
من القضايا الأولية، ولا أقل من كونها من القضايا المسلمة لدى الطرفين
كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وليس معنى العصمة إلا استحالة صدور
الذنب عن صاحبها عادة.
شبهات حول الآية:

١ - وقد يقال ان الإرادة - كما يقسمها علماء الأصول - إرادتان:

تكوينية وتشريعية، وهي وإن كانت من حيث استحالة تخلف المراد عنها واحدة - إلا أنها تختلف بالنسبة إلى المتعلق، فإن كان متعلقها خصوص الأمور الواقعية من أفعال المكلفين وغيرها سميت تكوينية، وإن كان متعلقها الأمور المجعولة على أفعال المكلفين من قبل المشرع سميت إرادة تشريعية.

والإرادة هنا لا ترتبط بالإرادة التكوينية لان متعلقها الاحكام الواردة على أفعالهم فكأن الآية تقول: (إنما شرعنا لكم الاحكام يا أهل البيت لنذهب بها الرجس عنكم ولنظهركم بها تطهيرا). ولكن تفسير الإرادة هنا بالإرادة التشريعية يتنافى مع نص الآية بالحصر المستفاد من كلمة (إنما) إذ لا خصوصية لأهل البيت في تشريع الاحكام لهم، وليست لهم أحكام مستقلة عن أحكام بقية المكلفين، والغاية من تشريعه للاحكام إذهاب الرجس عن الجميع، لا عن خصوص أهل البيت على أن حملها على الإرادة التشريعية يتنافى مع اهتمام النبي (صلى الله عليه وآله)

بأهل البيت وتطبيق الآية عليهم بالخصوص، كما يأتي ذلك فيما بعد. ٢ - وقد يقال أيضا ان حملها على الإرادة التكوينية وإن دل على معنى العصمة فيهم لاستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى، إلا أن ذلك يجرنا إلى الالتزام بالجبر وسلبهم الإرادة فيما يصدر عنهم من أفعال ما دامت الإرادة التكوينية هي المتحكمة في جميع تصرفاتهم، ونتيجة ذلك حتما حرمانهم من الثواب لأنه وليد إرادة العبد، كما تقتضيه نظرية التحسين والتفويض العقليين، وهذا ما لا يمكن ان يلتزم به مدعو الإمامة لأهل البيت.

والجواب على هذه الشبهة يجرنا إلى الحديث حول نظرية الجبر والاختيار عند الشيعة.

وملخص ما ذهبوا إليه أن جميع أفعال العبيد وإن كانت مخلوقة لله عز وجل، ومرادة له بالإرادة التكوينية لامتناع جعل الشريك له في الخلق، إلا أن خلقه لأفعالهم إنما هو بتوسط إرادتهم الخاصة غالباً وفي طولها، وبذلك صححوا نسبة الأفعال للعبيد ونسبتها لله فهي مخلوقة لله عز وجل حقيقة، وهي صادرة عن إرادة العبيد حقيقة أيضاً، وبذلك صححوا الثواب والعقاب، وذهبوا إلى الحل الوسط الذي أخذوه من أقوال أئمتهم (عليهم السلام) لا جبر ولا تفويض، وإنما هو أمر بين أمرين وبهذا سلموا من مخالفة الوجدان في نفي الإرادة وسلبها عنهم، كما هو مفاد مذهب القائلين بالجبر، كما سلموا من شبهة المفوضة في عزل الله عن خلقه وتفويض الخلق لعبيده، كما هو مذهب المفوضة.

وبناء على هذه النظرية يكون مفاد الآية ان الله عز وجل لما علم أن إرادتهم تجري دائماً على وفق ما شرعه لهم من أحكام، بحكم ما زودوا به من إمكانيات ذاتية، ومواهب مكتسبة نتيجة تربيتهم على وفق مبادئ الاسلام تربية حولتهم في سلوكهم إلى اسلام متجسد، ثم بحكم ما كانت لديهم من القدرات على أعمال إرادتهم وفق أحكامه التي استوعبها علما وخبرة، فقد صح له الاخبار عن ذاته المقدسة بأنه لا يريد لهم بإرادته التكوينية إلا إذهاب الرجس عنهم، لأنه لا يفيض الوجود إلا على هذا النوع من أفعالهم ما داموا هم لا يريدون لأنفسهم إلا إذهاب الرجس والتطهير عنهم.

وبهذا يتضح معنى الاصطفاء والاختيار من قبله لبعض عبيده في أن يحملوا ثقل النهوض برسالته المقدسة كما هو الشأن في الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام.

على أن الشبهة لو تمت فهي جارية في الأنبياء جميعاً، وثبوت العصمة

لهم - ولو نسبيا - موضع اتفاق الجميع، فما يجاب به هناك يجاب به هنا من دون فرق، والشبهة لا يمكن ان تحل إلا على مذهب أهل البيت في نظرية الامر بين الامرين على جميع التقادير.

٣ - وشبهة ثالثة، آثاروها حول المراد من أهل البيت، فالذي عليه عكرمة ومقاتل - وهما من أقدم من تبنى ابعادها عن أهل البيت في عرف الشيعة - نزولها في نساء النبي (صلى الله عليه وآله) خاصة. وكان من مظاهر إصرار عكرمة وتبينه لهذا الرأي: انه كان ينادي به في السوق (١)، وكان يقول: (من شاء باهلهته انها نزلت في أزواج النبي (صلى الله عليه وآله) (٢)) والذي يبدو ان الرأي السائد على عهده كان على خلاف

رأيه كما يشعر فحوى رده على غيره (ليس بالذي تذهبون إليه إنما هو نساء النبي (صلى الله عليه وآله) (٣)) وقد نسب هذا الرأي إلى ابن عباس، ويبدو أنه المصدر الوحيد في النسبة إليه وان كان في أسباب النزول للواحد رواية عن ابن عباس يرويها سعيد بن جبير دون توسط عكرمة هذا (٤)، إلا أن رواية ابن مردويه لها عن سعيد بن جبير عنه (٥) - أي عن عكرمة - عن ابن عباس يقرب أن يكون في رواية الواحد تدليس وهما رواية واحدة، وقد استدلل هو أو استدلوا له بوحدة السياق، لان الآية إنما وردت ضمن آيات نزلت كلها في نساء النبي، ووحدة السياق كافية لتعيين المراد من أهل البيت.

والحديث حول هذه الشبهة يدعونا إلى تقييم آراء كل من عكرمة ومقاتل، ومعرفة البواعث النفسية التي بعثت بعكرمة على كل هذا الاصرار

(١) الواحد في أسباب النزول، ص ٢٦٨. (٢) الدر المنثور، ج ٥ ص ١٩٨.

(٣) الدر المنثور، ج ٥ ص ١٩٨. (٤) أسباب النزول، ص ٢٦٧.

(٥) الدر المنثور، ج ٥ ص ١٩٨.

والموقف غير المحايد، حتى اضطره الموقف إلى الدعوة إلى المباشرة والنداء في الأسواق، وهو موقف غير طبيعي منه، ولا الف في غير هذا الموقف المعين.

والظاهر أن لذلك كله ارتباطا بعقيدته التي تبناها يوم اعتنق مذهب الخوارج (١) وبخاصة رأي نجدة الحروري (٢).

وللخوارج موقف مع الإمام علي معروف، فلو التزم بنزول الآية في أهل البيت بما فيهم علي، لكان عليه القول بعصمته ولأهله على نفسه أسس عقيدته التي سوغت لهم الخروج عليه ومقاتلته، وبررت لهم - أعني الخوارج - قتله.

وقد استغل علائقه بابن عباس وسيلة للكذب عليه، وكان ممن يستسيغون الكذب في سبيل العقيدة - فيما يبدو - ومن أولى من ابن عباس في الكذب عليه فيما يتصل بهذا الموضوع الحساس - وقد اشتهرت قصة كذبه على ابن عباس بين خاصته حتى كان يضرب المثل فيه، فعن ابن المسيب (أنه قال لمولى له اسمه برد: لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس، وعن ابن عمر أنه قال ذلك أيضا لمولاه نافع (٣)).

وقد حاول علي بن عبد الله بن عباس صده وردعه عن ذلك، ومن وسائله التي اتخذها معه أنه كان يوثقه على الكنيف ليرتدع عن الكذب على أبيه، يقول عبد الله بن أبي الحرث: (دخلت على ابن عبد الله بن عباس وعكرمة موثق على باب كنيف، فقلت: أتفعلون هذا بمولاكم؟ فقال: ان هذا يكذب علي أبي (٤))، وحقده فيما يبدو لم يختص بأهل

(١) وفيات الأعيان، ج ١ ص ٣٢٠، ترجمة عكرمة.

(٢ - ٣) راجع الكلمة الغراء لشرف الدين، ص ٢١٥ وما بعدها، نقلا عن ميزان الاعتدال وغيره، ففيه بالإضافة إلى ذلك آراء مختلف النقاد الرجاليين فيه.

(٤) وفيات الأعيان، ج ١ ص ٣٢٠.

البيت وانما تجاوزهم إلى جميع المسلمين عدا الخوارج، فعن خالد بن عمران قال: (كنا في المغرب وعندنا عكرمة في وقت الموسم، فقال: وددت أن بيدي حربة فأعترض بها من شهد الموسم يمينا وشمالا، وعن يعقوب الحضرمي عن جده، قال: وقف عكرمة على باب المسجد فقال: ما فيه إلا كافر (١)).

وأما مقاتل فحسابه من حيث العداء لأمير المؤمنين حساب عكرمة، ونسبة الكذب إليه لا تقل عن نسبتها إلى زميله عكرمة، حتى عده النسائي في جملة الكذابين المعروفين بوضع الحديث (٢). وقال الجوزجاني، كما في ترجمة مقاتل من ميزان الذهبية: كان مقاتل كذابا جسورا (٣) (وكان يقول لابي جعفر المنصور: أنظر ما تحب أن أحدثه فيك حتى أحدثه، وقال للمهدي: إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس، قال: لا حاجة لي فيها (٤))، وإذا كان كل من مقاتل وعكرمة بهذا المستوى لدى أرباب الجرح والتعديل، فأمر روايتهما ورأيتهما لا يحتاج إلى إطالة حديث وبخاصة في مثل هذه المسألة التي تمس مواقع العقيدة أو العاطفة من نفسيهما.

ولكن هذه البواعث فيما يبدو، خفيت على بعض الاعلام، فأقاموا لرأيتهما وروايتهما وزنا، ولذلك نرى ان نعود إلى التحدث عن ذلك بعيدا عن شخصيتهما لنرى قيمة هذه الرواية أو هذا الرأي. ١ - والذي لاحظته من قسم من الروايات: أن لفظة الأهل لم تكن تطلق في السنة العرب على الأزواج إلا بضرب من التجوز، ففي

(١) الكلمة الغراء، ص ٢١٥ طبعة النجف، وهي ملحقة بكتابه الفصول المهمة.

(٢) دلائل الصدق، ج ٢ ص ٩٥.

(٣) الكلمة الغراء، ص ٢١٧.

(٤) اقرأ مصادرها في الغدير، ج ٥ ص ٢٦٦.

صحيح مسلم: ان زيد بن أرقم سئل عن المراد بأهل البيت هل هم النساء؟
(قال: لا وأيم الله، ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر،
ثم يطلقها، فترجع إلى أبيها وقومها (١)).

وفي رواية أم سلمة، قالت: نزلت هذه الآية في بيتي (: إنما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا، وفي البيت سبعة:
جبريل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين (رضي الله عنهم)، وانا علي
باب البيت، قلت: ألسنت من أهل البيت؟ قال: إنك إلى خير إنك
من أزواج النبي (صلى الله عليه وآله) (٢) فدفعها عن صدق هذا العنوان عليها،
وإثبات الزوجية لها: يدل على أن مفهوم الأهل لا يشمل الزوجة، كما أن
تعليل زيد بن أرقم يدل على المفروغية عن ذلك ولا يبعد دعوى
التبادر من كلمة أهل خصوص من كانت له بالشخص وشائج قريبي ثابتة
غير قابلة للزوال، والزوجة وان كانت قريبة من الزوج إلا أن وشائجها
القريبة قابلة للزوال بالطلاق وشبهه، كما ذكر زيد.

٢ - ومع الغض عن هذه الناحية، فدعوى نزولها في نساء النبي
شرف لم تدعه لنفسها واحدة من النساء، بل صرحت غير واحدة منهن
بنزولها في النبي (صلى الله عليه وآله) وعلي وفاطمة والحسن والحسين.
(أخرج الترمذي، وصححه، وابن جرير وابن المنذر والحاكم،
وصححه وابن مردويه والبيهقي في سننه من طرق عن أم سلمة (رضي الله عنها)
قالت: في بيتي نزلت: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل
البيت)، وفي البيت فاطمة وعلي والحسن والحسين، فجللهم رسول الله
(صلى الله عليه وآله) بكساء كان عليه، ثم قال: هؤلاء أهل بيتي، فاذهب عنهم

(١) صحيح مسلم، باب فضائل علي.

(٢) الدر المنثور ج ٥ ص ١٩٨.

الرجس وطهرهم تطهيرا (١)).
وفي رواية أم سلمة الأخرى، وهي صحيحة على شرط البخاري (في بيتي نزلت: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت)، فأرسل رسول الله إلى علي وفاطمة والحسن والحسين، فقال: هؤلاء أهل بيتي (٢)).

وحديث الكساء، الذي كاد أن يتواتر مضمونه لتعدد روايته لدى الشيعة والسنة في جميع الطبقات، حافل بتطبيقها عليهم بالخصوص، تقول عائشة: (خرج النبي صلى الله عليه وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي، فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا (٣)).
والذي يبدو ان الغرض من حصرهم تحت الكساء، وتطبيق الآية عليهم، ومنع حتى أم سلمة من الدخول معهم، كما ورد في روايات كثيرة، هو التأكيد على اختصاصهم بالآية، وقطع الطريق على كل ادعاء بشمولها لغيرهم.

وهناك روايات آحاد توسع بعضها في الجالسين تحت الكساء إلى ما يشمل جميع أقاربه وبناته وأزواجه، وبعضهم تخصصهم بالعباس وولده حيث اشتمل النبي (صلى الله عليه وآله) (على العباس وبنيه بملاءة، ثم قال: يا رب هذا عمي وصنو أبي، وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فأمنت أسكفة الباب وحوائط البيت، فقالت امين وهي ثلاثا (٤)).

-
- (١) الدر المنثور، ج ٥ ص ١٩٨.
(٢) الحاكم في المستدرک، ج ٣ ص ١٤٦.
(٣) صحيح مسلم، ج ٧ ص ١٣٠.
(٤) دلائل الصدق، ج ٢ ص ٧٢ نقلا عن الصواعق المحرقة.

وهي لعدم طبعيتها وضعف أسانيدها، ومجافاتها لواقع الكثير منهم لا تستحق أن يطال فيها الحديث، ومن رغب في الاطلاع عليها فليقرأها مع محاكماتها في كتاب دلائل الصدق (١)، وحسبها وهنا أن لا يستدل بها أو يستند إليها أحد من أولئك أو أحد اتباعهم مع ما فيها من الشرف العظيم لأمثالهم.

وكان النبي (صلى الله عليه وآله) وقد خشي ان يستغل بعضهم قربه منه فيزعم شمول الآية له، فحاول قطع السبيل عليهم بالتأكيد على تطبيقها على هؤلاء بالخصوص، وتكرار هذا التطبيق حتى تألفه الاسماع، وتطمئن إليه القلوب، يقول أبو الحمراء: (حفظت من رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثمانية أشهر بالمدينة ليس من مرة يخرج إلى صلاة الغداة إلا أتى إلى باب علي فوضع يده على جنبتي الباب، ثم قال: الصلاة الصلاة، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا (٢)). وفي رواية ابن عباس، قال: شهدنا رسول الله تسعة أشهر يأتي كل يوم باب علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) عند وقت كل صلاة، فيقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أهل البيت، (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا (٣)). ومع ذلك كله، فهل تبقى لدعوى عكرمة وروايته مجال لمعارضة هذه الصحاح وعشرات من أمثالها (٤) حفلت بها كتب الحديث والكثير من صحاحها؟

٣ - أما ما يتصل بدعوى وحدة السياق، فهي لو تمت لما كانت أكثر من كونها اجتهادا في مقابلة النص، والنصوص السابقة كافية لرفع

(١) ج ٢ ص ٧٢ وما بعدها.

(٢) الدر المنثور، ج ٥ ص ١٩٩.

(٤) يحسن لمن يرغب استيعاب رواية الباب ان يرجع إلى دلائل الصدق، ج ٢ آية التطهير والكلمة الغراء.

اليد عن كل اجتهاد جاء على خلافها، على أنها في نفسها غير تامة، لان من شرائط التمسك بوحدة السياق ان يعلم وحدة الكلام ليكون بعضه قرينة على المراد من البعض الآخر، ومع احتمال التعدد في الكلام لا مجال للتمسك بها بحال.

ووقوع هذه الآية أو هذا القسم منها ضمن ما نزل في زوجات النبي، لا يدل على وحدة الكلام لما نعرف من أن نظم القرآن لم يجر على أساس من التسلسل الأزمني، فرب آية مكية وضعت بين آيات مدنية وبالعكس فضلا عن اثبات ان الآيات المتسلسلة كان نزولها دفعة واحدة.

ومع تولد هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسك بوحدة السياق، وأي سياق يصلح للقرينية مع احتمال التعدد في أطرافه وتباعدها بينها في النزول. على أن تذكير الضمير في آية التطهير وتأنيث بقية الضمائر في الآيات السابقة عليها واللاحقة لها يقرب ما قلناه، إذ أن وحدة السياق تقتضي اتحادا في نوع الضمائر، ومقتضى التسلسل الطبيعي ان تكون الآية هكذا، انما يريد الله ليذهب عنكن الرجس أهل البيت لا عنكم.

والظاهر من روايات أم سلمة، وهي التي نزلت في بيتها هذه الآية أنها نزلت منفردة كما توحى به مختلف الأجواء التي رسمتها رواياتها لما أحاط بها من جمع أهل البيت وادخالهم في الكساء ومنعها من مشاركتهم في الدخول إلى ما هنالك.

والحق الذي يتراءى لنا من مجموع ما روينا من نزول الآية وحرص النبي (صلى الله عليه وآله) على عدم مشاركة الغير لهم فيها واتخاذ الاحتياطات بادخالهم

تحت الكساء، ليقطع بها الطريق على كل مدع ومتقول، ثم تأكيده هذا المعنى خلال تسعة أشهر في كل يوم خمس مرات يقف فيها على باب علي وفاطمة، كل ذلك مما يوجب القطع بأن للآية شأنًا يتجاوز المناحي

العاطفية، وهو مما يتنزه عنه مقام النبوة لامر يتصل بصميم التشريع من اثبات العصمة لهم، وما يلزم ذلك من لزوم الرجوع إليهم والتأثر والتأسي بهم في أخذ الاحكام، على أن الآية لا يتضح لها معنى غير ذلك كما أوضحناه في بداية الحديث.

الآية الثانية قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً (١). وقد قرب الفخر الرازي دلالتها على عصمة أولي الأمر في تفسيره لهذه الآية بقوله: (ان الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير اقدمه على الخطأ، يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهي عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وانه محال، فثبت ان الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت ان كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكور في هذه الآية لا بد وأن يكون معصوماً (٢)) ولكن الفخر الرازي خالف الشيعة في دعواهم في إرادة خصوص أئمتهم من هذه الآية وقرب أن يكون المراد منها أهل الاجماع بالخصوص، واستدل على ذلك بقوله: (ثم نقول: ذلك المعصوم).

(١) النساء / ٥٩.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٠ ص ١٤٤. ويؤيد هذا التقريب مساواتهم لله والرسول في وجوب طاعتهم مما يدل على أن جعل الإطاعة لهم ليس من نوع جعلها للآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر بل هي من نوع إطاعة الله والرسول التي تجب على كل حال.

أما مجموع الأمة أو بعض الأمة لا جائز أن يكون بعض الأمة لأننا بينا ان الله تعالى أوجب طاعة أولي الامر في هذه الآية قطعا، وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم، قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم، ونحن نعلم بالضرورة أنا في زماننا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم، وإذا كان الامر كذلك، علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم، ولما بطل هذا، وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله: وأولي الامر أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة (١).

ثم استعرض بعد ذلك الأقوال الأخر في الآية وناقشها جميعا مناقشات ذات أصالة وجهد حتى انتهى إلى رأي من أسماهم بالروافض، فقال: (وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه: أحدها ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول إليهم، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا، وظاهر قوله: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم يقتضي الاطلاق، وأيضا ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الله وطاعة الرسول، وطاعة أولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله: وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم، واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا، فلما كانت

(١) التفسير الكبير، ج ١٠ ص ١٤٤.

هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة في حق أولي الامر.

الثاني أنه تعالى أمر بطاعة أولي الامر وأولو الامر جمع، وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر. وثالثها أنه قال: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول، ولو كان المراد بأولي الامر الإمام المعصوم لوجب ان يقال: فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الامام، فثبت ان الحق تفسير الآية بما ذكرناه (١)). والذي يرد - على الفخر الرازي في استفادته وجوب إطاعة أهل الاجماع وانهم هم المراد من كلمة أولي الامر لا الأئمة - بناؤه هذه الاستفادة على اعتبار معرفة متعلق الحكم من شروط نفس التكليف، وبانتفاء هذا الشرط لتعذر معرفة الأئمة والوصول إليهم ينتفي المشروط. وهذا النوع من الاستفادة غريب في بابه، إذ لازمه ان تتحول جميع القضايا المطلقة إلى قضايا، مشروطة لأنه ما من قضية الا ويتوقف امتثالها على معرفة متعلقها، فلو اعتبرت معرفة المتعلق شرطاً فيها لزم ان تكون مشروطة

والظاهر أن الرازي خلط بين ما كان من سنخ مقدمة الوجوب وما كان من سنخ مقدمة الواجب، فلزوم معرفة المتعلق إنما هو من النوع الثاني أي من نوع ما يتوقف عليه امتثال التكليف لا اصله، ولذلك التزم بعضهم بوجوبه المقدمي، بينما لم يلتزم أحد فيما نعلم بوجوب مقدمات أصل التكليف وشروطه، إذ الوجوب قبل حصولها غير موجود ليتولد منه وجوب لمقدماته وبعد وجودها لا معنى لتولد الوجوب منه بالنسبة إليها

(١) التفسير الكبير، ج ١٠ ص ١٤٦.

للزوم تحصيل الحاصل.
وعلى هذا فوجوب معرفة المتعلق للتكاليف، لا يمكن أخذه شرطا
فيها بما هو متعلق لها لتأخره رتبة عنها، ويستحيل أخذ المتأخر في
المتقدم للزوم الخلف أو الدور.
على أن هذا الاشكال وارد عليه نقضا، لان اجماع أهل الحل
والعقد هو نفسه مما يحتاج إلى معرفة، وربما كانت معرفته أشق من
معرفة فرد أو أفراد لاحتياجها إلى استيعاب جميع المجتهدين وليس من،
السهل استقراؤهم جميعا والاطلاع على آرائهم، وعلى مناه يلزم تقييد
وجوب الإطاعة بمعرفتهم، ويعسر تحصيل هذا الشرط والاشكال نفس الاشكال.
والغريب في دعواه بعد ذلك ادعاء العجز عن الوصول إلى الأئمة
ومعرفة آرائهم!! مع توفر أدلة معرفتهم وامكان الوصول إلى ما يأتون به
من أحكام بواسطة روايتهم الموثوقين.
ثم إن استفادة الاجماع من كلمة (أولي الامر) مبنية على إرادة
العموم المجموعي منها وحملها على ذلك خلاف الظاهر، لان الظاهر
من هذا النوع من العمومات هو العموم الاستغراقي المنحل في واقعه إلى
أحكام متعددة بتعدد أفرادها، ومن استعرض أحكام الشارع التي استعمل
فيها العمومات الاستغرافية، يجدها مستوعبة لأكثر أحكامه وما كان منها
من قبيل العموم المجموعي نادر نسبيا، فلو قال الشارع: أعطوا زكواتكم لأولي
الفقر والمسكنة - مثلا - فهل معنى ذلك لزوم اعطائها لهم مجتمعين واعطاء
الزكوات مجتمعة أم ماذا؟ وعلى هذا فحمل (أولي الامر) في الآية على العموم
المجموعي حمل على الفرد النادر من دون قرينة ملزمة وما ذكره من القرينة
لا تصلح لذلك ما دام أهل الاجماع أنفسهم مما يحتاجون إلى المعرفة كالأئمة،

ومعرفة واحد أو آحاد أيسر بكثير من معرفة مجموع المجتهدين - كما قلنا - وبخاصة بعد توفر وسائل معرفتهم وأخذ الاحكام عنهم.

وقد اتضحت الإجابة بهذا على ما أورده على الشيعة من اشكالات.

أما الاشكال الأول فهو بالإضافة إلى وروده نقضا عليه لان إطاعة الله والرسول وأهل الحل والعقد كلها مما تتوقف على المعرفة، ان المعرفة لا يمكن أخذها قيда في أصل التكليف لما سبق بيانه، ولو أمكن فالوجوبات الواردة على إطاعة الله والرسول كلها مقيدة بها فلا يلزم التفرقة في التكليف الواحد كما يقول.

والاشكال الثاني يتضح جوابه مما ذكرناه في اعتبار هذا النوع من الجموع من العمومات الاستغرافية التي ينال فيها كل فرد حكمه فإذا قال المشرع الحديث - مثلا - : حكم الحاكم نافذ في المحاكم المدنية، فان معناه ان حكم كل واحد

منهم، نافذ لا حكمهم مجتمعين، نعم يظهر من اتيانه بلسان الجمع ان أولي الامر أكثر من فرد واحد وهذا ما تقول به الشيعة، ولا يلزمه ان يكونوا مجتمعين في زمان واحد لان صدق الجمع على الافراد الموزعين على الأزمنة لا ينافي ظاهره.

يبقى الاشكال الثالث وهو عدم ذكره لأولي الامر في وجوب الرد إليهم عند التنازع بل اقتصر في الذكر على خصوص الله والرسول، وهذا الاشكال أمره سهل لجواز الحذف اعتمادا على قرينة ذكره سابقا، وقد سبق في صدر الآية ان ساوى بينهم وبين الله والرسول في لزوم الطاعة، ويؤيد هذا المعنى ما ورد في الآية الثانية (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم).

والاشكال الذي يرد على الشيعة - بعد تسليم دلالتها على عصمة أولي الامر كما قال الفخر - ان القضية لا تثبت موضوعها فهي لا تعين المراد

من أولي الامر وهل هم الأئمة من أهل البيت أو غيرهم، فلا بد من إثبات ذلك إلى التماس أدلة أخرى من غير الآية، وسيأتي الحديث حول ذلك في جواب سؤال من هم أهل البيت.

والآيات الباقية التي استدلووا بها على العصمة حساب ما يدل منها عليها حساب هذه الآية من حيث عدم تعيينها للامام المعصوم، فالمهم ان يساق الحديث إلى أدلتهم من السنة النبوية.

أدلتهم من السنة:
وأول أدلتهم من السنة وأهمها:
حديث الثقلين:

وهذا الحديث يكاد يكون متواترا بل هو متواتر فعلا، إذا لوحظ مجموع رواته من الشيعة والسنة في مختلف الطبقات، واختلاف بعض الرواة في زيادة النقل ونقيصته تقتضيه طبيعة تعدد الواقعة التي صدر فيها، ونقل بعضهم له بالمعنى وموضع الالتقاء بين الرواة متواتر قطعا. ومن حسنات دار التقريب بين المذاهب الاسلامية في مصر، أنها أصدرت رسالة ضافية ألفها بعض أعضائها في هذا الحديث أسمتها: (حديث الثقلين)، وقد استوفى فيها مؤلفها ما وقف عليه من أسانيد الحديث في الكتب المعتمدة لدى اهل السنة.

وحسب الحديث لئن يكون موضع اعتماد الباحثين أن يكون من رواته كل من صحيح مسلم، وسنن الدارمي، وخصائص النسائي، وسنن أبي داود، وابن ماجه، ومسنند أحمد، ومستدرك الحاكم، وذخائر الطبري، وحلية الأولياء، وكنز العمال، وغيرهم، وان تعنى بروايته كتب

المفسرين أمثال الرازي، والثعلبي، والنيسابوري، والخازن، وابن كثير، وغيرهم، بالإضافة إلى الكثير من كتب التاريخ، واللغة، والسير، والتراجم. وقد استقصت رسالة دار التقريب عشرات المؤلفين من هؤلاء وغيرهم (١)، وقد كنت أود نقلها بنصها لقيمة ما ورد فيها من رأي ونقل لولا انتشارها وتداولها، وما أظن أن حديثا يملك من الشهرة ما يملكه هذا الحديث، وقد أوصله ابن حجر في الصواعق المحرقة إلى نيف وعشرين صحابيا، يقول في كتابه: (ثم اعلم أن لحديث التمسك بذلك طرقا كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابيا (٢))، وفي غاية المرام وصلت أحاديثه من طرق السنة إلى (٣٩) حديثا ومن طرق الشيعة إلى (٨٢) حديثا (٣).

والظاهر أن سر شهرته تكرر النبي (صلى الله عليه وآله) له في أكثر من موضع يقول ابن حجر: (ومر له طرق مبسوطة في حادي عشر الشبه، وفي بعض تلك الطرق أنه قال ذلك بحجة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنه قاله بالمدينة في مرضه، وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنه قال ذلك بغدير خم، وفي أخرى أنه قال ذلك لما قام خطيبا بعد انصرافه من الطائف). وقال: (ولا تنافي إذ لا مانع من أنه كرر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها اهتماما بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة (٤)).

ولسان الحديث كما في رواية زيد بن أرقم: (إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض،

(١) راجع ذلك في هذه الرسالة، ص ٥ وما بعدها، مطبعة مخيم مصر.

(٢) الصواعق المحرقة، ص ١٤٨. (٣) أصول الاستنباط، ص ٢٤.

(٤) الصواعق المحرقة.

وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفونني فيهما (١)). وفي رواية زيد بن ثابت: (إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله جبل ممدود ما بين السماء والأرض، أو ما بين السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض (٢)). ورواية أبي سعيد الخدري: (إني أوشك ان أدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل، وعترتي، كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وان اللطيف أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفونني فيهما (٣)). وقد استفيد من هذا الحديث عدة أمور نعرضها بإيجاز:

١ - دلالة على عصمة أهل البيت:

أ - لاقترانهم بالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وتصريحه بعدم افتراقهم عنه، ومن البديهي أن صدور أية مخالفة للشريعة سواء كانت عن عمد أم سهو أم غفلة، تعتبر افتراقا عن القرآن في هذا الحال وإن لم يتحقق انطباق عنوان المعصية عليها أحيانا كما في الغافل والساهي، والمدار في صدق عنوان الافتراق عنه عدم مصاحبته لعدم التقيد بأحكامه وإن كان معذورا في ذلك، فيقال فلان - مثلا - افترق عن الكتاب وكان معذورا في افتراقه عنه، والحديث صريح في عدم افتراقهما حتى يردا الحوض.

ب - ولأنه اعتبر التمسك بهم عاصما عن الضلالة دائما وأبدا، كما هو مقتضى ما تفيدته كلمة لن التأبيدية، وفاقد الشيء لا يعطيه.

ج - على أن تجويز الافتراق عليهم بمخالفة الكتاب وصدور الذنب

(١، ٢، ٣) اقرأ أسانيدنا مفصلة في كتاب المراجعات، ص ٢٠، ٢١، وبقية أسنتها متقاربة وأكثرها صحيحة الاسناد.

منهم تجويز للكذب على الرسول (صلى الله عليه وآله) الذي أخبر عن الله عز وجل بعدم وقوع افتراقهما، وتجويز الكذب عليه متعمداً في مقام التبليغ والاخبار عن الله في الاحكام وما يرجع إليها من موضوعاتها وعللها، مناف لافتراض العصمة في التبليغ، وهي مما أجمعت عليها كلمة المسلمين على الاطلاق حتى نفاة العصمة عنه بقول مطلق، يقول الشوكاني بعد استعراضه لمختلف مبانيهم في عصمة الأنبياء: (وهكذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الأحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم، وأما الكذب غلطا فمنعه الجمهور، وجوزه القاضي أبو بكر (١)). ولا إشكال أن الغلط لا يتأتى في هذا الحديث لاصرار النبي (صلى الله عليه وآله) على تبليغه في أكثر من موضع والزام الناس بمؤداه، والغلط لا يتكرر عادة. على أن الأدلة العقلية على عصمة النبي، والتي سبقت الإشارة إليها، من استحالة الخطأ عليه في مقام التبليغ - وكلما يصدر عنه تبليغ - كما يأتي، تكفي في دفع شبهة القاضي أبي بكر، وتمنع من احتمال الخطأ في دعواه عدم الافتراق.

٢ - لزوم التمسك بهما معا لا بواحد منهما منعا من الضلالة، لقوله (صلى الله عليه وآله):

فيه ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، ولقوله: فانظروا كيف تخلفوني فيهما، وأوضح من ذلك دلالة ما ورد في رواية الطبراني في تتمتها: (فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم (٢)).

وبالطبع أن معنى التمسك بالقرآن، هو الاخذ بتعاليمه والسير على وفقها، وهو نفسه معنى التمسك بأهل البيت عدل القرآن. ومن هذا الحديث يتضح أن التمسك بأحدهما لا يغني عن الآخر (ما

(١) ارشاد الفحول، ص ٣٤. (٢) الصواعق المحرقة، ص ١٤٨.

إن تمسكتم بهما)، (ولا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا). ولم يقل ما إن تمسكتم بأحدهما، أو تقدمتم أحدهما، وسيأتي السرف في ذلك من أنهما معا يشكلان وحدة يتمثل بها الاسلام على واقعه وبكامل أحكامه ووظائفه.

٣ - بقاء العترة إلى جنب الكتاب إلى يوم القيمة، أي لا يخلو منهما زمان من الأزمنة ما دامنا لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، وهي كناية عن بقائهما إلى يوم القيمة. يقول ابن حجر: (وفي أحاديث الحث على التمسك بأهل البيت إشارة على عدم انقطاع متأهل منهم للتمسك به إلى يوم القيمة، كما أن الكتاب العزيز كذلك، ولهذا كانوا أمانا لأهل الأرض كما يأتي، ويشهد لذلك الخبر السابق: في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي (١)).

٤ - دلالة على تميزهم بالعلم بكل ما يتصل بالشرعية وغيره، كما يدل على ذلك اقترانهم بالكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، ولقوله (صلى الله عليه وآله): ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم. يقال ابن حجر: - وهو من خير من

كتبوا في هذا الحديث فهما وموضوعية (تنبيه سمي رسول الله (صلى الله عليه وآله) القرآن

وعترته، وهي بالمشاة الفوقية، الأهل والنسل والرهط الأدنون الثقيلين، لان الثقل كل نفيس خطير مصون، وهذان كذلك إذ كل منهما معدن العلوم اللدنية، والاسرار والحكم العلية، والأحكام الشرعية) (ولذا حث (صلى الله عليه وآله) على الاقتداء والتمسك بهم والتعلم منهم، وقال: الحمد لله الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت). (وقيل: سميا ثقيلين، لثقل وجوب رعاية حقوقهما). (ثم إن الذين وقع الحث عليهم منهم إنما هم العارفون بكتاب الله

(١) الصواعق المحرقة، ص ١٤٩.

وسنة رسوله، إذ هم الذين لا يفارقون الكتاب إلى الحوض، ويؤيده
الخبر السابق: ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم، وتميزوا بذلك عن بقية العلماء
لأن الله أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، وشرفهم بالكرامات الباهرة،
والمزايا المتكاثرة، وقد مر بعضها (١)).
مناقشة الحديث:

وقد ناقش الأستاذ محمد أبو زهرة هذا الحديث بمناقشات مطولة بعد أن
استعرض استدلال الشيعة به على وجوب الرجوع إليهم، نذكر كل ما
يتصل بحديثنا منه، ثم نعقب عليه بما يتراءى لنا من أوجه المفارقة فيه.
يقول: (ولكننا نقول: ان كتب السنة التي ذكرته بلفظ سنتي أوثق
من الكتب التي روته بلفظ عترتي، وبعد التسليم بصحة اللفظ نقول: بأنه
لا يقطع بل لا يعين من ذكروهم من الأئمة الستة المتفق عليهم عند الإمامية
الفاطميين وهو لا يعين أولاد الحسين دون أولاد الحسن، كما لا يعين
واحدا من هؤلاء بهذا الترتيب، وكما لا يدل على أن الإمامة تكون
بالتوارث، بل لا يدل على إمامة السياسة، وإنه أدل على إمامة الفقه
والعلم (٢)).

ومواقع النظر حول نصه هذا، تقع في ثلاث:

١ - مناقشته في الحديث من حيث سنده لتقديم ما ورد فيه من لفظ
سنتي على ما ورد من لفظ عترتي، لكون رواته من كتب السنة بهذا
اللفظ أوثق.

(١) هذا النص بطوله مستل من الصواعق المحرقة، ص ١٤٩، مطبعة دار الطباعة
المحمدية بمصر. (٢) الإمام الصادق، ص ١٩٩.

٢ - كونه لا يعين المراد من الأهل، كما لا يعين الأئمة المتفق عليهم لدى الشيعة أو غيرهم، وكأنه يريد أن يقول: إن القضية لا تثبت موضوعها، فكيف جاز الاستدلال به على إمامة خصوص الأئمة؟!
٣ - دلالة على إمامة الفقه لا السياسة:

أما المناقشة الأولى فهي غير واضحة لدينا، لان رواية وسنتي - لو صحت - فهي لا تعارض رواية العترة، واعتبار الصادر شيئاً واحداً أما هذه أو تلك لا ملجئ له، وأظن ان الشيخ أبا زهرة تخيل التعارض بينهما، استناداً إلى مفهوم العدد، ولكنه نسي أن هذا النوع من مفاهيم المخالفة ليس بحجة - كما هو التحقيق لدى متأخري الأصوليين - على أن التعارض لا يلجأ إليه إلا مع تحكم المعارضة، ومع إمكان الجمع بينهما لا معارضة أصلاً، وقد جمع ابن حجر بينهما في صواعقه، فقال: (وفي رواية كتاب الله وسنتي وهي المراد من الأحاديث المقتصرة على الكتاب لان السنة مبنية له، فأغنى ذكره عن ذكرها، والحاصل ان الحث وقع على التمسك بالكتاب وبالسنة وبالعلماء بهما من أهل البيت، ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأمور الثلاثة إلى قيام الساعة (١)) وإن شئت ان تقول: إن ذكر أهل البيت معناه ذكر للسنة لأنهم لا يأتون إلا بها، فكل ما عندهم مأخوذ بواسطة النبي، أي بواسطة السنة، وقد طفحت بذلك أحاديثهم، ويؤيده ما ورد في كنز العمال من جواب النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي عندما سأله: ما أرث منك يا رسول الله؟ قال (صلى الله عليه وآله): ما ورث الأنبياء من قبل: كتاب ربهم وسنة نبيهم (٢)).
واذن يكون ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر، وكلتا الروايتين

(١) الصواعق المحرقة ص ١٤٨.

(٢) السقيفة للمظفر، ص ٤٩ عن كنز العمال (٥: ٤١).

يمكن ان تكونا صحيحتين ولا حاجة إلى تكذيب إحداهما وتعيين الصادرة منهما بالرجوع إلى المرجحات.

ومع الغض عن ذلك وافترض تامية المعارضة، وان الصادر منه (صلى الله عليه وآله) لا يمكن أن يكون إلا واحدة منهما فتقديمه لكلمة وسنتي، لا أعرف له وجهها.

لان حديث التمسك بالثقلين متواتر من جميع طبقاته، والكتب التي حفلت به أكثر من أن تحصى، وطرقه إلى الصحابة كثيرة، ورواته منهم - أي الصحابة - كثيرون جدا، وفي رواياته عدة روايات كانت في أعلى درجات الصحة، كما شهد بذلك الحاكم وغيره.

بينما نرى الحديث الآخر لا يتجاوز في اعتباره عن كونه من أحاديث الآحاد، ولقد كنت أحب للسيد أبي زهرة ان يتفضل بذكر الكتب السنية التي روت حديث وسنتي لنرى مدى ادعائه الأوثقية لها، وأي كتب أوثق من الصحاح والسنن والمسانيد ومستدركاتهما التي سبق ذكرها وذكر روايتها للحديث لتقدم عند المعارضة؟!

وفي حدود تباعي لكتب الحديث، واستعانتني ببعض الفهارس، لم أجد رواية وسنتي إلا في عدد من الكتب لا تتجاوز عدد الأصابع لليد الواحدة، وهي مشتركة في رواية الحديثين معا، اللهم إلا ما يبدو من مالك حيث اقتصر في الموطأ على ذكرها فحسب، ولم يذكر الحديث الآخر - إن صدق تباعي لما في الكتاب - يقول راوي الموطأ:

(وحدثني عن مالك: انه بلغه ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة نبيه (١))،

ويكفي في توهين الرواية أنها مرفوعة ولم يذكر الكتاب روايتها، مما يدل

(١) الموطأ، ج ٢ ص ٢٠٨. طبعة مصطفى البابي الحلبي.

على عدم اطمئنان صاحبها إليها ولسانها (عن مالك أنه بلغه ان رسول الله)، ولعل الموطأ هو أقدم مصادرها في كتب الحديث، كما أن ابن هشام هو أقدم رواتها في كتب السير (١) فيما يبدو. وما عدا هذين الكتابين، فقد ذكرها ابن حجر في صواعقه مرسله، وذكرها الطبراني فيما حكي عنه (٢).

ومثل هذه الرواية - وهي بهذه الدرجة من الضعف لأنها لا تزيد على كونها مرفوعة أو مرسله، ولو قدر صحتها فهي لا تزيد على كونها من أخبار الآحاد - هل يمكن ان تقف بوجه حديث الثقلين مع وفرة رواته في كتب السنة وتصحيح الكثير من رواياته، كما سبق بيانه؟ هذا كله من حيث سند الحديثين.

أما من حيث المضمون، فأنا - شخصيا - لا أكاد أفهم كيف يمكن أن تكون السنة مرجعا يطلب إلى المسلمين في جميع عصورهم أن يتمسكوا بها إلى جنب الكتاب، وهي غير مجموعة على عهده (صلى الله عليه وآله) وفيها الناسخ

والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد. ولقد كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالمدينة وأصحابه كما يقول ابن حزم: (مشاغيل في المعاش، وتعذر القوت عليهم لجهد العيش بالحجاز، وانه كان يفتي بالفتيا ويحكم بالحكم بحضرة من حضره من أصحابه فقط، وأنه إنما قامت الحجة على سائر من لم يحضره (صلى الله عليه وآله) بنقل من حضره، وهم واحد أو اثنان ((٣)).

وإذا صح هذا وهو صحيح جدا لان التاريخ لم يحدثنا عنه (صلى الله عليه وآله) أنه كان يجمع الصحابة جميعا، ويبلغهم بكل ما يجد من أحكام، ولو

(١، ٢) حديث الثقلين، ص ١٨، دار التقريب.
(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٣ نقلا عنه.

تصورناه في أقواله فلا نتصوره في أفعاله وتقريراته وهما من السنة،
فماذا يصنع من يريد التمسك بسنته من بعده ولنفترضه من غير الصحابة؟
أيظل يبحث عن جميع الصحابة وفيهم الولاة والحكام، وفيهم القواد
والجنود في الثغور ليسألهم عن طبيعة ما يريد التعرف عليه من أحكام،
أم يكتفي بالرجوع إلى الموجودين وهو لا يجزيه لاحتمال صدور الناسخ أو
المقيد أو المخصص أمام واحد أو اثنين ممن لم يكونوا بالمدينة؟ والحجبة
- كما يقول ابن حزم - : لا تقوم إلا بهم.

والعمل بالعام أو المطلق لا يجوز قبل الفحص عن مخصصه أو مقيده
ما دمنا نعلم أن من طريقة النبي في التبليغ هو الاعتماد على القرائن
المنفصلة، فالارجاع إلى شئ مشتت وغير مدون تعجيز للأمة وتضييع
للكثير من أحكامها الواقعية.

وإذا كانت هذه المشكلة قائمة بالنسبة إلى من أدرك الصحابة وهم القلة
نسبياً، فما رأيكم بالمشكلة بعد تكثر الفتوح، وانتشار الاسلام، ومحاولة
التعرف على أحكامه من قبل غير الصحابة من روايتهم، وبخاصة بعد
انتشار الكذب والوضع في الحديث للأغراض السياسية أو الدينية أو النفسية؟
ومثل هذه المشكلة هل يمكن أن لا تكون أمامه (صلى الله عليه وآله) وهو
المسؤول عن وضع الضمانات لبقاء شريعته ما دامت خاتمة الشرائع، وقد
شاهد قسماً من التنكر لسنته على عهده (صلى الله عليه وآله) كما مرت الإشارة إلى
ذلك في سابق من الأحاديث.

إن الشئ الطبيعي أن لا يفرض أي مصدر تشريعي على الأمة ما لم
يكن مدوناً ومحدد المفاهيم، أو يكون هناك مسؤول عنه يكون هو
المرجع فيه.

وما دمنا نعلم أن السنة لم تدون على عهد الرسول (صلى الله عليه وآله)، وان

النبي (صلى الله عليه وآله) منزّه عن التفريط برسالته، فلا بد أن نفترض جعل مرجع تحدد لديه السنة بكل خصائصها، وبهذا تتضح أهمية حديث الثقلين وقيمة إرجاع الأمة إلى أهل البيت فيه لاخذ الاحكام عنهم، كما تتضح أسرار تأكيده على الاقتداء بهم (١)، وجعلهم سفن النجاة تارة (٢)، وأمانا للأمة أخرى (٣)، وباب حطة الثالثة (٤) وهكذا... وبخاصة إذا أدركنا مقام النبوة وما يقتضيه من تنزيه عن جميع المجالات العاطفية غير المنطقية، وإلا فما الذي يفرق أهل بيته عن غيرهم من الأمة ليضفي عليهم كل هذا التقديس، ويلزمها بهذه الأوامر المؤكدة بالرجوع إليهم، والاقتداء بهم، والتمسك بحبلهم؟

أما ما يتصل بعدم تعيينه المراد من أهل البيت، فهذا من أوجه ما أورده أبو زهرة من إشكالات على هذا الحديث. وكون القضية لا تشخص موضوعها بديهية، لذلك نرى ان نتعرف على المراد من أهل البيت من خارج نطاق هذا الحديث. من هم أهل البيت؟

وأول ما يلفت النظر سكوت الأمة عن استيضاح أمرهم من النبي (صلى الله عليه وآله) وبخاصة وقد سمعوه منه في نوب متفرقة وأماكن مختلفة، أما كان

فيهم من يقول له: إنك عصمتنا من الضلالة بالرجوع إلى أهل بيتك، وجعلتهم قرناء القرآن، فمن هم أهل هذا البيت لنعصم بهم؟ أترى ان عصمتهم من الضلالة من الأمور العادية التي لا تهم معرفتها والاستفسار عنها، أم ترى أنهم كانوا معروفين لديهم فما احتاجوا إلى استفسار وحديث؟ والذي يبدو ان الصحابة ما كانوا في حاجة إلى استفسار وهم يشاهدون

(١ - ٢ - ٣ - ٤) مضامين الأحاديث، اقرأها وأسانيدنا من كتب السنة في كتاب المراجعات للإمام شرف الدين، ص ٢٣ وما بعدها.

نبيهم (صلى الله عليه وآله) في كل يوم يقف على باب علي وفاطمة، وهو يقرأ: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا، وتسعة أشهر وهي المدة التي حدث عنها ابن عباس، كافية لئن تعرف الأمة من هم أهل البيت، ثم يشاهدونه وقد خرج إلى المباهلة وليس معه غير علي وفاطمة وحسن وحسين، وهو يقول: (اللهم هؤلاء أهلي (١))، وهم من أعرف الناس بخصائص هذا الكلام، وأكثرهم إدراكا لما ينطوي عليه من قصر واختصاص.

وأحاديث الكساء التي سبقت الإشارة إليها فيما سبق، بما في بعضها من إقصاء حتى لزوجته أم سلمة، ما يغني عن إطالة الحديث معه في التعرف على المراد من أهل البيت على عهده، وأحاديثه على اختلافها يفسر بعضها بعضا، ويعين بعضها المراد من البعض.

على أنا لا نحتاج في بدء النظر إلى أكثر من تشخيص واحد منهم يكون المرجع للقيام بمهمته من بعده، وهو بدوره يعين الخلف الذي يأتي بعده وهكذا... وليس من الضروري ان يتولى ذلك النبي بنفسه إن لم نقل أنه غير طبيعي لولا أن تقتضيه بعض الاعتبارات ومن هنا احتجنا إلى النص على من يقوم بوظيفة الإمامة، لان استيعاب السنة والأحكام الشرعية وطبيعة الصيانة لحفظها التي تستدعي العصمة لصاحبها والعاصمية للآخرين، ليست من الصفات البارزة التي يدركها جميع الناس لتركها مسرحا لاختيارهم وتمييزهم، ولو أمكن تركها لهم في مجال التشخيص فليس من الضروري أن يتفق الناس على اختيار صاحبها بالذات

(١) يقول مسلم في صحيحه، ج ٧ ص ١٢١: (لما نزلت هذه الآية (فقل) تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم دعا رسول الله عليا وفاطمة وحسنا وحسينا، فقال: (اللهم هؤلاء أهلي) وقد رواها بالإضافة إلى صحيح مسلم كل من: الترمذي، والحاكم، والبيهقي، وغيرهم، انظر دلائل الصدق، ج ٢ ص ٨٦.

مع تباين عواطفهم وميولهم.
وطبيعة الصيانة والحفظ ومراعاة استمرارها منها وتطبيقا في الحياة،
تستدعي اتخاذ مختلف الاحتياطات اللازمة لذلك.
ولقد أغنانا (صلى الله عليه وآله) حين عين عليا في نفس حديث الثقلين وسماه من
بين أهل بيته لينهض بوظائفه من بعده، ومما جاء في خطابه التاريخي في
يوم غدير خم، وهو يعنى نفسه لعشرات الألوف من المسلمين الذين كانوا
معه: (كأنني قد دعيت فأجبت، اني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما
أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما،
فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، ثم قال: (إن الله عز وجل
مولاي، وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي، فقال: من كنت
مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه (١)).
ثم قال في مرض موته بعد ذلك مؤكدا: (أيها الناس يوشك ان
أقبض قبضا سريعا فينطلق بي، وقد قدمت إليكم القول معذرة إليكم،
الا اني مخلف فيكم كتاب ربي عز وجل، وعترتي أهل بيتي، ثم أخذ
بيد علي فرفعها، فقال: هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي، لا
يفترقان حتى يردا علي الحوض فأسألهما ما خلفت فيهما (٢)).
على أن الأحاديث الدالة على عصمته كافية في تعيينه، أمثال قوله
(صلى الله عليه وآله): (علي مع الحق، والحق مع علي يدور معه حيثما دار (٣))
وقوله (صلى الله عليه وآله) لعمار: (يا عمار، إن رأيت عليا قد سلك واديا وسلك
الناس واديا غيره، فاسلك مع علي ودع الناس، إنه لن يدلك على
ردى ولن يخرجك من هدى (٤)). وقوله (صلى الله عليه وآله): (اللهم أدر الحق

(١) مستدرک الحاكم وتلخيصه للذهبي، ج ٣ ص ١٠٩، وقد صححه الحاكم على
شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله. (٢) ابن حجر في الصواعق، ص ٢٤.
(٣ - ٤) دلائل الصدق، ج ٢ ص ٣٠٣، وفيه عشرات من أمثالها إقرأ مصادرها من
كتب أهل السنة في الجزء نفسه.

مع علي، حيث دار ((١)) إلى غيرها من الأحاديث.
ومن هنا قال أبو القاسم البجلي وتلامذته من المعتزلة: (لو نازع علي
عقيب وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وسل سيفه لحكمتنا بهلاك كل من خالفه
وتقدم عليه، كما حكمتنا بهلاك من نازعه حين أظهر نفسه، ولكنه مالك
الامر وصاحب الخلافة، إذا طلبها وجب علينا القول بتفسيق من ينازعه
فيها، وإذا أمسك عنها وجب علينا القول بعدالة من أغضى له عليها،
وحكمه في ذلك حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأنه قد ثبت عنه في الاخبار
الصحيحة أنه قال: (علي مع الحق، والحق مع علي يدور معه حيثما
دار)، وقال له غير مرة: (حربك حربي، وسلمك سلمى ((٢)).
وإذا كانت هذه الأحاديث التي مرت تعين عليا وولديه، فما الذي
يعين بقية الأئمة من أهل البيت؟
هناك روايات مأثورة لدى الشيعة وأخرى لدى السنة، يذكرها صاحب
الينابيع وغيره تصرح بأسمائهم جميعا ((٣)).
ولكن الروايات التي حفلت بها الصحاح والمسانيد لا تذكرهم بغير
عدددهم.

ففي رواية البخاري عن (جابر بن سمرة، قال: سمعت النبي صلى
الله عليه وسلم، يقول: يكون اثنا عشر أميرا، فقال كلمة لم أسمعها،
فقال أبي: إنه قال: كلهم من قريش ((٤))، وفي صحيح مسلم بسنده عن
النبي (صلى الله عليه وآله): (لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٣٦.

(٢) ابن أبي الحديد في شرحه للنهج، ج ١ ص ٢١٢.

(٣) ينابيع المودة، ج ٣ ص ٩٩.

(٤) البخاري، ج ٩ ص ٨١.

اثنا عشر خليفة كلهم من قريش (١)). وفي رواية احمد عن مسروق، قال: (كنا جلوسا عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله (صلى الله عليه وآله) كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال عبد الله: ما سألتني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألتنا رسول الله، اثني عشر كعدة نقيب بني إسرائيل (٢)). وفي نظير هذه الأحاديث مع اختلاف في بعض المضامين، حدث كل من أبي داود، والبزار والطبراني (٣)، وغيرهم، وطرقها في هذه الكتب كثيرة وبخاصة في صحيح مسلم ومسند أحمد. والذي يستفاد من هذه الروايات:

١ - ان عدد الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر، وكلهم من قريش.

٢ - وان هؤلاء الأمراء معينون بالنص، كما هو مقتضى تشبيههم بنقيب بني إسرائيل لقوله تعالى: (ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا).

٣ - ان هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الاسلامي، أو حتى تقوم الساعة، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة، وأصرح من ذلك روايته الأخرى في نفس الباب: (لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي من الناس اثنان (٤)).

(١) صحيح مسلم، ج ٦ ص ٤، وفي ص ٣ - ٤ روايات أخرى بمضمون رواية البخاري.

(٢) دلائل الصدق، ج ٢ ص ٣١٦ نقلا عن مسند أحمد وغيره.

(٣) أضواء على السنة المحمدية، ص ٢١٠ وما بعدها.

(٤) صحيح مسلم، ج ٦ ص ٣.

وإذا صحت هذه الاستفادة فهي لا تلتئم إلا مع مبنى الإمامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله (صلى الله عليه وآله)، وهي منسجمة جدا مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يرثاهما الحوض. وصحة هذه الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الامر فيهم بقاء الإمامة والخلافة - بالاستحقاق - لا السلطة الظاهرية. لان الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله، وهي في حدود السلطنة التشريعية لا التكوينية، لان هذا النوع من السلطنة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشرع، ولا ينافي ذلك ذهاب السلطنة منهم في واقعها الخارجي لتسلط الآخرين عليهم.

على أن الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على هذا المعنى لبداهة ان السلطنة الظاهرية قد تولاها من قريش أضعاف أضعاف هذا العدد، فضلا عن انقراض دولهم وعدم النص على أحد منهم - أمويين وعباسيين - باتفاق المسلمين.

ومن الجدير بالذكر ان هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصحاح والمسانيد قبل أن يكتمل عدد الأئمة فلا يحتمل ان تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور على أن جميع روايتها من أهل السنة ومن الموثوقين لديهم.

ولعل حيرة كثير من العلماء في توجيه هذه الأحاديث وملاءمتها للواقع التاريخي، كان منشؤها عدم تمكنهم من تكذيبها، ومن هنا تضاربت الأقوال في توجيهها وبيان المراد منها.

والسيوطي (بعد أن أورد ما قاله العلماء في هذه الأحاديث المشكلة خرج برأي غريب نوره هنا تفكها للقراء، وهو (وعلى هذا فقد وجد من الاثني عشر الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن

عبد العزيز وهؤلاء ثمانية، ويحتمل ان يضم إليهم المهدي من العباسيين لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز في بني أمية، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل وبقي الاثنان المنتظران أحدهما: المهدي لأنه من أهل بيت محمد، ولم يبين المنتظر الثاني، ورحم الله من قال في السيوطي: إنه حاطب ليل (١). وما يقال عن السيوطي، يقال عن ابن روزبهان في رده على العلامة الحلي وهو يحاول توجيه هذه الأحاديث (٢).
والحقيقة ان هذه الأحاديث لا تقبل توجيهها إلا على مذهب الإمامية في أئمتهم.

واعتبارها من دلائل النبوة في صدقها عن الاخبار بالمغيبات، أولى من محاولة إثارة الشكوك حولها كما صنعه بعض الباحثين المحدثين متخطيا في ذلك جميع الاعتبارات العلمية وبخاصة بعد أن ثبت صدقها بانطباقها على الأئمة الاثني عشر (عليهم السلام).

على أنا في غنى عن هذه الروايات وغيرها بحديث الثقلين نفسه، فهو الذي ترك بأيدينا مقياسا لتشخيص العصمة في أصحابها، وقديما قيل: (اعرف الحق تعرف أهله).

والمقياس في العصمة هو عدم الافتراق عن القرآن، فلنمسك بأيدينا هذا المقياس، ونسبر به الواقع السلوكي لجميع من تسموا بالأئمة لدى فرق الشيعة، ونختار أجدرهم بالانطباق عليه لنتمسك بإمامته.

وأظن ان الأنسب والأبعد عن الادعاء ان نهمل كتب الشيعة على اختلافها، وننزع إلى كتب إخواننا من أهل السنة ونجعلها الحكم في تطبيق هذا المقياس عليهم، فإنها أقرب إلى الموضوعية عادة من كتب

(١) أضواء على السنة المحمدية، ص ٢١٢.

(٢) دلائل الصدق، ج ٢ ص ٣١٥.

قد يقال في حق أصحابها أن كل طائفة تريد التزيد لأئمتها بالخصوص. ولنا من ابن طولون مؤرخ دمشق في كتابه (الأئمة الاثنا عشر)، وابن حجر في صواعقه، والشيخ سليمان البلخي وغيرهم رادة لأمثال هذه البحوث.

ولنترك قراءة تراجمهم جميعا للأخ أبي زهرة ليرى أيهم أكثر انسجاما في واقعه مع المقياس الذي استفدناه من حديث الثقلين، يقول أحمد وهو يعلق على حديث الإمام الرضا عن آبائه حين مر بنيسابور: (لو قرأت هذا الاسناد على مجنون لبرئ من جنته (١)).

والذي نرجوه ونأمل أن لا ننساه ونحن نستعرض تراجمهم، ان هؤلاء الأئمة الاثني عشر قد ادعوا لأنفسهم الإمامة في عرض السلطة الزمنية، واتخذوا من أنفسهم كما اتخذهم الملايين من أتباعهم قادة للمعارضة السلمية للحكم القائم في زمنهم، وكانوا عرضة للسجون والمراقبة، وكثير منهم قتل بالسم، وفيهم من استشهد في ميدان الجهاد على يد القائمين بالحكم. وفي هؤلاء الأئمة من تولى الإمامة وهو ابن عشرين سنة كالحسن العسكري، بل فيهم من تولى منصبها وهو ابن ثمان كالامامين الجواد والهادي. ومن المعروف عن الشيعة ادعائهم العصمة لأئمتهم الملازمة لدعوى الإحاطة في شؤون الشريعة جميعها، بل ادعوا الأعلمية لهم في جميع الشؤون، وهم أنفسهم صرحوا بذلك. ومن كلمات أئمتهم في ذلك كله ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهجه الخالد (نحن شجرة النبوة، ومحط الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم وينابيع الحكمة)، وقوله عليه السلام: (أين الذين زعموا أنهم

(١) الصواعق المحرقة، ص ٢٠٣.

الراسخون في العلم دوننا كذبا وبغيا علينا، ان رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرّمهم، وأدخلنا وأخرجهم، بنا يستعطي الهدى ويستجلى العمى، ان الأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح على سواهم ولا تصلح الولاية من غيرهم).

وقول علي بن الحسين السجاد: (وذهب آخرون إلى التقصير في أمرنا واحتجوا بمتشابه القرآن فتأولوا بآرائهم واتهموا مآثور الخبر فينا)، إلى أن يقول: (فإلى من يفرع خلف هذه الأمة، وقد درست أعلام هذه الأمة، ودانت الأمة بالفرقة والاختلاف يكفر بعضهم بعضا، والله تعالى يقول: (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات، فمن الموثوق به على إبلاغ الحجة، وتأويل الحكم الا أعدل الكتاب وأبناء أئمة الهدى، ومصابيح الدجى الذين احتج الله بهم على عباده، ولم يدع الخلق سدى من غير حجة، هل تعرفونهم أو تجدونهم إلا من فروع الشجرة المباركة وبقايا الصفوة الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا (١))؟

ومع هذه الأقوال ونظيرها صادر عن أكثر الأئمة، وهم مصحرون بمبادئهم، أما كان بوسع السلطة وهي تملك ما تملك من وسائل القمع أن تقضي على هذه الجبهة من المعارضة ذات الدعاوى العريضة من أيسر طرقها، وذلك بتعريض أئمتها لشيء من الامتحان العسير في بعض ما يملكه العصر من معارف وبخاصة ما يتصل منها بغوامض الفقه والتشريع ليسقط دعواها في الأعلمية من الأساس، أو يعرضهم إلى شيء من الامتحان في الاخلاق والسلوك ليسقط ادعاءهم العصمة.

(١) اقرأ هذه الأقوال وغيرها في المراجعات لشرف الدين مأثورة عن النهج والصواعق ص ١٨.

وإذا كان في الكبار منهم عصمة وعلم، نتيجة دربة ومعاناة فما هو الشأن في ابن عشرين عاما أو ابن ثمان، فهل تملك الوسائل الطبيعية تعليلا لتمثلهم لذلك كله.

ولو كان هؤلاء الأئمة في زوايا أو تكايا، وكانوا محجوبين عن الرأي العام، كما هو الشأن في أئمة الإسماعيلية أو بعض الفرق الباطنية لكان لاضفاء الغموض والمناقبية على سلوكهم من الاتباع مجال، ولكن ما نصنع وهم مصحرون بأفكارهم وسلوكهم وواقعهم، تجاه السلطة وغيرها من خصومهم في الفكر، والتأريخ حافل بمواقف السلطة منهم ومحاربتهم لأفكارهم وتعريضهم لمختلف وسائل الاغراء والاختبار ومع ذلك فقد حفل التأريخ بنتائج اختباراتهم المشرفة وسجلها بإكبار.

ولقد حدث المؤرخون عن كثير من هذه المواقف المحرجة وبخاصة مع الإمام الجواد، مستغلين صغر سنه عند تولي الإمامة (١).

وحتى لو افترضنا سكوت التأريخ عن هذه الظاهرة، فإن من غير الطبيعي أن لا تحدث أكثر من مرة تبعا لتكرار الحاجة إليها وبخاصة وان المعارضة كانت على أشدها في العصور العباسية.

وطريقة اعلان فضيحتهم باحراج أئمتهم فيما يدعونه من علم أو استقامة سلوك، وإبراز سخفهم لاحتضانهم أئمة بهذا السن وهذا المستوى لو أمكن ذلك أيسر بكثير من تعريض الأمة إلى حروب قد يكون الخليفة نفسه من ضحاياها، أو تعريض هؤلاء الأئمة إلى السجون والمراقبة أو المجاملة أحيانا.

وإذا كان بوسع الأخ أبي زهرة ان يعلل هذه الظاهرة بتعليل منطقي

(١) اقرأ موقفه من امتحان الخليفة له على يد يحيى بن أكثم في الصواعق المحرقة، ص ٢٠٤.

يخضع لما نعرف من عوامل طبيعية - أعني ظاهرة تفوقهم في مجالات الاختبار والتمحيص - بالنسبة إلى الكبار من الأئمة بإرجاعها إلى الجهد والدراسة والتجربة السلوكية سرا، فهل بوسع فضيلته ان يعللها في ابن عشرين سنة أو في ابن ثمان، كما هو الشأن في الأئمة الثلاثة: الجواد، والهادي، والعسكري.

وما لنا نبعد والأخ أبو زهرة، وهو من الأساتذة الذين عانوا مشاكل التدريس في الجامعات، هل يستطيع ان يعطي الضمانة لنجاح أي أستاذ - لو عرض لامتحان عسير - في خصوص ما ألفه من كتب من دون سابق تحضير، فكيف إذا وسعنا الامتحان إلى مختلف مجالات المعرفة - وهي المدعاة لائمة أهل البيت في مذهب الشيعة الإمامية - ودون سابق تحضير؟ وإذا كان للصدفة - وهي مستحيلة - مجالها في امتحان ما بالنسبة إلى شخص ما فليس لها موقع بالنسبة إليه في مختلف المجالات فضلا عن تكررها بالنسبة إلى جميع الأئمة صغارهم وكبارهم كما يحدث في ذلك التأريخ. وأظن ان في هذه الاعتبارات التي ذكرناها مجتمعة ما يغني عن استيعاب كل ما ذكر في تشخيص المراد من أهل البيت.

أما الدعوى الثالثة وهي دلالة على إمامة الفقه لا السياسة، فهي ما لا أعرف لها وجها يمكن الركون إليه لافتراضها فصل السلطتين الدينية والزمنية عن بعضهما مع أن الاسلام لا يعترف بذلك لما فيه من تجاهل لوظائف الإمامة وهي امتداد لوظائف النبي إلا فيما يتصل بعالم الاتصال بالسما، وبخاصة فيما يتصل في الشؤون التطبيقية. لان الفكرة - أية فكرة - لا يكفي في تحقيق نفسها ان تشرع وتعيش على صعيد من الورق، بل لا بد ان تضمن لها تطبيقا تتلاءم فيه الوسائل والأهداف، وإلا لما صح نسبة النجاح لتجربتها بحال من الأحوال،

ولقد كتبت فصلا مطولا في البحث الذي يتصل بانبثاق فكرة الإمامة والضرورات الداعية إليها في محاضراتي عن تأريخ التشريع الاسلامي في كلية الفقه، ومما جاء فيه مما يتصل بحدِيثنا هذا: (والذي أخاله ان من أوليات ما يقتضيه ضمان التطبيق أن يكون القائم على تطبيقها شخصا تتجسد فيه مبادئ فكرته تجسدا مستوعبا لمختلف المجالات التي تكفلت الفكرة تقويمها من نفسه.

ولا نريد من التجسد أكثر من أن يكون صاحبها خليا عن الأفكار المعاكسة لها من جهة، وتغلغلها في نفسه كمبدأ يستحق من صاحبه التضحية والفناء فيه من جهة أخرى، ومتى كان الانسان بهذا المستوى استحال في حقه من وجهة نفسية ان يخرج على تعاليمها مجال. وإذا لم يكن القائم بالحكم بهذا المستوى من الايمان بها وكانت لديه رواسب على خلافها لم يكن بالطبع أمينا على تطبيقها مائة بالمائة لاحتمال انبعاث إحدى تلكم الرواسب في غفلة من غفلات الضمير واستئثارها في توجيهه الوجهة المعاكسة التي تأتي على الفكرة في بعض مناحيها وتعطلها عن التأثير ككل، وربما استجاب الرأي العام له تخفيفا لحدة الصراع في أعماقه بين ما جد من تعاليم هذه الفكرة وما كان معاشا له ومتجاوبا مع نفسه من الرواسب.

على أن الناس - كل الناس - لا يكادون يختلفون الا نادرا في قدرتهم على التفكيك بين الفكرة وشخصية القائم عليها، فالتشريع الذي يحرم الرشوة أو الربا أو الاستئثار لا يمكن ان يأخذ مفعوله من نفوس الناس متى عرف الارتشاء أو المراباة أو الاستئثار في شخص المسؤول عن تطبيقه ولو في أن ما، أو احتمل فيه ذلك). وبما أن الاسلام يعالج الانسان علاجا مستوعبا لمختلف جهاته داخلية

وخارجية، احتجنا لضمان تبليغه وتطبيقه إلى العصمة في الرسول ثم العصمة في الذي يتولى وظيفته من بعده، وعلى هذا يتضح سر إصرار النبي على تعيين أهل بيته الذين أعدهم الله لهذه المهمة إعدادا خاصا بالإضافة إلى مواهبهم الإرادية للقيام بشؤونها.

وما لنا نبعد بالأستاذ أبي زهرة وطبيعة النص الذي تحدث حوله تقتضيه، وهل وراء التعبير بلفظ مخلف ولفظ خليفين ما يؤدي هذا المعنى. على أن الأخ أبا زهرة حاول ان يقطع النص من أجوائه التي تسلط الأضواء على تحديد مفاهيمه، ويدرسه بعيدا عنها فوقع فيما وقع فيه. وهل نسي حضرته مجيئه في معرض التمهيد لحديث النص في يوم الغدير ومما جاء فيه: (ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم) وصفة الأولوية لا تكون إلا لمن له الولاية العامة على الأمة ليستطيع التصرف بما تقتضيه مصلحتها ثم تعقيها بإعطاء الولاية له بقوله: (من كنت وليه فهذا علي وليه) ولحوقها بالدعاء الذي لا يناسب إلا الولاية العامة (اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وانصر من نصره).

ثم ورودها بعد ذلك في معرض تأكيد النص قبيل وفاته كما سبق التحدث في ذلك مما يوجب القطع بشمولها للجانب السياسي إذا لوحظت بمجموع ما لابسها من قرائن وأجواء.

على أن شمولها للجانب السياسي وعدم شمولها لم يعد موضعا لحاجتنا اليوم لنطيل التحدث فيه.

لان البحث في هذا الجانب لا يثمر ثمرة فقهية ومجاله التأريخ. واثباته هناك لا يتوقف على دلالة هذه الرواية فحسب لتظافر أدلة النص وتكررها في التأريخ.

وإنما الذي يتصل بصميم رسالتنا - كمقارنين - اثبات لزوم الرجوع

إليهم في الفقه وأصوله، والحديث واف في الدلالة عليه كما ذكر أبو زهرة وغيره.

وأظن ان تحدثنا عن هذا الحديث وما انطوى عليه من عرض كثير من الأحاديث المعتبرة ذات الدلالة على حجية رأيهم يغني عن استعراض بقية الأحاديث ودراستها فليرجع إليها في مظانها من الكتب المطولة. الأدلة العقلية:

ودليل العقل على اعتبار العصمة لهم لا يختلف عما استدل به على اعتبارها في النبي لوحدة الملاك فيهما، وبخاصة إذا تذكرنا ما قلناه من أن الإمامة امتداد للنبوة من حيث وظائفها العامة عدا ما يتصل بالوحي فإنه من مختصات النبوة، وهذا الجانب لا يستدعي العصمة بالذات إلا من حيث الصدق في التبليغ، وهو متوفر في الامام. ولعل في شرحنا السابق لوظائف الإمامة ما يغني عن معاودة الحديث فيها. وقد صور هذا الدليل على ألسنتهم بصور نقلها عن دلائل الصدق بنصها الأولى: (إن الامام حافظ للشرع كالنبي لان حفظه من أظهر فوائد إمامته، فتجب عصمته لذلك، لان المراد حفظه علما وعملا، وبالضرورة لا يقدر على حفظه بتمامه إلا معصوم، إذ لا أقل من خطأ غيره، ولو اكتفينا بحفظ بعضه لكان البعض الآخر ملغى بنظر الشارع وهو خلاف الضرورة، فان النبي قد جاء لتعليم الاحكام كلها وعمل الناس بها على مرور الأيام (١)).

والثانية: (ان الحاجة إلى الامام في تلك الفوائد (يشير إلى ما ذكره

(١) للدليل تنمة مطولة فيها دفع شبه أوردتها المصنف على نفسه وأجاب عليها، لا أرى حاجة لعرضها.

العلامة من فوائد الإمامة كإقامة الحدود وحفظ الفرائض وغيرها) يوجب عصمته وإلا لافتقر إلى إمام آخر وتسلسل).

والثالثة: (ان الامام لو عصى لوجب الانكار عليه والايذاء له من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مفوت للغرض من نصبه ومضاد لوجوب طاعته وتعظيمه على الاطلاق المستفاد من قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم).

الرابعة: (لو صدرت المعصية منه لسقط محله من القلوب فلا تنقاد لطاعته، فتنفني فائدة النصب).

الخامسة: (انه لو عصى لكان أدون حالا من أقل آحاد الأمة، لان أصغر الصغائر من أعلى الأمة وأولاها بمعرفة مناقب الطاعات ومثالب المعاصي أقبح وأعظم من أكبر الكبائر من أدنى الأمة (١)).

وهذه الأدلة لو تمت جميعا فهي غاية ما تثبته عصمة الأئمة ولازمها اعتبار كل ما يصدر عنهم موافقا للشريعة وهو معنى حجيته، إلا أنها لا تعين الأئمة ولا تشخصهم فتحتاج إلى ضميمة الأدلة السابقة من كتاب وسنة لتشخيصهم جميعا.

والدخول في عرض ما أورد أو يورد عليها وما أجيب عنها من الشبه يخرج البحث من أيدينا إلى بحث كلامي لا نرى ضرورة الخوض فيه هنا، وهو معروض في جل كتب الشيعة الكلامية.

والخلاصة ان دلالة الكتاب والسنة على عصمة أهل البيت وأعلميتهم وافية جدا.

وان ما ورد من انسجام واقعهم التاريخي مع طبيعة ما فرضته أدلة حجيتهم من العصمة والأعلمية وبخاصة في الأئمة الذين لا يمكن اخضاعهم

(١) دلائل الصدق، ج ٢ ص ١٠ وما بعدها.

للعوامل الطبيعية التي نعرفها كالأئمة الثلاثة الجواد والهادي والعسكري
خير ما يصلح للتأييد.

فتعميم السنة اذن لهم في موضعه.

وما أروع ما نسب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي من الاستدلال
على إمامة الإمام علي بقوله: (استغناؤه عن الكل واحتياج الكل إليه
دليل إمامته (١))، وهو دليل يصلح للاستدلال به على إمامة جميع الأئمة إذ
لم يحدث التأريخ في رواية صحيحة عن احتياج أحد منهم إلى الاستفسار
عن أي مسألة أو أخذها أو دراستها من الغير مهما كان شأنه عدا المعصوم
الذي سبقه، ولو وجد لحفلت بذكره أحاديث المؤرخين كما هو الشأن في
نظائره من الأهمية، وبخاصة وان الشيعة يفترضون لهم ذلك.

وتمام ما انتهينا إليه من بداية الحديث عن السنة إلى هذا الموضع،
ان حجية السنة في الجملة من ضروريات الاسلام، بل لا معنى للاسلام
بدونها، فإطالة الحديث في التماس الحجج لها من التطويل غير المستساغ
لوسط اسلامي، وان كنا محتاجين في الجملة لإطالة التحدث حول بعض ما
ورد من التعميمات فيها إلى الصحابة، أو الأئمة من أهل البيت.

(١) لم يسعني التأكد من صحة النسبة فعلا لعدم عثوري عليها في المصادر التي أملكها.

الباب الأول
القسم الثاني
السنة

(٤)

الطرق القطعية إليها

تمهيد، الخبر المتواتر، الخبر المحفوف بقرائن
قطعية، الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم، بناء
العقلاء، سيرة المشرعة، ارتكاز المشرعة.

تمهيد:

والسنة بما هي سنة، وإن كان حجيتها - كما قلنا - من الضروريات، إلا أن مجالات الاستفادة منها لبحوثنا الفقهية موقوفة على ركائز آخر بالنسبة إلينا.

وقد نكون في غنى عن هذه الركائز لو كان على عهد المعصومين، ولدينا من المؤهلات البيانية ما يرفعنا إلى فهم كلماتهم والاستفادة منها. ولكن بعدنا عن زمن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته ولد لنا بحوثا لا بد من اعتمادها ركيزة من ركائز الاستنباط الأساسية بعد دراستها والخروج منها بالثمرة المتوخاة.

وهذه البحوث ذات أقسام:

يقع بعضها في الطرق والوسائل المثبتة للسنة والموصلة إليها، وتقع الأخرى في كيفية الاستفادة منها، ثم معرفة مدى نسبتها للكتاب.

ولعلنا نرى بعد حين أن أكثر ما أثير من الشبه حول حجية السنة على السنة بعض القدامى، فإنما هو منصب على الطرق الموصلة إليها، أو على كيفية الاستفادة منها، وإن ضاق ببعضهم التعبير فأداه بما يشعر بإنكار حجية أصل السنة، وسيتضح ذلك من عرض حججهم ومناقشتها وعلى هذا، فالبحوث (حول السنة) إنما تقع في مواقع:

(١) الطرق المثبتة لها بطريق القطع.

(٢) الطرق المثبتة لها بغير القطع.

(٣) كيفية الاستفادة منها.

- (٤) موقع السنة من الكتاب. ولكل منها أقسام وفيه بحوث.
تقسيم الطرق إلى السنة:
والذي ينبغي أن يقال جريا على ما أصلناه في مباحث الحجة أن الطرق
التي لها أهلية الايصال إليها ذات قسمين:
١ - قطعية.
٢ - وغير قطعية.
ولكل منها أقسام لا بد من استقراء المهم منها والتماس أدلته، وحججه،
وفحصها وتقييمها على أساس مقارن.
الطرق القطعية:
وقد ذكروا لها أقساما أهمها ستة:
١ - الخبر المتواتر.
٢ - الخبر المحفوف بقرائن توجب القطع بصدوره.
٣ - الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم.
٤ - بناء العقلاء الكاشف عن رأي المعصوم فيه.
٥ - سيرة المتشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم فيها.
٦ - ارتكاز المتشرعة.

(١)

الخبر المتواتر:

ويراد به إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وصدورهم جميعا عن
خطأ أو اشتباه أو خداع حواس، على أن يجري هذا المستوى في الاخبار

في جميع طبقات الرواة، حتى الطبقة التي تنقل عن المعصوم مباشرة. فلو تأخر التعدد في طبقة ما، أو فقد أحد تلكم الشروط، خرج عن كونه متواترا إلى أخبار الآحاد، لان النتائج - كما يقول علماء الميزان - : تتبع دائما أحسن المقدمات. ومثل هذا الخبر - أعني المتواتر - مما يوجب علما بصدور مضمونه، والعلم - كما سبق بيانه - : حجة ذاتية لا تقبل الوضع والرفع. شروطه:

وقد جعلوا له شروطا اختلفوا في تعددها، ويمكن انتزاعها جميعا من نفس التعريف: يقول المقدسي: (وللتواتر ثلاثة شروط): (الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس، إذ لو أخبرنا الجحيم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء، لم يحصل لنا العلم بخبرهم). (الثاني: أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد، لان كل عصر يستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى (ع) تكذيب كل ناسخ لشريعته).

(الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر واختلف الناس فيه، فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال: يحصل بأربعة، وقال قوم: بخمسة، وقال قوم: بعشرين، وقال آخرون: بسبعين، وقيل: غير ذلك).

(والصحيح أنه ليس له عدد محصور (١)). ويقول زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني في درايته وهو يعرفه

(١) روضة الناظر، ص ٥٠.

ويشير إلى شروطه: (هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدد، فيكون أوله كآخره، ووسطه كطرفيه، ولا ينحصر ذلك بعدد خاص (١)).

ومثلهما غيرهما من أعلام الشيعة والسنة على غموض في أداء بعضهم ربما أو هم خلاف ذلك.

على أن هذه التحديدات، ليست بذات ثمرة إلا في حدود تشخيص المصطلح للخبر المتواتر وتحديد مفهومه، وكل ما كتب في هذا الشأن، فإنما هو لتشخيص صغريات ما يقع به العلم عادة، وهذه الشرائط وأشباهها من موجبات ما يحصل بها التشخيص، وإلا فإن المدار على العلم فإن حصل منها فهو الحجة، وإن لم يحصل احتجنا إلى التماس دليل على الحجية، وليس في هذه الشرائط ما يشير إليه.

وأمثلة المتواتر كثيرة، وقد عدوا منها كل ما يتصل بضروريات الدين، كالفرائض اليومية وأعدادها وأعداد ركعاتها، وصوم شهر رمضان، وكالذي مر في حديث الثقلين، والغدير، وأشباههما. واعتبروا منها قوله (ع): (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار (٢)).

(٢)

الخبر المحفوف بالقرائن القطعية:
ويراد به الخبر غير المتواتر، سواء كان مشهوراً أم غير مشهور،

(١) الدراية، ص ١٢، مطبعة النعمان، النجف.

(٢) سلم الوصول، ص ٢٥٥.

على أن يحتف بقرائن توجب القطع بصدوره عن المعصوم.
والمدار في حجية هذا النوع من الاخبار هو حصول العلم منه كالخبير
المتواتر، والعلم بنفسه - كما سبق بيانه - حجة ذاتية، فلا نحتاج بعده
إلى التماس أدلة الحجية.

(٣)

الاجماع:

والبحث في الاجماع له استقلاله، وليس موضعه هنا نظرا لاعتباره
لدى الأكثر مصدرا مستقلا من مصادر التشريع في مقابل الكتاب والسنة.
نعم في بعض المباني وبخاصة لدى الأكثر من علماء الشيعة هو كشفه
عن رأي المعصوم على نحو القطع، فيكون من حقه على هذا المبنى ان
يبحث عنه في هذا الموضوع، ولا يعتبر من الأدلة المستقلة.
وقد آثرنا تأخير البحث عنه إلى موضعه جريا على ما سلكه الأكثر
في عده من مصادر التشريع.

(٤)

بناء العقلاء:

ويراد به صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة ما صدورا تلقائيا،
ويتساوون في صدورهم عن هذا السلوك على اختلاف في أزمئتهم
وأمكنثهم، وتفاوت في ثقافتهم ومعرفتهم، وتعدد في نحلهم وأديانهم.

وأمثله كثيرة منها: صدور العقلاء جميعا عن الاخذ بظواهر الكلام، وعدم التقيد بالنصوص القطعية منه، على نحو يحمل بعضهم بعضا لوازم ظاهر كلامه، ويحتج به عليه، ومنها: صدور العقلاء جميعا عن الرجوع إلى أهل الخبرة - فيما يجهلون من شؤونهم الحياتية وغيرها فالمرضى يرجع إلى الطبيب، والجاهل يرجع إلى العالم، وهكذا...
وحجية مثل هذا البناء إنما تتم إذا تم كشفه عن مشاركة المعصوم لهم في هذا الصدور فيما تمكن فيه المشاركة، أو إقراره لهم على ذلك فيما لم تمكن فيه.
وسر احتياجنا إلى الكشف عن مشاركة المعصوم، أو إقراره ولو من طريق عدم الردع فيما يمكنه الردع عنه مع اطلاعه عليه، أن هذا البناء ليس من الحجج القطعية في مقام كشفه عن الواقع، لجواز تخطئة الشارع لهم في هذا السلوك.
والفرق بينه وبين حكم العقل، أن حكم العقل فيما يمكنه الحكم فيه وليد اطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية، كما يأتي بيانه، وهذا البناء لا يشترط فيه ذلك لكونهم يصدرون عنه، - كما قلنا - صدورا تلقائيا غير معلل، فهو لا يكشف عن واقع متعلقه من حيث الصلاح والفساد، ولعل قسما كبيرا من الظواهر الاجتماعية منشؤه هذا النوع من البناء.
ومع عدم كشفه عن الواقع فهو لا يصلح للاحتجاج به على المولى لكونه غير ملزم له، ومع اقراره أو عدم ردعه أو صدوره هو عنه يقطع الانسان بصحة الاحتجاج به عليه.
وسياتي مزيد حديث عنه بما أسموه (بالعرف) واعتبروه من الأدلة المستقلة مع رجوع قسم كبير منه إلى حجية هذا البناء.

(٥)

سيرة المتشرعة:

وهي صدور فئة من الناس ينتظمها دين معين أو مذهب معين عن عمل ما أو تركه، فهي من نوع بناء العقلاء مع تضيق في نوع من يصدر عنهم ذلك البناء، وحجية مثل هذه السيرة إنما تكون بعد اثبات امتدادها تأريخيا إلى زمن المعصوم واثبات مشاركته لهم في السلوك فيما يمكن صدوره منه أو إقرارها من قبله، ولو من قبيل عدم ردعه عنها مع إمكان الردع والاطلاع عليها فيما لم يمكن صدورها منه. ومع عدم اثبات ذلك لا مجال للتمسك بها بحال، وما أكثر السير المنقطعة من وجهة تأريخية لكونها حادثة، أو لا يمكن اثبات امتدادها لذلك الزمن.

والمقياس في حجيتها كشفها عن فعل المعصوم أو إقراره كشفا قطعيا ليصح الاحتجاج بها.

وبهذا ندرك قيمة ما يحتج به أحيانا من ادعاء قيام السيرة القطعية على فعل شيء أو تركه مع عدم إمكان اثبات امتدادها تأريخيا إلى زمن المعصوم، وقد يكون منشؤها فتوى سائدة يمر عليها جيل أو جيلان، تتخذ طابع السيرة لدى الناس.

وكثير من الأعراف والعادات التي تشيع في بلد ما، أو بيئة معينة حسابها نفس هذا الحساب، وإن أصبح لها في نفوس العوام طابع الشعار المقدس.

وسياتي في مبحث العرف ان قسما من الفتاوى التي سادت في بعض المذاهب لا منشأ لها إلا هذا العرف المستحدث، وهو ما لا يصلح أن يكون حجة.

وربما عرضنا في مبحث العرف جملة من أقوال العلماء بما يكشف عن التقاء في وجهات النظر في مناشئ اعتبار الحجية لها وعدمها. وعلى أي حال فما كشف عن السنة منها قولاً أو فعلاً أو إقراراً، كان حجة، وإلا فلا دليل على حجيته قطعاً لما سبق ان قلنا في التمهيد الثاني من أن كل حجة لا تنهي إلى القطع فهي ليست بحجة، وان الشك في حجية شيء ما كاف للقطع بعدمها.

(٦)

ارتكاز المتشعبة:

وقد شاع استعمال هذا الاصطلاح على السنة عند بعض أساتذتنا المتأخرين، والظاهر أنهم يريدون به بالإضافة إلى توفر السيرة على الفعل أو الترك، بالنسبة إلى شيء ما، شعور معمق بنوع الحكم الذي يصدر عن فعله أو تركه المتشعبون لا يعلم مصدره على التحقيق. الفارق بينه وبين سيرة العقلاء أو المتشعبة: ان سيرة العقلاء أو المتشعبة بحكم كونها فعلاً أو تركاً لا لسان لها، فهي محملة من حيث تعيين نوع الحكم، وإن دلت على جوازه بالمعنى العام عند الفعل أو عدم وجوبه عند الترك، لكن ارتكاز المتشعبة يعين نوعه من وجوب أو حرمة أو غيرهما.

حجيته:

وحجيته مثل هذا الارتكاز لا تتم الا إذا علمنا بوجوده في زمن المعصومين وإقرارهم لأصحابه عليه، ومثل هذا العلم يندر حصوله جدا، وتكوين الارتكاز في نفوس الرأي العام لا يحتاج من وجهة نفسية إلى أكثر من إمرار فتوى ما في جيلين أو ثلاث على الحرمة مثلا، ليصبح ارتكازا في نفوس العاملين عليها.

الباب الأول
القسم الثاني
السنة

(٥)

الطرق غير القطعية

خبر الواحد

تحديده، أدلة حجته: الكتاب، السنة، الاجماع،
العقل، أدلة المانعين ومناقشتها، شرائط العمل به،
تقسيمات.

الشهرة

تحديدها، أقسامها: الشهرة في الرواية، الشهرة في
الاستناد، الشهرة في الفتوى، أدلة حجتها: الكتاب،
السنة، القياس، ومناقشتها.

مطلق الظن في السنة

تحديده، أدلة حجته ومناقشتها.

الطرق غير القطعية:
ونريد بها خصوص ما كان له قابلية الكشف عن السنة كشفا ناقصا،
وهي على قسمين:

١ - ما قام على اعتباره دليل قطعي.

٢ - ما لم يقيم على اعتباره دليل.

ويكاد ينحصر الأول منهما باخبار الآحاد على تفصيل فيها.

(١)

خبر الواحد:

وقد عرفوه بتعريفات متعددة ترجع في جوهرها إلى ما يقابل الخبر
المتواتر والخبر المحفوف بقرائن توجب القطع واحدا كان أو أكثر
الاختلاف في حجيته:

وقد اختلفوا في حجيته على أقوال لا تكاد تلتقي، فمنهم من منع
العمل به مطلقا، ومنهم من أجازته (١).

والمانعون يختلفون في سبب المنع فمنهم من يعزوه إلى حكم العقل،
وينسب ذلك إلى ابن علي والأصم، ومنهم من ينسبه إلى الشرع كالقاشاني
من أهل الظاهر (٢).

والمجوزون يختلفون بدورهم أيضا فمنهم من يستند في حجيته إلى حكم
العقل، وينسب ذلك إلى أحمد بن حنبل وابن شريح وأبو الحسن البصري
والصيرفي من الشافعية (٣)، وزاد أحمد بن حنبل: (ان خبر الواحد يفيد

(١ - ٢ - ٣) ارشاد الفحول، ص ٤٩.

بنفسه العلم، وحكاه ابن حزم في كتاب الاحكام عن داود الظاهري والحسين ابن علي الكرايسي والحارثي المحاسبي، قال: وبه نقول، وحكاه ابن خواز منداد عن مالك بن انس، واختاره وأطال في تقريره (١). وأكثر علماء الاسلام على حجيته على اختلاف بينهم في شروط الحجية ومناشئها.

ويعرف الوجه في حجيته وعدمها من عرض أدلتها إثباتا ونفيا، فلا حاجة إلى الدخول في تفصيل الأقوال فيها ومناقشتها بجميع ما لها من خصوصيات.

أدلة المثبتين:

وقد استدل المثبتون - على اختلاف أدلتهم - بعد ضم بعضها إلى بعض بالأدلة الأربعة: الكتاب، السنة، الاجماع، حكم العقل.

وأهم أدلتهم من الكتاب آيتان:

أولاهما قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين (٢)).

والظاهر من الآية بقريئة مورد نزولها أنها واردة مورد الردع عن بناء عقلائي قائم إذ ذاك، وهو الاعتماد على خبر الواحد وان كان غير مؤتمن على النقل.

وقد صبت الآية ردعها على خصوص الفاسق - بما أنه غير مؤتمن على طبيعة ما ينقله بقريئة تعليقها التبيين على نبئه بالخصوص.

وتخصيص التبين بخبر الفاسق، يكشف بمفهوم الشروط عن إقرارهم على الاخذ بخبر غيره.

(١) ارشاد الفحول، ص ٤٨.

(٢) الحجرات / ٦.

وليست القضية هنا واردة لبيان الموضوع - كما قد يتخيل ذلك -
لكون الجزء معلقا على المجيء، وانتفاء التبين لانتفائه من قبيل السالبة
بانتفاء الموضوع وهي لا تدل على المفهوم.
وذلك لان الموضوع في القضية الشرطية إذا كان مؤلفا من جزئين
(أحدهما مما يتوقف عليه الجزء عقلا دون الآخر، كما إذا قيل: إن
ركب الأمير، وكان ركوبه يوم الجمعة، فخذ بركابه، فان توقف الجزء
على أصل الركوب عقلي، وعلى كونه يوم الجمعة شرعي مولوي،
ففي ذلك يثبت لها المفهوم بالإضافة إلى خصوص الجزء الذي لا يتوقف
عليه تحقق الجزء عقلا ولا يكون لها مفهوم بالإضافة إلى الجزء الآخر (١)).
والموضوع الذي ركز عليه التبين هنا، كان مركبا من النبأ ومجئ
الفاسق به، فإذا انتفى مجئ الفاسق به، انتفى لزوم التبين عنه،
فكأنه قال النبأ الذي لا يجئ به الفاسق لا يجب التبين عنه، وهو
معنى حجية النبأ الذي يجئ به غير الفاسق، والظاهر أن انطواء الآية
على تخصيص الردع بقسم من الاخبار التي قام بناؤها على الاخذ بها مطلقا
واقرار الباقي مما لا ينبغي أن يكون موضعا لكلام، وظهورها في ذلك
لا تزعمه كثرة ما أورد عليها من إشكالات قد يخضع أكثرها لفلسفة
لغوية، ولكنه لا يقوى مهما كانت قيمته على زلزلة ما لها من ظهور
عرفي وهو الأساس في الحجية، وبخاصة إذا لاحظنا أسلوب عرضها
للفكرة وألقينا عليها الأضواء من أسباب النزول.
ولكن الآية في ظاهرها واردة لاقرار بناء عقلائي وراعاة عن قسم
منه، وهو الاخذ بأخبار الفاسق - بما أنه غير مؤتمن على خبره كما
تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، ويقتضيه التعليل - فهي من مكملات

(١) دراسات الأستاذ المحقق الخوئي، ص ٩٧.

الدليل القادم، أعني بناء العقلاء.
الآية الثانية وهي قوله تعالى: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا
إليهم لعلهم يحذرون (١)).
والذي يبدو لي من صدر الآية أن شبهة عرضت لبعض من هم خارج
المدينة من المسلمين في أن لزوم التفقه المباشر من النبي صلى الله عليه وآله إنما هو
من

قبيل الواجبات العينية التي لا يسقطها قيام البعض بها عنهم، ففكروا
بالنفر جميعا إلى المدينة ليأخذوا الأحكام عنه مباشرة، فنزلت هذه الآية
لتفهمهم بأن هذا النوع من نفر الجماعي لا ضرورة له، وليس هو مما
ينبغي أن يكون لما ينطوي عليه من شل لحركتهم الاجتماعية وتعطيل
لأعمالهم، فاكتفى الشارع بمجئ طائفة من كل فرقة منهم للتفقه في الدين
والقيام بمهمة تعليمهم إذا رجعوا إليهم.

والظاهر من أمثال هذه الآيات التي يقع فيها تقابل الجمع بالجمع انها
واردة على نحو الجموع الانحلالية لا المجموعية، بمعنى أن كل واحد من
هذه الطائفة مسؤول عن تعليم بعض المكلفين لا ان المجموع مسؤولون عن
تعليم المجموع، ونظيره في تعبيراتنا المتعارفة ما لو أصدرت وزارة التعليم
مثلا بيانا إلى المعلمين في الدولة في أن يكافحوا الأمية بتعليم المواطنين
الأميين، فليس معنى ذلك أن يجتمع المعلمون جميعا ليعلموا دفعة واحدة
مجموع الأميين، بل معناه أن على كل واحد ان يجند نفسه لتعليم غيره
فردا كان أو أكثر.

والعمومات المجموعية نادرة فلا يصار إليها إلا بدليل.
والذي أتصوره أن الطريقة السائدة في عصورنا من الهجرة إلى مراكز

(١) التوبة / ١٢٢.

التفقه كالنجف الأشرف، وقم، والقاهرة من بعض من يسكنون بعيدا عنها، ثم العودة إلى بلادهم ليعلموا إخوانهم أحكام دينهم هي نفس الطريقة التي دأبوا عليها في عصر النبي صلى الله عليه وآله ودعت إليها الآية. وليس في هذه الطريقة اجتماع المبلغين والمرشدين في مقام الأداء ليكونوا لمستمعيهم مقدار ما يتحقق به التواتر، بل يكتفون بالواحد الموثوق به منهم، فالآية على هذا واردة في مقام جعل الحجة لاختبار آحاد الطائفة، وإن شئت ان تقول انها واردة لامضاء بناء عقلائي في ذلك كسابقتها.

وإذا صحت هذه الاستفادة لم تبق حاجة بعد إلى استعراض ما يراد من كلمة (لعل) في الآية، أو كلمة (الحذر) فيها، لعدم توقف دلالة الآية عليها، ويكفي في الالتزام بالرجوع إليهم لاختصاص الأحكام تشريع ذلك، وان كان بلسان الترخيص ومن لوازم الترخيص في مثله جعل الحجية لما يحدثون به فلا يسوغ تجاهلها مع قيامها بداهة. واحتمال ان يراد بالطائفة ما يبلغ به حد التواتر على أن يجتمع الكل لتبليغ كل واحد منهم احتمال يأباه ظاهر الآية، وكيفية الاستفادة من نظائرها كما يأباه الواقع العملي لما درج عليه المبلغون في جميع العهود بما فيها عهد الرسول صلى الله عليه وآله على أن لفظ طائفة أوسع منه فتضييقها إلى ما يخصه بالخصوص لا ملجأ له ولا شاهد عليه. وبهذا يتضح واقع ما أثاره الأمدي وغيره من التشكيكات حول دلالة الآية على حجية خبر الواحد (١)، فلا حاجة إلى الدخول في تفصيلاته.

(١) اقرأ ما كتبه الأمدي، ج ١ ص ١٧١ من الأحكام وما ورد في الكفاية وشروحا ورسائل الشيخ حول هذه التشكيكات.

أدلتهم من السنة:
وقد استغرقت أدلتهم من السنة جوانبها الثلاث قولاً وفعلاً وتقريراً.
السنة القولية:
أما السنة القولية فهناك طوائف من الروايات عن أهل البيت إذا
لوحظت مجتمعة فهي متواترة المضمون.
أولاهما: ما ورد عنهم (ع) من إرجاعهم بعض أصحابهم إلى البعض
كإرجاعه (ع) إلى زرارة بقوله: (إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس
وأشار إلى زرارة) وقوله (ع) (العمرى ثقة، فما أدى إليك، فعني
يؤدي) وكثير من أمثالها.
ثانيها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة كخبر الاحتجاج:
(وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي
عليكم، وأنا حجة الله عليهم).
ثالثها: ما ورد عنهم (ع) من الحث على كتابة الحديث وإبلاغه كقوله
صلى الله عليه وآله: (من حفظ على أمتي أربعين حديثاً، بعثه الله فقيهاً عالماً يوم
القيامة) وقوله عليه السلام لأحد الرواة: (واكتب وبت علمك في بني
عمك، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم).
رابعها: ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين، مثل
الحديث المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله: (من كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده
من النار) مما يدل على المفروغية عن حجية خبر الآحاد، إذ لو كانوا
مقتصرين في مجال الحجية على خصوص الخبر المتواتر لما كان مجال للكذب
عليهم، ولما كان أثر لأولئك الكذابين يخشى منه.
خامسها: الأخبار الواردة في باب التعارض من الاخذ بالمرجح

كالأعدلية، والأصدقية، والشهرة، والقول بالتخيير عند التساوي، ومع فرض عدم حجية خبر الآحاد لا يتصور فرض التعارض في أخبار المعصومين.

سادسها: الأخبار الواردة في تسويغ الرجوع إلى كتب الشلمغاني وبني فضال والاختد بروايتها وترك آرائهم (١). ومن استعراض جميع هذه الطوائف نرى أن الحجية مجعولة فيها لخبر الثقة بما أنه ثقة، وليس لنحلته أو مذهبه أثر في الاختد بحديثه أو تركه كما هو الشأن في كتب بني فضال والشلمغاني، وهم من غير الشيعة الإمامية، ومناسبة الحكم والموضوع تقتضيه لذلك فلا خصوصية للعدالة أو غيرها من الشروط. السنة العملية:

وحسبنا منها (ما تواتر من إنفاذ رسول الله صلى الله عليه وآله أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات، وحل العهود وتقريرها، وتبليغ أحكام الشرع (٢)). وشواهد أكثر من أن تحصى، فلو كان خبر الثقة ليس بحجة لما كان معنى لهذا الإرسال الملازم لتكليف المسلمين بالاختد عنهم وإلزامهم بذلك، ودعوى أن أحاديث أمثال هؤلاء مما يكتنفها من القرائن ما يوجب القطع بمطابقتها للواقع، لا تعتمد على دليل، لان رسله ليسوا كلهم بهذا المستوى، ولا الأحاديث التي يحدثون بها كذلك.

(١) تلاحظ هذه الأحاديث - بمختلف طوائفها - ولعلها تبلغ العشرات في الوسائل - كتاب القضاء - وفي رسائل الشيخ في مبحث حجية خبر الواحد. (٢) المستصفي، ح ١ ص ٩٦.

السنة التقريرية:

وهي قائمة بإقراره لبناء العقلاء على الاخذ بأخبار الآحاد إذا كانوا ثقات في النقل، يقول شيخنا النائيني: (وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد بخبر الثقة، والاتكال عليهم في محاوراتهم، بل على ذلك يدور رحى نظامهم، ويمكن أن يكون ما ورد من الاخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء وليست في مقام تأسيس جواز العمل به لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاص بل طريق تبليغها هو الطريق الجاري (١)) لدى الناس جميعا، وهم يعتمدون أخبار الآحاد، ويرتبون عليها جميع آثار العلم وإن لم تكن علما في واقعها.

وامتداد هذا البناء إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله من الواضحات، وقد حكى الغزالي في المسلك الأول (ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر (٢))، وقد ضرب لها بعشرات الأمثلة، وبالطبع انه لو كانت للنبي طريقة خاصة في تبليغ الاحكام لا تعتمد أخبار الآحاد لبينها ولردع صحابته عن العمل بغيرها، وهذا ما لم يتحدث فيه التأريخ، ومثله ما يشتهر عادة ويطول الحديث فيه.

الاجماع:

وقد حكاه في إرشاد الفحول عن الصحابة والتابعين (٣)، وحكاه الشيخ الطوسي عن الامامية وغيرهما.

(١) فوائد الأصول، ج ٣ ص ٦٨. (٢) المستصفي للغزالي، ج ١ ص ٩٥.
(٣) إرشاد الفحول، ص ٤٩.

ولكن الاستدلال بالاجماع لا يتضح له وجه لعدم الطريق إليه بالنسبة
الينا غير أخبار الآحاد لبداهة عدم إمكان تحصيله من قبلنا، ولعدم
إمكان استيعاب الصحابة والتابعين كما هو الشأن في الدعوى الأولى، وعدم
إمكان التعرف على آراء الامامية جميعا بالنسبة للدعوى الثانية، والاجماع
المنقول متوقفة حجيته على حجية خبر الناقل له، فلو كانت حجية خبر
الناقل له موقوفة عليه لزم الدور، وهناك مناقشات أخرى له لا داعي
للإطالة في عرضها فلتراجع في المطولات (١).

العقل:

وقد صور بصور عدة، نذكر بعضها، ونحيل البعض الآخر على
الكتب المطولة لعدم الجدوى بعرضها ومناقشتها جميعا.
أولها: ما ذكره الغزالي من أن (المفتي إذا لم يجد دليلا قاطعا من
كتاب أو إجماع أو سنة متواترة، ووجد خبر الواحد، فلو لم
يحكم به لتعطلت الاحكام، ولان النبي صلى الله عليه وسلم، إذا كان
مبعوثا إلى اهل عصر يحتاج إلى إنفاذ الرسل إذ لا يقدر على مشافهة
الجميع، ولا إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد، إذ لو أنفذ
عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك اهل مدينته (٢)).
وقد أجاب الغزالي على الشق الأول بأن (المفتي إذا فقد الأدلة
القاطعة، يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد
أيضا (٣))، ولكن هذا الجواب غير واضح لان الرجوع إلى البراءة
الأصلية في غير ما يقطع فيه محق للرسالة من أساسها، لبداهة أن

(١) اقرأ حقائق الأصول، ج ٢ ص ١٣٦، وغيره.

(٢) المستصفي، ج ١ ص ٩٤.

(٣) المستصفي، ج ١ ص ٩٤.

الاحكام القطعية محدودة جدا إن لم تكن معدومة.
والاحكام المعروفة بضروريات الدين كالصوم، والصلاة، والحج،
وأمثالها، وإن ثبتت لها الضرورة القطعية، إلا أن ثبوتها لها إنما هو
ثبوت في الجملة لا في جميع الخصوصيات، ولو جردت من الخصوصيات
الثابتة بالامارات المعتبرة لتحولت إلى واقع لا تقره جميع المذاهب
الاسلامية، فضلا عن إنكار كونه من الضروريات، على أن الاسلام ليس
هو هذه الضروريات فحسب كما هو ثابت بالبدهة.
والرجوع إلى الاستصحاب وهو في رتبة سابقة على البراءة كما سبق
بيانه، ويأتي مناقش صغرى وكبرى، أما الصغرى فلاحتياجه إلى
حالة سابقة معلومة وشك طارئ عليها، وهو نادر ما يقع في الأحكام الكلية
الثابتة بالضرورة، وفي غيرها لا علم بحالة سابقة، كما هو الفرض،
وأما الكبرى فللشك في حجية مثل هذا الاستصحاب لرجوعه إلى ما
يدور أمره بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، لان الحكم المجعول إن
كان واسع المنطقه إلى هذا الزمان، فهو مقطوع البقاء، وإن كان ضيق
المنطقه فهو مقطوع الارتفاع، فما هو الحكم المعلوم اذن ليستصحب بقاؤه؟
وأصالة عدم النسخ إن رجعت إلى الاستصحاب فحسابها نفس هذا الحساب،
وسياتي فيها الكلام مفصلا.

اللهم إلا أن يدعي أن مراده هنا من الاستصحاب استصحاب عدم
الجعل قبل البعثة، أو استصحاب عدم الحكم المجعول في حقه حال
الصغر، ولكن الاشكال في جريان هذين الاستصحابين جار أيضا إما
لعدم الموضوع فعلا لعدم مشاهدتنا للحالتين: حالة ما قبل البعثة،
وحالة ما بعدها، لنجري في حقنا استصحاب الحالة السابقة، لو أريد
استصحاب عدم بالنسبة لحكمنا الخاص، أما لو أريد استصحاب عدم

الجعل الكلي فهو مثبت بالنسبة اليها، واستصحاب عدم الجعل حال الصغر يشكل جريانه للشك في تبدل الموضوع، فنحن حال الصغر غيرنا عندما نقع تحت التكاليف، وللإعلام في هذه الأنواع من الاستصحابات حديث يأتي في موضعه ولعل لنا في بعضها رأيا.

على أن استصحاب عدم الجعل هنا، لا يجري في جميع المشكوكات للعلم الاجمالي بجعل الكثير منها لبداهة أن الإسلام لم يأت بهذه المقطوعات أو الضروريات فحسب، ومع قيام العلم الاجمالي لا يمكن جريان الاستصحاب ولا البراءة الأصلية في أطرافه، إما لعدم إمكان جريانها أصلا، أو انها تجري وتتساقط للمعارضة، وسيأتي إيضاح ذلك في مبحث الاحتياط العقلي.

والأنسب ان يحاب عنه بأن هذا الدليل لو تم فهو لا يعين العمل بأخبار الآحاد إلا بضميمة مقدمات أجنبية عن حكم العقل لجواز ان تكون هناك طرق مجعولة من قبله تؤمن هذا الغرض الخاص أو الايكال إلى الاحتياط فيها مثلا.

وأجاب عن الشق الثاني بقوله: (أما الرسول صلى الله عليه وسلم، فليقتصر على من يقدر على تبليغه، فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلف به، فليس تكليف الجميع واجبا (١)). وهذا الجواب غريب في بابه أيضا لمنافاته للشمولية التي جاءت بها رسالة النبي صلى الله عليه وآله، وعمومها لجميع البشر (وما أرسلناك الا كافة للناس (٢))

ولان فرض الاقتصار على البعض يوجب اختصاص الرسالة بهم وحرمان غيرهم مع فرض احتياجهم إلى مثلها، وأين قاعدة اللطف منها إذن؟

(١) المستصفي، ج ١ ص ٩٤. (٢) سبأ / ٢٨.

ولماذا لا يبعث لكل أمة نبيا يفي بحاجتها إذا تعذر قيام نبي واحد بهذه المهمة؟

فلا بد إذن أن يفرض - بعد ثبوت الجانب الشمولي فيها - أن طرق التبليغ المعتمدة لدى النبي صلى الله عليه وآله كافية بايصال صوته إليها بالوسائل المتعارفة، وبذلك يتم ما قال المستدل.

ثم عقب - أعني الغزالي - بعد ذلك بقوله: (نعم لو تعبد نبي بان يكلف جميع الخلق، ولا يخلي واقعة عن حكم الله تعالى، ولا شخصا عن التكليف، فربما يكون خبر الواحد ضرورة في حقه (١)). وهذا الاستدراك عين ما أراده المستدل لتحدثه عن نبينا صلى الله عليه وآله بالخصوص ورسالته، لأنها موضع حاجتنا الفعلية.

ومن البديهي ان شريعتنا عامة لجميع البشر، وما من واقعة إلا ولها فيها حكم، إلا أن قوله: (ربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة) لا يتم إلا بضميمة مقدمات أخرى تحصر الطريق فيه، وهو ما لم يذكر في الدليل، كما لم يذكره في استدراكه عليه.

الصورة الثانية: ما ذكره صاحب الوافية (وحاصله إنا نعلم تفصيلا ببقاء التكليف بالصلاة والصوم ونحوهما من الضروريات، وليس لنا علم تفصيلي بأجزائها وشرائطها، فإذا تركنا العمل بمؤديات الامارات، واقتصرننا على خصوص ما علمناه من الأجزاء والشرائط، خرجت هذه الأمور عن حقائقها، لان الضرورية من الأجزاء والشرائط ليست إلا أمورا معدودة بحيث نقطع بعدم صدق العناوين المزبورة على ما هو المتفق دخله فيها. فلا مناص من الرجوع إلى الاخبار المودعة في الكتب المعبرة (٢)).

(١) المستصفي، ج ١ ص ٩٤. (٢) دراسات الأستاذ المحقق الخوئي، ص ١٢٥.

ولكن هذا الدليل أضيق من المدعى لعدم اقتضائه اثبات الحجية لمطلق الاخبار بل لخصوص ما أثبت منها الأجزاء والشرائط للتكاليف المعلومة.

أما الاخبار النافية التي ورد على خلافها عموم مثبت للتكليف أو اطلاق أو أصل عملي فلا تتعرض لها باثبات، ومقتضاه عدم الحجية فيها، والتحقيق ان العقل لا يلزم باخبار الآحاد، وحسبنا في ذلك ما مر من الأدلة السمعية (فما ذهبت إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين، إنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا، ولا يجب التعبد به عقلا، وإن التعبد واقع به سمعا (١) هو الحق في المسألة، وهو الذي اختاره جل علماء الشيعة كما يظهر مما أوردوه في كتبهم المطولة. أدلة المانعين:

أما المانعون فقد استدلوا على المنع بالأدلة السمعية، كآيات الناهية عن العمل بالظن أو بغير العلم، باعتبار أن أخبار الآحاد لا تفيد علما بمدلولها.

والجواب على ذلك أن هذه الآيات مخصصة بما دل على جواز العمل باخبار الآحاد لأنها أخص منها إن لم تكن هذه الأدلة حاكمة عليها. وقد اعتبروا هذه الآيات أيضا رادعة عن بناء العقلاء بعد التغافل عن تخصيصها بما دل على الجواز.

وأجيب عن ذلك أيضا بحكومة بناء العقلاء عليها لاعتبار العقلاء هذا النوع من أخبار الآحاد علما من حيث ترتيب جميع آثار العلم عليه، ومع اعتباره علما، فهو خارج عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم

(١) المستصفي، ج ١ ص ٩٥.

موضوعا، فلا يكون مشمولاً لها بحال. واستدلوا أيضا بالاجماع على المنع من العمل بها، وهو مناقش صغرى وكبرى، أما الصغرى فلعدم حصوله لما سمعت من أن جل العلماء يذهبون إلى جواز العمل بها، فأين موقع الاجماع منها؟ وأما الكبرى فلمعارضته بمثله، وهو ما سبق حكايته عن الشيخ الطوسي، على أن هذا النوع من الاجماع يستحيل أن يكون حجة لأنه يلزم من اثبات حجته عدمها بداهة أن معنى قيامه على عدم العمل بأخبار الآحاد أن لا يكون هو بنفسه حجة لأنه منقول بأخبار الآحاد، وما يلزم من وجوده عدمه لا يصلح للدليلية أصلا. أما أدلتهم من العقل، فأركزها ما سبق ان عرضناه من دعوى استحالة جعل الأحكام الظاهرية من قبل الشارع للزوم تناقضها أو تماثلها مع الأحكام الواقعية، وقد عرفت في البحوث التمهيدية مناقشتها فلا نعيد. وكان بعض المانعين لهذه الأسباب أو ما يشبهها أو همت كلماتهم نفي الحجية عن نفس السنة، وهم لا يريدون ذلك قطعاً، وكان ذلك من نتائج الضيق في الأداء كما يوحي به تفصيل كلماتهم وضم بعضها إلى بعض (١).

شروط العمل به:

وقد اختلفوا في الشروط المعتبرة للعمل بأخبار الآحاد، وفي مقدار اعتبارها، على أقوال قد لا يكون في عرضها وتعدادها والاستدلال عليها أي جدوى ما دما قد انتهينا في استدلالنا السابق إلى أن المدار في الحجية وعدمها هي وثاقة الراوي والاطمئنان بعدم كذبه، كما هو مقتضى ما يدل عليه بناء العقلاء، وبعض الأدلة اللفظية التي تسأل عن

(١) راجع تاريخ الفقه الاسلامي، لمحمد يوسف موسى، ص ٢٢٧ وما بعدها.

وثاقة الراوي، ومناسبات الحكم والموضوع، وما سبق من إرجاع الأئمة إلى كتب بني فضال.

فالظاهر أن الحديث في هذه الشرائط كالحديث عن اعتبار العدالة أو البلوغ أو الذكورية أو غيرها، إنما هو من قبيل اتخاذ الاحتياطات من قبل بعض الأصوليين للحد من الفوضى والتسامح في قبول جميع الاخبار، أو هي من قبل بعضهم اعتقاد بعدم إمكان تشخيص الصغريات لما هو حجة من الاخبار إلا من هذه الطريق.

وعلى هذا فافتقاد بعض شرائط العدالة في الراوي وعلى الأخص فيما تختلف المذاهب في اعتباره منها، لا يضر باعتماد الخبر إذا كان راويه من الثقات.

واختلاف المذاهب في الرواة إذا عرف من حالهم عدم التأثير والانفعال بمسبقات مذهبهم في مجال النقل، لا يمنع من اعتماد خبرهم والاخذ به ما لم تكن هناك قرائن أخر توجب التوقف عن العمل به.

ومن هنا اعتبر الشيعة الإمامية - خلافا لما نقل عنهم من قبل بعض المتأخرين من الكتاب غير المتورعين - أخبار مخالفيهم في العقيدة حجة إذا ثبت أنهم من الثقات، وأسموا أخبارهم بالموثقات، وهي في الحجية كسائر الاخبار وقد طفحت بذلك جل كتب الدراية لديهم، فلتراجع في مظانها المختلفة.

وما يقال عن اعتبار هذه الشرائط ونظائرها، يقال عن تقسيماتهم للخبر غير المتواتر.

تقسيمات

فقد قسموه إلى مشهور، أو مستفيض، وغير مشهور، وقسموا غير

المشهور إلى صحيح، وحسن، وموثق، وضعيف، ثم قسموه إلى مرسل، ومقطوع، ومرفوع، ومسند.

وجل هذه التقسيمات منصب على تشخيص صغريات ما يحصل به الاطمئنان بالصدور.

وقسم منها لا يجدي إلا في مجال الترجيح عند تعارض الاخبار، ولا يهتم فعلا الدخول في تفصيلاتها ما دمتا نملك المقياس في الحجية، وهو التوثق والاطمئنان بصدور الخبر من قبل المعصوم. وحتى اعتبارهم هجر الأصحاب للخبر الصحيح من قبيل الموهنات له، وعمل الأصحاب بالخبر الضعيف جابرا له انما هو من قبيل تشخيص الصغرى لما يوجب الثقة بالصدور لا للتعبد المحض بذلك. وعلى هذا فالدخول هنا في الأقسام وتحديدتها لا يهتم الآن بحثه، وهو من شؤون علماء الحديث، وموضعا في كتب الدراية، فلتراجع في مظانها الخاصة.

(٢)

أما ما لم يقم عليه دليل قطعي فأهمه أمران، أولهما: الشهرة:

وربما عللت حجيتها بما لها من كشف عن رأي المعصوم مما اقتضى ان تعرض ضمن الأدلة الكاشفة عن رأيه.

ويراد من الشهرة انتشار الخبر، أو الاستناد، أو الفتوى، انتشارا مستوعبا لجل الفقهاء أو المحدثين، فهي دون مرتبة الاجماع من حيث

الانتشار، وقد قسموها إلى ثلاثة أقسام قد تختلف من حيث الحجية وعدمها. أولها: الشهرة في الرواية.

ومؤداها انتشار رواية ما، وتداولها بين الرواة على نحو مستوعب في الجملة ومقابلها الندرة والشذوذ.

وقد اعتبروها من مرجحات باب التعارض بين الروايات، وأدلتها من السنة كثيرة، بالإضافة إلى أن كثرة النقل عن حس مما يوجب الوثوق بالصدور بخلاف الندرة والشذوذ، فالقول بحجيتها وصلوحها للترجيح مما لا ينبغي أن يكون موضعا لكلام.

ثانيها: الشهرة في الاستناد.

ويراد بها انتشار الاستناد في مقام استنباط الحكم إلى رواية ما من قبل أكثر المجتهدين.

وهذه الرواية قد لا تكون مستوفية لشرائط القبول، إلا ان استناد الفقهاء إليها يكون جابرا لضعفها، كما أن إعراضهم عن رواية ما، وان كانت صحيحة، يكون من موجبات تركها وعدم العمل بها. وهذا النوع من الاستناد أو الاعراض لا دليل على اعتباره من المرجحات، اللهم إلا أن يولد وثوقا للإنسان بصدور ما استندوا إليه وعدم صدور ما هجروه أو صدروه لا لغاية بيان الحكم الواقعي باعتبار أن إصرار أكثرية الفقهاء على الأخذ برواية مع ضعفها، أو هجر رواية وهي بأيديهم مع صحتها، لا يكون بلا مستند جابر أو موهن عادة.

وعلى أي فالمدار - كما سبقت الإشارة إليه - في ذلك كله على حصول الوثوق بالصدور وعدمه، ولا خصوصية للاستناد أو الهجران، ولا يبعد أن يكون الوثوق بالصدور حاصلًا في أكثر ما استندوا إليه وبعدم صدوره فيما هجروه من الروايات وهو العمدة في مقام الحجية للاخبار وعدمها.

ثالثها: الشهرة في الفتوى.
ومضمونها انتشار فتوى ما بين الفقهاء انتشارا يكاد يكون مستوعبا
دون ان يعلم لها أي مستند.
وقد استدلووا على حجيتها بأدلة ثلاثة: الكتاب، السنة، والقياس.
أدلتهم من الكتاب:
وأهمها التعليل الوارد في آية النبأ السابقة (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) حيث ركزت
الآية في وجوب التبين على التعليل بإصابة قوم بجهالة، ومقتضى ذلك
دوران هذا الحكم مدارها وجودا وعدمها، وبما أن الاستناد إلى الشهرة
الفتوائية لا يعد من الجهالة والسفه، فلا يجب التبين معه في هذا الحال
وهو معنى حجيته.

والجواب على ذلك: أن دوران حكم مع علة ما وجودا وعدمها، لا
يكون إلا مع فرض انحصار العلة، ولا دليل على انحصارها في أمثال
هذه التعابير، فإذا قال الشارع - مثلا - : حرمت الخمر لاسكارها،
فغاية ما يدل عليه هذا التعبير تعميم العلة في الحرمة إلى غير الخمر من
المسكرات لا ارتفاع الحرمة عن شئ عند ارتفاع الاسكار لجواز ثبوتها
له لعلة أخرى كالنجاسة، أو الغصبية، أو غيرهما من موجبات
التحريم، وانما التزمنا بدوران التبين مدار خبر الفاسق وجودا وعدمها في
صدر الآية، لدلالة مفهوم الشرط عليها لا أخذنا بهذا التعليل، فارتفاع
السفاهة هنا لا يدل على ارتفاع التبين لجواز ثبوته بعلة أخرى غيرها.

أدلتهم من السنة:
وهي كثيرة، وقد وردت رواياتها في باب تعارض الخبرين كمرفوعة
زرارة، قال: (قلت: جعلت فداك! يأتي عنكما الخبران، والحديثان
المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين
أصحابك، ودع الشاذ النادر).
وقد قربوا الاستدلال بها أن الموصول في قوله (ما اشتهر) مبهم،
وصلته معرفة له، وبما أن الشهرة التي اعتبرت في الصلة مطلقة، فهي
شاملة للشهرة في الفتوى بمقتضى ذلك الاطلاق.
وقد أوجب عليها بأن المراد من الشهرة هنا، الشهرة بمدلولها اللغوي،
وهي الوضوح والإبانة، أخذنا من شهر السيف إذا جرده من غمده وأبانه،
وهي مختصة بهذا المعنى بما علم صدوره من الشارع، لا ما ظن أو شك
فيه، فكأنه قال (ع): خذ بما وضع وبان انتسابه إلينا لدى أصحابك،
على أن طبيعة السؤال والجواب تقتضي أن يكون الجواب على قدر السؤال
ولا يتجاوزه إلى غيره، والمسؤول عنه هنا هو خصوص الخبرين
المتعارضين، فلا معنى للإجابة بما يعمهما ويعم الشهرة الفتوائية، لأنها
غير داخلة في السؤال، ومن شرائط الاطلاق أن يعلم أن الشارع كان في
مقام البيان من هذه الجهة ولم يعم قرينة على الخلاف ليصح التمسك به،
فكونه في مقام البيان من حيث التعميم لها، تأباه طبيعة التطابق بين
السؤال والجواب الذي يقتضي السخية بينهما حتى مع فرض التعميم لغير
المورد.
ولو تنزلنا فلا محرز له إن لم نقل ان التطابق يصلح للقرينية على الخلاف.

ثالثها - القياس:
وقد قربوه بما ادعى استفادته في خبر الواحد من كون العلة في حجيته
هو حصول الظن بمدلوله، وهي متوفرة في الشهرة الفتوائية، بل هي
فيها أقوى منها في خبر الآحاد.
وهذا الاستدلال من أمتنها لو كان المنشأ في حجية أخبار الآحاد هو
الظن الحاصل منه.

ولكن سبق لنا ان استعرضنا جل أدلة أخبار الآحاد، فلم نجد
فيها ما يشير إلى هذه العلة، وهي اعتبار الظن، لذلك عممنا حجيته
إلى ما لم يفد الظن منه، ولم نجعل الظن مقياساً لنلجأ إليه، فأركان
القياس إذن لم تتوفر في هذا الموضوع ليصح الاخذ به.
وعلى هذا، فالشهرة الفتوائية لا مستند لها ليؤخذ بها، فهي ليست
بحجة كما ذهب إلى ذلك كثير من الفقهاء.

(٣)

حجية مطلق الظن بالسنة:

ويراد به العمل بكل ظن يتولد للانسان من أي سبب كان، إذا
كان متعلقاً بحكم شرعي يظن انه ثبت بالسنة.
وقد استدل له بأدلة كلها عقلية، وليس فيها ما ينهض بالدليلية،
وجل أدلته مما ترجع إلى ما يسمى بدليل (الانسداد الكبير) وقد
عرضناه وناقشناه في مبحث القياس لاستدلال بعضهم به على حجيته باعتباره
من مصاديق ما يحصل به الظن، والذي يرتبط من أدلته ببحوثنا هذه

ما ذكره صاحب الحاشية من عده في جملة ما تثبت به السنة بمقتضى فحوى دليله، وحاصل ما استدل به: (إننا نعلم علما قطعيا بلزوم الرجوع إلى السنة بحديث الثقلين وغيره مما دل على ذلك، فيجب علينا العمل بما صدر عن المعصومين، فإن أحرز ذلك بالقطع فهو، وإلا فلا بد من الرجوع إلى الظن في تعيينه، ونتيجة ذلك وجوب الاخذ بما يظن بصدوره (١))، ومن الواضح ان الظن هنا لم يقيد بكونه حاصلًا من الاخبار ليكون دليلا على حجية ما يفيد الظن منها كما أفيد، بل أطلق لما يشمل كل ظن بالسنة ومن أي سبب كان، لذلك آثرنا عده من أدلة مطلق الظن بالسنة.

والجواب على هذا أن دعوى القطع بالعمل بمطلق الظن بالسنة مع عدم إحرازها بالقطع - كما هو مقتضى مفاد دليله - لا تخلو من مصادرة، لان الظن بما هو ظن ليس من الحجج الذاتية التي لا تحتاج إلى جعل أو إمضاء، وهذا الدليل لا يثبت جعلًا ولا إمضاءً شرعيا له بل لا تعرض فيه لهذه الجهة أصلا.

ووجوب العمل بالسنة - وإن كان ضروريا - إلا أنه لا يتنجز على المكلف إلا بعد إحرازها بمحرز ذاتي أو مجعول، وهذا التردد الذي ورد في الدليل لا يتم إلا إذا ثبت من الخارج أن الظن محرز للسنة في عرض القطع أو في طوله على الأقل، وإثبات محرزيته بهذا الدليل دوري كما هو واضح.

وحسبنا من الأدلة الرادعة عن العمل بالظن حجة في الردع عن مثله ما دام لم يثبت لنا بهذا الدليل ما يخصصها أو يحكم عليها لعدم تماميته وصلوحه لاثبات ما أريد له.

(١) الدراسات، ص ١٢٥.

الباب الأول
القسم الثاني
السنة

(٦)

السنة وكيفية الاستفادة منها
السنة كلها تشريع، كصفات الاستفادة منها: دلالة
القول: حجية أقوال أهل الفن، الأصول اللفظية،
دلالة الفعل، دلالة الترك، دلالة التقرير.

(١)

السنة كلها تشريع:

والحديث حول كفيات الاستفادة منها يدعوننا ان نمهد له بالحديث عن تشخيص نفس السنة التي تقع موقع التشريع، فهي وإن اتفقوا على تعريفها بقول المعصوم وفعله وتقريره إلا أنهم قيدوا حجيتها بما أحرز أنها واردة مورد التشريع، ولذا قسموها إلى أقسام، يقول في سلم الوصول - وهو كلام جار نظيره على السنة الكثير - : (ليس كل ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام، من أقواله وأفعاله وتقريراته تشريعاً يطالب به المكلفون، لان الرسول بشر كسائر الناس اصطفاه الله رسولا لهداية الناس وإرشادهم، قال تعالى: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي (١)) فما صدر منه ينتظم الأقسام الآتية:

(١) ما صدر منه بحسب طبيعته البشرية كالأكل، والشرب، والنوم، وما إلى ذلك من الأمور التي مرجعها طبيعة الانسان وحاجته.

(٢) ما صدر منه بحسب خبرته وتجاربه في الحياة وفي الأمور الدنيوية، وبحسب تقديره الشخصي للظروف والأحوال الخاصة، وذلك مثل شؤون التجارة والزراعة والمسائل المتعلقة بالتدبيرات الحربية، وما إلى ذلك من الأمور التي يعتمد فيها على مقتضيات الأحوال ومراعاة الظروف.

وهذان القسمان ليسا تشريعاً، لان مرجع القسم الأول الطبيعة والحاجة البشرية، ومرد القسم الثاني الخبرة والتجارب في الحياة والتقدير الشخصي

(١) الكهف / ١١٠.

للظروف الخاصة من غير أن يكون هناك دخل للوحي الإلهي ولا للنبوة والرسالة.

(٣) ما صدر منه على وجه التبليغ عن الله تعالى، بصفته رسولا يجب الاقتداء به والعمل بما سنه من الاحكام مثل تحليل شئ أو تحريمه ، والامر بفعل أو النهي عنه، وكبيان العبادات، وتنظيم المعاملات، والحكم بين الناس.

فهذا القسم الأخير تشريع عام يجب على كل مكلف العمل به. والأحاديث الواردة في هذا القسم تسمى بأحاديث الاحكام. وبالجملة فإن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته إنما تكون دليلا من الأدلة، ومصدرا من المصادر التشريعية التي تستمد منها الأحكام الشرعية. إذا صدرت منه بمقتضى رسالته لسن القوانين وتشريع الاحكام أو بيانها (١)). ولكن هذه التفرقة بين أقسام ما يصدر عنه من قول أو فعل أو تقرير، لا تخلو من غرابة إذا علمنا أنه ما من واقعة إلا ولها حكم في الشريعة الاسلامية كما هو مقتضى شموليتها، ولا يفرق في ذلك بين ما تقتضيه طبيعته البشرية كالأكل والشرب وغيره، إذا كان صادرا منه عن إرادة، وبين غيره من تجارب.

وإذا تم ما سبق أن عرضناه من أدلة العصمة له، فإن كل ما يصدر عنه بطبيعة الحال يكون موافقا لاحكام الشريعة ومعبرا عنها، وما دام الأكل والنوم والشرب من أفعاله الإرادية، فهي محكومة حتما بأحد الاحكام، فأصل الأكل محكوم بالجواز بالمعنى العام، وأكله لنوع معين يدل على جوازه، كما أن تركه لأنواع أخرى يدل على جواز الترك لها،

(١) سلم الوصول، ص ٢٦٢ وما بعدها.

فالقول بأن ما كان من شؤون طبيعته البشرية لا يعبر عن حكم، لا يتضح له وجه.

كما أن ما يتصل بالقسم الثاني من شؤون خبرته وتجاربه هو الآخر معبر عن حكمه، وحكمه هنا جواز التعبير عنه - وإن أخطأ الواقع لو صح جواز خطئه في الموضوعات، ولنا التأسى به في الاخبار عن تجاربنا وخبراتنا في حدود ما نعلم منها، وحتى قوله - لو صح عنه - :
أنتم أعلم بشؤون دنياكم، فهو إمضاء لهم على جواز أعمال تجاربهم وخبراتهم الخاصة، فهو لا يخرج عن الدلالة على التشريع.
نعم ما كان من مختصات النبي صلى الله عليه وآله كالزواج بأكثر من أربع، أو ما كان من أفعاله الطبيعية غير الإرادية، فهو لا يعبر عن حكم عام. والخلاصة ان تقييد السنة بما صدر عنه على وجه التشريع كما صنع غير واحد في غير موضعه، لان كل ما يصدر عنه من أفعاله الإرادية فهو تشريع عام عدا مختصاته الخاصة، اللهم إلا أن يريدوا به الايضاح لا الاحتراز وهو بعيد عن مساق كلامهم.
اقصاه ان بعض أفعاله تختلف عن البعض الآخر من حيث دلالتها على الحكم بعنوانه الأولي أو العنوان الثانوي، ودلالتها أحيانا على جواز العمل بالحكم الظاهري، وهكذا...

(٢)

كيفية الاستفادة منها:

وما دنا قد علمنا أن السنة هي القول والفعل والتقارير، فلا بد من التحدث عن مدى دلالة كل منها.

دلالة القول:

واستفادة ما له من دلالة انما تكون بحسب ما تدل عليه الألفاظ بمفاهيمها اللغوية - أو الاصطلاحية فيما ثبتت فيه الحقيقة الشرعية من قبله - لما سبق ان أكدناه من أن الشارع لم يخترع لنفسه ولا تبعه طريقة جديدة خاصة للتفاهم، وانما جرى على وفق ما عند العرب منها. وهذه الألفاظ إن كانت نصا في مدلولها أو ظاهرة فيه أخذ بها، وإلا فلا بد من الاستعانة - في غوامض اللغة وغرائبها - بالرجوع إلى اهل الفن في ذلك كاللغويين في المفردات اللغوية، والنحويين، والصرفيين، والبلاغيين في الهيئات وتراكيب اللغة وخصائص الأساليب، واستشارتهم في هذه الجوانب والصدور عما يقولون.

حجية أقوال أهل الفن:

والظاهر أن المنشأ في حجية أقوالهم، هو البناء العقلائي في رجوع الجاهل إلى العالم الممضي من قبل الشارع قطعا، وربما اعتبره بعضهم من الاحكام العقلية التي تطابق عليها العقلاء بما فيهم الشارع المقدس. نعم يعتبر في هؤلاء ان يكونوا خبراء في فنهم، وأن يكونوا موثوقين في أداء ما ينتهون إليه، لأنه هو المتيقن من ذلك البناء أو الحكم العقلي. فالتشكيك اذن في حجية أقوال اللغويين أو غيرهم من أهل الفن في غير موضعه.

الأصول اللفظية:

وهناك أصول لفظية يرجع إليها عند الشك في المراد بسبب بعض الطوارئ التي تولد احتمالا على خلاف الظاهر كأصالة عدم التخصيص عند

الشك في طرو مخصص على العام، وأصالة عدم التقييد عند الشك في طرو المقيد على المطلق، وأصالة عدم القرينة عند الشك في إقامتها على خلاف الحقيقة وتجمعها أصالة الظهور، وهذه الأصول ونظائرها، انما تجري لدى أهل العرف - وهم منشأ حجيتها مع العلم باقرار الشارع لهم عليها، لما قلناه من عدم اختراعه طريقة للتفاهم خاصة به - عند الشك في تعيين المراد، ولا تجري فيما إذا علم المراد وشك في كيفية الإرادة، فأصالة عدم القرينة - مثلاً - لا تجري فيما إذا علم باستعمال لفظة ما في أحد المعاني، وشك في كون الاستعمال كان على نحو الحقيقة أو المجاز لتثبت أنه على نحو الحقيقة باعتبار أن المجاز مما يحتاج إلى قرينة، وأصالة عدم القرينة تدفعها بل تجري إذا احتملنا إرادة أحد معنيين حقيقي ومجازي ولم نستطع تعيينه بالذات، فأصالة عدم القرينة تعين المعنى الحقيقي منهما. دلالة الفعل:

وقد اختلفوا في مقدار ما يستفاد من أفعاله، فالذي عليه أبو اليسر هو التفصيل بين أن يكون الفعل معاملة، فالإباحة إجماعاً، وبين أن يكون قرينة فهو محل الخلاف، والذي نقل عن مالك: (الوجوب عليه وعلينا، وقال الكرخي: مباح في حقه لتيقنها بالفعل، وليس للأمة اتباعه إلا بدليل، وقال جمع من الحنفية: الإباحة في حقه، ولنا اتباعه إلا بدليل (١)).

(وهذان المذهبان، يعكران على نقل أبي اليسر الإجماع على الإباحة في المعاملات، فإنهما لم يفرقا بين قرينة ومعاملة، وقال المحققون: إن الخلاف إنما هو بالنسبة إلى الأمة، فمن قائل بالوجوب، ومن قائل بالندب، ومن قائل بالإباحة، ومن قائل بالوقف (٢)).

(١ - ٢) أصول الفقه للخضري، ص ٢٣٢ وما بعدها.

والذي عليه من نعرف من محققي الشيعة عدم دلالة على أكثر من الإباحة بالمعنى العام لا الإباحة في مقابل الوجوب والحرمة باستثناء ما كان قريبا منه، لان التقرب يصلح للقرينية على رجحان ما أتى به، ولا يعين نوعه من وجوب أو استحباب إذ لا معنى للتقرب بالمكروه أو المباح.

وعمدة ما يصلح للدليلية لهم هو كون الفعل مجملا بنفسه لا لسان له ليتعبد بمقتضى ما يدل عليه لسانه، وغاية ما تدل عليه أدلة العصمة أن المعصوم لا يرتكب الذنب، فمجرد صدور الفعل منه، يدل على أن ما أتى به ليس بمحرم عليه وإنما هو مباح بالمعنى الأعم للإباحة، وأوامر الاقتداء به تدل على مشاركتنا له في جميع الاحكام إلا ما كان من مختصات، فهو إذن مباح لنا أيضا، ودعوى أن النبي صلى الله عليه وآله لا يصدر منه إلا ما كان راجحا، فلا يعمل المكروه ولا المباحات مع توفر العناوين الثانوية التي يمكن أن تحول ما كان مباحا بالأصل إلى مستحب بالعنوان الثانوي - وإن كان مما يقتضيها مقام النبوة - إلا أن أدلة العصمة لا تلزم بها أصلا.

واستدلال بعضهم على الوجوب علينا بأوامر الاقتداء - الدالة على لزوم متابعتهم صلى الله عليه وآله في كل ما يفعله حتى المباحات حيث تتحول مباحاته إلى واجبات في حقنا بحكم لزوم المتابعة - لا يخلو من غرابة لان أوامر الاقتداء لا تقتضي أكثر من الاتيان بالأفعال على الوجه الذي أتى به، فإذا افترضناها مباحة أو مستحبة، فتحويلها إلى الوجوب في حقنا ينافي طبيعة الاقتداء والالتزام بما التزم به الرسول صلى الله عليه وآله لان معنى اقتدائنا به في المباحات، هو كوننا منخيرين بين الفعل والترك كما هو مخير بينهما، فاضفاء صفة الوجوب عليها، ينهي بنا إلى الخلف طبعاً.

والظاهر أن الآمدي، وابن الحاجب، والخضري من المتأخرين، ممن
تبناوا هذا الرأي الذي انتهى إليه المحققون من الشيعة، يقول الخضري:
(ومختار الآمدي وابن الحاجب ما ذكرنا أولاً وهو الظاهر، لأن المتيقن
من صدور الفعل منه اباحته فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل).
(وظهور قصد القرينة دليل على أن الفعل مطلوب، والمتيقن من الطلب
الندب، فلا يثبت ما زاد عنه).

(أما ادعاء أن الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكماً شرعياً فوق
الإباحة، فهو قول بلا دليل، وكل ما ذكرناه من أدلتهم إنما يتجه إذا
علمت صفة الفعل، وفرض المسألة أنها مجهولة (١)).

إلا أن الذي يؤخذ على الخضري عدم تقييده الإباحة بكونها بالمعنى العام
مما يوهم إرادة الإباحة الاصطلاحية، أي تساوي الطرفين، وهي لا معين لها
أيضاً، كما أن تعبيره بعد ذلك أن المتيقن من الطلب الندب، لا يخلو من
من مسامحة أيضاً، لأن الندب نوع من أنواع الطلب في مقابل الوجوب وله
فصله الخاص، فتعيينه بالذات يحتاج إلى معين لأن نسبة الطلب إليهما نسبة
واحدة ما دام معتبراً من قبيل الجنس لهما.

نعم لو كان هو مرتبة من الوجوب لأمكن أن يقال بالقدر المتيقن
بالنسبة له، ولكنه ليس كذلك بدهاة، بل هو نوع في مقابله له
حدوده الخاصة فلا معنى لاعتباره قدراً متيقناً له.

دلالة الترك:

ولا يستفاد منها أكثر من عدم الوجوب، أما تعيين الحرمة أو

(١) أصول الفقه، ص ٢٣٣.

الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة، فلا معين لها لان القدر المتيقن من أدلة العصمة انه لا يرتكب الذنب، فتركه للشئ إذن لا يكون تركا لواجب كما هو مقتضى ما تدل عليه وتلزم به، وإن كان في ما يقتضيه مقام النبوة أن لا يواظب النبي صلى الله عليه وآله على ترك مستحب، كما سبقت الإشارة إليه.
دلالة التقرير:

والظاهر أن ما يفيد الإقرار على الشئ لا يدل على أكثر من الجواز بالمعنى العام سواء كان متعلقه فعلا عابرا، أم عادة متحكمة، أم عرفا خاصا، أم بناء عقلائيا، اللهم إلا أن يكون البناء أو العرف قائما على حجة ملزمة بإقراره يستلزم ثبوت حجيتها عند الشارع المساوق للالزام بها في مواقع الإلزام كما هو الشأن في الإخذ بأخبار الثقات وبالبناء العقلائي على الإخذ بالظواهر والعمل بالاستصحاب وأمثالها.
هذا إذا لم تكن هناك قرينة تبين نوع الحكم المقرر كما لو كانت بعض العادات مثلا قد اتخذت طابع الحكم الإلزامي عندهم، بإقرارهم عليه يدل على الإلزام به، أما الإقرار على عدم الفعل فهو لا يدل على أكثر من عدم وجوبه.

والقول بأن التقرير يدل (على الإباحة (١)) إذا أريد من الإباحة تساوي الطرفين مشكل إذ لا معين لها من بين أنواع الجواز والتقرير كالفعل لا لسان له فهو مجمل، والقدر المتيقن منه الإباحة بالمعنى العام فتعيين فصلها يحتاج إلى معين.

(١) أصول الفقه، ص ٢٣٣.

وقد اشترط غير واحد اعتبار القدرة على الانكار في حجية التقرير وهو شرط سار في جميع أنواع السنة، لان القدرة على التبليغ شرط فيها جميعا.

نعم يستفاد من السكوت مع عدم القدرة على الانكار أن ذلك - أعني السكوت - مشروع للتقية، بل هو من أدلة مشروعية التقية التي لا مدفع لها.

الباب الأول
القسم الثاني
السنة

(٧)

السنة والكتاب

السنة وعلائقها بالكتاب، نوعية أحكامها،
تخصيص الكتاب بها وعدمه، نسخ الكتاب
بالسنة، رتبة السنة من الكتاب.

السنة وعلاقتها بالكتاب:

وإذا عرفنا مفهوم السنة وتعرفنا على حجيتها، واستطعنا التوصل إليها من طرقها الذاتية أو المجعولة، وعرفنا مضامينها حسب الكيفيات المجعولة لذلك كان علينا بعدها ان نبحت علاقتها بالكتاب العزيز والحديث حول ذلك يقع في مواقع أهمها أربعة:

١ - نوعية ما ترد به من أحكام ونسبته إلى الكتاب العزيز.

٢ - امكان تخصيص الكتاب بها وعدمه.

٣ - امكان نسخ الكتاب بها وعدمه.

٤ - رتبها من الكتاب عند الاستدلال والمعارضة.

١ - نوعية أحكامها:

أما نوعية أحكامها فهي حسبما يدل عليه استقرارها في مصادرها لا تخرج عن أحد ثلاثة:

أ - تأكيد ما ورد في الكتاب من أحكام عامة كالأحاديث الآمرة بأصل الصلاة والصيام والزكاة والحج، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكالأحاديث الناهية عن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام وما أهل به لغير الله، وحسابها حساب الآيات المتعددة الدالة على حكم واحد.

ب - شرح ما ورد من آيات عامة في القرآن، وبيان أساليب أدائها وامثالها والتعرض لكل ما يتصل بها من أجزاء وشرائط وموانع، كالأحاديث المحددة للمراد من الصلاة والصيام والحج، والمبينة لاجزائها

وشرائطها وموانعها وكل ما يرتبط بها من شؤون الأداء.
ج - تأسيس أحكام جديدة لم يتعرض لها الكتاب فيما نعرف من آيات
أحكامه مثل حرمان القاتل من الميراث إذا قتل مورثه، وتحريم الجمع بين
نكاح العممة وابنة أخيها أو الخالة وابنة أختها إلا بإذنهما، وكنه تحريم لبس
الحرير للرجال وأمثالها، يقول ابن القيم: (والسنة مع القرآن ثلاثة
أوجه: أحدها ان تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن
والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظافرها، والثاني ان
تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له، والثالث ان تكون موجبة لحكم
سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه (١)).
٢ - تخصيص الكتاب بها وعدمه:

ومن اعتبار صفة الشرح والبيان لها يتضح أنه ليس هناك ما يمنع من
تخصيص الكتاب بها ما دام المخصص بمنزلة القرينة الكاشفة عن المراد
من العام، والظاهر أنه بهذا المقدار موضع اتفاق المسلمين، ولذلك أرسلوا -
إرسال المسلمين - إمكان تخصيص الكتاب بما تواتر من السنة، ولكن موضع
الخلاف في السنة التي تثبت باخبار الآحاد، فالذي عليه الجمهور ان (خبر
الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المتواتر (٢)) وفصل الحنفية بين أن يكون
العام الكتابي قد خصص من قبل بقطعي حتى صار بذلك التخصيص
ظنياً، وبين ما لم يخص فجوزوه في الأول ومنعوه في الثاني (٣)، وذهب
البعض إلى المنع مطلقاً.
وعمدة ما استدلوا به دليلاً: أولهما دعوى أن الخبر الواحد لا

(١) سلم الوصول، ص ٢٥٩ نقلاً عن أعلام الموقعين، ج ٢ ص ٢٣٢.
(٢ - ٣) أصول الفقه للخضري، ص ١٨٤.

يقوى على معارضة الكتاب، لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني.
وثانيهما موقف عمر بن الخطاب من حديث فاطمة بنت قيس: (حينما
روت انه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة، ولا سكنى وهي بائن
فقال عمر: لا نترك كتاب ربنا، ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصابت
أم أخطأت (١))

وكلاهما لا يصلحان للدلالة على المقصود، أما الأول منهما فلأن
نسبة الخاص إلى العام نسبة القرينة إلى ذي القرينة، وليس بينهما تعارض
كما هو فحوى الدليل، وحيث يمكن الجمع بين الدليلين لا مجال لطرح
أحدهما وإلغائه ولو فرض التعارض، وعدم إمكان الجمع بينهما عرفا لما
أمكن رفع اليد عن الكتاب بالتخصيص حتى في السنة المتواترة بينما لم
يلتزم أحد منهم بذلك، بل لما أمكن ورود الخاص من الشارع أصلا
لاستحالة تناقضه على نفسه كما هو الشأن في المتباينين أو العامين من
وجه عندما يلتقي الحكمان في موضع التقائهما حيث حكموا بالتساقط في
الاخبار الحاكية لذلك فيهما.

وبعد افتراض حجية الخاص في نفسه وإن كان مرويا بأخبار الآحاد،
فأي مانع من إعطائه صفة الشرح لما أريد من العام الكتابي؟ ومع التنزل
فان التعارض في الحقيقة ليس بين سنديهما ليقدم القطعي على الظني، وإنما
هو بين ظنية الطريق في خبر الآحاد، وظنية الدلالة في العام الكتابي،
فالكتاب وإن كان قطعي الصدور إلا أنه ظني الدلالة بحكم ما له من
ظهور في العموم، ولا موجب لاسقاط أحدهما بالآخر.
نعم لو كان العموم الكتابي مما لا يقبل التخصيص لكونه نصا في
مدلوله لا يحتمل الخلاف، ولا يتقبل قرينة عليه، لتعين القول بإسقاط

(١) أصول الفقه للخضري، ص ١٨٤.

الخبر وتكذيبه لاستحالة صدور التناقض من الشارع، وحيث إن الكتاب مقطوع الصدور ومقطوع الدلالة، فلا بد أن يكون الكذب منسوبا إلى الخبر ويتعين لذلك طرحه.

وبهذا العرض يتضح معنى الأخبار الواردة عن المعصومين في اعتبار ما خالف كتاب الله زحرفا، أو يرمى به عرض الجدار، وجعل الكتاب مقياسا لصحة الخبر عند المعارضة في الاحكام التي تعرض لها الكتاب.

واتهام الزنادقة بوضع هذا الاخبار - كما ورد على لسان الأصوليين - منشؤه عدم إدراك معنى الحديث.

نعم قد يقال ان النسخ يقتضي أحيانا مصادمة الحديث الناسخ للكتاب، فكيف يجعل الكتاب مقياسا لصحته، وهذا الاشكال صحيح لو كانت هذه الأحاديث واردة في غير أبواب التعادل المستدعي لتعارض الاخبار، والتعارض لا يكون إلا في أخبار الآحاد، وسيأتي أن النسخ لا يكون بخبر الواحد إجماعا على أن النسخ - لولا الاجماع على عدم وقوعه بخبر الآحاد - لأمكن القول به هنا أيضا، لحكومة الدليل الناسخ على الدليل المنسوخ، ولا تصادم بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم فلا تصدق المخالفة مع عدم التصادم، وسيأتي إيضاح ذلك عما قليل.

أما الدليل الثاني - أعني رأي الخليفة عمر - فإن أريد من الاستدلال به أنه سنة واجبة الاتباع أخذًا بما ذهب إليه الشاطبي، فقد عرفت ما فيه في مبحث سنة الصحابة، وإن أريد الاستدلال به بما أنه (مذهب الصحابي) واجتهاده، فسيأتي ما فيه، وأنه لا يصلح أن يكون حجة إلا عليه وعلى مقلديه لا على المجتهدين، كما هو التحقيق، على أن الذي يبدو من الرواية المذكورة تشكيك الخليفة في قيمة روايتها وهو أجنبي

عن جواز التخصيص بخبر الثقة وعدمه، فلا تصلح للاستدلال بها أصلاً، والذي يظهر من إقرار الخليفة عمر للخليفة الأول في تخصيصه لآية المواريث بخبره الذي انفرد بنقله: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث)، وعدم الإنكار عليه أنه من القائلين بجواز التخصيص بخبر الآحاد. ودعوى الخضري (١) أن هذا الحديث ونظائره قد يكون مستفيضاً إلى درجة توجب القطع غريبة لأنها تصادم كلما صح نقله في هذا الباب من انفرد الخليفة بنقله (٢).

وما يقال عن التخصيص يقال عن التقييد بأخبار الآحاد لمطلقات الكتاب، والحديث فيهما واحد.

وإذا صح هذا لم نعد بحاجة إلى استعراض - ما طراً - على آية (وأحل لكم ما وراء ذلكم)، ونظائرها من الآيات - من التخصيصات المأثورة بأخبار الآحاد، والمقرة من قبل الصحابة، كما أنا لم نعد بحاجة إلى مناقشة الحنفية في تفصيلهم الذي لا يعرف له مأخذ يمكن الركون إليه. ٣ - نسخ الكتاب بالسنة:

ويراد من النسخ على ما هو التحقيق في مفهومه - رفع الحكم في مقام الإثبات عن الأزمنة اللاحقة مع ارتفاعه في مقام الثبوت لارتفاع ملاكه، وهو لا يتأتى إلا في الأحكام التي تؤدي بصيغ العموم، أو كل ما يدل عليه - ولو بمعونة القرائن - من حيث التعميم لجميع الأزمنة. وارتفاع الأحكام التي تقيد بوقت معين لانتهاء وقتها لا يسمى نسخاً اصطلاحاً، وقد أحاله فريق لأدلة عقلية لا تنهض بذلك وصرها الجهل

(١) أصول الفقه للخضري، ص ١٨٤.

(٢) راجع مصادره في النص والاجتهاد في قصة فدك وغيره.

بحقيقته بتخيل ان الرفع واقع في مقام الثبوت بعد وضع الحكم على الازمان اللاحقة للعلم بالحادث بتبدل المصلحة مما يوجب نسبة الجهل إلى الله تعالى وتقديس عما يتخيلون، بينما هو في واقعه لا يتجاوز مقام الاثبات لمصلحة التدرج في التبليغ، والحكم ابتداء لم يجعل إلا على قدر توفر الملاك فيه، والمصلحة والمفسدة اللذان هما ملاكا الاحكام مما يتأثران بعوامل الزمان والمكان قطعاً، وسيأتي ايضاح أنهما ليسا من قبيل الحسن والقبح الذاتيين دائماً ليلزم الخلف والحكم في الأزمنة اللاحقة لم يثبت في مقام الجعل ليقال كيف يرتفع الحكم الثابت مع ما يلزم من فرض اثبات صفة الثبوت له. والحقيقة ان النسخ لا يتجاوز الاخبار عن عدم تحقق الملاك في الأزمنة اللاحقة، الملازم لارتفاع الحكم ثبوتاً وان أدي بصيغ الرفع في مقام التبليغ. ولقد أشار القرآن الكريم إلى امكانه وأجمع المسلمون على وقوعه، ولم ينقل الخلاف إلا عن أبي مسلم الأصفهاني (ولم يحقق الناقلون مذهبه (١)) وقد استظهر الخضري (ان خلاف أبي مسلم انما هو في نسخ نصوص القرآن، فهو يرى أن القرآن كله محكم لا تبديل لكلمات الله (٢)) وما أدري ما قيمة هذا الكلام بعد تصريح القرآن بامكان النسخ في آياته (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (٣)) على أن النسخ المدعى هنا ليس هو تبديلاً لكلمات الله وانما هو شرح للمراد منها وتقييد أو تخصيص لظهوراتها، ثم ليس فيها مصادمة لنص لا يحتمل الخلاف، وحاشا لله ان يكذب نفسه أو وليا من أوليائه المبلغين عنه (٤)، وما قلناه أو قالوه عن التخصيص يقال عن النسخ.

(١) أصول الفقه للخضري، ص ٢٤٦. (٢) أصول الفقه، ص ٢٤٦.

(٣) البقرة / ١٠٥.

(٤) ومن هنا صرحوا ان أمثال هذه الآيات لا تقبل نسخاً (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً) كما صرحوا ان الآيات المخبرة عن أمور تقع لا تقبل النسخ لانتهاؤها إلى التكذيب، راجع سلم الوصول، ص ٣٣٧.

وهذا من الأمور التي تكاد تكون بديهية بين المسلمين فلا تحتاج إلى إطالة حديث، والظاهر أن النسخ واقع في الكتاب من الكتاب ومن السنة على خلاف في قلة وكثرة الاحكام التي يدعى لها النسخ، وقد استعرض أستاذنا الخوئي في كتابه (البيان) كل ما قيل عن الآيات المنسوخة وحاكمه بجهد ولم يجد فيها ما يصلح أن يكون منسوخا الا أقل القليل.

والخلاف الذي وقع انما هو في امكان نسخ الاحكام - المقطوعة أسانيدھا كالأحكام الكتابية والمتواترة من السنة - بأخبار الآحاد، وأكثرية المسلمين على المنع وربما ادعي عليه الاجماع، وأهم ما لديهم من الشبه هي شبهة ان الظني لا يقاوم القطعي فيبطله، وهي شبهة عرفت قيمتها في الحديث عن التخصيص لعدم المعارضة بينهما، لان الدليل الناسخ لا يزيد على كونه شارحا للمراد من الدليل المنسوخ، وقرينة على عدم إرادة الظهور وحاله حال التخصيص، على أن الخبر وان كان ظنيا في طريقة، إلا أنه مقطوع الحجية للأدلة السابقة ومع الغرض وافترض المعارضة فإنها في الحقيقة قائمة بين ظنين لا بين قطعي وظني، أي بين ظنية الدلالة في مقطوع السند وظنية الطريق.

ولعل منشأ الاجماع المدعى أو اتفاق الأكثرية، انما هو في وضع حد لما يمكن ان يقع من التسامح في دعوى النسخ وإبطال الاحكام لمجرد ورود خبر ما، وهو عمل في موضعه وربما استدعته صيانة الشريعة عن عبث المتلاعبين بأحكام الله والوقوف دون تصرفاتهم، وعلى الأخص وان في الدخلاء على الاسلام من تمثل بصورة القديسين ليتسنى له هدم الاسلام وتقويض قواعده.

٤ - رتبة السنة من الكتاب:

من الكلمات المألوفة على السنة كثير من الأصوليين ان رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب في الاعتبار.

وهو كلام لا أعرف له مدلولاً يمكن الاطمئنان إليه لاضطراب في تحديد معنى الرتبة هنا، فالذي يظهر من بعض أقوالهم ان مرادهم بها ان تقدم الكتاب على السنة من قبيل تقدم الحاكم على المحكوم، أي مع وجود دليل من الكتاب لا ينظر إلى السنة ولا تلتمس كدليل، وهي أشبه بما ذكرنا من التقدم الرتبي لأدلة الامارات على الأصول ولكن بعضها الآخر يبدو منه ان المراد منها هو السبق الرتبي من حيث الشرف والأهمية، ووجودها أقرب إلى الوجود الظلي بالنسبة للكتاب، وفي ثالث من الأقوال ان الكتاب يقدم عليها عند التعارض فسبقه الرتبي من حيث أرجحيته في هذا الباب.

ومن أدلتهم على هذا السبق الرتبي تتضح وجهات النظر، وان كان قد جمع بعض المتأخرين بين هذه الأدلة وكأنها مساقاة لمبنى واحد، في تفسيرها لا لمباني متعددة.

وأول هذه الأدلة قولهم: (ان الكتاب مقطوع والسنة مظنونة، والقطع فيها انما يصح على الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب، فإنه مقطوع به على الجملة والتفصيل والمقطوع به مقدم على المظنون، ولعله لا يوجد من متواترها القولي شيء (١)).

وهذا الدليل يصلح للقول الثالث أي تقديم الكتاب على السنة عند المعارضة لا مطلقاً، إذ لا معنى لرفع اليد عن المظنون بالمقطوع مع عدم

(١) أصول الفقه، ص ٢٣٧ للخضري.

المعارضة، وكلاهما حجة كما هو الفرض.
والمعارضة لا تتعقل بين الكتاب والسنة بما هي قول أو فعل أو تقرير، لاستحالة تناقض الشارع على نفسه، وإنما تمكن في الاخبار الحاكية لها، وعليها يقتضي أن تحرر المسألة في تقدم الكتاب على أخبار الآحاد لا على السنة.

وقد سبق أن أيدنا دعوى من يذهب إلى طرح الاخبار، إذا خالفت الكتاب ولم يمكن الجمع بينها وبينه لنفس هذا الدليل وللأخبار الآمرة بطرح ما يخالف الكتاب.

ثانيها: قولهم: (إن السنة، إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك، فإن كانت بيانا فالبيان تال للمبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس، وما شأنه هذا فهو أولى بالتقدم وإن لم يكن بيانا فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد في الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب (١))، وهذا الدليل يصلح للاستدلال به على التقديم من حيث الشرف والأولوية، لا من حيث الاقتصار على الكتاب، مع وجوده لعدم إمكان الاستغناء عن البيان بحال، وما دامت السنة بيانا للكتاب فهي متممة للاستدلال به، بل كلاهما يكونان دليلا واحدا لبداية أن ما يحتاج إلى البيان لا ينهض بالدليلية إلا به، ولكن اعتبار التقدم في الرتبة على أساس التفاضل في المكانة، لا معنى لادراجه في مباحث الأصول والتماس الأدلة له لعدم إعطائه أية ثمرة عملية في مجالات الاستنباط.

ثالثها: (ما دل على ذلك من الاخبار كحديث معاذ وأثر عمر، اللذين تقدم ذكرهما، ومثله عن ابن مسعود: (من عرض له منكم قضاء

(١) أصول الفقه للخضري، ص ٢٣٧.

فليقتض بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقتض بما
قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم، ومثل ذلك عن ابن عباس وهو كثير في
كلام السلف والعلماء وهو الوجه في تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب (١)
وهذا الدليل صالح للدلالة على المبنى الأول في التقدم الرتبي، أي مع
قيامه لا ينظر إلى السنة، ولا تعتبر دليلاً.

وهذا المذهب من أغرب المذاهب إذ كيف يعقل الاستغناء بالكتاب
عن السنة ومنها بيانه وشروحه وشروط أحكامه وأدلتها، فهل يكفي
ابن مسعود أو عمر أو ابن عباس، لو صح عنهم ذلك، بالرجوع إلى
الكتاب والاكتفاء به في حكم واحد من الأحكام فضلاً عن جميع ما ورد
فيه منها، وهم يعلمون من طريقة الكتاب في البيان هي الاتكال على
القرائن المنفصلة، والسنة هي الكفيلة ببيانها، وكيف يسوغ لهم العمل
بظواهره مع هذا الاحتمال؟

على أن هذه الأقوال لا تصلح للاستدلال بها لأنها لا تمثل أكثر من
رأى أصحابها لو أرادوا ظواهرها، وهو بعيد وهم ليسوا بمعصومين
ليجب علينا التعبد بها

نعم في اقرار النبي (صلى الله عليه وآله) لمعاذ ما يصلح للاستدلال، باعتبار ان
الاقرار من السنة، فالاستدلال بها استدلال بالسنة، إلا أن الكلام في
صحة رواية معاذ، وسيأتي في مبحث القياس إثبات أنها من الموضوعات.
فالحق ان السنة في مجالات الاستدلال صنو للكتاب وفي رتبته، بل
هما واحد من حيث انتسابهما إلى المشرع الأول وهو الله عز وجل، ولا

(١) أصول الفقه للخضري، ص ٢٣٧.

يمكن الاستغناء به عنها، وما أروع ما قاله الأوزاعي: (الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب، وذلك لأنها تبيّن المراد منه (١)).
وقال رجل لمطرف بن عبد الله: لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال: (والله ما نريد بالقرآن بدلا، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا (٢)).
ومن هذا العرض ندرك أن هذه الأدلة لا تصلح ان تكون لمبنى واحد.

(١ - ٢) أصول الفقه للخضري، ص ٢٣٤.

الباب الأول
القسم الثالث
الاجماع

تعريفه، هل الاجماع أصل؟ الاختلاف في حجته،
أدلة الحجية: الكتاب، السنة، العقل، حكم منكري
حجية الاجماع، إمكان الاجماع وعدمه، الاجماع
المحصل، الاجماع المتواتر، الاجماع المنقول بأخبار الآحاد.

الاجماع

تعريفه:

الاجماع في اللغة لفظ مشترك بين العزم والتصميم - فيقال على سبيل المثال أجمع القوم على النهوض بالعمل الفلاني، أي عزموا وصمموا عليه، - وبين الاتفاق فيقال أجمعوا على القيام بعمل ما أي اتفقوا عليه. وهو في اصطلاح الأصوليين موضع خلاف، وان اتفقوا على دلالة على الاتفاق.

وموقع الخلاف منه متعلق بالاتفاق فقول انه مطلق الأمة، وقيل خصوص المجتهدين منهم في عصر، وفي رأي مالك اتفاق أهل المدينة (١)، وقال بعضهم اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة)، (أو أهل المصريين الكوفة والبصرة) وربما ضيق إلى اتفاق الشيخين أو (الخلفاء الأربعة (٢))، وفي بعض المذاهب اتفاق خصوص مجتهديهم إلى ما هنالك من أقوال لا تعكس أكثر من اختلافهم في تحديد هذا المصطلح تبعاً لاختلافهم في مقدار ما ثبتت له الحجية من ذلك الاتفاق.

ولذلك لا نرى وجهاً لالتماس تحديد المراد من هذه اللفظة كمصطلح عام بعد أن كانت لا تتولى الحكاية عن مضمون موحد، فلا معنى للاشكال على تعاريفهم بعدم الاطراد والانعكاس. والمهم في الموضوع ان يبحث عن اعتباره أصلاً من الأصول في مقابل

(١) عدة الأصول للشيخ الطوسي، ص ٢٣٢، وأصول الفقه للخضري، ص ٢٧٠.
(٢) المصدر السابق وغيره.

الكتاب والسنة ودليل العقل، ثم عن حجيته وما يصلح للدلالة عليها من الأدلة، ومنها يلتمس مدى وجه الحق في هذه الأقوال وغيرها مما عرض في الكتب المطولة.

هل الاجماع أصل أو حكاية عن أصل؟

ونريد بالأصل هنا أن يكون له كيان مستقل في الحكاية عن الحكم الواقعي، أي لا يحتاج إلى توسط في عالم الحكاية من قبل أصل من الأصول الثلاثة، فهو لا يحكي عن الكتاب أو السنة أو العقل، وإنما هو مستقل في مقابلها في عوالم الحكاية عن الاحكام.

والظاهر أن الكثير منهم يرى أنه لا استقلال له، يقول الخضري: (لا ينعقد الاجماع إلا عن مستند (١)).

وفي حكايته عن الأمدي وغيره عن بعض الأصوليين: (انه لا يشترط المستند، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب (٢)).

وقد ذكرت أدلة لكل من وجهتي النظر في كثير من الكتب وليس في استعراضها ومناقشتها أية جدوى، لكون أكثرها واردة بمنأى عن أدلة الحجية.

والذي يقتضي التركيز عليه استعراض أدلة الحجية، والنظر في حدود ما تقتضيه مضامينها من استقلال وعدمه.

وسياتي أن بعضها يبدو منه استقلاله في الحجية لظهوره بإعطاء العصمة للأمة، وجعل ذلك من مزاياها على أن يكون لاتفاقها خصوصية في إصابة الحكم الواقعي بمنأى عن بقية الأدلة، وإذا وجد هناك دليل

(١ - ٢) أصول الفقه، ص ٢٧٥.

على وفق الاجماع، فهو من باب تعدد الأدلة على الحكم الواحد كبعض الأدلة السمعية والعقلية، ولكن بعضها الآخر يبدو منه اعتبار المستند باعتبار حكايته عن رأي المعصوم، ومن استعراضها والتماس وجه الحق فيها تبدو نتائج ما تنتهي إليه.

الخلاف في حجيته:

(ذهب المتكلمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم، إلى أن الاجماع حجة، وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر أنهم قالوا: الاجماع ليس بحجة، واختلف من قال إنه حجة، فمنهم من قال إنه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ، وذهب الجمهور الأعظم والسواد الأكثر إلى أن طريق كونه حجة السمع دون العقل (١)). أدلة الحجية:

وقد استدلوا على الحجية بالأدلة الثلاثة، وأقصوا الاجماع عن الاستدلال به على حجيته لانتهائه إلى الدور.

الكتاب:

وأهم أدلتهم من الكتاب هذه الآيات:

الأولى: قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا (٢))، وقد قرب دلالتها على مذهب الجمهور صاحب سلم الوصول

(١) عدة الأصول، ص ٢٣٢. (٢) النساء / ١١٥.

بقوله: (ان الله تعالى جمع بين مشاققة الرسول صلى الله عليه وسلم،
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال: (نوله ما تولى ونصله
جهنم)، فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً مثل مشاققة
الرسول، لأنه لو لم يكن محرماً لما جمع في الوعيد بينه وبين المحرم الذي
هو مشاققة الرسول عليه الصلاة والسلام، فإنه لا يحسن الجمع بين حلال
وحرام في الوعيد، وإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع
سبيلهم إذ لا واسطة بينهما، ويلزم من اتباع سبيلهم أن يكون الاجماع
حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد (١)).
ويرد على هذا التقريب:

أ - إن ظهور تعدد الشرط مع وحدة الجزاء، اشتراكهما في علة
التحريم ولازمه ان اتباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاققة للرسول لا
يدل على الحرمة فلا يتم المطلوب، وقد استظهر الغزالي ما يقرب من
هذا المعنى من مساق الآية، وبعد لذلك دلالتها على الاجماع، يقول:
(والظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل
المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى فكأنه
لم يكتف بترك المشاققة، حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته
والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى، وهذا هو الظاهر السابق إلى
الفهم (٢)).

ب - وفي عقيدتي أن الآية لا يمكن أن تحمل على إرادة الاجماع منها
لما فيها من كلمة (نوله ما تولى) إذ لا معنى للقول: بأن من يتبع غير

(١) سلم الوصول، ص ٢٧٢، والظاهر أن هذا التقريب لصاحب نهاية السؤل وإن لم
يقومه كما يوحى إرجاعه في الهامش إليه.
(٢) أصول الفقه للخضري، ص ٢٧٩ نقلاً عنه.

ما أجمعوا عليه من الاحكام نجعل ما اتبعه من الحكم غير المجمع عليه واليا عليه يوم القيمة، وأي معنى لمثل هذا النوع من الكلام. والظاهر أن مضمون الآية: أن من يشاقق الرسول ويخالف المؤمنين في اتباعه، ويتبع غيره من رؤساء الأديان والنحل الأخرى، نوله ما تولى، أي أننا نربط مصيره يوم القيمة بمصير من تولاه، فيكون مساقها أشبه بمساق الآية الأخرى (يوم ندعو كل أناس بإمامهم (١))، وحينئذ تكون أجنبية عن مفاد جعل الحجية للاجماع. وأظن أننا بهذا المقدار، نكتفي عن مناقشة المراد من كلمة: غير والألف واللام في المؤمنين، وغير ذلك مما ذكره في مناقشة هذه الآية وأكثرها غير تام (٢).

الثانية: قوله تعالى: (و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس (٣))، بتقريب: (ان الوسط هو العدل والخيار والعدل والخيار لا يصدر عنه إلا الحق، والاجماع صادر عن هذه الأمة، العدول الخيار فليكن حقا (٤)) وهذه الدلالة لو تمت للآية، فهي لا تزيد على أكثر من اثبات العدالة لهم لا العصمة، والذي ينفع في المقام إنما هو اثبات العصمة لهم لا العدالة، ليتم حكايتها عن الحكم الواقعي.

إذ العدل لا يمتنع صدور غير الحق منه ولو فرض فإنما (يلزم صدور الحق منه بطريق الظاهر فيما طريقه الصدق والكذب، وهو نقل الاخبار وأداء الشهادات، أما فيما طريقه الخطأ والصواب في استخراج الاحكام

(١) الاسراء / ٧١.

(٢) راجع الطوفي في مناقشاته لها، ص ١٠٠ وما بعدها من رسالته المنشورة في مصادر التشريع الاسلامي، والشيخ الطوسي في العدة، ص ٢٣٤ وما بعدها.

(٣) البقرة / ١٤٣. (٤) الطوفي في رسالته السابقة، ص ١٠٣.

والاجتهاد فيها فلا ((١)).
الآية الثالثة: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون (٢)) وقد قربت دلالتها بما نقله الشيخ الطوسي في تقريبها، يقول في العدة: (قالوا وصف الله تعالى الأمة بأنها خير الأمة، وأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فلا يجوز ان يقع منها خطأ لان ذلك يخرجها من كونها خيارا، ويخرجها من كونها أمرة بالمعروف وناهية عن المنكر إلى أن تكون أمرة بالمنكر وناهية عن المعروف، ولا ملجأ من ذلك إلا بالامتناع من وقوع شئ من القبائح من جهتهم (٣)) وقد سبق الحديث عن هذه الآية في مبحث (سنة الصحابة) وذكرنا هناك عدم دلالتها على أكثر من التفضيل النسبي وهو لا يستدعي العصمة وعدم الوقوع في الخطأ، على أنا لا نعرف وجهها للملازمة التي ذكروها هنا في تقريب دلالة الآية بين عدم جواز وقوع الخطأ منهم وبين ما علل به من لزوم خروجها عن كونها خيارا، لان الخيار يخطأون وان كانوا معذورين كما هو الشأن في غير المعصومين من العدول، فإثبات العصمة للأمة بهذه الآية لا يتضح له وجه.
الآية الرابعة: قوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا (٤)) بتقريب ان الاجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفرق عنه. وتمام دلالة الآية موقوف على أن يكون الاجماع مصداقا لهذا المفهوم والآية لا تتكفل بإثبات ذلك لأنها لا تثبت موضوعها بداهة.

(١) الطوفي في رسالته السابقة، ص ١٠٣. (٢) آل عمران / ١١٠.
(٣) عدة الأصول، ص ٢٤٢. (٤) آل عمران / ١٠٣.

والآيات الباقية - وهي أضعف منها دلالة - تتضح مناقشتها مما عرضناه هنا فلا نطيل بعرضها والتحدث عنها.
السنة:

وقد استدلوا منها بطوائف من الأحاديث مأثورة عن (عمر، وابن مسعود وأبي سعيد الخدري، وانس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة ابن اليمان وغيرهم، من نحو قوله: لا تجتمع أمتي على الضلالة - لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة - سألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها - من سره ان يسكن بحبوحه الجنة فليلمز الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم - ان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنین أبعد - يد الله مع الجماعة، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ - لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم، (وروي لا يضرهم خلاف من خالفهم) إلا ما أصابهم من الأذى - من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه - من فارق الجماعة ومات، فميتته جاهلية (١)) إلى غيرها من الروايات.
وهذه الروايات على طوائف، بعضها أجنبي عن عوالم جعل العصمة لرأي الأمة كالأخبار الداعية إلى الألفة والتجمع أمثال يد الله مع الجماعة، ان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنین أبعد، وكالأخبار الحاثية على إطاعة السلطان ولزوم جماعته، أمثال (اتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار، ويد الله مع الجماعة)، يقول الطوفي: (فأما نحو قوله (عليه السلام) اتباعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار ويد الله مع الجماعة، فإنما المراد به طاعة الأئمة والأمراء وترك الخروج عليهم بدليل قوله (عليه السلام):

(١) الخضري أصول الفقه، ص ٢٧٩ وما بعدها.

اسمعوا وأطيعوا وان تأمر عليكم عبد حبشي، وقوله (عليه السلام): من مات تحت راية عصبية مات ميتة جاهلية (١)).
وهناك قسم يذكر في الحث على صلاة الجماعة، ولم يبق إلا أحاديث لا تجتمع أمتي على الضلالة وأمثالها.
يقول المحقق الكاظمي: (وأقوى ما ينبغي ان يعتمد عليه من النقل حديث لا تجتمع أمتي على الخطأ وما في معناه لاشتهاره وقوة دلالاته، وتعويل معظمهم ولا سيما أوائلهم عليه وتلقيهم له بالقبول لفظاً ومعنى، وادعاء جماعة منهم تواتره معنى، وموافقة العلامة من أصحابنا لهم على ذلك في أوائل المنتهى، وادعائه في آخر المائة الأول من كتاب الألفين أنه يتفق عليه أي بين الفريقين وتعداده في القواعد من خصائص نبينا (صلى الله عليه وآله) عصمة أمته بناء على ظاهرها، وكذا في التذكرة مع التصريح بعصمتهم من الاجتماع على الضلالة ووروده من طرقنا أيضا (٢)).
والروايات التي ذكرها - من طرقنا - ليست جامعة لشرائط الحجية في أخبار الآحاد ولا جدوى بعرضها، ويمكن الرجوع إليها في كتابه المذكور (٣).

وأهم ما أورد على هذه الروايات من اعتراضات ما ذكره الطوفي من (ان هذا الخبر وإن تعددت ألفاظه ورواياته لا نسلم أنه بلغ رتبة التواتر المعنوي لأنه إذا عرضنا هذا الخبر على أذهاننا، وسخاء حاتم، وشجاعة علي، ونحوهما من المتواترات المعنوية، وجدناها قاطعة بثبوت الرأي الثاني غير قاطعة

(١) رسالة الطوفي، ص ١٠٦.

(٢) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع، للشيخ أسد الله المعروف بالمحقق الكاظمي، ص ٦.

(٣) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع، ص ٦ وما بعدها.

بالأول، فهو إذن في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة علي وهما متواتران، وما دون المتواتر ليس بمتواتر، فهذا الخبر ليس بمتواتر لكنه في غاية الاستفاضة، فإن قيل تلقته الأمة بالقبول فدل على ثبوته، فجوابه من وجوه:

أحدها: لا نسلم تلقيها له بالقبول إذ منكره الاجماع كالنظام والشيعة (١) والخوارج والظاهرية - فيما عدا إجماع الصحابة - لو تلقوه بالقبول لما خالفوه.

الثاني: ان الاحتجاج بتلقي الأمة له بالقبول احتجاج بالاجماع، وهو إثبات الشيء بنفسه (٢)، إلى آخر ما ناقش به. ولكن الظاهر أن هذه المناقشات غير واردة، لان المراد بتلقي الأمة له بالقبول ليس كل الأمة بل أغليبيتها، ولو سلم فرما كان خلاف الخوارج والظاهرية من جهة الدلالة، فلا يؤثر في صحة السند، والاستدلال بالتلقي له بالقبول ليس استدلالا بالاجماع ليلزم اثبات الشيء بنفسه، وإنما هو من عوامل احداث الاطمئنان بصحة صدوره، وهو أشبه بما سبق ان ذكرناه من أن اعراض المشهور عن الرواية يوجب وهنها حتى إذا كانت صحيحة، وأخذهم بالرواية الضعيفة يوجب الوثوق بصدورها، وقد قلنا هناك أن المدار على حصول الوثوق بالصدور فإن أحدث تلقي الأمة له بالقبول ذلك كان هو الحجة وإلا فلا. تبقى مناقشة واحدة وهي واردة على جملة ما ذكر من الأدلة السمعية

(١) عد الطوفي الشيعة من جملة منكري الاجماع لا يعرف له وجه إذا أريد بهم الاثني عشرية لأنهم من القائلين نوعا بحجيته، ولعل سر الاشتباه في النسبة ما اطلع عليه من انكارهم الاجماع في يوم السقيفة، ولكن مناقشتهم له هنا من وجهة صغروية لعدم انعقاده بمخالفة جماعة كبيرة من كبار الصحابة أمثال بني هاشم، وأبي ذر، وعمار، وغيرهم.

(٢) رسالة الطوفي، ص ١٠٥.

لا على خصوص هذا الحديث، وهي ورود لفظ الأمة فيها أو ما يؤدي مؤداها والاخذ بظاهره لا يفيد إلا من قال بأن اجماع الأمة حجة، أما بقية الأقوال كإجماع المجتهدين أو اهل الحرمين أو الصحابة أو اهل طائفة ما، فإن هذه الأدلة لا تصلح لاثباتها. والقول بأن الأمة ليست هي إلا مجتهديها وأهل الحل والعقد فيها، فلا عبرة بغيرهم قول لا يعتمد سوى الخطابة والاستحسان، وهما لا يصلحان في مقام التمسك بالأدلة على الحجج الشرعية، فالخروج على النص فيها لا مبرر له، وأوضح من ذلك في الاشكال قصرها على الصحابة أو اهل المدينة، وهكذا... العقل:

وقد صور دليلهم بصور عدة لعل أهمها ثلاث:
أولها: ما ذكر من: (ان الجم الغفير من أهل الفضل والذكاء مع استفراغ الوسع في الاجتهاد وإمعان النظر في طلب الحكم، يمتنع في العادة اتفاقهم على الخطأ (١))، وقد أشكل على هذا الدليل (بالنقض بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل على ضلالتهم، مع كثرتهم، وفضلهم واجتهادهم وإمعانهم في النظر (٢))، وما أكثر ما يقع الاشتباه في الأمور الحدسية أو البرهانية، وكم اتفق الفلاسفة على أمر برهاني، ثم انكشف خطؤه بعد ذلك، وتاريخ العلماء ملئ بذلك.
ثانيها: ما ذكره الشيخ الطوسي من الاستدلال بقاعدة اللطف، وقد قربت هذه القاعدة بتقريب أن الله سبحانه يجب عليه، من باب اللطف بالعباد: (أن لا يمنعهم عن التقرب والوصول إليه، بل عليه أن يكمل

(١) مصادر التشريع، ص ١٠٦ (رسالة الطوفي).

(٢) مصادر التشريع، ص ١٠٦ (رسالة الطوفي).

نفوسهم القابلة، ويرشدتهم إلى مناهج الصلاح، ويحذروهم عن مساقط الهلكة، وهذا هو السبب في لزوم بعث الرسل وإنزال الكتب، وعليه فلو اتفقت الأمة على خلاف الواقع في حكم من الاحكام، لزم على الامام المنصوب حجة على العباد إزاحة الشبهة بإلقاء الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف نستكشف موافقة رأي الإمام (عليه السلام) دائما، ويستحيل تخلفه (١)). وهذه القاعدة - لو تمت - فهي إنما تتم على رأي الشيعة فحسب لاعتقادهم بوجود الإمام المعصوم، وهو ما نؤمن به - كمقارنين - إذا تم ما سبق أن انتهينا إليه في مبحث (سنة أهل البيت).

على أن القاعدة لا تتم في نفسها بالنسبة إلى موضع حديثنا، لان القاعدة غاية ما تقتضيه أن يصدر تبليغ الاحكام للناس على النحو المتعارف لا أن يوصلها إلى كل فرد، وربما يكون الامام قد بلغ، ولم يصل إلى هؤلاء المجتهدين لبعض العوامل التي اقتضت الاختفاء.

والمصلحة التي تقتضي اختفاء الامام نفسه، قد تكون متوفرة في اختفاء أحد الاحكام، فلا يلزم إظهاره على كل حال، على أن ايقاع الخلاف من شخص مجهول لا يؤثر الأثر المطلوب في بلورة الحكم وإظهاره، فما قيمة هذا الخلاف؟

ثالثها: ما ذكر من أن الاجماع يكشف عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو وصل اليها لكان معتبرا عندنا.

ويرد على هذا الوجه، أن الدليل إما أن يكون كتابا أو سنة أو حكم عقل أو قياسا، ولا يمكن أن يكون إجماعا، إذ لا معنى لئن يكون الاجماع على حكم مستندا للاجماع عليه. أما الكتاب فأياته محدودة وهي بأيدينا، ومع قيامها لدينا، لا معنى لالتماس الحجة من الاجماع

(١) دراسات، ص ٨٨.

لكفاية المستند، على أن مفروض الدليل ان المستند غير واصل الينا فلا
يحتمل أن يكون آية، كما لا يحتمل أن يكون حكم عقل، لان الاحكام
العقلية - كما يتضح من مفهومها الآتي لا تتوفر، إلا إذا تطابق عليها
العقلاء، والمفروض أننا منهم، فلا يمكن ان تختفي عنا لنتحتاج إلى
استكشافها من اتفاق الفقهاء، ومع فرض اختلافها عنا، فلا تطابق بين
العقلاء الملازم لانتفاء الحكم عقلا.

وأما السنة فالمتواتر منها لا يختفي عنا، وغير المتواتر لا يكشف عن
الحجة سندا ودلالة لاحتمال اعتماد المجمعين على ما لا نتفق معهم على صحة
الاعتماد عليه في روايته لو اطلعنا عليها، ولاحتمال اختلافنا معهم في كيفية
استفادة الحكم منها، وقد رأينا في أخبار البئر ما كان متفقا على دلالة
في يوم ما، ثم تبدلت وجهة نظر الفقهاء في العصور المتأخرة فيها ومن
هنا قيل إن فهم المجتهدين لا يكون حجة على غيرهم من العلماء.
والقياس لما كان نفسه موضع خلاف كبير بين العلماء - كما يأتي
تحقيقه - لا يمكن أن يكون مستندا للاجماع بل لا يمكن ان ينعقد
اجماع من غير القائلين به لعدم امكان استنادهم إليه مع انتهائهم إلى عدم
حجيته، وما قيمة اجماع لا يشترك فيه ما يقرب من نصف الأمة.
وقد ضربوا له من الأمثلة اجماع الصحابة على امامة أبي بكر قياسا
على تقديمه في الصلاة (١) والمناقشة في هذا المثال واردة صغرى وكبرى.
أما من حيث الصغرى فلعدم انعقاده مع خلاف عشرات من الصحابة
أمثال علي والعباس وولده وبقية بني هاشم وعمار وأبي ذر والزبير والمقداد
وسلمان وسعد بن أبي عباد وأتباعه إلى غيرهم من أهل الحل والعقد.
وأما الكبرى فلان نسبة الاعتماد إليهم جميعا على القياس لا تخلو من

(١) الخصري في أصول الفقه، ص ٢٧٧، وغيره.

تحرص لعدم تصريح الجميع بذلك بالإضافة إلى عدم حجية نفس القياس - كما يأتي الحديث عنه. -

والغريب ان تفهم أحداث التاريخ الكبرى بهذا المقدار من الفهم الساذج حيث يعتقد ان الصحابة كانوا على درجة من الغفلة بحيث يسكتون عن التساؤل عن معرفة مصيرهم بعد النبي (صلى الله عليه وآله)، وهو الذي عاش ما بين ظهراينهم مدة من الزمن مريضا ينعى إليهم نفسه، أما كان فيهم من يجرؤ على سؤاله عن وظيفتهم في تعيين الحكم وأسلوبه من بعده، وهل يعتمد الاختيار؟ وكيف؟ وما هي شروط الناخب أو المنتخب؟ أو يعتمد النص؟ ومن هو المنصوص عليه؟ والنبي نفسه هل يمكن ان يغفل هذا الامر الخطير ويعرض الأمة إلى رجة قد تأتي - في أيسر خلافاتها حول أسلوب الحكم وتعيين الحاكم - على الاسلام نفسه؟ وبخاصة إذا لوحظ ظروفها الخارجية من تعرضها لغزو الروم وخروج مسيلمة وارتداد كثير من الاعراب، إلى ما هنالك مما يعرض الأمة لأشد الاخطار لو تعرضت إلى أية خلافات داخلية حول الحكم، أمن الحق ان نفترض ان الصحابة كانوا على هذه الدرجة من الغفلة، ثم استيقظوا بعد وفاة نبيهم دفعة واحدة فلم يجدوا أمامهم من الأدلة في تعيين الحاكم الا هذا النوع من القياس المظنون ليجعلوه مصدرا لأهم حدث في تاريخهم الاجتماعي، أهكذا تفهم أحداث التاريخ وبعقلية أبناء هذا القرن بما جد فيه من تطورات ألفت كثيرا من الأضواء على دراسة وفهم احداث التاريخ وربطها بأسبابها الحقيقية بيئية وزمانية ونفسية؟! ولنا من هذا الحدث موقف طويل في كتابنا عن (عبد الله بن عباس) حبر الأمة، وليس موضع عرضه هنا، وطبيعة مناقشة المثال لا تستدعي أكثر من هذا الكلام. وهناك أدلة نظرية تعود إلى ضرورة دخول الامام في حملة المجمعين،

قولاً أو اقراراً بحكم كونه رئيسهم، فهم لا يخالفونه عادة أو لا يقرهم على المخالفة.

وهي أدلة لا تتجاوز الحدس وقد نوقشت في كتب الشيعة الإمامية جميعاً وبخاصة المتأخرين منهم (١)، فلا جدوى بإطالة الحديث فيها. بقيت دعوة من يدعي أن الأجماع مما يحصل بسببه القطع بوجود دليل لو اطلعنا عليه لوافقنا المجمعين على الحكم، وهي دعوى لا تنفع إلا من يحصل لديه القطع، ولا يبعد أن يحصل غالباً مثل ذلك في كثير من الأحكام الاجتماعية، وبخاصة تلك التي لا تتصل بمنابع العاطفة أو العقيدة.

ومن هنا يتضح أن هذه الأدلة مختلفة في ألسنتها، فبعضها يعطي الأجماع قيمة كبرى تجعله في مقابل الكتاب والسنة وحكم العقل، أي تجعله دليلاً مستقلاً في مقابل بقية الأدلة، كالأدلة السمعية التي عرضناها مفصلاً وبخاصة حديث (ما اجتمعت أمتي على ضلال) لاعطائها فضيلة العصمة وعدم الخطأ، فكان لا اجتماعها على الحكم خصوصية في بلوغ الواقع ولو من غير الطرق المعروفة، كالكتاب والسنة.

وبعضها تعتبره كاشفاً عن رأي المعصوم، أو عن دليل معتبر من الكتاب والسنة، أو القياس على اختلاف في المباني، ومثل هذه الأدلة لا تعتبر الأجماع دليلاً مستقلاً، فعده في مقابلها في غير موضعه. وعلى المبنى الأول أن الأجماع متى قام أخذ به، ولا يعارضه دليل سمعي له ظاهر على الخلاف ويستحيل أن يعارض القطعي سنداً، ودلالة منها - أي الأدلة - لأن الشارع لا يتناقض على نفسه، وعلى المبنى الثاني متى عرف المستند من كتاب أو سنة نقل الحديث إليه، ولا معنى للتعبد به بالخصوص،

(١) راجع الدراسات، ص ٨٨ وما بعدها، وأصول الفقه للشيخ المظفر، ج ٣ ص ٩٢ وما بعدها.

بل متى احتتمل منه الاستناد إلى دليل ظني لم يحصل القطع بحجيته، ينقل الحديث إلى نفس ذلك المستند.

ومن هذا العرض لهذه الأدلة يتضح ان الحجية منوطة باجماع الأمة لا الصحابة ولا أهل المدينة ولا الحرميين ولا مجموع المجتهدين ولا أهل المصريين، فتخصيص غير الأمة بالحجية على أي دعوى من هذه الدعاوى، لا يتضح له وجه وليس عليه دليل، نعم ما ذهب إليه القائلون باكتشاف رأي المعصوم من دخوله ضمن المجمعين لا يعين الأمة جميعا بل يكفي منها ما يعتقد فيه بدخول المعصوم.

قال المحقق في المعتبر، وهو ممن يذهبون إلى أن مناط الحجية هو دخول المعصوم: (فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين، كان قولهما حجة (١) وقال السيد المرتضى (إذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم، فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في أقوالها، فاجماعها حجة (٢)) إلى ما هنالك من التصريحات بذلك. حكم منكري حجية الاجماع:

ومن هذه الأدلة التي عرضناها - وهي قابلة للمناقشة - لا نرى مبررا لمن يذهب إلى تكفير منكري حجية الاجماع كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين بدعوى (ان انكاره متضمن انكار دليل قاطع وهو يتضمن انكار صدق الرسول (صلى الله عليه وآله) وذلك كفر (٣)) وما أجمل ما قاله امام الحرميين، وهو يفصل القول في المسألة ويرد على هؤلاء دعواهم: (فشا في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر، وهو باطل قطعاً، فان منكر

(١) المعتبر، ص ٦. (٢) أصول الفقه للمظفر، ج ٣ ص ٩٣.

(٣) أصول الفقه للخضري، ص ٢٨١.

أصل الاجماع لا يكفر، والقول في التكفير والتبري ليس بالهين) ثم قال: (نعم من اعترف بالاجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه، كان التكذيب أثلا إلى الشارع، ومن كذب الشارع كفر، والقول الضابط فيه أن من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده، كان منكرا للشرع وانكاره جزءا من الشرع كانكاره كله (١))، وهذا التفصيل من امام الحرمين في موضعه لوضوح ان انكار الطريق لا يستلزم انكار حكم شرعي ثبت بالضرورة بخلاف الاعتراف به وجوده والتنكر له لانتهاؤه إلى انكار ما ثبت من الشريعة قطعا.

إمكان الاجماع وعدمه:

تحدثوا حول إمكان الاجماع وعدمه وأطالوا الحديث في ذلك، فقال قوم منهم النظام: ان ذلك مستحيل (٢).

والظاهر أن وجه الاستحالة لديهم قياسهم هذا النوع من الاتفاق على امتناع (اتفاقهم في الساعة على المأكل الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة (٣)).

وهذا الوجه لا يصلح لاثبات الاستحالة لعدم توفرها - عقلا - في المقيس عليه، بالإضافة إلى الفارق الكبير بينهما، فالأكل وغيره مما هو وليد الحاجة الفعلية لتقوم الأجسام، أو وليد الرغبة العابرة لا بد ان يتفاوت زمانا ومكانا بحسب العادة تبعا لاختلاف تكون الحاجات أو الرغبات بخلاف قضايا الفكر أو القضايا المحسنة، فإن التفاوت فيها ينعدم

(١) أصول الفقه للخضري، ص ٢٨١.

(٢ - ٣) إرشاد الفحول، ص ٧٢.

أو يقل عادة لتقارب الناس في إدراك أولياتها، وفي اشتغالهم على قواها المدركة نوعاً، وما أكثر ما اتفق العقلاء في آرائهم المحمودة على الكثير من القضايا، فهذه الشبهة اذن لا تستند على أساس لعدم المانع العقلي من الاتفاق في بعض الوقائع أو القضايا ولو على سبيل الموجبة الجزئية. ولكن الكلام كل الكلام - بعد فرض امكان الاتفاق - في وقوعه والطرق إلى إثبات ذلك.

ودعاوى الوقوع كثيرة على السنة الفقهاء، ولهم إلى إثبات ذلك طريقان:

أولاهما: تحصيل الاجماع بالمباشرة، وبحثوا هذه الطريق فيما أسموه ب: الاجماع المحصل:

و (هو ما ثبت واقعا وعلم بلا واسطة النقل) كما جاء في تعريفه لدى المحقق الكاظمي (١)، وأراد بهذا التعريف ان يتولى المجتهد نفسه مؤنة البحث عن هؤلاء المجمعين والتعرف على هوياتهم وآرائهم في المسألة التي يريد معرفة حكمها حتى يحصل له العلم بالاتفاق على الحكم. وقد نوقش هذا الاجماع من وجهة صغروية، وأهم ما جاء في مناقشته ما عرضه الشوكاني في تعبيره عن وجهة نظر المنكرين لامكانه بقوله: (قالوا لا طريق لنا إلى العلم بحصوله، لان العلم بالأشياء إما أن يكون وجدانياً أو لا يكون وجدانياً).

أما الوجداني فكما يجد أحدنا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه، ولا شك أن العلم باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس من هذا الباب

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع، ص ٤.

وأما الذي لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته لا مجال للعقل فيها، إذ كون الشخص الفلاني قال بهذا القول أو لم يقل به ليس من حكم العقل بالاتفاق، ولا مجال أيضا للحس فيها لان الإحساس بكلام الغير لا يكون إلا بعد معرفته.
فإذا العلم باتفاق الأمة لا يحصل الا بعد معرفة كل واحد منهم وذلك متعذر قطعاً.

ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الاسلامية، فان العمر يفنى دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم فضلا عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الاجماع منهم ومن لم يكن من أهله ومعرفة كونه، قال بذلك أو لم يقل به. والبحث عنمن هو حامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل فرد من أفرادهم فان ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلا عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الاسلام.
ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملته علماء الغرب والعكس، فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله في تلك المسألة بعينها.

وأیضا قد يحمل بعض من يعتبر في الاجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف، التقية والخوف على نفسه، كما أن ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الاسلام، فإنهم قد يعتقدون شيئا إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من مضرتهم.

وعلى تقدير امكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن ان يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع اهل بلدة أخرى، بل لو فرضنا حتما اجتماع العالم بأسرهم في موضع واحد ورفعوا أصواتهم

دفعة واحده قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلاني فان هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفا فيه وسكت تقيه وخوفا على نفسه (١)).

وهذا الاشكال - على فجوات في بعض فقراته وخطابية في أسلوب عرضه - يكاد لا يكون له مدفع نعرفه إذا أخذنا في مفهوم الاجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد على اختلاف في مذاهبهم وآرائهم أو اتفاق أمة محمد (صلى الله عليه وآله) على اختلاف طوائفها كما هو مقتضى أدلة حجته السمعية التي عرضناها

في البحث السابق.

أما إذا ضيقنا في مفهومه إلى ما يخص مجتهدي مذهب معين أو جماعة يعلم بدخول الامام في ضمنهم، فقد يقال بإمكانه مع جهد الفحص والقطع بعدم الالتقاء، ولا يبعد وقوع ذلك أحيانا.

فالمباني على هذا فيه مختلفة، والمسألة تتبع المباني في إمكان العلم به وعدمه. نعم ما يتصل منه بضروريات الدين أو بعض المدركات العقلية التي يقطع باتفاق العقلاء وتطابقهم عليها بما أنهم عقلاء، فانكار وقوعه مصادرة لا تعتمد على أساس.

ولكن الحكم فيها لا يستفاد من الاجماع ولا تتوقف حجته عليه. فالحق ان تحصيل الاجماع بمفهومه الواسع أمر متعذر فيما عدا الضروريات الدينية أو العقلية.

وأكثر منه تعذرا تحصيل الاجماع من الاجماع السكوتي، لان السكوت لا يكون كاشفا عن الموافقة على الحكم واختياره لاحتمال التقيه أو الجهل بالحكم وعدم اعتقاده بضرورة اعلانه أمام الآخرين أو غفلته عنه، وهكذا

(١) إرشاد الفحول، ص ٧٢.

فمجرد السكوت لا يكشف عن الموافقة ليتحقق بها الاجماع والاتفاق،
ومن هنا نعرف قيمة الاجماع السكوتي الذي ذهب إلى اعتباره بعض
الأصوليين.

وثاني الطريقتين: بلوغه من طريق النقل، وهذا الطريق ينقسم بدوره
إلى متواتر ونقل آحاد، وقد بحثوا هذه الطريق بقسميها بما أسموه
بالاجماع المنقول.

١ - الاجماع المتواتر:

وهذا التواتر في النقل للاجماع وان كان من شأنه ان يفيد القطع
بمدلوله، إلا أن حساب تحصيله لكل واحد منهم هو نفس ذلك الحساب
السابق، والخلاف من حيث الامكان وعدمه هو نفس ذلك الخلاف،
فإذا جوزنا تحصيل الاجماع بأن أخذنا بدعوى من يقول بأنه يكفي فيه
اجتماع جماعة يعلم بدخول المعصوم في ضمنهم، كان هذا التواتر حجة
لتحصيله القطع بمدلوله، وإلا فمع احتمال اشتباه كل واحد منهم في دعوى
الاجماع لا يمكن ان يحصل من اخبارهم القطع فلا يكون حجة.

٢ - الاجماع المنقول بأخبار الآحاد:

وهذا النوع من الاجماع لا يمكن الايمان بحجتيه إلا بعد معرفة مبنى
الناقل للاجماع في منشأ حجتيه، وملاحظة موافقة المنقول إليه في المبنى
ثم التعرف على ما إذا كان من الممكن تحصيله لمثله أو لا، ومع فرض
امكانه معرفة ما إذا كان نقله له مستلزماً لنقل الحجة في حق المنقول
إليه، أي ان المبنى متحد في مدرك حجية الاجماع بينهما، أو انه
يعطي نفس النتيجة التي يعطيها المبنى الآخر من حيث استلزام الحجية لو
قدر لهما الاختلاف.

والمقياس أن يكون نقل الاجماع نقلا للحجة الشرعية، ليدخل في
كبرى حجية أخبار الآحاد.
ومع عدم التوفر على هذه الأمور لا يمكن الايمان بحجية الاجماع
المنقول.
وقد أطلأ أعلامنا في تقريب حجيته، وجل ما قالوه يرجع إلى ما
ذكرناه، فلا حاجة إلى الإطالة في عرضه والتحدث فيه مفصلاً.

الباب الأول

القسم الرابع

دليل العقل

الاختلاف في تحديد العقل، ما يصلح من حدوده
أن يكون أصلاً، العقل مدرك وليس بحاكم،
تقسيم المدركات العقلية: أقسام الحسن والقبح، اتفاق
واختلاف، رأي الأشاعرة، أدلة ونقاش، ذاتية
الحسن والقبح وعدمها، رأي المعتزلة، أقسام الحسن
والقبح عندهم، أدلة ونقاش، حجية العقل، مذهب
الماتريديّة ومناقشته، مذهب بعض الأخباريين من
الشيعة ومناقشته. خلاصة البحث.

الاختلاف في تنديد العقل:

والحديث حول العقل واعتباره من القواعد التي يستند إليها المجتهدون في مجالات استنباط أحكامهم كثر لدى الأصوليين، إلا أنه لم يتحدد المراد منه عند الجميع.

وكلماتهم في ذلك مختلفة جدا، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجية في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعي الفرعي الكلي أو الوظيفة وبين كونه أصلا بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعية الكلية كالكتاب والسنة على حد سواء.

وقد عقدت في كتب بعض الشيعة والسنة أبواب لما أسموه بدليل العقل، وعند فحص هذه الأبواب تجد المعروض فيها التماس العقل كدليل على ما ينتج الوظائف أو الأحكام الظاهرية، أي أنك تجده دليلا على الأصل المنتج، لا أنه بنفسه أصل منتج لها، يقول الغزالي في مبحث دليل العقل، وهو الأصل الرابع لديه: (دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام، وتأبيدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع (١)).

فالعقل عنده هنا من الأدلة على البراءة، وهي أصل منتج للوظيفة، فهو دليل على الأصل لا دليل على الوظيفة مباشرة.

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٢٧.

وفي الحدائق الناضرة: (المقام الثالث في دليل العقل، وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصره على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب، واستلزام الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية (١)) والذي يتصل من كلامه هذا بدليل العقل كأصل، هو خصوص ما يتصل بالتلازم بين الحكمين وإن كان اتصاله من حيث تشخيص الصغريات له، أما الباقي منها فحسابه حساب ما ذكره الغزالي وغيره.

ما يصلح منها لئن يكون أصلا:

وعلى أي حال فإن الذي يرتبط ببحوثنا هذه من المدركات العقلية، هو الإدراك الذي يتعلق بالحكم الشرعي مباشرة، وقد عرفه في القوانين المحكمة بأنه (حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي (٢)).

والذي يؤخذ على هذا التعريف من وجهة شكلية تعبيره بالحكم العقلي مع أنه ليس للعقل أكثر من وظيفة الإدراك وهو مقصوده حتما، وأظن أن التعبير بالحكم وانتشاره هو الذي أوجب أن يلتبس على بعض الباحثين في أن القائلين باعتبار العقل من الأصول يرونه هو الحاكم في مقابل الله عز وجل.

العقل مدرك وليس بحاكم:

والتعبير بالحكم العقلي - في المجالات التشريعية - وإن أوهم ذلك إلا

(١) ج ١ ص ٤٠. (٢) أصول الفقه للمظفر، ج ٣ ص ١٠٨. نقلا عنه.

اننا لا نعرف من يذهب إلى القول به من المسلمين على الاطلاق، وقد نسب ذلك على ألسنة بعض المشايخ إلى المعتزلة، ففي مسلم الثبوت (لا حكم إلا من الله تعالى باجماع الأمة، لا كما في كتب بعض المشايخ ان المعتزلة يرون ان الحاكم هو العقل، فان هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الاسلام (١)) وفي محيط الزركشي (ان المعتزلة لا ينكرون ان الله هو الشارع للاحكام والموجب لها، والعقل عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعي (٢)) نعم هناك مدركات عقلية لا تكشف عن حكم شرعي لاستحالة جعله من قبله وستأتي الإشارة إليها.

والخلاف الذي وقع في الحقيقة انما هو في قابلية العقل لادراك الأحكام الشرعية من غير طريق النقل، أي ان الخلاف واقع في خصوص المستقلات العقلية لا غير، ولايضاح هذا الجانب نعرض للمسألة بشئ من الحديث. تقسيم المدركات العقلية:

لقد قسموا مدركات العقل إلى مستقلة وغير مستقلة، وأرادوا بالمستقلة ما تفرد العقل بإدراكه لها دون توسط بيان شرعي، ومثلوا له بادراك العقل الحسن والقبح المستلزم لادراك حكم الشارع بهما، وفي مقابلها غير المستقلة وهي التي يعتمد الادراك فيها على بيان من الشارع كادراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ذبيها لديه، أو إدراكه نهى الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده، إلى ما هنالك مما ذكره من الأمثلة وأكثرها موضع نقاش.

والظاهر أن ما يدركه العقل من اللوازم على اختلافها من بينة بالمعنى الأخص أو الأعم، أو غير بينة إذا كانت لازمة لدليل لفظي، أي

(١ - ٢) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها.

ان ما لا يستقل العقل به من المدركات، لا موضع لخلاف فيه لدى علماء الاسلام لا من حيث قابلية الادراك العقلي، ولا من حيث حجية مدركاته.

وإذا كانت هناك خلافات فإنما هي في تشخيص صغريات القاعدة، كما يستفاد ذلك من عرضهم لمباحث غير المستقلات العقلية، وانتهائهم في الكثير منها إلى إثبات هذه اللوازم واعتبارها حجة من دون مناقشة في صلاحية العقل لهذا الادراك.

والخلاف بعد ذلك إنما هو في خصوص المستقلات العقلية، أو قل في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والظاهر أنها هي المصدر الوحيد لجل المدركات العقلية المستتعبة لادراك الأحكام الشرعية. والأمثلة التي أوردوها (كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة، والعدل والانصاف، وحسن الصدق النافع، وقبح الظلم وحرمته، والكذب مع عدم الضرورة، وحسن الاحسان واستحبابه (١)...)، إنما هي من صغريات هذه القاعدة.

وبما أن الحديث في هذه القاعدة، صغرى وكبرى يشكل أهم ما يتصل بمبحث العقل كدليل، فلا بد من صرف الحديث إليها وتشخيص مواقع النزاع فيها، ثم البحث عن حجيتها وعدمها. أقسام الحسن والقبح:

يطلق الحسن والقبح على معاني ثلاثة، اثنان منها موضع اتفاق الكلاميين والفلاسفة من المسلمين في إمكان إدراك العقل لها، وواحد منها موضع الخلاف.

(١) أعيان الشيعة، ج ١ ق ٢ ص ١٨.

اتفاق واختلاف:

أما موضع الاتفاق منهما فهما:

١ - الحسن بمعنى الملاءمة للطبع والقبح بمعنى عدمها، فيقال مثلا: هذا المنظر حسن جميل، وذلك المنظر قبيح، أو هذا الصوت حسن وذلك قبيح، ويريدون بذلك أنها ملائمة للطبع أو غير ملائمة.

٢ - الحسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه، فيقال بأن العلم حسن وإن الجهل قبيح، يعني أن العلم فيه كمال النفس بخلاف الجهل. وهذان المعنيان، هما اللذان كانا موضع الاتفاق، فالأشاعرة والمعتزلة وغيرهما، يؤمنون جميعا بإمكان إدراك العقل لهما.

وموضع الخلاف بعد ذلك هو في المعنى الثالث وهو:

٣ - الحسن بمعنى إدراك أن هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي أن يفعل بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه، ولا ينافي ذلك أن يكون منشأ هذا الإدراك - أعني - إدراك أن هذا مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل هو أحد الإدراكين السابقين، بمعنى أن العقل بعد أن يدرك ملاءمة الشيء للنفس أو مخافاتة لها أو يدرك كمال الشيء أو نقصه، يدرك مع ذلك أنه مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل. والإدراك بالمعنى الثالث، هو الذي يسمى على السنة الفلاسفة (بالعقل العملي) ويقابله ما يسمى (بالعقل النظري) كأدراك العقل أن الكل أعظم من الجزء، وإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهما من حيث انتمائهما للعقل متحدان، إلا أنهما يختلفان بلحاظ متعلق إدراكهما، فإن كان مما ينبغي أن يعلم سمي بالعقل النظري، وإن كان مما ينبغي أن يعمل سمي بالعقل العملي (١).

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٢ ص ١٨.

رأي الأشاعرة، أدلة ونقاش:
من رأي الأشاعرة أنه (ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان
ولا لصفة توجبهما، وإنما حسنه ورود الشرع بالاذن لنا فيه على سبيل
الوجوب أو الندب أو الإباحة، وقبحه وروده بحظر من الشارع لنا منه
على سبيل التحريم أو الكراهة، وإذا ورد الشرع بإطلاق الفعل لنا أو
منعنا منه، فقلنا: أن ما أذن لنا فيه الشارع فحسن وما منعنا عنه
فقبیح، فإن هذا الوصف بالنسبة لأفعال المكلفين ليس منشؤه العقل وإنما
منشؤه حكم الشارع، فمقياس الحسن والقبح عندهم هو الشرع لا العقل).
(فالصلاة والصوم وأمثالهما مما أمر الله به حسن، وليس حسنه إلا
من جهة أمر الشارع به فقط، والزنا والسرقه والقتل عدوانا بغير حق،
وأكل أموال الناس بالباطل، كل ذلك قبيح لنهي الشارع عنه فقط،
فلو لم يكن أمر الشارع بما أمر، ونهي الشارع عما نهى، لما كان حسنا
أو قبيحا (١)).

وهذا الرأي الذي تبناه الأشاعرة يشبه إلى حد بعيد مذهب بعض
علماء الاخلاق في دعواهم بأن الخير والشر لا مقياس لهما غير القانون،
فما منع منه القانون كان شرا محضاً، وما أجازته أو ألزم به كان خيراً
كذلك.

وقد استدلت الأشاعرة على ذلك بعدة أدلة نذكر منها أهمها:
١ - قولهم: (لو كان الحسن والقبح عقليين، لاختلف الحكم على
الأفعال من ناحية تحسينها وتقبيحها، إذ العقول متفاوتة في حكمها على
الأفعال، فقد يعقل البعض حسناً فيما يقبحه الآخر والعكس، بل إن

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١ ص ١٦٨.

العقل الواحد قد يحكم على الفعل تارة بالقبح وتارة بالحسن، تحت تأثير الهوى والغرض أو مؤثرات أخرى (١).

والجواب على هذا: ان العقول بما هي عقول لا تتفاوت في إدراكاتها وانما يقع التفاوت بين الناس بتأثير الهوى والغرض والمؤثرات الأخرى. والمدركات العقلية المدعاة هي التي يتطابق عليها العقلاء بما أنهم عقلاء، ومع فرض تطابقهم من حيث كونهم عقلاء، فإنه لا مسرح لافتراض الهوى والغرض والمؤثرات الأخرى، والا للزم الخلف.

وما أكثر ما تتطابق آراء العقلاء على شيء، وأمثلتها من العقل النظري كثيرة كالأوليات التي عرضناها في مبحث أصول الاحتجاج، وكون الكل أكبر من الجزء ومن العقل العملي ادراكهم لحسن النظام وقبح الفوضى وحسن الاستقامة في السلوك، وقبح الاستهتار والتعدي على الآخرين إلى عشرات أمثالها.

ودليل تطابق العقلاء فيها اننا لا يمكن ان نتصور أمة من الأمم مهما كان شأنها من البداءة أو التحضر تستطيع أن تتبنى في دساتيرها الفوضى والكذب والاستهتار كمبدأ من مبادئ الدولة.

وأظن ان المستدل قد اختلطت عليه الكبريات العقلية بمجالات تطبيقها فوق فيما وقع فيه من الخلط.

والظاهر أن تأثير الهوى والغرض والمؤثرات الأخرى انما يكون في الغالب في مجالات التطبيق والتماس الصغريات لحكم العقل، وبها يكون الاختلاف، ولعل ادراك الكثير من هذه الصغريات يكون بقوى أخرى غير العقل وبخاصة إذا كانت جزئية لان العقل لا يدرك غير الكلليات. ٢ - قولهم: (لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية لكان ذلك

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١ ص ١٦٩.

مضطردا فيه ولما تخلف عنه، بل يبقى الفعل حسنا دائما أو قبيحا دائما، والواقع غير ذلك لان الكذب قد يكون قبيحا وقد يكون حسنا بل يكون واجبا إذا ترتب عليه خير محقق كانقاذ برئ من يد سلطان جائر، أو من يد ظالم له بطش ونفوذ، ويقابل ذلك أن الصدق يكون قبيحا في هذا المقام (١)).

والجواب على هذا يدعونا ان نتحدث قليلا في واقع هذا القسم من الحسن والقبح وموقعه من الذاتية وعدمها ليتضح لنا الجواب على هذا الاستدلال. ذاتية الحسن والقبح وعدمها:

ذكرنا فيما سبق ان للحسن والقبح بالمعنى الثالث - أعني ادراك العقلاء بأن هذا الشيء مثلا مما ينبغي ان يفعل - مناشئ تعود في واقعها إلى الحسن والقبح بمعنييهما السابقين أعني الكمال والنقص أو الملاءمة وعدمها. ونسبة هذه المناشئ إلى الحسن والقبح بالمعنى الثالث تختلف من حيث ما لها من قابلية في التأثير، ويمكن تقسيمها استنادا لهذا السبب إلى ثلاثة أقسام:

أولها: ما كان علة تامة في التأثير (ويسمى الحسن والقبح فيه بالذاتيين مثل العدل والظلم، فان العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنا أبدا، أي أنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسنا، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحا، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم، فان فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئا (٢)).

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١ ص ١٦٩.

(٢) أصول الفقه للمظفر، ج ٢ ص ٢٤.

ثانيها: ما فيه اقتضاء التأثير أي لو خلي وطبعه لكان مؤثرا، ومثاله الصدق والكذب، فالصدق بما هو صدق فيه اقتضاء التأثير في إدراك العقلاء بأنه مما ينبغي ان يفعل ويمدحون فاعله عليه بخلاف الكذب فإنه مذموم لديهم، ولكن هذا التأثير لا يتم عادة مع وجود مزاحم له يمنع من تأثيره نظرا لأهميته كأن يكون في الصدق ما يوجب قتل النفس المحترمة، أو انتهاك عرض، أو تسلط ظالم على مؤمن وهكذا.

ثالثها: ما ليس فيه اقتضاء ولا عليية، فهو فاقد للتأثير لو خلي ونفسه، ولكنه يتقبل العناوين الاخر فقد يأخذ عنوانا له عليية التأثير في الحسن فيكون حسنا أو القبح فيكون قبيحا، وأكثر المباحات الشرعية من هذا القبيل، فشرب الماء مثلا لو لوحظ بمعزل عن أي عنوان آخر قد لا يكون له التأثير في إدراك العقلاء لحسنه أو قبحه لا على نحو العلية ولا على نحو الاقتضاء، فوجوده لدى العقلاء كعدمه، ولكنه إذا عرض عليه عنوان انقاذ حياة صاحبه أو عرض عليه عنوان هلاكه، كما لو كان ممنوعا عن شربه يكون علة في إدراك العقلاء لحسنه أو قبحه.

وعلى هذا فمعنى (كون الحسن أو القبح ذاتيا: ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته، يكون محكوما به لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما (١)). ومعنى العلية والاقتضاء هنا هو (أن المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح، وأن المراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلي وطبعه، يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح، وليس المراد من العلية والاقتضاء

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٢ ص ٢٥.

ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والايجاد، فإنه من البديهي انه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلا من باب علية الموضوع لمحموله (١).

وبهذا العرض - فيما اعتقد - يتضح الجواب على استدلالهم هذا بأنه (لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية، لكان ذلك مضطردا)، لان هذا الاشكال لا يتم إلا على مبنى من يذهب إلى أن الحسن والقبح لا يكونان إلا ذاتيين - ولست أعرف قائلا به على التحقيق - ومثل هذا الدليل يصلح للنقض إذا أريد اثبات الذاتية لهما على سبيل الموجبة الكلية. أما على ما ذكرناه من التقسيم فلا يبقى له موضوع، والأمثلة التي ذكرها مما تنتظم في القسم الثاني، أي ما فيه اقتضاء التأثير لا عليته. والذي يبدو أن المستدل ينطوي في أعماقه على الايمان بالحسن والقبح العقليين وإن لم ينتبه لذلك تفصيلا وتعبيره بأن (الكذب قد يكون قبيحا وقد يكون حسنا بل يكون واجبا) من إمارات ذلك الانطواء، وإلا فما معنى حكمه على الكذب بالقبح أو الحسن إن لم يكن هناك حسن وقبح عقليان!.

٣ - قولهم: (لو قيل: إن الحسن والقبح عقليان للزم أن يكون الشارع الحكيم مقيدا في تشريعه للاحكام بهذه الأوصاف وإلا لكان التشريع مخالفا للمعقول، وهذا نفسه قبح ينزه الله عنه (٢)). وبطلان اللازم في هذا الكلام لا أكاد أفهم له وجهها ولا أعرف السر في نسبته إلى القبح.

وما هو المحذور في أن تكون تشريعاته - عز وجل - جارية على وفق المعقول؟! وهل ينتظر المستدل أن يجري في تشريعه على غير المعقول مع نسبته إلى الحكمة في لسان الدليل.

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٢ ص ٢٤.

(٢) مباحث الحكم، ج ١ ص ١٧٠.

والظاهر أن لفظة التقيد التي ورد مضمونها في تعبيره هي التي أوهمته
بإطلاق اللازم.

وربما كان الوجه في ذلك شعوره أن طبيعة التقيد تنافي الاختيار
فيمن تنسب إليه لانطوائها على ضرورة السير وفق ما تقيد به وفي نسبة
عدم الاختيار إليه تعالى قبح ينزه عنه.

والحقيقة أن لفظة التقيد لم ترد على لسان العدلية - في حدود ما
قرأت من كلماتهم - وإنما ورد ما يعطي نتيجتها، وهو السير على وفق
المعقول واستحالة تخطي الشارع له.

وهذا النوع من السير والسلوك لا ينافي طبيعة الاختيار في صاحبه،
فالعقل السوي مثلاً لا يقدم على التضحية جزافاً وهو مختار، وإحجامه
عنها لا ينافي اختياره بل هو بنفسه اختار ذلك الأحكام.

وبما أن الله عز وجل - وهو خالق العقل وواهب القدرة - بل هو
العقل المحض - لو صح هذا التعبير - فسيره على وفق مخططه هو الذي
يقتضيه اختياره، وليس من الممكن بالنسبة إليه اختيار المرجوح وترك
الراجح، بل ليس من الممكن لأي عاقل مهما كان شأنه أن يختار المرجوح
وهو سليم معافى - فكيف بخالق العقل ومدبره -؟

فالالتزام بتقيده في تشريعاته على وفق العقل إن أريد به التقيد
السالب للاختيار فليس بصحيح وهو - تعالى - مما ينزه عنه،
وإن أريد نتيجة التقيد وهو ما يقتضيه عمل العاقل المختار، فليس فيه
أي محذور.

٤ - قولهم: (لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشارع
نفسه، وكان بحكم العقل، لاستحق تارك الحسن وفاعل القبح قبل بعثة

الرسول العقاب، وهذا مخالف لصريح الكتاب، يقول الله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (١))، ويقول: (ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى (٢))، فإن احتجاج الكافرين برسالة محمد على إيقاع العذاب من غير إرسال رسول، لو فرض وقوعه، وعدم النكير من الله تعالى دليل على أنه لا عقاب ولا ثواب دون إرسال الرسول كما يدل على قوله تعالى: (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (٣)) (٤)). وللإجابة على هذا الدليل وهو من أهم أدلتهم نحتاج إلى تمهيد أمور:

١ - التذكير بما سبق أن ذكرناه من أن موضع الخلاف في معنى الحسن والقبح هو المعنى الثالث، وهو إدراك العقل أن هذا الشيء مما ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي، ومدح الفاعل أو ذمه على ذلك. ولازم هذا الإدراك الصادر منه - بما أنه عقل - هو تطابق العقلاء - بما أنهم عقلاء - على ذلك بما فيهم الشارع المقدس.

٢ - إن إدراكنا لهذا اللازم وتصديقنا به، ليس هو من القضايا الضرورية، وإنما هو من الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية. والقضايا التأديبية لا يجب أن يحكم بها العقل إذا لم يتأدب بقبولها والاعتراف بها بخلاف القضايا الضرورية التي يكفي في الحكم بها تصور طرفيها، ومقتضى ذلك أن الحكم بتطابق العقلاء في مسألة ما، يحتاج إلى تأدب به، ولا يجب أن يحكم به كل عاقل لو خلي ونفسه.

٣ - التفرقة بين مدح الشارع وذمه - بما أنه سيد العقلاء - وبين ثوابه

(١) الاسراء / ١٥ . (٢) القصص / ٤٧ . (٣) النساء / ١٦٤ .
(٤) مباحث الحكم، ج ١ ص ١٧٠ وقد أثرنا نقل أدلتهم عن هذا المصدر نظرا لوفائه بالتأدية مع يسر التعبير وسهولته.

على الفعل وعقابه، فالذم والمدح يكفي فيهما صدور نفس الفعل من الفاعل بمنأى عن أي انتساب إلى جهة، والثواب والعقاب لا يكفي فيهما ذلك بل يحتاجان إلى أن يكون صدور الفعل أو تركه منتسبا إلى المولى ليتحقق فيهما معنى الإطاعة أو العصيان، وهما لا يكونان عادة بدون أن تنتجز التكاليف بالوصول، وتوفر شرائطها بما فيها القدرة على الأداء، ومن هنا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل من المشرع. فالثواب والعقاب، وليدا إطاعة أو عصيان التكاليف الواصلة من المشرع كما هو واضح بالبداهة.

٤ - إن العقل وإن كانت له وظيفة الإدراك، إلا أن إدراكه محدد بحدود خاصة لا تتجاوز الكليات من ناحية، ولا تعنى كثيرا بمجالات التطبيق والقضايا الجزئية من ناحية أخرى. وفي البشر قوى أخرى كالحواس، والغرائز، وغيرها، مسؤولة عن ذلك، وهذه القوى عرضة لكثير من الأخطاء، وكثير من تصرفاتها لا منطقية.

ومن هنا نرى كثرة الأخطاء في مجالات التطبيق لبعض المدرجات العقلية، فالعدالة مثلا مما تطابق على حسنها العقلاء، وأقاموا عليها دساتيرهم وأنظمتهم وشرائعهم، ولكنك لو حاولت التعرف عليها في مجالات التطبيق، لرأيت التفاوت الكبير بينهم، فالشيوعية - مثلا - ترى ان العدالة لا تتحقق إلا إذا ألغيت الملكية الفردية إلغاء تاما، وعوضت بالملكية الجماعية، بينما يرى دعاة الحرية الاقتصادية فسح المجال للفرد في أن يمتلك ما يشاء ويعمل مواهبه في إنماء ملكيته دون تعرض لتحكم السلطات في شأنه، وكل يدعي تحقيق العدل فيما تبناه من تشريعات، وقد يكون بعضهم مخلصا في ذلك. ولكن النظرة التجزيئية للانسان وتركيز النظر على بعض جوانبه

الفردية أو الاجتماعية مع غفلة أو تغافل عن بقية الجوانب، وقصور عن استيعاب النظرة وشمولها، كل ذلك مما أوقعه بهذه التناقضات. ومن هنا كان احتياج الانسان إلى من يضمن له العدل في تشريعاته على أن تستوعب مختلف ابعاده المتشابكة، سواء ما يتصل منها بتحديد علائق الفرد بربه، أم بنفسه، أم بمجتمعه، أم المجتمعات بعضها ببعض.

وبالطبع لا يمكن أن يضمن ذلك غير خالق الانسان، لان خالق الشيء أخبر بمخلوقاته، وأعرف من غيره بمتطلبات حياتها. فالاحكام - كما يقول العدلية بل جميع المسلمين على اختلاف في منشأ القول ومبناه - وليدة مصالح ومفاسد في المتعلقات والعقول لو استشرفتها واطلعت على واقعها لأقرتها حتما. ولكن قصورها عن ذلك الادراك وتطفلها على ما لا تحسن القول فيه، هو الذي أوقع بعض أربابها في كثير من المفارقات. ومن هنا ورد عن أهل البيت (عليهم السلام) أن دين الله لا يصاب بالعقول، أي ما ثبت أنه من الدين لا يمكن للعقول أن تدرك فلسفته ككل لقصور إمكاناتها عنها في مجالات الادراك.

ولكن هذا لا يمنع، من أن يدرك العقل شيئا - على سبيل الموجبة الجزئية - ومن إدراكه يدرك حكم الشارع فيه إذا كان إدراكه على سبيل القطع.

وإذا تمت هذه التمهيدات اتضح عدم الوجه في دعوى التلازم بين المقدم والتالي في قولهم: (لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشارع نفسه وكان بحكم العقل، لاستحق تارك الحسن وفاعل القبح قبل بعثة الرسول العقاب).

إذ لا تنافي بين القول بأن الحسن بحكم العقل وبين عدم استحقاق العقاب.

فالعقول وإن قلنا بأن لها قابلية الإدراك إلا أن إدراكها منحصر في الكليات ولا يتناول الأمور الجزئية كما لا يتناول مجالات التطبيق إلا نادراً، والكليات لا تستوعب شريعة ولا تفي بحاجات البشر ومع ذلك فالعقاب والثواب إنما يتولدان عن التكاليف الواصلة، ومجرد إدراك العاقل أن هذا الشيء مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، لا يستكشف منه رأي الشارع إلا إذا انتبه إلى أن العقلاء متطابقون على هذا المعنى بما فيهم الشارع، وإدراكه لتطابق العقلاء ليس من الأمور البديهية كما سبق أن قلنا، وإنما هو من الآراء المحمودة التي تحتاج إلى تنبه وتأدب، وأين التأدب في أمثال هذه القضايا قبل بعثة الرسل؟!

فالتكليف اذن، بالنسبة إلى نوع الناس غير واصل قبل البعثة، ولا تتم الحجة إلا بوصوله (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا). ومن أوليات العقل تقييحه للعقاب قبل وصول البيان، وعلى هذا فليس هناك ما يمنع من الالتزام بإدراك العقل للحسن وعدم الالتزام بالعقاب والثواب.

والذي يبدو من بعض الأحاديث أن هناك من أدرك حكم الشارع من طريق العقل وخالفه فاستحق لذلك العقاب، ففي بعض الأحاديث: (امرؤ القيس قائد الشعراء إلى النار)، وفي بعضها الآخر (رأيت عمر بن لحي يجر قصبه - أي أمعاه - في النار) لأنه أول من بحر البحائر وسيب السوائب. ومن المعلوم أنه لا عقاب بلا تكليف واصل اللهم إلا أن يدعى وصول التكليف إليهم من الرسل السابقين على الإسلام. وعلى أي حال فالثواب والعقاب وليدا وصول التكاليف وإدراك تطابق

العقلاء الكاشف عن رأي المولى والموصل للتكاليف ليس من البديهيات وكونه من الآراء المحمودة مما يحتاج إلى التأدب، وهو غير حاصل نوعاً في تلکم العصور السابقة على بعثة الرسل قطعاً، فلا تلازم اذن بين ادراك العقل وعدم العقاب، والقول بأن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه لا أعرف له وجهاً، فمدحه وذمه باعتباره سيد العقلاء شئ، وباعتباره مشرعاً شئ آخر، فالأول لا يتوقف على وصول حكمه بخلاف الثاني، إذ الثواب والعقاب موقوف على وصوله وامثاله أو عصيانه، ولا يكتفي فيه بصدور الفعل وعدمه.
رأي المعتزلة:

والمعتزلة في الوقت الذي اتفقوا فيه على أن للأفعال في أنفسها حسناً وقبحاً اختلفوا في كونهما ذاتيين فيها أو لصفة عارضة عليها، فالذي عليه قدامى المعتزلة هو الأول منهما. وذهب الجبائي، وهم أتباع أبي علي الجبائي إلى الثاني، وقد عرفت من مناقشة الأشاعرة وجه الحق في المسألة، فقد ذكرنا أن ادراكنا للشئ بأنه مما ينبغي ان يفعل أو لا ينبغي يختلف باختلاف مناشئه من حيث العلية والاقتضاء وعدمهما، وان كلا من القولين هنا له منشأ سليم ولكن لا على سبيل الموجبة الكلية، وانما يصدقان على سبيل الموجبة الجزئية فقط.
أقسام الحسن والقبح عندهم:

ولقد قسموا الحسن والقبح من حيث نوعية الادراك إلى أقسام ثلاثة:
١ - (ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلکی، وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق وكبح الكفران، وإيلاء البرئ، والكذب

الذي لا غرض فيه ((١)).
٢ - (ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع ((٢)).
٣ - (ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات ((٣)) واعتبروها (متميزة لصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه ((٤)).
أدلة ونقاش:

واستدلوا - أو استدل لهم - على نظريتهم في الحسن والقبح بعدة أدلة نذكر أهمها.

١ - قولهم: (ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لجاز الكذب على الله وأنبيائه، لان الكذب ليس قبيحا في ذاته وانما صفة القبح ثبتت له بالشرع، وهذا باطل ويترتب عليه فساد الرسالات والاحكام ((٥)).
وقد أجاب الأستاذ سلام على هذا الاستدلال بقوله: (ويمكن رد هذا الدليل، بأن الصدق والكذب ليسا من الحسن والقبح بالاطلاق الثالث الذي وقع فيه الخلاف، وانما هو يدخل في الاطلاق الثاني وهو متفق عليه فالملازمة غير صحيحة ((٦)).

والسؤال الذي يوجه إلى سلام، هل ان الكذب مما ينبغي صدوره من المولى مهما كانت مناشئه أو لا ينبغي، أو ان العقل لا يقول كلمته في ذلك، والظاهر أن القول بأن العقل لا يستطيع أن يقول كلمته في ذلك لا يخلو من مصادرة، وإذا افترضنا له القول فقد تمت الملازمة وضح الاستدلال لان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليس هو الا ادراك ان هذا

(١ - ٢ - ٣ - ٤) المستصفي، ج ١ ص ٣٦.

(٥ - ٦) مباحث الحكم، ج ١ ص ١٧٣.

الشيء مما ينبغي صدوره أو لا ينبغي من الفاعل كما سبقت الإشارة إليه.
٢ - ما استدلل به الماتريديّة على ذلك من: (ان الحسن والقبح لو كانا شرعيين، ولم يكن ذلك وصفا في الفعل، لكانت الصلاة والصوم والزنا والسرقه وغير ذلك أموراً متساوية قبل ورود الشرع فجعل الشارع بعضها مأموراً به، والآخر منهيًا عنه ترجيحاً لاحد المتساويين دون مرجح (١))، وقالوا (إنهما لو كانا شرعيين لكانت بعثة الرسل والأديان بلاء على الناس ومثار نزاع، وسببا في المتاعب والمشاق والصد عن بعض الأمور والالزام بالأخرى وترتب الثواب والعقاب على ذلك. وقد كان الناس قبلها في حرية مطلقة، يفعلون ما يرغبون في فعله ويحجمون عما لا يشتهون دون مخافة عقاب أو ترتب ثواب، وكون بعثة الرسل ضارة بالناس باطل منقوض. بقول الله تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (٢)).

ولكن هذا النوع من الاستدلال - بعد الغض عما يوهمه من الخلط بين أقسام الحسن والقبح - لا يتم إلا إذا افترض المفروغية عن أن فساد الرسالات أو الاحكام أو كونها ضارة بالناس، وليست رحمة لهم، والكذب وأمثالها مما لا ينبغي صدوره منه بحكم العقل وإلا فلا يبطل اللازم بدهاءة. ولعل محاولة اثبات ذلك بهذه الأدلة لا يخلو من شبهة الدور.

نعم، هذه الأدلة إنما تصلح للزام الأشاعرة ببطلان ما انتهوا إليه من المبنى في اعتبار الحسن والقبح شرعيين لبطلان اللوازم الفاسدة التي تترتب عليها، لا في اثبات أصل المبنى لدى المعتزلة، ولعلها سيقت لهذا الغرض كما هو غير بعيد.

(١) مباحث الحكم، ج ١ ص ١٧٤.

(٢) مباحث الحكم، ج ١ ص ١٧٤.

٣ - وأكثر منها إلزاما لهم ما ذكره العلامة المظفر وهو يصحح للعدلية بعض أدلتهم فيقول: (انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة، وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب، لا بد ان يثبت بأمر من الشارع فننقل الكلام إلى هذا الامر فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الامر، فإن كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب وان كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه وهكذا نمضي إلى غير النهاية ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر الشارع وهو المطلوب. بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية، والنتيجة ان ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا (١)).

وخير ما يستدل به على أصل المبنى هو البداهة العقلية، وكل شبهة في مقابلها فهي شبهة في مقابل البديهة، وقد رأيت مثار الشبهة لدى الأشاعرة فيما عرضوه من دليل وعرفت الجواب عليه، وما أحسن ما قاله الشوكاني بعد عرضه لأدلتهم، وبالجملة (فالكلام في هذا البحث يطول، وانكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا، مكابرة ومباهة (٢)).

حجتيه:

وإذا صح ما عرضناه من إمكان إدراك العقل للحسن والقبح - بما أنه عقل - الملازم لادراكه لتطابق العقلاء عليه - بعد تأدبه بذلك -

(١) أصول الفقه، ج ٢ ص ٢٩. (٢) إرشاد الفحول، ص ٩.

- بما فيهم سيدهم - فقد أدركنا قطعاً حكم الشارع فيها، وليس وراء القطع حجة كما سبق التأكيد على ذلك ولا حاجة لإعادة الكلام فيه. وبهذا يتضح الجواب على:

مذهب الماتريدية:

وهم أتباع أبي منصور محمد الماتريدي من الأحناف حيث أنكروا (ترتب حكم الشرع على حكم العقل لان العقول مهما نضجت قد تخطئ، ولان بعض الأفعال مما تشبهه فيه العقول (١))، وذلك لان العقول - بما هي عقول - لا تخطئ ولا تشبهه. نعم هناك تخيلات لاحكام عقلية وهي صادرة عن قوى أخرى في النفس وفيها يقع الخطأ والاشتباه. على أن القطع مصدر الحجج ومنتهاها ومع فرض قيامه فلا يعقل تصور الخطأ والاشتباه من القاطع إذ ليس وراء الرؤية الكاملة شك أو احتمال اشتباه - نعم ربما أرادوا بذلك المناقشة من حيث تحقق الصغرى، أي انكار حصول القطع بحكم الشارع على الدوام، وهذا صحيح كما سبق بيانه مفصلاً - ولكن ضيق التعبير هو الذي أدى بهم إلى نسبة الخطأ والاشتباه إلى العقول، وما يقال عن مذهب الماتريدية يقال عن: مذهب بعض الأخباريين من الشيعة:

من القول: (بعدم جواز الاعتماد على شئ من الادراكات العقلية في اثبات الأحكام الشرعية، وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم):

- (١ - إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين...)
- (٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع).

(١) مباحث الحكم، ج ١ ص ١٧٤.

٣) - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، ومرجع ذلك إلى انكار حجية العقل (١).

لان انكار الادراك العقلي للحسن والقبح مصادرة، كما سبق بيانه، وانكاره الملازمة بينه وبين حكم الشرع بعد فرض تطابق العقلاء بما فيهم الشارع مصادرة أخرى.

وانكار حجية العقل إن كان من طريق العقل لزم من وجوده عدمه، لان الانكار - لو تم - فهو رافع لحجية العقل فلا يصلح العقل للدليلية عليه ولا على غيره، وان كان من غير العقل فما هو المستند في حجية الدليل، فإن كان من غير العقل لزم التسلسل، وإن كان من العقل لزم من وجوده عدمه لانتهائه إلى انكار حجيته أيضا، لفرض قيامه بالآخرة على انكار ثبوت الحجية له، هذا بالإضافة إلى ما سبق ان ذكرناه من ذاتية حجية القطع وعدم امكان تصرف الشارع فيها رفعا أو وضعها. والاحكام العقلية - موضع الحديث - كلها مقطوعة.

خلاصة البحث:

وخلاصة ما انتهينا إليه من مجموع البحث:

١ - ان العقل مصدر الحجج واليه تنتهي، فهو المرجع الوحيد في أصول الدين وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع المقدس ان يصدر حكمه فيها كأوامر الإطاعة وكالانقسامات اللاحقة للتكاليف من قبيل العلم والجهل بها أو اعتبار التقرب بها إذا أريد اعتبارها بجعل واحد شروطا

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٢ ص ٣٠، ويحسن الرجوع إلى هذا الكتاب لاستعراض حججهم والإجابة عليها فهو من خير ما كتب في موضوعه استيعابا وعمق نظر.

للتكاليف للزوم الدور أو التسلسل فيها بداهة ان إطاعة أوامر الإطاعة مثلا اما ان ترجع إلى العقل أو تتسلسل إلى غير النهاية، إذ لو كانت شرعية لتوجه السؤال عن لزوم اطاعتها، فإن كان شرعيا توجه السؤال عن لزوم اطاعته، وهكذا فلا بد ان يفترض فيها ان تكون عقلية، وما ورد من الأوامر الشرعية بالإطاعة فإنما هو إرشاد وتأکید لحكم العقل، لا انها أوامر تأسيسية.

٢ - قابليته لادراك الأحكام الكلية الشرعية الفرعية بتوسط - نظرية التحسين والتقبيح العقليين - ولكن على سبيل الموجبة الجزئية وعدم قابليته لادراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها، لعجزه عن إدراك الجزئيات وتحكم بعض القوى الأخرى وتأثيرها في مجالات التطبيق.

٣ - عدم إدراكه - وحده - لكثير من الأحكام الكلية كالعبادات وغيرها لعدم اتناء ملاكاتها - على نحو الموجبة الكلية - على ما كان ذاتيا من معاني الحسن والقبح.

وما كان فيه اقتضاء التأثير أو ليس فيه حتى الاقتضاء لا طريق له غالبا إلى احراز عدم المانع فيه أو احراز عروض بعض العناوين الملزمة عليه ومع عدم الاحراز لا يحصل له القطع فلا يسوغ له الاعتماد عليه لعدم توفر عنصر الحجية فيه على أن هناك ما لا يمكن ان يدركه العقل من الملاكات لاتصاله بتنظيم قوى أخرى لا تسلط له عليها في مجالات الادراك.

٤ - الالتزام بالتحسين والتقبيح لا ينهي إلى انكار الشرائع بل الاحتياج قائم على أتم صوره إليها لتدارك ما يعجز العقل عن الولوج إليه وهو أكثر الاحكام بل كلها مع استثناء القليل على اختلاف سبق عرضه في سبب هذا العجز.

الباب الأول
القسم الخامس
القياس

تعريف القياس لغة واصطلاحاً، اصطلاح آخر في القياس، أركان القياس، تعريف العلة، تعريف السبب، تعريف الحكمة، تعريف الشرط، تقسيمات العلة: تقسيمها باعتبار المناسبة، تقسيم الاجتهاد في العلة: تحقيق المناط، تنقيح المناط، تخريج المناط، تقسيم مسالك العلة، حجية القياس، الإحالة العقلية وأدلتها، الوجوب العقلي وأدلته، أدلة الامكان والوقوع، المسالك المقطوعة، المسالك غير المقطوعة من قيام الدليل القطعي عليها، المسالك التي لم يقم عليها دليل قطعي، أدلتهم من الكتاب، أدلتهم من السنة، استدلالهم بالاجماع، أدلتهم من العقل، خلاصة البحث.

والحديث حول القياس كثر بين الفقهاء كثرة غير متعارفة، وكتبت عنه المجلدات، وكان موضع خلاف كثير، ونظرا لما يترتب عليه من ثمرات فقهية واسعة، اقتضانا أن نطيل الحديث فيه عارضين مختلف وجهات النظر وأدلتها على أساس من المقارنة وفق ما انتهينا إليه سابقا من نهج. - وأول ما يواجهنا منها اختلافهم في تعريفه.

تعريف القياس لغة واصطلاحاً:

القياس في اللغة (التقدير، ومنه قست الثوب بالذراع إذ قدرته به، قال الشاعر يصف جراحة أو شجة:

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت * غثيتها أو زاد وهيا هزومها (١)
وقد عرف في اصطلاحهم بالاجتهاد تارة، كما ورد ذلك عن الشافعي، وببذل الجهد لاستخراج الحق (٢) أخرى.

ويرد على هذين التعريفين أنهما غير جامعين ولا مانعين، أما كونهما غير جامعين فلخروج القياس الجلي عنهما، إذ لا جهد ولا اجتهاد فيه في استخراج الحكم، وأما كونهما غير مانعين فلدخول النظر في بقية الأدلة كالكتاب، والسنة، وغيرهما من مصادر التشريع ضمن هذا التعريف مع أنها ليست من القياس المصطلح بشيء.

ولهذين التعريفين نظائر لا تستحق إطالة الكلام فيها لبعدها عن فنية التعريف، وهي أقرب إلى الشروح اللفظية منها إلى الحد المنطقي. والذي يقرب من الفن ما ذكره القاضي أبو بكر الباقلاني من أنه

(١) روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٤٥

(٢) الاحكام للآمدي، ج ٣ ص ٣.

(حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة (١)) يقول في المحصول: (واختاره جمهور المحققين منا (٢)) وقريب منه ما عرفه به الغزالي (٣). وقد سجلت على هذا التعريف عدة مفارقات، لعل أهمها ما أورده الآمدي عليه من لزوم الدور (لان الحكم في الفرع نفيًا وإثباتًا متفرع على القياس إجماعًا، وليس هو ركنا في القياس، لان نتيجة الدليل لا تكون في الدليل لما فيه من الدور الممتنع (٤)). وتقريب الدور، هو أن إثبات الحكم للفرع موقوف على ثبوت القياس، وثبوت القياس موقوف على تمام كل ما اعتبر فيه، ومنه إثبات الحكم للفرع، فهو إذن موقوف على إثبات الحكم للفرع، ومع اسقاط المتكرر تكون النتيجة هي أن إثبات الحكم للفرع موقوف على إثبات الحكم للفرع، على أن هذا التعريف مشعر بأن إثبات حكم الأصل إنما هو من نتائج القياس مع أن القياس لا يتكفل أكثر من إثبات حكم الفرع، والمفروض فيه هو المفروغية عن معرفة حكم الأصل، إذ هي من متممات الدليل إلى إثبات الحكم في الفرع كما هو واضح. ولهذا السبب وغيره، عدل كل من الآمدي وابن الهمام عن ذلك التعريف إلى تعاريف أبعد عن المؤاخذات، فقد عرفه الآمدي بأنه عبارة (عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل (٥))، وتعريف ابن الهمام له (هو مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة (٦)).

(١ - ٢) إرشاد الفحول، ص ١٩٨. (٣) المستصفى، ج ٢ ص ٥٤.

(٣) الاحكام، ج ٣ ص ٤. (٥) الاحكام، ج ٣ ص ٤.

(٦) سلم الوصول، ص ٢٧٤.

وقد سلم هذان التعريفان من مؤاخذه عامة وردت على أكثر التعاريف التي أخذت في مفهومه، أمثال هذه الكلمة (تسوية فرع لأصله)، أو حكمتك على الفرع بمثل ما حكمت به على الأصل، أو حملك الفرع على أصله، وما شابه ذلك من الألفاظ التي تبعد القياس عن كونه دليلاً للمجتهد لبداهة أن حمل المجتهد الفرع على أصله وإثبات الحكم له، إنما هو وليد إجراء القياس، فهو متأخر رتبة عن أصل القياس، فكيف يؤخذ في تعريفه ولزوم الخلف أو الدور فيه واضح؟ هذا، بالإضافة إلى سلامتها من الاشكالات السابقة. لكن أخذهما كلمة المستنبطة أولاً تفهم من مجرد اللغة في التعريفين لا يتضح له وجه لإخراجه القياس الجلي أو منصوص العلة عن تعريف القياس، مع أنهما داخلان في التعريف اصطلاحاً، والآمدي نفسه يأتي بعد ذلك فيقسم القياس إلى جلي وخفي، أي منصوص العلة ومستنبطها (١).

والذي يبدو لنا أن أسلم التعاريف من الاشكالات ما ورد من أنه (مساواة فرع لأصله في علة حكمه الشرعي) لسلامته من المؤاخذات السابقة، وصلوحه بعد إقامة الأدلة على حجته لاستنباط الأحكام الشرعية منه.

والغريب أن يعتبر الأستاذ خلاف هذا التعريف من أبعد التعريفات، معللاً ذلك بأن (التعريف إنما هو للعملية التي يجريها القائل، وتساوي الأصل والفرع في العلة ليس من عمله، وكذلك القياس المقصود به الوصول إلى حكم الفرع لا إلى مجرد تساوي الأصل والفرع في العلة (٢)).

(١) راجع الاحكام، ج ٣ ص ٦٣.

(٢) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ١٩.

وما أدري كيف تكون عملية الاستنباط من الدليل هي الدليل نفسه مع أنها متأخرة في الرتبة عنه؟ والظاهر أن منشأ ما ذهب إليه اختلاط مفهوم الدليل عليه بكيفية الاستفادة منه وعدم التفرقة بينهما، فاستكشاف حكم الفرع إنما يكون من مساواتهما واقعا في العلة لا من تسويتنا لهما فيها. هذا كله في القياس الذي يدخل ضمن ما يصلح للدليلية، وهو الذي يدار عليه الحديث لدى المتأخرين.

اصطلاح آخر في القياس:

وهناك اصطلاح آخر للقياس، شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديما، وفحواه: التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل، وجعلها مقياسا لصحة النصوص التشريعية فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موزعا للرفض أو التشكيك.

وعلى هذا النوع من الاصطلاح، تنزل التعبيرات الشائعة، ان هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له...

وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكرية واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق (عليه السلام) وأبي حنيفة (١)، وستأتي الإشارة إليها في موضعها من

هذه الأحاديث، وعلى أساس من هذا المصطلح ألفت كتب للدفاع عن الشريعة وبيان أن أحكامها موافقة للقياس أي موافقة للعلل المنطقية، وفي رسالة (القياس في الشرع الاسلامي) لابن القيم وابن تيمية مثل على ذلك، ولكن هذا المصطلح تضاعف استعماله على ألسنة المتأخرين، وأصبحت لفظة القياس لا تطلق غالبا إلا على ما عرضناه من المعنى الأول

(١) عرضنا لهذه المعركة الفكرية مفصلا في محاضراتنا عن (تاريخ التشريع الاسلامي) الملقاة على طلاب السنة الثالثة في كلية الفقه.

له، وكاد ان يهجر المعنى الثاني على ألسنتهم، وإنما أشرنا إليه ما يترتب على تأريخ هذه الكلمة (القياس) ومعناها، عبر الازمان، من ثمرات في مجالات المناقشة في حجيته ستأتي الإشارة إليها في موضعها. أركان القياس:

وللقياس بمعناه الأول أركان أربعة، يمكن انتزاعها من نفس التعريف:

١ - الأصل أو المقيس عليه: وهو المحل الذي ثبت حكمه في الشريعة، ونص على علته، أو استنبطت بإحدى المسالك الآتية.

٢ - الفرع أو المقيس: وهو الموضوع الذي يراد معرفة حكمه من طريق مشاركتة للأصل في علة الحكم

٣ - الحكم: ويراد به الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع على الأصل، والذي يطلب إثبات نظيره للفرع.

٤ - العلة: وهي على نحو الاجمال الجهة المشتركة بينهما التي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل.

فإذا قال الشارع - مثلا - : حرمت الخمر لاسكارها، فالخمر أصل، والحرمة حكمه، والاسكار علتها، فإذا وجد الاسكار في النبيذ (وهو الفرع) فقد ثبتت الحرمة له بالقياس.

وقد ذكروا لهذه الأركان شرائط، وأطالوا في التحدث عنها وأكثرها انما ذكر للوقاية عن الوقوع فيما أسموه بالقياسات الفاسدة، وليس من المهم عرضها الآن عدا ما يتصل منها بالعلة وملاساتها، لأنها هي المنطلق للتحدث عن حجية القياس وعدمها، فالأنسب قصر الكلام عليها. وقبل ان نبدأ الحديث فيها لا بد من التعرض إلى المراد من لفظ العلة وما يرجع إليها على نحو التفصيل.

تعريف العلة:

عرف كل من المقدسي والغزالي العلة بمناط الحكم (١)، وفسر الغزالي مناط الحكم بقوله: (ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه (٢)). ومن هذا التعريف، يعلم أن غرضهم من العلة ليس مدلولها الفلسفي، أعني ما أوجبت معلولها لذاتها ولم يتخلف عنها، وهي المؤلفة من المقتضى والشرط وعدم المانع، بل غرضهم منها ما جعله الشارع علامة على الحكم، وبهذا صرح الغزالي بقوله: (لان العلة الشرعية علامة وإمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة، نصب الشارع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع (٣))، وأضاف بعضهم إلى كونها إمارة وعلامة، اعتبار المناسبة بينها وبين الحكم. وأرادوا بالمناسبة ان تكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم (أي أن ربط الحكم بها وجودا وعدما من شأنه ان يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر (٤)). وقد فضل بعض الأصوليين ان يعرف العلة بقوله: هي (الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له (٥)). وقد انتزعوا من هذا التعريف أمورا أسماها خلاف بالشرائط المتفق عليها، والأنسب تسميتها بالأركان لأنها جماع ما أخذ في تعريف العلة وتحديدها، وهي:

١ - ان تكون وصفا ظاهرا، أي مدركا بحاسة من الحواس

(١) روضة الناظر، ص ١٤٦، والمستصفي، ج ٢ ص ٥٤.

(٢) المستصفي، ج ٢ ص ٥٤.

(٣) المستصفي، ج ٢ ص ٧٢.

(٤) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٧٧.

(٥) مباحث الحكم، ج ١ ص ١٣٦.

الظاهرة ليتمكن اكتشافه في الفرع.
٢ - أن يكون وصفا منضبطا، أي محددًا بحدود معينة يمكن التحقق من وجودها في الفرع.
٣ - أن يكون وصفا مناسبا، ومعنى مناسبه أن يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم.
وأضافوا إلى ذلك أمرا رابعا، وهو:
٤ - أن لا يكون الوصف قاصرا على الأصل، وهذا الأخير كان موضعا لخلاف بينهم، ومن رأي خلاف - والحق معه - أنه لا ينبغي أن يكون موضعا لخلاف (لأنه لا تكون العلة أساسا للقياس إلا إذا كانت متعدية (١)).

وبهذه الشروط المنتزعة من التعريف، حاولوا إقصاء العبادات عن كونها مجرى للقياس، لأنها مما لا تدرك عللها بالعقل كعدد ركعات كل صلاة، وعدد أيام الصيام، وغيرهما من العبادات، كما ألحقوا بها العقوبات المقدرة كعدد الجلد في الزنا، وقذف المحصنات (٢)، وهكذا... وسيتضح فيما بعد أن قسما من هذه القيود إنما اتخذت على السنة المتأخرين منعا عن الوقوع في مفارقات السابقين عندما توسعوا في التماس العلة حتى في العبادات وغيرها.

ولزيادة تحديد المراد من العلة، نعرض لما عرضوا لذكره من التفرقة بينها وبين السبب والحكمة والشرط، وهي ألفاظ شائعة الاستعمال على السنة الأصوليين، ويتضح الفرق بينها إذا عرضنا لكل منها بشئ من التحديد.

(١) علم أصول الفقه، ص ٧٨.
(٢) مصادر التشريع الاسلامي، ص ٢١.

تعريف السبب:

و (هو معنى ظاهر منضبط، جعله الشارع إمارة للحكم (١)) وهو بهذا المعنى أعم من العلة لعدم أخذ المناسبة من تعريفه، وقيد بعضهم السبب بما ليس بينه وبين المسبب مناسبة ظاهرة، فيكون مباينا للعلة، وقيل: انهما مترادفان، يقول خلاف: (وبعض الأصوليين فرقوا بين علة الحكم وسببه بأن الامر الظاهر - الذي ربط الحكم به لان من شأن ربطه به تحقيق حكمة الحكم - إن كان يعقل وجه كونه مظنة لتحقيق الحكمة يسمى علة الحكم، وإن كان لا يعقل وجه هذا الارتباط يسمى سبب الحكم، فشهود شهر رمضان سبب لايجاب صومه لا علة له، لان العقل لا يدرك وجه كون هذا الشهر دون سواه مظنة لتحقيق الحكمة لايجاب الصوم، ودلوك الشمس أي زوالها أو غروبها، سبب لايجاب إقامة الصلاة لا علة له، لان العقل لا يدرك وجه كون هذا الوقت دون غيره مظنة لتحقيق الحكمة من إيجاب إقامة الصلاة، فكل علة سبب وليس كل سبب علة، وبعض الأصوليين لم يفرقوا بين لفظي العلة والسبب (٢))، وهذه التفرقة التي ذكرها بين السبب والعلة تنتهي إلى التباين بينهما، فتفريعه بعد ذلك عليها بقوله: (فكل علة سبب، وليس كل سبب علة) أي بكون النسبة بينهما هي العموم المطلق لا يتضح له وجه.

تعريف الحكمة:

و (هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم (٣)) أي (ما قصد إليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر (٤)) والفارق بينها وبين

(١) مباحث الحكم، ص ١٣٥.

(٢) (٣ - ٤) مصادر التشريع الاسلامي، ص ٤٢.

العلة أن العلة أخذ فيها قيد الانضباط، والحكمة لم يؤخذ فيها ذلك القيد، ولذا لم يجعلها الشارع إمارة على حكمه، ولم يدر الحكم معها وجودا وعدمًا بخلاف العلة والسبب في حدود تعريفهما السابقين. تعريف الشرط:

أما الشرط فقد أخذ في تعريفه بالإضافة إلى ما اعتبر في السبب عدم الإفضاء إلى المشروط، أي عرفوه بأنه (الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الشيء من غير إفضاء إليه (١)) أي من غير اقتضاء لوجود المشروط عند وجوده، وإن استلزم انعدام المشروط عند عدمه فيكون الفارق بينه وبينهما أن الحكم يدور معهما وجودا وعدمًا بخلاف الشرط، فإن وجوده لا يستلزم وجود المشروط، فلا يدور مداره وجودا وإن استلزم انعدامه انعدام ما أخذ فيه ذلك الشرط. تقسيمات العلة:

١ - تقسيمها باعتبار المناسبة:

وقد قسموا العلة من حيث اعتبار الشارع لمناسبتها وعدمه ونوعية ذلك الاعتبار إلى أربعة أقسام:

أ - ما أسموه بالمناسب المؤثر، وهو الذي اعتبره الشارع علة بآتم وجوه الاعتبار، ودلل صراحة أو إشارة على ذلك و (ما دام الشارع دل على أن هذا المناسب هو علة الحكم فكأنه دل على أن الحكم نشأ عنه وأنه أثر من آثاره، ولهذا سماه الأصوليون المناسب المؤثر وهو العلة المنصوص عليها (٢))، يقول خلاف: (ولا خلاف بين العلماء في بناء

(١) مباحث الحكم، ص ١٤٤.

(٢) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ٤٥.

القياس على المناسب المؤثر، ويسمون القياس بناء عليه قياسا في معنى الأصل (١))، ولكن دعوى عدم الخلاف سينقضها ما يرد عن ابن حزم وغيره من عدم الاخذ به أصلا، اللهم إلا أن يريد من عدم الخلاف هو عدم الخلاف بين خصوص الآخذين بالقياس كدليل من الأدلة الشرعية، وهو خلاف ظاهر كلامه.

ب - المناسب الملائم: وهو الذي لم يعتبره الشارع بعينه علة لحكمه في المقيس عليه وان كان قد اعتبره علة لحكم من جنس هذا الحكم في نص آخر، ومثلوا له بالحديث القائل: (لا يزوج البكر الصغيرة إلا وليها) ففي رأي أصحاب القياس أن الحديث اشتمل على وصفين كل منهما صالح للتعليل وهو الصغر والبركة، وبما أنه علل ولاية الولي على الصغيرة في المال في آية (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم (٢))، (وما دام الشارع قد اعتبر الصغر علة للولاية على المال، والولاية على المال والولاية على التزويج نوعان من جنس واحد هو الولاية، فيكون الشارع قد اعتبر الصغر علة للولاية على التزويج بوجه من وجوه الاعتبار، ولهذا يقاس على البكر الصغيرة من في حكمها من جهة نقص العقل وهي المجنونة أو المعتوهة وتقاس عليها أيضا الثيب الصغيرة (٣)) وبذا أسقطوا دلالة لفظ البركة من الحديث مع امكان ان تكون جزءا من التعليل كما هو مقتضى جمعها مع الصغر لو أمكن استفادة التعليل من أمثال هذه التعابير، وستأتي المناقشة في المسألة كبرويا، فلا تهم المناقشة في الصغرى.

ج - المناسب الملغى: وهو الذي ألغى الشارع اعتباره مع أنه مظنة

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ٤٥.

(٢) النساء / ٦. (٣) مصادر التشريع ص ٤٦.

تحقيق المصلحة (أي إن بناء الحكم عليه من شأنه ان يحقق مصلحة، ولكن دل دليل شرعي على إلغاء اعتبار هذا المناسب ومنع بناء الحكم الشرعي عليه (١))، ومثلوا له بفتوى من أفتى أحد الملوك بأن كفارته في إفطار شهر رمضان هو خصوص صيام شهرين متتابعين، لأنه وجد أن المناسب من تشريع الكفارات ردع أصحابها عن التهاون في الإفطار العمدي، ومثل هذا الملك لا تهمه بقية خصال الكفارة لتوفر عناصرها لديه، فالزامه بالصيام أكثر مناسبة لتحقيق مظنة الحكمة من التشريع، ولكن هذا الاستنتاج ينافي إطلاق التخيير، فكأن الشارع المقدس ألغى بإطلاقه التخيير وعدم تقييده بالأخذ بالأشق هذا المناسب، ولذلك لم يصبوا هذا المفتي بفتياه.

د - المناسب المرسل: وهو الذي يظهر للمجتهد أن بناء الحكم عليه لا بد ان يحقق مصلحة ما مع أن الشارع لم يقم على اعتباره أو إلغاءه أيما دليل وسنطيل الوقوف عند هذا القسم في مبحث المصالح المرسلة، إن شاء الله تعالى.

٢ - تقسيم الاجتهاد في العلة:

ذكروا للاجتهاد في العلة أقساما ثلاثة:

أ - تحقيق المناط:

وقد قسمه المقدسي إلى نوعين:

أولاهما: (أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها أو منصوبا عليها،

(١) مصادر التشريع، ص ٤٦.

ويجتهد في تحقيقها في الفرع (١))، ومثل له بالاجتهاد في القبلة وهو معلوم بالنص، والاجتهاد إنما يكون في تشخيص القبلة من بين الجهات، وكذلك تعيين الامام، والعدل، ومقدار الكفايات في النفقات ونحوها. ثانيهما: (ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده مثل قول النبي (صلى الله عليه وآله) في الهرة انها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات جعل الطواف علة، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة، فهذا قياس جلي قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس (٢)). والأول من النوعين موضع اتفاق المسلمين على الاخذ به، إلا أن اعتباره من قبيل تحقيق المناط مما لا يعرف له وجه، لأنه لا يزيد على كونه اجتهادا في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبروي، وليس هو اجتهادا في تشخيص علة الأصل في الفرع لينتظم في هذا القسم، فعده قسما من تحقيق المناط لا يبدو له وجه، ولقد استدرك بعد ذلك فنفي هذا القسم من تحقيق المناط عن القياس لان (هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه (٣)) والأنسب تعليقه بعدم انطباق مفهوم القياس عليه، لان الاتفاق والاختلاف لا يغير من واقع الأشياء إذا كان مفهومها متسعا له، ثم علل سر الاتفاق عليه - فيما يبدو - بأن (هذا من ضرورة كل شريعة، لان التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الاشخاص لا يوجد (٤))، وكأن مراده أن جميع القضايا الشرعية إنما وردت على سبيل القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية، فلا تتكفل تشخيص وتعيين موضوعاتها خارجا، وإنما يترك تشخيص الموضوعات إلى المكلفين أنفسهم بالطرق والقواعد المجعولة من قبل الشارع لذلك، ومن

(١ - ٢ - ٣ - ٤) روضة الناظر، ص ١٤٦ وما بعدها.

هنا قيل: إن القضية لا تعين موضوعها خارجا إذا كانت قضية حقيقية،
فالدليل الذي يأمرك بالصلاة خلف العادل، لا يعين لك أن فلانا مثلا
عادل أو غير عادل وهذا من الواضحات.

ب - تنقيح المناط:

(وهو ان يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا
مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم (١))
ومثلوا له بقصة الأعرابي الذي قال للنبي (صلى الله عليه وآله): (هلكت يا رسول
الله! فقال له: ما صنعت؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان،
قال: أعتق رقبة) حيث استفادوا عدم الخصوصية في كونه أعرابيا،
فألحقوا به جميع المكلفين، ولا في كون المرأة التي وقع عليها أهلاله
فألحقوا به الزنا، ولا خصوصية لخصوص شهر رمضان الذي وقع فيه على
اهله فألحقوا به جميع أشهر الصيام، إلى ما هنالك من الخصوصيات التي
يعلم بعدم مدخليتها.

وهذه التعميمات وأمثالها مما تقتضيها مناسبة الحكم والموضوع، وهناك
تعميمات مظنونة وقعت موقع الخلاف، كالقول بأن النكاح لا خصوصية
له، فلا بد ان يعمم إلى كل مفطر، وهي مبنية على حجية القياس
المظنون.

ج - تخريج المناط:

(وهو ان ينص الشارع على حكم في محل دون ان يتعرض لمناط
أصلا (٢)) كتحريمه الربا في البر فيعمم إلى كل مكيل من طريق استنباط

(١) روضة الناظر: ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) روضة الناظر، ص ١٤٧.

علته بدعوى استفادة أن العلة في التحريم هو كونه مكيلا.

٣ - تقسيم مسالك العلة:

ويراد بمسالك العلة الطرق المفضية إليها والكاشفة عنها، وقد قسمها الغزالي إلى قسمين: صحيحة وفسادة، نظرا لارتباط أهم مباحث القياس وهو حجته بها، فان من الحق ان نطيل نسبيا في التحدث عنها تبعا لمن سبقنا من الباحثين وان كنا سنخالف الكثير منهم في نهج الحديث ابعادا لما وقعوا فيه من تداخل بعض أقسامها في بعض، وقد أثرنا نهج الغزالي في تقسيمها وإن لم نقتفه في جملة ما جاء به من خصوصيات احتفاظا بجدة ما جد عليه من تنظيم.

لقد قسم الغزالي مسالك العلة إلى قسمين: صحيحة وفسادة.
المسالك الصحيحة:

وقسم المسالك الصحيحة إلى ثلاثة أقسام (١):

أولها: ما كانت العلة مدلولة للأدلة اللفظية وينتظم في هذا القسم منها:
أ - ما كان دالا عليها بالدلالة المطابقة أي دلالة اللفظ على تمام معناها كدلالة لفظ العلة ومشتقاتها، ودلالة حروف التعليل كاللام والفاء وما شاكلهما مما نص اللغويون أو النحاة على وضعها لهذا المعنى أو استعمالها فيه مع توفر القرائن المعينة في المشترك منها، أو الصارفة فيما استعمل فيها مجازا على أن يفهم - نسا أو إطلاقا - استقلالها في العلية، وعدم قصرها على موضوعها.

ب - ما كانت مدلولة بالدلالة الالتزامية، وهي التي ينتقل الذهن

(١) المستصفي، ج ٢ ص ٧٤ وما بعدها.

فيها إلى المعنى لمجرد سماعه اللفظ أي ما كان اللازم فيها بينا بالمعنى الأخص ويدخل ضمن هذا القسم:

- ١ - مفهوم الموافقة أو قياس الأولوية: وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأوكد منه في الأصل (١)، ومثاله ما ورد في الكتاب من النهي عن التأفف من الوالدين (ولا تقل لهما أف) القاضي بتحريم ضربهما، وتوجيه الإهانة إليهما.
- ٢ - مفهوم المخالفة: كمفاهيم الشرط والحصر والوصف والغاية بناء على ثبوتها المستلزم لثبوت الحجية لها، شريطة ان يفهم أن العلة فيها مستقلة ومتعدية ليستفاد الاطراد منها - وهو الذي يهمننا في حديثنا هذا - وان كان استفادة نفي الحكم منها لا يحتاج إلى أكثر من إثبات انحصارها في العلية، وهو معنى ظهورها في مفهوم المخالفة.
- ٣ - دلالة الاقتضاء: (وهي الدلالة المقصودة للمتكلم التي يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة عليها (٢)) إذا كان المحذوف هو العلة، واستكملت شرائطها بالقرائن، ومثاله ان يسأل سائل ما عن علة جواز الصلاة خلف العالم العادل أهى العدالة؟ فيجيبه الشارع بلى، وعندها يستفاد تعميم الحكم إلى كل عادل من هذا الجواب أخذا بعموم العلة.
- ٤ - دلالة الايماء والتنبيه: وهي الدلالة المقصودة للمتكلم أيضا، إلا أن الكلام لا يتوقف صدقه أو صحته عليها، وانما يقطع أو يستبعد عدم إرادتها، ومثالها قول الشارع مثلا: طهر فمك لمن قال: شربت ماء متنجسا مما يستكشف منه ان العلة في التطهير هو استعمال المتنجس وأنه منجس ولا خصوصية للفم.

(١) القوانين المحكمة، ج ٢ ص ٨٧.
(٢) أصول الفقه للمظفر، ج ١ ص ١١٨.

ج - أن لا تكون مدلولة بالدلالة البينة بالمعنى الأخص، بل بالدلالة غير البينة، أو البينة بالمعنى الأعم، كأن تستفاد العلة المنحصرة المستقلة من الجمع بين دليلين أو أكثر، ويسمى هذا النوع بدلالة الإشارة وتسميتها دلالة لا يخلو من مسامحه.

ولقد وقع الخلط والتداخل بين هذه الأقسام على السنة أكثر الباحثين ولا يهم الدخول في تفصيل ما دخلوا فيه، لعدم ترتب ثمرات على ذلك. ثانيها: الاجماع ولا يقع ذلك إلا إذا قام على معقد له معلل بعلة خاصة فهم منها الاطراد والاستقلال بالعلية، أو قام الاجماع على نفس العلة المطردة المستقلة، يقول في القوانين المحكمة: (التعدي من قوله (عليه السلام): اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه إلى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والمأكل والمشروب وغيرها، إنما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة، ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة (١)).

ثالثها: إثباتها من طريق الاستنباط وهو أنواع أهمها:

أ - طريقة السبر والتقسيم، ويراد بالسبر الاختبار، وبالتقسيم استعراض الأوصاف التي تصلح ان تكون علة في الأصل وترديد العلة بينها.

(وخلاصة هذا المسلك ان المجتهد عليه ان يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويستبعد ما لا يصح أن يكون علة منها، ويستبقي ما هو علة حسب رجحان ظنه وهاديه في الاستبعاد والاستبقاء تحقق شروط العلة بحيث لا يستبقي إلا وصفا ظاهرا منضبطا متعديا مناسبا معتبرا بنوع من أنواع الاعتبار (٢)).

وفي هذا المسلك تتفاوت عقول المجتهدين في مجالات الاستنباط وتختلف

(١) ج ٢ ص ٨٤. (٢) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٨٧.

اختلافا كبيرا، وعلى سبيل المثال نرى ان (الحنفية رأوا المناسب في
تعلييل التحريم في الأموال الربوية القدر مع اتحاد الجنس، والشافعية رأوه
الطعم مع اتحاد الجنس، والمالكية رأوه القوت والادخار مع اتحاد الجنس (١).
ب - إثبات العلة بابداء مناسبتها للحكم كأن يقال - مثلا - ان هذا
الوصف في الأصل هو الذي يناسب أن يكون مظنة لتحقيق الحكمة من
هذا الحكم وعليه فيجب أن يكون هو العلة، وقد مضى منا الحديث في
أقسام المناسب وتعيين ما يدخل منها في موضع النزاع من غيره فلا
نعیده هنا.

هذا كله في المسالك التي اعتبرها الغزالي صحيحة، أما المسالك
الفاسدة فقد حصرها في ثلاثة (٢):

- ١ - أن يستدل على علة الأصل بسلامتها عن علة تعارضها وتقتضي
نقيض حكمها بدعوى أن دليل صحتها هو انتفاء المفسد، وقد رد هذا
الدليل بإمكان قبله فيقال عنه ان دليل فساده هو عدم الدليل على صحته،
إذ لا يكفي للصحة انتفاء المفسد، بل لا بد من قيام الدليل على الصحة.
- ٢ - ان يستدل على علية أحد الأوصاف باطراده مع الحكم، ولكن
مجرد الاطراد لا يكفي لاثبات علية له لاحتمال أن يكون الوصف من
لوازمها غير المنفكة عنها، فقد يلزم الخمر - على سبيل المثال - لون
أو طعم يقترن به التحريم، مع أن العلة مثلا هي الشدة.
- ٣ - ان يستدل على العلية بالاطراد والانعكاس معا، وهذا كسابقه
لا يدل على أكثر من الاقتران بالحكم وهو أعم من كونه علة له أو ملازما
مساويا لها يدور معها وجودا وعدما، وزيادة العكس على الاطراد لا
يدل على أكثر من هذا المعنى.

(١) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٨٧. (٢) المستصفي، ج ٢ ص ٨٠.

واعتبار هذه المسالك من المسالك الفاسدة صحيح جدا إذا أريد اعتبارها طرقا لاثبات العلة على نحو الجزم واليقين. أما إذا اكتفي منها بإفادة الظن فإنكار ذلك لا يخلو من مصادرة، وهذه التشكيكات العقلية لا ترفع أكثر من اليقين، ولا أقل من تحول النزاع فيها إلى نزاع صغروي لا جدوى من تحريره. والذي ينبغي ان يقال أن هذه المسالك كغيرها مما لا يفيد علما من المسالك السابقة وبخاصة الأخير منها، فإن قام عليها دليل بالخصوص كانت حجة، وإلا فلا يمكن اعتمادها في ذلك. حجية القياس:

والحديث حول حجية القياس متشعب جدا بتشعب أقوالهم وتباينها، وطبيعة البحث تدعونا إلى أن نقف منها موقفا لا يخلو من صبر وأناة نظرا لما يعطيه البحث من ثمار في مجالات استنباط الاحكام نفيا وإيجابا، وعمدة أحاديث القياس هو هذا الحديث. ويكفي ان يطلع الانسان على أية موسوعة أصولية ليعرف مدى التشعب والتباين في الآراء.

فالغزالي وغيره، نسبوا إلى الشيعة - بقول مطلق - وبعض المعتزلة القول باستحالة التعبد بالقياس عقلا (١)، كما نسب المقدسي ذلك إلى اهل الظاهر والنظام وقال: (وقد أوماً إليه أحمد رحمه الله، فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس، وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصا (٢)).

(١) المستصفى، ج ٢ ص ٥٦.

(٢) روضة الناظر، ص ١٤٧.

(وقال قوم في مقابلتهم يجب التعبد به عقلا (١)).
وذهب آخرون إلى أنه (لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب،
ولكنه في مظنة الجواز، ثم اختلفوا في وقوعه فأنكر اهل الظاهر
وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له (٢)).
ولكن بعض الشافعية أوجبوا التعبد به شرعا، وإن لم يوجبوه من
وجهة عقلية (٣).

والذي عليه أئمة المذاهب السنية وغيرهم من أعلام السنة (٤)، هو
الجواز العقلي ووقوع التعبد الشرعي به كما هو فحوى أدلتهم التي سنعرضها،
وإن كان في استدلال بعضهم ما يوجب عقلا لو تمت أدلته العقلية.
ومن هذا العرض الموجز، تدركون مدى اختلاف العلماء في نسبة
بعض الآراء إلى أصحابها، فالمقدسي يعتبر اهل الظاهر من محيلي القياس
عقلا، بينما يعتبرهم الغزالي من مجوزيه عقلا ومانعيه شرعا.
وربما كان سر اختلاف النسبة، هو وقوف كل منهما على ما نسب
إليهم من أدلة يشعر بعضها بالإحالة العقلية وبعضها بالحظر الشرعي،
فاستند إلى ما وقف عليه، وهذه الأدلة - مجتمعة - معروضة في كتاب
ابن حزم (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل)
ومقدمة كتابه (المحلى).

والشئ الذي لم أجده من هذه النسب - في حدود تبعي - هو
نسبة الإحالة العقلية - بقول مطلق - إلى الشيعة، وربما وجدوه في
بعض كتب الأصول الشيعية ك رأي لصاحب الكتاب، فاعتبروه رأي
مذهب بأجمعه.

(١) المستصفي، ج ٢ ص ٥٦. (٢) المستصفي، ج ٢ ص ٥٦.
(٣) روضة الناظر، ص ١٤٧. (٤) الاحكام للامدي، ج ٣ ص ٦٤.

ومن الأخطاء التي تكررت على ألسنة كثير من الباحثين هو نسبة رأي إلى مجموع الشيعة لمجرد عثورهم على ذهاب مجتهد من مجتهديهم إليه ناسين أن الشيعة قد فتحوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد فأصبح كل مجتهد له رأيه الخاص ولا يتحمل الآخرون تبعته.

نعم، ما كان من ضروريات مذهبهم فإن الجميع يؤمنون به والشئ الذي لا أشك فيه، هو ان المنع عن العمل بقسم من أقسام القياس، يعد من ضروريات مذهبهم لتواتر أخبار أهل البيت في الردع عن العمل به (١)، لا ان العقل هو الذي يمنع التعبد به ويحيله، ولذلك احتاجوا إلى بذل جهد في توجيه ترك العمل به مع افادته للظن على تقدير تمامية مقدمات دليل الانسداد المقتضية للعمل بمطلق الظن، وسيأتي انها غير تامة، فلو كانوا يؤمنون بالإحالة العقلية في العمل به لما احتاجوا إلى ذلك التوجيه (٢). وعلى أي فإن حجية القياس وعدمها، تعود إلى ثلاثة أقوال رئيسة:

١ - قول بالإحالة العقلية.

٢ - قول بالوجوب العقلي.

٣ - قول بالامكان، وهو ذو شقين إمكان مع القول بالوقوع، والقول بعدمه، فلا بد من التماس هذه الأقوال واستعراض أدلتها، وبيان أوجه المفارقة فيها لو كانت.

الإحالة العقلية وأدلتها:

والذين ذهبوا إلى هذا القول لا تختص أدلتهم بالقياس، بل تعم جميع الطرق والامارات الظنية لوحدة الملاك فيها.

(١) انظر (المعالم)، ص ٢١٣ مبحث القياس.

(٢) اقرأ ما أفاده الشيخ الأنصاري في رسائله، ص ٢٢٠ (أواخر مبحث دليل الانسداد).

وأهم ما يمكن ان يستدل لهم به ما سبق عرضه من الشبه حول جعل الأحكام الظاهرية من لزوم اجتماع المثلين أو النقيضين، وقد سبق الجواب عليها في تقسيمات الحكم من هذا الكتاب (١).

(١). ولكن الأمدي صور إشكالهم بصورة أخرى، ودفعه على مبناه في التصويب، يقول: (إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين فيما أن يقال بأن كل مجتهد مصيب فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال، وأما ان يقال بأن المصيب واحد وهو أيضا محال فإنه ليس تصويب أحد الظنين مع استوائهما دون الآخر أولى من العكس (٢))، ثم دفع هذا الاشكال على مبناه في التصويب، ورفع التناقض باختلاف الموضوع، لان موضوع أحد الحكمين هو ظن أحد المجتهدين، وموضوع الحكم الآخر هو ظن المجتهد الثاني ومع اختلاف الموضوع لا تناقض لاشتراطهم في امتناع اجتماع النقيضين وحدة الموضوع بالإضافة إلى الوحدات الاخر (٣)، وهذا الجواب صحيح بناء على صحة القول بالتصويب، وستأتي مناقشتنا لهذا المبنى في مبحث الاجتهاد والتقليد، أما على مبنى المخطئة القائلين بأن الاحكام تابعة لواقعها التي قد يصيبها أحد القائسين وقد لا يصيبها، كما إذا كانت العلة في واقعها غير ما انتهيا إليها فإن الاشكال يحتاج إلى جواب.

وأظن أن الجواب يتضح مما انتهينا إليه من إنكار جعل الأحكام الظاهرية ، وأن المجعول فيها ليس هو إلا المعذرية أو المنجزية، ولا علاقة لها بإصابة الواقع وعدمها ليسلم لهم هذا التردد، وعلى فرض جعل الأحكام الظاهرية فهي مجعولة في طول الأحكام الواقعية، ولا تدافع

(١) راجع ص ٧٤ وما بعدها. (٢) الاحكام، ج ٣ ص ٦٦.

(٣) راجع هذه الوحدات في هذا الكتاب، ص ٢٤ (هامش).

بينهما كما سبق إيضاحه في هذا الكتاب (١).
وإذا استثنينا من أدلتهم هذا الدليل، فإن أكثرها لا يستحق ان
يعرض ويجاب عليه.
الوجوب العقلي وأدلته:
أما الموجبون له عقلا فأدلتهم لو تمت، فهي لا تشخص القياس ولا
تعينه، وسيأتي عرضها عند الاستدلال على حجية القياس من طريق
العقل، وإنما تشمل جميع الظنون، وربما كان مفادها أقرب إلى مفاد
أدلة انسداد باب العلم.
أدلة الامكان والوقوع:

والذي يستحق ان يطال فيه الكلام، هو القول الثالث لما له من
أهمية تشريعية واسعة، والتحقيق فيه أن يقال: إن القياس في حدود
ما انتهينا إليه من تعريفه وأنه (مساواة محل لآخر في علة حكمه) لا
يقتضي أن يكون موضعاً لحديث حول حجيته وصحة استنباط الحكم
الفرعي الكلي منه، لان العلة التي أخذت في لسان الدليل إن أريد بها
العلة الواقعية التامة للحكم، استحال تخلف معلولها عنها في الفرع لاستحالة
تخلف المعلول عن العلة، وإن أريد بها الوصف الظاهر المنضبط المناسب
غير القاصر الذي أناط به الشارع حكمه وجعله إماراً عليه، استحال
تخلف الحكم في الفرع عنه أيضاً وإلا للزم الخلف لان معنى إناطته به
وجوداً وعدمه عدم تخلفه عنه، فإذا فرض إمكان التخلف - كما هو
مفاد عدم الحجية - كان معناه عدم الإناطة، وهو خلاف الفرض.

(١) ص ٧٥ وما بعدها.

ولكن موضع الشبهة ومواقع التأمل إنما هو في استنباط الحكم من هذا الدليل لا في أصله - فيما نعتقد - وإن بدا التشكيك على السنة الكثير في ثبوت الحجية له نفسه، والظاهر أن ذلك ناشئ إما من عدم تحديد مفهوم القياس، أو من الخلط بين الدليل وعملية الاستنباط منه. وعملية الاستنباط هذه موقوفة على تمامية مقدمتين:

أولاهما: معرفة العلة التي أناط بها الشارع حكمه في الأصل. وثانيهما: معرفة توفرها في الفرع بكل شرائطها وقيودها، وكلتا المقدمتين موقوفة على حجية الطرق والمسالك إليهما، ومع إثبات الحجية لها وثبوت العلة بها فلا بد من استنباط حكم الفرع وإثباته بها. ومسالك العلة التي سبق عرضها، تنقسم إلى قسمين: قطعية، وغير قطعية، وغير القطعية تنقسم إلى قسمين: ما قام على اعتبارها دليل قطعي، وما لم يقيم.

وعلى هذا فالأقسام المتصورة ثلاثة:

١ - المسالك المقطوعة.

٢ - المسالك غير المقطوعة، ولكن قام عليها دليل قطعي.

٣ - المسالك غير المقطوعة مع عدم قيام الدليل القطعي عليها. ولكل منها حديث يقتضينا استيفاءه بكل ما يتصل به نظرا لما يترتب عليه من ثمرات.

المسالك المقطوعة:

وحجيتها أوضح من أن يقام عليها دليل، لما سبق ان قلنا: من أن طريقية غير العلم لا بد وان تنتهي إلى العلم، وطريقية العلم ذاتية لا تقبل الرفع والوضع، وقلنا: إن الحجية من لوازمه العقلية القهرية التي

لا تقع تحت إرادة المشرع وتشريعته، فإذا صح هذا، اتضح عدم إمكان تصرف الشارع في هذا القسم من القياس، لان الحجية له من الأمور العقلية التكوينية - إن صح هذا التعبير - وهي غير واقعة ضمن نطاق قدرته كمشرع وان وقعت ضمن نطاقها كمكون، واذن لا بد من تأويل ما ورد من الردع عن الاخذ بالقياس حتى إذا أنهى إلى القطع. ولعل أجمل ما يمكن ان يذكر في هذا المجال من التوجيه، هو ان الشارع إن لم يمكنه التصرف في حجية العلم أو طريقتيه، إلا أنه يمكنه التصرف بحكمه فيرفعه عن المكلف على تقدير المصادفة للواقع كأن يقول: إن أحكامي التي تنتهون إليها من طريق القياس، لا أريدها منكم ولا أوأخذكم على تركها، وتكون أشبه بالاحكام التي يبدل واقعها إذا طرأ عليها عنوان ثانوي، وذلك لما يعلم الشارع المقدس من كثرة تفويت الأقيسة لمصالح المكلفين وحرمانهم منها. والذي يهون الامر أنه ليس في الأدلة الرادعة عن الاخذ بالقياس ما هو صريح الردع عن هذا القسم من الأقيسة، اللهم إلا ما يبدو من رواية أبان، يقول أبان: (قلت لابي عبد الله: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع امرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون. قلت قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قال، ونقول: ان الذي قاله الشيطان، فقال (عليه السلام) مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس والسنة

إذا قيست محق الدين (١)).
وقد ناقشها بعض أساتذتنا بمناقشات جد متينة نقلها نصا من تقارير
بعض تلامذته (وأما ما أفاده - يعني أستاذه - من ثبوت المنع عن
العمل بالقطع الحاصل من القياس لرواية أبان، ففيه أولا: أن رواية أبان
ضعيفة السند (٢) لا يمكن الاعتماد عليها، وثانيا: أنه لا دلالة فيها على
كونه قاطعا بالحكم، نعم يظهر منها أنه كان مطمئنا به، ولذا قال:
كنا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول: ان الذي جاء به شيطان، وثالثا:
ليس فيها إشعار بالمنع عن العمل بالقطع، وانما أزال الامام قطعه ببيان
أن السنة إذا قيست محق الدين نعم ظهورها في المنع عن الغور في المقدمات
العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية غير قابل للانكار، بل لا يبعد ان
يقال: إنه إذا حصل منها القطع وخالف الواقع، ربما يعاقب على ذلك
في بعض الوجوه (٣)).
وفي هذا القسم - أعني القياس المقطوع العلة - تنتظم بعض القياسات
الجلية كقياس الأولوية، وما يقطع به لمناسبة الحكم والموضوع كمثال
الأعرابي السابق، وما شابه ذلك من الأقيسة.
المسالك غير المقطوعة مع قيام الدليل القطعي عليها:
وينتظم في هذا القسم كلما يرجع إلى حجية الظواهر من المسالك
السابقة، أي ما كانت العلة فيها مستفادة من دليل لفظي سواء كانت
مدلولة له بالدلالة المطابقة، أم الدلالة الالتزامية.

(١) القوانين المحكمة، ج ٢ ص ٨٩.

(٢) بلغنا ان الأستاذ عدل عن تضعيف الرواية لثبوت صحتها لديه، ولم تسعني
مراجعته للتأكد من ذلك.

(٣) دراسات في الأصول العملية، ص ٢٩.

وهذه المسألة تعد من صغريات مسألة حجية الظهور، والأدلة الدالة على حجية الظهور - والتي سبق عرضها دالة عليها، وحالها حال بقية الظهورات التي هي المستند في استنباط أكثر الأحكام الشرعية. والحقيقة أن عدها في مقابل السنة في غير موضعه، فالأنسب كما يقول الأستاذ خلاف وغيره: إبعادها عن مباحث القياس وإلحاقها بمباحث السنة (١).

وكل ما وقع فيها من نقاش من بعض نفاة القياس أمثال السيد المرتضى (٢)، وابن حزم (٣)، إنما هو من قبيل النقاش في الصغرى، أي إنكار الظهور لا التشكيك بحجيته بعد ثبوته. وما يقال عن هذه المسالك، يقال عن الاجماع المثبت للعلة بعد القول بحجيته، وقد سبق الحديث عنها مفصلاً. والاشكال الذي يرد على هذا القسم منه، شمول الأدلة الرادعة عن العمل بالقياس من قبل أهل البيت له. والأدلة الرادعة عن العمل به على نوعين:

١ - نوع منها منصب على القياس المتعارف، وهو الذي يلتمس فيه حكم الفرع من حكم الأصل لوحدة العلة فيهما، ومفاد رواياته أن علل الاحكام لا تبلغ بالظنون وتنتظم في هذا النوع الكثير من احتجاجات الإمام الصادق (عليه السلام) على أبي حنيفة
٢ - والنوع الآخر منصب على القياس بالاصطلاح الثاني، وهو الذي تتخيل فيه العلل للاحكام، وتنزل النصوص عليها، يقول ابن جميع:

(١) مصادر التشريع الاسلامي، ص ٢٤.

(٢) القوانين المحكمة، ج ٢ ص ٨.

(٣) ابطال القياس والاستحسان، ص ٢٩.

(دخلت على جعفر بن محمد أنا، وابن أبي ليلى، وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: من هذا معك؟ قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين. قال: لعله يقيس أمر الدين برأيه، - إلى أن يقول والحديث طويل نقتصر منه على موضع الحاجة - : يا نعمان، حدثني أبي عن جدي: أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى له: اسجد لآدم، فقال: أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين، فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيمة بإبليس، لأنه أتبعه بالقياس (١)). ثم قال له جعفر - كما في رواية ابن شبرمة - (أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال: فإن الله عز وجل، قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم قال: أيهما أعظم: الصلاة أم الصوم؟ قال الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف ويحك يقوم لك قياسك؟ اتق الله ولا تقس الدين برأيك (٢)).

وهذه الرواية مع تتمتها منسوبة على الردع عن نوعي القياس، فمن استشهاده بقياس إبليس وهو الذي تمرد على الأمر بالسجود لأنه - على خلاف قياسه - لتخيله أن الأمر بالسجود يقتضي ان يبتنى على أساس التفاضل العنصري، وخطأ الحكم الشرعي على هذا الأساس لاعتقاده بأنه أفضل في عنصره من آدم لكونه مخلوقاً من نار وهو مخلوق من طين. أقول: من هذا الاستشهاد ندرك الردع عن النوع الثاني من القياس، كما أن رواية أبان السابقة منسوبة في ردعها على هذا النوع بقريئة تكذيبه للحديث ونسبة مضمونه إلى الشيطان، لأنه ورد على خلاف قياسه، وهذا النوع هو

(١ - ٢) حلية الأولياء، ج ٣ ص ١٩٧.

الذي يشكل الخطر على الدين لفسحه المجال للتلاعب بالشرعية، ومسح أحكامها باسم مخالفة القياس، ومن الطبيعي ان يقف منه أهل البيت وبخاصة الإمام الصادق الذي انتشر هذا النوع من القياس على عهده موقفهم المعروف، والحق كما يقول الامام: (ان السنة إذا قيست محق الدين) وقد سبق أن قلنا في مبحث العقل: أن مسرحه في إدراك علل الاحكام محدود جدا، ففتح الباب له على مصراعيه يشكل الخطر العظيم على الشرعية، وهذا معنى قول الإمام (عليه السلام) أن دين الله لا يصاب بالعقول، أي ما ثبت أنه دين لا يمكن ان تدرك جميع علله العقول، والشق الثاني من الرواية - ولعلها رواية أخرى - وهي التي تكفل ذكرها ابن شبرمة، منصب على تعجيز العقل عن التعرف على علل الاحكام بعيدا عن الشرع كما يتضح من النقوض التي ذكرها الامام عليه، وهو الذي يناسب القياس بالمعنى الأول، ونظائر هذه الرواية كثيرة، وهي معروضة في جل كتب الأصول الشيعية الباحثة عن القياس.

ونسبة ما دل على حجية الظواهر إلى الأدلة الرادعة عن النوعين معا، هي نسبة العموم والخصوص من وجه، لان الأدلة الرادعة تشمل القياس المنصوص العلة ومستنبطها، وأدلة حجية الظواهر تشمل القياس المنصوص العلة وغير القياس، فمورد الاجتماع هو القياس المنصوص على علقته، ومقتضى القاعدة التعارض والتساقط فيه ثم الرجوع إلى أصالة عدم الحجية، لان الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، كما سبق القول فيه. ولكن التعارض إنما يتم إذا لم يمكن الاخذ بالدليلين معا وتم تدافعهما في مورد الاجتماع، أما إذا أمكن الاخذ بهما فلا مجال للتعارض والتساقط. والذي أعتقده أنه لا تدافع بين هذين النوعين من الأدلة، لان القياس المنصوص العلة إن قلنا بأنه ليس بقياس، كما ذهب إلى ذلك كثير من

الإعلام، كان خارجاً عن موضوع الأدلة الرادعة عنه على نحو التخصص. وإن قلنا أنه من القياس فلا بد من صرف الأدلة الرادعة إلى غيره، بل لا يمكن أن تكون متناولة له كما يدل على ذلك ما في بعضها من التعليل بأن دين الله لا يصاب بالعقول، إذ مع فرض كون العلة مستفادة من النص لظهوره فيها، يكون المشرع هو الذي دل عليها لا ان العقول أصابتها بمنأى عنه كما أن ما في بعضها الآخر من القول بأن السنة إذا قيست محق الدين ظاهر في ذلك، إذ لا معنى لئن تمحق السنة نفسها، إذ المفروض أنها هي التي صرحت بالعلل أو كانت ظاهرة فيها، فلا بد أن تكون واردة في خصوص ما لم تدلنا هي على علله، بل كان الدليل عليها هو عقولنا التي أثبتت لها هذه الروايات في الجملة العجز والقصور. المسالك التي لم يقم عليها دليل قطعي:

وهي المسالك إلى العلة من طريق الاستنباط بوسائله التي عرضناها سابقاً كالسبر، والتقسيم، وإثبات المناسبة، وسلامة العلة عن النقيض، واطراد العلة، واطرادها وانعكاسها، إلى غيرها من المسالك التي لا تفيد غير الظن على أكثر التقادير.

والظن كما سبق شرحه مراراً، ليست طريقيته ذاتية لنقصان الكشف فيه، كما أن حجتيه ليست من اللوازم العقلية القهرية التي لا تحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ولذلك احتجنا إلى الاستدلال عليه بالأدلة القطعية - شرعية كانت أو عقلية - وهذه الأدلة ان تمت أخذنا بها، وإلا فحسبنا من القطع بعدم الحجية عدم ثبوتها، والشك وحده فيها كاف للقطع بعدمها. ولهذا، لا ترانا بحاجة إلى التماس أدلة على النفي، بل لا نحتاج إلى عرض

الأدلة التي ذكرها النافون، بما فيها الأدلة الرادعة وتقييمها وبيان مقدار صلوحها للدلالة، اللهم إلا إذا تمت أدلة حجية هذا القسم من القياس، فإننا محتاجون إلى فحصها ومعرفة مدى صلوحها لمعارضة الأدلة المثبتة. والأدلة التي ذكرها المثبتون لهذا النوع من القياس كثيرة نعرض نماذج من كل قسم منها، ويعرف حساب الباقي من هذه النماذج، وسنختار أقواها وأظهرها في الدلالة:

وهذه الأدلة تعتمد الأدلة الأربعة: الكتاب، السنة الاجماع، العقل.

أدلتهم من الكتاب:

وقد استدلوا من الكتاب بعدة آيات هي:

١ - قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً).

وخير ما تقرب به دلالة هذه الآية: ان القياس بعد استنباط علته بالطرق الظنية من الكتاب والسنة، يكون رداً إلى الله والرسول، ونحن مأمورون بالرجوع إليهما بهذه الآية، ومعناه اننا مأمورون بالرجوع إلى القياس عند التنازع، وليس معنى الامر بذلك إلا جعل الحجية له، وهذا التقريب منتزع من مختلف الصور المعروضة لدى المثبتين في توجيهها مع إكمال نقص بعضها ببعض.

ولكن هذا التوجيه لم يتضح بعد لما أورد أو يرد عليه من مؤاخذات وهي:

أ - ان دلالة الآية متوقفة على أن يكون القياس الظني ردا إلى الله والرسول، وهو موضع النزاع، ولذلك احتجنا إلى هذه الآية ونظائرها لاثبات كونه ردا.

والمقياس في الرد وعدمه قيام الدليل عليه، فإن كان هذه الآية لزم الدور بداهة أن دلالتها على حجية القياس المظنون موقوفة على كونه ردا، وكونه ردا موقوف على دلالتها على حجيته، على أن القضية لا تثبت موضوعها بالضرورة وإن كان الدال على كونه ردا غير هذه الآية تحول الحديث إلى حجيته، ومع قيامها لا نحتاج إلى الاستدلال بهذه الآية.

ب - ومع الغض عن هذه المناقشة، فالآية إنما وردت في التنازع والرجوع إلى الله والرسول لفض النزاع والاختلاف، ومن المعلوم أن الرجوع إلى القياس لا يفض نزاعا ولا اختلافا لاختلاف الظنون، بل الرجوع إلى الكتاب والسنة، كذلك لما يقع فيه المتنازعون عادة من الاختلاف في فهم النصوص، ومن هنا رأينا أعظم العلماء والصحابة يختلفون في فتاواهم مع وحدة مصادرهم، واذن فلا بد أن يكون المراد من الآية هو تشريع الرجوع في مقام التخاصم إلى الرسول باعتباره منصوبا من الله عز وجل، ومن ينصبه الرسول من أولي الأمر لفض خصوماتهم، أي إلى أشخاص القائمين بالحكم بأمر الله، أو قل إلى أشخاص الولاية ومن يعينونهم لفض الخصومات.

ومن هنا أعطي لحكم الحاكم أهمية كبرى في الاسلام، حتى جعل الراد عليه رادا على الله، وهو على حد الشرك بالله كما طفحت بذلك كثير من الروايات.

وعلى هذا، فالآية أجنبية عن جعل الحجية لاي مصدر من مصادر التشريع قياسا أو غير قياس، وموردها الرجوع إلى من له حق القضاء

والحكم باسم الاسلام لفض الخصومات.

ج - ومع تناسي هذه الناحية والتي قبلها، فان الآية لا تدل على حجية القياس بقول مطلق إلا بضرب من القياس، وذلك لورودها في خصوص باب التنازع، فتعميمها إلى مقام الافتاء والعمل الشخصي، لا يتم إلا من طريق السبر والتقسيم أو غيره، وإذن يكون ظهور الآية في حجية القياس مطلقا موقوف على حجية القياس، فإذا كانت حجية القياس موقوفة على هذا الظهور لزم الدور.

٢ - قوله تعالى: (هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الابصار). وموضع الدلالة منها كلمة اعتبروا الظاهرة في جعل الوجوب للاعتبار، وقد اختلفت كلمتهم في المراد من الاعتبار، فقال بعضهم: إن المراد منه الاتعاظ، وقيل كما - عن ابن حزم - إن معناه التعجب، وقيل: إنه مأخوذ من العبور والمجازة، والذي يرتبط بالقياس هو المعنى الأخير بدعوى أن في القياس عبورا من حكم الأصل ومجازة عنه إلى حكم الفرع، فإذا كنا مأمورين بالاعتبار فقد أمرنا بالعمل بالقياس، وهو معنى حجيته، بل حتى لو أريد من الآية الامر بالاتعاظ وقلنا: ان المراد من الاعتبار هو هذا المعنى، فالآية - فيما يرى خلاف - ظاهرة في جعل الحجية للقياس لأنها (تقرير لان سنة الله في خلقه أن ما جرى على النظير يجري على نظيره (١)).

(١) مصادر التشريع الاسلامي، ص ٢٦.

ولكن هذه الاستفادة كسابقتها لا يتضح لها وجه وذلك:
أ - لان إثبات الحجية لمطلق الاعتبار بحيث يشمل المجاوزة القياسية،
موقوف على أن يكون المولى في مقام البيان من هذه الجهة، والمقياس في كونه
في مقام البيان هو أننا لو صرحنا بالمعنى الذي يراد بيانه لكان التعبير سليماً،
وظاهر الدلالة على كونه مراداً لصاحبه، فلو قال الشارع: أحل الله
البيع، وأردنا ان نصرح بمختلف البيوع بدلا من الاطلاق لساغ الكلام،
وليس ما يمنع من ذلك إلا التطويل كأن نقول: أحل الله البيع العقدي
والبيع المعاطاتي، وهكذا حتى نستوفي جميع أنواع البيوع...
وإذا صح هذا المقياس عدنا إلى الآية لنرى هل ان سياقها يتسع
لهذا النوع من التفصيل كأن نقول: وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا يا أولي الابصار أنفسكم عليهم،
والنبيذ على الخمر، والضرب على التأفف والذرة على البر، في الربا،
وهكذا أمثل هذا مما يسيغه كلام عربي لتصح نسبة مدلوله إلى قائله.
ومن هنا يعلم ان الآية ليست واردة لبيان هذا المعنى، فلا يسوغ
الاستدلال بها عليه.

ب - ومع التنزل وافتراض مجيئها لبيان هذا المعنى ولو بإطلاقها إلا
أنها واردة لجعل الحجية لأصل القياس كدليل، وأصل القياس لا ينبغي
أن يكون موضعاً لنقاش جذري لما سبق أن قلنا: من أن حجيته
يقتضي ان تكون من الضروريات العقلية، وإنما الخلاف الجذري في
الطرق والمسالك الكاشفة عن توفر العلة في الأصل والفرع.
والدليل الوارد لجعل الحجية لأصل الدليل لا يتعرض إلى طرق إثباته،
فكما أن الأدلة الدالة على أن السنة النبوية من مصادر التشريع لا تتكفل
جعل الحجية لخبر الواحد الحاكي لها، بل نحتاج في الاستدلال عليه إلى

أدلة أخرى، فكذلك هنا.

٣ - قوله تعالى: (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة).

وقد قرب دلالتها صاحب مصادر التشريع بقوله: (إن الله عز وجل، استدل بالقياس على ما أنكره منكرو البعث، فإن الله عز وجل

قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدأ خلقها وانشائها أول مرة، لا قناع الجاحدين بأن من قدر على بدأ خلق الشيء قادر على أن يعيده بل هذا أهون عليه، فهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجية القياس وصحة الاستدلال به، وهو قياس في الحسيات، ولكنه يدل على أن النظر ونظيره يتساويان (١)).

والجواب على هذا التقريب:

أ - ان هذه الآية لو كانت واردة لبيان الاقرار على حجية القياس، لصح ان يعقب بمضمون هذا الاقرار، ولسلم الكلام كأن نقول: قل يحييها الذي أنشأها أول مرة، فقيسوا النبيذ على الخمر، والذرة على البر، ولكم بعد ذلك أن تقدرُوا قيمة هذا النوع من الكلام - لو صدر - من وجهة بلاغية، وهل يتسع هذا النوع من الكلام لمثله.

ب - ولو سلم ذلك - جدلاً - فالآية غاية ما تدل عليه، هو مساواة النظر للنظير، أي جعل الحجية لأصل القياس لا لمسالكة، والدليل الذي يتكفل حجية الأصل لا يتكفل بيان ما يتحقق به كما سبق تقريره.

ج - ولو سلمنا أيضا دلالة على حجية مسالكة، فهي لا تدل عليها بقول مطلق إلا بضرب من القياس، لان الآية إنما وردت في قياس

(١) انظر ص ٢٧ منه.

الأمر المحسوسة بعضها على بعض، فتعميمها إلى الأمور الشرعية موقوف على السير والتقسيم أو غيره فيلزم الدور، وقول خلاف: إنها تدل على أن النظر ونظيره يتساويان، غير صحيح على إطلاقه، إذ غاية ما تدل عليه هي: مساواة النظر للنظر في الأمور التكوينية، فتعميمها للغير لا يتم إلا بضرب من القياس الظني.

٤ - قوله تعالى: (فجزاء مثل ما قتل من النعم (١))، وهي التي استدل بها الشافعي على حجيته حيث قال: (فهذا تمثيل الشيء بعدله وقال يحكم به ذوا عدل منكم، وأوجب المثل، ولم يقل أي مثل، فوكل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا، وأمر بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال، وقال: وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره (٢). انتهى (٣)).

والجواب: أن الشارع وان ترك لنا أمر تشخيص الموضوعات، إلا أنه على وفق ما جعل لها الشارع أو العقل من الطرق، وكون القياس الظني من هذه الطرق كالبيئة هو موضع الخلاف، والآية أجنبية عن إثباته. ثم إن عد تشخيص صغريات الموضوع أو المتعلق من القياس لو أراد الشافعي ذلك في كلامه، لا يعرف له وجه، لان القياس بجميع تعاريفه لا ينطبق عليه فتشخيص ان هذا مثل أو ان هذه قبلة بالطرق الاجتهادية انما هو من تحقيق المناط بمعناه الأول، وقد قلنا: انه ليس بقياس بالبرهان الذي سبق أن ذكرناه.

٥ - قوله تعالى: (ان الله يأمر بالعدل والاحسان (٤))، وقد استدل بها ابن تيمية على القياس بتقريب (ان العدل هو التسوية، والقياس هو

(١) المائدة / ٩٥ . (٢) البقرة / ١٥٠ .
(٣) إرشاد الفحول، ص ٢٠١ . (٤) النحل / ٩٠ .

التسوية بين مثلين في الحكم، فيتناوله عموم الآية (١)) وقد أجاب عنه الشوكاني: (بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه، ولو سلمنا لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي، ونوع من أنواع الظنون الزائفة، وخصلة من خصال الخيالات المختلفة (٢)).

والأنسب ان يقال: ان هذه لو تمت دلالتها على الامر بالقياس بما أنه عدل فهي إنما تدل على أصل القياس، لا على مسالكه المظنونة، والكلام إنما هو في القياس المعتمد على استنباط العلل بالطرق السالفة. وهذه المؤخذات كلاً أو بعضها واردة على كل ما استدل به من الآيات من أمثال: إن نحن إلا بشر مثلكم (٣)، (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم (٤))، فلا نطيل الكلام بعرض ما ذكره لها من كيفيات الاستدلال والمناقشة، وهي تتضح من جملة ما عرضناه في أجوبة الاستدلال بهذه الآيات. أدلتهم من السنة:

أما ما استدل به من السنة، فروايات تكاد تنتظم في طائفتين تتمثل: أولاهما: بحديث معاذ بن جبل وما يعود إليه من الأحاديث، ونظراً لما أعطاه مثبتو القياس من أهمية لهذا الحديث، فإننا سنحاول ان نطيل التحدث فيه نسبياً.

والحديث كما رواه (أحمد، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم، من حديث الحارث بن عمر بن أخي المغيرة بن شعبة، قال: حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه (صلى الله عليه وآله) إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فان لم تجد في

(١) إرشاد الفحول، ص ٢٠٢. (٢) إرشاد الفحول، ص ٢٠٢.

(٣) إبراهيم / ١١. (٤) النساء / ٨٢.

كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فان لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله (صلى الله عليه وآله) صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ((١)).

وخير ما يقرب به هذا الحديث - من وجهة دلالية - أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أقر الاجتهاد بالرأي في طول النص باقراره لاجتهاد معاذ، وهو شامل باطلاقه للقياس، ويرد على الاستدلال بالرواية:

١ - انها ضعيفة بجهالة الحارث بن عمرو حيث نصوا على أنه مجهول وباغفال راويها لذكر من أخذ عنهم الحديث من الناس من أصحاب معاذ (قال في عون المعبود: وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال هذا حديث باطل رواه جماعة عن شعبة، وقد تصفحت هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه، فلم أجد له طريقا غير هذا، والحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، ومثل هذا الاسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة، فان قيل إن الفقهاء قاطبة أورده واعتمدوا عليه، قيل هذا طريقه والخلف قلد فيه السلف، فان أظهروا طريقا غير هذا مما يثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم، وهذا مما لا يمكنهم البتة ((٢)).

وما أدري من من السلف تلقاه بالقبول غير مثبتي القياس؟! وهم لا يصلحون لتقوية حديث هذا سنده لكونهم من المتأخرين، وأخذهم به لا يكشف عن قوة في سنده خفيت علينا عادة وبخاصة وقد أورده كغيره

(١) إرشاد الفحول، ص ٢٠٢.
(٢) هامش الأحكام السلطانية، ص ٤٦.

من الأحاديث دليلاً على الأخذ بالقياس، فلو كان مجرد أخذهم به يوجب تقويته له، لكان حال ما أخذوا به من الأحاديث الضعيفة حاله في التقوية وهو ما لم يدعوه لها على الإطلاق.

٢ - إن هذا الحديث غير وافي الدلالة على ما سيق لاثباته وذلك:
أ - لأن إقرار النبي (صلى الله عليه وآله) لمعاذ - لو صحت الرواية - ربما كان لخصوصية يعرفها النبي (صلى الله عليه وآله) فيه تبعده عن الوقوع في الخطأ ومجانبة الواقع، وإلا لما خوله هذا التحويل المطلق في استعمال الرأي، ومن عدم الاستفصال والاستفسار عن أقسام الرأي التي يستعملها في مجالات اجتهاده مع كثرة ما في هذه الأقسام من الآراء التي سلم عدم حجيتها حتى من قبل القائلين بالقياس ندرك هذه الخصوصية ولا أقل من احتمالها.
ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به إلا بعد دفع الخصوصية، وهي لا تدفع إلا بضرب من القياس الظني، ولزوم الدور به في هذا النوع من الاستدلال واضح بدهة ان دلالة الحديث تكون موقوفة على حجية هذا النوع من القياس، فإذا كانت حجية هذا النوع من القياس موقوفة عليها لزم الدور.

ب - ان هذا الحديث وارد في خصوص باب القضاء، وربما اختص باب القضاء بأحكام لا تسري إلى عالم الافتاء، لما تقتضيه لوازم فض الخصومات من استعمال بعض العناوين الثانوية أحياناً، فتعميمه إلى عوالم الافتاء والعمل الشخصي للمجتهد موقوف على إلغاء هذه الفوارق ولا يكون إلا من طريق السبر والتقسيم، أو غيرها من مسالك العلة المظنونة، فيلزم الدور أيضاً بنفس التقريب السابق.

ج - إننا نعلم ومعنا مثبتو القياس أن هذا الحديث معارض بما دل على الردع عن إعمال الرأي (١)، ولا أقل من تخصيصه بخروج الآراء

(١) راجع إبطال القياس، لابن حزم، ص ٥٦.

الفاسدة جمعا بين هذه الأدلة - على طريقة أخذ بعضهم بالجموع التبرعية أو أخذها بالضرورة من أن هذا الحديث لم يبق على عمومته، بالنسبة إلى كل رأي.

فإذا علمنا بأن عندنا نوعين من الرأي أحدهما فاسد، وهو المردوع عنه، والآخر صحيح، وهو الذي أقر عليه معاذ، فمع الشك بحجية القياس الظني - والمفروض أننا شاكون، ولذلك احتجنا إلى هذه الأدلة - لا يصح الرجوع فيها إلى هذا الحديث، وإلا لزم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بداهة أن الحكم في القضايا الحقيقية، لا يمكن أن يثبت موضوعه، فالدليل الدال على حجية الرأي الصحيح لا يشخص لك أن هذا الرأي صحيح بل عليك بتشخيصه من الخارج وتطبيق الحكم عليه، وإذن فالقياس الظني لا يكون مدلولاً للحديث حتى يثبت من الخارج أنه من القياس الصحيح، ومع اثباته لا نحتاج بعد إلى هذا الحديث لنتمسك به كدليل على الحجية.

وقد تكون أصرح من هذه الرواية ما أثر عنه (صلى الله عليه وآله) من أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري: (بم تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة، قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به (١))، (حيث صرحوا بالقياس والنبى (صلى الله عليه وآله) أقرهما عليه، فكان حجة (٢)).

ولكن هذه الرواية - بالإضافة إلى ضعفها سندا، وعدم طبيعتها في صدور الجواب المشترك عنهما بلسان واحد في آن واحد، وكأنهما كانا على اتفاق مسبق بالنسبة له - يرد عليها الاشكالان السابقان على رواية معاذ من لزوم الدور فيهما لتوقفهما على دفع احتمال الخصوصية فيهما من

(١ - ٢) الاحكام للآمدي، ج ٣ ص ٧٧.

ناحية، دفع احتمال خصوصية القضاء من ناحية ثانية بطريق القياس الظني. ومع الغض عن ذلك وافترض تماميتها، فإن مقتضى لسانها جعل الحجية لأصل القياس لا لمسالكة المظنونة التي هي موضع النزاع. وقد قلنا فيما سبق: ان الدليل الدال على أصل الشيء لا يدل بنفسه على الطرق المثبتة له.

ثانيهما: ما ورد من الأحاديث المشعر بعضها باستعمال النبي (صلى الله عليه وآله) للقياس، وبما أن عمله حجة باعتباره سنة واجبة الاتباع، فإن هذه الطائفة من الأحاديث دالة على حجية القياس. والأحاديث التي ذكروها كثيرة، نجتزئ بذكر بعضها، ثم نعقب عليها بما يصلح أن يكون جوابا عن الجميع. منها حديث الجارية الخثعمية أنها قالت: (يا رسول الله، إن أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء (١)). ووجه الاحتجاج به كما قربه الآمدي (انه الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس (٢)). ومنها الحديث الذي جاء فيه (أنه قال لام سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم: هل أخبرته أنني أقبل وأنا صائم (٣)) وإنما ذكر ذلك فيما يقول الآمدي تنبيها على قياس غيره عليه. ومنها قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: (أينقص الرطب إذا ييس؟ فقالوا: نعم، فقال: فلا إذن (٤)).

(١ - ٢ - ٣ - ٤) الاحكام للآمدي، ج ٣ ص ٧٨.

والجواب على هذه الأحاديث ككل ومعها غيرها مما لم نذكره من أحاديث الباب:

١ - إن هذه الأحاديث لو كانت واردة في مقام جعل الحجية للقياس، فغاية ما يستفاد منها جعل الحجية لمثل أقيسته (صلى الله عليه وآله) مما كان معلوم العلة لديه كما هو مقتضى ما تلزم به رسالته من كونه لا يعدو في تشريعاته ما أمر بتبليغه من الأحكام.

ومثل هذا العلم بالحكم لا يتوفر إلا عند العلم بالعلة في الفرع، على أن نسبة ما يصدر منه للقياس موقوف على إمكان صدور الاجتهاد منه، أما إذا نفينا ذلك عنه، وقصرنا جميع تصرفاته على خصوص ما يتلقاه من الوحي (ان هو إلا وحي يوحى) فتشبيه قياساتنا بقياساته وإثبات الحجية لها على هذا الأساس قياس مع الفارق الكبير، وقد أشار عمر بن الخطاب إلى هذه الفارق في بعض خطبه بقوله: (يا أيها الناس، ان الرأي إنما كان من رسول الله مصيباً، لان الله كان يريه، وإنما هو منا الرأي والتكلف (١)).

ومع هذا الفارق، كيف يمكن لنا أن نسري الحكم إلى قياساتنا المظنونة، أليست صحة هذه التسرية إليها مبنية على ضرب من القياس المظنون، وهو موضع الخلاف!! والقياس المعلومة علقته تعبداً أو وجداناً مما لا ينبغي أن يكون موضعاً لخلاف، كما سبق الحديث فيه.

٢ - إن هذه الأنواع من الأحاديث ليست من القياس في شئ فرواية الخثعمية واردة في تحقيق المناط من قسمة الأول، أي تطبيق الكبرى على صغراها.

(١) إبطال القياس لابن حزم، ص ٥٨.

فالكبرى - وهي مطوية - : (كل دين يقضى) هي في واقعها أعم من ديون الله وديون الآدميين، وقد طبقها رسول الله (صلى الله عليه وآله) على دين الله لأبيها، فحكم بلزوم القضاء، وأين هذا من القياس المصطلح على أنا لو سلمنا أنه منه، فهو من قبيل قياس الأولوية بقريظة قوله (صلى الله عليه وآله): (فدين الله أحق)، أي أولى بالقضاء، وهو ليس من القياس موضع النزاع في شئ كما مر تحقيقه.

وما يقال عن رواية الخثعمية، يقال عن الرواية الثالثة حيث نقح (صلى الله عليه وآله) بسؤاله صغرى لكبرى كلية، وهي كلما ينقص لا يجوز بيعه - لو أمكن نسبة الجهل بالموضوعات إليه لتصحيح مثل هذا السؤال منه -، اللهم إلا أن يكون سؤاله هذا من قبيل ما نبه عليه الشاعر: (وكم سائل عن أمره وهو عالم) والرواية الثانية، لا أعرف كيف أقحمت في هذا المجال مع أنها صريحة - بحكم ما فيها من استفسار وسؤال لام سلمة - في ورودها لتنبهها على لزوم ذكر السنة النبوية لأمثال هذه السائلة لتأخذ بها، والاحذ بالسنة ليس من القياس في شئ، على أن لسان الرواية يأبى نسبة مضمونها إلى النبي (صلى الله عليه وآله)، فهو أسمى من أن يشهر بشئ يعود إلى شؤونه وعوالمه الخاصة مع نسائه، وحسبه من تبليغ الحكم غير هذه الطريق.

استدلالهم بالاجماع:

والاجماع المحكي هنا، هو إجماع الصحابة، وقد اعتبره الآمدي (١) أقوى أدلتهم، وكذلك جملة من الاعلام، (قال ابن عقيل الحنبلي وقد

(١) راجع الاحكام، ج ٣ ص ٨١.

بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي، وقال الصفي الهندي: دليل الاجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال الرازي في المحصول: مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين (١)، وأمثال هؤلاء في التصريح بأهمية الاستدلال به، كثيرون. وتقريب الاستدلال به هو: (أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم (٢)). وتوجيه اتفاقهم - مع أنه لم ينقل ذلك عنهم تاريخياً - هو أن أحادا منهم، أفتوا استنادا إلى القياس، وسكت الباقون فلم ينكروا عليهم، وسكوتهم يكون إجماعا، أو ان بعضهم صرح بالأخذ بالرأي من دون إنكار عليه، ومن ذلك قول أبي بكر في الكلاله: (أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه (٣)).

ومنه (حكم أبي بكر بالرأي في التسوية في العطاء، حتى قال له: كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الاسلام كرها، فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله، وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ، وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم (٤)) ومنه قول عمر: (أقضي في الجد برأيي، وأقول منه برأيي (٥)). وعن ابن مسعود (رض) (سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صوابا

(١) ارشاد الفحول، ص ٢٠٣.

(٢) الاحكام، ج ٣ ص ٨١.

(٣) روضة الناظر، ص ١٤٨، والكلالة ما عدا الوالد والولد.

(٤ - ٥) الاحكام، ج ٣ ص ٨١.

فمن الله وحده، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريء (١)) ولم يرد في رواية عن أحدهم لفظ الاخذ بالقياس إلا نادرا كقول عمر في رسالته إلى أبي موسى الأشعري: (اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور (٢))، وهي رسالة قال عنها ابن حزم: إنها موضوعة مكذوبة عليه، وراويها عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه، أو من هو مثله في السقوط (٣)).

والنقاش في هذا الاجماع واقع صغرى وكبرى، أما الصغرى فبانكار وجود مثله عادة لان مثل هذه الروايات - لو تمت دلالتها على القياس - فإنما هي صادرة من أفراد من الصحابة امام أفراد، فكيف اجتمع عليها الباقون منهم، وانفقوا على فحواها؟ ولعل الكثير منهم لم يكن في المدينة عند صدورها.

ومن المعلوم ان ميادين الجهاد والبلدان المفتوحة والثغور وغيرها، أخذت كثيرا من الصحابة ولاة وعمالا وجندا وقادة، فكيف عرف اتفاهم على هذه المضامين حتى كونوا إجماعا، ومن هو الجامع لكلمتهم، وما يدرينا ان بعضهم سمع بشأن هذه الأحكام وأنكرها ولم يصل إلينا؟ ومجرد عدم العلم بإنكاره لعدم النقل، لا يخلق لنا علما بالعدم، وهو الذي يفيدنا في الاجماع لتصحيح نسبة السكوت إليهم المستلزم للاطلاع وعدم الانكار.

وأما المناقشة من حيث الكبرى، فبالمنع من حجية مثل هذا الاجماع، وذلك لأمر:

١ - ان السكوت - لو شكل إجماعا - لا يدل على الموافقة على المصدر الذي كان قد اعتمده المفتي أو الحاكم بفتياه أو حكمه وبخاصة

(١ - ٢ - ٣) المحلى، ج ١ ص ٥٩ وص ٦١.

إذا كان هو نفسه غير جازم بسلامة مصدره كقول أبي بكر السابق:
(أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني
ومن الشيطان). وكذلك قول ابن مسعود المتقدم، إذ لو كانا عالمين
بسلامة مصدرهما وصحته لقيام الدليل القطعي على حجيته لديهما، لما
صح نسبة استنادهما عليه حتى مع الخطأ إلى الشيطان، وأصرح من
ذلك ما ذكره عمر في هذا المجال حيث قال: (اتهموا الرأي على الدين
فلقد رأيتني وإنني لأرد أمر رسول الله برأبي أجتهد ولا آلو وذلك يوم
أبي جندل والكتاب يكتب، فقال رسول الله: اكتبوا باسم الله الرحمن
الرحيم، فقال: تكتب باسمك اللهم، فرضي رسول الله وأبیت،
فقال: يا عمر تراني قد رضيت وتأبى (١)).

على أن منشأ السكوت قد يكون هو المجاملة أو الخوف أو الجهل
بالمصدر، فدفع هذه الاحتمالات وتعيين الايمان بالمصدر وهو حجية الرأي
من بينها، لا يتم إلا بضرب من القياس المستند إلى السبر والتقسيم أو
غيره من مسالك العلة، وهو موضع الخلاف، ولا يمكن إثباته بالاجماع
للزوم الدور بنفس ما مر من التقريب في نظائره من الأدلة السابقة.
٢ - ان هذا الاجماع معارض - لو تم - باجماع مماثل على الخلاف
ادعاه بعضهم (٢)، ويمكن تقريبه بمثل ما قربوا به ذلك الاجماع من أن
الصحابة أنكروا على العاملين بالرأي والقياس أمثال قول أمير المؤمنين
علي (عليه السلام): (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من
أعلاه (٣)). وفي رواية أخرى (لو كان الدين بالقياس لكان المسح على
باطن الخف أولى من ظاهره (٤)). وقول ابن مسعود: (إذا قلت في

(١) ابن حزم في إبطال القياس، ص ٥٨.

(٢) المحلى، ج ١ ص ٥٩.

(٣) المحلى، ج ١ ص ٦١. (٤) الآمدي في الاحكام، ج ٣ ص ٨٣.

دينكم بالقياس، أحللتكم كثيرا مما حرم الله، وحرمتكم كثيرا مما حلل الله (١))، وقول ابن عباس (إياكم والمقاييس، فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس (٢))، إلى عشرات من أمثالها من الروايات، وهي معروضة في كتاب اعلام الموقعين، وكتاب إبطال القياس، وغيرهما من الكتب التي عنيت بالإفاضة في أمثال هذه المواضيع.

وسكوت الصحابة بنفس تقريريهم السابق يكون إجماعا على إبطاله. وقد حاول غير واحد من مثبتي القياس ان يوفقوا بين هذه المضامين وسابقتها بحمل هذا النوع من الروايات النافية (على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال، ومن ليس له رتبة الاجتهاد، وما كان مخالفا للنص، وما كان ليس له أصل يشهد بالاعتبار، وما كان على خلاف القواعد الشرعية، وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين (٣)).

وهذه الجموع كلها جموع تبرعية، لا تعتمد على ظهور عرفي يقتضيها، وكل جمع لا يقتضيه الظاهر لا يسوغ الرجوع إليه، وإلا لما تعذر جمع بين أمرين مختلفين، فإذا ورد - مثلا - حديث يأمر بوجوب الصلاة وآخر يحرمها، فإن لنا ان نجمع بينهما - على هذا المبني - بحمل الامر على خصوص الصلاة في الليل، والدليل المحرم على خصوص الصلاة في النهار، أو حمل إحداها على صلاة الشاب، والأخرى على صلاة الشيخ، وهكذا...

والحق أن الجمع بين الأدلة - إذا لم يكن له ظاهر من نفس الأدلة أو ما يحيط بها من أجواء وملايسات - لا يسوغ الركون إليه.

(١ - ٢) الأمدي في الاحكام، ج ٣ ص ٨٣.

(٣) الأمدي في الاحكام، ج ٣ ص ٨٥.

ومجرد كونها (منقولة عما نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس) لا يستدعي هذا النوع من الجموع.

والقاعدة تقتضي الحكم بالتساقط عند تحكم المعارضة.

ودعوى - (أن الشخص لا يتناقض مع نفسه، فيذهب إلى القياس تارة والى عدمه أخرى) ولازمها المدعى تكذيب الطائفة الثانية من الأحاديث - بعيدة عن تفهم طبيعة الاجتهاد، وما أكثر ما تتبدل آراء المجتهدين فيعدلوا عن فتاوى سبق لهم فيها رأي.

وما الذي يمنع من وقوع ذلك من الصحابة مع الايمان بعدم عصمتهم، بل إن مقتضى العدالة ان ينهوا على أخطائهم بعد تبين وجه الخطأ فيها لئلا يتكرر وقوع خطأ العاملين بها من أتباعهم.

على أن بعض هذه الروايات صريحة في تسجيل الخطأ على أنفسهم لعملهم بالرأي كما سبق في رواية عمر (اتهموا الرأي على الدين).

ومن تتبع هذه الفتاوى التي يبدو أن أصحابها عملوا فيها بالرأي، يجد الكثير منها جارياً على خلاف النصوص لا ضمن إطارها (١) كما يراد حملها عليه من قبل بعض المؤلفين.

ومع إمكان وقوع الاختلاف منهم والتناقض مع أنفسهم لا ملجأ لتكذيب احدى الطائفتين، على أن تكذيب إحداهما ليس بأولى من تكذيب الثانية للزوم الترجيح لا مرجح، وما ذكر من المرجحات لا يصلح لذلك كما سبق بيانه.

٣ - ومع الغض عن تحكم المعارضة والاختلاف بما ذكره من الجمع بينها وبين الطائفة الأولى بحمل الثانية على الردع عن القياس الفاسد، فإن

(١) اقرأ كتاب النص والاجتهاد لشرف الدين، والغدير للأميني، ففيهما نماذج كثيرة لذلك.

مقتضى هذا الجمع، هو حمل الطائفة الأولى على القياس الصحيح. فإذا شككنا في حجية القياس الظني، فهل نتمكن من إثباته بأحد الاجماعين؟ وهل ذلك إلا من قبيل إثبات القضية لموضوعها، وهو مما تأباه جميع القضايا الحقيقية كما سبق ذكره أكثر من مرة.

٤ - ومع تسليم حجية هذا النوع من الاجماع والتغاضي عن كل ما أورد عليه، إلا أن ما قام عليه الاجماع هو نفس القياس لا مسالكه المظنونة، إذ ليس في هذه الفتاوي ما يشير إلى الاخذ بمسلك من هذه المسالك موضع الخلاف ليصلح للتمسك به على إثباته، والاجماع - كما هو التحقيق فيه - من الأدلة اللبية التي يقتصر فيها على القدر المتيقن، إذ لا إطلاق أو عموم لها ليصح التمسك به - لو أمكن - والقدر المتيقن هو خصوص ما كان معلوم العلة منه فلا يصح التجاوز عنه إلى غيره. وهذه المناقشات إنما تحسن وتكون ذات جدوى إذا صح صدور هذه الروايات على اختلافها - في النفي والاثبات - من قبل أصحابها بهذه الألفاظ: (الرأي، القياس) وبما لها من مداليل ومسالك وفق ما حددوها بعد أكثر من قرن.

ولقد أنكر كل من الأستاذ سخاو، والدكتور جولد تسيهر، أن يكون القياس بمفهومه المحدد لدى المتأخرين كان مستعملا لدى الصحابة (١)، ورد عليهما الدكتور محمد يوسف موسى بقوله: (حقا ان الرأي في هذه الفترة من فترات تأريخ الفقه الاسلامي، ليس هو القياس الذي عرف فيما بعد في عصر الفقهاء وأصحاب المذاهب الأربعة المشهورة، ولكن الرأي الذي استعمله بعض الصحابة لا يبعد كثيرا عن هذا القياس إن لم يكن، وان كانوا لم يؤثر عنهم في العلة ومسالكها، وسائر البحوث التي لا بد

(١) تأريخ الفقه الاسلامي، ص ٢٦

منها لاستعمال القياس شئ مما عرفناه في عصر أولئك الفقهاء (١)). وما أدري كيف علم أن الرأي الذي استعملوه لا يبعد عن قياس المتأخرين إن لم يكنه إذا كان لم يؤثر عنهم شئ عن العلة ومسالكها وسائر بحوثها، وإذا صح ما يقوله الدكتور موسى من أنه لم يؤثر عنهم فيها شئ - وهو صحيح - في حدود ما تقتضيه طبيعة زمنهم، وفي حدود ما قرأناه من مآثوراتهم، فكيف يتم لنا الاجماع منهم على حجية السبر والتقسيم وغير السبر والتقسيم من المسالك المظنونة؟ والذي يبدو من مجموع ما تتبعته من أسانيد بعض الروايات المتعرضة للرأي والقياس على اختلافها في النفي والاثبات، شيوع الضعف والوهن فيها مما يدل على أن الكثير منها كان وليد الصراع الفكري بين مثبتي القياس ونفاته من المتأخرين، وما كانت للقدامى من أبناء صدر الاسلام وبخاصة كبار الصحابة فيها يد تذكر، وليس في هذا ما يمنع من استعمال كلمة رأي وورودها على ألسنتهم، ولكن في حدودها الغامضة غير المفصحة، فالحق - فيما يبدو - هو ما ذكره الأستاذ سخاو وجولد تسيهر في هذا المجال. أدلتهم من العقل:

وقد صوروها بصور عدة تعود في أصولها إلى أربعة:
أ - ما ذكره خلاف من: (أن الله سبحانه ما شرع حكما إلا لمصلحة، وأن مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الاحكام، فإذا ساوت الواقعة المسكوت عنها الواقعة المنصوص عليها في علة الحكم التي هي مظنة المصلحة، قضت الحكمة والعدالة أن تساويهما في الحكم تحقيقا

(١) تاريخ الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى، ص ٢٩.

للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع، ولا يتفق وعدل الله وحكمته ان يحرم الخمر لاسكارها محافظة على عقول عباده، ويبيح نبيذا آخر فيه خاصية الخمر وهي الاسكار، لان مآل هذا المحافظة على العقول من مسكر وتركها عرضة للذهاب بمسكر (١)).

وهذا الدليل إنما يتم - لو فرض له التمام - على خصوص مبنى العدلية في التحسين والتقيح العقليين، وإلا فأى ملزم للشارع المقدس - بحكم العقل - أن لا يخالف بين الحكمين ما دام لا يؤمن العقل بحسن أو قبح عقليين.

ودعوى اتفاق غير العدلية من المسلمين مع العدلية في أن احكامه لا تصدر إلا عن مصلحة أو مفسدة لا تجدي في تميم حكم العقل ما دام هو لا يلزم بذلك ولا يؤمن به.

وموضع المفارقة - في هذا الدليل - حتى على مبنى العدلية - هو ما أخذ في العلة من كونها مظنة المصلحة، فالعقل لا يحكم بالمساواة بين الفرع وأصله في الحكم إذا لم يدرك المساواة بينهما في العلة المحققة للمصلحة لا التي هي مظنة تحقيقها، وما هي علاقة ظنون المجتهدين بأحكام الله الواقعية ليتقيد بها الشارع المقدس في مقامات الجعل والتشريع وبخاصة على مبنى من ينكر التصويب.

والحقيقة ان حكم العقل غاية ما يدل عليه، هو حجية أصل القياس لا حجية مسالك عله وطرقها، فمع المساواة في العلة التامة الباعثة على الحكم، لا بد أن يتساوى الحكم أي مع إدراك العقل لمقتضى التكليف وشرائطه، وكل ما يتصل به لا بد ان يحكم بصدور حكمه على وفق ما يقتضيه، لما قلناه من استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة، أو لزوم

(١) مصادر التشريع، ص ٢٩.

الخلف على اختلاف في معنى العلة سبق عرضه.
أما أن يحكم لمجرد ظنه بالعلة وتوفرها في الفرع فهذا ما لا يلزم به العقل أصلاً.

نعم إذا ظن العقل بوجود العلة فقد ظن بوجود الحكم إلا أن مثل هذا الظن لا دليل على حجيته، ما دامت طريقتيه ليست ذاتية، وحجيته ليست عقلية، كما مرت البرهنة على ذلك في بحوث التمهيد تفصيلاً.

٢ - ما ذكره الشهرستاني من أنا (نعلم قطعاً وبقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً انه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي علم قطعاً، ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد (١)). وهذا الاستدلال يبتني في تماميته على مقدمتين:

الأولى: دعوى تناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث.

الثانية: دعوى أن ما يتناهي لا يضبط ما لا يتناهي.

والدعوى الأولى ليست موضعاً لشك ولا شبهة ليطال فيها الكلام، فالنصوص بالوجدان متناهية، والحوادث بالوجدان أيضاً غير متناهية. ولكن الكلام في تمامية الدعوى الثانية وهي دعوى أن ما يتناهي لا يضبط ما لا يتناهي.

وذلك أن الذي لا يتناهي هي الجزئيات لا المفاهيم الكلية والجزئيات يمكن ضبطها - بواسطة كلياتها - وقضايا الشريعة انما تتعرض للمفاهيم الكلية غالباً، وهي كافية في ضبط جزئيات ما يجد من أحداث وبخاصة

(١) سلم الوصول، ص ٢٩٥.

إذا ضم إليها ما يكتشفه العقل من أحكام الشرع على نحو القطع. وما جعل لها من الطرق والامارات والأصول المؤمنة يغني عن اعتبار القياس بطرقه المظنونة كضرورة عقلية، لا بد من اللجوء إليها وهي وافية بحاجات الناس على اختلاف عصورهم وبيئاتهم. على أن حكم العقل هذا - لو تم - فهو لا يشير ولا يعين القياس المظنون فكيف يكون حجة فيه، لان تعيينه أو غيره مما يحتاج إلى مقدمات أخرى وهي مفقودة في الدليل، وستأتي الإشارة إليها في دليل الانسداد.

٣ - قولهم: (ان القياس دليل تؤيده الفطرة السليمة والمنطق الصحيح، ويبنى عليه العقلاء أحكامهم، فمن نهي عن شراب لأنه سام يقيس بهذا الشراب كل سام، ومن حرم عليه تصرف لان فيه اعتداء وظلما لغيره، يقيس بهذا كل تصرف فيه اعتداء وظلم لغيره، ولا يعرف بين الناس اختلاف في أن ما جرى على أحد المثلين يجري على الآخر، وان التفريق بين المتساويين في أساسه ظلم (١)). وهذا الدليل - بعد الغض عما فيه من الخلط بين الفطرة السليمة وحكم العقل وبناء العقلاء ولكل منها منبع يستقى منه وهو يختلف عن البقية - انه لا يتعرض إلى أكثر من حجية أصل القياس لا طرقه المظنونة، وحجية أصل القياس لا تقبل المناقشة كما سبق الحديث في ذلك. ومن الواضح انه لا تلازم بين حرمة شيء وحرمة ما ظن وجود علتها فيه، وإن لم تكن موجودة واقعا لان الظن بالعلية لا يسري إلى الواقع فيغيره عما هو عليه.

٤ - ما ذكر من أن حكم العقل بحجية مطلق الظن المبني على

(١) مصادر التشريع، ص ٢٩.

مقدمات الدليل المعروف بين العلماء بدليل الانسداد الكبير شامل - بعد
تماميته - لجميع الظنون بما فيها الظنون القياسية.

وتقريبه يقتضي التعرض لهذه المقدمات، وقد بلغ بها صاحب كفاية
الأصول إلى خمسة (١) وهي:

١ - علمنا إجمالاً بتوجه تكاليف من الشارع لنا.

٢ - انسداد باب العلم التفصيلي بالكثير منها وكذلك انسداد باب
العلمي، أي الطرق والامارات المجعولة من قبل الشارع عليها، والتي تثبت
حجيتها أو طريقتها بأدلة قطعية.

٣ - القطع بعدم تسامح الشارع عنها على نحو يسوغ اهمالها وعدم
امثالها.

٤ - عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم للزوم العسر والخرج أو
عدم جوازه كما إذا لزم منه اختلال النظام وربما كان غير ممكن أصلاً كما
في دوران الامر بين المحذورين، ومع عدم جعل الاحتياط لا يسوغ العقل
الرجوع إلى الأصول في أطرافه لمنافاتها لمقتضى العلم، كما لا يسوغ العقل
الالتجاء إلى التقليد، لأن مبنى التقليد قائم على رجوع الجاهل إلى العالم،
ومع اعتقاد المكلف بانسداد باب العلم والعلمي لا يرى غيره عالماً ليسوغ
لنفسه الرجوع إليه وتقليده.

٥ - امتناع ترجيح المرجوح على الراجح، وبما أن الظن في الحكم في
بعض الأطراف أرجح من الشك أو الوهم، فإنه يتعين بحكم العقل الرجوع
إليه واعتباره حجة سواء كان منشؤه القياس أم غيره، واستثناء القياس
من الحجية يلزم منه تخصيص الحكم العقلي، والاحكام العقلية لا تقبل التخصيص.
وهذا الدليل من أمتن الأدلة نسبياً وأقربها إلى الفن لو تمت جميع مقدماته.

(١) راجعها في حقائق الأصول، ج ٢ ص ١٥٦ (متن).

ولكن الاشكال في تمامية بعض هذه المقدمات وبخاصة ما يتصل منها بالمقدمة الثانية من دعوى انسداد باب العلم والعلمي، فقد مر لدينا قيام الأدلة القطعية على حجية كثير من الامارات، بالإضافة إلى الأدلة الموجبة للقطع بالحكم الشرعي، فباب العلم والعلمي اذن غير منسد لنلجأ إلى التعويض بمطلق الظنون، وإذا انهارت واحدة من المقدمات فقد أنهار الدليل على نفسه من الأساس وانحل العلم الاجمالي بما قام عليه العلم والعلمي وأمكن الرجوع في الأطراف المشكوكة إلى الأصول، وبهذا المقدار نكتفي عن مناقشة بقية المقدمات.

واعتقادي شخصياً أنه ليس بين المسلمين اليوم من يذهب إلى انسداد باب العلم والعلمي عليه وان كان فيهم من يسد على نفسه أبواب الاجتهاد. على أن هذا الدليل لا يلزم نفاة القياس ابتداءً، لان حكم العقل لو تمت جميع المقدمات - لا يكون متناولاً للظنون القياسية - وعلى الأخص بعد افتراض قيام الأدلة القطعية على عدم جواز العمل به لديهم، أمثال روايات أهل البيت (عليهم السلام) الرادعة عنه وهي متواترة.

إذ مع قيام الردع القطعي عنه كيف يمكن للعقل ان يعتبره حجة يمكن الركون إليها في مقام الاحتجاج به على المولى عند المخالفة مع اصرار المولى على عدم اعتباره حجة بأدلة الردع.

وما يقال من أن حكم العقل لا يقبل التخصيص صحيح جداً، إلا أنه أجنبي عن موردنا هذا، لان خروج القياس الظني عن حكم العقل هنا ليس من قبيل التخصيص، وانما هو من قبيل التخصيص، إذ من الواضح ان هذا النوع من الاحكام العقلية مأخوذ في موضوعه عدم قيام الحجة على المنع عنه، أي عدم انفتاح باب العلم أو العلمي في جميع المسائل، ومع انفتاحه في مسألة ما، فلا حكم للعقل بحجية الظنون، في تلكم المسألة بداهة، والمفروض

هنا ان باب العلم بالردع عن القياس مفتوح، أي ان القياس معلوم عدم حجيته، ومع هذا الفرض فلا تتم مقدمات دليل الانسداد بالنسبة إليه ولا يكون مشمولاً لنتيجتها بدهاءة ليقال: كيف يمكن تخصيص الحكم العقلي. ولقد ذكرت محاولات كثيرة للتوفيق بين ما دل على الردع عنه من الروايات وبين نتائج دليل الانسداد - لو تم - وهي معروضة في رسائل الشيخ الأنصاري (١)، وحقائق الأصول للامام الحكيم (٢)، وغيرهما من الكتب المعنية بأمثال هذه المواضيع.

على أن هذه المقدمات لا ملزم فيها لجعل الحجية لمطلق الظنون، وغاية ما تقتضيه هو التبعض في الاحتياط حتى في الموهومات بمقدار لا يلزم منه اختلال النظام أو العسر والخرج (٣).

خلاصة البحث:

والخلاصة ان جميع ما ذكره مثبتو القياس من الأدلة لا تنهض باثبات الحجية له، فنبقى نحن والشك في حجيته، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها.

فلا نرى بعد هذا حاجة إلى عرض أدلة نفاة القياس ومناقشتها. وهذه الأدلة التي عرضوها - وهي مستوعبة للأدلة الأربعة كتابا وسنة وإجماعا وحكم عقل - لا يخلو أكثرها من مناقشة، اللهم إلا إذا استثنينا ما تواتر عن أهل البيت (عليهم السلام) من الردع عنه وعدم الاخذ به، فإنه واف باثبات نفي الحجية عنه.

وتمام رأينا في القياس ان القياس يختلف باختلاف مسالكه وطرقه، فما

(١) ص ٢٥٥ منها. (٢) ج ٢ ص ١٩٨ وما بعدها.

(٣) اقرأ تحقيق أستاذنا الخوئي في ذلك في الدراسات، ص ١٣٦ وما بعدها.

كان مسلكه قطعياً أخذ به، وما كان غير قطعي لا دليل على حجته.
وأظن ان في مقياس الحجية الذي صار بأيدينا ما يغني عن التعرض
لبقية تقسيماته وشرائطه، إذ لا جدوى من عرضها وإطالة الحديث فيها،
وليست لها أية ثمرة عملية تترتب على ذلك.

الباب الأول
القسم السادس
الاستحسان

تحديد الاستحسان، حجيته ومناشئ الخلاف فيها،
الاستحسان وأقوى الدليلين، الاختلاف في الأدلة اللفظية:
التزاحم، مرجحات باب التزاحم، التعارض وأقسامه،
مرجحات باب التعارض: موافقة الكتاب ومخالفته،
مخالفة وموافقة العامة، الاختلاف في الأدلة غير اللفظية،
الاختلاف بين الأدلة اللفظية وغيرها، الاستحسان
والعرف، الاستحسان والمصلحة، الاستحسان وبعض
الحالات النفسية، الحجية وأدلتها.

تحديد الاستحسان:

الاستحسان في اللغة هو (عد الشيء حسنا سواء كان الشيء من الأمور الحسية أو المعنوية (١)).

ولكن تحديده لدى الأصوليين مختلف فيه جدا، وأكثر تعاريفهم التي ذكروها أبعد ما تكون عن فن التعريف وهي أقرب - إلى تسجيلات الأدباء التي كان يراعى فيها إخضاع المعنى للمحسنات البديعية - منها إلى تحديدات المنطقيين، واليكم نماذج مما ذكره السرخسي في مبسوطه من التعاريف، يقول:

- ١ - الاستحسان ترك القياس والإخذ بما هو أوفق للناس.
 - ٢ - الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى به الخاص والعام.
 - ٣ - الاستحسان الإخذ بالسعة وابتغاء الدعة.
 - ٤ - الاستحسان الإخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة (٢).
- وقريب منها في البعد عن الفن ما نسب إلى المالكية من انه (الالتفات إلى المصلحة والعدل (٣)).

ومثل هذه التعاريف لا تستحق أن يطال فيها الكلام لعدم انتهائها إلى أمور محددة يمكن إخضاعها للحديث عن الحجية وعدمها. والذي يقتضي الوقوف عنده من تعاريفها التي تكاد تكون منطقية من حيث كونها ذات مفاهيم محددة ما ذكره كل من:

(١) سلم الوصول، ص ٢٩٦.

(٢) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للخفيف، ص ٢٣٦ وقد نقل هذه

التعاريف عن المبسوط. (٣) فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٧٤.

١ - البزدوي من الأحناف من أنه (العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه (١)).

٢ - الشاطبي من المالكية من أنه: (العمل بأقوى الدليلين (٢)).

٣ - الطوفي من الحنابلة في مختصره من أنه: (العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص (٣)).

وقد ذكر له ابن قدامة معاني ثلاثة: (أحدها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة).

ثانيها: (ما يستحسنه المجتهد بعقله).

ثالثها: (دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه (٤)).

وهذه التعريفات يختلف حالها من حيث التعميم والتخصيص، فبعضها تخصصه بتقديم قياس على قياس، وبعضها تجعله عاما إلى تقديم مختلف الأدلة بعضها على بعض، وبعضها الثالث لا يتعرض إلى عالم تقديم الأدلة أصلا بل يأخذ به لمجرد الاستحسان والانقذاحات النفسية وإن لم تعرف حدود هذا الاستحسان أو الانقذاح الذي لا يقدر على التعبير عنه.

وقد حاول بعضهم إرجاع هذه المفاهيم بعضها إلى بعض أي إرجاع الخاص منها إلى العام، إلا أن هذه المحاولة غير ذات جدوى لاحتمال تقييد أصحابها في مجال الحجية بحدود ما عرضوه لها من مفاهيم بالإضافة إلى أن بعضها غير ناظر إلى عالم تقديم دليل على دليل لينتظم في هذا السلك من الأدلة العامة.

فالأنسب توزيعها في مجالات التماس الحجية لها على ما أريد لها من تحديدات.

(١ - ٢ - ٣ - ٤) مصادر التشريع، ص ٥٨.

والذي يلاحظ - بادئ ذي بدأ - ان هذه التعاريف ليس فيها ما يدعو إلى جعل الاستحسان دليلا له استقلاله الذاتي في مقابل بقية الأدلة، إذ أن قسما منها يمكن إرجاعه إلى الكتاب والسنة، وقسما منها إلى القياس، وثالثا إلى حكم العقل، ورابعا إلى المصالح المرسلة - لو صح أنها من الأدلة المستقلة وسيوضح الحال فيها -، فلا وجه - فيما يبدو - لعدده من الأدلة المستقلة في عرضها.

حجيته ومناشئ الخلاف فيها: وقد اختلفوا في حجيته وعدمها على قولين يتضمن أحدهما نفي الحجية

وقد تبناه الشافعي وأرسل كلمته المعروفة فيه (من استحسن فقد شرع (١)). ويتضمن الثاني إثبات الحجية له وإضفاء الأهمية الواسعة عليه، وقد تبناه مالك، وأرسل فيه قوله المعروف: (الاستحسان تسعة أعشار العلم (٢)).

والمعروف عن الشيعة والظاهرية أنهم من النفاة. وتحقيق الحال في صحة النسبة وعدمها وبيان مناقشئ الخلاف فيه، يقتضينا ان نعود إلى تلكم التعاريف، ونلقي بعض الأضواء عليها. ولعلنا نعود من نتائج الحديث ببعض الثمرات التي تعود في واقعها إلى توضيق شقة الخلاف وإزالة أكثر معالمها من بين الاعلام. وملخص ما يمكن ان يقال ان تلكم التعاريف مختلفة جدا، وربما عادت في أصولها إلى أربعة، يصعب التقاؤها في قدر جامع، وتصور القدر الجامع لها لا يخلو من تعسف، فلا بد من استعراضها جميعا.

(١) فلسفة التشريع الاسلامي، ص ١٧٤.
(٢) المدخل إلى الفقه الاسلامي، ص ٢٥٧.

وتفصيل الحديث فيها بما يتسع له صدر هذه المحاضرات وتشخيص
مواقع الحجّة منها من غيرها.

وهذه الأصول هي:

١ - الاستحسان وأقوى الدليلين:

ونريد به ما أخذ في بعض التعاريف من العمل أو الاخذ بأقوى
الدليلين، وهذا التعريف بعمومه شامل لما كان فيه الدليلان لفظيين أو غير
لفظيين، أو أحدهما لفظيا والآخر غير لفظي، فالمسائل التي تنتظم في
هذا القسم اذن ثلاث:

١ - ما كان الدليلان فيه لفظيين.

٢ - ما كانا فيه غير لفظيين - على تفصيل فيها.

٣ - ما كان أحدهما لفظيا والآخر غير لفظي.

١ - الاختلاف في الأدلة اللفظية:

والاختلاف بين الدليلين اللفظيين قد تكون له مناشئ أهمها:
أ - التزاحم:

ويراد بالتزاحم هنا صدور حكمين من الشارع المقدس وتنافيهما في مقام
الامتثال اتفاقا، إما لعدم القدرة على الجمع بينهما كما هو الغالب في باب
التزاحم، أو لقيام الدليل من الخارج على عدم إرادة الجمع بينهما، وفي
مثل هذا الحال لا بد من الرجوع إلى:

مرجحات باب التزاحم:

وقد عرضت في كتب الشيعة الإمامية في الأصول بتفصيل واسع نشير

إلى أهم خطوطه وهي:

١ - تقديم الحكم المضيق على الحكم الموسع إذا كان في التكيلفين مضيق وموسع، ومثاله ما لو تزاحم الامر بالصلاة وكانت في أول أوقاتها مع الامر بإزالة نجاسة ما عن المسجد الحرام، وكانت الأولى موسعة.

٢ - تقديم ما ليس له البديل على ما كان له بديل كما لو تزاحم الامر بانقاذ نفس محترمة، كاد ان يودي بها الظمأ، والامر بالوضوء مع فرض وجود ماء لا يتسع لهما معاً، وبما أن الوضوء له بديل وهو التيمم وانقاذ النفس لا بديل له، فلا بد من تقديم الانقاذ.

٣ - تقديم ما كان أمره معيناً على ما كان مخيراً، كتقديم الوفاء بالنذر على الكفارة، فيما لو نذر عتق رقبة مؤمنة، وتحقق نذره وكان لديه رقبة واحدة، وهو مطالب بعتقها للنذر ومطالب من ناحية أخرى بعتقها للكفارة، إفتار عمدي في شهر رمضان باعتبارها احدى خصال الكفارة، وحيث يمكن تعويضها بالخصال الأخرى في الكفارة، فلا بد من عتقها للوفاء بالنذر.

٤ - تقديم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية، على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية كتقديم الامر بوفاء الدين على الامر بالحج لاخذ الاستطاعة فيه شرطاً بلسان الدليل، والقدرة إن اخذت بلسان الدليل سميت شرعية، لان أخذها بلسانه يكشف عن مدخليتها في الملاك، وإن لم تؤخذ بلسانه سميت عقلية.

والدليل الذي لا يأخذ القدرة بلسانه، يكشف عن وجود ملاكه حتى مع عدهما، وتكون القدرة بالنسبة له دخيلة في تحقق الامثال لا في أصل الملاك، ولهذا قدم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية لتوفر ملاكه.

٥ - تقديم ما كان أهم منهما على غيره، ومقياس الأهمية احساس المجتهد بان أحد الدليلين أهم في نظر الشارع من غيره كتقديم الصلاة التي لا تترك بحال بآخر مراتبها على أي واجب آخر.

٦ - تقديم أسبقهما في زمان امثاله مع تساويهما من حيث الأهمية كتقديم صلاة الظهر على صلاة العصر فيما لو انحصرت قدرته على الأداء في الايتان بإحدى الصلاتين مثلاً.

والأنسب - فيما أخال - هو حصر المقياس في التقديم بالمرجحين الأخيرين والمرجحات الأخرى مما ذكر، أو يمكن ان تذكر، لا يزيد ما يتم منها على كونه منقحا لصغريات إدراك العقل للأهمية في أحد الامرين ذاتا أو عرضا.

إذ أن إدراك الانسان للأهمية في تقديم أحدهما قد يكون منشؤه المحافظة على التكليفين معا، كاختياره المضيق وتقديمه على الموسع، أو اختياره المعين وتقديمه على المخير، أو تقديمه لما ليس له البدل على ما له البدل، وقد يكون المنشأ غير ذلك.

والمقياس - كما سبق ان ذكرنا - هو إدراكه لأهمية أحد التكليفين وترجيحه على الآخر.

ومع هذا الادراك، فتقديم الأهم في باب تزامم الأدلة اللفظية، لا يعدو كونه من قبيل تعيين الحجة الفعلية من بينها، إذ لا نحتمل في حق الشارع المقدس ان يلزمنا بالمهم ويرفع اليد عن التكليف بالأهم، لاستحالة ترجيحه للمرجوح على الراجح، ومع استحالة امثالهما - كما هو الفرض - فإنه يتعين أن يكون المرتفع هو التكليف بالمهم. هذا إذا كان هناك أهم ومهم، أما إذا تساويا فإن كان أحدهما أقدم زمانا من حيث ظرف الامثال، قدم الأقدم - بحكم العقل -

وإلا فإن المكلف مخير في امتثال أيهما شاء.

ب - التعارض وأقسامه:

وقد يكون منشأ الاختلاف بين الأدلة اللفظية هو التعارض، وأمره يختلف باختلاف صور المسألة فقد يكون بدويا يزول بأدنى ملاحظة، وينتظم في هذا القسم:

أ - تعارض العام والخاص كنهى الشارع عن بيع كل معدوم، وترخيصه به في السلم حيث التزموا بتقديم الخاص على العام وتخصيص العام به.

ولقد سبق أن قلنا: إن هذا النوع من التقديم مما يقتضيه الجمع العرفي المقتضى للاخذ بالدليلين معا مع تضييق لأحدهما عما هو ظاهر فيه. ومنشأ التقديم لدى بعض أساتذتنا هو حكومة النص على الظاهر فيما لو كان الخاص نصا في مدلوله، أو الأظهر على الظاهر فيما إذا لم يكن نصا فيه لبداهة أن ظهور الخاص في مدلوله أكثر من ظهور العام في مدلول الخاص، فيكون بمنزلة القرينة على المراد منه، وهي حاکمة بلسان شرح المراد من ذیها علیه، ولكن هذا الشرح ليس مما يقتضيه لسانه لو خلي وطبعه لينتظم في مبحث الحكومة في حدود ما شرحناها في بحوث التمهيد، وإنما اقتضته طبيعة الجمع بين الأدلة وإيضاح بعضها ببعض.

ب - أن يكون بين الدليلين حاكم ومحكوم، وقد سبق بيان السر

في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم (١).

ج - أن يكون فيهما ناسخ ومنسوخ، وقد تقدم الحديث حول مفهوم

(١) ص ٨٨ من هذا الكتاب.

النسخ وسر التقديم فيه في (مبحث السنة). هذا كله في التعارض البدوي الذي يعود إلى المضامين، بعد المفروغية عن صدور الدليلين من الشارع المقدس، أما التعارض المستحكم الذي لا يزول بأدنى ملاحظة ولا يرى العرف طريقاً للجمع بين مضامين ما تحقق فيه، كما في المتباينين أو العاميين من وجه فالمرجع فيه. مرجحات باب التعارض:

وقد عرضت لها صحيحة وردت عن الإمام الصادق (عليه السلام): (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه (١))، وهذه الرواية عرضت للمرجحات المضمومية وهي لا تفترض عادة، إلا بعد تساوي الروايتين المتعارضتين من حيث السند وليس في إحداهما ما يوجب الاطمئنان بالصدور، وقد ذكرت روايات غيرها الترجيح بالأعدلية والأفقهية والأصدقية من صفات الراوي، وهي مناقشة سندا ودلالة وليس هنا موضع تفصيلها (٢).

ومن هذه الصحيحة ندرك أن الترجيح المضمومي لا يتجاوز:

١ - موافقة الكتاب ومخالفته.

٢ - موافقة العامة ومخالفتها.

موافقة الكتاب ومخالفته:

ويراد بموافقة الكتاب أن يكون الحكم داخلا ضمن إطار أحكامه

(١) مصباح الأصول، ص ٤١٥.

(٢) راجع مصباح الأصول، ص ٤١٤.

العامة أو الخاصة، وبالمخالفة ان يصادمها على نحو التباين أو العموم والخصوص من وجه، أي في المواضع التي لا يمكن فيها الجمع العرفي أصلاً، والسر في اسقاط الرواية عند المخالفة هو ما سبق أن أشرنا إليه من أن النسخ لا يثبت بأخبار الآحاد، والأخبار المتعارضة تعطي في نتائجها ما تعطيه أخبار الآحاد من حيث عدم القطع بها سنداً أو مضموناً، والنسخ لا يكون إلا بقطاع.

ومن تقديم هذا المرجح على موافقة العامة وجعل المرجح الثاني في طوله، ندرك ان موافقة الكتاب وعدم مخالفته هي المقياس الأول، كانت هناك موافقة للعامة أو مخالفة لها، فالحديث الموافق للكتاب أو غير المخالف يؤخذ به على كل حال وافق العامة أم لم يوافقها، والحديث المخالف للكتاب يطرح سواء وافق العامة أم خالفها.

مخالفة وموافقة العامة:

والمراد بالعامة هنا أولئك الرعا ع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيماً صحح لمثل يحيى بن سعيد القطان أن يقول: (لو لم أرو إلا عمّن أرضى ما رويت إلا عن خمسة (١)) وليحيى بن معين قوله: (كتبنا عن الكذابين وسجرنا به التنور وأخرجنا خبزاً نضيجاً (٢)) إلى غيرها من آراء وأقوال أرباب الجرح والتعديل. وليس المراد بالعامة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمة الذين عرفوا بعد حين بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم، لان هؤلاء الأئمة ما كان بعضهم

(١ - ٢) الغدير، ج ٥ ص ٢٩١.

على عهد الإمام الصادق (عليه السلام) كالشافعي، وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن، بحيث يكونون رأيا عاما ليصح إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم.

وعامة الناس من السنة لم تجمع كلمتهم عليهم - بواسطة السلطة - إلا في عصور متأخرة جدا عن عصر الإمام الصادق (عليه السلام) حيث أبطل (الظاهر ببيرس البندقاري) غيرها من المذاهب في مصر وقصرها عليها (١) ومنه انتشرت في بقية الأمصار.

وعلى هذا فان كلمة الإمام الصادق (عليه السلام) لم توجه إلا إلى أولئك الكذابين من أذئاب الحكام فقهاء ومحدثين ممن يستسيغون الكذب والدس مراعاة لعواطفهم وميولهم السياسية وغيرها.

ووجود حديثين لا تعرض للكتاب لمضمونهما أحدهما موافق للعامة وهم ممن يستسيغون الكذب على المعصوم، والآخر مخالف لهم لا بد وأن يكون الموافق هو الذي يستحق وضع علامات الاستفهام عليه.

على أن الامام ربما صدرت عنه فتاوى توافق ما انتشر عند العامة، ومبعثها على الأكثر ان الامام كان يجيب السائل على وفق ما يدين به، فيقول له: انهم يرون في العراق كذا وفي الحجاز كذا، ونقول نحن كذا، وللسائل ان يختار ما يدين به وربما نقل السائل ما يختاره عن الامام كفتوى له، بينما تكون فتوى الامام - ان صح تسميتها فتوى - على خلافها فتتكون لدى الآخرين فتويان متعاكستان عنه، وبهذا صح جعل المقياس من قبله بأن ما وافق العامة مما نقل عنه هو الذي يجب طرحه عند المعارضة. والخلاصة ان مرجحات باب التعارض - من وجهة مضمونية هي: موافقة

(١) دراسات في الفلسفة الاسلامية لتفتازاني الغنيمي، ص ١٢٢.

الكتاب أولاً - سواء وافقت هذه الروايات ما عند العامة أم خالفتها ومخالفة العامة ثانياً.

وإذا لم تتوفر هذه المرجحات كلاً أو بعضاً فالمرجع التساقط كما هو مقتضى القاعدة لدوران الأمر بين الحجّة واللاحجة فيهما أو التخيير على قول، ولم نعرف من الفقهاء من عمل به، ورواياته ليست وافية الدلالة كما ذهب إلى ذلك بعض أساتذتنا.

هذا كله في الاختلاف في الأدلة اللفظية.

الاختلاف في الأدلة غير اللفظية:

والأمر فيها مختلف، فإن كان الدليلان في رتبتيهما كما هو الشأن في الاستصحاب وأصل البراءة قدم السابق رتبة واعتبر أقوى من لاحقته - إن صح هذا التعبير - وإن كانا في رتبة واحدة وكان أحدهما أقوى من الآخر كما هو الشأن في التماس علل الأحكام في القياس إذا كانت مستنبطة قدم القياس ذو العلة الأقوى بناء على حجّة أصل القياس، وقد قصر تعريف الاستحسان في بعض الألسنة على تقديم قياس أقوى على قياس، ولكن عده - لو صح التعريف - أصلاً في مقابل القياس لا يتضح له وجه إذ تعيين أقوى القياسين لا يعدو عن تشخيص القياس الحجّة منهما فما الموجب لعده في عرضه؟

ومع تساوي الأدلة غير اللفظية في الرتبة وتعارضها، تتساقط حتماً ويرجع إلى الأدلة اللاحقة لها في الرتبة، وهكذا...

الاختلاف بين الأدلة اللفظية وغيرها:

وفي هذا الحال، لا بد من تقديم الدليل اللفظي وما هو برتبته على

غيره من الأدلة لما سبق من بيان حكومته على غيرها من الأصول، ما لم يكن بعض هذه الأصول مزيلا لموضوعها، كما هو الشأن في الاستصحابات الموضوعية بالنسبة إلى بعض الأدلة اللفظية.

٢ - الاستحسان والعرف:

وينتظم فيه ما أخذ في الاستحسان من رجوعه إلى العرف كالأستحسان في عقد الاستصناع (وهو عقد على معدوم وصح استحسانا لاخذ العرف به)، وهذا النوع من الاستحسان من صغريات مسألة (العرف) وحجيته، وسيأتي أنه لا يكون حجة ودليلا إلا إذا وصل الحكم الذي يقوم عليه إلى زمن المعصومين وأقر من قبلهم، وعندها يكون إقرار المعصوم هو الدليل لا الاستحسان العرفي وإقرار المعصوم من السنة كما مر. الاستحسان والمصلحة:

ويدخل ضمن هذا النوع ما يرجع منه إلى إدراك العقل لمصلحة توجب جعل حكم من الشارع له على وفقها، وهذا ما يرجع إلى (الاستصلاح) وسيأتي الحديث عنه في مبحث (المصالح المرسله) وتشخيص ما يصلح للحجية منه وعده في مقابله لا وجه له، وسيأتي ارجاع المصالح المرسله إلى صغريات حجية العقل وانها ليست من الأصول القائمة بذاتها. ٤ - الاستحسان وبعض الحالات النفسية:

وينتظم فيه من تعاريف الاستحسان أمثال قولهم: (دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه).

ومثل هذا النوع من الاستحسان لا يمكن عده من مصادر التشريع لكونه عرضة لتحكم الأهواء فيه بسبب من عدم ذكر الضوابط له، حتى

في أنفس المستحسنين، كما هو الفرض، على أنه لا دليل عليه اللهم إلا أن يدعي بعض أصحابه حصول القطع منه أحيانا، وربما كانت وجهة نظر القائلين (بالذوق الفقهي)، تلتقي هذا النوع من الاستحسان، إلا أن حجيته مقصورة على مدعي القطع به من الفقهاء ومقلديهم خاصة، وهي

ليست من القواعد المحددة ليتمكن أن تكون أصلا قائما برأسه كسائر الأصول، وما ذكر له من الأدلة لا يصلح لإثبات ذلك فلا بد من استعراضها جميعا ومناقشتها.

حجيته:

وقد استدلووا على حجية الاستحسان بعدة أدلة، بعضها من الكتاب وبعضها الآخر من السنة والثالث الاجماع.

أدلتهم من الكتاب:

وأهمها: ١ - قوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه (١)).

٢ - قوله تعالى: (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم (٢)).

بتقريب انه تعالى مدحهم على اتباع أحسن ما يستمعونه من القول في الآية الأولى، وألزمهم باتباع أحسن ما أنزل إليهم من ربهم في الآية الثانية، والمدح والالزام إمامة جعل الحجية له.

ويرد على الاستدلال بهاتين الآيتين ونظائرها:

١ - ان هذه الآيات استعملت لفظة (الأحسن) في مفهومه اللغوي،

وهو أجنبي عما ذكره لها من المعاني الاصطلاحية، ولو سلم فعلى أيها ينزل

ليصلح للدليلية عليه، مع أنها متباينة وليس بينها قدر جامع، بل لا

يمكن تصوره إلا بضرب من التعسف كما سبقت الإشارة إليه، وحمله على بعضها

(١) الزمر / ١٨ . (٢) الزمر / ٥٥ .

دون بعض مصادرة واضحة.
نعم القائلون بأن الاستحسان هو الاخذ بأقوى الدليلين يمكنهم التمسك
بهذه الآيات.

٢ - ان الآية الأولى وان مدحت هؤلاء المستمعين على اتباع أحسن
الأقوال، إلا أنها افترضت ان هناك أقوالا بعضها أحسن من بعض وترجيح
بعض الأقوال على بعض إذا كانت صادرة من شارع، نظرا لأهميتها - كما
هو مقتضى التعبير عنها بكونها أحسن - انما هو من شؤون الكتاب والسنة.
وقد سبق ان قلنا إن ترجيح دليل لفظي على دليل عند المزاخمة أو
المعارضة، يعود في واقعه إلى تعيين الحجة الفعلية من بين الأقوال، فهو
راجع إليها، فعد الاستحسان دليلا في مقابلها - بأمثال هذه الآيات لا
يتضح وجهه، ومن الواضح ان الاخذ بأقوى الدليلين لا يتعدى الاخذ
بأحدهما فهو ليس دليلا في مقابلهما.

وما يقال عن هذه الآية، يقال عن الآية الأخرى مضافا إلى أنها اعتبرت
اتباع الأحسن في خصوص ما أنزل عليهم، لان الأحسن بعض ما أنزل - بحكم
إضافته إلى ما - فإثبات ان الاستحسان مما أنزل أو مما لم ينزل، لا
يرجع تعيينه إلى هذه الآية لبداهة ان القضية لا تثبت موضوعها.
٣ - ان الآيتين أجنبيتان عن عوالم جعل الحجية للاستحسان أو غيره
لأنهما غير واردتين لبيان هذه الجهة، ولذا لو بدلت لفظة الأحسن بلفظة أنهم
يعملون بالاستحسان في مجالات الاستنباط لا يستقيم المعنى بحال.
أدلتهم من السنة:

وقد استدلوا منها بما روي عن عبد الله بن مسعود من أنه قال:

(ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (١)) ويرد على الاستدلال بها:
١ - انها موقوفة على ابن مسعود ولم يروها أحد عنه عن رسول الله
(صلى الله عليه وآله) (٢)، وربما كانت كلاما له لا حديثا عن النبي (صلى الله عليه
وآله) ومع هذا الاحتمال
لا تصلح للدليلية أصلا.

٢ - اطلاق لفظ الحسن على الاستحسان بالمعنى المصطلح في هذه
الرواية لا دليل عليه لكون الاستحسان من المعاني المستحدثة لدى المتأخرين،
فكيف يصح نسبة مضمونها إلى ابن مسعود؟ ومع الغض عن ذلك فأى
معاني الاستحسان التي عرضناها ينطبق عليه هذا التعبير، وهل يتسع
لها جميعا وهي متباينة، كما سبق شرحه، وليس حمله على بعضها بأولى
من حمله على الآخر؟.

والظاهر أن هذه الرواية - لو صح ورودها عن النبي (صلى الله عليه وآله) - فإنما
هي لتأكيد قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أي ما أطبق
العقلاء على حسنه فهو عند الله حسن، وهذا إنما يتم إذا أردنا من لفظة
المسلمين المسلمين - بما أنهم عقلاء - . وأما إذا اعتبرنا خصوصية لهذه اللفظة
(المسلمين) فهي تصلح ان تكون من أدلة الاجماع بعد حملها على العموم المجموعي.
ومن الواضح أن العموم الاستغراقي لا يمكن ان يراد منها، وإلا
لأوقعنا بألف مفارقة لانهاؤها إلى أن استحسان أي مسلم، ولو كان
عاميا، لا يحسن إقامة الرأي يكون تشريعا وكاشفا عن الحكم الواقعي
(فهو عند الله حسن) مع ما في ذلك من فوضى لا حد لها.
الاجماع:

وذلك بدعوى إجماع الأمة باستحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من

(١) إبطال القياس والرأي، ص ٥٠.

(٢) إبطال القياس، ص ٥٠ (هامش).

أيدي السقائين، من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء والأجرة. ولكن هذا الاجماع - لو صح وجود مثله - فهو قائم على هذه الأحكام بالخصوص لا على استحسانها، فضلا عن قيامها على كل استحسان ولا أقل من اقتصاره على هذه الموارد بحكم كونه من الأدلة اللبية التي يقتصر فيها على القدر المتيقن.

والظاهر أن مثل هذا الاجماع لا أساس له، وإنما قامت السيرة على هذه الأحكام، وهي مستمرة على (جريان ذلك إلى زمن النبي عليه الصلاة والسلام، ومع علمه به وتقديره لهم عليه (١)).

والذي أتصوره أن أصلا هذه، حججه وأدلته، لا يستحق ان يعطى له أهمية كالتي أعطاهها له مالك حين قال: (الاستحسان تسعة أعشار العلم) اللهم إلا أن يريد به معناه السليم من تقديم دليل على دليل. نفاة الاستحسان وأدلتهم:

أما نفاة الاستحسان فأظهرهم الشافعي، وقد علل وجهة نظره بقوله: (أفريت إذا قال المفتي في النازلة ليس فيها نص خبير ولا قياس، وقال استحسن فلا بد أن يزعم أن جائزا لغيره ان يستحسن خلافه فيقول كل: حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد: بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزا عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاؤوا، وإن كان ضيقا فلا يجوز أن يدخلوا فيه (٢)).

ومثل هذا الكلام غريب على الفن لانتهاهه - لو تم - إلى حضر الاجتهاد مطلقا، مهما كانت مصادره، لان الاختلاف واقع في الاستنباط

(١) الاحكام للآمدي، ج ٣ ص ٣٨.

(٢) فلسفة التشريع الاسلامي، ص ١٧٤ وما بعدها.

منها، إلا نادرا، ولا خصوصية للاستحسان في ذلك.
وإذن فمتى جاز لحاكم أن يجتهد، فقد أجاز لغيره أن يجتهد، وعندها ينتهي الأمر إلى ضروب من الأحكام والفتاوى المختلفة، ولازم ذلك أن نمنع الاجتهاد بجميع مصادره، وهو مما لا يمكن أن يلتزم به مثله، بالإضافة إلى وروده عليه نقضا في اجتهاده بمنع الاستحسان مثلا إذ يقال له: إذا أجزت لنفسك الاجتهاد في منعه، فقد أجزت لغيرك أن يجتهد في تجويزه، فيلزم الاختلاف في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا والظاهر أن مراده هو الردع عن خصوص القسم الرابع من الأقسام التي ذكرناها، كما تومئ إليه بقية أقواله، مما لا تخضع لضوابط من شأنها أن تقلل من وقوع الاختلاف وتفسح المجال أمام المتطفلين على منصب الافتاء ليرسلوا كلماتهم بسهولة استنادا إلى ما يدعونه لأنفسهم من انقذاحات نفسية وأدلة لا يقدر على التعبير عنها مما يسبب إشاعة الفوضى في عوالم الفقه والتشريع.
ولكن هذا النوع من الاستدلال أقرب إلى النهج الخطابي منه إلى الروح العلمية، فالأنسب ان يدفع هذا القسم بعدم قيام الدليل على حجيته لان ما ذكره من الأدلة لا يصلح - على الأقل - لاثبات ذلك على الخصوص، ويكفي شكنا في الحجية للقطع بعدمها.
والخلاصة: إن كان المراد بالاستحسان، هو خصوص الاخذ بأقوى الدليلين فهو حسن ولا مانع من الاخذ به، إلا أن عده أصلا في مقابل الكتاب والسنة ودليل العقل لا وجه له (وان كان - كما يقول ابن القفال - ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محذور والقول به غير سائغ (١)).

(١) ارشاد الفحول، ص ٢٤١.

الباب الأول

القسم السابع

المصالح المرسلة

تحديدھا، تقسیم الاحكام المترتبة علیھا: الضروري،
الحاجي، التحسيني، الاختلاف في حجيتها، أدلة
الحجية من العقل، الاستدلال بسيرة الصحابة،
الاستدلال بحديث لا ضرر، غلو الطوفي في المصالح
المرسلة، نفاة الاستصلاح وأدلتهم، تلخيص وتعقيب.

تحديدها:

ولتحديد معنى المصالح المرسله لا بد من تحديد معنى المصلحة أولا ثم تحديد معنى الارسال فيها ليتضح معنى هذا التركيب الخاص. يقول الغزالي: المصلحة هي: (عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة)، وقال: (ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع).

(ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو ان يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة (١)) وعرفها الطوفي بقوله: هي (السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة (٢)) وأراد بالعبادة (ما يقصده الشارع لحقه (٣)) والعادة (ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معاشهم وأحوالهم (٤)).

أما تعريفهم للارسال فقد وقع موقع الاختلاف لديهم، فالذي يبدو من بعضهم ان معناه عدم الاعتماد على أي نص شرعي، وإنما يترك للعقل حق اكتشافها، بينما يذهب الآخر إلى أن معناها هو عدم الاعتماد على نص خاص وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة، واستنادا إلى هذا التفاوت في معنى الارسال، تفاوتت تعاريف المصلحة المرسله.

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٤٠.

(٢ - ٣ - ٤) رسالة الطوفي المنشورة في مصادر التشريع، ص ٩٣.

فابن برهان يعرفها بقوله هي: (ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي (١)) وربما رجع إلى هذا التعريف ما ورد على لسان بعض الأصوليين المحدثين من (أنها الوصف المناسب للملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر، ولم يدل شاهد من الشرع على اعتباره أو إلغائه (٢)).

بينما يذهب الأستاذ معروف الدواليبي إلى إدخالها ضمن ما شهد له أصل كلي من الشريعة يقول - وهو يتحدث عن الاستصلاح -: (الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بنى الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والاحسان)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا ضرر ولا ضرار (٣)).

وقد رادف بعضهم بينها وبين الاستصلاح (٤)، كما رادف آخر بينها وبين الاستدلال (٥).

وهو ما لم يتضح له وجه لبعده عما لهذه الألفاظ من مداليل لديهم، فالاستصلاح، كما هو صريح كلامهم، هو بناء الحكم على المصلحة المرسلة لا أنه عينها، كما أن الاستدلال إنما يكون بها لا أنها عين الاستدلال. وبما أن هذه التعاريف التي نقلنا نموذجين منها لا تحكي عن واقع

(١) إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.

(٢) سلم الوصول، ص ٣٠٩.

(٣) المدخل إلى أصول الفقه، ص ٢٨٤.

(٤) أصول الفقه للخضري، ص ٣٠٢.

(٥) إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.

واحد ليلتمس تعريفه الجامع المانع من بينها، وربما اختلف الحكم فيها لديهم باختلاف مفاهيمها فلا جدوى بمحاكمتها. والأنسب ان تعرض أحكامها وتحاكم على أساس ما ينتظمها من الأدلة نفيًا أو اثباتًا على أسس من تعدد المفاهيم. تقسيم الاحكام المترتبة على المصلحة: وقد قسموا أحكامها المترتبة عليها بلحاظ ما لمصالحها من رتب إلى أقسام ثلاثة:

١ - الضروري: (وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها (١)). يقول الغزالي: (وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها (٢))، ثم يقول: (وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليها ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقه، وشرب المسكر (٣)).

(١) ارشاد الفحول، ص ٢١٦.
(٢ - ٣) المستصفي، ج ١ / ص ١٤٠.

٢ - الحاجي: وأرادوا به (ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة (١))
كتشريع أحكام البيع، والإجارة، والنكاح لغير المضطر إليها من المكلفين.

٣ - التحسيني: وأرادوا به ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية
كالمنع عن أكل الحشرات، واستعمال النجس فيما يجب التطهر فيه،
أو ضمن ما تقتضيه آداب السلوك كالحث على مكارم الاخلاق، ورعاية أحسن
المناهج في العادات والمعاملات، وقد عرفه الغزالي بقوله هو: (ما لا
يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير
للمزايا والمزايد (٢)).

ولهذا التقسيم ثمرات أهمها تقديم بعضها على بعض في مجالات التزام
فهي مرتبة من حيث الأهمية، فالأول منها مقدم على الأخيرين والثاني على
الثالث، ولعل قسما من الأقوال القادمة يبتنى في حجيته على الاخذ
ببعض هذه الأقسام دون بعض.
الاختلاف في حجيتها:

ذهب مالك واحمد ومن تابعهما (إلى أن الاستصلاح طريق شرعي
لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا اجماع، وان المصلحة المطلقة التي لا
يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على الغائها مصلحة صالحة لئن
بينى عليها الاستنباط (٣)).

وغالى فيها الطوفي، وهو من علماء الحنابلة (٤)، فاعتبرها الدليل الشرعي
الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات، وقدمها على ما يعارضها

(١) ارشاد الفحول، ص ٢١٦.

(٢) المستصفى، ج ١ ص ١٤٠.

(٣) مصادر التشريع، ص ٧٣.

(٤) مصادر التشريع، ص ٨٠.

من النصوص عند تعذر الجمع بينها (١).
بينما ذهب الشافعي ومن تابعه: (إلى أنه لا استنباط بالاستصلاح،
ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن، والاستصلاح كالأستحسان متابعة
للهوى (٢)).

وللغزالي وهو من الشافعية تفصيل فيها فهو يرى ان (الواقع في
الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضد بشهادة أصل إلا
أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد،
وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالأستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك
قياس. أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد
مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين، ومثاله ان الكفار إذا تترسوا بجماعة
من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدموننا وغلبوا على دار الاسلام
وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب
ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطان الكفار على جميع
المسلمين فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل:
هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود
الشرع، لأننا نعلم ان مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان
فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة
علم بالضرورة كونها مقصودة لا بدليل واحد واصل معين، بل بأدلة
خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من
لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة

(١) مصادر التشريع، ص ٨١ وما بعدها.

(٢) مصادر التشريع، ص ٧٤.

بطريق القياس على أصل معين (١)).
وخلاصة ما انتهى إليه في ذلك اعتبار أمور ثلاثة ان توفرت في شيء
ما كشفت عن وجود الحكم فيه وهي:

١ - كون المصلحة ضرورية.

٢ - كونها قطعية.

٣ - كونها كلية (٢).

هذا كله إذا وقعت في مرتبة الضروري (وان وقعت في مرتبة
الحاجي فقد رأى في المستصفي ردها، وفي شفاء الغليل قبولها (٣)).
أما الأحناف فالمنسوب إليهم أنهم لا يقولون بالمصالح المرسلة، ولا
يعتبرونها دليلاً، وقد تنظر الأستاذ خلاف في هذه النسبة، واستظهر
من عدة وجوه خلاف ذلك (٤).

وقد نسب الأستاذ الخفيف إلى الشيعة وأهل الظاهر (العمل بالمصالح
المرسلة لكونهم لا يرون العمل بالقياس (٥))، وسيوضح الحال فيها.
ولعل الفصل في هذه الأقوال نفيًا أو إثباتًا يتضح مما عرضوه للحجية
من أدلة، وقد آثرنا تحريرها على ترتيب ما ذكروه في التقديم والتأخير.
أدلة الحجية من العقل:

وخلاصة ما استدل به للاستصلاح منها بعد إكمال نواقص بعضها
ببعض هو:

١ - ان الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد، وان

(١ - ٢) المستصفي، ج ١ ص ١٤١.

(٣) محاضرات في أسباب الاختلاف للخفيف، ص ٢٤٤.

(٤) مصادر التشريع، ص ٧٤.

(٥) محاضرات في أسباب الاختلاف، ص ٢٤٤.

هذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة معقولة، أي مما يدرك العقل حسنها، كما أنه يدرك قبح ما نهى عنه، فإذا حدثت واقعة لا نص فيها (وبني المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع، ولذلك لم يفتح باب الاستصلاح إلا في المعاملات ونحوها مما تعقل معاني أحكامها فلا تشريع فيها بالاستصلاح (١)). وهذا الاستدلال لا يتم إلا على مبنى من يؤمن بالتحسين والتقبيح العقليين، والدليل كما ترون قائم على الاعتراف بإمكان إدراك العقل لذلك. وقد سبق ان قلنا: إن العقل قابل للدراك، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعا لكشفه عن حكم الشارع، ولكن الاشكال، كل الاشكال، في جزمه بذلك لما مر من أن أكثر الأفعال الصادرة عن المكلفين، اما أن يكون فيها اقتضاء التأثير أو ليس فيها حتى الاقتضاء، وما كان منها من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جدا، وأمثله قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلًا من نظائرها. وما فيه الاقتضاء يحتاج إلى إحراز تحقق شرائطه وانعدام موانعه، أي إحراز تأثير المقتضى وهو مما لا يحصل به الجزم غالبا لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته، وربما كان بعضها مما لا يناله إدراك العقول كما مر عرض ذلك مفصلا.

٢ - قولهم: (ان الوقائع تحدث والحوادث تتجدد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الاسلامية عن مصالح العباد وقصرت عن حاجاتهم، ولم يصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس، وخاتمة الشرائع السماوية كلها (٢)).

* (هامش) (١ - ٢) مصادر التشريع، ص ٧٥. (*)

وقد أجبنا على نظير هذا الاستدلال في مبحث القياس، وبيننا أن أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية، لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقصر عن حاجاتهم، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال وبخاصة إذا لوحظت مختلف المفاهيم بعناوينها الأولية والثانوية وأحسن تطبيقها والاستفادة منها. والحقيقة ان تأثير الزمان والمكان والأحوال انما هو في تبدل مصاديق هذه المفاهيم.

فالآية الآمرة بالاستعداد بما يستطيعون له من قوة لارهاب أعداء الله قد لا نجد لها مصداقا في ذلك الزمن الا بإعداد السيوف والرماح والتروس والخيول وأمثالها، لان القوة السائدة هي من هذا النوع، ولكن تبدل الزمان وتغير وسائل الحرب حول الاستعداد إلى إعداد مختلف الوسائل السائدة في الأمم المتحضرة للحروب كالقنابل النووية وغيرها، فالمفهوم هو وجوب الاستعداد بما يستطيع لهم من قوة لم يتغير في الآية، وإنما تغيرت مصاديقه وهكذا...

فالتبدل في الحقيقة، لم يقع في المفاهيم الكلية، وإنما وقع في أفرادها ومصاديقها، فما كان مصداقا لمفهوم ما ربما تحول إلى مصداق لمفهوم آخر. ولقد وسع لنا الشارع المقدس بما شرحه لنا من العناوين الثانوية من جهة، وبفتحه لنا أبواب الاجتهاد سواء في التعرف على أحكامه الكلية أم التماس مصاديقها بما سد حاجاتنا الأساسية إلى تطوير أنفسنا، ومسايرة عصورنا ضمن اطار ما جاء به من أحكام، ولكن لا على أن نفسح المجال أمام أوهامنا وظنوننا لتتحكم في مصائر العباد كيفما نشاء، وما دام مقياس الحجية بأيدينا - وهو ما سبق ان عرضناه - فلا مجال لاعتماد

ما يخالف هذا المقياس، والأساس فيه هو تحصيل العلم بالحكم أو العلمي، ولا أقل من تحصيل الوظيفة التي يأمن معها الانسان من غائلة العقاب. الاستدلال بسيرة الصحابة:

وكما استدلوا بالعقل فقد استدلوا عليها بسيرة الصحابة، ومما جاء في دليلهم: (ان أصحاب رسول الله لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدت لهم طوارئ شرعوا لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة، وما وقفوا عن التشريع لان المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا ان ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة، واعتبروه كافيا لان بينوا عليه التشريع والاحكام، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، وحارب مانعي الزكاة، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ووقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، وقتل الجماعة في الواحد، وعثمان جدد أذانا ثانيا لصلاة الجمعة (١)... الخ).

والغريب ان تنزل هذه التصرفات وأمثالها على القياس تارة والاستحسان أخرى والمصالح ثلاثة، وتعتبر على السنة البعض أدلة عليها، وما أدري هل تتسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلة مع تباينها مفهوما أم ماذا؟! ومهما يكن فإن النقاش في هذا النوع من الاستدلال واقع صغرى وكبرى.

أما الصغرى فلعدم إمكان تكوين سيرة لهم من مجرد نقل أحداث عن أفراد منهم يمكن ان تنزل على هذا الدليل أو ذاك، ومن شرائط السيرة ان يصدر المجموع عنها في سلوكهم الخاص، وكذلك لو أريد من هذا

(١) مصادر التشريع، ص ٧٥.

الدليل إجماعهم السكوتي على ذلك بالتقريب الذي ذكره بالقياس،
والذي عرفت - فيما سبق - مناقشته.
أما إذا أريد الاستدلال بتصرفاتهم الفردية فهي لا تصلح للدليلية على
أي حال لعدم الايمان بعصمتهم أولاً، واجتهادهم لا يتجاوز في حجته
أنفسهم ومن يرجع إليهم بالتقليد.
وأما المناقشة في الكبرى فلعدم حجية مثل هذه السيرة أو الاجماع
على أمثال هذه الأدلة، لان هذه التصرفات غير معللة على ألسنتهم،
وما يدرينا أن الباعث على صدورها هو إدراك المصالح من قبلهم،
والسيرة مجملة لا لسان لها لتمسك به، وغاية ما يمكن ان تدل عليه هو
حجية نفس ما قامت عليه من أفعال لو كانت مثل هذه السير من الحجج
التي يركن إليها لا حجية مصادرها المتخيلة، على أن هذه التصرفات
- كما سبقت الإشارة إليها - جار أكثرها على مخالفة النصوص لأمر
اجتهادية لا نعرف اليوم عواملها وبواعثها الحقيقية، وفيما سبق عرضه في
مبحث القياس ما يغني عن إطالة الحديث.
الاستدلال بحديث لا ضرر:

وقد تبناه الطوفي وقرب دلالاته - بعد أن أطال الحديث في سنده -
بقوله: (وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعا،
وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا
الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل
المصلحة لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضررا، فإن نفيها
بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما
وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى

من تعطيل بعضها (١)). ويقول: (ثم إن قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار يقتضي رعاية المصالح إثباتا والمفاسد نفيًا إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما (٢)).
والذي يرد على هذا الاستدلال:

١ - اعتقاده أن نسبة هذا الحديث إلى الأدلة الأولية هي نسبة المخصص مع أن من شرائط المخصص أن يكون أخص مطلقا من العام ليصح تقديمه عليه، وقد سبق بيان السر في ذلك في بحوث التمهيد وغيرها.

والنسبة هنا بين حديث لا ضرر وأي دليل من الأدلة الأولية، هي نسبة العموم من وجه، فوجوب الموضوع مثلا، بمقتضى إطلاقه شامل لما كان ضرريا وغير ضرري، وأدلة لا ضرر شاملة للموضوع الضرري وغير الموضوع، فالوضوع الضرري مجمع للحكمين معا، ومقتضى القاعدة التعارض بينهما والتساقط، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر لان نسبة العامين إلى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة.

والظاهر أن الطوفي - بحاسته الفقهية - أدرك تقديم هذا الدليل على الأدلة الأولية وإن لم يدرك السر في ذلك.

والسر هو ما سبق ان ذكرناه من حكومة هذا النوع من الأدلة على الأدلة الأولية لما فيه من شرح وبيان لها، فكأنه يقول بلسانه ان ما شرع لكم من الاحكام هو مرفوع عنكم إذا كان ضرريا، فهو ناظر إليها ومضيق لها.

(١) رسالة الطوفي، ص ٩٠.

(٢) رسالة الطوفي، ص ٩١.

وما دام لسانه لسان شرح وبيان فلا معنى لملاحظة النسبة بينه وبين غيره من الأدلة.

٢ - اعتقاده أن بين الضرر والمصلحة نسبة التناقض، ولذلك رتب على انتفاء أحدهما ثبوت الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين مع أن الضرر معناه لا يتجاوز النقص في المال أو العرض أو البدن وبينه وبين المصلحة واسطة، فالتاجر الذي لم يربح في تجارته ولم يخسر فيها لا يتحقق بالنسبة إليه ضرر ولا منفعة فهما اذن من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، ومتى حصلت واسطة بينهما فانتفاء أحدهما لا يستلزم ثبوت الآخر، وعلى هذا المعنى يبتنى ثبوت المباح، وهو الذي لا ضرر ولا مصلحة فيه. وإذن فانتفاء الضرر هنا لا يستلزم ثبوت المصلحة، ومن هنا قلنا: إن حديث لا ضرر رافع للتكليف لا مشروع، فهو لا يتعرض إلى أكثر من ارتفاع الاحكام الضرورية عن موضوعاتها، اما اثبات احكام آخر فلا يتعرض لها، وإنما المرجع فيها إلى أدلتها الأخرى. وإذا اتضح هذا لم يبق أمام الطوفي ما يصلح للاستدلال به على المصالح المرسلة فضلا عن الغلو فيها. غلو الطوفي في المصالح المرسلة: وكان من مظاهر غلو الطوفي فيها تقديمه رعاية المصلحة على النصوص والاجماع، واستدل على ذلك بوجوه: (أحدها ان منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح، فهو إذن محل وفاق، والاجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه (١)). ويرد على هذا الاستدلال عدم التفرقة بين رعاية المصلحة وبين الاستصلاح

(١) رسالة الطوفي، ص ١٠٩.

كدليل، فالأمة، وإن اتفقت على أن أحكام الشريعة مما تراعى فيها المصالح، ولكن دليل الاستصلاح موضع خلاف كبير لعدم إيمان الكثير منهم بإمكان إدراك هذه المصالح مجتمعة من غير طريق الشرع، وقد سبق إيضاح ذلك في مبحث العقل.

فدليل الاستصلاح إذن ليس موضع وفاق ليقدم على الاجماع.

(الوجه الثاني: ان النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الاحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرطا فكان اتباعه أولى، وقد قال عز وجل: (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا (١))، (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء (٢))، وقال عليه السلام: (لا تختلفوا فتختلف قلوبكم)، وقد قال عز وجل في مدح الاجتماع: (وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم (٣))، وقال عليه السلام: (كونوا عباد الله إخوانا). ومن تأمل ما حدث بين أئمة المذاهب من التشاجر والتنافر، علم صحة ما قلنا، حتى أن المالكية استقلوا بالمغرب، والحنفية بالمشرق، فلا يقار أحد المذهبيين أحدا من غيره في بلاده إلا على وجه ما، وحتى بلغنا أن اهل جيلان من الحنابلة إذا دخل إليهم حنفي قتلوه، وجعلوا ماله فيئا حكمهم في الكفار، وحتى بلغنا أن بعض بلاد ما وراء النهر من بلاد الحنفية، كان فيه مسجد واحد للشافعية وكان والي البلد يخرج كل يوم لصلاة الصبح فيرى ذلك المسجد فيقول: أما آن لهذه الكنيسة أن تغلق؟ فلم يزل كذلك، حتى أصبح يوما وقد سد باب ذلك المسجد بالطين واللبن فأعجب الوالي ذلك).

(ثم إن كلا من اتباع الأئمة، يفضل إمامه على غيره في تصانيفهم

(١) آل عمران / ١٠٣ . (٢) الانعام / ١٥٩ . (٣) الأنفال / ٦٣ .

ومحاوراتهم حتى رأيت حنفيا صنف مناقب أبي حنيفة، فافتخر فيها
باتباعه، كأبي يوسف ومحمد وابن المبارك ونحوهم، ثم قال: يعرض بباقي
المذاهب:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم* إذا جمعنا يا جرير المجامع
وهذا شبيه بدعوى الجاهلية وغيره كثير، وحتى ان المالكية يقولون:
الشافعي غلام مالك، والشافعية يقولون: أحمد بن حنبل غلام الشافعي،
والحنابلة يقولون: الشافعي غلام أحمد بن حنبل.
(وقد ذكره أبو الحسن القرافي في الطبقات من اتباع احمد).
(والحنفية يقولون: ان الشافعي غلام أبي حنيفة لأنه غلام محمد بن
الحسن، ومحمد غلام أبي حنيفة)، قالوا لولا أن الشافعي من اتباع أبي
حنيفة لما رضينا أن ن نصب معه الخلاف. وحتى أن الشافعية يطعنون بان أبا
حنيفة من الموالي، وانه ليس من أئمة الحديث، وأحوج ذلك الحنفية إلى
الطعن في نسب الشافعي وانه ليس قرشيا بل من موالي قريش، ولا
إماما في الحديث لان البخاري ومسلما أدركاه ولم يرويا عنه، مع أنهما لم
يدركا إماما إلا روي عنه، حتى احتاج الامام فخر الدين والتميمي في
تصنيفيهما مناقب الشافعي إلى الاستدلال على هاشميته، وحتى جعل كل
فريق يروي السنة في تفضيل إمامه، فالمالكية رووا: (يوشك أن
تضرب أكباد الإبل ولا يوجد أعلم من عالم المدينة). قالوا: وهو مالك،
والشافعية رووا: (الأئمة من قريش، تعلموا من قريش ولا تعلموها)،
أو (عالم قريش ملاً الأرض علما)، قالوا: ولم يظهر من قريش بهذه
الصفة إلا الشافعي والحنفية، رووا: (يكون في أمتي رجل يقال له
النعمان هو سراج أمتي، ويكون فيهم رجل يقال له محمد بن إدريس هو أضر على

أمتي من إبليس). والحنابلة رووا: (يكون في أمتي رجل يقال له أحمد بن حنبل يسير على سنتي سير الأنبياء) أو كما قال فقد ذهب عني لفظه). (وقد ذكر أبو الفرج الشيرازي في أول كتابه المنهاج (واعلم أن هذه الأحاديث ما بين صحيح لا يدل، ودال لا يصح. أما الرواية في مالك والشافعي فجيدها لكنها لا تدل على مقصودهم لأن عالم المدينة ان كان اسم جنس فعلماء المدينة كثير ولا اختصاص لمالك دونهم، وان كان اسم شخص فمن علماء المدينة الفقهاء السبعة وغيرهم من مشايخ مالك الدين أخذ عنهم وكانوا حينئذ أشهر منه، فلا وجه لتخصيصه بذلك وإنما حمل أصحابه على حمل الحديث عليه كثرة أتباعه وانتشار مذهبه في الأقطار، وذلك إمارة على ما قالوا، وكذلك الأئمة من قريش لا اختصاص للشافعي به، ثم هو محمول على الخلفاء في ذلك، وقد احتج به أبو بكر يوم السقيفة، وكذلك تعلموا من قريش لا اختصاص لاحد به).

(أما قوله: (عالم قريش يملأ الأرض علما) فابن عباس يزاحم الشافعي فيه، فهو أحق به لسبقه وصحبته ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم له في قوله: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) فكان يسمى بحر العلم وحبر العرب، وإنما حمل الشافعية الحديث على الشافعي لاشتهار مذهبه وكثرة أتباعه، على أن مذهب ابن عباس مشهور بين العلماء لا ينكر).

(وأما الرواية في أبي حنيفة وأحمد بن حنبل فموضوعة باطلة لا أصل لها، أما حديث (هو سراج أمتي) فأورده ابن الجوزي في الموضوعات، وذكر ان مذهب الشافعي لما اشتهر أراد الحنفية اخماله، فتحدثوا مع مأمون بن أحمد السلمي وأحمد بن عبد الله الخوشاري وكانا كذابين وضاعين، فوضعا هذا الحديث في مدح أبي حنيفة وذم الشافعي، ويأبى الله إلا أن يتم نوره).

(وأما الرواية في أحمد بن حنبل فموضوعة قطعاً لأننا قدمنا ان أحمد كان أحفظ الناس للسنة وأشدّهم بها إحاطة حتى ثبت انه كان يذاكر تأليف ألف حديث وانه قال: خرجت مسندي من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث، وجعلته حجة بيني وبين الله عز وجل، فما لم تجدوه فيه فليس بشيء)

(ثم إن هذا الحديث الذي أورده الشيرازي في مناقب احمد ليس في مسنده، فلو كان صحيحاً لكان هو أولى الناس باخراجه والاحتجاج به في محنته التي ضيق الأرض ذكرها).

(فانظر بالله أمراً يحمل الاتباع على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم ودم بعضهم، وما مبعثه إلا تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها على رعاية المصالح الواضح بيانها الساطع برهانها، فلو اتفقت كلمتهم بطريق ما لما كان شيء مما ذكرنا عنهم)

(واعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب، وذلك أن أصحابه استأذنوه في تدوين السنة في ذلك الزمان فمنعهم من ذلك وقال: (لا أكتب مع القرآن غيره) مع علمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (اكتبوا لابي شاه خطبة الوداع) وقال: (قيدوا العلم بالكتابة) قالوا: فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، لانضبطت السنة، ولم يبق بين أحد من الأمة وبين النبي صلى الله عليه وسلم، في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته، لان تلك الدواوين تتواتر عنهم إلينا كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما (١)).

(١) رسالة الطوفي، ص ١٠٩ إلى ص ١١٣.

ثم أورد بعد ذلك على نفسه بقوله: (فإن قيل خلاف الأمة في مسائل الاحكام رحمة وسعة، فلا يحويه حصرهم من جهة واحدة لئلا يضيق مجال الاتساع، قلنا هذا الكلام ليس منصوباً عليه من جهة الشرع حتى يمتثل، ولو كان لكان مصلحة الوفاق أرجح من مصلحة الخلاف فتقدم).

(ثم ما ذكرتموه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكلفين معارض بمفسدة تعرض منه، وهو ان الآراء إذا اختلفت وتعددت اتبع بعض رخص بعض المذاهب فأفضى إلى الانحلال والفجور كما قال بعضهم: فاشرب ولط وازن وقامر واحتجج* في كل مسألة بقول إمام يعني بذلك شرب النبيذ وعدم الحد في اللواط على رأي أبي حنيفة، والوطء في الدبر على ما يعزى إلى مالك، ولعب الشطرنج على رأي الشافعي).

(وأيضاً فإن بعض أهل الذمة ربما أراد الاسلام فيمنعه كثرة الخلاف وتعدد الآراء ظناً منه انهم يخطئون، لان الخلاف مبعود عنه بالطبع، ولهذا قال الله تعالى: (الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً (١)) أي يشبه بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً، لا يختلف إلا بما فيه من المتشابهات وهي ترجع إلى المحكمات بطريقها، ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) على ما تقرر، لاتحد طريق الحكم وانتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبهة في امتناع من أراد الاسلام من أهل الذمة وغيرهم (٢)).

(١) الزمر / ٢٣. (٢) رسالة الطوفي، ص ١١٦.

ومع الغض عما في نضه هذا من خطابية وتطويل قد لا تكون له حاجة، ان الاختلاف ضرورة لا يمكن دفعها عن البشر، وهو لا يستدعي الصراع والخصام المذهبي ما دام أصحابه يسرون ضمن نطاق الاجتهاد بموضوعية تامة، وما دامت الأهواء السياسية وغيرها بعيدة عنه. وهذا النوع من الصراع بين اتباع المذاهب كانت من ورائه دائما عوامل لا ترتبط بالدين.

وكانت السياسة من وراء أكثرها وكثير من هؤلاء المصطرعين لم يكونوا من العلماء المجتهدين، وإنما كانوا مرتزقة باسم الدين لانسداد أبواب الاجتهاد في هذه الفترات التي أرخ لها، وحيث يوجد الغرض والهوى والجهل، ومحاولات الاستغلال من تجار الضمائر والمبادئ توجد التفرقة والصراع، وأمثال هؤلاء المفرقين من العلماء إنما هم دمي بيد السلطة تحركها كيفما تشاء. وإلا فان العالم الصحيح لا يضره الاختلاف معه في مجالات استنباطه وربما سر لعلمه بقيمة ما يأتي به الصراع من تلاقح فكري، وإنماء وتطور للأفكار التي يؤمن بها.

والعلماء في مختلف المجالات العلمية يختلفون، وما سمعنا خلافا أوجب الصراع فيما بينهم باسم العلم فضلا عن أن يدب الصراع إلى أبناء شعوبهم فيقتتلون، اللهم الا إذا كانت السلطات من ورائه كما هو الشأن في موقف سلطة الكنيسة من بعض العلماء المكشفين أمثال غاليليو.

والشيعة أنفسهم رأوا طوائف من علمائهم وهم بحكم فتح أبواب الاجتهاد على أنفسهم كانوا يختلفون، وينقد بعضهم آراء البعض الآخر، ومع ذلك كله نرى تقديسهم لعلمائهم يكاد يكون منقطع النظير.

وما استشهد به من الآيات والروايات على المنع من الاختلاف أجنبي عن هذا النوع من الاختلاف الذي يقتضيه البحث الموضوعي، لان المنع

عن هذا النوع منه تعبير آخر عن الدعوة إلى الجمود وإماتة الفكر والنظر في شؤون الدين، وهو ما ينافي الدعوة إلى تدبر ما في القرآن والنظر إلى آياته، بل ينافي الدعوة إلى تدبر ما في الكون والحث على استعمال العقل، وهو ما طفحت به كثير من الآيات والأحاديث، لان طبيعة التدبر واستعمال الفكر تدعو إلى اختلاف الرأي.

فالاختلاف المنهني عنه هو الاختلاف الذي يدعو إلى التفرقة وتشتيت كلمة الأمة، أي الاختلاف الذي يستغل عاطفيا لتفرقة الشعوب لا الاختلاف الذي يدعو إليه البحث الموضوعي وهو من أسباب الألفة والتعاطف بين أربابه، ففي الاستدلال خلط بين نوعي الاختلاف.

ومع التغافل عن هذه الناحية فان دعواه بان رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الاتفاق - لا أعرف لها وجهها، لان المصالح الحقيقية التي يتطابق عليها العقلاء محدودة جدا، وما عداها كلها موضع خلاف بل هي نفسها موضع لخلاف كبير في مواقع تطبيقها كما سبق بيانه في مبحث العقل فكيف يكون النظر فيها موضعا لاتفاق الكلمة وبخاصة إذا وسعنا الامر إلى عوالم الظنون بها والأوهام، وهل تكفي مواضع الاتفاق منها لإقامة شريعة إذا تجردنا عن النصوص. وبهذا يتضح الجواب على ما أورده على نفسه من اشكال وأجاب عليه، فكون الاختلاف رحمة وسعة مما لا اشكال فيه أصلا إذا كان في حدود البحث الموضوعي، والذي يدل عليه كل ما يدل على وجوب المعرفة المستلزمة حتما للاختلاف من آيات وأحاديث، ومعارضتها بمفسدة الاخذ بالرخص لا تعتمد على أساس.

فالأخذون بالرخص اما ان يكونوا معتمدين على حجة كأن يكون هناك مرجع مستوف لشرائط التقليد يسيع لهم ذلك، فالأخذ بها لا يشكل

مفسده وأصحابها معذورون، واما أن لا يكونوا على حجة، وهؤلاء لا حساب لنا معهم لتمردهم على أصل الشريعة في عدم الركون في تصرفاتهم على أساس، وكونهم يستغلون الرخص لتبرير أعمالهم أمام الرأي العام فإنما هو من قبيل الخداع والتمويه، ولو لم تكن هناك رخص لارتكبوا هذه الاعمال والتمسوا لها مبررات غير هذه. وكون الاختلاف مانعا من دخول أهل الذمة إلى الاسلام هو الآخر لا يخلو من غرابة، فان هؤلاء ان كانوا على درجة من الثقافة عرفوا ان هذا المقدار من الاختلاف مبرر في جميع الشرائع، بل هو مما تقتضيه الطبيعة البشرية لاستحالة اتفاق الناس في فهم جميع ما يتصل بشؤون شرائعهم، بل جميع ما يتصل بشؤونهم الحياتية وغيرها، ومتى منع الاختلاف أحدا من الدخول في الاسلام؟! وهناك أدلة أخرى له لا تستحق ان تعرض ويطال فيها الحديث وأجوبتها تعرف مما سبق ان عرضناه في مبحث القياس. فغلوا الطوفي في استعمال المصالح المرسله وتقديمها على النصوص والاجماع لا يستقيم أمره بحال. نفاة الاستصلاح وأدلتهم: أما نفاة الاستصلاح وفي مقدمتهم الشافعي فأهم ما استدلوا به: ١ - ايمانهم بكمال الشريعة واستيفائها لحاجات الناس (ولو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر مما شرعه ومما أرشد إلى الاهتداء به لبينه ولم يتركه لأنه سبحانه قال على سبيل الاستنكار: (أيحسب الانسان ان يترك سدى (١)).

(١) مصادر التشريع، ص ٧٨.

والجواب على هذا الاستدلال ان مثبتي الاستصلاح لا ينكرون وفاء الشريعة بحاجات الناس وان أنكروا وفاء النصوص بها، فهم يعتبرون العقول من وسائل ادراكها كالنصوص على حد سواء، واهتداء العقول إليها انما هو بهداية من الله عز وجل لها، فالعقول اذن كاشفة وليست بمشرعة.

٢ - ما يستفاد من قول الغزالي وهو يرد على من يريد اعتبار الاستصلاح أصلاً خامساً (من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلّة إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسلّة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة (١)).

والجواب الذي يصلح - لمثبي الاستصلاح - التمسك به. ان حصر معرفة المصلحة التي تحفظ مقاصد الشرع بالكتاب والسنة والاجماع لا دليل عليه

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٤٣ وما بعدها.

لما سبق من إثبات كاشفية العقل وإدراكه للمصالح والمفاسد المستلزم
لادراك حكم الشارع بها.

ومع إمكان الادراك فليس هناك ما يمنع من وقوعه أحيانا، وعلى
أي حال فالمسألة مبنائية.

٣ - ما ذكره الآمدي في كتابه الاحكام من أن (المصالح على ما
بيننا، منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه
إلغائها، والمرسلة مترددة بين ذينك القسمين، وليس إلحاقها بأحدهما أولى
من إلحاقها بالآخر، فامتنع الاحتجاج بالمرسل دون شاهد بالاعتبار يبين
انه من قبيل المعتمد دون الملغى (١)).

وموضع الفجوة في هذا الاستدلال اعتبار المصلحة مترددة بين القسمين
إذا أريد من تردها تردها بين ما دل على الاعتبار من النصوص، وما
دل على الإلغاء لافتراض القائلين بالاستصلاح ان النصوص غير متعرضة لها
اعتبارا أو إلغاء، وإنما اكتشفوا اعتبارها من قبل الشارع بدليل العقل،
في إذن معتبرة من الشارع ولكن من غير ما عهد منه، فهي قسم ثالث
في عرض ذينك القسمين، وإن شئت ان تقول ان الاعتبار على قسمين:
معهود من الشرع بطريق النصوص، ومعهود منه بطريق العقل، وهذه
من القسم الثاني وليست بأحد القسمين اللذين ذكرهما الآمدي ليقل:
(وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر).

تلخيص وتعقيب:

وخلاصة ما انتهينا إليه ان تعاريف المصالح المرسلة مختلفة، فبعضها
ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة، كما هو مقتضى

(١) مصادر التشريع، ص ٧٩ نقلا عنه.

استفادة الدواليبي والطوفي .
ومقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسنة، والاجتهاد فيها إنما
يكون من قبيل تحقيق المناط بقسمه الأول، أي تطبيق الكبرى على
صغرها بعد التماسها - أعني الصغرى - بالطرق المجعولة من الشارع
لذلك، ولا يضر في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات، إذ يكفي
في إلحاقها بالسنة دخولها تحت مفاهيمها العامة ومتى اشترطنا في السنة
ان تكون خاصة لتكون مصدرا من مصادر التشريع، فعددها - بناء
على هذه التعاريف - في مقابل السنة لا يعرف له وجه.
وأما على تعاريفها الاخر فينحصر إدراكها بالعقل. والذي ينبغي ان
يقال عنها انها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الادراك، فإن
كان ذلك الادراك كاملا - أي إدراكا للمصلحة بجميع ما يتعلق بها في
عوامل تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرع - فهي حجة،
إذ ليس وراء القطع، كما سبق تكراره، مجال لتساؤل أو استفهام، يقول
المحقق القمي: (والمصالح اما معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل
من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال
والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي إلى فسادها (١)... الخ).
ولكن القول بحجيتها هنا لا يجعلها دليلا مستقلا في مقابل العقل، بل
هي نفس ما عرضناه سابقا في مبحث حجيته.
وإن لم يكن إدراكه لها كاملا بأن كان قد أدرك المصلحة، واحتمل
وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم، أو احتمل انها فاقدة لبعض
شروط الجعل كما هو الغالب فيها، بل لا يتوفر الادراك الكامل إلا في
حالات نادرة وهي التي تكون المصلحة ذاتية - كما سبق - فإن القول

(١) القوانين المحكمة، ج ٢ ص ٩٢.

بحجيتها - أعني هذا النوع من المصالح المرسله - مما يحتاج إلى دليل،
وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك، لما قلناه من أن الإدراك
الناقص - وهو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة - ليست حجته ذاتية،
بل هي محتاجة إلى الجعل والأدلة غير وافية بإثباته.
والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها لتقومها بالعلم، وقد مر إيضاح
ذلك كله.

وبهذا يتضح ان الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسله إلا ما رجع منها
إلى العقل على سبيل الجزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل
العقل وما عداه فهو ليس بحجة، فنسبة الأستاذ الخفيف القول بها إلى
الشيعة ليس بصحيح على إطلاقه.

الباب الأول
القسم الثامن
فتح الذرائع وسدها
الذريعة لغة واصطلاحاً، أقسام الذريعة، حكمها،
الأدلة على الحكم: أدلتها من الكتاب والسنة، أدلتها
من العقل، خلاصة وتعقيب.

الذريعة لغة واصطلاحاً:
للذريعة مدلولان: لغوي واصطلاح، فهي في اللغة الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء.
وفي الاصطلاح وقعت موضعاً لاختلافهم في مقام التحديد، فالشاطبي يحددها ب: (التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة (١)).
وقريب منه ما ورد على ألسنة بعض المتأخرين في تحديدها فهي عنده (ما يتوصل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة (٢)).
ويرد على هذين التعريفين انهما غير جامعين لاقتصارهما على وسائل الأمور المحرمة، بينما تعم الذريعة - كدليل - جميع الوسائل سواء كانت وسائل لمحرمت أم واجبات أو غيرهما من الاحكام، يقول القرافي: (الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح (٣)).
وقريب منه قول سلام: (الذرائع إذا كانت تفضي إلى مقصد هو قرابة وخير، أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا كانت تفضي إلى مقصد ممنوع هو مفسدة، أخذت حكمه، ولذا فإن الامام مالكا يرى أنه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى لان المصلحة مطلوبة، وسدها في الحالة الثانية لان المفاسد ممنوعة (٤))، اللهم إلا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح خاص لهم ولا حساب لنا معه.
ولعل أقرب تعاريفها إلى السلامة ما ذكره ابن القيم من أن (الذريعة

(١) الموافقات، ج ٤ ص ١٩٩.

(٢) المدخل للفقهاء الاسلامي، ص ٢٦٦.

(٣ - ٤) المدخل للفقهاء الاسلامي، ص ٢٦٦.

ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء (١))، وهو مأخوذ من مفهومها اللغوي، إلا أن تعميم الشيء فيه يجعله غير مانع من الغير لدخول جميع الوسائل المفضية إلى غير الأحكام الشرعية، وهو ما لا يتصل بحثه بوظيفة الأصولي فالأنسب تعريفها ب: (الوسيلة المفضية إلى الأحكام الخمسة) ليشمل بحثها كل ما يتصل بالذريعة وأحكامها من أبحاث سواء أفضت إلى مصالح أم مفسد أم غيرها، على أن الذي ركز عليه الباحثون من أقسامها هو الذريعة المفضية إلى مفسدة وخصوصا بأكثر أحاديثهم. أقسام الذريعة:

وقد قسمها ابن القيم إلى أقسام أربعة:

- ١ - الوسائل الموضوعة للأفشاء إلى المفسدة، ومثل لها بشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، وليس لهذه الأفعال ظواهر غير الأفشاء إلى المفسدة.
- ٢ - الوسائل الموضوعة للأمر بالمباحة، إلا أن فاعلها قصد بها التوسل إلى المفسدة، ومثالها فعل من يعقد النكاح قاصدا به التحليل، أو يعقد البيع قاصدا به الربا.
- ٣ - الوسائل الموضوعة للأمر بالمباحة، والتي لم يقصد التوسل بها إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا ومفسدتها أرجح من مصلحتها، ومثالها مسبة آلهة المشركين بين ظهرائهم فيسبوا الله عدوا، وتزين المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها.
- ٤ - الوسائل الموضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، ومثلوا لها بالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، وكلمة

(١) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ١٤٧.

الحق عند سلطان جائر (١).

حكمها:

أما حكمها فقد اختلفوا فيه، فالذي عليه ابن القيم وجماعة ان الوسيلة تأخذ حكمها مما تنهي إليه، وقرب ذلك بقوله: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب افضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والاذن فيها بحسب افضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل).

(فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء (٢)).
ومن رأيه - أعني ابن القيم - تحريم جميع تلكم الأقسام، التي ذكرها للوسيلة، عدا القسم الرابع وهو ما كان موضوعاً للمباح، وقد يفضي إلى مفسدة، ومصطلحته أرجح من مفسدته (٣).
ولكن المالكية والحنابلة ركزوا في الحرمة على خصوص القسم الثاني منها - أعني الوسائل الموضوعة للأموار المباحة - ويقصد فاعلها التوصل بها إلى المفسدة (٤).

(١) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ١٤٨.

(٢) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ١٤٧.

(٣) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ١٤٨.

(٤) المدخل للفقهاء الاسلامي، ص ٢٦٩.

ولقد حررت هذه المسألة في كتب الشيعة الإمامية في مبحث مقدمة الواجب من الأصول.

وقد كادت ان تطبق كلمتهم على اعتبار المقدمة تابعة في حكمها لذي المقدمة على اختلاف في معنى هذه التبعية وفي حدودها من حيث الاطلاق والتقييد.

وكلماتهم مختلفة في ذلك جدا، وربما بلغت أقوال المسألة أكثر من عشرة. ولعل أسد هذه الآراء وأقواها أدلة هو ما ذهب إليه بعض المتأخرين من الحجج أمثال: المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني، والسيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، من انكار تبعيتها لذي المقدمة في حكمها، وإنما لها حكمها المستقل المأخوذ من أدلته الخاصة.

الأدلة على الحكم:

أدلتها من الكتاب والسنة:

ولقد ذكر ابن القيم ما يقارب المائة بين آية وحديث استقرأها في مظانها، فوجد فيها جميعا اتحاد الحكم في الوسائل وما تفضي إليه، مما يدل على أن الشارع يعطي الوسائل دائما حكم ما تنهي إليه.

والأمثلة التي ذكرها منصبة في الغالب على الوسائل المحرمة لديه، أمثال قوله تعالى: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم (١)) وقوله تعالى: (ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (٢)).

ولكن ليس في هذه المواقع التي عرضها ما يصرح بأن التحريم فيها جميعا انما كان من أجل كونها وسيلة إلى الغير لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي، كضربهن بأرجلهن والنظر إلى الأجنبية، هكذا...

(١) الانعام / ١٠٨ . (٢) النور / ٣١ .

وإذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية، فمقتضى إطلاقها انها نفسية، لان الحرمة الغيرية مما تحتاج إلى بيان زائد، ومع عدمه وهو في مقام البيان فالظاهر العدم.

على أنا لا نمنع أن يتخذ الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه التي يحرص أن لا يفوتها المكلف بحال، فيأمر أو ينهي عن بعض ما يفرض إليها تحقيقا لهذا الغرض، إلا أن ذلك لا يتخذ طابع القاعدة العامة، ولعل الكثير من الأمثلة التي ذكرها منصبة على هذا النوع. ويكفي أن لا يكون في هذه الأمثلة من التعليقات ما يصلح لان يتمسك بعمومه أو إطلاقه لتحريم جميع المقدمات التي تقع في طريق المحرمات، مهما كان نوعها، وليس علينا إلا أن نتقيد بخصوص هذه المواقع التي ثبت لها التحريم. أدلتها من العقل:

وعمدة ما استدل به على التوافق في الحكم بين المقدمة وذيها، ما أشار إليه ابن القيم وغيره من دعوى الملازمة، بين حكم الشارع بوجوب أو حرمة شيء، ووجوب أو حرمة وسائله وذرائعه (فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضا للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى، وعلمه يأبى ذلك كل الالباء (١)).

والظاهر أن هذه الدعوى لا مأخذ لها لان الأحكام الواقعية إنما هي وليدة مصالح أو مفاسد في متعلقاتها، وإذا كان في الشيء مفسدة توجب

(١) أعلام الموقعين، ج ٣ ص ١٤٨.

جعل الحرمة له من قبل الشارع فلا يلزم أن يكون في ذرائعها مفسد
أيضا ليلزم وضع الحرمة على وفقها
ودعوى أن المتلازمين يجب ان يأخذا حكما واحدا، لا مأخذ لها كما
سبق شرحه، إذ لا يلزم فيهما ان يكونا متحدين من حيث اشتمالهما على
ملاك الحكم ليتحدا في الحكم، وغاية ما تلزم به الملازمة أن لا يفترقا في
حكمهما على نحو الوجوب والحرمة لتعذر امتثالهما معا، وفي هذا الحال
تعود المسألة إلى صغريات باب التزام الأمر الذي يدعو إلى الموازنة في
مقام الثبوت لدى الأمر نفسه، واختيار أصلحهما للمكلف.
نعم، قد يقال بأن الهدف من جعل الاحكام، هو جعل الدواعي في
نفوس المكلفين لامتنال تكاليف المولى، وإنما جعلت الاحكام على الذرائع
توفيرا لدواعي امتثال ما تفضي إليه.

ولكن هذا القول أيضا لا مأخذ له، لان الدواعي إلى الامتنال إن
أحدثها الأمر بذى المقدمة أو النهي عنها، فالأمر بالمقدمة لا يصنع شيئا
ولا يولد داعيا للزوم تحصيل الحاصل وإن لم يحدثها - لتمرد المكلف
على مولاه - فألف أمر بالمقدمة لا يؤثر شيئا ولا يحدث داعيا.
والظاهر أن هذه هي وجهة نظر أساتذتنا المتأخرين الذين ذهبوا إلى
عدم وجوب المقدمة كالسيد الحكيم والشيخ الأصفهاني والسيد الخوئي.
وقد ذكر الشيخ المظفر نسبة هذه الرأي إليهم، واستدل له بقوله:
(وذلك لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعيا للمكلف إلى الاتيان
بالمأمور به فإن دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى
الاتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له، ومع فرض وجود
هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى
مع علم المولى، حسب الفرض بوجود هذا الداعي، لان الأمر المولوي،

سواء كان نفسياً أم غيرياً، إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعي، بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل (١).

وما يقال عن الوجوب، يقال عن بقية الاحكام الاقتضائية لوحدة الملاك فيهما. يقول شيخنا النائيني: (لا يخفى أن ما ذكرنا من الوجوه والأقوال في مقدمة الواجب يجري في مقدمة المستحب (٢)). ويقول أيضاً: (وأما مقدمات المكروه فحالها حال مقدمات الحرام (٣)). وإذا صح هذا اتضحت أوجه المفارقة في كلمات ابن القيم من دعواه الملازمة بين إباحة الذريعة ونقض التحريم، لأن إباحة الشيء لا تستلزم الإتيان به ليلزم نقض التحريم، وتوقف امتثال التحريم على عدم الإتيان بالذريعة المفضية إليه توقف عقلي محض، والاحكام العقلية لا تستلزم أحكاماً شرعية دائماً لما سبق ان قلنا في مبحث العقل من امتناع ذلك أحياناً كما هو الشأن في هذه المسألة بناء على ما قالوه من لزوم تحصيل الحاصل فيها، وكما هو الشأن في أوامر الإطاعة وغيرها، نعم الذي يفضي إلى نقض التحريم هو جعل الوجوب للذريعة لا الإباحة، وليس هناك ما يمنع من أن يبيح الشارع شيئاً ويلزم العقل به ما دامت أحكام الشارع وليدة مصالح أو مفاسد في المتعلقات، فالذريعة التي لا مصلحة ولا مفسدة فيها لا معنى لجعل غير الإباحة لها، وإلزام العقل بها لتوقف امتثال ما تفضي إليه عليها لا ينافي إباحتها الشرعية، وحسب الشارع ان يتكل على حكم العقل في

(١) أصول الفقه، ج ٢ ص ٨٥.

(٢) أجود التقريرات، ج ١ ص ٢٤٨.

(٣) أجود التقريرات، ج ١ ص ٢٥٠.

لزوم الاتيان بها أو الارتداع عنها لتحقيق غرضه.
وبهذا يتضح ان ما ورد على لسان الشارع مما هو صريح بالردع عن
الاتيان بالمقدمات المحرمة، انما هو من قبيل الارشاد إلى حكم العقل والتأكيد
له، لا انها أحكام تأسيسية.

ومن هنا صح القول بأن الأوامر والنواهي الغيرية لا تستدعي ثوابا ولا
عقابا، وبدا مثل هذا القول منطقيا ومنسجما على هذا المبنى، وإلا فما
معنى توجيه الامر المولوي أو النهي إذا كان وجوده كعدمه من حيث
استحقاق الثواب والعقاب؟

وفي حدود ما اطلعت عليه من كلماتهم أنهم متفقون على أن الثواب
والعقاب انما هو على خصوص ذي المقدمة، فالشخص الذي يترك الصلاة
مثلا، لا يعاقب على أكثر من تركها، فالوجوب المقدمي المتوجه على التستر
والاستقبال وغيرهما من المقدمات، لا تستحق مخالفته عقابا في مقابل ذي
المقدمة، وهكذا بالنسبة إلى مقدمات الحرام.

نعم لا يبعد القول ان مخالفة بعض النواهي - التي جعلها الشارع سدا
عن الوقوع في بعض المحرمات التي يبغض الشارع وقوعها بغضا شديدا
لكثرة مفسدها، كالأحكام المتعلقة بالدماء والأموال والفروج مما ثبت
نهى الشارع عن اقتحام شبهاتها حذرا من الوقوع في مفسدها -
تستدعي عقابا على المخالفة حتى مع عدم مصادفة الشبهة للواقع، ولكن
من باب التجري أو ما يشبهه - لو قلنا باستحقاق العقاب عليه - لا من
باب مخالفة الحكم الواقعي إذ لا مخالفة كما هو الغرض.

خلاصة وتعقيب:

والخلاصة ان جل من تعرفنا عليهم من الأصوليين - شيعة وسنة -

باستثناء بعض محققيهم من المتأخرين، هم من القائلين بفتح الذرائع وسدها وإن لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها وما يتركون، يقول الأستاذ سلام: (الواقع ان الفقهاء جميعا يأخذون بأصل الذرائع مع اختلاف في مقدار الاخذ به وتباين في طريقة الوصول إلى الحكم، إذ المشاهد في أحكام الفروع ان أكثر الفقهاء يعطي الوسيلة - الذريعة - حكم الغاية إذا تعينت الوسيلة لهذه الغاية، أما إذا لم تتعين طريقا لها، فالمشهور عن الامام مالك انها تعتبر أصلا للاحكام، ويقرب منه في ذلك الامام احمد، وتبعهما ابن تيمية وابن القيم (١)).

والذي يقتضي التعقيب عليه - بعد التغافل عن صلاحية ما استدلوا به من الأدلة على المبني - هو اعتبار سد الذرائع وفتحها أصلا في مقابل بقية الأصول مع أنها لا تعدو كونها من صغريات السنة أو العقل. لان اكتشاف حكم المقدمة اما ان يستفاد من العقل بقاعدة الملازمة، بمعنى ان العقل يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شئ والحكم على مقدمته، فإذا علمنا ان الشارع قد حكم على ذي المقدمة بالوجوب فقد علمنا بحكمه على المقدمة كذلك، وعندها تكون من صغريات حكم العقل وليست أصلا برأسه، واما ان يستفاد من طريق الملازمة اللفظية أي من الدلالة الالتزامية لأدلة الاحكام، كما هو مبني فريق بدعوى أن اللفظ الدال على وجوب الصلاة هو بنفسه يدل على لازمه وهو وجوب مقدماتها، وعليها يكون وجوب المقدمات مدلولا للسنة، فتكون المسألة من صغريات دليل السنة، وقد عرفت أن الأدلة السمعية التي ساقها ابن القيم على كونها أصلا لا تعدو ان تكون إرشادية لحكم العقل بالملازمة.

فقول مالك واحمد وابن تيمية وابن القيم: انها من أصول الاحكام في مقابل بقية الأصول، لا يتضح له وجه.

(١) المدخل للفقهاء الاسلامي، ص ٢٧٠.

الباب الأول
القسم التاسع
العرف

تعريف العرف، الفرق بينه وبين الاجماع،
تقسيماته: تقسيمه إلى عام وخاص، العرف العام،
العرف الخاص، تقسيمه إلى عرف عملي وقولي:
العرف العملي، العرف القولي، تقسيمه إلى الصحيح
والفاسد: العرف الصحيح، العرف الفاسد، مجالات
العرف، هل العرف أصل؟ حجته وأدلتها

تعريف العرف:
ذكروا للعرف تعريفات متعددة، لا يخلو أكثرها من بعد عن الفن نعرض نماذج منها:
فقد عرفه الجرجاني بقوله: (العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبايع بالقبول (١)).
وعرفه الأستاذ علي حيدر في شرحه للمجلة عندما عرف العادة بقوله: (هي الامر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولا عند ذوي الطباع السليمة بتكراره المرة بعد المرة) ثم قال: (والعرف بمعنى العادة (٢)).
وقريب منهما تعريف ابن عابدين له (٣).
ويرد على هذه التعاريف أخذها شهادة العقول وتلقي الطبايع له بالقبول في مفهومه، مع أن الأعراف تتفاوت وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة فهل تختلف العقول والطبايع السليمة معها أم ماذا؟! ثم إن قسما من الأعراف أسموها بالأعراف الفاسدة، فهل ان هذه الأعراف مما تقبلها العقول والطبايع السليمة؟! وكيف يتسع التعريف لها وهي مجانية للسليم من الطبايع! مع أنهم جميعا يذكرون في تقسيماته انقسامه إلى فاسد وصحيح، إلى غير ذلك مما يرد عليها.
ولعل أقرب تعريفاته التي ذكروها إلى الفن ما ورد على لسان الأستاذ خلاف من أن (العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك) ثم قال: (ويسمى العادة (٤)).

-
- (١) سلم الوصول، ص ٣١٧.
(٢ - ٣) سلم الوصول، ص ٣١٧.
(٤) علم أصول الفقه، لخلاف، ص ٩٩.

الفرق بينه وبين الاجماع:
ان الاجماع لا ينعقد إلا باتفاق الأمة أو مجتهديها أو مجتهدي مذهب معين على اختلاف في المباني سبق عرضه، ولكن عنصر الاتفاق مأخوذ فيه بينما لا يؤخذ في العرف هذا العنصر بل يكفي فيه سلوك الأكثرية، ويشترك في هذا السلوك المجتهدون وغيرهم بما فيهم العامة والخاصة، والقارئون منهم والأميون، فهو أقرب إلى ما سبق ان سميناه بالسيره. تقسيماته:

وقد ذكروا له تقسيمات متعددة نعرض أهمها:

أ - تقسيمه إلى عام وخاص:

١ - العرف العام:

ويراد به العرف الذي يشترك فيه غالبية الناق على اختلاف في أزمانهم وبيئاتهم وثقافتهم ومستوياتهم، فهو أقرب إلى ما أسموه ببناء العقلاء. وينتظم في هذا القسم كثير من الظواهر الاجتماعية العامة وغيرها أمثال رجوع الجاهل إلى العالم، وعدم نقض اليقين بالشك وعادة التدخين.

٢ - العرف الخاص:

وهو العرف الذي يصدر عنه فئة من الناس تجمعهم وحدة من زمان معين أو مكان كذلك أو مهنة خاصة أو فن، كالأعراف التي تسود في بلد أو قطر خاص، أو تسود بين أرباب مهنة خاصة أو علم أو فن، ويدخل في هذا القسم كثير من عوالم استعمال الألفاظ وإعطائها طابعا خاصا له تميزه عند اهل ذلك العرف، وقسم من المعاملات التي يتميزون

بها عن غيرهم من اهل الأعراف الاخر، كما ينتظم في هذا أنواع السلوك التي تتصل بأداب اللياقة وأصول المعاشرة.

ب - تقسيمه إلى عرف عملي وقولي:

١ - العرف العملي: وأرادوا به العرف الذي يصدر عن قسم من أعمالهم الخاصة،

كشيوع البيوع المعاطاتية في بعض البيئات.

٢ - العرف القولي:

وهو الذي يعطي الألفاظ عندهم معاني خاصة تختلف عن مداليلها اللغوية، وعن مداليلها عند الآخرين من أهل الأعراف كاطلاق العراقيين لفظة الولد على خصوص الذكر بينما يطلق في اللغة على الأعم من الذكر والأنثى.

ج - تقسيمه إلى الصحيح والفاسد:

١ - العرف الصحيح: (وهو ما تعارفه الناس وليست فيه مخالفة

لنص ولا تفويت مصلحة ولا جلب مفسدة، كتعارفهم اطلاق لفظ على معنى عرفي له غير معناه اللغوي، وتعارفهم وقف بعض المنقولات وتعارفهم تقديم بعض المهر وتأجيل بعضه، وتعارفهم أن ما يقدمه الخاطب إلى خطيبته من ثياب وحلوى ونحوها يعتبر هدية وليس من المهر (١)).

٢ - العرف الفاسد: وهو الذي يتعارف بين قسم من الناس، وفيه

مخالفة للشرع كتعارفهم بعض العقود الربوية، أو لعب الشطرنج، أو ارتياد الملاهي، وشرب المسكرات وغيرها مما علم من الشارع المقدس الردع عنه.

(١) مصادر التشريع الاسلامي، ص ١٢٤.

مجالات العرف:

ومجالات العرف التي تقع ضمن نطاق حديثنا ثلاثة:

١ - ما يستكشف منه حكم شرعي فيما لا نص فيه مثل الاستصناع وعقد الفضولي.

وانما يكتشف منه مثل هذا الحكم بعد إثبات كونه من الأعراف العامة التي تتخطى طابع الزمان والمكان لنستطيع ان نبلغ بها عصر المعصومين ونضمن إقرارهم لها لتصبح سنة بالاقرار، ويدخل ضمن هذا المجال كل ما قامت عليه سيرة المتشعبة أو بناء العقلاء أو قل كلما كان من الأعراف العامة التي تتسع بمدلولها لمختلف الأزمنة والأمكنة بما فيها عصر المعصومين.

٢ - ما يرجع إليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أو كل الشارع أمر تحديدها إلى العرف مثل لفظ الاناء والصعيد، ونظائرها مما أخذ موضوعا في السنة بعض الأدلة.

والظاهر أن بعض الاحكام إنما وردت على موضوعات عرفية، فتشخيص مثل هذه الموضوعات مما يرجع به إلى العرف، وفي هذا القسم نرى تفاوت الاحكام بتفاوت موضوعاتها الناشئ من اختلاف الأعراف باختلاف الأزمنة والبيئات، فمصاريف الزكاة التي ذكرتها الآية المباركة أكثر مواضعها عرفية. فالفقير - وهو من لا يملك قوت سنته قوة أو فعلا - تتفاوت مصاديقه بتفاوت الأعراف في تحديد القوت، وفي سبيل الله يتفاوت بتفاوت درجة حضارة الأمة ومستواها، فالأمة التي تحتاج إلى صنع مركبة فضائية - مثلا - لضرورتها الحضارية التي لا تتنافى مع الشريعة، أو التي تستخدم لخدمة الدين وتركيز مبادئه كالتى تستعمل في البث التلفزيوني إذا استخدمت برامجه في خدمة الانسان ورفع مستواه الخلقي والاجتماعي إلى ما تريده له الشريعة في تعاليمها الخالدة، أقول هذه الأمة - فيما أتخيل - لا تخرج في

صنعها لها على موضوع (سبيل الله) المأخوذ من مصاريف الأموال الزكوية،
والمقياس فيه هو سد حاجة عامة مشروعة فما انتظم في هذا العنوان
كان سبيلا لله وهكذا...

٣ - المجال الذي يرجع إليه لاستكشاف مرادات المتكلمين عندما
يطلقون الألفاظ سواء كان المتكلم هو الشارع أم غيره، وينتظم في هذا
القسم بالنسبة إلى استكشاف مرادات الشارع ما يرجع إلى الدلالات
الالتزامية بالنسبة لكلامه إذا كان منشأ الدلالة الملازمات العرفية، كحكم
الشارع مثلا بطهارة الخمر إذا انقلب إلى حل الملازم عرفا للحكم بطهارة
جميع أطراف إنائه، كما ينتظم فيها كلما يصلح أن يكون قرينة على
تحديد المراد من كلامه، وهكذا...

أما بالنسبة إلى استكشاف مرادات غيره فيدخل ضمن هذا القسم منه كلما
يرجع إلى أبواب الاقرارات والوصايا والشروط والوقف وغيرها، إذا
استعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية، سواء كان العرف عاما أم خاصا.
هل العرف أصل؟
ومن هذه المجالات يستكشف أن العرف ليس أصلا بذاته في مقابل
الأصول.

أما ما يتصل بالمجال الأول فواضح لرجوعه إلى السنة بالاقرار، لان
المدار في حجيته هو إقرار الشارع له لبداهة أن العرف لا يكسبنا قطعا
بجعل الحكم على وفقه، فلا بد من رجوعه إلى حجة قطعية، وليست هي
إلا اقرار الشارع أو امضائه له، والامضاء إنما قام على أحكام عرفية
خاصة لا على أصل العرف.
فالشارع أمضى الاستصناع أو عقد الفضولي مثلا، وهما حكمان عرفيان،

ولم يَمْضِ جميع ما لدى العرف من أحكام، بل لم يَمْضِ أصل العرف كما يتوهم ليكون أصلاً في مقابل السنة لعدم الدليل على هذه التوسعة. أما المجالان الآخريان، فلا يزيد أمرهما على تشخيص صغريات السنة حكماً أو موضوعاً، وقد مضى القول منا أن كل ما يتصل بتشخيص الصغرى لمسألة أصولية، فهو ليس من الأصول بشيء، فعد العرف أصلاً في مقابل الأصول لا أعرف له وجهها.

حجيتها وأدلتها:

وما ذكر من أدلة حجيتها لا يصلح لإثبات ذلك والأدلة التي ساقوها على الحجية هي:

١ - رواية عبد الله بن مسعود السابقة (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)، وقد استدل السرخسي بها في (المبسوط) على ذلك يقول: (وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير لقوله (صلى الله عليه وآله): ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (١))، كما استدل ابن الهمام بها على ذلك (٢).

ويرد على هذا الاستدلال: ما سبق أن أوردناه على الرواية من كونها مقطوعة، واحتمال أن تكون كلاماً لابن مسعود لا رواية عن النبي (صلى الله عليه وآله)،

وهي لا تصلح للحججة بالإضافة إلى أن العرف لا علاقة له بعوالم الحسن لعدم ابتناؤه عليها غالباً، وما أكثر الأعراف غير المعللة لدى الناس، والمعلل منها - أي الذي يدرك العقل وجه حسنه نادر جداً -، فالاستدلال - لو تم - فهو أضييق من المدعى، وحتى في هذه الحدود الضيقة، لا يجعله أصلاً مستقلاً وإنما يكون من صغريات حكم العقل لما مر من أن

(١ - ٢) سلم الوصول، ص ٣٢٢ نقلاً عنهما.

هذا الحديث لا يزيد على كونه تأكيداً لحكم العقل، أو أنه من أدلة
الاجماع، فتكون المسألة على تقديرها من صغريات حجية الاجماع.
٢ - قولهم: (إن الشارع الاسلامي في تشريعه راعى عرف العرب في
بعض أحكامه فوضع الدية على العاقلة واشترط الكفاءة في الزواج... الخ (١)).
والجواب عليه: أن الشارع لم يراع العرف بما أنه عرف، وإنما وافقت
أحكامه بعض ما عند العرف فأبرزها بطريق الاقرار، ولذلك اعتبرنا
إقراره سنة، وفرق بين أن يقر حكماً لدى أهل العرف لموافقته لاحكامه
وبين أن يعتبر نفس العرف أصلاً يرجع إليه في الكشف عن الأحكام الواقعية
، فما أقره من الاحكام العرفية يكون من السنة وليس أصلاً
برأسه في مقابلها.

٣ - قولهم: (إن ما يتعارفه الناس من قول أو فعل يصير من نظام
حياتهم ومن حاجاتهم، فإذا قالوا أو كتبوا فإنما يعنون المعنى المتعارف
لهم، وإذا عملوا فإنما يعملون على وفق ما تعارفوه واعتادوه، وإذا
سكتوا عن التصريح بشئ فهو اكتفاء بما يقضي به عرفهم، ولذا قال
الفقهاء: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً. وقالوا: إن الشرط في العقد
يكون صحيحاً إذا اقتضاه العقد، وورد به الشرع أو جرى به العرف (٢)).
وهذا الدليل لا أعرف له محصلاً فكون ما يتعارفه الناس يصبح من
نظام حياتهم لا يصلح دليلاً لاستكشاف الحكم الشرعي منه، وليس عندنا
من الأدلة ما يسمى بنظام الحياة، والذي نعرفه من أنظمة الحياة التي
تعارف عليها الناس ان بعضها ممضى في الاسلام فهو حجة، وبعضها غير
ممضى فهو ليس بحجة ولا يسوغ الركون إليه، وكم من العادات والأعراف

(١) مصادر التشريع، ص ١٢٤.

(٢) مصادر التشريع، ص ١٢٤، والاستدلال به كسابقه للأستاذ خلاف فيما يبدو.

التي كانت سائدة في الجاهلية قد استأصلت في الاسلام وبعضها مجهول الحال لعدم الدليل عليه نفيًا أو إثباتًا، ومثل هذا محكوم بالإباحة الظاهرية. هذا إذا أريد من العرف العرف في مجاله الأول، أي العرف الذي يراد معرفة حكم الشارع منه، أما إذا أريد منه العرف في مجاله الآخرين أعني ما أو كل الشارع تحديد موضوعاته إليه، أو ما استكشف من مرادات المتكلمين فهو - وان كان حجة بمعنى انه المرجع لتحديد المراد أو تشخيص الموضوع - إلا أنه لا يشكل كبرى كلية تقع في طريق الاستنباط ليكون أصلاً في مقابل الأصول، وإنما وظيفته تنقيح الصغريات لموضوع الحكم الكلي، أو الصغريات لقياس الاستنباط وحال الثالث منه في بعض صورته حال مباحث الألفاظ في تنقيح الظهور للسنة أو الكتاب.

ولعل مراد العلامة الشيخ إبراهيم الرياحي التونسي من قوله: (والعرف المعتبر هو ما يخصص العام ويقيد المطلق (١))، هو هذا القسم - أعني خصوص الذي يستكشف منه مرادات الشارع فيما يصلح أن يكون قرينة عليها.

وبهذا ندرك أنه لا موضع للاطلاق في أمثال هذه الكلمات التي اشتهرت على ألسنة كثير من الفقهاء والحقوقيين:
العرف في الشرع له اعتبار.
العرف شريعة محكمة.
التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.
الثابت بالعرف كالثابت بالنص.
العادة محكمة.
وأمثالها من التعميمات التي لا تستند بعمومها على أساس.

(١) مصادر التشريع، ص ١٢٥.

الباب الأول
القسم العاشر
شرع من قبلنا
تعريفه، الخلاف في حجته، أدلة المثبتين، العلم
الاجمالي بالتحريف، أدلة النفاة، الأصل العملي،
الخلاصة، ملاحظة.

تعريفه:

يراد بشرع من قبلنا: هو خصوص الشرائع التي أنزلها الله عز وجل على أنبيائه، وثبت شمولها في وقتها لجميع البشر كاليهودية والمسيحية. الخلاف في حجته:

والذي يبدو من مجموع ما رأيت ان هناك فروضا متعددة في المسألة - ولعلها أقوال أيضا بعضها يذهب إلى أنها شرع لنا مطلقا إلا ما ثبت نسخه في شريعتنا منها، وبعضها يرى أنها ليست بشرع لنا مطلقا، وان النسخ مسلط عليها جملة وتفصيلا (بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقا لما في الشريعة السابقة، لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلا للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له، فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع، مجعولا في كل شريعة مستقلا، غاية الامر أنها أحكام متماثلة (١)).

وفحوى القول الثالث هو: (ان ما قصه علينا الله ورسوله - من أحكام الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا ما يدل على أنه مكتوب علينا كما كتب عليهم، أو أنه مرفوع أو منسوخ كقوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا (٢)) وقوله: (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص (٣))، - شرع لنا وعلينا اتباعه وتطبيقه ما دام قد قص علينا ولم يرد في شرعنا

(١) مصباح الأصول، ص ١٤٩. (٢) المائدة / ٣٢.
(٣) المائدة / ٤٥.

ما ينسخه (١))، وقد حكي هذا القول عن جمهور الحنفية وبعض المالكية والشافعية (٢).
أدلة المثبتين:

وقد استدل المثبتون مطلقا بآيات من كتاب الله تعالى فحواها: اعتبار الشرائع السابقة شريعة للنبي (صلى الله عليه وآله) أمثال قوله تعالى: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (٣))، وقوله تعالى: (ثم أوحينا إليك ان اتبع ملة إبراهيم حنيفا (٤))، وقوله سبحانه: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا (٥))، وقوله: (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون (٦)).
كما استدلوا باستشهاد النبي (صلى الله عليه وآله) في مقام التشريع بأحكام وردت في شريعة سابقة، كاستشهاده في أثناء قوله (صلى الله عليه وآله): (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)، بقوله تعالى: (وأقم الصلاة لذكركي (٧))، وهو خطاب مع موسى (عليه السلام) إلى غير ذلك من الأحاديث (٨) وهذه الأدلة - لو تمت دلالتها، وسلمت من مناقشات الغزالي لها حين عرضها في هذا المبحث، وبعضها لا يخلو من أصالة - انها لا تدل على أكثر من إقرار أصل تلكم الشرائع.
ولكن إقرار أصل الشرائع لا ينفعنا في مجالاتنا الخاصة، لان أصل الشرائع السابقة ليست موضعا لابتلائنا اليوم لاختفاء معالمها الأساسية عنا. وإذا أردنا ان نتكلم - باسم الفن - قلنا إن طرو:
العلم الاجمالي بالتحريف:
عليها يمنع من الاخذ بطواهرها جميعا، وتقريبه انا نعلم أن هذه

-
- (١) علم أصول الفقه لخلاف، ص ١٠٥. (٢) علم أصول الفقه لخلاف، ص ١٠٥
(٣) الانعام / ٩٠. (٤) النحل / ١٢٣.
(٥) الشورى / ١٣. (٦) المائدة / ٤٤. (٧) طه / ١٤.
(٨) اقرأ ذلك في المستصفى، ج ١ ص ١٣٤ وما بعدها.

الشرائع المتداولة ليست هي الشرائع بكامل خصوصياتها لتناقض مضامين كل شريعة على نفسها، وانتشار السخف في قسم من محتوياتها، وابتعاد أكثرها عن كونها نظاما للحياة، وهو الأساس لكل رسالة سماوية مما يدل إجمالاً على طرو التحريف عليها.

والعلم الاجمالي بالتحريف يمنع من الاخذ بظواهرها جميعاً، لان كل طرف نمسكه نحتمل طرو التحريف عليه، وأصالة عدم التحريف لا تنفع في هذا المجال لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي المنجز كما يأتي تقريره في مباحث الاحتياط، أو لتساقطها، وليس هذا العلم ما يحله لدينا لندرج إليه. نعم، إذا تم ذلك الاستدلال - أعني استدلال المثبتين - وتمت مناقشتنا له، فإن رأي جمهور الحنفية السابق، يكون من أمتن الآراء وأقواها، لان ما حكى من الشرائع في الكتاب العزيز لا يحتمل فيه التحريف فهو صحيح النسبة لها، وإذا تمت حجيتها - بالاقرار من قبل شريعتنا لأصل الشرائع - فقد تم حجية ما صح عنها، وعلينا اتباعه على كل حال.

أدلة النفاة:

وأهم ما استدل به نفاة حجية الشرائع السابقة ثلاثة أدلة: أولها: حديث معاذ الساب وهو: (أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال بالكتاب والسنة والاجتهاد، ولم يذكر التوراة والإنجيل، وشرع من قبلنا، فزكاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه، ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه (١)).

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٣٣.

وهذا الاستدلال متين جدا لو لم تكن رواية معاذ من الموضوعات عليه، وقد سبق أن ناقشناها ونظائرها في مبحث القياس فلا نعيد. ثانيها: (ان ذلك لو كان مدركا لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن، والاحبار، ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم، حيث أشكل عليهم كمسألة العول، وميراث الجد، والمفوضة، ويبيع أم الولد، وحد الشرب، والربا في النسيئة، ومتعة النساء، ودية الجنين، وحكم المكاتب إذا كان عليه شيء من النجوم، والرد بالعيب بعد الوطأ، والتقاء الختانيين، وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها، ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مراجعة التوراة، لا سيما وقد أسلم من أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم، كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ووهب، وغيرهم، ولا يجوز القياس إلا بعد اليأس من الكتاب، فكيف يحصل القياس قبل العلم (١)).

وهذا الاستدلال كسابقه من أمثله الأدلة التي يمكن ان تساق في هذا المجال للقطع بمضمونه بل ربما حول المسألة إلى كونها من الضروريات إلا أنه لا ينفي إقرار أصل الشرائع السابقة كما لا ينفي صحة ما ذهب إليه جمهور الحنفية، وغاية ما ينفيه عدم الرجوع إلى الكتب المتداولة للشرائع وهي مما يعلم بدخول التحريف عليها، فلا تكون حجة نعم إذا تم ما ادعاه بعد ذلك من اطباق الأمة على أن هذه الشريعة ناسخة (٢)) لها بطل القولان السابقان، إلا أن الاشكال في تحقق هذا الاجماع مع كثرة الخلاف في المسألة من أفراد الأمة، ولا أقل من جمهور الحنفية وغيرهم المانع من انعقاد اجماعها.

(١ - ٢) المستصفي، ج ١ ص ١٣٤، والأمثلة التي ذكرها لا يخلو بعضها من مناقشة لورود النص فيه، اقرأ ما كتبه المؤلف عن المتعة في كتابه (الزواج الموقت ودوره في حل مشاكل الجنس) طبعة دار الأندلس، وما كتبه الامام شرف الدين في النص والاجتهاد.

الأصل العملي:

وهو إنما يرجع إليه عند العجز عن تحصيل الأدلة الكاشفة عن الحكم الواقعي وتركز الشك، وقد تمسك بعضهم بالاستصحاب عند الشك في ارتفاع حكم ثبت في الشريعة السابقة بادعاء العلم بثبوت، والشك بارتفاعه بالنسخ بالنسبة اليها، فحكم ببقائه أخذا بالرواية الشريفة: (لا تنقض اليقين بالشك).

وأهم ما ذكر في مناقشته ما عرضه بعض أساتذتنا (من أن النسخ في الأحكام الشرعية إنما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأن النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقه سبحانه وتعالى). (وقد ذكرنا غير مرة أن الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد وإما أن يجعله ممتدا إلى وقت معين).

(وعليه فالشك في النسخ شك في سعة المجهول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإن الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين لا شك في بقاءه بعد العلم بثبوت، فإن احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب).

(وتوهم أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية يناهض اختصاصها بالموجودين مدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية معناه عدم دخل خصوصية الأفراد في ثبوت الحكم لا عدم اختصاص الحكم بحصة دون حصة، فإذا شككنا في أن المحرم هو الخمر مطلقاً أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب

شكا في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه).
(والمقام من هذا القليل فإننا نشك في أن التكليف مجعول لجميع
المكلفين، أو هو مختص بمدركي زمان الحضور فيكون احتمال التكليف
بالنسبة إلى غير المدركين شكا في ثبوت التكليف لا في بقاءه (١)).
وكذلك الأمر بالنسبة إلى من لم يدرك منا زمان ما قبل رسالتنا أي
زمن (شرع من قبلنا).

الخلاصة:

والخلاصة ان الأدلة اللفظية لو تمت حجيتها على إقرار الشرائع السابقة
فهي إنما تدل على أصلها لا على كتبها المتداولة، والعلم الاجمالي في طرو
التحريف على الأصل يمنع من التمسك بظواهر جميع أطرافها لاحتمال طرو
النقص أو الزيادة على كل منها ولا مدفع لهذا الاحتمال من أصل أو غيره
لعدم جريانها في أطراف العلم الاجمالي أو جريانها وتساقطها للمعارضة على
اختلاف في المعنى.

نعم لا يبعد تمامية ما ذهب إليه جمهور الحنفية وغيره لجمعه بين ما
دل على أصل الامضاء للشرائع السابقة وما يقتضيه العلم الاجمالي من عدم
حجية ظواهر ما دل على أحكام الشرائع السابقة من كتبها المنزلة، لان
ما نقل منها في الكتاب العزيز لا تدخله شبهة التحريف فيكون هو
الحجة وحده.

وعلى أي حال، كون هذه الكتب المتداولة ليست حجة بالنسبة اليها،
يقتضي أن يكون من الضروريات فلا حاجة لإطالة الكلام فيها.
ملاحظة:

لاحظنا أن أكثر الباحثين في شرع من قبلنا بدأوا أحاديثهم في

(١) مصباح الأصول، ص ١٤٨ تقريرا لآراء أستاذنا الخوئي.

التساؤل عن أن النبي (صلى الله عليه وآله) هل كان متعبدا بشريعة من الشرائع التي سبقته وأيها هي؟

وأطالوا التحدث في الإجابة على هذا التساؤل والتماس الأدلة له - كل من زاويته الخاصة -، ولكننا رأينا أن الدخول في هذا الحديث لا يرتبط برسالتنا - كمقارنين - لعدم ترتب أي ثمرة عملية على هذا الاختلاف، وما أصدق ما قاله إمام الحرمين:

(هذه المسألة لا تظهر لها فائدة بل تجري مجرى التواريخ المنقولة (١))، ووافقه المازري والماوردي وغيرهما، يقول الشوكاني: (وهذا صحيح فإنه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الأمة، ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته (٢)) وهي كما ترون، ثمرة غير عملية بالنسبة إلينا.

(١ - ٢) إرشاد الفحول، ص ٢٣٩.

الباب الأول
القسم الحادي عشر
مذهب الصحابي
تعريفه، الخلاف في حجته، دليل الغزالي
ومناقشته، أدلة المثبتين، نهاية الباب.

تعريفه:

ويريدون بمذهب الصحابي القول أو السلوك الذي يصدر عنه الصحابي ويتعبد به من دون ان يعرف له مستند.

الخلاف في حجيته:

وقد اختلفوا في حجيته فذهب (قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقاً، وقوم إلى أنه حجة ان خالف القياس، وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم: (اقتدوا بالذين من بعدي)، وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا (١)) وفي رأي الغزالي ان جميع هذه الأقوال باطلة (٢).

دليل الغزالي ومناقشته:

يقول: (ان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ، وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة، وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف؟! وكيف يختلف المعصومان؟ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة؟! فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد ان يتبع اجتهاد نفسه (٣)).
(فانتفاء الدليل على العصمة).
و (وقوع الاختلاف بينهم).

(١ - ٢ - ٣) المستصفي، ج ١ ص ١٣٥.

(وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه).
(ثلاثة أدلة قاطعة (١)).

وقد سبق أن عرضنا هذا الدليل بالذات في مبحث (سنة الصحابة)، وقربنا أن يكون لا مدفع له في نفي العصمة عنهم. ولكن الذي يجب أن يقال: ان القائلين بمذهب الصحابي لا يريدون إثبات العصمة له وإلا لا اعتبروه سنة، كما اعتبره الشاطبي وإن كان عده من مصادر التشريع يوهم ذلك.

وربما عكس وجهة نظرهم من قال: (إنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس، فلا محمل له إلا سماع خبر فيه (٢)). فهم لا يريدون أكثر من حمل تصرفاتهم على وجه مبرر، أي أنهم يريدون أن يقولوا أن الصحابة لا يقدمون على المخالفة الصريحة لحكم الشارع، فإذا عمل أحدهم عملاً ولم يتبين وجهه، فلا بد وأن يكون هناك مستند لهذا العمل، فإن لم يكن قياس لفرض المسألة ان القول مخالف للقياس فخير نجهله. ولكن المسألة في حدود التماس المبررات الشرعية لتصرفات بعضهم، ليست موضعاً لحاجتنا - كمجتهدين - فإذا أريد من وراء هذا الكلام اعتبار مثل هذا الخبر المجهول لدينا حجة، فقد صح ما يقوله الغزالي في نقضه: (فقوله - يعني الصحابي - ليس بنص صريح في سماع خبر، بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلاً وأخطأ فيه، والخطأ جائز عليه، وربما يتمسك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم، ولو قاله عن نص قاطع لصرح به (٣)). إلى أن يقول: (أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له (٤)).

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٣٥.

(٢ - ٣) المستصفي، ج ١ ص ١٣٦.

(٤) المستصفي، ج ١ ص ١٣٦.

والواقع أن إثبات كونه من مصادر التشريع، لا ينسجم إلا إذا
اعتبرت تصرفاته - قولاً أو فعلاً أو تقريراً - من السنة والأدلة التي
ذكروها تأبى إثبات هذا المعنى، وحمل الصحة لا يكفي لاعطاء تصرفاته
صفة التشريع والحكاية عن أحكام الله الواقعية.
أدلة المثبتين:

استدل المثبتون على حجية أقوالهم على اختلاف بينهم في سعة المبنى
وضيقه - بجملة من الأحاديث - أمثال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهتديتم، أو قوله: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، أو
قوله: اقتدوا بالذين بعدي أبي بكر وعمر، وأمثالها.
وقد ذكرنا - في مبحث سنة الصحابة - ضعف أسانيد بعضها واستحالة
التعبد الشرعي من قبل الشارع بها للزوم التعبد بالمتناقضات ومعارضتها
باخبار الحوض، فلا بد من تأويلها أو تأويل ما يصح منها بغير
مجالات اعتبار الحجية صونا لكلام الشارع من الوقوع في التناقض.
وقد ناقش الغزالي، كل ما يتصل بهذه الأحاديث في بحثه عنها،
مناقشات لا يخلو أكثرها من أصالة.
فعدها - من قبل الغزالي (١) والآمدي (٢) في الأصول الموهومة - في موضعه.
هذا كله في مذهب الصحابي - كمشرع - أما مذهبه كمجتهد فحساب
من يثبت اجتهاده منهم حساب بقية المجتهدين، وسنخضع في بحوثنا
القادمة من يسوغ الرجوع إلى شرائط معينة، فإن توفرت في الصحابي
تعين الرجوع إليه وإلا فلا يسوغ، وحسابهم حساب من لم تتوفر فيه

(١) المستصفى، ج ١ ص ١٣٥.

(٢) الاحكام، ج ٣ ص ١٣٦.

شروط التقليد من المجتهدين والصحة التي تؤدي وظيفتها - وإن كانت من أعظم الفضائل للعبد - إلا أن ما تعطيه نتائج أخروية محضة، ولا علاقة لها بعوالم جعل الحجية أصلاً.

نهاية الباب:

والذي انتهينا إليه من مجموع هذه البحوث التي انتظمت أقسام الباب الأول ان ما يصلح من هذه الأقسام لاعتباره مصدراً من مصادر التشريع، وأصلاً يركن إليه في مقام الاستنباط لا يتجاوز أربعة:

١ - الكتاب العزيز.

٢ - السنة.

٣ - العقل.

٤ - الاجماع - على قول -.

وما عداها فهو راجع إليها في أغلبية صوره، وبعضها يمكن ان يعد مصدراً مستقلاً في مقابلها، إلا أن أدلة حجته لا تنهض بإثبات ذلك.

الباب الثاني
ذكرنا - في بحوث التمهيد - ان الأصول التي
تدخل ضمن هذا الباب كثيرة نسبيا، إلا أن الذي
يغلب على إنتاجها هو الحكم الفرعي الجزئي، وأحكامها
على الأكثر لا تتجاوز أبوابا معينة من الفقه
ولذلك آثرنا بحثها في الكتاب اللاحق.
ولكن الاستصحاب يختلف عنها من حيث وفرة
إنتاجه للأحكام الكلية - من جهة - على ما قيل -
وعدم اقتصره على باب من الفقه دون باب، لذا
آثرنا قصر هذا الباب عليه وإطالة التحدث فيه في
حدود ما تدعوا إليه طبيعة المقارنة، وبحث مواقع
الالتقاء منها بين الاعلام، مع التوسع في بعض
البحوث نسبيا، وإلا فإن استيفاء الحديث فيه - في
حدود ما عرضته مدرسة النجف الحديثة - مما يحتاج إلى
مجلد كبير.

الباب الثاني الاستصحاب

تعريفه لغة واصطلاحاً، الاستصحاب أصل
إحرازي، الفرق بين الاستصحاب والامارة والأصل،
حكومة الاستصحاب على الأصل، الاستصحاب ووجوب
الفحص، أركان الاستصحاب، الاستصحاب وقاعدة
اليقين، الاستصحاب وقاعدة المقتضى والمانع، الخلاف
في حجتيه، أدلة المثبتين: السيرة العقلائية، وجوب
العمل بالظن، الاجماع، السنة. الأصل المثبت،
استصحاب الكلي، الأصل في الأشياء، الإباحة،
الأصل بقاء ما كان، الأصل في الانسان، البراءة،
استصحاب العدم الأزلي، استصحاب النص إلى أن
يرد النسخ، استصحاب الأحكام الكلية، خلاصة
البحث.

تعريفه لغة واصطلاحاً:

الاستصحاب لغة مأخوذة من المصاحبة تقول: (استصحت في سفري الكتاب أو الرفيق، أي جعلته مصاحباً لي، واستصحت ما كان في الماضي، أي جعلته مصاحباً إلى الحال (١)).

وقد ذكرت له تعاريف متعددة في مصطلح الأصوليين حاول صاحب

الكفاية (ره) إرجاع بعضها إلى بعض. يقول: (إن عباراتهم في

تعريفه وإن كانت شتى، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد وهو الحكم

ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه (٢)).

وقد نوقش في جدوى هذه المحاولة في إحداث الملاءمة بين هذه

التعاريف مع ما فيها من التعبير عن خلاف مبنائي بالنسبة إلى الاستصحاب.

فالذي عليه قسم من قدامى الأصوليين، أن الاستصحاب من الامارات

الكاشفة عن الحكم وعليه بنى غير واحد حججاً مثبتاته ولوازمه غير الشرعية

باعتبار أن ما يكشف عن الواقع يكشف عن لوازمه، فيكون حجة فيها

وفيما يترتب عليها من أحكام، ومقتضى ذلك أن التعبير بالحكم ببقاء حكم لا

يناسب هذا المبنى لكون الاستصحاب كاشفاً عن الحكم عندهم، فالحكم

بالبقاء وليد اجرائه فهو متأخر رتبة عنه ولا يسوغ أخذه فيه للزوم

الخلف أو الدور، وقد مر نظير هذا الاشكال في تعريف القياس.

والذي يناسب هذا المبنى من التعاريف ما ذكره الشيخ عنهم: (من

أن الاستصحاب هو: كون الحكم متيقناً في الآن السابق، مشكوك البقاء

(١) مصادر التشريع، ص ١٢٧.

(٢) حقائق الأصول (متن)، ج ٢ ص ٣٩١.

في الآن اللاحق (١))، (فان كون الحكم متيقنا في الآن السابق امارة على بقاءه ومفيدة للظن النوعي (٢)).
والذي عليه أكثر متأخري الأصوليين انه من قبيل الأصول لا الامارات، وان كان يختلف عنها من بعض الجهات والذي يناسبه من التعاريف ما ذكره الأستاذ خلاف من انه (استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الماضي قائما في الحال حتى يوجد دليل يغيره (٣)) وان كان في هذا التعريف شئ من الضيق لقصرة التعريف على الاستصحابات الحكمية مع أن مفهومه يتسع لها، وللاستصحابات الموضوعية كما يأتي إيضاح ذلك، وتعريف صاحب الكفاية أقرب منه إلى الفن لهذا السبب.
فكلمة الاستبقاء وكلمة الحكم تعطي للاستصحاب مضمون الوظيفة لا الكشف عن الواقع.

وفي رأي بعض أساتذتنا ان تعريف الاستصحاب يجب ان ينتزع من مدلول أدلته لان الذي يكون موضع حاجتنا هو خصوص ما قامت عليه الأدلة، وليس في الأدلة كلمة استبقاء أو حكم وانما فيها (حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك، فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك ان يقال: ان الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي (٤)).
ولعل وجهة نظر من يقول باستبقاء الحكم أو الحكم ببقاء الحكم هو الاخذ بلوازم هذه الروايات، لان لازم الحكم ببقاء اليقين وحرمة نقضه بالشك هو الحكم ببقاء المتيقن، أي الحكم الذي كان منكشفا باليقين وكلا التعريفين صحيح.

(١ - ٢) مصباح الأصول، ص ٥.

(٣) مصادر التشريع، ص ١٢٧.

(٤) مصباح الأصول، ص ٦.

الاستصحاب أصل إحراري:
ومن هذا التعريف ندرك السر في تسمية الاستصحاب بالأصل الإحراري
على السنة جملة من أعلامنا المتأخرين، وذلك لما لاحظوا من أن لسان
اعتباره يختلف عن كل من لسان جعل الطريقة للإمارة وجعل الحجية
للأصول المنتجة للوظائف الشرعية.
فقد اعتبر في لسان جعله عدم نقض اليقين بالشك، فهو من ناحية فيه
جنبه نظر إلى الواقع، ولكن هذه الناحية لم يركز عليها الجعل الشرعي
وانما ركز الجعل على الأمر باعتبار المكلف مشكوكه متيقنا، وإعطائه
حكم الواقع وتنزيله منزلته من حيث ترتيب جميع أحكامه عليه فهو من
حيث الجري العملي واقع تنزيلا وان كانت طريقتيه للواقع غير ملحوظة
في مقام الجعل، بينما نرى ان لسان جعل الإمارة ركز على ما فيها من إراءة
وكشف، واعتباره كاملا، فهو يقول بفحوى كلامه: ان مؤدى الإمارة هو
الواقع (فإذا حدث فعني يحدث) كما جاء ذلك في بعض السنة جعل
الحجية لخبر الواحد والمسؤول عنه أحد الرواة من أصحاب الأئمة.
أما الأصل غير الإحراري فهو لا يتعرض إلى أكثر من اعتبار الجري
العملي على وفقه مع فرض اختفاء الواقع وبهذا يتضح:
الفرق بين الاستصحاب والإمارة والأصل:
فالإمارة تحكي عن الواقع والشارع بلسان جعله يقول: ان مؤداها
هو الواقع.
والاستصحاب لا يقول بلسان جعله: انه هو الواقع، وانما يأمرك باعتباره
واقعا.

أما الأصل فلا يزيد على كونه مجعولا كوظيفة عند اختفاء الواقع بجميع مراحلها، فهو لا يزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤداه. حكومة الامارة على الاستصحاب:

وإذا صح هذا فقد وضح السر في تقديم الامارة على الاستصحاب، إذ مع قيام الامارة وانكشاف الواقع بها تعبدا لا موضع للشك ليطلب إليك اعتباره متيقنا، لان قيامها مزيل - في رأي الشارع - للشك وإن بقي وجدانا، ومع فرض ان الشارع لا يراك شاكا، فأى معنى لان يقول لك: اعتبر شكك يقينا؟

حكومة الاستصحاب على الأصل:

وبهذا أيضا يتبين السر في تقديم الاستصحاب على غيره من الأصول غير الاحرازية، إذ الأصول غير الاحرازية إنما جعلت عند اختفاء الواقع عن المكلف وعدم العلم به، وما دام المكلف مأمورا باعتبار الشك يقينا، فهو عالم بالواقع في رأي الشارع تعبدا لاعتباره الشك علما في هذا الحال، وإعطائه نتائج العلم من حيث ترتيب جميع آثار الواقع عليه. ومع فرض حصول الواقع التنزيلي لديه فلا اختفاء للواقع ليلجأ إلى الوظيفة، فهو مزيل لموضوعها الذي أخذ فيه عدم العلم بالواقع لحصول العلم به تعبدا كما هو الفرض.

وقد سبق منا حديث في بحوث التمهيد، يبرر وضع الاستصحاب في المرحلة التالية للأصول الكاشفة عن الحكم الواقعي، والمرحلة السابقة على الأصول غير الاحرازية.

الاستصحاب ووجوب الفحص:
وما دما قد عرفنا رتبة الاستصحاب من الامارات، فليس لنا ان
نأخذ به ما لم نفحص عن الامارة الكاشفة عن الحكم، أي عن الرتبة
السابقة له.
وقد استدل على وجوب الفحص بأدلة كثيرة أهمها - فيما نعتقد -
ثلاثة وهي:

١ - وجود العلم الاجمالي بوجود تكاليف إلزامية من الشارع ووجود
طرق مجعولة إليها من قبله، ومع قيام العلم الاجمالي لا يجوز الرجوع إلى
الأصول - إحرافية أو غير إحرافية - في أطرافه، وهذا ما يوجب
الفحص وحل العلم الاجمالي بما يعثر عليه منها، والرجوع بالباقي إلى
الأصول.

وأشكل عليه في الكفاية بما مضمونه ان العلم الاجمالي يمكن حله
بالعثور على مقدار المعلوم بالاجمال منها، ومقتضى ذلك هو الرجوع في
الباقي إلى الأصل من دون حاجة إلى فحص عنه.

وأجاب المحقق النائيني عن الاشكال المذكور بأن المعلوم بالاجمال في المقام
بما أنه ذو علامة وتميز، فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال،
لان الواقع قد تنجز بما له من تميز فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص؟ وتكاليفنا
المعلومة بالاجمال نعلم بثبوتها بالكتب المعتمدة فهي ذات تميز خاص، ولا
ينحل العلم الاجمالي إلا بفحصها، وإخراج الطرف المشكوك عن المعلوم
المنجز بالفحص، واليأس عن العثور على حكمه فيها والرجوع إلى الأصل.
وأشكل عليه بكون التكاليف الموجودة في الكتب والمعلومة إجمالاً،
هي نفسها مرددة بين الأقل والأكثر، فإذا ظفرنا بالمقدار المتيقن لم يكن
مانع من الرجوع إلى الأصل في غيرها من دون فحص.

والظاهر أن هذا النوع من الاشكال يحول النقاش مع الشيخ النائيني إلى نقاش صغروي، لان العثور على القدر المتيقن منها لديه لا يتم إلا بعد استيعاب هذه الكتب فحفا.

ومع استيعاب هذه الكتب وحل العلم الاجمالي بما يعثر عليه منها، فلا مانع لديه ظاهرا من الرجوع إلى الأصل في غيرها، مما لم يوجد في الكتب من دون فحص لحصول اليأس من العثور عليه، والفحص لا موضوعية له أكثر من تحصيل اليأس للمكلف كما هو واضح. فالظاهر أن الاستدلال بالعلم الاجمالي على وجوب الفحص لاخراج المشكوك عن المعلوم بالاجمال والرجوع به إلى الاستصحاب أو غيره من الأصول متين جدا.

٢ - دعوى استقلال العقل بلزوم الفحص قضاء لحق العبودية وتقريب هذا الاستدلال أن الذي وعيناه من الشارع المقدس في تبليغ أحكامه، هو الجري على الطريقة المتعارفة في التبليغ، أي إظهار الحكم من قبله أمام جماعة تكثر أو تقل، ويكون هؤلاء هم الوساطة في التبليغ. وفعلية الوصول إلى كل مكلف ليس هو المسؤول عنها، وإنما هي من وظائف المكلفين أنفسهم.

فالمواطن في دولة ما مثلا من حق دولته ان تحاسبه على كل مفارقة منه إذا كان لديها قانون يحدد جريمته ويضع العقوبة عليها، وكان القانون قد بلغ بواسطة الجرائد ووسائل البث، إذا اعتبرتها الدولة وسائل للتبليغ، وليس له أن يعتذر ببراءة الذمة من التكليف بدعوى أنه لا عقوبة إلا بقانون واصل، إذ الدولة ليست مسؤولة عن إيصال القانون إلى كل فرد، بل على المواطنين أنفسهم الفحص عنها، ومع اليأس من العثور عليها يرجعون إلى الأصل، وهكذا...

وحكم العقل بلزوم الفحص يكون بمنزلة القرينة المتصلة المانعة من ظهور ما يأتي من الاطلاقات في أدلة الاستصحاب الدالة على جواز العمل به من دون فحص، فهي مقيدة به ابتداء.

٣ - الاستدلال بالآيات الدالة على وجوب التعلم، ولعلها واردة كلها لتأكيد حكم العقل بلزوم الفحص، وليست أحكاماً تأسيسية لوضوح أنه لا موضوعية للتعلم أكثر من الوصول به إلى أحكام المولى تحصيلاً للحجة ومع عدم التعلم والفحص عن أحكام المولى يرى العقل ان الحجة لله إذ ذاك على العبد، وقد ورد عن أهل البيت في تفسير قوله تعالى (فلله الحجة) (١) البالغة) من انه (يقال للعبد يوم القيمة هل علمت؟ فان قال نعم، قيل له: فهلا عملت، وان قال: لا، قيل: فهلا تعلمت حتى تعمل).

وعلى هذا فأدلة الاستصحاب لا تتم حجيتها إلا بعد اليأس عن العثور على الأدلة الكاشفة عن الحكم الواقعي.

وما يقال عن الاستصحاب يقال عن بقية الأصول إحرافية أو غير إحرافية، نعم في الاستصحابات المثبتة للتكاليف لا يبعد القول بإمكان جريانها من دون فحص، إلا أن الاخذ بها انما يكون من باب الاحتياط لا اخذاً بدليله.

هذا كله إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، ومع إنكاره لا يبقى موضوع لهذا الكلام وما عداها - أعني الأحكام الكلية - لا يجب فيه الفحص.

وأدلة وجوب الفحص لا تشملها لكونها غير ناظرة إلى غير الفحص عن الأحكام الكلية كما هو واضح.

أركان الاستصحاب:

وأركان الاستصحاب المستفادة من نفس التعريف بعد تأمل فيه سبعة:

(١) الانعام / ١٤٩.

- ١ - اليقين: ويريد به الأصوليون هنا، انكشاف واقع متعلقه وجدانا أو تعبدا.
 - ٢ - الشك: ويريدون به ما يقابل اليقين بمعنييه - الوجداني والتعدي - فكل ما ليس بيقين فهو شك عندهم، سواء كان شكاً بالمعنى المنطقي - أي تساوي الطرفين - أم كان ظناً غير معتبر، أم وهماً، فالجميع في مصطلحهم شك، ويجري عليها أحكامه.
 - ٣ - وحدة المتعلق فيهما، أي ان ما يتعلق به اليقين، هو الذي يكون متعلقاً للشك لا غيره.
 - ٤ - فعلية الشك واليقين فيه، فلا عبرة بالشك التقديري لعدم صدق النقض به، ولا اليقين كذلك لعدم صدق نقضه بالشك.
 - ٥ - وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات، أي ان يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة، وهكذا... ويستثنى من ذلك الزمان فقط، رفعا للتناقض.
 - ٦ - اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر، كما هو مفاد تسلط النقض بالشك على اليقين.
 - ٧ - سبق اليقين على الشك - ولو كان السابق رتبياً - ليتم صدق عدم نقض الشك له.
- فإذا اجتمعت هذه الأركان في موضع أمكن جريان الاستصحاب فيه وترتب حكمه بعد ثبوت حججه - طبعاً - ومع تخلف بعضها لا يمكن جريانه أصلاً.
- وللإعلام بحوث وتفريعات على هذه الأركان والتماس اللوازم لفقدان بعضها، يطول عرضها والتحدث في صغرياتها جميعاً، ولنجتزئ بذكر المهم منها.

الاستصحاب وقاعدة اليقين:

وقاعدة اليقين تشارك الاستصحاب في جملة أركانها إلا ما يتصل بفعلية اليقين والشك منها، إذ لا يقين فعلي فيها لفرض سريان الشك إلى نفس اليقين وإزالته كما هو فحوى تحديدها.

فقاعدة اليقين تفترض أن يكون الشك فيها سارياً إلى نفس اليقين السابق ومزيلاً له، بينما يجمعها الاستصحاب على صعيد واحد إلا في ناحية الزمان، فإذا علمنا - ونحن في يوم الأحد مثلاً - بحياة زيد يوم الجمعة وشككنا ببقائها إلى يوم السبت فنحن الآن نملك يقيناً بالحياة يوم الجمعة وشكاً بالحياة في يوم السبت، وكلاهما فعليان، فالمثال يصلح للاستصحاب، وإذا علمنا - ونحن في يوم الأحد - بحياة زيد يوم الجمعة ثم شككنا بعد ذلك فيها في يوم الجمعة كأن يكون قد طرأ علينا ما يزيل ذلك اليقين، فالمثال يصلح لقاعدة اليقين، إذ بعد زوال اليقين في حياته يوم الجمعة، لا يبقى عندنا يقين فعلي، فالفارق بينهما إذن هو في فعلية اليقين السابق في أحدهما وعدمه في الآخر.

وقد وقع الخلط بين القاعدتين على ألسنة كثير من الإعلام لخفاء الفارق بينهما، والأدلة التي يملكها الأصوليون لا تنهض - على تقدير تماميتها - بغير الاستصحاب، إذ لا معنى لصدق النهي عن نقض اليقين مع عدم فعليته بدهة.

الاستصحاب وقاعدة المقتضى والمانع:

ومن التأمل في هذه الأركان أيضاً، ندرك الفارق بين القاعدتين لاعتبارنا في الاستصحاب وحدة المتعلق لليقين والشك بخلاف قاعدة المقتضى والمانع، فإن متعلق اليقين فيها هو وجود المقتضى للشئ، ومتعلق الشك هو حصول

المانع من تأثيره (فإذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلا، وشكنا في تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء، فلنا يقين بوجود المقتضى وهو انصباب الماء، وشك في وجود المانع، فعدم ترتيب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك لعدم تعلق اليقين بالطهارة بل بوجود المقتضى، وليست الطهارة من آثار وجوده فقط بل تتوقف على عدم المانع أيضا، والمفروض انه لا يقين بوجود المقتضى وعدم المانع لتكون الطهارة متيقنة (١)).

فالفارق بينهما اذن انما هو في اختلاف المتعلق للشك واليقين في قاعدة المقتضى والمانع واتحاده في الاستصحاب.

والأدلة التي يملكها الأصوليون لا تفي بالدلالة على غير الاستصحاب لظهورها بوحدة المتعلق فيهما، كما يأتي عرضها وبيان الاستفادة منها. ونظرا لوقوع التشابه بين القاعدتين ووقوع الخلط بينهما، فقد اقتضانا التنبيه عليه.

الخلاف في حجيته:

اختلفوا في حجية الاستصحاب (فذهب أكثر العلماء كما حكاه ابن الحاجب ومنهم المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية: إلى أن الاستصحاب حجة شرعية فيحكم ببقاء الحكم الذي كان ثابتا في الماضي ما دام لم يقم دليل برفعه أو بتغييره فيبقى الامر الثابت في الماضي ثابتا في الحال بطريق الاستصحاب (٢)).

وفي المعالم نسبة الحجية إلى الأكثر (٣) وخالف في ذلك السيد المرتضى (٤)

(١) مصباح الأصول، ص ٢٤١.

(٢) سلم الوصول، ص ٣٠٥.

(٣ - ٤) ص ٢١٨ من المعالم.

كما خالف (أكثر الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري (١)).
وهناك تفصيل ذهب إليه أكثر المتأخرين من علماء الحنفية وهو: (أن
الاستصحاب حجة دافعة لا حجة مثبتة، أي أنه حجة لدفع ما يخالف
الامر الثابت بالاستصحاب، وليس هو حجة على اثبات أمر لم يقم دليل
على ثبوته (٢)).

وللشيعة تفصيلات في أقسام الاستصحاب كثيرة، أهمها: تفصيل
الشيخ الأنصاري بين ما إذا كان الشك في المقتضى فلا يجري الاستصحاب
أو الشك في الرافع فيجري.
واستقصاء هذه الأقوال والتماس أدلتها على اختلافها من التطويل غير
المستساغ.

فالأنسب صرف الكلام إلى التماس الأدلة على أصل الحجية، وبيان
مقدار ما تدل عليه، ومنها يعرف القول الحق من جميع هذه الأقوال.
أدلة المثبتين:

أما مثبتو الاستصحاب فقد استدلوا بعدة أدلة، أهمها:

١ - السيرة العقلائية:

بدعوى أن ما (فطر عليه الناس وجرى به عرفهم في عقودهم
وتصرفاتهم ومعاملاتهم، انهم إذا تحققوا من وجود أمر غلب على ظنهم
بقاؤه موجودا حتى يثبت لهم عدمه، وإذا تحققوا من عدم أمر
غلب على ظنهم بقاؤه معدوما حتى يثبت لهم وجوده، فمن عرف انسانا
حيا راسله بناء على ظنه بقاء حياته، ومن عرف زوجية زوجين شهد

(١) إرشاد الفحول، ص ٢٣٧.

(٢) سلم الوصول، ص ٣٠٧.

بها بناء على ظن بقائها، والقاضي يقضي بالملكية في الحال بناء على سند ملكية بتاريخ سابق، ويقضي بالدين في الحال بناء على شهادة شاهدين باستدانة سالفه).

(وهذا كله يدل على أن ما تقضي به الفطرة أن يعتبر ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره (١)).

وقد نوقش بهذه السيرة (بأن عملهم على طبق الحالة السابقة على انحاء مختلفة: فتارة يكون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء، كما يرسل تاجر أموالاً إلى تاجر آخر في بلدة أخرى لاطمئنانه بحياته لا للاعتماد على مجرد الحالة السابقة، ولذا لو زال اطمئنانه بحياته، كما لو سمع انه مات جماعة من التجار في تلك البلدة لم يرسل الأموال قطعاً).

(وأخرى يكون عملهم رجاء واحتياطاً كمن يرسل الدرهم والدينار إلى ابنه الذي في بلد آخر ليصرفهما في حوائجه، ثم لو شك في حياته فيرسل إليه أيضاً للرجاء والاحتياط حذراً من وقوعه في المضيق على تقدير حياته).

(وثالثة يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه، فليس لهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة كمن يجرى إلى داره بلا التفات إلى بقاء الدار وعدمه)، إلى أن يقول: (فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة (٢)). والظاهر أن هذه المناقشة لا تدفع وجود السيرة. وكونها جارية على وفق الاطمئنان تارة والاحتياط أخرى، والغفلة ثالثة لا يدفع قيامها في غير المواضع المذكورة، ولو رجع الانسان إلى واقعه لوجد نفسه صادراً

(١) مصادر التشريع، ص ١٢٨.

(٢) مصباح الأصول، ص ١١.

عن الاستصحابات في جل تصرفاته حتى مع الشك باستمرار الحالة السابقة وعدم الغفلة عنها، وما هذه المواضع إلا من صغريات القاعدة. لكن دعوى الأستاذ خلاف بأن ما فطر عليه الناس وجرى به عرفهم انهم إذا تحققوا من وجود أمر غلب على ظنهم بقاؤه... الخ. لا يخلو من مسامحة فان الذي جرى عليه الناس هو ترتيب الأثر على الحالة السابقة حتى مع الظن بالخلاف أحيانا، كما هو الشأن في الأمثلة التي مرت علينا الآن.

والذي يبدو لي ان الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها، وستبقى - ما دامت المجتمعات - ضمانا لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قدر للمجتمعات ان ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر مثلا ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به - لو ترك للشكوك سييلها إليه -، وما أكثرها لدى المسافرين، ولم يدفعها بالاستصحاب - لما أمكن له ان يسافر عن بلده، بل إن يترك عتبات بيته أصلا، ولشلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها، فقول شيخنا النائيني: (ان عملهم على طبق الحالة السابقة إنما هو بإلهام إلهي حفظا للنظام (١)) لا يخلو من أصالة وعمق نظر، ومناقشته بأن منكري حجية الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك لاختل على المنكرين تحتاج إلى تأمل، فالمنكرون لحجية الاستصحاب عندما أنكروها لم يتخلوا في واقع حياتهم عن الجري على وفق الاستصحاب وإن تخلوا عنه في الشرعيات. وكونه ظاهرة اجتماعية يصدر عنها الناس في مجتمعاتهم حتى مع الشك

(١) مصباح الأصول، ص ١١.

صدورا تلقائيا - كما هو الشأن في الظواهر الاجتماعية - لا ينافي ان يلتقي أحيانا الرجاء أو الاحتياط أو الظن بالبقاء أو الاطمئنان أو غيرها، لكن هذه الأمور ليست هي الباعثة على خلق هذه الظاهرة ككل، وإنما هي من وسائل التبرير عن السلوك على وفقها في بعض الأحيان، مما يخيل للانسان الفرد ان جملة تصرفاته منطقية ومبررة. وإذا صح ما ذكرناه من كونها من الظواهر الاجتماعية العامة، فعصر النبي (صلى الله عليه وآله) ما كان بدعا من العصور ولا مجتمعه بدعا من المجتمعات ليبتعد

عن تمثل وشيوع هذه الظاهرة، فهي بمرأى من النبي (صلى الله عليه وآله) - حتما - ولو ردع عنها لكان ذلك موضع حديث المحدثين، وهو ما لم يحدث عنه التاريخ، فعدم ردع النبي (صلى الله عليه وآله) عنها يدل على رضاه وإقراره لها وبخاصة

وهو قادر على الردع عن مثلها وليس هناك ما يمنعه عنه. ودعوى الردع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظن يرد عليها ما سبق ان أوردناه في مبحث السنة عندما تحدثنا عنها وحسابها نفس الحساب. ٢ - وجوب العمل بالظن:

وهو ما استدل به البعض بدعوى أنه (من المقرر ان العمل بالظن واجب، ويغلب الظن ببقاء الشئ على ما كان ما دام لم يوجد ولم يطرأ ما يغيره ويزيله (١)).

والمناقشة في هذا الدليل واقعة - صغرى، وكبرى - . أما الصغرى فلأن الظن لا يتحقق دائما ببقاء الشئ لمجرد عدم طرو ما يغيره، فالشخص الذي يترك بلده ثمانين حولا لا يظن ببقائه حيا عادة لا بالظن الشخصي ولا النوعي مع أنه لم يعلم بوجود ما يوجب انعدام حياته وما
* (هامش) (١) سلم الوصول، ص ٣٠٨. (*)

أكثر صور الاستصحاب التي لا يتحقق فيها ظن بالحالات السابقة.
وأما الكبرى - أعني دعوى أن العمل بالظن واجب - فهي لا
مستند لها أصلاً، وحالها يتضح مما عرضناه في مباحث التمهيد من أن الظن
من الطرق غير الذاتية لنقصان كشفه، وما كان غير ذاتي فهو محتاج
إلى الجعل، وليس عندنا من الأدلة ما يجعل الطريقة لمطلق الظنون،
اللهم إلا إذا تمت مقدمات دليل الانسداد - وهي غير تامة - كما اتضح
حالتها في مبحث القياس - فادعاء المفروغية عن وجوب العمل بالظن لا
مستند له إذ مع هذه المفروغية المقررة لا نحتاج إلى التماس الأدلة على جميع
ما مر من الظنون القياسية وغيرها والتماسها إذ ذاك عبث من الاعلام لا مبرر له.
٣ - الاجماع:

وقد ادعاه غير واحد من الاعلام، يقول في سلم الوصول: (إجماع
الفقهاء على أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك (١)) ويقول في مصادر
التشريع: (مما اتفق عليه الفقهاء ان ما ثبت باليقين لا يزول بالشك،
فمن توضعاً للصلاة ثم شك بعد ذلك في أنه أحدث، يصلي ولا عبرة بشكّه،
ومن تزوج ثم شك بعد ذلك في أنه طلق تحل له زوجته ولا اعتبار بشكّه،
هذا في الحقيقة مبني على أن الحكم الذي ثبت في الماضي يستصحب
ويبقى ويستمر حتى يوجد دليل يغيره (٢)).

وهذا الاجماع لا أعرف كيف ادعاه هؤلاء الاعلام، مع نقلهم لذلك
الخلاف الكبير في حجية الاستصحاب من قبل كثير من الفقهاء، اللهم
إلا أن يوجه الاجماع إلى خصوص هذه الفروع ونظائرها، وهو لا يثبت

(١) راجع ص ٣٠٨ منه.

(٢) راجع ص ١٢٨ منه.

حجية الاستصحاب لقيامه على نفس الفرع لا على مصدره المتخيل.
السنة:

ونريد من الاستدلال بالسنة خصوص ما ورد عن أهل البيت (عليهم السلام) في هذا المجال، لعدم اطلاعنا على أحاديث نبوية من غير طريقهم بهذا المضمون، وربما كانت موجودة وضيعها علينا نقص الفحص وبخاصة إذا كانت في غير مظانها من كتب الفقه والأصول، وفي اخبار أهل البيت الكفاية - بعد أن ثبتت حجية ما يأتون به -.

والروايات التي أثرت عنهم كثيرة وبعضها مستوعب لشرائط الصحة، وقد استغرق الحديث فيها وفي ملابساتها مئات الصفحات في الموسوعات الأصولية أمثال: رسائل الشيخ، وحقائق الأصول، فوائد الأصول، وغيرها، نذكر روايتين منها ونحيل القراء في بقيتها على هذه الموسوعات، ثم نجتزئ في الحديث عنهما، بمقدار ما يتسع له صدر هذه الصفحات:

١ - صحيحة زرارة: (قال: قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك. قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه قد أصابه فطلبتة ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال عليه السلام: تغسله وتعيد. قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه. قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين

بالشك أبدا. قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله، قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون علي يقين من طهارتك. قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال عليه السلام: 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 ربطا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك (١).

وهذه الرواية من أهم الروايات وأصحها وقد اشتملت على عدة مسائل فقهية أثارها عمق الراوي ودقة نظرته (٢)، وقد تحدثت عنها الاعلام أحاديث مفصلة، ولكنها لا تتصل بطبيعة بحثنا هذا، وما يتصل منها بموضع الحاجة قوله عليه السلام في مقامين منها (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) وهي كبرى كلية طبقها (عليه السلام) على بعض مصاديقها في المقامين. والذي يبدو من التعبير - فليس ينبغي - وهي كلمة لا تقال عادة في غير مواقع التائب أو العتب، ولا موضع لهما هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغا عنها عند الطرفين وهي من المسلمات لديهما، كما أن التعليل فيها لأنك كنت على يقين، وإرساله على هذا النحو من الإرسال يوحى أنه تعليل بأمر مرتكز معروف، وهو ما سبق أن استقر بناه عند الاستدلال ببناء العقلاء من أنه من الأمور التي يصدر عنها الناس في واقعهم صدورا

(١) مصباح الأصول، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) لزرارة صاحب هذه الرواية صحيحتان أخريتان تجريان بهذا المستوى والعمق من كثرة التفرعات في الأسئلة وقوة الدلالة على حجية الاستصحاب، تراجع في المصدر نفسه.

تلقائيا لعل مصدره ما ذكره شيخنا النائيني من إلهام الله لهم ذلك، أو ما عبر عنه الأستاذ خلاف بفطرة الله الناس عليها، فهي في الحقيقة من أدلة الامضاء لما عليه بناء العقلاء.

٢ - موثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام (قال: إذا شككت فابن على اليقين قلت: هذا أصل؟ قال (عليه السلام): نعم (١)) ودلالاتها على الحجية واضحة وبخاصة إذا تصورنا انه لا معنى للبناء على اليقين إلا البناء على المتيقن والتعبير ب (هذا أصل) يدل على سعة القاعدة وعدم تقيدها في الموارد التي بعثت بالسائل على الاستفسار والسؤال. وعلى هذا فدلالة الروايات وافية، ولنا من اطلاقها وشمولها - لجميع أقسام الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه هو الحكم أم موضوعه، وسواء كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي أم غيره - ما يكفي لالغاء جميع هذه التفصيلات وغيرها مما ذكره، والمقياس في جريان الاستصحاب وعدمه هو توفر الأركان السابقة التي انتزعناها جميعا من مضمون هذه الروايات وعدمها وهو الأساس، والمنطلق للفصل في جميع ما يتصل بعوامل الخلاف التي ذكروها. وعلى أساس من هذا المقياس سنثير الحديث في عدة من المسائل المهمة ونحاول تقييمها بعد عرض وجهات نظرهم في ذلك.

١ - الأصل المثبت:

ويراد بالأصل المثبت: الأصل الذي تقع فيه الوساطة غير الشرعية - عقلية أو عادية - بين المستصحب والأثر الشرعي الذي يراد إثباته، على أن تكون الملازمة بينهما - أعني المستصحب والوساطة - في البقاء فقط.

(١) مصباح الأصول، ص ٦٤.

وإنما قيدناها بهذا القيد إخراجاً لما كانت الملازمة فيه قائمة بينهما حدوثاً وبقاءً، إذ اللازم إذ ذاك يكون بنفسه متعلقاً لليقين والشك فيجري فيه الاستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت، وحجته موضع اتفاق. ومثاله ما لو علمنا بوجود الكر في البيت ولم نشخص موضعه وشككنا في ارتفاعه، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الكر، ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كمية من الماء نحتمل أنها هي الكر ولم نجد غيرها، فبمقتضى الملازمة العادية ان الكر المستصحب هو هذا الماء إلا أن تطبيق الكر المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع، وإنما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية - بحكم عدم عثورنا على غيره - فتطبيق أحكام الكر على هذا الماء إنما هو بالأصل المثبت، أي بتوسط تطبيق الكر عليه الذي اقتضته الوسطة غير الشرعية، ومن المعلوم هنا ان هذا الماء الذي يراد إثبات الكرية له غير معلوم الكرية سابقاً، وإنما المعلوم هو وجود الكر في البيت، وليست الملازمة بينه وبين الكرية إلا من حيث البقاء، إذ لازم بقاء الكر في البيت هو ثبوت الكرية للموجود. وقد اختلفوا في حجته، فالذي عليه الكثير من قدامى الأصوليين هو ثبوت الحجية له بادعاء تناول أدلة الاستصحاب لمثله. والذي عليه محققو المتأخرين عدم الحجية لوضوح افتقاده لبعض الأركان التي انتزعناها من أدلة الحجية - فيما مضى - وهو وجود اليقين السابق والشك اللاحق، ومن البين هنا انه لا يقين بكرية هذا الموجود سابقاً لتستصحب، وإنما يقين بوجود الكر. ومع فقد اليقين السابق لا مجال لترتيب آثار الاستصحاب لفقده ركناً من أركانه وهو اليقين. وتقريب آخر لعدم الحجية ان الذي استفدناه من أدلة الاستصحاب

ان من أركانها التي اعتبرها الشارع وحدة المتعلق لليقين والشك ليصدق النهي عن نقض اليقين بالشك، إذ مع اختلاف المتعلق لا معنى لان ينقض اليقين بالشك، ومتعلق اليقين الذي بأيدينا هو وجود الكر سابقا لا كرية الموجود لفرض جهالة حالته السابقة، والمشكوك الذي نريد معرفة حكمه هو الكر الموجود لا وجود أصل الكر لعدم الثمرة الشرعية بالنسبة لمعرفته لنا فعلا، فمتعلق الشك اذن غير متعلق اليقين، ومع عدم وحدة المتعلق في الشك واليقين - موضع احتياجنا - لا مجال للاستصحاب لفقده ركنا من أركانه أيضا.

فسواء فقد الأصل المثبت ذلك الركن أم هذا، لا مجال للقول بحجيته. وأهم ما أورد في هذا المجال ان ما يقتضيه قياس المساواة هو القول بالحجية.

بتقريب ان الواسطة العرفية أو العقلية من آثار المتيقن سابقا، والحكم أو الموضوع الشرعي الذي يراد إثباته من آثار الواسطة وأثر الأثر أثر، فالدليل الدال على اعتبار المشكوك متيقنا إذا شمل الأول فقد شمل آثاره المترتبة عليه طبعاً.

وقد أوجب على هذا الايراد ان هذه الكلية أعني - ان أثر الأثر أثر - وإن كانت مسلمة عقلا، إلا أنها في خصوص ما إذا كانت الآثار الطولية كلها من سنخ واحد، كما في الحكم بنجاسة الملاقي ونجاسة ملاقي الملاقي حيث إن هذه الآثار جميعاً من الآثار الشرعية المجعولة من قبله، لان لازم نجاسة الشيء شرعاً نجاسة ملاقيه، ولان لازم نجاسة ملاقيه نجاسة ملاقي ملاقيه، فالدليل الدال على نجاسة الشيء دال على ترتب هذه الآثار عليه، وكذلك الامر بالنسبة إلى اللوازم العقلية، أما إذا اختلفت الآثار فكان بعضها عقليا والآخر شرعياً، فالقاعدة غير مسلمة لبدهة ان

الأثر الشرعي المجعول على شئ لا يكون أثرا شرعيا للوازمه العقلية أو العادية.

فمن ضرب شخصا خلف ستر فقدته نصفين، ثم شك بأن هذا الشخص هل كان حيا عندما ضربه أي ان الموت استند إلى الضرب أو إلى غيره، فاستصحب حياته إلى حين الضرب لا يكشف عن أن الموت كان مستندا إلى ضربته، فلا يرتب عليه آثار القتل الشرعية في هذا الحال لوضوح أن الاستناد وعدمه ليسا من آثار حكم الشارع ببقائه حيا، وإنما هو من آثار حياته الواقعية وهي غير محرزة هنا. ثم إن الاستصحاب لما لم يكن من نسخ الامارات الكاشفة عن الواقع، واخذنا به إنما هو قبيل التعبد المحض، فإن علينا ان نتقيد في حدود ما عبدنا به المشارع مما يرجع إليه، أي ان نثبت به خصوص الآثار الشرعية التي عبدنا بها، ولا نتجاوزها إلى غير آثاره من لوازم إثبات الحكم أو الموضوع العادية أو العقلية لاحتياج هذا النوع من التجاوز إلى الدليل.

وحتى الامارات على رأي بعض أساتذتنا لا تثبت لوازمها العقلية أو العادية، إلا إذا ثبت التحويل الشرعي لها بذلك، أي ثبت عموم التعبد بها لهذا النوع من اللوازم، والاخبار والاقارات وما يشبهها من الامارات، إنما التزم بإثبات لوازمها على اختلافها لثبوت البناء العقلائي بذلك، وثبوت امضاء الشارع له على ما يملكه ذلك البناء من سعة وشمول. فدليل الاستصحاب - حتى مع فرض أماريته - غير ناظر إلى ترتيب لوازم المتيقن العادية أو العقلية أصلا ليطمسك به على الاطلاق والشمول.

٢ - استصحاب الكلي:

ولاستصحاب الكلي صور أهمها ثلاث:

أولها: ما إذا وجد الكلي في ضمن فرد معين، ثم شك في ارتفاعه كما لو وجد الانسان ضمن شخص في الدار، وشك في خروج ذلك الشخص منها، فاستصحاب بقاءه فيها، يوجب ترتيب جمع الآثار الشرعية على ذلك البقاء - أعني بقاء الكلي - لو كانت هناك آثار شرعية له، ومثل هذا الاستصحاب لا شبهة فيه.

ثانيها: ما إذا فرض وجود الكلي في ضمن فرد مردد بين شخصين، علم ببقاء أحدهما على تقدير وجوده وارتفاع الآخر كذلك، كما لو فرض وجوده ضمن فرد وشك في كونه محمدا أو عليا، مع العلم بأنه لو كان محمدا لكان معلوم الخروج عن الدار، ولو كان عليا لكان معلوم البقاء. والاستصحاب في هذا القسم، يجري وتترتب جميع آثاره للعلم بوجود الكلي والشك في ارتفاعه، فأركان الاستصحاب فيه متوفرة. نعم لو كان الأثر مترتبا على الفرد لا على الكلي لا يجري الاستصحاب لفقده بعض أركانه، وهو اليقين لأن كل فرد منهما بحكم ترده غير متيقن فلا يكون موضعا لروايات هذا الباب.

ثالثها: ما إذا علم بوجود الكلي ضمن فرد خاص وعلم بارتفاعه واحتمل وجود فرد آخر له، كان مقارنا لارتفاع ذلك الفرد أو مقارنا لوجوده.

والظاهر أن الاستصحاب لا يجري فيه لفقده أهم ركن من أركانه وهو اليقين السابق، لأن الكلي لا يمكن ان يوجد خارجا الا ضمن الفرد، فهو في الحقيقة غير موجود منه إلا الحصة الخاصة المتمثلة في هذا الفرد أو ذاك (فالعلم بوجود فرد معين، يوجب العلم بحدوث الكلي بنحو الانحصار - أي يوجب العلم بوجود الكلي المتخصص بخصوصية هذا الفرد، وأما وجود الكلي المتخصص بخصوصية فرد آخر فلم يكن معلوما لنا، فما هو

المعلوم لنا قد ارتفع يقينا، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوما لنا، فلا يكون الشك متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين فلا يجري فيه الاستصحاب). (وبما ذكرناه من البيان ظهر الفرق بين القسم الثاني والقسم الثالث، فإن اليقين في القسم الثالث، قد تعلق بوجود الكلي المتخصص بخصوصية معينة، وقد ارتفع هذا الوجود يقينا وما هو محتمل للبقاء، فهو وجود الكلي المتخصص بخصوصية أخرى الذي لم يكن لنا علم به فيختلف متعلق اليقين والشك، وهذا بخلاف القسم الثاني، فإن المعلوم فيه هو وجود الكلي المررد بين الخصوصيتين فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه، فيكون متعلق اليقين والشك واحدا، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه (١)). وهناك مسائل أخرى يتضح الحديث فيها مما فرعه على الاستصحاب من القواعد، يقول خلاف: (وعلى الاستصحاب بنيت المبادئ الشرعية الكلية الآتية:

أ - الأصل في الأشياء الإباحة (٢):

وهذا الكلام ان أريد به ظاهره من أن الأشياء قبل ورود الشرع بها محكومة بالإباحة كما هو ظاهر مذهب جماعة من المعتزلة فيما حكاه الغزالي عنهم (٣)، فهو أجنبي عن الاستصحاب لان كلام هؤلاء ناظر فيما يبدو إلى أن الإباحة حكم واقعي لها قبل جعل الاحكام، والاستصحاب حكم ظاهري مجعول عند الشك، على أن المبني في نفسه غير سليم، وقد ناقشه الغزالي بقوله: (المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكر ذاكرة وعالما، والمبيح هو الله تعالى إذا خير بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة (٤)).

(١) مصباح الأصول، ص ١١٤ وما بعدها.

(٢) مصادر التشريع، ص ١٢٩.

(٣ - ٤) المستصفي، ج ١ ص ٤٠.

وجواب الغزالي هذا، مبني على أن الجعل الشرعي متحد الرتبة مع خطاب الشارع، أو انه مجعول بالخطاب، أما إذا قلنا إن الخطاب مبرز للجعل الشرعي، والجعل في مقام الثبوت سابق رتبة وزمانا عليه، كما هو مذهب الكثير، فإن جوابه لا يتم.

والجواب على هذا المبني: أن احكام الشارع لما كانت وليدة مصالح ومفاسد في المتعلقات غالبا - وهو ما تكاد تتفق عليه كلمة المسلمين على اختلاف في المبني - ولما كانت المتعلقات مختلفة: من حيث التوفر على المصالح والمفاسد فأحكامها حتما مختلفة، فالقول بجعل الإباحة لها بقول مطلق، لا يستند على أساس.

وإن أريد بها الحكم الظاهري، أي ان الأشياء محكومة بالإباحة ظاهرا عند الشك في حكمها الواقعي، فهي وإن كانت صحيحة. لقول أبي عبد الله (عليه السلام) كما في موثقة مسعدة بن صدقة، قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته، ولعله سرقة أو المملوك يكون عندك، ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا، أو امرأة تحنتك ولعلها أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة (١))، بناء على عموم الاستدلال بها للشبهات الحكمية. أو لغيرها من الأدلة وربما دل عليها كل ما يدل على البراءة الشرعية. ولكن بناء هذه القاعدة على الاستصحاب لا معنى له، لتوفر أدلتها الاجتهادية، بالإضافة إلى عدم انطباقها عليه لفقدانها ركنها من أركان الاستصحاب، وهو اليقين السابق بالإباحة، إذ لم يفرض فيها ليستصحاب.

(١) الدراسات، ص ١٥٤.

نعم، يمكن أن يكون المراد بها ان الأصل في الأشياء الإباحة، إذا كانت معلومة سابقا، وشك في ارتفاعها فتكون من صغريات قاعدة الاستصحاب.

ولكن هذا التوجيه غير مراد قطعاً لهم لعدم أخذهم فيه هذا الشرط (إذا كانت معلومة الإباحة سابقاً)، على أنه لا خصوصية للإباحة لجواز ان يقال الأصل في الأشياء الحظر إذا كانت محظورة سابقاً، والأصل فيها الوجوب إذا كانت واجبة، وهكذا...

ب - (الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره (١)): وهذه القاعدة إن كانت ناظرة إلى مقام الثبوت والوقوع، فهي صحيحة في بعض مصاديقها، لان الذي يبقى عند وجوده ما لم يطرأ عليه ما يغيره ما كان فيه مقتضى البقاء، أما ما ليس فيه استعداد البقاء لا يحتاج في انتفائه إلى المغير، بل يكون انتهاؤه بانتهاء استعداده، إلا أن القاعدة تكون أجنبية عن الاستصحاب، لان الاستصحاب غير ناظر إلى مقام الثبوت، بل ناظر إلى مقام الاثبات في مرحلته الظاهرية. وإن أريد بها النظر إلى مقام الاثبات، فالاستصحاب لا يثبتها لما قربناه سابقاً من عدم أماريته.

نعم، إذا غيرت القاعدة إلى التعبير بإبقاء ما كان على ما كان ما لم يعلم بطرو ما يغيره، كانت موافقة لمؤدى الاستصحاب كما نهضت به أدلته السابقة.

ولعل قولهم:

(١) مصادر التشريع، ص ١٢٩.

ج - (ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه (١)): أقرب إلى الاستصحاب من التعبير السابق وبخاصة إذا استظهرنا من قولهم: يحكم ببقائه هو الحكم به عند الشك لا واقعا.

د - (ما ثبت باليقين لا يزول بالشك (٢)). وهذه القاعدة إذا أريد بها مدلولها اللغوي كانت أجنبية عن مفاد الاستصحاب لان مفاده - كما مر بيانه - ما ثبت باليقين لا يزال بالشك، أي مطلوب اعتباره ثابتا، لبداهة ان اليقين والشك لا يسريان إلى الواقع فيغيرانه عما هو عليه ليصح مثل هذا التعبير، والظاهر أن مرادهم هو ما ذكرناه، فتكون القاعدة عين ما يراد من معنى الاستصحاب في حدود ما مر.

ه - (الأصل في الانسان البراءة (٣)):

وابتناء هذه القاعدة على الاستصحاب موقوف على العلم السابق بخلو الذمة والشك اللاحق، وليس مثل هذا العلم متوفرا دائما، وسيأتي أن هذه قاعدة مستقلة ولها أدلتها الخاصة وليست مبنية على الاستصحاب ككل، لجواز فرضها في صورة توارد التكاليفين على الانسان مع شكه في السابق واللاحق منهما، كما لو علم بصدور حدث وطهارة وجهل أسبقهما، فاستصحاب الحالة السابقة عليهما لا يجري للعلم بانتقاضها بأحدهما، واستصحاب كل منهما لا يجري أيضا اما لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين - كما ذهب إلى ذلك بعض أساتذتنا - وهو من أركان الاستصحاب لاحتمال

(١) فلسفة التشريع في الاسلام، ص ١٨٠.

(٢ - ٣) مصادر التشريع، ص ١٢٩.

تخلل اليقين بالانتقاض باليقين بالنسبة إلى كل منهما، فلا يتصل شكه بيقينه زمانا، واما لجريانهما والحكم بتساقطهما للتعارض فابتناء هذه الصورة من القاعدة على الاستصحاب ليس له وجه.

أما بقية الصور - وهي التي يعلم فيها ببراءة الذمة سابقا - ويشك بارتفاعها، فهي مختلفة أيضا لان الحالة السابقة المعلومة ان أريد بها العدم السابق على تأهل المكلف لورود التكاليف عليه كانت حجيتها مبنية على صحة الاستصحاب في:

العدم الأزلي:

وحجيته موضع خلاف بين الاعلام وبخاصة المتأخرين منهم، فالذي عليه شيخنا النائيني: ان الاستصحاب لا يجري لكونه من الأصول المثبتة باعتبار ان العدم المعلوم لدى المستصحب عدم محمولي، والذي يراد إثباته عدم نعني، وثبوت أحدهما لا يثبت الآخر إلا بتوسط لازم عقلي، فالبراءة المعلومة هي البراءة الثابتة قبل تأهل المكلف - من باب السالبة بانتفاء الموضوع - والبراءة التي يراد إثباتها هي البراءة بعد تأهله، وإحداهما غير الأخرى فلا يجري الاستصحاب.

ولكن الشيخ آغا ضياء العراقي - وهو من اعلام الأصوليين في النجف - يرى - فيما يحكى عنه - إمكان جريان الاستصحاب في العدم الأزلي لاعتقاده عدم التمايز في الإعدام، فالعدم المحمولى هو - في واقعه - عين العدم النعني وليس غيره ليكون جريانه من قبيل الأصل المثبت. والذي يقتضي ان يقال: ان المسألة تختلف باختلاف الاستفادة من الأدلة، فإن استفيد اعتبار الاتصاف بالعدم في متعلق الحكم أو موضوعه، فاستصحاب العدم - بمفاد كان التامة - أي العدم المحمولى لا يثبتته لان الاتصاف من

الأمر الوجودية الموقوفة على وجود موضوعها، وإن لم يستفد من الأدلة اعتبار الاتصاف واستفيد تركيب المستصحب من جزئين هما - في مقامنا - المكلف وخلو الذمة فاستصحاب خلو الذمة - بمفاد كان التامة - يثبت الموضوع لان زيدا مثلا مكلف بالوجدان، والذمة غير مشغولة بالأصل. هذا كله إذا أريد من العدم العدم الثابت قبل التأهل للمكلف - أي في أيام طفولته وقبل اتصافه بالتمييز - اما إذا أريد بالعدم العدم الثابت له قبل البلوغ وبعد تأهله للتكليف بالتمييز، فالاستصحاب لا يجري بناء على استفادة أن البلوغ من مقومات الموضوع عرفا للعلم بتبدل الموضوع، ومع العلم بتبدل الموضوع لا يجري الاستصحاب لفقده ركنا من أركانه. نعم، من لا يرى البلوغ مقوما لموضوع التكليف عرفا، لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إليه.

والنتيجة ان بناء هذه القاعدة على الاستصحاب، لا يصدق إلا في بعض الصور على بعض المباني، فلا تصلح أن تكون قاعدة عامة مرتكزة في جملة ركائزها على الاستصحاب.

و - (استصحاب النص إلى أن يرد النسخ (١)).

وقد عد المحدث الاسترآبادي هذا النوع من الاستصحاب من الضروريات وقد سبق الاشكال مفصلا فيه في مبحث (شرع من قبلنا) والحقيقة انا لسنا في حاجة إلى هذا الأصل لإثبات استمرار الشريعة، وحسبنا من الأدلة اللفظية أمثال ما ورد من قوله: (عليه السلام) (حلال محمد حلال إلى يوم القيمة، وحرامه حرام إلى يوم القيمة) ما يثبت الاستمرار. على أن بعض الأستاذة ذهب إلى أن أصالة عدم النسخ ليس مبناها الاستصحاب ليستشكل فيه بل هي أصل قائم بذاته، ومستنده الاجماع

(١) فلسفة التشريع في الاسلام، ص ١٧٩.

أو الضرورة التي ادعاها المحدث الاسترآبادي.
وما سبق ان قلناه عن أصالة عدم النسخ نقوله عن:
استصحاب الأحكام الكلية:

إذا كان منشأ الشك فيها هو احتمال طرو الرافع عليها أي طرو
النسخ عليها، لان الشبهة التي ذكرناها هناك من الشك في سعة المجعول
وضيقه، أي دوران الامر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، جارية بنفسها
هنا، فلا حاجة لتكرار الحديث فيها.
خلاصة البحث:

والخلاصة ان المقياس في جريان الاستصحاب وعدمه هو توفر الأركان
السبعة السابقة، فإن توفرت جرى الاستصحاب، وإن فقد بعضها
لا يجري لعدم توفر الدليل عليه.

الباب الثالث
لقد أطال الاعلام في التحدث عن كل ما يتصل
بهذا الباب والذي يأتي بعده، وقد استغرق الحديث
فيه المجلدات الواسعة وسنقتصر منه على المواضيع التي
نراها أهم من غيرها، ونقل من النماذج التطبيقية
والتفرعات على أصل المبنى احتفاظا بطبيعة ما تقتضيه
بحوثنا من إيجاز واقتراب نسبي من المفاهيم المشترك
بحثها بين أعلام المذاهب على اختلافها، تحقيقا لمنهجنا
في المقارنة، وإذا دعتنا الضرورات أحيانا إلى ذكر
مباحث تمحضت مدرسة النجف في بحثها، فلان
التقييم الفقهي لبعض المسائل موقوف عليها، ومعالمها
مفقودة في المذاهب الأخرى.

الباب الثالث
القسم الأول
البراءة الشرعية

تحديدھا، الفرق بينها وبين الإباحة الواقعية،
الخلاف فيها، أدلة المثبتين لها مطلقا: أدلتهم من
الكتاب، أدلتهم من السنة: حديث الرفع، رواية
السعة، رواية كل شيء مطلق، استدلالهم بالاجماع،
أدلتهم من العقل، أدلة الأخباريين

تحديدها:

تطلق البراءة الشرعية ويراد بها الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشك فيه واليأس من تحصيله.

الفرق بينها وبين الإباحة الواقعية:

وهي بهذا التحديد وإن أدت وظيفة الإباحة الشرعية، من حيث تخييرها في السلوك بين الفعل والترك، إلا أن الإباحة الشرعية وليدة انعدام المصلحة والمفسدة أو تساويهما في متعلقها، بخلاف البراءة فإنها غير ناظرة إلى الواقع، فقد يكون فيه مصلحة توجب الالام بالالتيان به، والشارع جعل الحكم الالزامي له، إلا أنه لم يصل إلينا أو ان فيه مفسدة توجب الردع الالزامي عنه كذلك، ولهذا آثرنا تسميتها بالوظيفة الشرعية تفرقة لها عن الإباحة الواقعية، ومثلها عادة لا تشرع إلا بعد اليأس عن بلوغ الواقع، ومن هنا استفدنا - فيما سبق في مبحث الاستصحاب - تقييد أدلتها هي وبقية الأصول والوظائف بالفحص عن الحكم الواقعي واليأس من العثور عليه.

الخلافاً فيها:

وقد اختلفوا في حجيتها من حيث السعة والضيق، فالذي عليه الأصوليون من الشيعة هو اعتبارها مطلقاً، سواء في ذلك الشبهات الموضوعية أم الحكمية، وسواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريمية، والذي

عليه الأخباريون من الشيعة اختصاصها بالشبهات الوجودية دون التحريمية. أما السنة فالذي يبدو منهم إرسال حجيتها، إرسال المسلمات لعدم تعرضهم - في حدود ما اطلعت عليه - لمخالف فيها معلوم، وإن لم يظهر لديهم أدلة من الشرع عليها فنسبتها إلى البراءة العقلية عندهم أولى، ولذا آثرنا التعرض لها هناك.

أدلة المثبتين لها مطلقا:

وقد استدل المثبتون لها بأدلة كثيرة يصعب استيعابها جميعا، وهي مستغرقة للأدلة الأربعة نذكر أوفاهها بالدلالة:

أدلتهم من الكتاب:

وأظهر ما استدلوا به من الكتاب آيتان كريمتان هما:

١ - قوله تعالى: (ولا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها (١)).

وقد قربت دلالتها بتقريبات لا يخلو أكثرها من مؤاخذة، ولعل أسلمها

من المؤاخذات، أن يقال ان المراد من الوصول في (ما آتاها)، هو الحكم، والمراد بالآيتاء فيها هو الوصول، فيكون مفاد الآية نفي التكليف بالحكم غير واصل، أي أن الله لا يكلف نفسا إلا بالحكم الذي يصل إليها.

وبالطبع ان معنى نفي التكليف هنا، هو نفي آثاره الأخروية، أي نفي المؤاخذة، وإلا فإن التكليف ثابت في حقوق العالمين والجاهلين على السواء - كما يأتي عرضه في مبحث التخطئة والتصويب -.

٢ - قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (٢)).

وتقريبها لا يتم إلا إذا جعلنا الرسول هنا كناية عن الحجة الواصلة،

(١) الطلاق / ٧. (٢) الاسراء / ١٥.

وهو ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع إذ لا خصوصية للرسول في هذا الموضوع ظاهرا فيكون مؤداها نفي استحقاق العقاب قبل قيام الحجة لدى المكلف وهو مؤدى البراءة.

وأشكل على هذه الاستفادة:

١ - ان الآية لم تنف أكثر من فعلية العقاب وهي أعم من الاستحقاق

الذي هو وليد شغل الذمة وعدمه، وليس هناك ما يمنع من ثبوت الاستحقاق وارتفاع العقاب بالعفو أو إذهاب السيئة بالحسنة، والذي يفيد في الدلالة على البراءة هو نفي الاستحقاق عنه، الكاشف عن عدم انشغال ذمة المكلف لا نفي فعلية العقاب، لان نفي فعليته قد يكون - حتى مع ثبوت التكليف واقعا - بالعفو وغيره.

وأجيب بأن لسان الآية يأبى مثل هذا الحمل، أعني الحمل على نفي الفعلية، لان التعبير بقوله: (وما كنا معذيين) وما يشبهه من التعبيرات الواردة في القرآن الكريم أمثال (وما كان الله ليضل قوما (١)) (وما كان الله ليذر المؤمنين (٢))، كلها تدل على أن هذه الأمور مما لا تليق نسبتها إليه سبحانه.

وأظن ان الجو التعبيري الذي يرسمه هذا النوع من الأداء يقرب هذا المعنى.

وإذا صح هذا المعنى فمع وفرض استحقاق العبد للعذاب، فأى مانع

من نسبة صدوره إلى الله، ولماذا لا تليق نسبته إليه تعالى؟
فالحق - كما استفيد - ان أمثال هذه التعبيرات واردة لنفي الاستحقاق وحاشا لله ان يعذب من لا يستحق.

وأشكل أيضا ان الآية واردة في مقام نفي العذاب الدنيوي كما يقتضيه

(١) التوبة / ١١٥ . (٢) آل عمران / ١٧٩ .

سياقها، وليست واردة في مقام نفي العذاب الأخروي، والذي يفيد في إثبات دلالتها على البراءة هو نفي العذاب الأخروي، ومن الواضح ان نفي أحدهما لا يستلزم نفي الآخر.

والجواب على هذه الشبهة يتضح مما ذكرنا في الجواب عن الشبهة السابقة، فإن لفظة (ما كنا) تستدعي نفي الاستحقاق، وهو أعم منهما بالإضافة إلى إمكان استفادة نفي العذب الأخروي قبل قيام الحجة بقياس الأولوية، لان الله سبحانه إذا تنزه عن تعذيب عبده في دار الدنيا، وهو عذاب يخف تحمله بالنسبة إلى العذاب الأخروي، فتنزهه عن إيقاع العذاب الأشد من باب الأولى. والحق ان الآية من أقوى ما يستدل به على البراءة. أدلتهم من السنة:

وهي كثيرة جدا نجتزئ بذكر بعضها:
١ - حديث الرفع:

وقد روي بسند جامع لشرائط الصحة (عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان،

وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة (١)).

وقد قربت دلالاته بأن أحكام الشارع على اختلافها، من وضعية وتكليفية، لما كان أمر رفعها ووضعها بيده، وان بوسعها ان يضع الحكم

(١) الدراسات، ج ٣ ص ١٤٢.

الالزامي في حالتي العلم والجهل، أي ان يضع الحكم الواقعي والظاهري على المكلفين كما أن بوسعه ان يرفعهما عنه، فإن هذا الحديث جاء للتعبير عن رفع الشارع الحكم الالزامي في حال الشك، وليست هناك أية منافاة بين رفع الحكم عند الجهل به وبقائه واقعا كما هو مقتضى ما دل على ثبوت الاحكام في حق العالمين والجاهلين على السواء، ويكون مفاد الرفع في هذا الحديث هو رفع العقاب أو المؤاخذة، وقيل إن الرفع مسلط هنا على خصوص الحكم الظاهري الالزامي الذي لا يعلم، ويكون معنى رفعه عدم جعله ابتداء (ولازمه ثبوت الترخيص في اقتحام الشبهة وعدم وجوب الاحتياط، فإن الاحكام متضادة في مرحلة الظاهر كتضادها في مرحلة الواقع، فكما أن عدم الالزام في الواقع يستلزم الترخيص واقعا كذلك عدم الالزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهرا، وإذا ثبت الاذن في الاقتحام لا يبقى مجال لاستحقاق العقاب، فيكون حال الشبهة الحكمية حال الشبهة الموضوعية التي ثبت فيها الاذن بالدلالة المطابقة بقوله (عليه السلام): (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال) ونحو ذلك، فيثبت بحديث الرفع أصالة الحل وجواز ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب (١)).

وقد أورد على هذه الاستفادة باشكالات لعل أهمها هو قولهم: إن هذا الدليل - لو تم - فهو أضيّق من المدعى لتعلقه بخصوص الشبهات الموضوعية وذلك:

أ - لان الرفع مسلط في الكثير من فقرات الرواية على نفس الفعل لوضوح أن المراد من قوله: (ما اضطرروا إليه وما اكرهوا) هو نفس الفعل المضطر إليه لا الحكم المضطر إليه وهكذا... إذ لا معنى للاضطرار إلى الحكم، كما لا معنى للاكراه عليه، فإذا ثبت إرادة الفعل

(١) الدراسات، ج ٣ ص ١٤٣.

من بعض أسماء الموصول فيها، فقد ثبت ذلك في الجميع أخذاً بوحدة السياق. وحينئذ يكون المراد مما لا يعلمون الفعل الذي لا يعلمون حكمه، وتختص الرواية بالشبهات الموضوعية.

والجواب على ذلك أن الموصول في هذه الجمل كلها مستعمل في مفهوم واحد، وهو مفهوم الشيء، وهذا المفهوم يتسع للحكم والموضوع معاً، والاختلاف إنما هو في مصاديق هذا الشيء المختلفة باختلاف صلة الموصول، فكأن الشارع قال: رفع الشيء الذي لا يعلم والشيء الذي اضطرروا إليه، وهكذا... ولا يضر في ذلك أن يكون في أحدهما فعل وفي الآخر حكم، ما دام كل منهما يصدق عليه أنه شيء.

ب - إن الذي يقتضيه تسلط الرفع على العدد (تسعة) أن نسبة الرفع إلى كل من أفراد التسعة التي فصلها الحديث نسبة واحدة، من حيث كونها حقيقية أو مجازية، ولا يعقل أن يكون بعضها حقيقياً والآخر مجازياً لبداية ان الاسناد الواحد إلى التسعة، وهو العنوان الجامع لها، لا يتحمل اختلاف النسبة من حيث الحقيقة والمجاز. وبما أن النسبة فيما لا يعلمون، إذا أريد من الموصول، الحكم هي نسبة حقيقية لأن نسبة الرفع إلى الحكم من قبل الشارع لا تجوز فيها ونسبته إلى ما اكرهوا عليه، نسبة مجازية لبداية أن الشارع - كمشرع - لا يمكن أن يتسلط على الأمور التكوينية فيرفعها، فلا بد أن يكون المراد من تسلط الرفع عليها، هو رفع أحكامها المترتبة عليها، وهي التي بيد الشارع رفعها ووضعها، ومع تنوع النسبة في الأمور التسعة، لا بد أن ينتهي الأمر إلى أن تكون النسبة الواحدة في إسناد الرفع إلى لفظ التسعة الجامع بينها متنوعة تبعاً لتنوع أفرادها، والنسبة في الاسناد الواحد إلى الشيء الواحد يستحيل تنوعها، فتتعين النسبة المجازية في الجميع

ويكون المراد منها جميعا هو الفعل.
والجواب أن النسبة هنا في إسناد الرفع إلى التسعة نسبة واحدة وهي مجازية، لأن الإسناد إلى الجامع بين الحقيقي والمجازي، يكون اسنادا مجازيا بطبيعة الحال، وهي أشبه بما يقولونه في المنطق من أن النتيجة تتبع أحس المقدمتين، فالاختلاف في المتعلق لا يلزم التعدد في النسبة الواحدة، على أنه يمكن أن يقال إن نسبة الرفع إلى الفعل، هي نفسها نسبة حقيقية من دون حاجة إلى التقدير لأن معنى رفع الشارع الموضوع تشريعا هو عدم جعله موردا لاعتباره موضوعا لأحكامه، وهو - بهذا المعنى - مما يتسلط عليه الرفع حقيقة، وهذا نظير قول الشارع: (لا ربا بين الوالد والولد، ولا صيام في السفر) أي إن هذه المواضيع ليست موردا لاعتباره من حيث الالتزام بها فعلا أو تركا.
وعلى هذا، فالنسبة إلى كل من التسعة تكون نسبة حقيقية وإلى مجموعها كذلك، فلا تعدد اذن في النسبة الواحدة على جميع الفروض.
ج - إن المستفاد من لفظة الرفع، أن ما تتعلق به فيه ثقل على النفس، ومن الواضح أنه لا معنى لكون الحكم بالوجوب أو الحرمة فيه ثقل، لأن نفس الحكم لا ثقل فيه، وإنما الثقل بالفعل الذي يراد الاتيان به أو يراد تركه، فلا بد من نسبة الرفع إلى الفعل لا إلى الحكم.
وأجيب أن الاتيان بالفعل وعدمه هو موضع الثقل لما كان مسببا عن الحكم فإن نسبة الرفع إلى سببه كنسبته إليه، لا تجوز فيها ولا مسامحة عرفا، على أن شعور الانسان بكونه ملزما لمولاه بعمل ما فيه ثقل - وأي ثقل - فالقول بأن الحكم الملزم لا ثقل فيه، لا يعرف له وجه.

والظاهر أن المشكل توهم ان الرفع لا يصدق إلا على ما كان فيه ثقل مادي لذلك خصه بالفعل، مع أن الثقل المعنوي أشد وطأة على النفوس من أي ثقل آخر.

وقد ذكروا إشكالات أخرى لا نرى ضرورة لعرضها والإجابة عليها لوضوح بطلانها، ولان الجواب على بعضها يتضح مما عرضناه. والنتيجة ان الحديث وافي الدلالة في شموله لمختلف الشبهات موضوعية أو حكمية.

وإذا صحت استفادة رفع الحكم منه فتعميمه إلى مختلف ما فيه ثقل من أنواع الحكم سواء كان وضعياً أم تكليفيًا لا يحتاج إلى كلام. كما أن شموله لجميع مناشئ عدم العلم بالحكم من فقدان النص، أو تعارض النصين، أو الجهل بالموضوع، أو غيرها واضح جداً.

٢ - رواية السعة:

ولسان الرواية: (الناس في سعة ما لا يعلمون (١)).

وقد قرئ هذا الحديث بتنوين كلمة سعة كما قرئ بالإضافة وعدم التنوين.

ولازم القراءة الأولى ان تكون (ما) مصدرية زمانية، ويكون مفاد الرواية على تقديرها الناس في سعة مدة عدم علمهم بالتكليف، أي ما داموا لم يعلموا بوجوده فذمتهم غير مشغولة به، لان الشارع جعلهم في سعة من أمره.

ولازم القراءة الثانية ان تكون (ما) موصولية، ويكون مفادها الناس في سعة الحكم الذي لا يعلمونه ويكون مؤداه مؤدى حديث الرفع.

(١) الدراسات، ج ٣ ص ١٥٨.

والفارق بين القراءتين أن الحديث على القراءة الأولى يكون مؤكداً في مضمونه للقاعدة العقلية الآتية (قبح العقاب بلا بيان) لأن لسانه لسان جعل السعة ما دام البيان غير واصل الينا، أي ما دمنا لا نعلم بالتكليف، فإذا تمت أدلة الاحتياط الشرعي الآتية كانت حاكمة عليه، لأن لسانها لسان بيان للحكم فهي رافعة للجهل الذي أنيطت السعة به في هذه الرواية.

وعلى القراءة الثانية يكون مفاد الرواية مفاد حديث الرفع وهو معارض لأدلة الاحتياط كما يأتي.

والظاهر - الذي استفاده بعض أساتذتنا - (من الحديث هو: الاحتمال الثاني، فإن كلمة (ما) الزمانية حسب استقراء موارد استعمالها لا تدخل على فعل المضارع، وإنما تدخل على الماضي، فلو كان المضارع في الخبر مدخول كلمة (لم) لكان للاحتمال الأول وجه، ثم لو سلم دخولها على فعل المضارع أحياناً فلا ريب في ندرته فلا يصار إليه في غير الضرورة).

(وعليه، فالصحيح دلالة الحديث على البراءة الشرعية، وبإطلاقه يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية).

(ومن ذلك يظهر أن ما أفاده المحقق النائيني من ترجيح الاحتمال الأول وعدم صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة الشرعية خلاف التحقيق (١)).

٣ - رواية كل شيء مطلق:

ولسان هذه الرواية (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي (٢)).

(١ - ٢) الدراسات، ج ٣ ص ١٥٩.

وقد اختلفوا في المراد من لفظة (يرد) في الرواية فقيل ان معناها الصدور، ويكون معنى هذه الرواية إذ ذاك كل شيء مطلق اي مباح حتى يصدر من الشارع في حقه النهي، وتكون بهذا المعنى أجنبية عن موضع احتياجنا لبداية ان حاجتنا إليها إنما هي بعد البعثة وصدور الاحكام عن الشارع واختفائها عنا.

وقيل: إن المراد من الورود فيها هو الوصول، فيكون معناها كل شيء مطلق - أي مباح ظاهرا - حتى يصل إلى المكلف فيه نهى. والظاهر أن مدلول الرواية لا يلتئم مع طبيعة صدورها من الإمام إلا على القول الثاني.

لان قول الشارع: كل شيء مطلق حتى يرد، إما ان يراد بالاطلاق الإباحة الواقعية أو الظاهرية والورود وإما ان يراد به الوصول أو الصدور، فصور المسألة أربع:

١ - أن يكون الاطلاق بمعنى الإباحة الواقعية، والورود بمعنى الصدور، فيكون مفاد الرواية كل شيء مباح واقعا حتى يصدر من الشارع نهى عنه، وهذا النوع من الكلام لا معنى له لاستلزامه الاخبار عن أن أحد الضدين رافع للآخر وهو أشبه بالقول: كل انسان حي ما لم يمت، أو كل انسان نائم ما لم يستيقظ، وأي معنى لمثل هذا الكلام لو صدر عن انسان عادي فضلا عن صدوره من مشرع؟! وأية ثمرة تشريعية تترتب على مثله؟

٢ - أن يكون الاطلاق بمعنى الإباحة الواقعية، والورود بمعنى الوصول، فيكون معنى الرواية ان كل شيء محكوم بالإباحة الواقعية حتى يصل فيه نهى.

ولازم هذا ان وصول حكم على خلاف الحكم الواقعي يقتضي أن يكون

مغيرا للواقع عما هو عليه من حكم فيلزم التصويب، وسيأتي بطلانه وهو اليوم مجمع عليه بين المسلمين ظاهرا.

٣ - أن يراد من الاطلاق الإباحة الظاهرية، ومن الورود صدور الحكم من الشارع، ومثل هذا الكلام لا معنى له لبداهة أن صدور الحكم من الشارع بمجردة لا يرفع الإباحة الظاهرية وإنما الذي يرفعها وصول الحكم من قبله.

٤ - أن يراد من الاطلاق الإباحة الظاهرية ومن الورود الوصول، فيكون مفادها ان كل شئ محكوم بالإباحة الظاهرية حتى يصل، نهي على خلافها وهو معنى البراءة.

وبهذا يتضح السر في ادعائنا أن مدلول هذه الرواية لا يلتئم مع طبيعة صدورها من الامام إلا على القول الثاني - وهو مؤدى المعنى الرابع - لان بقية المعاني مما يستحيل صدورها منه عادة. استدلالهم بالاجماع:

وقد صوروه بعدة صور:

منها: دعوى اتفاق المسلمين على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ويرد عليها أنها وإن كانت ثابتة في واقعها، إلا أن ثبوتها لا يكشف عن حكم الشارع بها لكونها قاعدة عقلية محضة كما يأتي الحديث فيها، وبالإضافة إلى أنها لا تثبت الترخيص في الشبهات التحريمية - موضع النزاع مع الأخباريين - لادعائهم وجود البيان فيها فهي خارجة عن موضوع هذا الحكم العقلي بالورود.

ومنها: دعوى الاتفاق على أن الحكم الظاهري المجعول عند الشك هو الترخيص، وهذه الدعوى لا أعرف لها مأخذا يمكن الركون إليه مع

خلاف الأخباريين في إطلاقها لذهابهم إلى الاحتياط في الشبهات التحريمية. أدلتهم من العقل:

وعمدة ما استدلووا به هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وما أدري كيف أقحمت في هذا المجال؟ فهي وإن كانت وافية الدلالة على البراءة إلا أنها لا تفي بإثبات البراءة الشرعية لعدم كشفها عن رأي الشارع - كمشرع - إذ المفروض فيما اخذ فيها، هو عدم البيان الشرعي بجميع مراتبه، ومع كشفها عن رأي الشارع تكون هي بيانا فيلزم من قيامها هدم موضوعها وارتفاعها تبعا لذلك، أي يلزم من وجودها عدمها، ولهذا السبب اعتبر العلماء ورود ما دل على البراءة الشرعية على هذه القاعدة لازالته لموضوعها وجدانا بواسطة التعبد الشرعي، ومن هنا آثرنا تأجيل الحديث عن هذه القاعدة إلى مبحث البراءة العقلية.

أدلة الأخباريين على التفصيل:

وقد استدل الأخباريون كذلك بالأدلة الأربعة، وبما أن أدلتهم لا تخص دعواهم من الرجوع في الشبهات التحريمية إلى الاحتياط، فقد آثرنا تأجيل الحديث فيها إلى القسم اللاحق.

الباب الثالث
القسم الثاني
الاحتياط الشرعي
تحديده، الاختلاف في حجيته، أدلة الأخباريين،
أدلتهم من الكتاب، أدلتهم من السنة، مناقشتها
ككل، الأصل في الأشياء، والحظر، خلاصة البحث،
الاحتياط الشرعي وظيفته.

تحديده:
ويراد به حكم الشارع بلزوم الاتيان بجميع احتمالات التكاليف أو اجتنابها
عند الشك بها، والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الاتيان بها جميعا
أو اجتنابها.
الاختلاف في حجيته:
وقد اختلفوا في حجيته، فالذي عليه أكثر علماء الأصول أنه ليس بحجة
مطلقا، وخالف الأخباريون في ذلك فاعتبروه حجة في خصوص الشبهات
التحريرية.
أدلة الأخباريين:
وقد استدل الأخباريون، أو استدل لهم بعدة أدلة نعرض أبرزها
في الدلالة.
أدلتهم من الكتاب:
١ - قوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم).
باعتبار ان الترخيص في الشبهات التحريمية قول بغير علم، وقد نهت
هذه الآية المباركة عنه.
والجواب على ذلك: أن الترخيص فيها قول بعلم لقيام أدلة البراءة
السابقة عليه، فهو خارج عن الآية موضوعا لحكومة أدلة البراءة عليها.

٢ - قوله تعالى: (اتقوا الله حق تقاته (١)).
٣ - قوله سبحانه: (فاتقوا الله ما استطعتم (٢)).
بتقريب ان اقتحام الشبهات التحريمية ينافي التقوى التي أمرنا بها
بفحوى هذه الآيات ونظائرها.
والجواب: ان اقتحام الشبهة مع وجود المؤمن الشرعي لا ينافي التقوى
بحال، ومع قيام أدلة البراءة فالمؤمن حاصل من الشارع، وأي محذور
في اتباع رخص الشارع بعد ثبوتها عنه؟
٤ - قوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة (٣)).
وقد قربوا دلالتها بكون اقتحام الشبهات التحريمية إلقاء بالنفس إلى
التهلكة، وقد حرمتها هذه الآية.
ويرد على هذا التقريب:

١ - إن كون اقتحام الشبهات التحريمية إلقاء بالنفس إلى التهلكة
أو ليس بإلقاء لا تشخصه الآية، لبداهة ان القضية لا تثبت موضوعها،
والمقياس في كونه إلقاء إذا أريد من التهلكة التهلكة الأخروية - أي
العقاب - هو نهي الشارع عنه ومخالفة ذلك النهي، وتوجه النهي إلى
اقتحام الشبهات إن أريد إثباته بهذه الآية لزم الدور، وإن أريد إثباته
بغيرها فالغير هو الدليل لا هذه الآية.
٢ - ان النهي في الآية لو أريد من التهلكة التهلكة الأخروية، ليس
نهيا مولويا، وإنما هو نهي إرشادي، فلا يدل على التحريم لبداهة ان
شؤون الإطاعة والعصيان لا تقبل جعلاً شرعياً للزوم التسلسل، إذ لو
كان هذا النهي نهياً مولويا لكانت مخالفته موجبة للعصيان وإلقاء النفس
إلى التهلكة، وهي محرمة ومخالفتها محرمة، وهكذا إلى غير نهاية.

(١) آل عمران / ١٠٢ . (٢) التغابن / ١٦ . (٣) البقرة / ١٩٥ .

٣ - على أن أدلة البراءة - بعد تماميتها - تكون واردة عليها
ومزيلة لموضوعها وجدانا.
إذ مع كون هذه الأدلة مؤمنة من العقاب في جميع مواقع اقتحام
الشبهات بما فيها التحريمية، لا يكون اقتحام التحريمية منها تهلكة فهو
خارج وجدانا بواسطة التعبد الشرعي.
هذا كله - لو أريد من التهلكة العقاب الأخرى، أما إذا أريد
بها التهلكة الدنيوية فالوجدان قاض بان اقتحام الشبه ليس فيه احتمال
التهلكة دائما فضلا عن القطع بوجودها، ولعل ارتكاب أكثر المحرمات
المعلومة لا يوجب تهلكة دنيوية وان أوجب ضررا فضلا عن اقتحام شبهها
أدلتهم من السنة:
وما يصلح للاستدلال به من السنة طائفتان انتظمت عشرات من الروايات
نذكر لكل طائفة نموذجا منها وناقشها.
الطائفة الأولى وهي ما اخذ فيها لفظ الشبهة والوقوف عندها أمثال
مقبولة ابن حنظلة، وقد جاء فيها: (إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده
فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات
نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم).
والرواية الأخرى القائلة: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
التهلكة).
الطائفة الثانية، ما ورد فيها لفظ الامر بالاحتياط أمثال:
قوله (عليه السلام): أخوك دينك فاحتط لدينك

وقوله: خذ بالحائطة لدينك.

وهذه الروايات (١) بلغت من الكثرة حدا قربها من التواتر المعنوي، فلا جدوى في استعراضها ومناقشة أسانيدھا وبيان الضعيف منها من غيره. ويرد على الطائفة الأولى:

١ - ان كلمة الشبهة التي اخذت فيها جميعا، ظاهرة في الشبهة المتحكمة، أي التي لم يعرف حكمها الواقعي أو الظاهري، ولم يجعل لها الشارع مؤنات من قبله، إذ مع قيام حكمها الظاهري أو جعل المؤمن فيها لا معنى لاعتبارها شبهة، وتكون من الامر البين الرشيد. وبما أن أدلة البراءة لسانها لسان المؤمن، فهي حاكمة عليها ومزيلة لموضوعها تعبدا.

ولذا لم نجد أحدا من الفقهاء منهم توقف في موارد الشبهات الموضوعية أو الحكمية - إذا كانت وجوبية - اعتمادا على هذه الروايات مع أن لسانها آب عن التخصيص، مما يدل على تحكيمهم لأدلة البراءة على هذه الأدلة.

٢ - ان لسان الامر بالتوقف وما انطوت عليه من تعليل في بعضها يدلنا على كونها، أوامر ارشادية لاتصالها بشؤون التحذير من الوقوع في العقاب، وشؤون العقاب والثواب لا تتقبل أوامر مولوية للزوم التسلسل فيها كما سبقت الإشارة إليه، فالروايات حتى مع الغرض عن المناقشة الأولى غير وافية الدلالة ويرد على الطائفة الثانية:

١ - انها أمرت بالاحتياط، للدين، وهو لا يكون إلا بعد إحراز

(١) لاستقصاء هذه الروايات يحسن الرجوع إلى رسائل الشيخ الأنصاري، وفوائد الأصول للشيخ محمد علي الخراساني، وغيرهما من الموسوعات (مبحث الاحتياط).

موضوعه، فمع الشك في كون الشيء ديناً أو ليس بدين، لا تتكفل هذه الروايات إثبات كونه منه، لما قلناه مراراً من أن القضية لا تثبت موضوعها.

والمفروض في مواقع الشبهات هو الشك في أن متعلقاتها من الدين أو لا، فلا تكون متناولة لها.

نعم إذا أحرز كون الشيء من الدين وجب الاحتياط فيه. وقد يقال ان إحراز كونه ديناً يدعو إلى الاتيان به أو اجتنابه، بما أنه مأمور به أو منهي عنه بالعنوان الأولي، ولا تصل النوبة فيه إلى الاحتياط إذ لا تعدد في المحتملات ولا تصور لاحتمال على الخلاف ليصدق معنى الاحتياط، فأبي معنى لهذه الروايات الآمرة بالاحتياط للدين إذن؟!!

والجواب ان الاحراز يختلف أمره، فقد يكون بالعلم الاجمالي المنجز وقد يكون بغيره من العلم التفصيلي أو العلمي، وإذا لم يكن في الثاني - أعني العلم التفصيلي وما بحكمه - تعدد احتمالات، ففي العلم الاجمالي موجود الروايات اذن تكون منصبة عليه.

٢ - هذا إذا لم نقل ان هذه الروايات إرشادية إلى حكم العقل، لان الاحتياط حسن على كل حال. مناقشتها ككل:

والذي يرد على استدلال الأخباريين بهذه الأدلة على لزوم الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية - بعد الغض عن عدم تماميتها في نفسها للمفارقات السابقة التي سجلت عليها - انها جميعاً لا تثبت ما سيقى لاثباته بحال من الأحوال، وذلك:

١ - لان هذه الأدلة بمضمونها أعم من مفاد أدلة البراءة، لكونها شاملة للشبهات البدوية، والشبهات في أطراف العلم الاجمالي، والشبهات بعد الفحص، بينما لا تشمل أدلة البراءة الشبهات قبل الفحص لتقيد أدلتها به - كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث الاستصحاب - كما لا تشمل الشبهات في أطراف العلم الاجمالي لما يأتي من قصورها عن ذلك. فهي مختصة إذن بالشبهات بعد الفحص، ومقتضاه تقديمها على أدلة الاحتياط بالتخصيص بما انطوت عليه من اطلاق وشمول للشبهات التحريمية بعد الفحص.

على أن في أدلة البراءة ما هو صريح الدلالة على الشبهات التحريمية بالخصوص كرواية: (كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى) وهي أخص من أدلة الاحتياط فتقدم عليها.

على أن الذي يستفيده الغزالي (١) من جريان استصحاب براءة الذمة الثابتة قبل بعثة الرسول، يوجب اخراج أكثر الشبهات موضوعا من هذه الأدلة، لان أكثر الشبهات، إنما تنشأ من الشك في توجه تكاليف من الشارع بها، فإذا كان عندنا استصحاب يثبت عدم التكليف بها، فلا شبهة فيها أصلا.

ولكن الاشكال في جريان مثل هذا الاستصحاب، وقد مرت الإشارة إلى مناقشته في البحوث السابقة.

وربما استدل لهم على وجوب الاحتياط فيها بالقاعدة المعروفة:
الأصل في الأشياء الحظر:

على أن يتغاضى عما قربت به من أن المراد منها أن الأشياء محكومة

(١) المستصفي، ج ١ ص ١٢٧.

بالحظر قبل ورود الشريعة بها، وهو الذي ذهب إليه البعض (١)، وتقرب بما هو معلوم بالضرورة من أن المكلفين عبيد لله عز وجل، وأفعالهم جميعا مملوكة له، ولا يسوغ التصرف في ملك الغير إلا بإذنه، فما لم يحرز المكلف الاذن بالتصرف في شئ من أفعاله أو مخلوقاته، لا يسوغ الاقدام عليه لعدم المؤمن.

والجواب على هذا التقريب: ان هذه القاعدة - لو تم الاستدلال بها - على الاحتياط الشرعي بهذا التقريب، فهي محكمة لما دل على ورود الاذن الشرعي في إباحة التصرفات، أمثال قوله تعالى: (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا (٢)).

وليس وراء اللام من (لكم) ما يدل عليه بالإضافة إلى حكومة أدلة البراءة السابقة، ولا أقل من معارضتها برواية: (كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى) واسقاطها لذلك.

خلاصة البحث:

والخلاصة، ان هذه الأدلة غير تامة في نفسها أولا، وهي غير مجدية لو أمكن اتمامها في إثبات دعوى الأخباريين في الرجوع إلى الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية دون غيرها ثانيا، اللهم إلا إذا تمت قاعدة الحظر. وغاية ما تثبتته بعد الجمع بينها وبين أدلة البراءة، هو اختصاصها في خصوص الشبهات قبل الفحص، والشبهات في أطراف العلم الاجمالي. وهي بذلك منسجمة مع الدليل العقلي من ضرورة الاحتياط فيهما، وربما كانت إرشادا له.

(١) المستصفي، ج ١ ص ٤٠. (٢) البقرة / ٢٩.

وسياتي في مبحث الاحتياط العقلي ما يشير إليه.

الاحتياط الشرعي وظيفية:

وبهذا يتضح أن الاحتياط الشرعي - لو تمت أدلته - فهو لا يعدو كونه وظيفة مجعولة من قبل الشارع، عند الشك في الحكم الواقعي، لبداهة أن الاحتياط لا يؤخذ به، بما أنه حاك عن واقع أو مثبت له لافتراض الجهالة بوجود مثل هذا الواقع، وإنما جعل للمحافظة عليه لو كان، فهو لا يزيد على كونه وظيفة فجعل الاحتياط لا يكشف عن مصلحة في المجعول ليكون من الأحكام.

الباب الثالث
القسم الثالث
التخيير الشرعي
تحديده، التخيير الشرعي وظيفه، التخيير والواجب
المخير، التخيير ومقتضى الأصل، أدلة التخيير ومناقشتها،
خلاصة البحث.

تحديده:

ويراد به جعل الشارع وظيفة اختبار إحدى الامارتين للمكلف عند تعارضهما، وعدم إمكان الجمع بينهما، أو ترجيح إحداهما على الأخرى بإحدى المرجحات التي عرضناها سابقا.
التخيير الشرعي وظيفته:

وكون التخيير الذي نتحدث عنه وظيفة شرعية لا حكما شرعيا، يتضح أمره إذا علمنا ان جعل التخيير، عند تعارض الامارتين، لا يكشف عن وجود مصلحة في متعلق الجعل ليكون من سنخ الاحكام، وإنما جعل لرفع الحيرة فقط، واختيار المكلف لإحداهما لا يسري إلى الواقع فيغيره عما هو عليه.
التخيير والواجب المخير:

وهذا التخيير غير الواجب المخير الذي سبق التحدث عنه في بحوث التمهيد، لان ذلك من الاحكام لبداهة ان كلا من فردي التخيير هناك، وهو الذي وجه إليه التكليف على سبيل البدل، فيه مصلحة توجب جعل الحكم على وفقها بخلافه هنا، فإن كلا من فردي التخيير لا يعلم وجود المصلحة فيه، وإنما المصلحة في متعلق إحدى الامارتين فحسب، لافتراض التناقض بينهما، وصدور واحدة منهما دون الأخرى، والمصلحة إنما هي في نفس الجعل لا في المتعلق، وهي لا تتجاوز مصلحة التيسير.

التخيير ومقتضى الأصل:
وجعل التخيير هنا على خلاف مقتضى الأصل، لاقتضائه التساقط في المتعارضين.
لان دليل الحجية بالنسبة للخبرين المتعارضين لا يخرج عن أحد ثلاثة فروض:
١ - ان يفترض شموله لهما معا، وهذا مستحيل بالبداهة، لاستحالة ان يتعبدنا الشارع بالمتناقضين.
٢ - ان يفترض شموله لأحدهما دون الآخر، وتعيينه بالذات وترجيح لاحد المتساويين على الآخر من دون مرجح.
٣ - ان يقال بعدم شموله لهما معا، وهذا هو الذي يتعين الاخذ به. وادعاء أن أحدهما حجة واقعا لحكايته عن الواقع لا يخلو من مغالطة، لان المدار في الحجية على العلم بها، لان العلم مقوم للحجية، كما سبق بيانه، لا على وجودها الواقعي.
ومع فرض جهالتنا به من بينهما لا يكون حجة علينا حتما، وقد تخيل بعض الأصوليين: (ان مقتضى الأصل عن التعارض هو التخيير، لان كلا من المتعارضين محتمل الإصابة للواقع، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما إلا لزوم التعبد بالمتناقضين).
(وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبة إلى كل منهما بتقييده بترك الاخذ بالآخر (١)).
وأجيب على هذا بأن الاخذ بكل منهما عند ترك الآخر لا يرفع محذور التعبد بالمتناقضين، لان لازم جعل الحجية لكل منهما عند ترك

(١) مصباح الأصول، ص ٣٦٦.

الآخر هو جعل الحجية لهما عند ترك الاخذ بهما معا لصدق القيدان، ومقتضاه هو التعبد بهما بما ينطويان عليه من التناقض. وهناك توجيه آخر للتخيير فحواه دعوى امكان تقييد الحجية في كل منهما بالأخذ به، ونتيجة ذلك هو التخيير لتمكنه من الاخذ بأيهما شاء. ولكن لازم هذا التوجيه أن لا يكون كل منهما حجة عند عدم الاخذ بهما، وهو ما لا يلتزم به الموجه حتما. على أن علمنا بكذب احدى الامارتين بحكم ان الواقع الواحد لا يتحمل صدق حكايتين متناقضتين يحول التخيير إلى تخيير بين حجة ولا حجة لو صح صدق التعبير بالحجة في هذا المجال. أدلة التخيير ومناقشتها:

ولكن القائل بالتخيير استند إلى روايات عدة جملها أجنبي عن مقام التعارض المصطلح، على أن قسما منها مناقش فيه سندا، نذكر نماذج منها: ١ - ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق. قال (عليه السلام): فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت ((١)).

ودلالة هذه الرواية وافية جدا إلا أنها مرمية بالضعف لارسالها. ٢ - ومثلها مرسل الكافي (بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك) استدلالا وجوابا.

٣ - ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار قال: (قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي

(١) مصباح الأصول، ص ٤٢٣.

الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلحهما في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلحهما إلا على الأرض، فوقع (عليه السلام): موسع عليك بأية عملت ((١)). وهذه الرواية لا دلالة لها على أكثر من التخيير في أفراد الكلبي، لأن كلا من الصلاتين صحيحة ومحقة للغرض والتخيير بين أفراد الكلبي سواء كان عقليا أم شرعيا لا محذور فيه، والمطلقات كلها من هذا القبيل. وإن شئت أن تقول أن هذه الأنواع من الروايات ليست متعارضة في واقعها، وإن تخيلها الراوي كذلك، والامام لم يصنع أكثر من تبيينه على إمكان الجمع بينها بمفاد (أو)، والكلام إنما هو في الروايات المتعارضة.

٤ - ما رواه الكليني بسنده عن سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بالأخذ والآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): (يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه ((٢)). وهذه الواقعة المسؤول عنها من قبيل دوران الأمر بين المحذورين (يأمر وينهى)، والمكلف بواقعه لا بد أن يصدر عن أحدهما، فالتخيير بينهما تخيير تكويني، والتعبير بالسعة مساوق للتعبير باسقاطهما، والصدور عن أحدهما بحكم ما يقتضيه واقعه التكويني، وربما سمي هذا النوع من التخيير بالتخيير العقلي، فتكون الرواية إرشادا له، وسيأتي الحديث عنها.

خلاصة البحث:

والخلاصة أن أدلة التخيير - وهي لا تخرج عن الطوائف التي عرضنا

(١) مصباح الأصول، ص ٤٢٤.

(٢) مصباح الأصول، ص ٢٢٤، ويحسن الرجوع إليه للتوسع في هذا البحث.

نماذج منها - بين صحيح لا يدل بمضمونه، ودال لا يصح سنداً، فهي لا تنهض بإثبات ما سبقت له.
على أن الحق يقتضينا ان نسجل ان القائلين بالتخيير لم نعرف لاحد منهم فتوى فقهية مستندها ذلك، وربما وجدت في الموسوعات وضيعها علينا نقص الفحص.
ثم إن هذه الأدلة، لو تمت دلالتها، فهي لا تنعرض إلى أكثر من التعارض بين الاخبار، ولا صلاحية فيها لاستيعاب أبواب التعارض كلها، فالدليل إذن أضيق من المدعى.
ولذا لم نعرف من عمم أدلة التخيير إلى جميع الأبواب، فالقاعدة تبقى محكمة، ومقتضاها التساقط إلا في الاخبار، بناء على تمامية هذه الأدلة.

الباب الرابع
القسم الأول
البراءة العقلية

تحديدھا، دليلھا، قبح العقاب بلا بيان، مناقشة القاعدة، وجوب دفع الضرر المحتمل ومعارضتها لها، التوارد بين القاعدتين، الرأي الأخير، البراءة العقلية وظيفة عقلية لا حكم.

تحديدها:

ويراد بها الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته.

دليلها:

وقد استدل لها بالقاعدة العقلية المعروفة بقاعدة:

(قبح العقاب بلا بيان واصل من الشارع).

بدعوى أن العقل يدرك قبح عقاب الشارع لعبيده إذا لم يؤذنه بتكاليفه وخالفوها، أو آذنه بها ولم تصل إليهم مع فحصهم عنها واختفائها عنهم مهما كانت أسباب الاختفاء ويأسهم عن بلوغها. وهذه القاعدة مما تطابق عليها العقلاء على اختلاف مللهم ومذاهبهم وتباين أذواقهم ومستوياتهم وتشعب أزمانهم وبيئاتهم. وقد عبر عنها بعض المشرعين المحدثين بقوله: (لا عقاب بغير قانون). وبالطبع ان مراده بالقانون هو خصوص القانون المبلغ بوسائل التبليغ المتعارفة وإلا فإن التشريع وحده لا يكفي في إيقاع المواطنين تحت طائلة العقاب.

وربما كان غرض القائلين بأن (الأصل براءة الذمة) هو الإشارة إلى هذه القاعدة العقلية.

مناقشة القاعدة:

وقد نوقشت هذه القاعدة بألسنة قسم من الفقهاء، بكونها غير تامة لمعارضتها بقاعدة عقلية أخرى، تفرض الإلزام بالمحتمل والقاعدة هي وجوب دفع الضرر المحتمل:

وجوب دفع الضرر المحتمل ومعارضتها لها:

وهي كسابقتها مما تطابق عليها العقلاء بتقريب ان العقل متى احتمل الضرر في شئ ما ألزم بتجنبه، واستحق صاحبه اللائمة لو أقدم عليه وصادف وقوعه فيه.

وموقع التعارض بينهما ان القاعدة الأولى مع احتمال التكليف وعدم تنجزه بالوصول، تنفي العقاب من الشارع وتمنعه، والأخرى لا تمنعه بل تصح صدوره منه وتلقي التبعة على المكلف ان قصر في امثاله، فالأولى مؤمنة من الضرر، والثانية غير مؤمنة وموضوعهما واحد. وأشكل على هذه المناقشة ان التعارض في الاحكام العقلية مستحيل، لان العقل لا يتناقض على نفسه باصدار حكمين متناقضين على موضوع واحد، فلا بد من التماس محاولاتهم لرفع هذا التناقض.

التوارد بين القاعدتين:

وقد ذهب بعضهم إلى أنهما - أعني القاعدتين - مختلفتان في الرتبة، وقيام إحداهما يكون مزيلا لموضوع الأخرى، وبهذا جعلوا (قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل) واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لادعائهم ان هذه القاعدة تصلح ان تكون بيانا يمكن للشارع ان يعتمد عليه، ومع فرض كونها بيانا من قبله، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يبقى لها موضوع.

والجواب على هذه الدعوى:

١ - ان الالتزام بها مساوق لانكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ لا يبقى لها موضوع دائماً، لان العقل إنما اعتبرها عند الشك في التكليف، ومع الشك فيه فإن احتمال الضرر قائماً حتماً، ومع قيامه تقوم القاعدة المرتكزة عليه فيزول موضوع تلك القاعدة، وقد افترضنا في القاعدة انها مما تطابق عليها العقلاء، فهل تطابق العقلاء على قاعدة من دون موضوع؟! من دون موضوع؟! من دون موضوع؟!

٢ - إمكان عكس الدعوى عليهم، والنقض بورود القاعدة الأولى على الثانية.

بتقريب ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل بنفسها مؤمنة ورافعة لاحتمال الضرر، فمع قيامها لا احتمال للضرر ليلجأ إلى القاعدة الثانية، وبهذا يتضح ان قيام القاعدة الأولى يكون رافعا لموضوع القاعدة الأخرى وواردا عليها.

فالقاعدتان اذن متواردتان، والاشكال يبقى قائماً ينتظر.

الرأي الأخير:

والرأي الذي نراه إلى حل المشكلة هو الرأي الذي تبناه بعض مشايخنا العظام على غموض نسبي في أداء بعض مقرري بحثه. والظاهر أنه يريد هذا المضمون في: - دفع الاشكال، فإن لم يكنه فهو قريب منه في أكثر خطوطه - وهو اعتبار القاعدتين منفصلتين عن بعضهما مورداً، ولكل منهما مجال.

وفي هذه الحدود لا التقاء بينهما ليلزم التعارض، وبشيء من التحديد للمراد من كلمة الضرر يتضح هذا المعنى.

يطلق الضرر ويراد به النقص الذي يدخل على الانسان بسبب عمل أو ترك شيء ما سواء كان روحيا أم ماديا، وهو على قسمين دنيوي وأخروي، ولكل من هذين القسمين حساب بالنسبة إلى موضع بحثنا. ١ - احتمال الضرر الدنيوي.

وهذا الاحتمال إذا كان على درجة من الأهمية كبيرة، وكان الضرر مما لا يتسامح فيه عادة، يمكن ان يدرك العقل لزوم الاحتياط على وفقه، ومنه يدرك رأي الشارع بالزامه به - أعني الاحتياط - ابعادا للمكلف عن الوقوع فيما يبغضه.

وقد سبق ان قلنا إن للشارع ان يجعل الاحتياط للمحافظة على بعض التكاليف التي يعلم مبغوضية فعلها من قبل المكلف على درجة لا يريد وقوعها في الخارج بأية كيفية كانت كما هو الشأن في الدماء والفروج والأموال على قول. وفي مثل هذا الحال صححنا جعل الاحتياط الشرعي من قبله، وقلنا إن العقاب إذ ذاك على تقدير مخالفة الاحتياط وعدم مصادفة الواقع انما هو على التجري أو ما يعود إليه - بناء على حرمة -، لا على مخالفة التكليف لعدم مصادفته الواقع كما هو الفرض.

وعلى هذا، فقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل قائمة هنا، ومنها يكتشف البيان الشرعي، فتكون واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل إذ لا تبقي لها موضوعا ليرد الحكم العقلي عليه. ٢ - احتمال الضرر الأخروي - أي العقاب -.

وهذا الاحتمال لا يستتبع جعلاً شرعياً للاحتياط على وفقه لبداهة أن كل ما يتصل بشؤون الإطاعة والعصيان مما هو في طول التكاليف، لا تكون أوامره - لو وجدت - من قبيل الأوامر المولوية لاستحالة صدور هذا النوع من الأوامر عنه.

وقد سبق أن تحدثنا في مبحث (دليل العقل) عن أن بعض الاحكام العقلية لا تستتبع أوامر شرعية لوجود موانع عقلية عن ذلك وضرربنا المثل بأوامر الإطاعة.

وما قلناه هناك نقوله هنا، لان احتمال العقاب بل القطع به - لا يستطيع أن يوجه الشارع - نهيا عن الوقوع فيه فضلا عن جعل الاحتياط، كأن يقول لك: لا تقع في العقاب للزوم التسلسل الواضح بداهة ان مخالفة هذا النهي إما ان توجب عقابا فهي مردوع عنها، وهذا الردع إن أوجبت مخالفته العقاب، فهو مردوع عنه، وهكذا إلى غير النهاية.

فإذا كان احتمال الضرر الأخرى لا يستتبع جعل الاحتياط الشرعي على وفقه، فمن الواضح أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تكشف عنه - أعني الاحتياط - لعدم امكان جعله من قبله، فهي لا تصلح ان تكون بيانا شرعيا له، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تبقى قائمة ومع قيامها يقطع بعدم الضرر الأخرى، فلا يبقى مجال لوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ لا احتمال للضرر حتى يجب دفعه.

وإذن فالقاعدتان لا تعارض بينهما ولا تناقض في حكم العقل. وعلى هذا فقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إنما تختص في المواقع التي يمكن للشارع ان يجعل تكاليفه عليها - ولو كانت التكاليف احتياطية - .

وهي لا تشمل غير قسم من الاحتمالات لاضرار دنيوية بالغة، يعلم من الشارع بغض وقوعها من العبد، وما عداها فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تبقى قائمة، وهي هادمة بقيامها للقاعدة الأخرى لتحصيلها القطع بالمؤمن الرافع لاحتمال العقاب.

نعم في الموارد التي لا تصلح للمؤمنية فيها، كما في موارد الشبهات البدوية قبل الفحص - بالتقريب الذي ذكرناه سابقا - تجري هذه القاعدة - أعني قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل - لعدم المؤمن العقلي - كما هو واضح - .

البراءة العقلية وظيفية عقلية لا حكم:
وكونها وظيفية لا يحتاج إلى حديث لبداية افتراضها عند اختفاء الأحكام الشرعية، وليس فيها جنبه نظر للواقع ولا حكاية عنه، بل ليس فيها ما يكشف عن رأي الشارع حتى في هذا الحال لاستحالة ذلك، ومن هنا قلنا: انها وظيفية عقلية لا شرعية.

الباب الرابع
القسم الثاني
الاحتياط العقلي

تحديد الاحتياط العقلي، دليله، الشبهة البدوية قبل
الفحص، العلم الاجمالي: قابليته لتنجيز متعلقه، منشأ
تنجيزه، إمكان جعل المرخص وعدمه، وقوع ذلك
الجعل وعدمه، حل العلم الاجمالي، الشبهة محصورة
وغير محصورة، الشبهة غير المحصورة وحكمها، دوران
الامر بين التعيين والتخيير، الخروج من عهدة التكليف
المعلوم، الاحتياط وظيفة عقلية.

تحديد الاحتياط العقلي:
وهو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز إذا كان ممكنا.
وغرضنا من ذكر قيد الامكان اخراج بعض صور العلم بالتكليف، كما
في بعض صور دوران الامر بين المحذورين، مما لا يمكن الجمع بينهما بحال،
وسياتي الحديث عنها.

ويدخل ضمن هذا التحديد أقسام ثلاثة:

- ١ - الشبهة البدوية قبل الفحص.
- ٢ - العلم الاجمالي بتكليف إلزامية إذا كان الاحتياط ممكنا ولو
بالايتان بجميع الاحتمالات أو تركها.
- ٣ - العلم التفصيلي بتكليف ما، والشك في الخروج عن عهده بالامثال
لبعض الجهات.

دليله:

ودليله هو القاعدة التي تطابق عليها العقلاء، من أن شغل الذمة
اليقيني يستدعي فراغا يقينيا.
ولبيان استيعاب الدليل لجميع ما انتظم في هذا التعريف، ثم لتحديد
صغريات ما يمكن ان تنتظم في الكبرى الكلية المستفادة منه.
يقتضينا ان نقف عند كل واحدة منها، فنحدث عنها بشئ من
الايجاز، ونحيل في استيعابها حديثا وصورا إلى الموسوعات الشيعية (١)

(١) راجع الجزء الثاني من حقائق الأصول، والثالث من فوائد الأصول والدراسات،
وغيرها، (مباحث الاحتياط).

لتوفرها على بحث هذه المواضيع.

١ - الشبهة البدوية قبل الفحص:

ووجوب الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص، سبق أن ذكرنا أدلته في مبحث (الاستصحاب)، ولعل أهمها العلم الاجمالي المنجز بوجود تكاليف إلزامية، وبهذا المعنى فإنها تكون من صغريات مسألة العلم الاجمالي القادمة والحديث فيه يأتي.

أما إذا فرض أن هذا الدليل غير تام، واخذنا بالأدلة الباقية، فإن قاعدة شغل الذمة اليقيني لا تكون دليلاً على وجوب الاحتياط فيها، لبدهة عدم اليقين فيها إذ ذاك بالشغل لتكون نتيجة للقاعدة المذكورة، ولا بد من الاستدلال عليها بأدلة أخرى أهمها القاعدة السابقة وجوب دفع الضرر المحتمل لا لاكتشاف الجعل الشرعي له من هذه الطريق لانحصار الاكتشاف باحتمال الاضرار الدنيوية البالغة منها، والشبهات البدوية ليست مختصة بهذه الاحتمالات دائماً، بل لعدم وجود المؤمن، وذلك لعدم جريان البراءة الشرعية فيها لقصور أدلتها عن شمولها لكونها مقيدة عرفاً بما بعد الفحص، كما سبق تقريره، ولأن البيان الواصل المأخوذ في موضوع البراءة العقلية - أعني قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل - لا يراد به فعلية الوصول بداهة، بل يراد به معرضية الوصول لما مر شرحه من أن الشارع غير مسؤول عن إيصال التكاليف إلى كل واحد من المكلفين، وإنما عليه أن يبلغ بالطرق المتعارفة وعليهم السعي إلى معرفتها. فدليل الاحتياط العقلي فيها هو هذه القاعدة، إذ لا دافع هنا لاحتمال الضرر ليلجأ إليه.

٢ - العلم الاجمالي:

والحديث حوله يقع في جهات متعددة أهمها جهتان:

١ - قابليته لتنجيز ما تعلق به، وما يتفرع من بحوث عليها.

٢ - حل العلم الاجمالي.

قابليته لتنجيز متعلقه:

والمراد بالقابلية هنا صلوحه لان يكون بيانا يتكل عليه الشارع في

إيصال تكاليفه - من دون حاجة إلى جعل منه - وحاله حال العلم

التفصيلي في تنجيز متعلقه.

والذي يبدو ان القول بقابليته موضع اتفاق الجميع، وإن ذكرت

بعض الوجوه لنفي القابلية، إلا أنه لا قائل بها، وغاية ما قرب به

نفي القابلية من أنه (ربما يقال إنه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح

مخالفة المولى أن يكون المكلف، حين العمل، عالما بالمخالفة تفصيلا،

وأما الاتيان بأمر لا يعلم حين الاتيان بكل واحد منها بمخالفته للمولى،

ولكن بعد الاتيان بالجميع يعلم بتحقق المخالفة في الخارج، فلا يحكم العقل

بقبحه).

(وبعبارة أخرى: القبح مخالفة التكليف الواصل، لا تحصيل العلم

بالمخالفة (١)).

وأجيب على هذا التقريب بأن فيه (مغالطة ناشئة من الخلط بين

الوصول والتمييز، فإن وصول التكليف الفعلي هو الموضوع لحكم العقل

بقبح المخالفة، ولا ربط لهذا بتمييز المكلف به أصلا، ولذلك لا ريب

(١) الدراسات، ج ٣ ص ٥٢.

في حكم العقل بقبح ارتكاب جميع أطراف العلم الاجمالي دفعا كالنظر إلى امرأتين يعلم بحرمة النظر إلى إحداهما كما في ارتكاب المحرم تفصيلا، مع أن موضوع التكليف الواقعي غير مميز فلا يعتبر في القبح إلا وصول التكليف الفعلي، وهو متحقق في محل الكلام (١)، فالشبهة في قابليته للتنجيز شبهة في مقابل البديهة، وهي لا تستند - كما يقول أستاذنا الخوئي - على غير المغالطة، ولذا لا نجد عاقلا من العقلاء يقدم على شرب إناءين يعلم إجمالا بوجود السم في أحدهما بدعوى عدم تمييزه للأناء الذي وجد فيه السم من بينهما.

ولكن - بعد ثبوت القول بالقابلية - يقع الكلام في منشأ المنجزية فيه، فقيل: ان منشأها ذاتي في كل ما يتصل به، وحاله حال العلم التفصيلي في كونه علة تامة لتنجيز متعلقه، وقيل: إن العلم الاجمالي ليس فيه أكثر من اقتضاء التنجيز، وتنجيزه موقوف على عدم جعل المرخص في أطرافه، وعلى كلا القولين فقد وقع الكلام في إمكان جعل المرخص على خلافه كلا أو بعضا وعدمه، وعلى تقدير الامكان، فقد اختلفوا في الوقوع وعدمه أيضا.

فالكلام إذن يقع في مسائل ثلاث:

أ - منشأ تنجيزه.

ب - إمكان جعل المرخص على خلافه وعدمه.

ج - وقوع مثل ذلك الجعل وعدمه على تقدير إمكانه.

أ - منشأ تنجيزه:

وقد ذكرنا أن في المسألة قولين: قولا بالعلية وقولا بالاقتضاء،

(١) الدراسات، ج ٣ ص ٥٣.

ولعل وجهة نظر القائلين بالعلية، هو ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في كشفه عن الواقع، فإراءته له أراءة كاملة لا قصور فيها، بل هو في الحقيقة علم تفصيلي بوجود التكليف، ولما كان العلم التفصيلي علة تامة لتنجيز متعلقه لما سبق في بحوث التمهيد، كان العلم الاجمالي كذلك، ولا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

والتردد في مقام تطبيق الحكم على كل من الأطراف لا يسري إلى التردد في أصل الحكم فاصل الحكم، وأصل على كل حال. أما القائلون بالاقضاء، فوجهة نظرهم مبنية على أن هذا التردد في مجال التطبيق يضعف تأثير العلم الاجمالي، وينزل رتبته عن العلم التفصيلي، فهو لا يزيد على أن يكون فيه اقتضاء التأثير، وتأثير المقتضى فيه موقوف على عدم وجود المانع، أي عدم وجود المرخص من قبل الشارع في ارتكاب الأطراف.

وعلى هذا فالتنجيز عند هؤلاء الاعلام يتضح من وجهة نظرهم في المسألة التالية من إنكار امكان جعل المرخص في الأطراف كلا أو بعضاً. ب - إمكان جعل المرخص وعدمه:

أما على مبنى من يذهب إلى علية العلم الاجمالي للتنجيز، فاستحالته واضحة للزوم الترخيص في مقطوع المعصية إذا جعل في تمام الأطراف أو الترخيص في محتملها إذا جعل في بعضها دون بعض، ويستحيل على الشارع المقدس ان يرخص في مقطوع المعصية أو محتملها مع تنجز التكليف بالعلم لقبح ان يصرح بجواز معصيته بالضرورة، وان جاز له ان يعفو بعد صدور المعصية من العبد، على أن شؤون الإطاعة والعصيان راجعة إلى العقل كما سبق بيانه، وليس للشارع دخل في وضعهما أو رفعهما بداهة.

وأما على مبنى من يقول بان فيه اقتضاء التنجيز في كل من الأطراف،
فكذلك فيما يلزم منه المخالفة القطعية، ولكن بملاك آخر غير ذلك الملاك.
والملاك الذي ينتظم جميع أنواع ما يقع به الترخيص سواء كان إمارة
أم أصلا، هو ان جعل الشارع الترخيص في تمام الأطراف يلزم منه
الترخيص في مقطوع المعصية لانتهاؤه إلى جواز المخالفة القطعية، وقد
سبق ان قلنا أن التصريح بجواز المعصية من قبله قبيح ينزه عنه سبحانه،
وجعله في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا رجح.
وذهب بعضهم إلى إمكان جعله في الجميع على أن يقيد كل مرخص منها
بصورة عدم ارتكاب الطرف الآخر فينتج التخيير بينهما.
وهذا النوع من التقييد مستحيل أيضا، لانتهاؤه إلى التعبد بهما معا عند
عدم ارتكابهما - أي إلى الترخيص في مقطوع المعصية - لتوفر الشرط في كل
منهما، وهو عدم الارتكاب.
بالإضافة إلى أن الاطلاق والتقييد إنما هما من قبيل الملكة والعدم،
فالمحل الذي لا يكون قابلا لأحدهما لا يكون قابلا للآخر، وحيث
افترضنا استحالة الاطلاق في مقام الثبوت، فلا بد أن يكون التقييد مستحيلا
فيه أيضا، فالترخيص على هذا في جميع صورته لا يمكن جعله في مقام
الثبوت.
هذا إذا كانت نسبة المرخص إلى الجميع نسبة واحدة، أما إذا اختلفت
النسبة في الأطراف بأن كان بعضها موضعا لامارة أو أصل دون الباقي،
أمكن جعلها والتعبد بها بالنسبة إلى ذلك الطرف، ولا محذور في ذلك
وسياتي ان هذا القسم من جملة ما يحل به العلم الاجمالي.
هذا كله في مقام الثبوت، أما في مقام الاثبات فهو متفرع بالبداهة
على مقام الثبوت، فإذا افترض استحالة الجعل والتعبد بالمرخص فيه، فإن

الأدلة المعبرة عنه لا يمكن أن تكون شاملة لهذه الأقسام بداهة، لان التمسك بظهورها في شمول هذه الأقسام، إنما يلجأ إليه عند الشك، ومع العلم بعدم الشمول لا مجال لحجية مثل هذا الظهور. وإذا كان - ولا بد من التغاضي عن مقام الثبوت والتماس ما تقتضيه الأدلة بنفسها.

٣ - في وقوع مثل ذلك الجعل وعدمه:

ثم مدى ما تدل عليه أدلة الترخيص، امارة أو أصلا - فالظاهر أن الحال يختلف فيها باختلاف ما تفيده ألسنة جعلها، واعتبارها من قبل الشارع.

الامارة والعلم الاجمالي:

أما الامارة فالظاهر أن أدلتها غير وافية بالشمول لجميع الأطراف لانتهائها إلى التكاذب، لان ما دل على وجود الحكم في كل من الأطراف، يدل بالدلالة الالتزامية على نفيه في الآخر للعلم بوحدة الواقعة، كما هو الفرض، ومقتضى ذلك تكاذبهما.

فالخميرية المرددة بين إناءين إذا قامت البيئة على وجودهما في الاناء الأول، فقد دلت بالالتزام على عدم وجودها في الاناء الثاني، وتكذيب من يدعي وجودها فيه، وإذا قامت الثانية على وجودها في الاناء الثاني، فقد دلت على عدم وجودها في الإناء الأول بالالتزام، كما دلت على تكذيب من يدعي وجودها فيه، ونتيجة ذلك هي التكاذب بينهما، بالإضافة إلى عدم إمكان الاخذ بهما معا لانتهائهما إلى جمع النقيضين في الاناء الواحد، أعني وجود الخمر وعدمه.

واعتبار الحجية في إحدى الامارتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجح،
واعتبارها لإحدهما غير المعينة لا تجدي، لعدم الاستفادة منها في مجالنا
الخاص، وتقييد إحدهما بعدم ارتكاب الطرف الثاني مما ينتج التخيير
غير معقول، لعدم معقولية الاطلاق، وهما من قبيل الملكة والعدم مع أن
لازم ذلك هو جعل الحجية لهما معا عند عدم ارتكاب الطرفين، كما قدمنا.
وأما الأصول، فالحال فيها يختلف أيضا، فإن كانت على وفق المعلوم
بالاجمال فلا محذور لدى الأكثر في جريانها في تمام الأطراف، وترتيب
الآثار عليها ثبوتا والأدلة شاملة لها.

وإن كانت على خلاف المعلوم بالاجمال وكان الحكم المعلوم إلزاميا، فإن
لزم من جريانها مخالفة عملية لم يمكن الجريان للزوم الترخيص بالمعصية، وهو
ممتنع عقلا، والأدلة لا بد ان تتقيد في غير هذه الصورة في اطلاقاتها
العامّة، فلا تكون شاملة لها، كما لا تكون شاملة لأحدها المعين
للزوم الترجيح بلا مرجح، ولا غير المعين لعدم ترتب ثمرة عملية عليه،
والتخيير غير ممكن لما مر في الامارة من امتناع التقييد لامتناع الاطلاق.
وأما إذا لم تلزم مخالفة عملية كما في صورة دوران الامر بين محذورين،
فالظاهر لدى البعض أنه لا مانع من الجريان لعدم تحقق الترخيص في المعصية،
ما دام المكلف ملزما في واقعه بالصدور عن أحدهما والمخالفة الالتزامية التي
تكون بسبب جريان الأصلين معا، والايمان بالإباحة الظاهرية استنادا إليها
وهي مخالفة للمعلوم بالاجمال لا محذور فيها ولا دليل على حرمتها إذا لم
تنته إلى عالم تكذيب المعصومين، فالأدلة تكون شاملة لهذه الصورة.
هذا إذا كان المعلوم بالاجمال حكما إلزاميا، وأما إذا لم يكن حكما
إلزاميا.

وكانت الأصول الجارية أصولا مثبتة لحكم إلزامي، فالظاهر أنه

لا محذور من جريانها لعدم لزوم الترخيص في المعصية، وليس ما يمنع من أن يجعل الشارع الاحتياط مثلاً في محتمل الالتزام، كما هو الشأن في كل من الطرفين.

والمقياس الذي ذكرناه في الجريان وعدمه جار في جميع الأصول، إذا كانت نسبتها إلى الأطراف نسبة واحدة من حيث النفي والاثبات، ومن حيث عدم وجود خصوصية تستوجب الجريان في أحد الأطراف دون بقيتها. أما إذا اختلفت في النفي والاثبات، فإن كان في أحد الأطراف خصوصية تستوجب اختصاصه بجريان الأصل، فالظاهر أنه لا مانع من الجريان وحل العلم الاجمالي به كما يأتي الحديث في ذلك. نعم، ان هناك تفرقة بين الأصول الاحرازية وغيرها، ذكرها شيخنا النائيني، وفحواها ان الأصول الاحرازية لا تجري في أطراف العلم الاجمالي على كل حال، إذا كانت قائمة على خلاف المعلوم بالاجمال حتى لو قلنا بجريان غيرها من الأصول سواء استلزم جريانها المخالفة القطعية أم لم يستلزم.

وكان وجهة نظره ما استفاده من لسان جعل الأصول التنزيلية من اعتبار البناء العملي والاختصاص بأحد طرفي الشك على أنه هو الواقع. وهذا النوع من البناء يستحيل اعتباره في مجموع الأطراف لانتهاؤه إلى التنزيل على خلاف الواقع مع العلم به.

والظاهر أن ما انتهى إليه متين جداً، وليس المنشأ فيه هو إثبات لوازمه ليلزم التكاذب في نظره ليقال في رده: ان الأصل إنما يثبت مؤداه في مورد بلا نظر إلى النفي عن غيره، وغاية ما يترتب على ضم بعض الأصول إلى البعض هو العلم بمخالفة بعضها للواقع، ولا ضير فيه بناء

على عدم وجوب الموافقة الالتزامية.
وإنما المنشأ لديه - فيما يبدو - هو امتناع جعل الشارع في مقام الثبوت حجية الأصول التنزيلية لجميع الأطراف مع انتهائها إلى طلب اعتبار غير الواقع واقعا، مع حضور الواقع لدى المكلف بالوجدان.
فكما يستحيل على الشارع أن يقول للمكلف اعتبر غير الواقع واقعا في المعلوم تفصيلا، كذلك يستحيل في حقه ذلك في كل ما ينتهي إليه. فالمحذور إنما هو في صدور الجعل المستوعب لجميع الأطراف منه وهو عالم بانتهائها إلى طلب اعتبار غير الواقع واقعا حتما لا في إباء الأدلة عن شمولها جميعا للتكاذب.
فالاشكال عليه بعدم إثبات لوازمها - أعني الأصول التنزيلية - لم يتضح لي وجهه، والظاهر أن فيه خلطا بين مقامي الثبوت والاثبات، فالشيخ النائيني ناظر إلى مقام الثبوت والايراد ناظر إلى مقام الاثبات.
والخلاصة التي انتهينا إليها:
ان الامارات لا تجري في أطراف العلم الاجمالي لتكاذبها، والأصول الاحرازية لا تجري للمانع الثبوتي، وبقية الأصول لا تجري إذا لزم منها المخالفة العملية لتكليف إلزامي معلوم، وتجري إذا كانت موافقة للمعلوم بالاجمال، أو لم يلزم فيها إلا المخالفة الالتزامية.
ومن هذا يتضح وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية للحكم الإلزامي المعلوم بالاجمال على المبنيين معا.
أما على القول بأن العلم الاجمالي علة تامة في تنجيز متعلقه، فلأن مقتضى عليته وجوب موافقته وحرمة مخالفته، إذ ليس وراء وصول الحكم لدى العقل إلا لزوم الإطاعة وعدم العصيان.
وأما على المبنى الثاني - أعني دعوى وجود اقتضاء التنجيز فيه -

فلأن العقل لا يسوغ الخروج على هذا المقتضى إلا بوجود مؤمن وهو مفقود هنا، ومع عدمه فالعقل يلزم بالاتيان به ولا يسوغ مخالفته، فوجوب الموافقة وحرمة المخالفة حكمان عقليان يجريان في رتبة واحدة، وهما من آثار منجزية العلم الاجمالي، فما ذهب إليه بعض المشايخ العظام من ترتب وجوب الموافقة على حرمة المخالفة لا ملزم به. حل العلم الاجمالي:

ومما ذكرناه تبين ان المقياس في تأثير العلم الاجمالي هو احتمال انطباق التكليف المعلوم على كل واحد من الأطراف، على نحو لو انطبق عليه لكان مولدا للتكليف فيه.

ولذا لو قدر انطباق المعلوم على بعض الأطراف التي لا يتولد فيها تكليف، انحل العلم الاجمالي وفقد تأثيره، ولم ينجز مدلوله على من قام لديه.

والسر في ذلك هو: ان العلم الاجمالي لا يزيد في منجزيته على العلم التفصيلي، فلو قدر توجه شك إلى ذلك العلم التفصيلي على نحو يسري إليه لفقد ذلك العلم تنجزه لمتعلقه وايصاله إلى المكلف بداهة.

وعليه فمع عدم وصول التكليف بالعلم أو العلمي هنا لا مانع من جريان الأصول في بقية الأطراف إذ العلم بالتكليف على هذا التقدير غير واصل لاحتمال انطباقه على ذلك الطرف الذي لو قدو له الانطباق عليه لما ولد تكليفا فيه.

ونظرا لهذا، فقد اعتبر العلماء الأمور التالية من موجبات حل العلم الاجمالي وهي:

١ - خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كما لو فرض العلم بتوجه

تكليف إلزامي باستعمال دواء ما - مثلا - مررد بين دواء متداول في السوق وآخر موجود في دولة أخرى لا يمكن وصول المكلف إليه، فمثل هذا المعلوم لو انطبق على ذلك الخارج عن محل الابتلاء لما ولد تكليفا باستعماله لعبثية مثل هذا التكليف بعد فرض تعذر وصول المكلف إليه، والدواء الآخر غير معلوم الانطباق عليه، واذن فلا علم بتكليف ملزم للمكلف على كل حال، وحيث لا علم، فان جريان الأصول في الشبهات التي لا تكون طرفا له لا محذور فيها ولا معارض لها.

٢ - الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو الاكراه عليه أو خروجه عن القدرة، وبما أن هذه الأمور رافعة للتكليف لو كان موجودا، فانطباق المعلوم على ذلك الطرف لا يولد تكليفا على وفقه فيذهب العلم بتوجه التكليف به، ويتحول إلى شك بالنسبة للطرف الآخر بالضرورة، وعندها تجري الأصول بلا معارض أو محذور.

٣ - أن لا يكون بعضها محكوما قبل مجيء العلم الاجمالي، أو عند مجيئه بحكم على وفقه، إذ لا يولد تكليفا في ذلك الطرف لو قدر له الانطباق عليه فيفقد تنجيذه، وهكذا...

هذا كله في طرو هذه الأمور عن مجيء العلم الاجمالي أو قبله، أما لو طرأت بعد تنجز العلم الاجمالي ووصول التكليف به، كأن يكون قد طرأ على أحدهما ما يخرج عن محل الابتلاء أو تولد اضطرار للمكلف إليه، فمثل ذلك لا يوجب انحلال العلم الاجمالي لعدم المؤمن في ارتكاب الأطراف الأخرى، أما على مبنى عليية التنجيز فواضح، إذ لا مجرى للأصل في تلكم الأطراف بعد تنجز التكليف بالعلم، وأما على المبنى الآخر فلسقوط الأصول بالتعارض، ومع سقوطها فلا مؤمن للمكلف في جواز الارتكاب.

بينما لا يتأتى هذا المعنى قبل تنجز العلم، لان وجود أحدها مانع من تنجز التكليف ابتداءً، فلا مسقط لجريان الأصول في الأطراف المشكوكة.

وعلى هذا المقياس من حل العلم الاجمالي ركز بعض الاعلام تحديده للشبهات غير المحصورة، ولأهمية البحث فيها نتحدث عنها بشئ من الكلام.

الشبهة محصورة وغير محصورة:

وقد اختلفوا في تحديد كل منهما، ومن استعراض أقوالهم في الشبهة غير المحصورة يتضح تحديد المحصورة أيضا بحكم المقابلة.

الشبهة غير المحصورة وحكمها:

وأهم ما ذكروا لها من تحديدات ثلاثة، وربما رجعت بقية التحديدات إليها:

١ - ان تكثر أطرافها كثرة يعسر معها العد ومثل له في العروة الوثقى بنسبة الواحد إلى الألف، وربما رجع إلى هذا المعنى ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من ضعف انطباق الاحتمال على كل واحد منها لكثرة الأطراف.

٢ - ما اختاره المحقق النائيني: (من أن الميزان في كون الشبهة غير محصورة، عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف، ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها (١)). ومن هنا تختص الشبهة غير المحصورة لديه بخصوص الشبهات التحريمية

(١) الدراسات، ص ٢٤٢.

أما الوجوبية منها فإن الأطراف، وإن بلغت كثرتها ما بلغت، فإن المكلف يتمكن من مخالفتها بتركها جميعا.
٣ - أن يكون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء، أو تكون الأطراف مما يعسر مخالفتها جميعا، أو يكون المكلف مضطرا إلى بعضها، إلى غير ذلك مما يوجب انحلال العلم الاجمالي.
وقد تبنى صاحب الكفاية هذا الرأي وجلاه وأكد عليه بعض أساتذتنا الاعلام.

وهذا الرأي وإن انطوى على إنكار الشبهة غير المحصورة - لشموله حتى للشبهة ذات الطرفين، إذا كان واحدا منهما خارجا عن محل الابتلاء أو كان مضطرا إلى ارتكابه، إلا أن التعبير بالشبهة غير المحصورة ليس من التعبيرات الشرعية الواردة على لسان المعصوم حتى يتقيد بمدلوله. والظاهر أن غرض أساتذتنا الذين تبنوا هذا الرأي، بيان أن العلم الاجمالي إذا كان متوفرا على عوامل تنجزه فإنه يؤثر أثره، سواء كانت الأطراف قليلة أم كثيرة، وإن لم يتوفر عليها فهو منحل، قلت أطرافه أو كثرت، والمقياس هو التنجيز وعدمه.

وإلا فإن ضعف الاحتمال - وهو الذي تبناه التحديد الأول - لكثرة أطرافه لا يصلح لرفع اليد عن العلم الاجمالي المنجز، ما دمنا نحتاج إلى المؤمن في ارتكاب أي طرف وإن كان موهوما، وكون العقلاء لا يعتنون بالاحتمالات الضعيفة لا نعرف له مأخذا، على أنه محتاج إلى إقرار من الشارع لو كان مثل هذا البناء موجودا لما قدمناه من أن البناء وحده لا يصلح للدليلية. والمؤمن هنا غير متوفر لما سبق بيانه من عدم جريان الأصول في أطراف العلم أو جريانها وتساقطها.
ومبنى شيخنا النائيني هو الآخر غير واضح لابتناؤه على أن يكون

وجوب الموافقة القطعية وليد حرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية لعدم تمكن المكلف منها لم تجب الموافقة القطعية لعدم ما يوجبها ويلزم بها، وقد سبق ان قلنا إن العلم الاجمالي بالنسبة إليهما لا يختلف حاله، فكما يمنع من المخالفة القطعية فإنه يوجب الموافقة القطعية وكلاهما بالنسبة إليه في رتبة واحدة، كما تقتضيه عليه تنجيذه أو اقتضاؤه مع فقد المؤمن بالنسبة إلى جميع الأطراف.

على أن ارتكاب بعض الأطراف لو كان ممكنا لاحتاج إلى مرخص من أصل أو غيره، وإجراء الأصول أو غيرها بالنسبة إلى بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجح، فالقول بعدم وجوب الموافقة القطعية فيه لا يعرف له وجه.

وعلى هذا فتقسيم الشبهة إلى محصورة وغير محصورة لا أساس له ما دام المقياس في تنجز العلم الاجمالي متوفرا فيهما معا ومع عدم توفره فالعلم الاجمالي منحل كثر أطرافه أو قلت، وتسميته بالعلم إذ ذاك لا تخلو من تجوز ومسامحة.

ولقد أثبت حول توفر هذا المقياس من التنجيز وعدمه أحاديث في قسم من مسائل العلم الاجمالي، لعل أهم ما يتصل منها بأحاديثنا المقبلة مسألة:

دوران الامر بين التعيين والتخيير:

وذلك فيما إذا علم اجمالا بتوجه تكليف وشك في كونه معينا أو

مخيرا بينه وبين غيره

وصور هذه المسألة ثلاثة:

أولاهها: ما إذا دار الامر بين التعيين والتخير في أصل الشريعة، ومرحلة الجعل في الأحكام الواقعية كأن يفرض صدور تشريع من الشارع ويجهل أمره في أنه كان معينا على المكلف أو كان مخيرا بينه وبين غيره. ثانیتها: دوران الامر بين التعيين والتخير في مقام الجعل والتشريع في الأحكام الظاهرية، أي دوران الامر في أن تكون الحجة المجعولة معينة أو مرددة، كالشك في أن حجية جواز الرجوع إلى المجتهد هل هي مختصة بخصوص الأعلم من المجتهدين، أو هي عامة له ولغيره، على نحو يكون المكلف مخيرا بين الرجوع إليه والى غيره من المجتهدين ممن يفضلهم في الخبرة بأصول الاستنباط.

ثالثتها: دوران الامر بين التعيين والتخير في مجالات الامثال كما في صور باب التزاحم المأموري، وهو ما لو كان كل من المتزاحمين مصداقا لتكليف فعلي، واحتمل وجود الأهمية في أحدهما.

وقد وقع الخلاف بين الاعلام في بعض هذه الصور، وذكرت لها تشقيقات كثيرة ربما يعود تحقيق أكثرها إلى صميم البحوث الفقهية، ومجالات الاستفادة من الأدلة في مواقعها المخصصة، والذي يرتبط ببحوثنا هذه هو خصوص القسم الثاني، أعني ما إذا دار الامر بين التعيين والتخير في جعل الحجية لبعض الأحكام الظاهرية. والظاهر هو الاتفاق على أن المرجع فيه هو الاحتياط، أي الاخذ بمحتمل التعيين، وذلك لما مر تأكيده أكثر من مرة من أن الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها.

ولما كان محتمل التعيين مقطوع الحجية - اما لأنه هو الحجة المعينة وحدها، أو لأنه طرف في التخير، والطرف الآخر مشكوك الحجية لاحتمال ان تكون الحجة هي خصوص المعين - أعني تقليد الأعلم في

المثال - فإنه يتعين الاخذ بمقطوعها، وترتيب الآثار عليه، وترك ما كان مشكوك الحجية لعدم قاطعية العذر فيه، وعدم إحراز كونه مبرئاً للذمة، وشغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً، كما مر الحديث فيه.

٣ - الخروج من عهدة التكليف المعلوم:

وهذا أظهر موارد الاحتياط، فمن علم تفصيلاً بتوجه تكليف إليه، وشك في تحقق الامتثال بما أتى به، وليس لديه محرز لتماميته من امانة أو أصل، فالعقل يحكم بضرورة الاتيان به من باب الاحتياط لقاعدة الشغل، وإلا فلا معذرية له لو أقدم على مخالفة الاحتياط وأخطأ الواقع - وكان مستحقاً للعقاب بنظر العقل.

الاحتياط العقلي وظيفة عقلية:

وبهذا يتضح ان الاحتياط هنا لا يتجاوز عن كونه وظيفية جعلت من قبل العقل تحرزا من مخالفة أحكام المولى المنجزة، وليس فيه حكاية عن واقع شرعي، ولا وظيفية مجعولة من قبله لتكون حكماً أو وظيفية شرعية، إذ المصدر فيها قاعدة الشغل أو قاعدة دفع الضرر، وهما قاعدتان ناظرتان إلى عوالم استحقاق العقاب، وانهما لا يستتبعان حكماً شرعياً ولا يكشفان عنه، لما قلناه غير مرة من أن شؤون الثواب والعقاب لا يمكن ان يتعلق بها حكم شرعي للزوم التسلسل، فهي إذن وظيفية عقلية لا غير.

الباب الرابع

القسم الثالث

التخيير العقلي

تحديده، الخلاف فيه، حجيته، التخيير وإجراء
البراءتين، التخيير وقاعدة دفع المفسدة، التخيير
والقول بالتخيير الشرعي، التخيير والإباحة الشرعية،
خلاصة البحث.

تحديده:

والمراد بالتخيير العقلي، الوظيفة العقلية التي يصدر عنها المكلف عند دوران الامر بين المحذورين - الوجوب والحرمة - وعدم تمكنه حتى من المخالفة القطعية.

وقد ذكروا له فروضا متعددة لا ينطبق على تعريفنا هذا غير واحد منها، وهي صورة ما إذا كانت الواقعة واحدة غير متكررة وكان التكليف توصليا.

الخلاف فيه:

والأقوال في هذه الصورة - أعني صورة دوران الامر بين المحذورين - خمسة:

- ١ - جريان البراءة عن كل منهما عقلا وشرعا.
- ٢ - تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بملاك ما قيل من أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.
- ٣ - الحكم بالتخيير بينهما شرعا.
- ٤ - التخيير بينهما عقلا لعدم خلو المكلف تكويننا عن الفعل والترك مع الرجوع إلى أصالة الإباحة الشرعية.
- ٥ - التخيير بينهما عقلا، مع عدم جريان شئ من القواعد الشرعية فيهما.

والظاهر أن أسد هذه الأقوال هو القول الخامس، إن صح تسميته بالتخيير العقلي، ولعل تسميته بالتخيير التكويني أولى لان صدور المكلف

عن أحدهما تخييراً لا يحتاج إلى من يرشده إليه، ما دام المكلف في واقعه لا يخلو عن أحدهما، ولعل الغرض من تسميته بالتخيير العقلي هو أن العقل بعد أن يسد جميع منافذ الأقوال السابقة ولم يبق إلا هذا المنفذ، فإنه لا بد أن يوجه الانسان إلى سلوكه بالذات.
حجيته:

وتتضح حجيته إذا علمنا السر في عدم جعل شيء من الامارات أو الأصول الشرعية فيهما مجتمعين أو منفردين في مقام الثبوت. أما جعل الامارات بالنسبة إليهما معاً فمستحيل لاستحالة التعبد بالمتناقضين وجعلها لأحدهما من غير المعين لا أثر له، والمعين ترجيح لا مرجح. والأصول الاحرازية كذلك - كما سبق بيانه - لما تنهي إليه من طلب اعتبار غير الواقع واقعا، مع العلم بالواقع لو جعلت بالنسبة لهما معاً ومع جعلها لأحدهما غير المعين، لا تترتب عليه أية ثمرة، وللمعين ترجيح بلا مرجح.

وأصالة الحل لا يمكن جعلها لمنافاتها للمعلوم بالاجمال، وهو الحكم الالزامي، أما البراءة الشرعية فلان رفع الالزام فيها ظاهراً لا يكون إلا في موضع يمكن جعله فيه، وحيث إن جعل الاحتياط هنا مستحيل لعدم قابلية المحل له فرغه كذلك.

ودعوى - ان القدرة على الوضع انما تلحظ بالقياس إلى كل من الحرمة والوجوب مستقلاً لا إليهما معاً وجعل الاحتياط بالقياس إلى كل منهما أمر ممكن - ليست واضحة لدي لفرض المسألة في دوران الامر بين المحذورين وإمكان الجعل في مقام الثبوت، والكلام انه هل يمكن للشارع ان يضع الاحتياط في هذه الصورة بالذات وهي بمرأى منه، فإذا لم يمكنه ذلك

لم يمكنه جعل البراءة لكل منهما.
والمانع ليس مانعا إثباتيا ليمسك بشمول حديث الرفع وإنما هو مانع ثبوتي.
ودعوى أن الشارع وإن لم يكن متمكنا من وضع الالتزام الظاهري
بالفعل والترك معا، لكن يستطيع وضع كل منهما بخصوصه ويكفي
ذلك في قدرته على رفعهما معا غير واضحة.

لأن جعل الالتزام الظاهري لكل منهما مستحيل لعدم القدرة على
امتناله، ولأحدهما غير المعين لا ثمرة له والمعين ترجيح بلا مرجح كما سبق.
فالقول بإمكان الرجوع إلى بعض الأصول في الأطراف لا نملك توجيهه فعلا.
نعم، إذا كان لبعض الأطراف خصوصية توجب إجراء أصل فيه، تعين
إجراؤه، وخرجت المسألة عن الفرض لعدم الدوران حينئذ بين المحذورين.
١ - التخيير وإجراء البراءتين:

أما القول الأول - أعني جريان البراءة في كل منهما عقلا وشرعا -
فيرد عليه:

أ - جمع البراءة العقلية والشرعية على صعيد واحد مع اختلافهما رتبة
وعدم إمكان الجمع بينهما، ولهذا جعلنا أدلة البراءة الشرعية واردة على
البراءة العقلية ومع فرض قيام أحدهما لا مجال للأخرى.

ب - عدم إمكان جعل البراءة الشرعية فيهما، لما سبق بيانه قبل قليل،
والبراءة العقلية لا مسرح لها لوجود البيان الواصل من الشارع بالعلم وكون
هذا العلم لا أثر له لعدم إمكان تنجيز متعلقه لا يرتبط بمقامنا هذا، لأن
عدم التنجيز ليس منشؤه عدم وصول البيان المأخوذ في موضوع قاعدة
قبح العقاب بلا بيان، بل منشؤه عدم القدرة على الامتثال، وقاعدة
قبح العقاب على التكليف غير المقدور، غير قاعدة قبح العقاب بلا بيان

لاختلاف متعلقهما كما هو واضح.

٢ - التخيير وقاعدة دفع المفسدة:

ويرد على القول الثاني - أعني - تقديم جانب الحرمة لقاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

أ - المناقشة في القاعدة كبرويا، لأن العقلاء جميعا يقدمون على ما فيه المصلحة الكبيرة وإن تعرضوا لشيء من المفاصد الصغيرة، وربما أقدموا على ما فيه احتمال المصلحة الراجحة وإن ضحوا في سبيله بالكثير، فالتجار يسافرون من أجل احتمال الربح الاسفار البعيدة، وإن كلفتهم كثيرا من الجهد والمال، فالقول بأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ليس صحيحا على إطلاقه.

فالقاعدة ليست قاعدة مسلمة إذن لدى العقلاء في جميع الموارد، كما لم يقم عليها دليل شرعي لتتبع بها، فالمسألة لا تخرج اذن عن كونها من صغريات باب التزاحم، وقد مر البحث فيها مفصلا في مبحث الاستحسان.

ب - على أن مسألتنا هذه أجنبية عن القاعدة، لأن القاعدة - لو تمت - فإنما هي في المفسدة والمصلحة المعلومتين.

أما المفسدة والمصلحة المشكوكتان فلا تجري بينهما هذه الموازنة.

وقد سبق ان قربنا - في مبحث الاحتياط الشرعي - أن المرجع في الشبهات التحريمية هو البراءة، فاحتمال المفسدة في شيء، حتى مع القطع بعدم وجود المصلحة، لا يقام له وزن في نظر الشارع لأدلة البراءة، فيكف إذا احتمل وجود المصلحة فيه؟

٣ - التخيير والقول بالتخيير الشرعي:

وقد أوردوا على هذا التخيير بأنه إن أريد به التخيير في المسألة

الأصولية - أعني اختيار أحدهما والافتاء على طبقة - فهو غير سليم لعدم الدليل عليه، وقياسه على الخبرين المتعارضين قياس مع الفارق لوجود النص فيهما وعدمه هنا.

على أن الذي سبق ان استظهرناه من الأدلة هو عدم تماميتها في إثبات الوظيفة الشرعية حتى في الخبرين المتعارضين، ولذلك رجعنا إلى القاعدة وهي تقتضي التسايط فيهما.

وإن أريد به التخيير في المسألة الفقهية (أعني في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف أحد الأمرين، تخييراً من الفعل أو الترك، كما في غير المقام من الواجبات التخييرية فهو أمر غير معقول، لان أحد المتناقضين حاصل لا محالة، ولا يعقل طلب ما هو حاصل تكويننا، إذ الطلب، ولو كان تخييراً، إنما يتعلق بأمر مقدور دون غيره. ومن هنا ذكرنا في محله انه لا يعقل التخيير بين الضدين اللذين ليس لهما ثالث، فإن أحدهما حاصل بالضرورة ولا يعقل تعلق الطلب بمثله (١)).

٤ - التخيير والإباحة الشرعية:

والقول بجريان الإباحة الشرعية فيها، مبني على شمول أدلتها للشبهات الحكمية وهو موضع خلاف، والتحقيق اختصاصها بالشبهات الموضوعية كما أفاده كثير من الاعلام.

بالإضافة إلى ما قلناه قبل قليل من أن أصالة الحل لا تجري لمخالفتها للمعلوم بالاجمال.

على أن الحكم الظاهري - مهما كان نوعه - إنما يجري إذا احتمل موافقته

(١) الدراسات، ج ٣ ص ٢٠٦.

للواقع نظرا لاعتبار الشك في موضوعه، والمفروض في المقام هو العلم بالالزام في الواقع، وان شك في نوعه فكيف يمكن الحكم بإباحته. خلاصة البحث:

والخلاصة: ان القول بالتخيير العقلي - أو التكويني على الأصح - هو المتعين في هذه الصورة لبطلان بقية الأقوال، ومن بطلانها يتضح السر في اعتبارها وظيفة عقلية لا حكما شرعيا ولا وظيفة كذلك. أما بقية الصور مما تمكن فيها المخالفة القطعية أو الموافقة، فهي خارجة عن مجالات التخيير العقلي وملحقة بالأقسام السابقة من البابين على اختلاف في كيفية اللاحاق.

الباب الخامس

تمحض هذا الباب لبحث (القرعة)، ولكن عدها من مصادر التشريع، وإفرادها بباب مستقل، فيه شئ من الغرابة لخروجه عن إجماع المؤلفين في علم الأصول.

ولكن نسبة بعض المؤلفين المحدثين عدها من المصادر الكاشفة عن الحكم إلى بعض الفرق الاسلامية - كما توهمه عبارته - اقتضانا ان نبحثها على هذا الصعيد، ونلتمس أدلة تشريعها وربتها من الأدلة ورأي من نعثر على رأيه من علماء المذاهب فيها وفق ما قدمناه من نهج.

الباب الخامس

القرعة

تحديد القرعة، مشروعيتها، أدلة المشروعية:
أدلتها من الكتاب، أدلتها من السنة، مجالات القرعة،
الجمع بين أدلتها وأدلة الأحكام الظاهرية، خلاصة البحث.

تحديد القرعة:

وهي إجمالة السهام أو غيرها بين أطراف مشتبهة لاستخراج الحق من بينها.

مشروعيتها:

والظاهر أن مشروعيتها على سبيل الموجبة الجزئية يكاد يكون موضع اتفاق المسلمين، يقول العلامة السيد حسين مكّي - وقد تتبع حكمها في الكتب الفقهية - : (فقد رأيت الشعراني في كتابه (الميزان) يتعرض إلى القرعة في باب القسمة وكتاب الدعاوى والبيّنات، ونقل عن الأئمة إلا أبا حنيفة جواز الرجوع إلى القرعة في الرقيق، إذا تساوت الأعيان والصفات، وعند تعارض البيّنات نسب إلى الشافعي القول بالرجوع إلى القرعة فراجع، ونقل ذلك عن الشافعي وغيره الشيخ محمد بن عبد الرحمن الدمشقي في كتابه (رحمة الأمة في اختلاف الأئمة) المطبوع في هامش (الميزان)، وكذلك الشوكاني ذكر في كتابه (نيل الأوطار) رجوع الفقهاء إلى القرعة حيث لا يوجد طريق شرعي يفصل به بين الخصمين (١)). والكتب الفقهية الشيعية لا تأبى الاخذ بها في موارد خاصة شخصتها روايات أهل البيت (عليهم السلام).
أدلة المشروعية:
وقد استدل على أصل المشروعية بأدلة من الكتاب والسنة.

(١) عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، ص ٣٦٩، وقد أرجعت هذه الأقوال إلى مصادرها.

أدلتها من الكتاب:

١ - قوله تعالى (وان يونس لمن المرسلين، إذ ابق إلى الفلك المشحون، فساهم فكان من المدحضين (١)).
بتقريب ان المساهمة في اللغة هي المقارعة بالقاء السهام، والمدحض هو المغلوب.

فإذا كان يونس وهو من المرسلين ممن يزاول القرعة، فلا بد ان تكون مشروعة إذ ذلك.

٢ - قوله تعالى: (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم، وما كنت لديهم إذ يختصمون (٢)).
والآية واردة لحكاية الاقتراع على كفالة مريم، وقد ظفر بها زكريا، وهو من الأنبياء وممن شارك في الاقتراع.

والحديث حول تعميم الحجية في هاتين الآيتين - وهما حاكيتان عن وقائع صدرت في شرائع سابقة - يدعوننا ان نتذكر ما قلناه في مبحث (شرع من قبلنا) من الخلاف في حجية الشرائع السابقة، فمن ذهب إلى نسخها جملة لا يصلح له الاستدلال بهما.

ومن ذهب إلى بقائها جملة إلا ما ثبت فيه النسخ، ساغ له الاستدلال بهما. وعلى مذهب جمهور علماء الحنفية وهو الذي أكدناه سابقا واعتبرنا الأدلة ناهضة به يسوغ الاستدلال بهما أيضا لاثباتها في الجملة، لان نفس حكاية القرآن لهما يوجب العلم بوقوع مضمونهما وعدم تحريفه، وما صح من مضامين الشرائع السابقة حجة على رأيهم يجب الاخذ بها ما لم يثبت النسخ. على أن أدلتها القادمة من السنة تدل على إقرار مضامين هاتين الآيتين في ثبوت أصل المشروعية لها.

(١) الصفات، ص ١٣٩ وما بعدها. (٢) آل عمران / ٤٤.

أدلتها من السنة:
والأدلة من السنة كثيرة جدا، وقد عقد لها البخاري بابا في جزئه
الثاني أسماه باب: (القرعة في المشكلات) وإقراع النبي (صلى الله عليه وآله) بين
نسائه

- عندما يريد السفر لاخذ من يخرج سهمها معه - معروف لدى المؤرخين.
وفي روايات أهل البيت (عليهم السلام) نصوص كثيرة تدل على مشروعيتها،
يرجع إليها في مظانها من كتب الفقه والحديث.
مجالات القرعة:

وان كانت القرعة مشروعة في الجملة، فان مشروعيتها ليست
محددة في مجالات العمل بها على السنة الفقهاء، واستقراء مواقع استعمالها
لديهم لا يخرجها عن الموضوعات أو عن قسم منها، بل لا يخرجها عن
موارد النصوص ووقائعها الخاصة، على أن في بعض نصوصها تعميمات لكل
مجهول أو مشتبه سواء كان المجهول حكما وضعيا أم تكليفيا، ومع ذلك
لم يأخذوا بهذه العمومات.

والذي يقتضينا - ونحن نريد التقييد بحدود ما تدعو إليه الأدلة -
ان نفحص السر في عدم أخذهم بهذه العمومات ونقيمه - على ضوء ما
انتهينا إليه في بحوثنا الأصولية السابقة - .

الجمع بين أدلتها وأدلة الأحكام الظاهرية:

يقول أستاذنا الخوئي - فيما حكاه بعض مقرري بحثه - : (والذي
يستفاد من مجموع الروايات في القرعة ومواردها انها جعلت في كل مورد
لا يعلم حكمه الواقعي ولا الظاهري، وهذا المعنى هو المراد من لفظ
المشكل في قولهم: (ان القرعة لكل أمر مشكل، وإن لم نعثر

على رواية بهذا اللفظ).

(وهو المراد أيضا من لفظ المشكل المذكور في متون الكتب الفقهية، فإن المراد من قولهم: هو مشكل أو فيه إشكال عدم العلم بالحكم الواقعي، وعدم الاطمئنان بالحكم الظاهري لجهة من الجهات، لا عدم العلم والاطمئنان بالحكم الواقعي فقط، إذ الاشكال بهذا المعنى موجود في جميع الاحكام الفقهية سوى القطعيات.

وبالجمله مورد القرعة، نظرا إلى مورد الروايات الواردة فيها، هو اشتباه الحكم الواقعي والظاهري، فالمراد من المجهول في قوله (عليه السلام) في رواية (كل مجهول ففيه القرعة) هو المجهول المطلق - أي المجهول من حيث الحكم الواقعي والظاهري -، ثم يقول: (وظهر بما ذكرناه انه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورد، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهري فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي والظاهري - على ما ذكرناه - بل يقدم على القرعة أدنى أصل من الأصول، كأصالة الطهارة وأصالة الحل وغيرهما مما ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفة الفعلية في ظرف الشك في الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهرية تنتفي القرعة بانتفاء موضوعها (١)). وهذه الاستفادة متينة جدا لو كان لفظ المشتبه موجودا في الروايات. ولكن الموجود فيها (كل مجهول ففيه القرعة) وهي من حيث أخذ الجهل في موضوعها أشبه بأدلة الوظائف الشرعية كالبراءة والاحتياط، لاخذ عدم العلم فيها وهذه الأدلة - لو كانت تامة الدلالة - لكانت وظيفة من الوظائف التي يجب الرجوع إليها عند العجز عن تحصيل الحكم الواقعي. وعلى هذا، فإن تمت الاستفادة أستاذنا في أن المراد من المجهول، هو

(١) مصباح الأصول، ص ٣٤٢ وما بعدها.

الأعم من الحكم الواقعي والظاهري، ولو بمعونة القرائن المستفادة من الموارد الخاصة التي وردت فيها روايات القرعة، كانت هي المتعينة وإلا فلا بد من جمع آخر.

والظاهر أن الجمع بينها وبين ما دل على الرجوع إلى الأصول عند الشك يختلف من حيث مفاد الأدلة.

فأدلة الأصول الاحرازية، نظرا لاعتبارها المشكوك متيقنا، تكون حاكمة عليها ومزيلة للجهل الذي اخذ في موضوعها تعبدا، وحسابها حساب أدلة البراءة بالنسبة إلى الاستصحاب.

أما أدلة الوظائف الشرعية - براءة أو احتياطا - فنسبتها إليها نسبة المخصص لبدها ان لسان أدلة القرعة وهو: (كل مجهول ففيه القرعة) يعم الجهالة بالاحكام الالزامية وغيرها، والجهالة بالاحكام الوضعية والتكليفية مهما كان منشأ الجهل وأدلة البراءة إنما تتعرض لخصوص الاحكام التي فيها كلفة، سواء كانت الشبهة فيها موضوعية أم حكمية، فهي أخص من أدلة القرعة فتقدم عليها بالتخصيص وكذلك أدلة الاحتياط.

وعلى هذا فأدلة القرعة تبقى قائمة في كل ما لم يعرف حكمه الواقعي أو الظاهري، أي فيما لا مجال لمعرفة رأي الشارع فيه مطلقا حكما أو وظيفة لولا شبهة اسقاطها بكثرة التخصيص.

وبهذا يظهر ان (ما هو المعروف في ألسنتهم من أن أدلة القرعة قد تخصصت في موارد كثيرة، وكثرة التخصيص موجبة لوهونها، فلا يمكن الاخذ بها (١)) لا يخلو من أصالة.

كما يظهر أيضا ان ما نبه عليه الأستاذ أبو زهرة من (ان في الفقه الامامي رأيا فيه غرابة، وهو انه عند اشتباه الحلال بالحرام في موضع

(١) مصباح الأصول، ٣٤٢.

اما لتعارض الأدلة أو لعدم وجود دليل يعمل بالقرعة (١) لا أساس له على جميع مباني مجتهدي الشيعة، لان المرجع في الجميع منها هو البراءة أو الاحتياط على اختلاف في وجهة النظر في ذلك وهي أما الورود أو التخصيص.

نعم، لا شبهة في أخذهم - شيعة وسنة - بالقرعة في خصوص الموارد المنصوصة والتقيد بنصوصها وهي لا تتجاوز مسائل معينة، كمسألة اشتباه الغنم الموطوءة في قطيع وأمثالها مما وردت في الباب الذي عقده البخاري لها في صحيحه وغيره من كتب الحديث. وقد كنا نحب للأستاذ أبي زهرة ان يذكر لنا موردا واحدا من غير الموارد المنصوصة التي أثارت استغرابه في اعتبار الشيعة القرعة مصدرا من مصادرهم عن تعارض الأدلة، ولم يرجعوا فيها إلى الأصل العملي أو الوظيفة ليبرر لنفسه ذلك الاستغراب.

خلاصة البحث:

وخلاصة ما انتهينا إليه من بحث ان القرعة ليست موضعا لشبهة في أصل مشروعيتها، إلا أن العمل بها إنما يقتصر على خصوص موارد المنصوصة، وليس عندنا من الأدلة ما يرفعها إلى مصاف ما عرضناه من مصادر التشريع سواء ما كان مجعولا لاكتشاف الحكم الشرعي أم الوظيفة على اختلافها، وبخاصة بعد أن كانت أدلتها العامة فاقدة الاعتبار لو هنها بكثرة التخصيص.

(١) الإمام الصادق، ص ٥٠٦.

خاتمة المطاف

رأينا ان نتعرض في هذه الخاتمة إلى المهم من مباحث (الاجتهاد والتقليد) لا للاخذ بما جرى عليه الأصوليون من تقليد فحسب بل لما في اثارها من ثمرات تعود على الفكر الاسلامي اليوم بأعظم الفوائد بالإضافة إلى صلوحها لان تكون نماذج تطبيقية لما درسناه من تلكم الأصول، وقد آثرنا ان ندرسها على أساس مقارنة تحقيقا للنهج الذي رسمناه لهذه البحوث في مدخل الكتاب.

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(١)

تعريفه

الاجتهاد لغة واصطلاحاً، الاجتهاد بمفهومه العام،

أخذ الظن في تعريفه ومناقشته، أخذ العلم فيه

ومناقشة التعريف، الاجتهاد بمفهومه الخاص.

الاجتهاد لغة واصطلاحاً:
الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو بذل الوسع للقيام بعمل ما،
ولا يكون إلا في الأشياء التي فيها ثقل، فيقال: اجتهد فلان في رفع
حجر ثقيل، ولا يقال: اجتهد في حمل ورقة مثلاً.
وهو في الاصطلاح مختلف في تحديده، والذي يبدو أن لهم فيه
اصطلاحين مختلفين أحدهما أعم من الآخر.
الاجتهاد بمفهومه العام:
أما الأول منهما وهو الاجتهاد بمفهومه العام، فقد اختلفت كلماتهم في
تحديده اختلافاً كبيراً، والذي عليه الآمدي والعلامة الحلبي وابن
الحاجب هو أخذ الظن في تعريفه.
أخذ الظن في تعريفه ومناقشته:
فقد عرفه الآمدي ب: (استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من
الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه (١)).
وعرفه كل من العلامة الحلبي والحاجبي ب: (استفراغ الوسع في تحصيل
الظن بالحكم الشرعي (٢)).
وجرت على هذا النحو كثير من التعريفات.

(١) ارشاد العقول، ص ٢٥٠.
(٢) الكفاية، ج ٢ ص ٣٤٧، طبعة النجف.

والذي يرد على هذه التعاريف ان الاقتصار على ذكر الظن فيها، يجعلها غير جامعة تارة وغير جامعة ولا مانعة أخرى، لان الظن إن أريد منه خصوص ما قام على اعتباره دليل من شرع أو عقل، كانت التعاريف غير جامعة وذلك:

- ١ - لخروج العلم بالاحكام عنها لبدهاها انها ليست بظن.
- ٢ - وخروج ما لم يفد الظن مما قام عليه دليل بالخصوص وان أريد به الأعم من الظن المعتبر وغيره كما هو الظاهر من اطلاق التعبير، كانت بالإضافة إلى ذلك غير مانعة لدخول الظنون غير المعتبرة في هذه التعاريف، مع اتفاقهم - ظاهرا - على عدم اعتبارها من أدلة التشريع.

وقد حاول بعض أساتذتنا - فيما نسب إليه - ان يصحح هذه التعاريف على مذهب الآخذين بالظنون القياسية والاستقرائية والاستحسانية ظانا ان هؤلاء انما يعملون بها لأنها ظنون فحسب لا لأنها ظنون معتبرة عندهم بقيام الدليل عليها، مع أن لهم أدلة يذكرونها على حجيتها، وقد سبق عرضها في المباحث السابقة عند التعرض لهذه الأقسام في الباب الأول من هذا الكتاب.

والذي يبدو ان ذكر الظن هنا غير ذي موضوع لعدم وجود أية خصوصية له تبرر ذكره في التعريف، لان المدار على ما قامت عليه الحجة، أفاد الظن أم لم يفده.

وكأنه لذلك عدل غير واحد من الأصوليين عن ذكره واكتفوا بأخذ العلم فيه.

أخذ العلم فيه ومناقشة التعريف:
فقد عرفه الخضري ب (بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام
الشريعة (١)).
وجرى على ذلك جملة من أعلام الأصوليين.
والذي يرد على هذا النوع من التعاريف: ان العلم هنا إن كان قد
أرادوا به الأعم من العلم الوجداني والتعبدية، وأرادوا بكلمة الحكم
الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري، كانت هذه التعاريف سليمة نسبياً
لاندفاع المؤاخذات السابقة عنها، إلا أنها تبقى - كسابقها - محتاجة
إلى ضميمه كلمة الوظائف، لتشمل كل ما يتصل بوظائف المجتهد من
عمليات الاستنباط، وهذه المؤاخذه واردة على جل الأصوليين حتى المتأخرين
منهم كالأستاذ مصطفى الزرقا حيث عرفه ب: (عملية استنباط الأحكام الشرعية
من أدلتها التفصيلية في الشريعة (٢)).
لبداهة خروج عمليات استنباط الوظائف من بعض الأصول: كالبراءة،
والاحتياط، والتخيير - عن واقع التعريف، لان نتائجها ليست أحكاماً
شرعية كما مر إيضاحه في بحوثها من هذا الكتاب.
والأنسب - فيما نرى - ان يعرف ب:
(ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية،
شرعية أو عقلية).
وهذا التعريف منتزع مما تبنته مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول (٣).
وإنما ذكرنا في التعريف الملكة، خلافاً للتعاريف السابقة جميعاً،

(١) أصول الفقه له، ص ٣٥٧.

(٢) مجلة حضارة الاسلام، ج ١ عدد ٢ ص ٧.

(٣) راجع مصباح الأصول، ص ٤٣٤.

لنبعد ما تشعر به كلمات بعضهم من اعتبار الفعلية في الاستنباط، وذلك لوضوح ان صاحب الملكة يصدق عليه انه مجتهد، وإن لم يياشر عملية الاستنباط فعلا.

الاجتهاد بمفهومه الخاص:

وقد عرفه الأستاذ خلاف ب (بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه (١)).

بينما رادف الشافعي بينه وبين القياس، فقال إنهما (اسمان لمعنى واحد (٢)).

وفي رأي أبي بكر الرازي ان الاجتهاد يقع على ثلاثة معان: ((أحدها القياس الشرعي، لان العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم وجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقه الاجتهاد).

(والثاني ما يغلب في الظن من غير علة، كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم).

(والثالث الاستدلال بالأصول (٣)).

والذي يتصل من هذه الثلاثة بالاجتهاد بمفهومه الخاص لدى الأصوليين هو المعنى الأول - أعني القياس - أما الثاني فهو أجنبي عن وظائف المجتهدين، لان الاجتهاد في تشخيص صغريات الموضوعات الشرعية ليس

(١) مصادر التشريع، ص ٧.

(٢) الرسالة له، ص ٤٧٧ طبعة مصر.

(٣) ارشاد الفحول، ص ٢٥٠.

من وظائف المجتهدين بداهة، والمعنى الأخير هو الاجتهاد بمفهومه العام. واعتبره مصطفى عبد الرزاق مرادفا للرأي والقياس والاستحسان والاستنباط (١).

والغريب ان يرادف بين هذه المعاني وهي مختلفة المفاهيم ويجعلها حاكية عن مفهوم واحد.

ولست أظن ان الأستاذ عبد الرزاق يريد أن يقول بالاشتراك اللفظي بينها لعدم التعدد في أوضاعها بداهة.

والظاهر أن لفظة الاجتهاد - بمفهومها الخاص - مرادفة لديهم لمفهوم الرأي والمعاني الأخرى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم، وقد وقع الاشتباه نتيجة للاختلاط في استعماله بين المفهوم والمصداق.

وحديثنا انما ينصب على خصوص الاجتهاد بمفهومه العام، لدخول الاجتهاد بالمفهوم الثاني ضمن ما يصدق عليه، وقد سبق ان تحدثنا عن هذه الأقسام من الأصول: القياس، الاستحسان... الخ، وتعرفنا على ما كان حجة منها من غيره، فلا ضرورة لان نخصها بعد ذلك بشئ من الحديث.

(١) تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٣٨.

خاتمة المطاف
القسم الأول
الاجتهاد

(٢)

أقسامه ومعداته

تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعة حججه، مناقشة هذا
التقسيم، الاجتهاد العقلي، الاجتهاد الشرعي، معدات
الاجتهاد العقلي، معدات الاجتهاد الشرعي، ما يتصل
بنسبة النص لقائله، ما يتصل منها بمجالات الاستفادة.

تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعة حججه:

وقد قسموا الاجتهاد بلحاظ طبيعة طرقه وحججه المأخوذة في مفهومه بتقسيمات لعل أحدثها تقسيم الدكتور الدواليبي له، يقول: (وتوصلا إلى معرفة الاحكام من النصوص الشرعية يتكلم العلماء بعد ذلك عن طرق الكشف عن الأحكام الشرعية، ويمكن ان نقسم ذلك إلى ثلاثة طرق: ١ - طريقة الاجتهاد البياني، وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع.

٢ - طريقة الاجتهاد القياسي، وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة، مما ليس فيه كتاب أو سنة بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.

٣ - طريقة الاجتهاد الاستصلاحي، وذلك لوضع الأحكام الشرعية، مما ليس فيه كتاب ولا سنة بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح (١). مناقشة هذا التقسيم:

ويرد على هذا التقسيم وبعض ما جاء فيه من تحديدات:

١ - انه غير جامع لشرائط القسمة المنطقية لعدم استيعابه لأقسام المقسم، مع أنه في مقام استيعابها بقرينة تعقيبه على هذا التقسيم بقوله: (ولم أتكلم في الاجتهاد الاستحساني، لان بعض حالاته تدخل في الاجتهاد القياسي وبعضها الآخر في الاجتهاد الاستصلاحي (٢)) لوضوح ان الطرق التي اعتبرها العلماء كاشفة واعتمدوها في مجالات الاستنباط، بلغ بها بعضهم

(١ - ٢) المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٣٨٩.

تسعة عشر بابا (١)، وأكثرها لا ترجع لهذه الطرائق الثلاث.
٢ - ان القياس - كما سبق بيانه - ليس في جميع أقسامه قسيما
للاجتهاد البياني بل في بعضها هو قسم منه كالقياس المنصوص العلة،
والذي يستفاد من عموم أو اطلاق علته عموم الحكم لجميع ما تتعلق به،
والاستصلاح بناء على تعريفه له - أعني الدواليبي - داخل هو الآخر في
الاجتهاد البياني لاستفادته من الأدلة العامة، أمثال: لا ضرر، وجميع
الموارد التي يدعي اعمال الاستصلاح فيها، إنما هي من مصاديق هذا الحكم
الفرعي الشرعي الكلي المستفاد من حديث (لا ضرر)، أو قاعدة العدل
لا إنه في مقابلها، وقد مضى منا القول في (مبحث الاستصلاح) بأن
التماس المصاديق لاحكام شرعية كلية وتطبيق كلياتها عليها، لا يخرج هذه
المصاديق بعد التطبيق عن كونها من السنة، وكل أحكام السنة كلية إلا
ما ندر منها.

٣ - تفرقة بين طريقة الاجتهاد البياني والطريقتين الأخرين، باعتباره
الأولى بيانا للأحكام الشرعية، والثانية والثالثة (وضعا) لها، مع أن
لازم ذلك اعتبار المجتهد مشرعا، وهو خروج على إجماع المسلمين بالإضافة
إلى مناقضته لنفسه حين اعتبرها جميعا من الكواشف عن الأحكام الشرعية.
نعم، هذا التعبير لا يلتزم إلا على مبنى من مباني (المصوبة)، وهو
المبني الذي ينكر جعل الأحكام الواقعية في حقوق الجاهلين ويعتبرها
تابعة لظنون المجتهدين، إن صح نسبة القول، بوضع الاحكام من قبل
المجتهدين إليهم، ولا أظن ان الدكتور ممن يؤمنون به، بل لا أعرف
في علماء الاسلام اليوم من يؤمن به، وستأتي مناقشته.
وإذا لم يتم هذا التقسيم فالأنسب التركيز - في مجال القسمة لأبوابه -

(١) رسالة الطوفي، ص ٩٠.

على ما كنا قد استفدناه من اختلافها - من حيث الطريقية أو الحجية - بالذاتية
والجعل الشرعي فنقسمه استنادا إلى ذلك إلى قسمين:

١ - الاجتهاد العقلي:

ونريد به، ما كانت الطريقية أو الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة
غير قابلة للجعل الشرعي، وينتظم في هذا القسم كل ما أفاد العلم الوجداني
بمدلوله كالمستقلات العقلية وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل، وشغل الذمة
اليقيني يستدعي فراغا يقينيا وقبح العقاب بلا بيان وغيرها.

٢ - الاجتهاد الشرعي:

ونريد به كل ما احتاج إلى جعل أو امضاء لطريقته أو حجيته - من
الحجج السابقة، ويدخل ضمن هذا القسم: الاجماع والقياس والاستصلاح
والاستحسان والعرف والاستصحاب، وغيرها من مباحث الحجج والأصول
العملية مما يكشف عن الحكم الشرعي أو الوظيفة المجعولة من قبل الشارع
عند عدم اكتشافه.

وإذا صح هذا التقسيم، فإن علينا ان نبحت كل ما يتوقف عليه من
معدات تيسيرا لطالبي الاجتهاد في بلوغ مراتبه.

معدات الاجتهاد العقلي:

ويتوقف الاجتهاد العقلي على خبرة بالقواعد الفلسفية والمنطقية، وبخاصة
تلك التي يرتكز عليها أصول الأقيسة بمختلف أشكالها، لان فيها وفي
بقية قواعد المنطق - كما يقال - العصمة عن الخطأ في الفكر، شريطة
ان يتعرف عليها في منابعها السليمة في أمثال معاهد النجف الأشرف من

المعاهد الإسلامية التي عنيت بالدراسات المنطقية والفلسفية، وإدخال الإصلاحات عليها لا مما أخذ وترجم حديثاً عن الغرب لكثرة ما رأينا فيه من الخلط في المفاهيم، وتحميلها لوازم غريبة ينشأ أكثرها من عدم فهمهم لقسم من المصطلحات، وتحديد مداليلها بكل ما حفلت به من قيود وشروط (١).

معدات الاجتهاد الشرعي:

أما الاجتهاد الشرعي فهو متوقف على الإحاطة بعدة خبرات، وهي مختلفة باختلاف تلكم الطرق المجعولة أو الممضاة من قبل الشارع المقدس، فبالنسبة إلى الطرق غير المقطوعة أسانيد أو دلالة، أو هما معاً، نحتاج إلى عدة خبرات يتصل بعضها بتحقيق النص وصحة نسبه لقائله، ويتصل بكيفيات الاستفادة من النص في مجالات التماس الحكم أو الوظيفة منه بعد تصحيح نسبه.

أ - ما يتصل منها بنسبة النص لقائله:

أما ما يتصل منها بالقسم الأول فمعداته كثيرة وأهمها:

- ١ - أن يكون على علم بفهرست كل ما يرتبط بهذه النصوص وتبويبها ومعرفة مظاهرها في كتبها الخاصة، أمثال الصحاح والمسانيد والموسوعات الفقهية، ليسهل عليه التماس ما يريد استنباط الحكم منه من بينها على نحو يوجب له الاطمئنان بعدم وجود ما يخالفها أو يضيفي بعض الأضواء عليها.
- ٢ - ان تكون له خبرة بتحقيق النصوص والتأكد من سلامتها من

(١) للتعرف على أوجه الكثير من هذه المفارقات التي حفلت بها الفلسفات الغربية على اختلافها، يحسن الرجوع إلى كتاب (فلسفتنا) للسيد محمد باقر الصدر، فهو من خير الكتب التي عالجت هذه الجوانب ادراكاً ومناقشة.

الخطأ أو التحريف، وذلك بالبحث عن نسخها الخطية على اختلافها أو المطبوعة على اختلاف طبعاتها ومقارنة بعضها ببعض واختيار أصحابها وأسلمها عند الشك في سلامة النص.

٣ - التأكد من سلامة رواياتها ووثوقهم في النقل بالرجوع إلى الثقات من أرباب الجرح والتعديل.

٤ - التماس الحجية لها من قبل الشارع، باعتبارها من أخبار الآحاد التي توجب قطعاً بمضمونها، وقد عرضنا ما يتصل بهذا الجانب في (مبحث السنة) من هذا الكتاب.

٥ - ان تكون لنا خبرة بالمرجحات التي جعلها الشارع أو أمضاها عند التعارض بينها.

ب - ما يتصل منها بمجالات الاستفادة:

وهي كثيرة أيضاً وأهمها:

١ - أن تكون لنا خبرة لغوية تؤهلنا، لان نفهم مواد الكلمات ونؤرخ لها على أساس زمني، لنتمكن من أن نضعها في مواضعها الطبيعية لها، ونفهمها على وفق ما كانوا يفهمون من معانيها في زمنها. ولا يشترط فينا، أن نكون مستحضرين لمعاني جميع ما ورد في الكتاب أو السنة من الألفاظ اللغوية بل تكفينا القدرة على استخراجها من مظانها في أمثال كتاب (مفردات الراغب الأصفهاني) في غريب القرآن، و (مجمع البيان) للطبرسي، و (التبيان) للشيخ الطوسي في التفسير، و (مجمع البحرين) للطريحي، و (النهاية) لابن الأثير في لغة الحديث.

٢ - أن نكون على علم بوضع قسم من الهيئات والصيغ الخاصة، كهيئات المشتقات، وصيغ الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص،

والاطلاق، والتقييد، والهيئات الدالة على بعض المفاهيم، وما إليها من الهيئات التي عنيت ببحثها كتب (أصول الفقه) القديمة، ولم تعن بها كتب اللغويين عناية هامة.

٣ - ان نحيط معرفة بمسائل النحو والتصريف، بالمقدار الذي يؤهلنا لتمييز حركات الاعراب، وما تكشف عنه من اختلاف المعاني.

أما الغوص على استقراء العلل النحوية والآراء المختلفة فيها، فهذا ما ليس له أية ضرورة بالنسبة إلى وظيفتنا، كطلاب اجتهاد.

٤ - أن نكون على درجة عالية في فهم أساليب العرب من وجهة بلاغية وتقييمها وإدراك جملة خصائصها.

وهذا ما لا يتأتى لنا في الغالب من دراسة كتب البلاغة التقليدية، لانشغالها عن مهمتها الأساسية بمباحكات لفظية تتصل أكثر ما تتصل بتكثير المصطلحات وتنويعها وإثارة النقاش حولها.

أما التماس النصوص البليغة ودراستها وتقييمها، فهذا ما لا يتفق أن تعنى به إلا نادرا.

وبما أن أهم مصادر التشريع عندنا هو: الكتاب والسنة، وهما في أعلى مستويات البلاغة وبخاصة القرآن الكريم، معجزة الاسلام الخالدة، فإن فهمها مما يحتاج إلى حس بلاغي لا يتوفر إلا في القليل من البلغاء ممن تكون لديهم ذلك الحس، بفضل تتبع واستظهار وتقييم كثير من النصوص البليغة في عصر القرآن وغيره.

٥ - ان تكون لنا إحاطة تاريخية بالأزمان التي رافقت تكون السنة وما وقع فيها من أحداث، لنستطيع ان نضع النصوص التشريعية في موضعها الزمني، وفي أجوائها وملابساتها الخاصة. ومعرفة الملابس قد تغير دلالة نص بأكمله، وما أكثر ما تنطوي

الملايسات على قرائن يصلح بعضها لصرف ذلك النص عن ظاهره أو تقييده في حدود تلكم الملايسة.

وبهذا نرى أنفسنا في أمس الحاجة إلى معرفة أسباب النزول في الكتاب العزيز، والبواعث لتبليغ التشريع في السنة - إن كانت - لما يلقيان من أضواء على طبيعة الحكم.

والذي نرجوه أن لا يفهم من كلامنا هذا أننا نؤمن بأن المورد أو السبب مما يخص الوارد أو يدعو إلى تقييده في حدود موارده أو بواعثه، فإن الذي أردنا ان نقوله ان المورد أو الباعث ربما يكشف عن طبيعة الوارد ونوع ما يعمم له من المصاديق.

وأظن اننا سندرك حاجتنا الكبيرة إلى هذه الخبرة في مجال المقارنة الفقهية القادمة، عندما نعرض لجملة من الفتاوى المتناقضة ونلتمس أسبابها، فنجد أهواء الحاكمين من وراء هذا التناقض.

وبهذا ندرك قيمة ما أرسله الإمام الصادق (عليه السلام) من جعله مخالفة العامة من أقسام المرجحات.

وبخاصة إذا تذكرنا ما قلناه في (مبحث الاستحسان) من أن المراد من العامة أولئك المرتزقة الذين يسيرون دائما في ركاب حكامهم، ويفتون على حسب ما يريدونه منهم، ولعل الدعوة إلى سد باب الاجتهاد كان من بواعثها الخيرة غلق الطريق على أمثال أولئك من المتطفلين على موائد الافئاء ممن كانوا بيد السلطان كالدمى يحركونها كيفما شاءوا وشاءت لهم سياساتهم الخاصة لتضليل الرأي العام.

ومن هنا نرى كثيرا من السلطات تحفل بأمثال هؤلاء، وتشتري عواطفهم بالمناصب الكبيرة والكثير من الأموال، وحتى في عصورنا المتأخرة، مع الأسف الشديد، لا نعدم الأمثال الكثيرة على ذلك.

وإذا لم تكن لنا تلك الخبرة التاريخية، فانا لا نستطيع ان نقيم تلك الأخبار المتعارضة ونعرف ما خالف العامة منها مما وافقها، وعلى الأخص إذا تم ما قربناه من أن الأساس في هذا التقييم لم يكن موجهها نحو أرباب المذاهب المعروفة اليوم، لعدم وجود بعض أربابها إذ ذاك، والموجود منهم لم يكن - على درجة من كثرة الاتباع - تخول اطلاق كلمة العامة عليهم، بل لم يكن بعضهم على اتصال بالسلطة الزمنية، كما هو المعروف من تأريخهم.

٦ - ان تكون لنا خبرة بأساليب الجمع بين النصوص كتقديم الناسخ على المنسوخ، والخاص على العام، والمطلق على المقيد، وكالتعرف على موارد حكومة بعض الأدلة على بعض أو ورودها عليها.

٧ - ان نكون على ثقة - بعد اجتياز المرحلة السابقة وتحصيل ظهور النص - بحجية مثل هذا الظهور.

هذا كله بالنسبة إلى الطرق الكاشفة عن الكتاب والسنة سواء ما يتصل بالسند بالنسبة إلى السنة أم الدلالة بالنسبة إليهما، أما الطرق الأخرى الكاشفة عن الحكم أو الوظيفة من غير طريقهما، فحسب الفقيه ان يحيط منها بما حرر في كتب الأصول الموسعة ليعرف الحجة منها من غير الحجة، ويعرف موارد جريانها وأصول الجمع بينها، ولا يقتصر في ذلك كله على الاخذ برأي فريق دون فريق، بل يمحصها جهده ويكون لنفسه رأيا، لان التقليد في أصول الفقه محق للاجتهد من أساسه، بل الاجتهاد في واقعه لا يعدو معرفة هذه الحجج وموارد تطبيقها، معرفة تفصيلية. وفي المبحث اللاحق سنلقي ببعض الأضواء على هذا الجانب لايضاحه.

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(٣)

تجزى الاجتهاد وعدمه

ملكه الاجتهاد ومنشؤها، الاجتهاد المطلق،

الاجتهاد المتجزئ، الخلاف في تجزئ الاجتهاد وعدمه،

إحالة الاجتهاد المطلق، امكان الاجتهاد المطلق،

إمكان التجزئ ووقوعه، لزوم التجزئ، القول

بعدم الامكان وسببه، أقربية القول بعدم الامكان،

خلاصة الرأي.

ملكة الاجتهاد ومنشؤها:

وقد تبين لنا مما تقدم ان ملكة الاجتهاد إنما تنشأ من الإحاطة بكل ما يرتكز عليه قياس الاستنباط سواء ما وقع منه موقع الصغرى لقياس الاستنباط، كالوسائل التي يتوقف عليها تحقيق النص وفهمه أو كبراه، كمباحث الحجج والأصول العملية.

وسالك طريق الاجتهاد لا يمكن ان يبلغ مرتبته حتى يمر بها جميعا ليكون على حجة فيما لو أقدم على أعمال هذه الملكة.

فالذي يعرف - مثلا - وسائل تحقيق النص وفهمه دون ان يجتهد في معرفة بقية الحجج والأصول على نحو، يكون لنفسه فيها رأيا لا يتداخله الوهم أو الشك لا يسوغ له ادعاء الاجتهاد ولا استنباط حكم واحد لعدم المؤمن له من قيام حجة يجهلها من الحجج الأخرى على خلاف ما استفاده من النص، وقد تكون سمة هذه الحجة المجهولة لديه، سمة الحاكم أو الوارد على ذلك النص.

وإذا صح هذا عدنا إلى ما ذكره حول إمكان تجزئ الاجتهاد وعدمه، والضوابط التي جعلوها لكل منهما - أعني المجتهد المطلق والمتجزئ - .
الاجتهاد المطلق:

وأرادوا به (ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة أو أصل معتبر عقلا أو نقلا في الموارد التي يظفر فيها بها (١)).

(١) الكفاية، ج ٢ ص ٣٤٨ المطبوعة مع حاشية الحجة الشيخ عبد الحسين الرشتي.

وهذا التعريف قريب من تعريفنا السابق عدا مؤاخذات شكلية لا تستحق التنبيه عليها.

الاجتهاد المتجزئ:

وقد عرفه بالكفاية بقوله: (ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام (١)).

وربما أوضح كلام الغزالي في المقام ما يمكن ان يراد من أمثال هذا التعريف حيث قال - بعد أن استعرض العلوم التي يراها ضرورية للمجتهد، وهي قريبة في بعض خطوطها مما ذكرناه في معدات الاجتهاد - : (واجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع).

(وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ، بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض).

(فمن عرف طريق النظر القياسي فله ان يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفا بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح بلا ولي، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصا؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)، وقس عليه ما في معناه).

(١) الكفاية، ج ٢ ص ٣٤٨ المطبوعة مع حاشية الحجة الشيخ عبد الحسين الرشتي.

(وليس من شروط المفتي ان يجيب على كل مسألة، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري، وكم توقف الشافعي، رحمه الله، بل الصحابة في المسائل).
(فإذن لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري، فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري (١)).

وهذا الكلام غير واضح لدي وجهه لغرابة مضمونه، إذ العالم الذي يعرف القياس وليست له الخبرة في علم الحديث، كيف يسيغ لنفسه ان يستنبط حكما واحدا من قياسه وينسبه إلى الشارع المقدس، مع أنه يحتمل أن يكون في الأحاديث - التي يتوقف تصحيحها على علم الرجال وفهمها على توفر وسائل الظهور، وتقديمها على غيرها عند المعارضة على المرجحات السنية أو الجهتية، وتشخيص رتبها على أصول الجمع بين الأدلة والحجج على اختلافها -.

- أقول مع أنه يحتمل أن يكون في هذه الأحاديث ما يوقف الاخذ بهذا القياس.

وما يقال من إمكان فرض اجتهاده في البعض، والرجوع في البعض الآخر، إلى غيره من المجتهدين فيها لالتماس موقعها من الأصل، أو القاعدة التي يريد الاجتهاد فيها، لا يجدي في اعتباره مجتهدا لبداهة ان النتيجة تتبع أحسن المقدمتين، وما دامت بعض مقدماته التي اعتمدها في مقام الاستنباط مأخوذة عن تقليد، فالنتيجة لا تخرجه عن كونه مقلدا، والعلم في دفع تأثير بقية الأدلة الذي يكون منشؤه غير الاجتهاد، لا يجعل صاحبه مجتهدا لبداهة.

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١٠٣.

على أن في هذا النص خلطاً بين الاجتهاد كملكة، وأعمال الاجتهاد والأمثلة التي ضربها كلها، تنتظم في مجالات أعمال الملكة لا في تكون أصلها.

الخلاف في تجزئ الاجتهاد وعدمه:
وعلى أي حال، فقد اختلف العلماء، في إمكان كل من الاجتهادين وعدمه على أقوال بها لا تكاد تلتقي.
فالذي يبدو من بعضهم إحالة الاجتهاد المطلق والأكثر على إمكانه. إحالة الاجتهاد المطلق:

وكان وجهة نظر هؤلاء، ما يلاحظونه من قصور البشر، بما له من طاقات متعارفة عن استيعاب جميع الاحكام المجعولة لأفعال المكلفين على اختلاف مواضعها، حتى المستجدة منها، ومثل هذا الاستيعاب ممتنع عادة على البشر.

وقد فهموا من الاجتهاد المطلق، فيما يبدو اعتبار فعلية الاستنباط فيه وفعلية الاستنباط لجميع الاحكام ممتنعة بينما يرى القائلون ب:
إمكان الاجتهاد المطلق:

انه من قبيل الملكة، التي توفر له القدرة على استنباط الاحكام وهي غير ممتنعة عادة.

وعلى هذا، فالنزاع بينهما مبنائي وكلاهما - في حدود مبناه - على حق، وإنما الخطأ واقع في أحد المبنيين، وسيتضح ان اعتبار فعلية استنباط في مفهوم الاجتهاد، لا وجه له.

إمكان التجزئ ووقوعه:
أما التجزئ فالأكثر - فيما يبدو من العلماء - هو القول بإمكانه
ووقوعه، وهو الذي تبناه الغزالي وقد مر رأيه - وابن الهمام (١)
والرازي (٢) وجملة من أساتذتنا المتأخرين.
وقد نسب الحجة الرشتي في شرحه للكفاية القول بعدم إمكانه إلى
الشدوذ (٣).

لزوم التجزئ:

وقد تفرد صاحب الكفاية - فيما نعلم بالقول بلزوم التجزئ فضلا
عن إمكانه ووقوعه، قال في الكفاية: (وحيث كان أبواب الفقه مختلفة
مدركا، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف
الاشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها،
فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في
العقليات أو النقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه
عليها).

(وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها
لسهولة مدركه، ولمهارة الشخص مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس
كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ
للزوم الطفرة (٤)).

(١) المراغي في رسالة الاسلام. س ١ ج ٣ ص ٣٥٢.

(٢) سلم الوصول، ص ٣٤٢.

(٣) حاشية الرشتي على الكفاية، ج ٢ ص ٣٥٠.

(٤) الكفاية، ج ٢ ص ٣٥٠ (متن) حاشية الرشتي.

القول بعدم الامكان وسببه:
ولعل وجهة نظر القائلين بعدم إمكان التجزي هو أخذهم الملكة أو الاستنباط في تعريفه والتزامهم ببساطتهما وعدم إمكان التجزئة فيهما.
وقد أجب على وجهة النظر هذه بأن المراد (هو التبويض في أجزاء الكلّي لا التبويض في أجزاء الكل، إذ كما أن كل حكم من الأحكام الشرعية في مورد مغاير للأحكام الأخرى في موارد أخرى، فكذلك استنباطه مغاير لاستنباطها، فملكة استنباط هذه المسألة فرد من الملكة، وملكة استنباط تلك المسألة فرد آخر منها، وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي التجزي بهذا المعنى كما هو ظاهر).
(وحيث إن مدارك الأحكام مختلفة جدا فرب حكم بهذا المعنى يبتني استنباطه على مقدمات كثيرة فيصعب استنباطه، ورب حكم لا يبتني استنباطه إلا على مقدمة واحدة فيسهل استنباطه، ومع ذلك يمكن أن يقال: إن القدرة على استنباط حكم واحد لا تكون إلا مع القدرة على استنباط جميع الأحكام).
(وبالجملة حصول فرد من الملكة دون فرد آخر منها بمكان واضح من الامكان، لا يحتاج تصديقه إلى أكثر من تصوّره).
(ولعل القائل بالاستحالة لم يتصور المراد من التجزي في المقام، واشتبه تبويض أفراد الكلّي بتبويض أجزاء الكل، فإن الثاني هو الذي تنافيه البساطة ولا دخل له في المقام (١)).
والذي يبدو لنا من خلال تصورنا لمختلف وجوه المسألة هو:

(١) مصباح الأصول، ص ٤٢١ وما بعدها.

أقربية القول بعدم الامكان:
لا لما ذكروه من بساطة الملكة وعدم بساطتها ليقال: (إن التجزئة هي من مصاديق الكلبي، لا في أجزاء الكل، أو يقال بان الملكة توجد ضيقة على قدر استنباط بعض الاحكام، ثم تتسع بعد ذلك تدريجا (١)، بل لما قلناه في مدخل البحث: من أن حقيقة الاجتهاد، هو التوفر على معرفة تلکم الخبرات أو التجارب على اختلافها، فمع توفرها جميعا توجد الملكة، ومع فقد بعضها تنعدم لا أنها توجد ضيقة أو يوجد بعض مصاديقها - كما يبدو ذلك من كلام الغزالي السابق - .
ولست أخال أن أحدا من الأساتذة، يلتزم بأن المجتهد في خصوص مباحث الألفاظ - مثلا - مجتهد متجزئ لحصوله على بعض مصاديق ملكة الاجتهاد، لان الملكة التي تحصل من دراسة مباحث الألفاظ، لا تكون اجتهادا اصطلاحيا ما لم تنضم إليها بقية الملكات، فالاجتهاد في الحقيقة هو الوحدة المنتظمة لجميع تلکم الملكات.
وكل واحدة من هذه الملكات، أشبه ما تكون بجزء العلة لملكة الاجتهاد، فما لم تنضم إليها بقية الاجزاء لا يتحقق معلولها أصلا، ومع انضمام البقية تتحقق الملكة (مطلقة)، وإن لم يستنبط صاحبها مسألة واحدة.
وصعوبة الاستنباط لا بتناء بعض المسائل على مقدمات، لا تنافي حصول الملكة في أولى مراتبها المستلزمة للقدرة على استنباط هذه الأحكام جميعا. ونحن لا ننكر ان ملكة الاجتهاد ذات مراتب تقوى وتضعف تبعا لدرجة إعمالها كأية ملكة أخرى، ولكننا - نؤمن مع ذلك - بان أدنى مراتبها بعد خلقها بتوفر أسسها، ومعداتها كافية لصدق الاطلاق عليها

(١) الرشدي في شرح الكفاية، ج ٢ ص ٣٤٢.

لقدره صاحبها على استنباط أية مسألة تعرض عليه، وان كان الاستنباط في بعضها لا يخلو من صعوبة على المبتدئ لابتناؤه على مقدمات طويلة يحتاج استيعابها والتأمل فيها إلى جهد كبير.

والذي أظنه ان الخلط بين الملكة وإعمالها هو الذي سبب الارتباك في كلمات بعضهم.

والتجزّي في مقام إعمال الملكة يكاد يكون من الضروريات، بل لا يوجد في هذا المقام اجتهاد مطلق أصلاً.

ودعوى امتناعه - أعني الاجتهاد المطلق - بهذا المعنى لا تخلو من أصالة لاستحالة إعمال الملكة في جميع المسائل، حتى التي لم توجد موضوعاتها بعد، فاستيعاب جميع مسائل الفقه أمر متعذر على بشر عادي بداهة. وحتى مع فرض امكان الاجتهاد المطلق، فالالتزام صاحب الكفاية بلزوم القول بالتجزّي ووجوب وجوده عادة، لا يخلو من وجه لامتناع إعمال الملكة دفعة واحدة في جميع المسائل، بل لا بد في مقام استيعابها من التدرج فيها.

وإذا تمت هذه التفرقة بين الاجتهاد كملكة، والاجتهاد في مقام إعمالها، اتضح الجواب على كل ما استدل به في هذا المورد، كاستدلال الأستاذ عمر عبد الله على لزوم التجزي بقوله: (لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الاحكام، وذلك باطل قطعاً، فقد سئل كثير من المجتهدين عن مسائل، فأجابوا عن بعضها ولم يجيبوا عن البعض الآخر (١)).

وهذه الملازمة انما تتم إذا أراد من الاجتهاد إعمال الملكة، ومن العلم بجميع الاحكام فعلية العلم، وإلا فمع الالتزام بكون الاجتهاد ملكة

(١) سلم الوصول، ص ٣٤٢.

لا يلزم المجتهد العلم بمسألة واحدة فضلا عن جميع المسائل، والطبيب - بعد تخرجه - طبيب وإن لم يداو واحدا من المرضى. وكذا لو أراد من العلم شأنية العلم، إذ لا مانع من أن يكون لصاحب الملكة شأنية العلم بجميع المسائل. ومع تمامية الملازمة فاللازم لا يكون باطلا لما ذكره من سؤال بعض المجتهدين، وعدم إجابتهم للجهل بما سئلوا عنه لجواز ان يتسرب الشك إلى اجتهادهم قبل أن يتسرب إلى القاعدة، فالأنسب تعليل بطلان اللازم بامتناع الإحاطة بجميع الاحكام عادة. والغريب ان يقع بعض القائلين بامتناع التجزي بنفس المفارقة من الخلط بين الملكة وإعمالها، فالأستاذ خلاف في الوقت الذي يعلل فيه عدم التجزي بقوله: (لان الاجتهاد - كما يؤخذ مما قدمناه - أهلية وملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص، واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه، فمن توافرت فيه شروط الاجتهاد، وتكونت له هذه الملكة لا يتصور ان يقتدر بها في موضوع دون آخر (١))، يعود فيقع في المفارقة نفسها عندما يتم دليله فيقول: (وقد يكون هادي المجتهد في أحكام الزواج، مبدأ أو تعليلا تقرر في أحكام البيع، فلا يكون مجتهدا إلا إذا كان على علم تام بأحكام القرآن والسنة حتى يصل من مقارنة بعضها ببعض ومن مبادئها العامة، إلى الاستنباط الصحيح (٢)). وموضع المفارقة ان العلم بأحكام القرآن أو السنة، إنما يحتاج إليه المجتهد في مجالات إعمال الملكة لا مجالات تكونها.

(١) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٢٦٢.

(٢) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٢٦٢.

على أن هذا التعميم في العلم لجميع أحكامهما، لا يحتاج إليه حتى في مجالات أعمال الملكة، وإلا لتعذر عليه استنباط حكم واحد أو تعسر على الأقل وعلى الأخص إذا لاحظنا تشعب كتب السنة - صحاحا ومسانيد وسننا - .

بل يكفيها منها فحصه عن مواضع الأدلة من الآيات والروايات وغيرهما من كتب الفقه والحديث، وفحصها على نحو يحصل له العلم بكفاية ما وصل إليه لاستنباط الحكم الذي يريد استنباطه من أدلته.
خلاصة الرأي:

وخلاصة ما انتهينا إليه من رأي، ان التوفر على معدات الاجتهاد جميعا، هو الذي يكون الاجتهاد كملكة، ومع فقد بعضها والتقليد في البعض الآخر، فإن صاحبها لا يخرج عن كونه مقلدا لاتباع النتائج أحسن المقدمات بالضرورة.
فملكة الاجتهاد إذن، إما أن توجد مطلقة، أو لا توجد أصلا.

خاتمة البحث
القسم الأول
الاجتهاد

(٤)

مراتب المجتهدين

الاجتهاد ومراتب المجتهدين: الاجتهاد المطلق،
الاجتهاد في المذهب، الاجتهاد في المسائل التي لا رواية
فيها، اجتهاد أهل التخريج، اجتهاد أهل الترجيح،
مناقشة هذا التقسيم، اجتهاد الشيعة مطلق أو منتسب.

الاجتهاد ومراتب المجتهدين:
وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد والمعدات التي يجب ان تتوفر في المجتهد
لتشارك في تكون ملكته، أمكننا ان نقيم ما ذكره من تقسيم للاجتهاد
بلحاظ مراتب المجتهدين.
وقد ذكروا ان للاجتهاد بهذا اللحاظ أقساما خمسة هي:

١ - الاجتهاد المطلق:

أو الاجتهاد المستقل، وحدوده ب (ان يجتهد الفقيه في استخراج منهاج
له في اجتهاده) على نحو يكون مستقلا في منهاجه وفي استخراج الاحكام
على وفق هذا المنهاج أو هو (كما يعبر العلماء مجتهد في الأصول وفي
الفروع (١)).

٢ - الاجتهاد في المذهب:

ويريدون به ان يجتهد الفقيه المنتسب إلى مذهب معين في الوقائع على
وفق أصول الاجتهاد التي قررها إمام ذلك المذهب. (وقد يخالف
الواحد منهم مذهب زعيمه في بعض الأحكام الفرعية). (ومن هؤلاء
الحسن بن زياد في الحنفية، وابن القاسم وأشهب في المالكية، والبويطي
والمازني في الشافعية (٢)).
وقد أطلق الأستاذ أبو زهرة على الفقيه من هذا القسم اسم (المجتهد المنتسب).

(١) الإمام الصادق لابي زهرة، ص ٥٣٧.

(٢) خلاصة التشريع الاسلامي لخلاف، ص ٣٤٢.

٣ - الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها:
عن إمام المذهب وفق الأصول المجعولة من قبله، وبالقياس على ما اجتهد
فيها من الفروع كالخصاف، والطحاوي، والكرخي من الحنفية، واللخمي،
وابن العربي، وابن رشيد من المالكية، والغزالي، والاسفراييني من الشافعية (١).
٤ - اجتهاد أهل التخريج:

وهو الاجتهاد الذي لا يتجاوز (تفسير قول مجمل من أقوال أئمتهم
أو تعيين وجه معين لحكم يحتمل وجهين، فإليهم المرجع في إزالة الخفاء
والغموض الذي يوجد في بعض أقوال الأئمة وأحكامهم كالجصاص واضرابه
من علماء الحنفية (٢).

٥ - اجتهاد أهل الترجيح:

ويراد به الموازنة بين ما روي عن أئمتهم من الروايات المختلفة، وترجيح
بعضها على بعض من جهة الرواية أو من جهة الدراية، كأن يقول المجتهد
منهم: (هذا أصح رواية، وهذا أولى النقول بالقبول، أو هذا أوفق
للقياس أو ارفق للناس، ومن هؤلاء القدوري وصاحب الهداية وأضرابهما
من علماء الحنفية (٣).

مناقشة التقسيم:

ويرد على هذا التقسيم:

١ - خروجه على أصول القسمة المنطقية لخلطه بين قسم من الأقسام

(١ - ٢ - ٣) خلاصة التشريع الاسلامي، ص ٣٤٣.

وبين مقسمها بجعلها قسيما لمقسمها، والأنسب توزيعها - من وجهة
منطقية - إلى قسمين: مطلق ومقيد، والمقيد إلى الأقسام الأربعة
الأخرى لوجود قدر جامع بينهما وهو الاجتهاد ضمن إطار مذهب معين.
٢ - ان تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد وجعلها قسما منه في
مقابل الاجتهاد المطلق لا يلتئم مع الواقع الذي سبق ان ذكرناه من أن
الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلا بعد حصوله على تلكم الخبرات
والتجارب، ومعرفتها معرفة تفصيلية، أو كما قلنا إن الاجتهاد في
الحقيقة لا يعدو الاجتهاد في أصول الفقه مع توفر بقية المقدمات، وهو
مناطق جملة أحكامه الآتية من حرمة التقليد بالنسبة إلى المجتهد ونفوذ
قضائه، وجواز رجوع الغير إليه في التقليد أو لزومه أحيانا.
ومن الواضح ان المجتهد المقيد ليس مصداقا للمجتهد بهذا المفهوم،
لعدم حصول المعرفة التفصيلية لأصول الفقه لديه واجتهاده فيها.
إذ مع اجتهاده فيها وقيام الحجة لديه عليها، كيف يسوغ له التقيد
بأصول مذهبه والسير ضمن إطاره الخاص، وربما اختلف مع إمام
المذهب في أصل من الأصول، وكان لديه مما لا يصلح الاحتجاج به،
وما الذي يصنعه إذ ذاك، أيخالف إمام مذهبه فيخرج عن الانتماء إلى ذلك
المذهب أم يخالف رأيه فيعمد إلى العمل بغير حجة؟
٣ - ان جميع ما ذكره للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أي
قسم من أقسام المقيد، لاخذهم العلم أو الظن بالحكم الشرعي أو الحجة
عليه على اختلاف في وجهة النظر في مفهومه.
والمجتهد المقيد بأقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه - إن صح إطلاق
كلمة الاستنباط على عمل قسم منهم - إلى الحكم الشرعي، وغاية ما

ينتهي إليه هو رأي إمامه فعلا أو تقديرا في كون ما انتهى إليه حكما شرعيا - بحكم ما أعمل من قواعد هذا الامام وأصوله - .
أما العلم أو الظن بكونه حكما شرعيا أو وظيفة كذلك، فإن هذا لا يحصل إلا لمن قامت لديه الحجة التفصيلية على ذلك، وهي لا تكون إلا لامام ذلك المذهب نفسه، لا للمستنبط وفق قواعده وأصوله.
والحقيقة أن هذا التقسيم أشبه بتقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وما أحسن ما صنعه الأستاذ خلاف حين عد هذه الأقسام الأربعة في فصل عهد التقليد من كتابه (خلاصة التشريع الاسلامي)، وإن كان قد أطلق كلمة الاجتهاد عليهم تسامحا (١).

اجتهاد الشيعة مطلق أو منتسب:

من رأي أبي زهرة ان اجتهاد الشيعة ليس من قبيل الاجتهاد المطلق، وإنما هو من قبيل الاجتهاد المنتسب لاعتقاده بأنه (رسمت له المناهج من بيان احكام النسخ والعموم، وطريق الاستنباط والتعارض بين الاخبار وحكم العقل، وإن لم يكن نص، وكل هذا يقتضي ان يطبق في اجتهاده لا أن يرسم ويخطط، فهو يسير في اجتهاده على خط مرسوم لا يعدوه ولا يبتعد عنه يمنة ولا يسرة، وبهذا النظر يكون في درجة المجتهد المنتسب (٢)).

ويرد على هذا الرأي الذي تبناه، وربما شاركه فيه غيره من الاعلام. ما ينطوي عليه من تغافل عن وظيفة الإمامة لدى الشيعة، فالذي يبدو أن الأستاذ أبا زهرة، كان يرى في أئمة أهل البيت، انهم مجتهدون في

(١) راجع ص ٣٣٩ وما بعدها من صفحات هذا الكتاب.

(٢) الإمام الصادق، ص ٥٤٠.

كل ما يأتون به من أحكام، وحسابهم حساب بقية أئمة المذاهب، مع أن الشيعة لا يرون في أئمتهم ذلك، وإنما يرونهم مصادر تشريع يرجع إليها لاستقاء الأحكام من منابعها الأصيلة، ولذلك اعتبروا ما يأتون به من السنة، وقد سبق أن عرضنا أدلتهم على ذلك في (مبحث السنة) فهم من هذه الناحية كالنبي (صلى الله عليه وآله)، والفارق أن النبي يتلقى الوحي من السماء، وهؤلاء يتلقون ما يوحي به إلى النبي من طريقه (صلى الله عليه وآله) وهم منفردون بمعرفة جميع الأحكام

فأقول أهل البيت إذن مصدر من مصادر التشريع لديهم، وهم مجتهدون في حجيتها كسائر المصادر والأصول.

ولا أقل من اعتبار أولئك الأئمة الأطهار، من قبيل الرواة الذين لا يتطرق إليهم الريب في الرواية، وما أكثر تصريحاتهم - أعني الأئمة (عليهم السلام) - بكون ما يأتون به من أحكام، فإنما هو من أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) التي لا يعدونها بحال وبعضه بإملائه (صلى الله عليه وآله) وبخط علي (عليه السلام) ((١)).

وعلى هذا فالأصول التي خططوها - إن صح هذا التعبير - فإنما هي من تخطيطات الإسلام نفسه، وقد وصلت إليهم من طريق النبي (صلى الله عليه وآله)، وفي بعض هذه الأصول تصريح بذلك. أما بقية أئمة المذاهب فهم لا يعدون كونهم من المجتهدين الذين يجوز عليهم الخطأ، ولذا كان ما يأتون به من أصول قابلاً للنظر فيه، فلا يكون حجة على الغير.

على أن أدلة الشيعة على الحجج - على اختلافها - لم تقتصر على أحاديث أهل البيت - وهم عدل الكتاب - بل تجاوزتها إلى الكتاب العزيز، والسنة النبوية، والسيرة القطعية، وبناء العقلاء، وحكم العقل،

(١) راجع رجال النجاشي، ص ٤٥٥ ترجمة محمد بن عذافر.

وغيرها - على اختلاف في صلوح بعضها - للاستقلال بالدليية أو الانتظام ضمن غيره من الأصول.

وقد مرت علينا نماذج من أصولهم وأدلتهم عليها في هذا الكتاب وليس في الكثير منها قول للامام لتصح نسبة تخطيطها إليه.

ولهذا نرى ان مجتهدى الشيعة لا يسوغون نسبة أي رأي يكون وليد الاجتهاد إلى المذهب ككل، سواء كان في الفقه أم الأصول أم الحديث، بل يتحمل كل مجتهد مسؤولية رأيه الخاص.

نعم ما كان من ضروريات المذهب يصح نسبه إليه.

والحقيقة ان تسمية الشيعة مذهبا في مقابل بقية المذاهب لا أعرف له أساسا ما داموا لا يعتبرون ما يأتي به أئمتهم عاكسا لآرائهم الخاصة، وإنما هو تعبير عن واقع الاسلام من أصفى منابعه، فهم في الحقيقة مجتهدون ضمن اطار الاسلام، وهو معنى الاجتهاد المطلق.

وإنكار أبي زهرة لهذه الصفة في أئمتهم، ومناقشته لبعض ما جاءوا به من أدلة على عصمتهم، وكونهم من مصادر التشريع لا يخرج مجتهدى الشيعة - عن كونهم مجتهدين مطلقين - حتى مع فرض الخطأ فيهم - كمجتهدين - لان اختلاف أبي حنيفة، مثلا، مع الشافعي في بعض أصوله، لا يخرجها عن كونه مجتهدا مطلقا ما دام أبو حنيفة مؤمنا بمصدره التشريعي.

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(٥)

الاجتهاد

بين الانسداد والانفتاح

سد باب الاجتهاد، بواعثه وعوامله، أدلة حجتيه:
الاستدلال بالاجماع ومناقشته، انضباط المذاهب وكثرة
الاتباع ومناقشتها، الشيعة وفتح باب الاجتهاد.

سد باب الاجتهاد:

وأرادوا به حضر الاجتهاد بعد أن تم غلق أبوابه - على يد بعض السلطات على جميع المكلفين - وحصر الرجوع إلى خصوص المذاهب الأربعة. بواعثه وعوامله:

وقد أرجع الأستاذ عبد الوهاب خلاف ذلك إلى عوامل أربعة (١) نشير إلى أهم خطوطها وهي:

١ - انقسام الدولة الاسلامية إلى عدة ممالك، وتناحر ملوكها ووزرائها على الحكم مما أوجب انشغالهم عن تشجيع حركة التشريع، وانشغال العلماء تبعاً لذلك بالسياسة وشؤونها.

٢ - انقسام المجتهدين إلى أحزاب لكل حزب مدرسته التشريعية وتلامذتها، مما دعا إلى تعصب كل مدرسة لمبانيها الخاصة أصولاً وفروعاً وهدم ما عداها (حتى صار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل).

(وبهذا فנית شخصية العالم في حزبيته، وماتت روح استقلالهم العقلي، وصاروا الخاصة كالعامّة اتباعاً ومقلدين (٢)).

٣ - انتشار المتطفلين على الفتوى والقضاء، وعدم وجود ضوابط لهم، مما أدى إلى تقبل سد باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع وتقييد المفتين والقضاة بأحكام الأئمة حيث عالجوا الفوضى بالجمود.

(١ - ٢) خلاصة التشريع الاسلامي، ص ٣٤١ وما بعدها.

٤ - شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء والتحاسد والأناية (فكانوا إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواب التشهير به، وحط اقرانه من قدره، وإذا افتى في واقعة برأيه قصدوا إلى تسفيه رأيه وتفنيده ما افتى به بالحق وبالباطل، فلهذا كان العالم يتقي كيد زملائه وتجريحهم بأنه مقلد وناقل، لا مجتهد ومبتكر، وبهذا ماتت روح النبوغ ولم ترفع في الفقه رؤوس وضعفت ثقة العلماء بأنفسهم وثقة الناس بهم (١)). وهناك عامل خامس، كاد أن يسد باب الاجتهاد عند الشيعة الإمامية بالخصوص في القرن الخامس الهجري، وهو عظم مكانة الشيخ الطوسي وقوة شخصيته التي صهرت تلامذته في واقعها، وأنستهم أو كادت شخصياتهم العلمية، فما كان أحد منهم ليجرؤ على التفكير في صحة رأي لأستاذه الطوسي أو مناقشته.

وقد قيل إن ما خلفه الشيخ الطوسي من كتب الفقه والحديث، كاد أن يستأثر في عقول الناس فيسد عليها منافذ التفكير في نقدها ما يقارب القرن (٢).

وقد كان لموقف ابن إدريس، وهو من أكابر العلماء لدى الإمامية، فضله الكبير في إعادة الثقة إلى النفوس وفسح المجال أمامها لتقييم هذه الكتب ونقدها والنظر في قواعدها. ولولا موقفه المشرف إذ ذاك، لكان الاجتهاد إذ ذاك ضحية من ضحايا التقديس والفناء في العظماء من الناس.

وهذه العوامل التي ذكرها الأستاذ خلاف، وإن كان أكثرها لا يخلو من أصالة، إلا أنها لا تقوى على تكوين العلة التامة لهذا الحضر.

* (هامش)

(١) خلاصة التشريع، ص ٣٤٢.

(٢) محمود الشهابي مقدمة فوائد الأصول. (*)

والظاهر أن سياسة تلکم العصور كانت تخشى من العلماء ذوي الأصالة في الرأي والاستقامة في السلوك - وهم لا يهادنون على ظلم ولا يصبرون على مفارقة - فأرادت قطع الطريق على تكوين أمثالهم بإماتة الحركة الفكرية من أساسها، وذلك بسدها لأهم منبع من منابعها الأصيلة وهو الاجتهاد.

أدلة حجيته:

والغريب ان نجد في المتأخرين عن ذلك العصر من يحاول التبرير الشرعي لجملة هذه التصرفات، بالتماس أدلة توجب هذا الحضر وتلزم باستمراره.

يقول صاحب الأشباه: (الخامس مما لا ينفذ القضاء به ما إذا قضى بشئ مخالف للاجماع وهو ظاهر، وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للاجماع، وإن كان منه خلاف لغيره فقد صرح في التحرير ان الاجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة، لانضباط مذاهبهم وكثرة أتباعهم (١)).

وقد رأينا في المتأخرين من يوافقه على هذا الحكم كالشيخ محمد عبد الفتاح العناني رئيس لجنة الفتيا في الأزهر الشريف وزملائه في اللجنة (٢). والأدلة التي ذكرها صاحب الأشباه هي:

١ - الاجماع.

٢ - انضباط المذاهب الأربعة وكثرة أتباعهم.

(١) الاجتهاد في الشريعة للمراغي، ص ٣٥٧ من مجلة رسالة الاسلام س ١ ج ٣ نقلا عنه.

(٢) عبد المتعالي الصعيدي في كتابه (من أين نبداً)، ص ١١٤.

١ - الاستدلال بالاجماع ومناقشته:
وقد نسب ابن الصلاح هذا الاجماع إلى المحققين (١) لا إلى المجتهدين، وهذا طبيعي لافتراضه قيام الاجماع بعد انسداد باب الاجتهاد. وقد ناقش الشيخ المراغي (وهو من دعاة حرية الفكر) هذا الاجماع صغرى وكبرى.
أما مناقشته من وجهة صغروية فقد شكك في امكان تحصيل هذا الاجماع، وقال: (ان محققي العلماء يرون استحالة الاجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى نظرا لتفرق العلماء في مشارق الأرض ومغاربها، واستحالة الإحاطة بهم وبآرائهم عادة).
(وهذا رأي واضح كل الوضوح لا يصلح لعقل ان ينازع فيه، وإذا كان هذا واضحا بالنسبة لاجماع المجتهدين، وهم أقل عددا بلا ريب من المحققين، فكيف عرف اجماع المحققين (٢)).
ثم تساءل بعد ذلك عن قيمة ابن الصلاح مدعي هذا الاجماع ومدى صلاحيته للاخذ برأيه (ابن الصلاح هذا فقيه مقلد، فكيف يؤخذ برأي فقيه مقلد ليس واحدا من الأئمة الأربعة، وكيف ينسخ الاجماع برأي واحد لا يصح تقليده والاخذ بقوله (٣)).
وأما مناقشته من وجهة كبروية فقد انصبت على إنكار الدليل على حجية مثل هذا الاجماع، يقول: (ليس لاجماع المحققين قيمة بين الأدلة الشرعية، فهي محصورة: كتاب الله وسنة رسوله، واجماع المجتهدين، والقياس على المنصوص، ولم يعد أحد من الأدلة الشرعية اجماع المحققين، فكيف برز هذا الاجماع وأخذ مكانته بين الأدلة، وأصبح

(١ - ٢ - ٣) الاجتهاد في الشريعة للمراغي، ص ٣٥٧ من رسالة الاسلام س ١ ج ٣ نقلا عنه.

يقوى على نسخ اجماع المسلمين (١)؟ إلى آخر ما جاء في بحثه القيم من مناقشات لقيمة هذا الاجماع.

وخلاصة الرأي في ذلك أنا قد استقرأنا فيما سبق في (مبحث

الاجماع) أدلة العلماء على حجية الاجماع، فلم نجد فيها ما يشير إلى حجية اجماع المحققين.

فالاستدلال اذن بالاجماع في غير موضعه، لعدم قيام الدليل على حجية مثله، على أن الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها.

٢ - انضباط المذاهب وكثرة الاتباع ومناقشتها:

وهاتان العلتان - سواء أراد بهما التعليل لأصل الحكم أم للاجماع - غريبتان عن الأدلة جدا، إذ متى كانت كثرة الاتباع وانضباط المذاهب من الحجج المانعة عن الاخذ بقول الغير، وربما كان الغير أعلم وأوصل إلى الحكم الواقعي، وفتواه موجودة محررة يمكن الحصول عليها، كما إذا كان معاصرا للمستفتى يمكنه الرجوع إليه بسهولة.

على أنني لا أكاد أفهم - كيف تكون القابليات المبدعة - وقفا على فئة من الناس عاشوا في عصور معينة (ولم يتميزوا في عصورهم بظواهر غير طبيعية) مع أن طبيعة التلاقح الفكري توجب خلق تجارب جديدة في مجالات الاستنباط، والعقول لا تقف عند حد، فكيف يمكن ان يقال لأصحاب هذه التجارب الذين ملكوا تجارب القدماء ودرسوها وناقشوها وأضافوا عليها من تجاربهم الخاصة:

ان هؤلاء القدماء أوصل منكم وأعلم، وعليكم تجميد عقولكم والاخذ

(١) الاجتهاد في الشريعة للمراغي، ص ٣٥٧ من رسالة الاسلام س ١ ج ٣ نقلا عنه.

بما يقولون وإن بدت لكم مفارقات ما جاءوا به من آراء. وما أحسن ما قاله الأستاذ المراغي، وهو يعني على دعاء الجمود موقفهم من حرية الفكر: (ليس مما يلائم سمعة المعاهد الدينية في مصر أن يقال عنها ان ما يدرس فيها من علوم اللغة والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب العرب، ولا لمعرفة الأدلة وشروطها، وإذا صح هذا فيا لضيعة الأعمار والأموال التي تنفق في سبيلها (١))، ثم يقول: (واني مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد، أخالفهم في رأيهم، وأقول ان في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيه شروط الاجتهاد وحرم عليه التقليد (٢)).

والشئ الذي لم أملك تماما توجيهه في كلامه - بعد هذه الدعوة الهادفة - هو قوله: (والواقع أنه في أكثر المسائل التي عرضت للبحث وأفتى الفقهاء فيها، لم يبق للمجتهد، إلا اختيار رأي من آرائهم فيها، أما الحوادث التي تجد فهي التي تحتاج إلى آراء محدثة (٣)).

والذي يوحى به كلامه، أنه فهم من الاجتهاد انه إحداث رأي جديد، وهو لا يكون إلا في الأمور المستحدثة لاستيعاب الفقهاء مختلف الأقوال في المسألة المبحوثة غالبا، ووظيفة المجتهد بالنسبة إليها اختيار واحد منها. مع أن الاجتهاد، كما سبق تحديده، ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف، سواء كانت موافقة لآراء غيره أم مخالفة. وكونهم مستوعبين للأقوال في المسألة، لا يسقط عنه وظيفة اعمال ملكته في مقابلهم، حتى ينتهي إلى الرأي الذي يراه موافقا للحجة من بينها.

(١ - ٢ - ٣) المراغي في بحثه السابق في رسالة الاسلام، ج ٣ س ١ ص ٣٥٠ وما بعدها.

ولماذا يختار رأياً من آرائهم، لأنه يعتقد ان أولئك السابقين أوصل
منه وأعرف كيف وأصولهم ومبانيهم بيده: وفيها ما لا يرتضيه لعدم
قيام الحجة عنده عليه، ولماذا يفضل رأياً على رأي إذا لم يعمل اجتهاده
في مقام التفضيل؟
الشيعة وفتح باب الاجتهاد:
فالحق - كما ذهب إليه الشيعة - هو فتح باب الاجتهاد المطلق، وهو
الذي تقتضيه جميع الأدلة التي ذكروها على وجوب المعرفة عقلية ونقلية.
وهذه الاعتبارات التي ذكروها لعدم الحجية، لا تصلح لايقاف تلکم
الأدلة ونسخها.

خاتمة المطاف
القسم الأول
الاجتهاد

(٦)

أحكام المجتهد

حجية رأيه بالنسبة إلى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته، التفصيل بين المتجزئ وعدمه، جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه، جواز رجوعه إلى الغير مع عدم إعمال ملكته وعدمه.

أحكام المجتهد:

والحديث حول أحكامه يقع في مواقع ثلاثة:

- ١ - حجية رأي المجتهد بالنسبة إلى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته.
- ٢ - جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه.
- ٣ - جواز رجوعه إلى الغير - فيما يتلى به من المسائل - مع عدم إعمال ملكته وعدمه

١ - حجية رأيه بالنسبة إلى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته:

والذي يبدو لي - في حدود ما رأيت - ان كلمة الاعلام تكاد تتفق على حجية رأيه ولزوم العمل به، وعدم جواز رجوعه إلى الغير في الجملة - وذلك باستثناء ما مر من آراء ابن الصلاح ومن تبعه.

والسر في ذلك واضح بعد ما اتضح من بحوثنا السابقة مفهوم الحجية وكونها من اللوازم العقلية القهرية لطريقة العلم.

إذ المجتهد - بناء على ما انتهينا إليه من مفهوم الاجتهاد - إذا أعمل

ملكته وانتهى إلى رأي، فهو إما عالم بالحكم الواقعي علما وجدانياً أو علماً تعبدياً - بواسطة جعل الشارع للطريقة أو الحجية - أو يكون عالماً باحدى الوظيفتين الشرعية أو العقلية على نحو ترتبها السابق.

ومع فرض حصول العلم لا يبقى مجال للتصرف الشرعي، فلا يمكن

ان يقال للمجتهد العالم بالمسألة: إنك لا يسوغ لك ان تعمل بعلمك وعليك الرجوع إلى الغير واستشارته فيما تراه حاصلًا لديك من الواقع.

نعم للشارع ان يرفع بعض الحجج الموقوفة على جعله أو إمضائه فيذهب عليه المستند إليها.

أما مع بقائها وبقاء علمه المستند إليها، فإن الشارع لا يمكن له ان يتصرف فيها لأنها كما سبق بيانه - غير واقعة تحت تصرفه كمشرع -، وان وقعت تحت قبضته كخالق، ومكون.

ومع هذا الفرض وتمايمته لم نعد بحاجة إلى التماس أدلة على الحجية. وربما استدل على جواز تقليده لغيره في هذه الصورة بشمول أدلة التقليد له.

ويرد على هذا الاستدلال خروجه عن هذه الأدلة بالتخصص لبداهة ان موضوعها قد أخذ فيه عدم العلم - (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) والسيرة العقلائية إنما قامت على رجوع الجاهل إلى العالم لا العالم إلى مثله.

ولا يفرق في هذا الحكم بين رجوعه إلى مثله في المعرفة، أو الأعلم منه لان الأعلمية المفروضة ان أوجبت له تشكيكا في صحة مستنده كأن يكون قد اطلع على وجهة نظره فأقرها، أو أثارت لديه الشكوك،

فهو خارج عن الفرض لعدم وصوله إلى الحكم، والكلام إنما هو فيمن أعمل ملكته ووصل إلى الحكم من طريقها، وإن لم توجب له التشكيك فيما وصل إليه وبقي مصرا على وجهة نظره، فهو في الحقيقة يرى نفسه أوصل منه في هذه المسألة، فكيف يسوغ له الرجوع إليه.

فما أوهم هذا التفصيل في كلمات البعض لا يبدو له وجه. نعم، هناك تفصيل يذكر بالنسبة إلى المتجزئ وعدمه.

التفصيل بين المتجزئ وعدمه:

والذي يظهر ان القائلين بالتجزئ مختلفون على أنفسهم، فبعضهم يرى لزوم رجوع المتجزئ إلى غيره من المجتهدين، كصاحب المعالم ووالده وجدده إذا صحت استفادة ذلك من كلامهم، بينما خالفهم العلامة والشهيد وصاحب الكفاية وغيرهم.

وقد استدل صاحب الكفاية بعدم اختصاص أدلة المدارك بالمتصف بالاجتهاد المطلق، وأضاف الحجة الرشتي على ذلك بأنه (كيف يرفض ظنه ويأخذ بظن المجتهد المطلق مع أنه يخطئه في ظنه، وهل هذا إلا رجوع العالم إلى الجاهل (١))؟

والحقيقة انه بعد تسليم إمكان التجزي ووقوعه لا يبقى مجال للقول بعدم الحجية لنفس ما قلناه سابقا من أنه بعد فرض الالتزام بكونه عالما بما قامت عليه الحجة، كيف يمكن ان يقال له: ان علمك ليس بحجة عليك، مع أن الحجية من لوازم العلم القهرية؟

والذي يظهر من اطلاق الاتفاق في كلمات الغزالي ان عدم جواز رجوعه إلى الغير مطلقا مفروغ منه، يقول في المستصفي: (وقد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم، فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه (٢)). وكذلك الآمدي (٣).

٢ - جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه:

أما جواز افتائه على وفق ما وصل إليه من رأي، فهو أيضا لا يقتضي أن يكون موضعا لاشكال، لما تقدم بيانه من أن من لوازم الحجية

(١) الكفاية وشرحها للشيخ الرشتي، ج ٢ ص ٣٥١.

(٢) المستصفي، ج ٢ ص ١٢١. (٣) أحكام الاحكام، ج ٣ ص ١٥٨.

العقلية جواز نسبة مؤدى ما قامت عليه إلى مصدرها من شارع أو عقل. وليس المراد من الفتوى إلا الاخبار عما يراه من حكم أو وظيفة. والظاهر أن جميع ما ورد من الأدلة على جواز الافتاء، يكون من قبيل الارشاد إلى هذا اللازم العقلي، إذ مع فرض كونه من اللوازم العقلية للحجية لا يكون قابلاً للوضع أو الرفع.

٣ - جواز رجوعه إلى الغير مع عدم إعمال ملكته وعدمه:

اختلف الاعلام في جواز الرجوع إلى الغير، مع جهله بالحكم لعدم إعمال ملكته للوصول إليه.

فالجائي لا يسوغ الرجوع لغير الصحابي، ويرى ان تقليده مع ذلك خلاف الأولى، وبه قال الشافعي في رسالته القديمة وجوز بعضهم الرجوع إلى الصحابة والتابعين دون من عداهم (١)، وفصل محمد بن الحسن بين الأعلم وغيره، فأجاز تقليد الأعلم دون غيره ممن هو دونه أو مثله، كما فصل قوم بين ما يخصه وما يفتي به، فأجازوا في الأول ومنعوا في الثاني، وهناك تفصيل آخر فيما يخصه بين ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد، وما لا يفوت حيث أجز في الأول ومنع في الثاني (٢)، بينما أطلق الجواز كل من: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، والثوري، ولأبي حنيفة روايتان (٣). والعمدة في هذا المجال التماس أدلة جواز التقليد والنظر في عمومها أو اطلاقها لشمول مثله.

(١) اقرأ هذه الأقوال في احكام الاحكام للآمدي، ج ٣ ص ١٥٨.

(٢) اقرأ هذه التفصيلات في المستصفي، ج ٢ ص ١٢٢.

(٣) الآمدي في الاحكام، ج ٣ ص ١٥٨.

وعمدة الأدلة كما يأتي بناء العقلاء الممضى قطعا من قبل الشارع، ولعل في أمثال آيتي النفر وسؤال أهل الذكر، ما يكفي لاثبات ذلك الامضاء.

والظاهر أن بناء العقلاء، إنما يفرق بين خصوص القادر على اعمال ملكته وعدمه.

فالقادر على اعمالها لسعة الوقت وتوفر أدوات البحث، لا يرى معذرا له في ترك اعمالها لعدم انطباق عنوان الجاهل عليه، وهو إنما يقر رجوع الجاهل إلى العالم لا غير.

ولكنه يجيز لغير القادر ذلك، فالطبيب الذي يصاب ببعض العوارض ويخشى على نفسه من فوات الفرصة فيما لو أراد أن يعمل ملكته لفقده بعض أدوات عمله، يرجع عادة إلى استشارة طبيب آخر يثق بمعارفه. وهكذا بالنسبة إلى المتدرج في أعمال ملكته، ولنفرسه جديد عهد بالملكة.

فلو قدر لمثل هذا أن لا يصدر إلا عن هذه الملكة، لتعذر عليه استيعاب جميع تكاليفه وبخاصة إذا كان هو لا يرى جواز الاحتياط في بعض المسائل، أو كانت مما يتعذر فيها الاحتياط. فالذي يقتضيه بناء العقلاء على هذا الرجوع إلى الغير لتحصيل المؤمن فيما يقدم عليه أو يتركه من اعمال.

وممن اختار هذا التفصيل المحقق القمي صاحب القوانين المحكمة حيث قال - بعد أن عرض رأي المانعين مطلقا - : (ودليل المانع وجوب العمل بظنه، إذا كان له طريق إليه اجماعا، خرج العامي بالدليل وبقي الباقي، (وفيه) منع الاجماع فيما نحن فيه، ومنع التمكّن من الظن مع ضيق الوقت، فظهر ان الأقوى الجواز مع التضييق، واختصاص

الحكم به (١)).
والظاهر من الجواز هنا الجواز بالمعنى العام في مقابل المنع لا الإباحة،
لتعين الرجوع إلى الغير في هذا الفرض.
وإذا صح هذا اتضحت أوجه المناقشة في جميع تلكم الأقوال، إذ لا
دليل عليها، وغاية ما يدل عليه دليل الجواز هو هذا المقدار وليس في
الأدلة كل هذه التفصيلات التي ذكروها، فلا حاجة إلى الإطالة بردها.

(١) القوانين المحكمة، ج ٢ ص ١٦٣.

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(٧)

التخطفة والتصويب

الخلاف في مسألة التخطفة والتصويب، القول
بالتصويب والخلاف فيه، التصويب الأشعري ومناقشته،
التصويب المعتزلي ومناقشته، القول بالتخطفة وحجيته،
القول بالمصلحة السلوكية ومناقشته.

الخلاف في مسألة التخطئة والتصويب:
وقد اختلفوا في أن المجتهد مصيب دائما في كل ما تنهي إليه حججه،
أو انه قابل للخطأ.

والأقوال في التخطئة والتصويب ثلاثة:
قول بالتصويب، وقول بالتخطئة، وثالث أخذ منهما معا بعض جوانبهما.
١ - القول بالتصويب والخلاف فيه:

والمصوبة اختلفوا على أنفسهم، فالذي عليه محققو المصوبة كما يقول
الغزالي: (انه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن
بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه
وهو المختار، واليه ذهب القاضي وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه
حكما معينا يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم
يكلف المجتهد اصابته، فلذلك كان مصيبا وان أخطأ ذلك الحكم المعين
الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه (١)).
وقد عرف القسم الأول من التصويب على السنة بعض الباحثين من
الأصوليين بالتصويب الأشعري، كما عرف القسم الثاني بالتصويب المعتزلي (٢).
التصويب الأشعري ومناقشته:

وقد أطل الغزالي بتقريبه ودفع ما أورد عليه من الشبه، وكل ما
جاء به لا يخلو من خلط بين الاحكام في مرحلة الجعل والاحكام في مرحلة

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١٠٩. (٢) فوائد الأصول، ج ١ ص ١٤٢.

التبليغ وبينهما وبين الاحكام في مرحلة الفعلية.
كما وقع في مفارقه ان احكام الشارع هي خطابه، مع أن الخطابات
احدى مبرزات احكامه لا انها عين الاحكام، ولا منافاة بين أن يكون
هناك حكم ولا يكون خطاب به.
وبهذا ندرك أوجه المفارقة في كلامه الذي لخص به وجهة نظره حيث
قال: (والكلام الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم هو أنا نقول:
المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نص والى ما لم يرد).
(أما ما ورد فيه نص، فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع،
لكن لا يصير حكما في حق المجتهد إلا إذا بلغه وعثر عليه، أو كان
عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه إن لم يقصر في طلبه، فهذا
مطلوب المجتهد وطلبه واجب، وإذا لم يصب فهو مقصر آثم).
(أما إذا لم يكن إليه طريق متيسر قاطع، كما في النهي عن المخابرة
وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر، فقد بينا ان ذلك حكم في حق من بلغه
لا في حق من لم يبلغه، لكنه عرضة ان يصير حكما فهو حكم بالقوة
لا بالفعل، وإنما يصير حكما بالبلوغ أو تيسر طريقه على وجه يأثم من
لا يصيبه، فمن قال في هذه المسائل حكم معين لله تعالى، وأراد به انه
حكم موضوع ليصير حكما في حق المكلف إذا بلغه، وقبل البلوغ وتيسر
الطريق ليس حكما في حقه بالفعل بل بالقوة فهو صادق، وإن أراد به
غيره فهو باطل).

(أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم انه لا حكم فيها، لان حكم الله
تعالى خطابه، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدل عليه دليل
قاطع من فعل النبي عليه السلام أو سكوته، فإنه قد يعرفنا خطاب الله
من غير غير استماع صيغة، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول

عليه فكيف يكون فيه حكم؟ فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراما فمعنى تحريمه انه قيل فيه لا تشربوه، وهذا خطاب والخطاب يستدعي مخاطبا، والمخاطب به هم الملائكة أو الجن أو الآدميون، ولا بد أن يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين، ومتى خوطبوا ولم ينزل فيه نص، بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق، فإذا لا يعقل خطاب لا مخاطب به، كما لا يعقل علم لا معلوم له وقتل لا مقتول له، ويستحيل ان يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل (١).

ولايضاح مواقع المفارقة في كلامه هذا نضرب المثل في القوانين التي تشرعها الدول والمراحل التي تمر بها وهي ثلاث:

١ - مرحلة التشريع، وهي المرحلة التي ينتزع فيها القانون شرعيته بتصديق البرلمان أو أية جهة مسؤولة عنه، وربما اقتضت المصلحة تأجيل تنفيذه وإبلاغه للمواطنين.

٢ - مرحلة التبليغ، أي مرحلة مخاطبة المواطنين به وإلزامهم بالسير على وفقه.

٣ - مرحلة الفعلية، أي مرحلة وصول القانون إليهم وتبلغهم به. ومرحلة تنجز التكاليف التي عرض لها القانون هي مرحلة الفعلية، وعلى أساسها يكون الثواب والعقاب، وإلا فمرحلة التشريع أو التبليغ إذا لم يصل الحكم إلى المكلف مع فحصه عنه وعجزه عن العثور عليه، لا تستوجب العقاب لما مر بيانه من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل، وهي قاعدة تطابق عليها العقلاء جميعا، وإذا تم هذا المثل، عدنا إلى تطبيقه على احكام الشارع، فالحديث القائل بما مؤداه: (ما من واقعة

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١١٦.

إلا ولله فيها حكم حتى أرش الخدش)، تشير إلى مقام الثبوت، أي إلى المرحلة الأولى.

ومن البديهي أن جميع أفعال المكلفين حاضرة لديه تعالى وعالم بما فيه المصلحة منها مما ليس فيه، ومع حضورها لديه في مقام الثبوت، فلا بد وأن يكون قد جعل لها حكما.

ومرحلة بعث الرسل مرحلة تبليغ لما هو مشروع في مقام الثبوت، وقد تقتضي مصلحة التدرج في التبليغ تأخير تبليغ بعض الأحكام كما وقع ذلك في أول البعثة.

أما مرحلة الفعلية فهي مرحلة وصول التكليف.

وبهذا يتضح أن ظنون المجتهدين - لو تمت حجيتها - فهي لا تتعدى دور تنجيز الأحكام وإيصالها إلى المكلفين، أي إعطاء الأحكام صفة الفعلية والوصول، لا أن الشارع يخلق أحكاما على وفقها كما يريد أن يقول الغزالي.

ومن هنا تتبين أوجه المفارقة في كلامه، فقوله: (إن ذلك حكم في

حق من بلغه لا في حق من لم يبلغه)، إذا أراد به الحكم في مرحلة الفعلية فهو صحيح، وإن أراد به - كما هو ظاهر كلامه - الحكم بما هو حكم

صادر من الشارع في مرحلة التشريع فهو مستحيل لاستحالة اخذ العلم

بالحكم في موضوع الحكم نفسه، للزوم الدور لبداية أن العلم يستدعي

معلوما سابقا في الرتبة عليه، إذ لا يعقل، كما يقول هو، أن يكون

علم لا معلوم له، فإذا افترضنا أن العلم موقوف على وجود معلومه، وهو

الحكم، وافترضنا أن الحكم لا يوجد إلا بعد بلوغه - أي بعد العلم به -

لزم الدور بداهة لتوقف كل منهما على الآخر المستلزم لتوقف الشيء على

نفسه، وذلك بإسقاط المتكرر منهما، فقولنا: العلم موقوف على الحكم،

والحكم موقوف على العلم به ينتج بعد إسقاط المتكرر أن العلم موقوف على العلم، أو الحكم موقوف على الحكم.

ومن هنا قالوا باستحالة تقييد الاحكام بخصوص العالمين بها
وما يقال عن العلم يقال عن الظن، لان الظن يستدعي افتراض مظنون
سابق في الرتبة عليه، فإذا افترض ان الحكم لا حق له كما أفترضه الغزالي -
حين قال: (ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن
بالحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه)
- لزم الدور بنفس التقريب السابق.

كما تتضح أوجه المفارقة بقوله: (أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم
أنه لا حكم فيها، لان حكم الله خطابه) وذلك لان مرحلة الخطاب ليست
هي مرحلة الجعل، وإنما هي مرحلة إبراز للمجعول.

والحقيقة ان دعوى أن أحكام الله تابعة لظنون المجتهدين، دعوى لا
يمكن تقبلها بحال إذا أريد منها ظاهرها - وحسبها - بالإضافة إلى ما
قدمناه - نسبة تبني كل ما يقع فيه المجتهدون من تناقضات في الاحكام
إلى الله عز وجل، واعتبارها أحكاماً مجعولة من قبله، على ما في الكثير
منها من البعد عن المصالح أو المفسدات الواقعية التي تخطئها ظنون المجتهدين
في الكثير من الوقائع عادة.
التصويب المعتزلي ومناقشته:

وهو الذي نسب إليهم في المصدر السابق (١) كما نسب إلى الشافعي في
المستصفي حيث يقول: (أما المصوبة فقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى
إثباته، واليه تشير نصوص الشافعي رحمه الله، لأنه لا بد للطالب من
مطلوب، وربما عبروا عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى

(١) فوائد الأصول.

والأشبه معين عند الله (١))، (لكن المجتهد لم يكلف بإصابته، فلذلك كان مصيبا وان أخطأ ذلك المعين الذي لم يؤمر بإصابته (٢)).
وقد وجهت هذه الإصابة بان الامارة عند ما تقوم على حكم تخلق في متعلقه مصلحة مزاحمة لمصلحة الواقع أو مفسدة كذلك وتتغلب عليها على نحو يرتفع حكم المصلحة الواقعية للمزاحمة، ويبقى الحكم الناتج عن الامارة، ويكون مفاد الحجية المجعولة للامارة هو اعتبارها سببا في تبديل الواقع المستلزم لتبديل الحكم تبعاً له.
وهذا القول - بناء على هذا التوجيه - يرجع إلى القول الأول لانتهائه إلى القول بعزل الأحكام الواقعية من طريق المزاحمة.
ويرد عليه:

١ - ان الامارة يستحيل ان تكون سببا في خلق مصلحة في متعلقها، لان الظنون - وهي من الحالات النفسية - لا تسري إلى الواقع الخارجي فتغيره لاختلاف مجاليهما، وليس الظن أكثر من العلم والعلم بالأشياء - إذا لم يصب الواقع - لا يبدل من حقيقة ما قام عليه، فعلمي بعدم وجود زيد مثلا لا يجعله غير موجود إذا كان في واقعه موجودا، وكذا الظن بوجود مفسدة في شئ لا يجعلها موجودة إذا كانت في واقعها غير موجودة وهكذا...

٢ - ان أدلة الطرق والامارات - كما سبق فحصها - لا تفيد أكثر من اعتبارها بمنزلة العلم من حيث ترتيب الآثار عليها، والعلم لا يزيد في نظر العقلاء عن كونه كاشفا عن متعلقه، وفوائد جعلها لا تتجاوز المنجزية أو المعذرية.

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١١٦.
(٢) أصول الفقه للخضري، ص ٣٣٦.

القول بالتخطة وحجته:
وهو الذي ذهب إليه الشيعة وجمهور من المسلمين من غيرهم، وربما كان هو الرأي السائد اليوم.
وفحواه ان الأحكام الواقعية المجعولة من قبل الشارع لما كانت مستوعبة لجميع أفعال المكلفين، وكانت الطرق والامارات والأصول المحرزة المجعولة من قبله لا وظيفة لها إلا تنجيز متعلقها، أو التماس المعذرية لمن قامت عنده كان قيام الامارة وغيرها كعدمه لا يبدل في الواقع ولا غير، والواقع يبقى على حاله فإن أصابه المجتهد كان مصيبا، وإلا فهو منخطئ معذور.
وتسمية ما قامت عليه الامارة أو الأصل بالحكم الظاهري إنما هي (لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم إيصاله إليه، وإلا فليس الحكم الظاهري إلا هو الحكم الواقعي الذي قامت عليه الامارات والأصول مطلقا محرزة كانت الأصول أو غير محرزة، وهذا هو الذي قام عليه المذهب، ويقتضيه أصول المخطئة (١)).
والظاهر أن أدلة الامارات والأصول التي سبق عرضها هي التي تقتضي ما ذهب إليه المخطئة، إذ لا تدل على أكثر من المنجزية أو المعذرية.
القول بالمصلحة السلوكية ومناقشته:
وهو الذي أخذ من التخطة والتصويب معا، وقد ذهب إليه الشيخ الأنصاري حيث التزم بالطريقة بالنسبة إلى مفاد أدلة حجية الطرق والامارات من دون أن يكون هناك أي تصرف في المتعلق يزاحم به الواقع المجعول بحق الجاهلين والعالمين على السواء، كما التزم بسببية الامارة

(١) فوائد الأصول، ج ١ ص ١٤٢.

لخلق مصلحة في نفس السلوك لا في المتعلق (وتلك المصلحة مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع (١)).
فهو آخذ من المخطئة التزامهم بجعل الطريقة للطرق والامارات، ومن المصوبة كونها سببا في خلق المصلحة.
وأهم ما يورد به على هذه الفكرة عدم نهوض الأدلة بها، لان هذه الأدلة التي تقدم الحديث عنها في أكثر الأبواب السابقة، ليس فيها ما يشير إلى أكثر من جعل الطريقة أو الحجية لما قامت عليه، أما خلق مصلحة في السلوك فلم تتعرض له بقليل أو كثير، وقد قرب بعض الأساتذة رجوعها إلى التصويب المعتزلي وحملها بعض مفارقاته، وليس المهم تحقيق ذلك بعد أن كانت الأدلة ليست ناهضة بأكثر من جعل الطريقة لها.

(١) فوائد الأصول، ص ٣٧.

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(٨)

نقض الاجتهاد وعدمه

تحديده، النقض والقاعدة، الخلاف في المسألة،
أدلة القائلين بالاجزاء في مقام العمل، أدلة نفي الحرج،
دعوى أن الاجتهاد الأول كالثاني، القول بأن القضية
الواحدة لا تتحمل اجتهادين، دعوى الاجماع على
الاجزاء، القول بالاجزاء في مقام الحكم، عدم النقض
والتسلسل، الاستدلال بقول عمر بن الخطاب، نتيجة
البحث.

تحديده:

ويراد بنقض الاجتهاد تحول المجتهد عن رأي سابق انتهى إليه باجتهاد إلى رأي آخر مضاد له اقتضاه اجتهاد لاحق بعد تبين الخطأ له في اجتهاده الأول، ويتصور هذا النقض وتبدل الرأي في مقامين:

١ - مقام العمل والافتاء.

٢ - مقام القضاء وفض الخصومات.

وقد حررت هذه المسألة في كتب الأصوليين من الشيعة في مباحث الألفاظ وعرض لها مفصلاً في (مبحث أجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي).

وقد وقع الخلاف بين الاعلام فيها، وقبل ان نعرض لتفصيل التماس أدلتها، نود ان نتحدث عما تقتضيه القواعد الأولية في هاتين المسألتين. النقض والقاعدة:

والذي يقتضي ان يقال ان القاعدة مرتبة على المباني السابقة في مسألة التخطيط والتصويب، ومقتضاها الاختلاف باختلافها.

فالقائلون بالتصويب بمفهومه الأول - أعني تصويب الغزالي والقاضي - لا بد ان يلتزموا بالاجزاء وعدم جواز النقض مطلقاً، بل لا معنى للقول بجواز النقض لعدم وجود موضوع له على مبناهم.

لان مثل هؤلاء لا يعقل انكشاف الخطأ بالنسبة إليهم لعدم التزامهم بوجود واقع يمكن للمجتهد ان يخطئه أو يصيبه فيما لا نص فيه، وتبدل الاجتهاد لديهم - وان استلزم تبدل الحكم - إلا أن ذلك من قبيل تبدل

الحكم لتبدل موضوعه لا لانكشاف الخطأ فيه. والقائلون بالتصويب الثاني لا بد وان يلتزموا بالاجزاء أيضا لتصريحهم بأن كل مجتهد مصيب وان أخطأ الواقع، وفي حدود ما وجهنا به كلامهم السابق لا يبقى بعد حصول الاجتهاد وخلق حكم على وفقه، مجال للحكم الواقعي لمزاحمته دائما بالحكم الجديد وتغلبه عليه. وتبدل الاجتهاد لديهم يكون كسابقه من قبيل تبدل الموضوع، لا من قبيل انكشاف الخطأ فيه.

أما على رأي الشيخ الأنصاري من الالتزام بالتخطئة والمصلحة السلوكية فالذي يقتضيه الالتزام به، هو القول بعدم الاجزاء لاعترافه بأن المصلحة السلوكية لم تصنع شيئا أكثر من تعويض المكلف عما يفوته من المصلحة بسبب سلوك ما جعله الشارع له من الطرق والامارات.

اما الواقع فهو على حاله غير مزاحم بشئ نهائيا، ومع خطأ الطريق الاجتهادي لم يفت المكلف أكثر من مصلحة الوقت في الموقفات مثلا، وقد عوض عنها بالمصلحة السلوكية.

ولكن مصلحة الواقع - مع إمكان تداركها - باقية لم يفت منها عليه شئ، وعليه الاتيان بها على كل حال.

ومن هنا تتضح القاعدة على رأي المخطئة، إذ مع التزامهم بوجود الأحكام الواقعية وانكشاف خطأ الاجتهاد الأول وعدم تنازل الشارع عن حكمه لعدم جعله في الطرق والامارات والأصول، أكثر من الطريقية أو الحجية، وهي لا تفيد غير المنجزية عند المصادفة للواقع، والمعذرية عند عدمها.

ومع هذا الفرض فلا بد من القول بعدم الاجزاء. هذا كله من حيث القاعدة، وهي لا تفرق بين المقامين: مقام العمل

والافتاء، ومقام القضاء وفض الخصومة، كما لا تفرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية.

الخلاف في المسألة:

ولكن بعض العلماء فرقوا بين مقامي الحكم والافتاء فالتزموا بعدم جواز النقض في الأول وجوازه في الثاني كالغزالي وغيره (١). كما فرق الشيخ النائيني فيما يبقى له أثر - بعد انكشاف الخطأ بالاجتهاد الثاني - بين العبادات من الأحكام التكليفية وغيرها كالأحكام الوضعية، فالتزم بالاجزاء بالنسبة إلى العبادات وعدمه بالنسبة إلى غيرها (٢).

وهناك من أطلق القول من الاعلام - فيما يبدو - بالاجزاء استنادا إلى أدلة خاصة ذكروها.

أدلة القائلين بالاجزاء في مقام العمل والافتاء: وقد ذكروا لذلك أدلة أربعة هي:

١ - أدلة نفي الحرج:

أمثال قوله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين من حرج (٣)).

بدعوى أن مقتضى لسانها، هو حكومتها على الأدلة الأولية بتضييق نطاقها عن شمول ما كان حرجيا من الأحكام.

وبما أن الحكم بعدم الاجزاء هنا حرجي، فهو غير مجعول على المكلفين في هذا الحال.

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١٢٠، والخضري في أصول الفقه، ص ٣٦٨.

(٢) أجود التقريرات، ج ١ ص ٢٠٦. (٣) الحج / ٧٨

ويرد على هذا الاستدلال: أن هذه الأدلة إنما تتم حكومتها في المقام إذا كان مفادها هو نفي الحرج النوعي، وإلا لكانت أضيق من المدعى، لبدها أن القول بعدم الاجزاء لا يستلزم الحرج الشخصي في جميع مسائله.

ومفاد هذه الأدلة - كما هو التحقيق فيها - هو رفع الحرج الشخصي لا النوعي - وهو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع - وعليه فلا تصلح هذه الأدلة لتأخير القاعدة، إلا في موارد الحرج الشخصي، وهي قليلة نسبيًا.

٢ - دعوى أن الاجتهاد الأول كالثاني:

فلا موجب لرفع اليد عنه بالاجتهاد الثاني، والقول بعدم الاجزاء لا يتم إلا برفع اليد عن الاجتهاد الأول.

ويرد على هذه الدعوى: انها إنما تتم إذا كان كلا الاجتهادين حجة، وهذا ما لا يعقل أن يكون، لان معنى اجتهاده الثاني هو قيام الحجة لديه على بطلان اجتهاده الأول لاكتشافه خللا فيه، كأن يكون قد أفتى أولا - استنادا إلى اطلاق أو عموم - ثم عثر بعد ذلك على مقيد أو مخصص له، وليس من الممكن ان يبقى العام على حجيته حتى مع العثور على المخصص أو المقيد أو يكون قد استند في اجتهاده السابق على رواية كان يعتقد صحتها ثم تبين له كذب راويها، وهكذا...

ومع هذا الحال كيف يلتزم بعدم ترجيح الاجتهاد الثاني في صورة معارضته له مع أنه لا يعدو - في واقعه - باب التعارض بين الحجة واللاحجة لا التعارض بين الحجيتين، ومن المعلوم لزوم الاخذ بما هو الحجة منهما بالضرورة.

٣ - القول بأن القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين:
وهو الذي نسب إلى صاحب الفصول (١).
والذي يؤخذ به عدم وضوح منشأ المفارقة التي سجلها بهذا القول.
فهو ان أراد منها ان القضية لا تتحمل اجتهادين مع بقاء حجيتهما
للزوم التناقض وشبهه في مدلوليهما، فهو وان كان صحيحا، إلا أن
القائلين بعدم الاجزاء لا يلتزمون ببقاء الحجية لهما معا، لبداهة انكشاف الخلل
في الاجتهاد الأول المانع من حجيته.

وان أراد - كما هو ظاهر كلامه - ان طبع القضية الواحدة يأبى
ورود اجتهادين عليه من مجتهد واحد، فهو وان كان مع وحدة الزمان
صحيحا أيضا، إلا أنه خارج عن الفرض لافتراضهم تأخر الاجتهاد الثاني
عن الأول زمانا.

ومع تعدد الزمان لا تأبى القضية الواحدة ألف اجتهاد وما أكثر
ما تتبدل آراء المجتهدين في المسألة الواحدة.

٤ - دعوى الاجماع على الاجزاء:

وقد حكاه شيخنا النائيني (٢)، واستند إليه في القول بالاجزاء في
خصوص العبادات باعتباره القدر المتيقن من مورده، وجزم بخروج
الأحكام الوضعية عن المورد لاعتقاده ان فتوى جماعة في الاجزاء فيها
(إنما هي لاجل ذهابهم إلى كون الاجزاء هو مقتضى القاعدة الأولية لا
لاجل الاجماع على ذلك (٣)).

- وقد نوقشت هذه الدعوى بإنكار وجود اجماع تعبدى في جميع

(١) أجود التقريرات، ج ١ ص ٢٠٥.
(٢ - ٣) فوائد الأصول، ج ١ ص ١٤٦.

صور المسألة، (والقائل بالاجزاء انما ذهب إليه لدلالة الدليل عليه باعتقاده).

(وعليه فلا مقتضى لرفع اليد عما تقتضيه القاعدة الأولية من لزوم الإعادة والقضاء في العبادات بعد انكشاف الخلاف، ولزوم ترتيب جميع آثار انكشاف الخلاف في المعاملات (١)).

وبهذا يتضح ان تفصيل شيخنا النائيني لا يمكننا الالتزام به ورفع اليد عن القاعدة إلا إذا تم الاجماع، والقضية تحتاج إلى الفحص في كل مسألة مسألة فقهية، لا الحكم فيها ككل.

القول بالاجزاء في مقام الحكم:

أما مقام الحكم وفض الخصومات فقد يضاف إلى تلك الأدلة على عدم جواز النقض، ما تشعر به بعض الروايات من أن لحكم الحاكم موضوعية إذ اعتبرت الراد عليه رادا على الله (وهو على حد الشرك بالله (٢)) من دون ان تفرق بين كون الرد ونقض الاجتهاد مبنيًا على اجتهاد أو غيره.

ويرد على هذا الاستدلال: ان إثبات هذا الاطلاق لا يخلو من صعوبة

لعدم إحراز كونه في مقام البيان من هذه الجهة، بل قد يقال بعدم إمكان شموله له عادة، إذا مع استكشاف المجتهد ان حكمه الأول كان بغير ما أنزل الله، فكيف يحتمل وجوب قبوله وحرمة رده؟ ويكون الراد عليه رادا على الله، مع أن رده هذا كان أخذًا بحكم الله بحسب عقيدته.

على أن استفادة الموضوعية لحكم الحاكم لا تتجاوز في تلكم الروايات

(١) أجود التقريرات (هامش)، ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٧٥.

حدود الاشعار لا الظهور، بينما يبدو من صحيحة هشام ان حكم الحاكم لا يسري إلى الواقع فيغيره عما هو عليه، يقول هشام - بسنده - :
(قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنما أقضي بينكم بالبينات والايمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأیما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فقد قطعت له به قطعة من النار (١)).

عدم النقض والتسلسل:

وقد استدل الغزالي وتابعه غيره على عدم جواز النقض في الحكم بقوله: (ولو حكم بصحة النكاح حاكم بعد أن خالع الزوج ثلاثاً، ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين، ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل (٢)).

ويرد على هذا الاستدلال:

١ - ان امتناع التسلسل، إنما يتم إذا تمت الملازمة بينهما، وكانت واقعة في سلسلة العلل والمعلولات، لكنها هنا غير تامة لبداية ان فعلية نقض الاجتهاد الأول لا تستلزم فعلية نقض النقض لجواز أن يثبت عليه المجتهد - أي النقض - إلى الأخير ولو استلزمها، فهي من قبيل الملازمات الاتفاقية - أن صح تسميتها ملازمة - لوضوح ان نقض الاجتهاد الأول لا يكون علة لنقض النقض ولا معلولاً له، ومع عدم العلية والمعلولية بينهما لا يلزم التسلسل الباطل وما يقال عن فعلية النقض، يقال عن إمكانه لو أراد الملازمة بين

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٧٥.

(٢) المستصفي، ج ٢ ص ١٢٠.

الامكانين، لا بين النقضين الفعليين، فيكون معنى قوله: (لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض)، انه لو جاز نقض الاجتهاد لجاز نقض النقض إذ التلازم بين الجوازين بالبداهة ليس منشؤه العلية والمعلولية بينهما، فلا يكون باطلا.

٢ - ورود هذا الاشكال عليه، نقضا لالتزامه بجواز النقض في مقام الافتاء يقول: (اما إذا نكح المقلد بفتوى مفت، وأمسك زوجته بعد دور الطلاق وقد نجز الطلاق بعد الدور، ثم تغير اجتهاد المفتي، فهل على المقلد تسريح زوجته، هذا ربما يتردد فيه، والصحيح أنه يجب تسريحها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في أثناء الصلاة، فإنه يتحول إلى الجهة الأخرى، كما لو تغير اجتهاده في نفسه (١))، مع أن لزوم التسلسل - على مبناه - فيه واضح لجواز أن يقال: لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضا ولتسلسل... الخ وقد وقع بالمفارقة نفسها بعض المتأخرين، كالأستاذ الخضري (٢).

الاستدلال بقول عمر بن الخطاب:
وقد استدل البعض على عدم جواز النقض بما أثر عن عمر بن الخطاب في المسألة الحجرية المعروفة في علم الميراث (وهي ما إذا وجد مع الاثنين، فأكثر من أولاد الأم أخ شقيق فأكثر بالانفراد، ومع أخت شقيقة فأكثر واستغرقت الفروض كل التركة بأن وجد مع هؤلاء زوج وصاحبة سدس كالأُم والجدَّة الصحيحة (٣)) حيث قضى (بعدم توريث أولاد الأبوين، ولما عرضت عليه المسألة مرة أخرى قضى باشراكهم مع

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١٢٠. (٢) أصول الفقه، ص ٣٦٨.

(٣) سلم الوصول، ص ٣٤٣.

أولاد الأم في فرضهم الثلث، ولما قيل له سبق ان قضيت بعدم اشراكهم قال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي (١)). وهذا الاستدلال لا يتم:

١ - لمعارضته بما أثار عن عمر نفسه في كتابه إلى أبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة (ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت فيه إلى رشدك ان ترجع إلى الحق فان مراجعة الحق خير من التماذي على الباطل (٢)).

٢ - ان الاستدلال بقول عمر لا يكون حجة لما قلناه من أن إثبات الحجية لقول الصحابي لا تتم لعدم تمامية الدليل عليها، وقد سبق ان عرضنا الأدلة التي استدل بها على كونه من السنة (في مبحث سنة الصحابة) وناقشناه، كما عرضنا أدلة من يريد إثبات الحجية له على أي حال (في مبحث مذهب الصحابي) وناقشناها هناك. نتيجة البحث:

والنتيجة ان القاعدة تقتضي عدم الاجزاء في الجميع، ولا يخرج عنها إلا بدليل خاص، ولو وجد فهو خاص في مورده. أما الأدلة العامة فليس فيها ما يصلح لتعطيل القاعدة في جميع الموارد.

(١ - ٢) سلم الوصول، ص ٣٤٣.

خاتمة البحث

القسم الثاني

التقليد

(١)

مفهومه وحجيته

تحديده لغة واصطلاحاً، الخلاف في حجيته،
رأي الحشوية والتعليمية، رأي علماء حلب والقدرية،
حجية جواز التقليد، الغزالي واستدلّاه.

تحديده لغة واصطلاحاً:
التقليد في اللغة جعل القلادة في العنق، ومنه التقليد في حج القران،
أي جعل القلادة في عنق البعير.
وقد عرف في اصطلاح الأصوليين والفقهاء بتعاريف متعددة، ربما التقت
جملة منها في بعض الخطوط العامة له.
ففي المستصفى انه (قبول قول بلا حجة (١))، وفي احكام الاحكام
(عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة (٢))، وفي العروة
الوثقى (هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد (٣))،
وفي مستمسك العروة الوثقى هو (العمل اعتماداً على رأي الغير (٤)).
وهذه التعاريف وما يشبهها مختلفة سعة وضيقاً، فالغزالي والآمدي
أخذوا فيه قيد عدم الحجية، بينما أطلق الباقر لتعم تعاريفهم ما قامت
عليه الحجة وما لم تقم، وربما استفيد من بعض التعاريف تقييدها، بقيام
الحجة عليها، فتكون مباينة لتعريف الغزالي والآمدي.
على أن الاختلاف في هذه التعاريف، لم يقتصر على هذه الناحية،
فقد أخذ في بعضها الالتزام بقول الغير في مفهومه، بينما اعتبر البعض الآخر
- العمل - فيه اعتماداً على رأي الغير.
وقد حاول بعض الاعلام الجمع بينها لاعتقاده رجوع بعضها إلى الآخر
واعتبار المراد منها جميعاً هو خصوص العمل.

-
- (١) المستصفى ج ٢ ص ١٢٣.
(٢) احكام الاحكام، ج ٣ ص ١٦٦.
(٣) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٨ (متن).
(٤) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٨.

ولكن هذا الجمع غير ظاهر، ويأباه ما ذكره لاختلاف المفهومين من ثمرات فقهية.

ومنها ما لو التزم بقول مجتهد ولم يعمل بعد ثم مات المجتهد، فهو على أحد التعريفين مقلد لالتزامه بالعمل على قوله، وعلى الآخر ليس بمقلد لعدم عمله بما التزم به.

فلو كنا ممن يقول بلزوم البقاء على تقليد الميت، لكان علينا ان نلزم هذا المكلف بالبقاء على تقليد صاحبه - بناء على المفهوم الأول - لصدق عنوان التقليد على التزامه ونلزمه بتقليد الحي - بناء على المفهوم الثاني - لعدم صدق التقليد على التزامه وذلك لعدم اقترانه بالعمل وعلى وفق آرائه. ولكن النزاع إنما يكون له ثمرة لو كان لفظ التقليد موضع من لسان الأدلة ليقال بأن المراد منه أي شيء هو ولكن هذا اللفظ لم يرد - فيما يقال - إلا في رواية ضعيفة لا تصلح لان تكون مستندا لحكم شرعي (١).

والذي يستفاد من الأدلة هو لزوم التماس المنجز أو المعذر في كل ما يصدر عنه المكلف من فعل أو ترك، فإن حصل المنجز أو المعذر بجهده أجزأه، وإلا لزم عليه الرجوع إلى الغير إذا كان عالما، والاعتماد على قوله. وربما ناسب هذا المعنى تحديد اللغويين له، وكأن المنشأ في تسمية عمل العامي تقليدا، هو ما ينطوي عليه من جعل أعماله قلادة في عنق من يرجع إليه وتحمله مسؤوليتها، وهذا المعنى أجنبي عن الالتزام. ومع غض النظر عن هذه الجهة فالمتبادر من لفظ التقليد عرفا هو المحاكاة للغير في عمله أو تركه لا العمل وحده ولا الالتزام.

(١) وهي الرواية المأثورة عن تفسير العسكري (فللعوام ان يقلدوه) والتفسير المذكور مرمي بالضعف لجهالة رواية عن الإمام (عليه السلام)

والامر هين ما دام لم يرد لفظ التقليد في الأدلة المعتمدة
الخلاف في حجته:

والغريب ان تتعكس فيه الآراء إلى درجة تشبه التناقض
فالحشوية والتعليمية يذهبون (إلى أن طريق معرفة إحق التقليد وان
ذلك هو الواجب، وان النظر والبحث حرام (١)) (وقال قوم من القدرية
يلزمهم النظر في الدليل (٢)) وهو الذي نسب إلى علماء حلب (٣) أيضا.
وأكثرية المسلمين من الشيعة والسنة على وجوبه تخييرا على اختلاف في
اعتبار بعض الشرائط في المفتى سنعرض لها بشئ من الحديث.
رأي الحشوية والتعليمية:

وربما وافقهم ابن الصلاح ومن تبعه في عهود التقليد من السنة، وقد
سبق الحديث منا في مناقشة ما ساقوه من الأدلة على لزوم حضر الاجتهاد
والرجوع إلى خصوص الأئمة الأربعة.
أما أصل مبنى الحشوية في حضر الاجتهاد مطلقا في جميع العصور،
فلم أعر على توجيه له.

والذي يبدو من عرض الغزالي له في مسألة التقليد الذي عرفه بقبول
قول الغير بلا حجة أنهم يحضرون الاجتهاد حتى في مسألة وجوب التقليد
عينا ليكون قولهم بلا حجة، وقد أطال في رده في غير طائل - بعد

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١٢٣. (٢) المستصفي، ج ٢ ص ١٢٤.
(٣) القوانين ج ٢ ص ١٦١.

افتراضه انه قول بلا حجة - وكان حسبه في رده أن يقول أنه لا دليل على حجيته.

ومثل هذا التقليد - بالإضافة إلى عدم قيام الحجة عليه - قيام الأدلة القاطعة على الردع عنه، وحسبك ما صرح به الكتاب العزيز من ذمه للمقلدين الذين اعتمدوا أقوال وأعمال آبائهم كمصدر للسلوك وصدروا عن محاكاة له وتقليد، مع أن آبائهم كانوا لا يملكون من المعرفة شيئاً. (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون (١)). ورجوع الجاهل إلى الجاهل هو عين هذا النوع من التقليد. رأي علماء حلب والقدرية:

وإذا كان ما نسب إلى التعليمية من حضر الاجتهاد والنظر، مبعث استغراب فإن ما نسب إلى القدرية وعلماء حلب من لزوم الاجتهاد عينا وحرمة التقليد، لا يقل غرابة عن ذلك إذا حمل على ظاهره، وكأنهم أخذوا بظواهر الآيات الرادعة عن التقليد واعتبروها مصدرا لهم. ويرد على هذا الرأي:

١ - ان الآيات منصبة على الردع عن التقليد من غير حجة، أي عن رجوع الجاهل إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم، بدليل ما ورد فيها من التبكيث - أو لو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً - فكأن منشأ المفارقة الذي اقتضى كل هذا التأنيب هو رجوعهم إلى من لا يعلم، أي رجوعهم إلى الجاهل والتقليد الذي نذهب إليه، هو التقليد الذي يكون عن حجة ملزمة، أي الذي يكون وليد اجتهاد في أصله وقطع بحجيته.

(١) المائدة / ١٠٥ .

٢ - إن فرض الاجتهاد العيني على جميع المكلفين لا يمكن ان يصدر من الشارع المقدس لما يلزم منه من اختلال النظام وشل الحركة الاجتماعية، وما رأيك في أمة تنصرف جميعا إلى التماس الاجتهاد وإعماله في جميع مجالات حياتها، هل يمكن أن تستقيم أمور دنياها بحال من الأحوال، ولا أقل من لزوم العسر والخرج المتناهيين، والدين أيسر واسمح من أن يكلف الأمة بمثل هذه التكاليف: (وما جعل عليكم في الدين من حرج).

٣ - منافاته لجميع الأدلة القادمة على جواز التقليد، وهي أقوى منه وأصرح.

وما أدري ما يصنع الناس - على رأي هؤلاء الاعلام قبل بلوغهم مراتب الاجتهاد، أيلزمون بالتقليد، وهو محظور عليهم - كما هو الفرض - أو يعملون بالاحتياط؟! وربما كانوا لا يعرفون موارده أو لا يرون جوازه أو لم يمكن كما في دوران الامر بين المحذورين. والذي أتصوره ان هذه الدعوى لم يرد بها ظاهرها، وربما أرادوا بها لزوم الاجتهاد عينا في أصل مسألة جواز التقليد حذرا من الدور أو التسلسل.

وهذا حق لو صح إطلاق كلمة الاجتهاد على الأمور البديهية. وقد قلنا في تعريف الاجتهاد: انه لا يطلق إلا على ما كان فيه جهد وبذل وسع.

والعامي هنا لا يحتاج إلى بذل أي جهد ليدرك لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وهو يعيشه بواقعه العملي ويصدر عنه في كل يوم.

حجية جواز التقليد:

وحجية جواز التقليد تكاد تكون بديهيتها، كما أشرنا إليها، إما لكونها فطرية جبلية، كما يعبر صاحب الكفاية (١)، أو لان بناء العقلاء قائم عليها، بل لا يمكن ان يستقيم نظام بدونها ككل، لان وجودها ضرورة لازمة لطبيعة المجتمعات، وإلا - فما أظن - ان مجتمعا من المجتمعات، مهما كانت قيمته الحضارية، يستطيع ان ينهض أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لكل ما يتصل بحياتهم دون أن يكون فيهم علماء وجهاًل - ليرجع جهالهم إلى علمائهم - على نحو يكون كل منهم - مثلاً - عالماً بالطب والهندسة وأصول الحرف والصناعات، ومستوعباً لجميع أنواع الثقافات بحيث يستغني عن أخذ أي شئ منها. وحتى الأمم البدائية لا يمكن ان تتخلى عن هذه الظاهرة نسبياً. والحقيقة ان تسميتها ظاهرة اجتماعية عامة أولى من تسميتها بالبناء العقلاني، لأنها قائمة على كل حال، وجد تبان من العقلاء أو لم يوجد. والذي نعلمه ونؤمن به ان مجتمع النبي (صلى الله عليه وآله) ما كان بدعاً من المجتمعات

لينفرد أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لمختلف ما يحتاجون التعرف إليه من شؤون دينهم ودنياهم، بحيث كانوا لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل ليرجع جهالهم إلى علمائهم، وفيهم من كان يشغله الصفق في الأسواق عن تتبع المعرفة من منابعها. وإذا كانت هذه الظاهرة موجودة على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) - وهي موجودة حتماً - فهي ممضاة من قبله بإقرارهم عليها، ولو كان هناك تشريع على خلافها لآثر من طريق التواتر - عادة - وهو ما لم ينقل حتى من طريق الآحاد.

(١) الكفاية، ج ٢ ص ٣٥٩ حاشية الرشتي (متن).

وما يحتمل أن يكون ردعا من أمثال تلکم الآيات الناهية عن التقليد لا يصلح لإثباته ما دامت صريحة، أو تكاد في الردع عن رجوع الجاهل إلى الجاهل وهو أجنبي عن هذه الظاهرة أو هذا البناء. على أن أمثال آيتي (النفر) و (سؤال أهل الذکر) بناء على ظهورها في التقليد والعشرات من الأحاديث التي أمرت بعض أصحاب الأئمة بالتصدي للافتاء، أو أرجعت إلى بعضهم للاستفتاء صريحة في إمضاء هذا البناء ولزوم الاخذ به في الجملة.

وهذه الأدلة - فيما أعتقد - ليست واردة لجعل حکم تأسيسی ما دام هذا البناء قائما في ذلك العصر، وإنما هي من أدلة الاقرار له، فلا حاجة إلى الدخول في استعراضها ورد ما أثير حول دلالتها من مناقشات. الغزالي واستدل له:

نعم، استدل الغزالي بدليلين لا يرجعان إلى ما ذكرناه من الأدلة لا بأس بعرضهما وهما:

- ١ - (اجماع الصحابة فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم (١)). ويرد عليه ان الاجماع بمفهومه الاصطلاحي أي صدور الفتوى عن الجميع، لا دليل على إثباته، ودعوى ثبوته بالتواتر والضرورة مصادرة. نعم، إذا أراد أن هذه الظاهرة كانت موجودة بينهم بالضرورة فهو صحيح، ولا إشكال فيه ولكنها ليست إجماعا بالمعنى المصطلح.
- ٢ - (ان الاجماع منعقد على أن العامي مكلف بالاحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل، وتتعطل

(١) المستصفي، ج ٢ ص ١٢٤.

الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعاش، ويؤدي إلى اندراس العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء (١).

وهذا الدليل - على خطايته - سليم في إثبات أصل جواز التقليد. ثم أورد على نفسه، ودفعه بقوله (فإن قيل: فقد أبطلتم التقليد وهذا عين التقليد، قلنا: التقليد قبول قول بلا حجة، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الاجماع (٢)).

وبهذا ندرك ان الاختلاف بين الغزالي وغيره في مفهوم التقليد لا يتجاوز الشكلية، وهو متحد المبني مع القائلين بجواز التقليد أقصاه انه لم يسمه تقليداً، وإنما عبر عنه بقوله: (العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء (٣)).

والاخذ برأي الغير من دون حجة موضع حظر الجميع باستثناء ما مر من الحشوية ان صح نسبة مثل ذلك الرأي إليهم.

(١) المستصفى، ج ٢ ص ١٢٤.
(٢ - ٣) المستصفى، ج ٢ ص ١٢٤.

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(٢)

اعتبار الحياة في المقلد

تمهيد، اعتبار الحياة والخلاف فيه، أدلة القائلين

بعدم اعتبار الحياة، التمسك باطلاق الأدلة اللفظية،

الاستدلال بالقياس، بناء العقلاء، سيرة المتشعبة،

الاستدلال بالاستصحاب، ما يقتضيه الأصل المعين

للوظيفية تسجيل ملاحظة.

تمهيد: وشرائط المقلد التي ذكروها كثيرة، والذي يستحق أن يطال فيه الكلام منها ثلاثة وهي:

١ - الحياة.

٢ - الأعلمية.

٣ - العدالة.

أما غيرها من الشرائط كالعقل، والذكورية، والحرية، والبلوغ، فاعتبار بعضها يقتضي أن يكون من الضروريات، كالعقل مثلا، إذ لا معنى للحديث في جواز تقليد المجانين في حال جنونهم وعدمه، والباقي ذكروا له أدلة وهي غير ناهضة بالدلالة، إلا ما يحكى من الاجماع على بعضها. ومقتضى بناء العقلاء، هو عدم التفرقة بين الذكر والأنثى، والحر والعبد، والبالغ، والمميز من غير البالغين، مع توفر عنصر الاجتهاد فيهم، وهو الحجة ما لم يثبت الردع عنه، فالعمدة التحدث في خصوص هذه الشرائط الثلاثة.

اعتبار الحياة والخلاف فيه:

واعتماد الحياة في حجية قول المفتي من الشرائط التي وقع فيها الاختلاف كثيرا، فالأصوليون من الشيعة اعتبروا هذا الشرط ومنعوا من تقليد الميت ابتداء، بينما أجاز الأخباريون منهم ذلك. أما أهل السنة فقد اختلفت كلمتهم في ذلك، فبعضهم أجازوا تقليد الميت ابتداء، كما سوغوا الرجوع إلى الحي إذا كان متوفرا على شرائط

التقليد، ومنع البعض الآخر من تقليد الاحياء لقصرهم التقليد على الأئمة الأربعة.

والظاهر أن خلاف الأخباريين لرأي الأصوليين من الشيعة إنما هو لاختلافهم في وظيفة المجتهد عند الفتيا. فالأخباريون يرون ان وظيفة المجتهد لا تتجاوز نقل مضمون الرواية بفتياه، وليس له ان يستند في الفتيا إلى مقدمات نظرية، فهو مخبر عن المعصوم، ولا يشترط الحياة في حجية خبر المخبر باتفاق الكلمة. بينما يرى الأصوليون وغيرهم ان المجتهد مستنبط للحكم من الأدلة، وقد يكون بعضها نظريا، وما دام كذلك فهو ليس بمخبر - حين يفتي عن المعصوم - إلا بضرب من التسامح - وإن أخبر عن الحكم أو الوظيفة.

وعلى هذا، فإن دليل الحجية بالنسبة إلى المفتي إنما يتقوم برأيه القابل للنظر والتبدل، وهو يمكن أن يكون منوطا بالحياة. فاختلاف الأخباريين مع الأصوليين اذن اختلاف في أصل وظيفة المجتهد لا في شرائط الافتاء.

وخلافهم في هذه المسألة لا يصلح أن يكون خلافا في موضع الكلام، لأنه بالنسبة إليهم أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

وخلاف ابن الصلاح مع إخوانه من اهل السنة، واصراره على حضر التقليد لغير الأئمة الأربعة منشؤه اجماع المحققين وبعض الأدلة، وقد علمنا في مبحث سابق قيمة هذه الأدلة فلا نعيد فيها الكلام.

فعمدة الخلاف اذن هو ما بين الشيعة وأكثرية اهل السنة في اعتبار هذا القيد وعدمه.

والأقوال الاخر إما ليست ذات موضوع لاختلافها في أصل وظيفة

المجتهد، أو ليست بذات أهمية لعدم استنادها إلى أساس.
أدلة القائلين بعدم اعتبار الحياة:

وقد استدل القائلون بعدم اعتبار هذا الشرط، أو استدل لهم بعدة أدلة نعرض ما عثرنا عليه منها وهي:
١ - التمسك باطلاق الأدلة اللفظية:

أمثال آيتي النفر وسؤال أهل الذكر من الكتاب العزيز، وطوائف من الروايات كان بعضها يأمر بعض الرواة بالتصدي للفتيا الدالة بالملازمة على جواز الاخذ منهم، وكان بعضها الآخر يأمر بالرجوع إلى بعض أصحاب الأئمة واستفتائهم فيما يحتاجون إليه.

ومقتضى إطلاق هذه الأدلة هو عدم الفرق بين الاحياء منهم وغيرهم. وقد أجيّب على هذا الاستدلال - بعد الغض عن أن أكثر هذه الأدلة لا إطلاق فيه لعدم كون الشارع في مقام البيان من هذه الجهة - :
أ - ان طبيعة السؤال أو الانذار أو الرجوع إلى شخص معين تقتضي اعتبار الحياة، إذ لا معنى لسؤال غير الاحياء أو صدور الانذار منهم أو الرجوع إليهم.

ب - ولو سلم، فإن هذه الأدلة لا يعقل شمولها للمختلفين بالفتوى، إذ لا معنى لان يعبدني الشارع بالمتناقضين، ولو على سبيل البدل، لان معنى جعل الحجية لهما تبيينهما معا من قبله، وكيف يعقل ذلك مع الجزم بمخالفة أحدهما للواقع، وقد سبق الحديث منا في ذلك في مبحث (التخيير الشرعي).

وفرض المسألة لا يتم إلا في صورة اختلاف الحي مع الميت في الفتوى

إذ مع اتفاقهما لا ثمرة عملية لهذه المسألة، ومع الاختلاف لا تكون الأدلة شاملة لهما معا ابتداء، وهي إنما يمكن الاستدلال بها في صورة عدم العلم بالخلاف فقط، ومسائلها نادرة جدا لو سلمت من المناقشات السابقة فيها.

٢ - الاستدلال بالقياس:

بتقريب قياسها على عدم اعتبار الحياة في حجية قول المخبر، لان العلة التي أوجبت حجية قول المخبر، هي حكايته عن الواقع، فكذلك الامر في المفتي، وبما أن المقيس عليه لا يعتبر قيد الحياة في حجية خبره فالمقيس مثله في هذه الجهة.

والجواب على ذلك، أن هذا النوع من القياس، لم تثبت حجيته لوجود الفارق الكبير بينهما.

فالمخبر إنما يستند في اخباره إلى الحس أو الحدس القريب منه، وبقاء الحياة لا يغير في واقع ما أحسه إذا كان صادقا في اخباره، ولذا نرى ان الصادقين في اخبارهم قلما يختلفون إذا حدثوا عن واقعة واحدة، بينما يستند المفتي أحيانا إلى مقدمات نظرية، وهي تختلف باختلاف خبرة المفتين بأصول الاستنباط ومقدار ما يملكون من ذكاء وصبر على البحث، بل تختلف باختلاف المراحل العلمية التي يجتازها المفتي الواحد، وما أكثر ما عدل المفتون عن فتاوى سابقة لعثورهم على أدلة على خلافها، أو لزيادة تجاربهم في معرفة كفيات الاستنباط.

وما يدرينا لو قدر لذوي الاجتهاد من الأموات أن تستمر بهم الحياة ما يدخل الزمن على آرائهم وفتاواهم من التطور والتغيير.

ومع هذا فكيف يسلم قياسها على الاخبار، مع وجود هذا الفارق الكبير، ولا أقل من كونه من قبيل القياس غير المقطوع، وقد عرفت

في (مبحث القياس) مدى حجيته.

٣ - بناء العقلاء:

حيث لا يفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين الحي والميت، ويخير بينهما.

وهذا البناء - لو تم - في صورة التساوي بينهما من حيث العلم أو صورة ما إذا كان الميت أعلم مثلاً.

إلا أنه مما يحتاج إلى امضاء من الشارع المقدس أو عدم ردع على الأقل - لما قلناه: من أن البناء وحده لا يكفي في تكوين الحجية لما قام عليه - لعدم حصول القطع بمدلوله.

والامضاء وعدم الردع إنما يتحققان إذا فرض وقوع مصداق من مصاديق هذه المسألة أمام الشارع، فأمضاها أو سكت عنها، كأن نتصور واقعة وقعت أمام النبي (صلى الله عليه وآله) فقلد فيها مكلف عالماً ميتاً - ابتداء - مع وجود عالم حي مساو له أو دونه بالفضيلة، وهما مختلفان بالفتيا، فأقره النبي (صلى الله عليه وآله) على ذلك ولكن من أين لنا تصور ذلك أو إثباته تاريخياً، ومثله نادر الوقوع عادة إن لم يكن منعداً.

إذ مع علم المكلف بالاختلاف، لا تصل النوبة إلى تقليد أحد مع وجود المعصوم وإمكان سؤاله والاخذ منه.

فالقول بوجود البناء العقلائي غير المردوع عنه في خصوص صورة الاختلاف، لا يخلو عن افتئات ومصادرة.

مع أن هذا البناء مما يشك في وجوده مع الاختلاف حتى بين الأحياء. على أنه لو صححت استفادة خصوصية الحياة في الأدلة اللفظية، أو

ثبت الاجماع (١) على عدم جواز تقليد الميت ابتداء، كان ذلك كافيا في الردع عن هذا البناء لو وجد.

٤ - سيرة المتشرعة:

وهي التي يدعي بلوغها إلى عصر المعصومين. والجواب عليها: ان حسابها حساب ذلك البناء، بل هي أضعف منه بكثير لبدها عدم قيامها على الرجوع الابتدائي إلى الأموات، وبخاصة في صورة الاختلاف.

وكيف تثبت السيرة المستمرة إلى زمن المعصوم، اما على مبنى اهل السنة فواضح لرجوعهم جميعا إلى أئمة المذاهب الأربعة وهم متأخرون في حياتهم عن زمن النبي (صلى الله عليه وآله) جميعا، فكيف يمكن إثبات استمرار السيرة في الرجوع إليهم أمواتا إلى زمنه (صلى الله عليه وآله)، وأما على مبنى الشيعة فلان أكثرهم لا يقولون بجواز تقليد الميت ابتداء، فضلا عن ادعاء قيام سيرتهم على الرجوع إلى الأموات.

٥ - الاستدلال بالاستصحاب:

بتقريب ان هذه الحجية كانت ثابتة لقول المجتهد حال حياته، ويشك في ارتفاعها بالموت فتستصحب.

والجواب على ذلك: ان هذه الحجية لا يمكن استصحابها للشك في سعة المجعول وضيقة.

فالحجية المجعولة لا يعلم بحدود جعلها ابتداء، وهل يتسع إلى ما بعد موت صاحبها أو هي مختصة بحال الحياة؟ فإن كانت مجعولة على النحو

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ١٦.

الأول فهي مقطوعة البقاء، وإن كانت على النحو الثاني فهي مقطوعة الارتفاع، وكلما دار الامر بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع لا يمكن جريان الاستصحاب فيه لفقده ركنا من أركانه، إذ لا يقين سابق بأحدهما على الخصوص، ومع فرض وجوده فلا يوجد شك في أن المتيقن باق - إن كان واسعا - أو انه مرتفع - إن كان ضيقا - لفرض دورانه بين مقطوع البقاء أو الارتفاع.

فالركن المفقود اما اليقين أو الشك، ومع فقد أحدهما لا يجري الاستصحاب. وفي رأي بعض أساتذتنا ان المورد يقتضي استصحاب عدم الحجية لاحتمال (ان تكون حجية فتوى المجتهد مختصة بمن عاصره، وكان من وظيفته الرجوع إليه، وأما المكلف الموجود بعد موته فلا علم بحجية فتواه في حقه من الأول، فيجري استصحاب عدم جعل الحجية في حقه بلا معارض (١)).

ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفة:

والرجوع إلى هذا الأصل، إنما يكون مع فقد الدليل الاجتهادي، أو الأصل الاحرازي، وهما مفقودان هنا، كما يدل عليه ما استعرضناه من أدلتهم وما ذكرناه في مناقشتهم.

والأصل يقتضي في هذا الموضوع، اعتبار الحياة لبداية دوران الامر فيه بين التعيين والتخيير في مقام الحجية، وذلك لعدم احتمالنا أية خصوصية للموت - بما هو موت - توجب تعيين الرجوع إلى الأموات ابتداء، ونحتمل أن تكون للحياة خصوصية مهما كانت بواعث الاحتمال، ومتى دار الامر بين التعيين والتخيير في الحجية، تعين الاخذ بما هو محتمل التعيين

(١) مصباح الأصول، ص ٤٦٠.

للقطع بحجتيه والشك في حجية الطرف الآخر، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، كما قلنا ذلك مرارا. وعليه فإن تم ما عرضه من أدلة اجتهادية على اعتبار الحياة - وهو ما لم نر أية ضرورة لتفصيل الحديث فيه - كان هو المتعين في مقام الاستناد، وإلا فالأصل العملي كاف في إثبات هذه الجهة. تسجيل ملاحظة:

والشئ الذي أحببت أن أسجله - وإن لم تكن له مدخلية في عوالم الاستدلال على اعتبار الحياة - ما لاحظته من أن في تشريع جواز الرجوع إلى الأموات في التقليد ابتداء - إماتة للحركة الفكرية التشريعية وتحميدا للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة.

وقد لاحظت هذا الواقع في كثير من علماء الاسلام من أهل السنة يوم سدوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد وحصروا التقليد بخصوص أئمتهم، حيث ظلت الحركة الفكرية واقفة عند حدودها لديهم قبل قرون، وما الف بعد ذلك كان يفقد في غالبه عنصر الأصالة والابداع. كما لاحظت ذلك عند الأخباريين، حين أجازوا لأنفسهم تقليد العلماء من الأموات ابتداء.

بينما نرى نمو الحركة العلمية وتطورها عند العلماء والأصوليين من الشيعة بما يتناسب ومستوى عصورهم.

ولعل السر في ذلك الجمود يعود إلى ما يضيفه القدم عادة من الغلو في تقديس البشر لكل ما هو عريق فيه، وإعطاء أصحابه قيمة لا يحلم بها الاحياء من الناس، مما يزهّد الاحياء في أعمال أفكارهم في أشياء لا تعطي أية ثمرة عملية لمجتمعهم، ولا قيمة اجتماعية كبيرة لهم، وما قيمة علم لا ينتفع بثمره أحد من الناس حتى يتشجع أصحابه على الفناء فيه؟

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(٣)

اعتبار الأعلمية في المقلد

المراد بالأعلمية، الخلاف في هذا الشرط، أدلة
المانعين: اطلاق الأدلة اللفظية، استقرار السيرة في
عهد المعصومين، بناء العقلاء، تطابق الصحابة وإجماعهم،
أدلة العسر والحر، أدلة اعتبار الأعلمية: بناء
العقلاء، الاجماع، الأدلة اللفظية، الأصل المنتج
للوظيفة.

المراد بالأعلمية:

والمراد بالأعلمية هنا أن يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط لا الأوصالية إلى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب، وكون الفتاوى التي منشؤها الاخذ بالاحتياط تقتضي أن يكون صاحبها أوصل لا تكشف عن علم صاحبها الذي هو المناط في المرجعية والتقليد. الخلاف في هذا الشرط:

وقد اختلفت كلمتهم في هذا الشرط (فمنهم من لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأعلم، والأدين وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الأصوليين (١)) وهو مختار الغزالي أيضا، يقول: (والأولى عندي اتباع الأفضل، فمن اعتقد ان الشافعي رحمه الله أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له ان يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي (٢)). وهذا المبني هو المشهور بين علماء الشيعة، بل (عن المحقق الثاني الاجماع عليه، وعن ظاهر السيد في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة (٣)).

(وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء سواء تساوا أو تفاضلوا (٤)).

(١) احكام الاحكام للآمدي، ج ٣ ص ١٧٣.

(٢) المستصفي، ج ٢ ص ١٢٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ١٩.

(٤) الآمدي في احكام الاحكام، ج ٣ ص ١٧٣.

وذهب إلى ذلك بعض علماء الشيعة ممن تأخروا عن الشهيد الثاني (١).
أدلة المانعين:

وأهم ما استدل به المانعون عن اعتبار هذا الشرط بعد ضم أدلتهم
بعضها إلى بعض هو:
١ - اطلاق الأدلة اللفظية:

وهي التي سبق عرض بعضها في هذا القسم حيث لم تفرق بين الأعلم
وغيره، مع اختلاف العلماء عادة في العلم والمعرفة وندرة الاتفاق في الفتوى.
وحملها على صورة الاتفاق حمل على الأفراد النادرة.
والجواب على هذا الاستدلال يتضح مما مر في مناقشة هذه الأدلة قبل
صفحات، وبخاصة ما يتصل منها بامتناع ان يصدر التعبد من الشارع
بالأمور المتناقضة.

ومع هذا الامتناع لا بد من حملها على صورة الاتفاق بالفتوى، وهو
ليس بنادر كما يدعى وبخاصة في مورد الآيتين ونظائرها من الأحاديث،
حيث يقل الاختلاف عادة في النافرين وأهل الذكر لقرب عهدهم بالمصادر
الأساسية للتشريع، وهم أشبه بالمخبرين منهم بالمجتهدين، فالقول بندرة
اتفاقهم لا نعرف له وجهها.

٢ - استقرار السيرة في عهد المعصومين:
على الاخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم بالعلم
والفضيلة وعدم ردعهم عن ذلك.

(١) المستمسك، ج ١ ص ١٩.

والجواب على ذلك هو عدم وجود مثل هذه السيرة مع العلم بالاختلاف، ولا أقل من الشك المانع من التمسك بها.
٣ - بناء العقلاء:

على التخيير بينهما غير المردوع عنه من قبل المعصوم قطعاً. وهذا الاستدلال كسابقه لا يتم لبداهة ان بناء العقلاء قائم على خلافه، فالناس عادة لا يرجعون إلى المفضول من أهل الخبرة مع وجود الأفضل وبخاصة في صورة اختلافهم بالرأي، ويرون ان العامل على وفق رأي المفضول مقصراً إذا أخطأ الواقع، وقد قرب الغزالي هذا المعنى بقوله: (من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً). (فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء، فخالف الأفضل، عد مقصراً (١)).

بينما لا يراه العقلاء مقصراً لو قدر له استعمال دواء الأفضل، ولو انهى بمريضه إلى الموت.

وعلام يبذل الناس أموالهم الطائلة في اختيار المهندس الأفضل، والمعلم الأفضل، والطبيب الأفضل مثلاً؟؟ لو لم يكن هذا البناء قائماً على خلاف الاعتبار، وعلى الأخص في صور الاختلاف. وسيأتي أن أهم أدلة اعتبار هذا الشرط، هو هذا البناء الذي لم يثبت الردع عنه بشيء من هذه الأدلة.

٤ - تطابق الصحابة وإجماعهم:
وقد استدل به الآمدي على ذلك بتقريب (ان الصحابة كان فيهم

(١) المستصفى، ج ٢ ص ١٢٦.

الفاضل والمفضول من المجتهدين، فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم، ولهذا قال عليه السلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ. وقال عليه السلام: أقضاكم علي وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل). (وكان فيهم العوام، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والاخذ بقولهم لا غير، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف، تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل، ولو كان ذلك غير جائز، لما جاز من الصحابة التطابق علي عدم إنكاره والمنع منه، ويتأيد ذلك بقوله (عليه السلام): أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولولا إجماع الصحابة علي ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى (١)).

وهذا الاستدلال لا يتم صغرى وكبرى.

أما من حيث الصغرى، فلان اثبات الاجماع والتطابق، لا يتم بمجرد عدم النقل لما هو معروف بالبداهة من أن عدم الوجدان لا يدل علي عدم الوجود، بل يحتاج إلى نص علي عدم الخلاف من معاصريهم، أو الاطلاع علي واقعهم التاريخي تفصيلا ليصح نسبة الاتفاق إليهم، وهو ما لم يدون أكثره ولا يمكن بلوغه بحال.

وأما من حيث الكبرى فلان هذا الاجماع - لو تم وتمت حجيته - فهو لا يعدو كونه من الأدلة اللبية التي لا اطلاق فيها ليشمل صورة المختلفين في الحكم، والقدر المتيقن هو صورة الاتفاق فيه أو عدم العلم بالاختلاف علي الأقل.

علي أنا نشك ان العوام في صدر الاسلام كانوا لا يفرقون بين علي

(١) احكام الاحكام، ج ٣ ص ١٧٤.

من جهة، وبين أبي سفيان وبسر بن أرطأة ومروان بن الحكم من جهة أخرى، فإذا اختلف هؤلاء في حكم تخيروا في الرجوع إلى أيهم شاءوا.

على أن الاجماع لو صح وجوده، وقلنا بوجود اطلاق له يشمل صورة الاختلاف، فهو لا يزيد على الأدلة اللفظية، وقد قلنا بامتناع شمولها للمتناقضين لاستحالة التعبد بهما عقلا.

وما يقال عن هذا الاجماع في عدم إمكان التعبد به في صورة الاختلاف، يقال عن الأدلة اللفظية التي ذكرها - لو صحت سنداً وتمت دلالتها على العموم -، وقد مر الحديث في حجيتها في مبحث (سنة الصحابة) و (مذهب الصحابي).

هـ - أدلة العسر والخرج:

بدعوى انها رافعة لوجوب الرجوع إلى الأعم لكون تشخيصه حرجياً غالباً.

والمناقشة فيها أيضاً واقعة صغرى وكبرى.

أما الصغرى، فلعدم وجود العسر والخرج مع توفر اهل الخبرة في تعيينه، وإمكان الرجوع إليهم.

وأما الكبرى، فلما سبق بيانه من أن موضوع أدلة نفي الحرج هو الحرج الشخصي لا النوعي، والحكم يدور مدار وجود ذلك الحرج عند الشخص، فإن وجد لدى شخص ارتفع الحكم بقدره، لان الضرورات تقدر بقدرها.

وعليه تكون هذه الأدلة أضيق من المدعى.

وإذا كانت هذه الأدلة لا تكفي لرفع اليد عن لزوم تقليد الأعلام،
فهل هناك أدلة تعين اعتبار هذا الشرط؟
أدلة اعتبار الأعلمية:

وقد ذكر العلماء لذلك عدة أدلة نذكرها ملخصة:
١ - بناء العقلاء:

وهو قائم على الاخذ برأي الأعلم من الاحياء في الأمور المهمة، ومن
راجع واقع مجتمعه الذي يعيش فيه، والمجتمعات التي يمكنه التعرف عليها،
لوجد هذه الظاهرة قائمة على أتمها في مختلف مجالات حياتهم وهي ممضأة
حتما، وإنما قيدنا الرجوع إلى الأعلم من الاحياء تقيدا بما نعرف من
توفر هذه الظاهرة، وإلا فما علمنا أو حدثنا التأريخ ان أحدا حاول
الفحص في قضية ما وقعت موضع ابتلائه عن الأعلم في الأموات والاحياء
على السواء، فالظاهرة قائمة إذن على التماس الأعلم من الاحياء بالخصوص.
٢ - الاجماع:

وقد ادعي على لزوم الرجوع إلى الأعلم في السنة بعض الاعلام.
ولكن هذه الدعوى لا تخلو من مناقشة لوجود المخالفين من العلماء ممن
عرضنا رأي قسم منهم في بداية الحديث.
٣ - الأدلة اللفظية:

وقد عرضت بعض الأحاديث في هذا الشأن.
ولكنها مناقشة أيضا سندا ودلالة.

فالعمدة اذن هو البناء العقلاني، فإن تم وإلا رجعنا إلى ما يعينه
الأصل المنتج للوظيفة الفعلية.
الأصل المنتج للوظيفة:
والأصل هنا يقتضي الاخذ برأي الأعلم لدوران الامر بين التعيين
والتخيير.

لبداهة ان رأي الأعلم معلوم الحجية، إما لكونه معيناً، أو لأنه
طرف الحكم التخييري لوضوح عدم احتمال التعيين في جانب غير الأعلم،
كأن يكون لعدم الأعلمية موضوعية في مقام جعل الحجية، وغير الأعلم
مشكوك الحجية والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، فالرجوع إلى
الأعلم هو المتعين بمقتضى الأصل.

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(٤)

اعتبار العدالة في المقلد

تحديد العدالة، الخلاف في اعتبارها، أدلته:
الاجماع، بناء العقلاء، امتناع جعل الحجية لرأي
الفاسق، ارتكاز المتشريعة، أدلة القائلين بعدم الاعتبار
ومناقشتها، ما تقتضيه الوظيفة، نهاية الحديث.

تحديد العدالة:
ونريد بالعدالة الاستقامة في السلوك - بالسير على وفق أحكام الشريعة
الاسلامية الملزمة - والتي تنشأ عن بواعث نفسية، تكون نتيجة دربة
وإيمان وتمثل لواقع الاسلام.
ولعل القائلين بالملكة لا يريدون أكثر من هذه البواعث، كما أن
القائلين بالاستقامة لا يريدون إلا هذا النوع منها، لا عدم صدور المخالفة
الشرعية فحسب.
الخلاف في اعتبارها:
وهذا الشرط - فيما يبدو - قليل الخلاف في اعتباره لذهاب الأكثر
إلى ذلك.
أدلته:

وقد استدل له في كلماتهم بأدلة لعل أهمها:

١ - الاجماع:

وقد حكاه غير واحد من الشيعة (١) والسنة (٢)، واعتبره البعض رادعا
عن الاخذ ببناء العقلاء بناء على قيامه على التخيير بين العادل وغيره،
وهو غير قائم في مثل هذا المقام، كما يأتي في إيضاحه.

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٣٤.

(٢) الخضرى ي في علم أصول الفقه، ص ٣٧١ وغيره.

٢ - بناء العقلاء:

على اعتباره بدعوى أن العقلاء لا يساوون بين المستهتر - فيما يؤمن به - والمتقيد بحرفية ما يقول.

فهم أقرب وثوقا واطمئنانا إلى العامل برأيه من غيره في صورة تساوي أهل الخبرة حتى مع الوثوق بصدق ما يخبر به من رأي. وهذا النوع من البناء - لو نوقش في وجوده - بالنسبة إلى مطلق أهل الخبرة في بقية المواضع، فلا أظن ان المناقشة تتم بالنسبة إلى عوالم التقليد ومشابهاته، فالناس بطبعها ترى في المقلد - بحكم مهمته التشريعية - موضعا للاقتداء والمحاكاة لا أخذ الرأي عنه فقط. ومن الصعب عليهم تفكيكهم بين ما يوحيه انحراف شخصيته لو كان الايمان بقوله.

فهم في هذا الحال ينساقون إلى الاخذ عن توفرت جوانب الملاءمة بين فعله وقوله، وترك الآخر لو خلوا وطبعهم.

٣ - امتناع جعل الحجية لرأي الفاسق:

على أن الشارع لا يمكن ان يلزم بالرجوع إلى فاسق، ويجعله موضعا لاقتداء ومحاكاة لعلمه ان العامة أسرع ما يكونون إلى التأثر بواقع المقلد ومحاكاته منهم إلى الاخذ بقوله.

فلو قدر لمقلد ان ينهى عن شرب الخمر مثلا وهو يعاقرها ليل نهار، لكان تأثيره على العوام - بعد تلقيهم المسوغ الشرعي في الرجوع إليه - في التسامح بشربها أكثر بكثير من ألف قول يصدر عنه بتحريمها، ومن هنا قيل: إن وظيفة المرجع وظيفه إمامة. وفساد الامام فساد لرعيته، والأمم إنما تنهار بانهيار ساستها وقادتها.

وما أكثر ما شاهدنا وحدثنا التاريخ من انهيار مجتمعات لانهيار حكامها
الذين اتخذوا من أنفسهم قادة للناس أو اتخذتهم شعوبهم - بدافع من محاكاة
الضعيف للقوي - مثلا تقتدي في السلوك.

ارتكاز المتشركة:

ويؤيد ما ذكر ما ورد في المستمسك من أن المرتكز عند المتشركة هو
(قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم،
فالعدالة المعتربرة عندهم مرتبة عالية لا تراحم ولا تغلب).

(والانصاف أنه يصعب جدا بقاء العدالة للمرجع العام للفتوى، كما
يتفق ذلك في كل عصر أو جماعة إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات
مراقبة ومحاسبة، فإن ذلك مزلة للاقدام (١)).

بقيت أدلة لفظية ذكروها لاعتبار العدالة وهي غير ناهضة في سندها
ودلالاتها، فلا حاجة إلى عرضها ومناقشتها.

أدلة القائلين بعدم الاعتبار ومناقشتها:

وأهم الأدلة التي ذكروها على عدم الاعتبار هو التمسك باطلاقات الأدلة
اللفظية السابقة، وهي لا تفرق بين العادل والفاسق.

والجواب عليها هو نفس الجواب الذي مر في اعتبار شرط الحياة،
فلا نعيد.

ودعوى الاجماع على عدم التفرقة بينهما - أعني الفاسق والعادل -
يدفعها ما ادعي من الاجماع على اعتبار هذا الشرط عند السنة والشريعة.

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٣٤.

ما تقتضيه الوظيفة:
ومع الغض عن جميع هذه الأدلة نفيًا أو إثباتًا، فالأصل العملي يقتضي اعتبار هذا الشرط لنفس ما ذكرناه سابقًا من دوران الأمر بين التعيين والتخيير لاحتمال مدخلية العدالة في الحجية، وعدم احتمال مدخلية الفسق، وهو يقتضي الأخذ بالحجة التي فيها احتمال التعيين للقطع بها والشك في وجودها بالطرف الآخر.
نهاية الحديث:

والذي انتهينا إليه - وهو الذي يقتضينا الأخذ به من وجهة نفسية أيضا - هو اعتبار هذا الشرط، فعلماء النفس - فيما أعتقد - يشكون كثيرا في سلامة استنباط الحكم الشرعي من غير العدول، لتحكم عوامل التبرير في استنتاجاتهم لأكثر من تصرفاتهم الناشئة، وهي عوامل بعضها لا شعوري.

ختام الحديث
طبيعة ما رجعت إليه من المصادر: المصادر
الأساسية، المصادر الحديثة، المصادر العامة، وظيفة
الكتاب، العمل على تقويم هذه البحوث، شكر
وتقدير.

وقبل ان أودع القارئ الكريم - إلى لقاء آخر - إن شاء الله في الكتاب الثاني من المدخل الذي تولى التحدث له عن (القواعد الفقهية العامة) على أساس من المقارنة أحببت ان أقف معه حول أمور قد يكون لها علاقة ما في صميم ما رافقني فيه من بحوث. وربما وجدنا الجواب في بعضها على التساؤلات التي تحدثها عادة أمثال هذه الرفقة الطويلة للتطواف في فصول الكتاب.

وأول هذه الأمور:

طبيعة ما رجعت إليه من مصادر.

وطبيعة هذه المصادر يمكن إرجاعه إلى أقسام ثلاثة:

١ - المصادر الأساسية:

وهي التي ركزت على أفكارها طبيعة البحوث السابقة نقداً وتقييماً، وأهم مزاياها: أصالة أفكارها، وعمق تجاربها، وتمثل أصحابها لها، بحيث يصح إطلاق لقب الاجتهاد عليهم، وقد أشرت إلى هذه المصادر في الهوامش غالباً عندما عرضت آراءها، وتحدثت حول ما جاء فيها من أفكار.

٢ - المصادر الحديثة:

وهي التي عرضت لنفس الأفكار وحاولت ان تكتبها بلغة العصر وأساليبه المحدثه، وإن لم تزد على تلكم الأفكار أو تبدل فيها في الغالب،

وقد وجدت في القليل من هذه المصادر أصالة الرأي وسلامة النهج. ومثل هذا القسم من المصادر ربما رجعت إليه - بعد التوثق من صحة النقل عن أصحاب المذاهب والآراء - لنقل نص لم أجد مصدره الأساس بين يدي، أو لم أملك من الوقت ما أستعين به على الفحص عنه، وقد أشرت إلى ما نقلته عنهم في الهوامش أيضا، كما اني أشرت إلى ما استفدته من تجارب بعض مؤلفيها، سواء ما يتصل منها بمنهجة البحث أم محاكمة الآراء.

٣ - المصادر العامة:

وأريد بها ذلك القسم من المصادر الذي يرجع إليه لالقاء بعض الأضواء على طبيعة ما طرقتاه من بحوث ككتب الحديث، والتأريخ، والدراية، وأمثالها مما لا يقع في صميم بحوثنا الأصولية، وان استعنا بها على تصحيح رأي كائن أو تكوين رأي لم يكن، - أو على الأصح - لم يسبق لي ان اطلعت عليه في تجارب السابقين من الاعلام. والثاني من هذه الأمور ما يتصل منها بتحديد وظيفة الكتاب:

وأظن ان القارئ الكريم أدرك من استعراض فصول هذا الكتاب وتجاربه - ان وظيفته وان كانت تاريخية وتقييمية كما رسمها منهج البحث إلا أن عنايته انصبت في الدرجة الأولى على الجانب التقييمي لايماننا بأنه هو الأساس والمنطلق للفصل في جميع الآراء الفقهية التي سنعرضها في أجزاء الكتاب القادمة.

ولهذا السبب كان اهتمامنا موجهها إلى عرض جل مباني وآراء المجتهدين

في المسائل الأصولية، ولم يكن من همنا البحث عن جميع معتنقيها واستعراض أسمائهم وتحقيق صحة النسبة إليهم، لان ذلك يخرجنا عن طبيعة مهمتنا الأساسية.

إذ غاية ما تدعو إليه طبيعة المدخل إلى دراسة الفقه هو الإحاطة بالمباني المختلفة والتعرف على السليم منها من غيره تمهيدا للدخول في مجالات إعمال الملكة في مسائلها الفقهية.

وظني ان الكتاب أحاط نسبيا بهذه المباني وإن لم يذكر جميع أسماء معتنقيها من المجتهدين، ومن ذكره منهم لا يتحمل مسؤولية خطأ النسبة فيما ينسبه من آراء إليه، ما دام قد أشار إلى ما لم يكن قد أخطأ في نسبته إلى ذلك المصدر.

وللسبب نفسه، نرى أنه لا جدوى لذكر أكثر من للمبنى الواحد، وان ذكر عشرات المصادر، لان الاكثار من المصادر من التطويل غير المستساغ وهو مما لا يقتضي أن يكون إلا في حالات نادرة تقتضيها بعض الملاحظات التي تحيط بذلك المبنى.

وربما اخترنا من بين المصادر مصدرا لبعض المباني وأكثرنا من الرجوع إليه في كل ما يتصل بذلك المبنى نظرا لايماننا بأن هذا المصدر قد وفق أكثر من غيره في عرض ذلك المبنى وأدلته وكل ما يرتبط به، ولاعتقادنا بان هذا مما يسهل على الناقد مهمته بالرجوع إليه إذا أراد التعرف على واقع ما سجله هذا الكتاب.

وثالث الأمور هو:

العمل على تقويم هذه البحوث

وهو ما سبق ان طلبناه في المقدمة، ونحاول تأكيده الآن، فان تناول

هذه البحوث بالنقد الموضوعي وتقويم ما لم يستقم منها بالإشارة إلى مفارقاته، أساس في نجاح هذه المحاولة والاستفادة من عطائها في مجالات التشريع.

شكر وتقدير

والذي أرجوه - وأنا في ختام الحديث - أن لا يفوتني تقديم أجزل الشكر وأعمق الامتنان للطليعة المبدعة من خريجي وطلاب (كلية الفقه) في النجف الأشرف، الذين كانوا السبب في تدوين هذه النصوص، وعلى الأخص من لاحقني منهم باستفساراته ومناقشاته.

كما أرجو أن لا يفوتني تقديم نظير ذلك من الشكر والامتنان لأسرة (دار الأندلس) وعلى رأسها أخي الأستاذ الجليل السيد حسين عاصي صاحب الدار، على ما بذلوه من جهد في إبراز الكتاب بهذا المستوى من جمال الطبع وروعة الاخراج وقلة الأخطاء، سائلا المولى عز وجل ان يوفقهم جميعا إلى ما فيه خير الفكر، إنه ولي التوفيق.

النجف الأشرف - محمد تقي السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

٢٧ ربيع الثاني سنة ١٣٨٣