نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

هذه بحوث سبق ان ألقيت فصولها على طلبة السنتين 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 نسبيان لمختلف المدارس العلمية بما فيها مدرسة النجف الحديثة ، هذه الأمور كفيلة ـ فيما أعتقد ـ ان تشفع لي في الطلب إلى اخواني من ذوي الاختصاص في البحوث التشريعية ان يعمدوا ـ مشكورين ـ إلى نقد هذه البحوث وتصحيح أخطائها، فعسى ان نبلغ بها جميعاً إلى ما يرجى لها من إثمار في تحقيق أهدافها العلمية وعطائها في إبعاد النهج العاطفي في معالجة أهم مسائل الفكر و أكثرها تعلقاً بصميم العقيدة .

والله أسأل ان يوفقنا جميعاً إلى ما يحبه ويرضاه وهو ولي التوفيق .

محمد تقي الحكيم

النجف الأشرف

بحوث تمهيديّة

أضواء

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

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

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

بحوث تمهيديَّة
(١)

الفقه المقارن

* تعريفه
* الفرق بينه وبين تعريف علم الخلاف
* فوائده
* موضوعه
* الفرق بينه وبين علم الفقه
* أُصول المقارنة
* الحاجة إلى مدخل لدراسة الفقه المقارن

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تعريف الفقه المقارن :

يطلق الفقه المقارن ـ **أولاً** ـ 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 »[1] .

والخلافي كما يقول في المصدر نفسه هو : « اما مجيب يحفظ وضعاً شرعياً أو سائل يهدم ذلك »[2] .

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 وضعاً شرعياً أو سائل يهدم ذلك » يفترض آراء مسبقة يراد له تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها ، فوظيفته وظيفة جدلي لا يهمه الواقع بقدر ما يهمه انتصاره في مقام المجادلة والخصومة ، أو وظيفة محام يضع نفسه طرفاً في الدعوى للدفاع عمن يتوكل عنه ولا يهمه بعد ذلك أن يكون موكله قريباً من الواقع أو بعيداً عنه .

بينما يأخذ المقارن وظيفة الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الوثائق وتقييمها ، والتماس أقربها للواقع تمهيداً لإصدار حكمه ، ولا يهمه 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 :

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية للتفتازاني : ١٢٧ نقلاً عن تسهيل الوصول : ١٠ .
(٢) المصدر السابق .

ومن هذه المقارنة بينهما تتضح فوائد الفقه المقارن وأهمها :

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

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

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

د ـ 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 مفتوحاً أمام تسرب الدعوات المغرضة في تشويه مفاهيم بعضهم والتقوّل عليهم بما لا يؤمنون به .

موضوعه :

ويراد بالموضوع هنا ما يبحث في العلم عن عوارضه على اختلافها من ذاتية وغريبة ، وإنما 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[٣] لعلمنا أن هذا التضييق على التقديرين معاً لا يفي بواقع موضوعات المسائل لأي علم من العلوم ولا يسلم من إشكالات عدم الاطراد والانعكاس .

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

وإنما 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 الأعلام .

ومن تحديدنا لموضوعه يتضح :

(٣) كفاية الأصول : ٣/١ 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 .

الفرق بينه وبين علم الفقه :

فموضوع علم الفقه ـ فيما نرى ـ 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 إذن فارق جذري وإن تشابها في طبيعة البحوث .

أصول المقارنة :

ونريد بها هنا الركائز التي يجب ان يتوفر على إعدادها وتمثلها الباحث المقارن ليصح له اقتحام هذه المجالات والخوض في مختلف مباحثها ، وأهمها :

أ ـ الموضوعية :

ونقصد منها هنا أن يكون المقارن مهيأ من وجهة نفسية للتحلل من تأثير رواسبه ، 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 يمروا بدور معاناة طويلة للتجربة في أمثال هذه المجالات ، على ان 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 الإيمان 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 لأن يخوض الحديث في أمثال هذه الميادين .

ب ـ معرفة أسباب الاختلاف بين الفقهاء :

وهي من أهم الأسس التي يجب ان يرتكز عليها المقارن ، وربما كانت أهمها على الإطلاق 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« الإنصاف » 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 عاماً يراد به الخاص ، أو خاصاً يراد به العام ، أو خاصاً يراد به الخاص ، أو يكون له دليل خطاب أو لا يكون .

والثاني : الاشتراك الذي في الألفاظ ، وذلك اما في اللفظ المفرد كلفظ القرء الذي يطلق على الاطهار وعلى الحيض ، وكذلك لفظ الأمر 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**)[٤] فإنه يحتمل ان يعود على الفاسق فقط ، ويحتمل ان يعود على الفاسق والشاهد فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف .

والثالث : اختلاف الإعراب .

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 بالإيمان تارة .

والسادس : التعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشرع الأحكام 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 للإقرار أو للقياس ، ومعارضة الإقرار للقياس »[٥] .

ولكن هذه الأسباب التي اقتبسها غير واحد من الباحثين المتأخرين وركزوا عليها لم تستوف مناشئ الاختلاف من جهة ولم تعرض إلى جذورها الأساسية من جهة أخرى ، وكلما عرضته منها أسباب تتصل بالاختلاف في تنقيح الصغريات لحجية الظهور ـ أعني ظهور الكتاب والسنة ـ أو لحجية القياس ، وكأن الكبريات ليس فيها مجال لأخذ ورد ، مع أن الخلاف فيما يتصل بالكبريات مما لا يمكن تجاهله .

(٤) سورة البقرة : الآية ١٦٠ وسورة آل عمران : الآية ٨٩ وسورة النساء : الآية ١٤٦ وسورة المائدة : ٣٤ .
(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ١ / ٥ ـ ٦ .

فالأنسب ان يستوعب الحديث في الأسباب إلى ما يتسع لهما معاً ، وهذا ما يدعونا إلى ان نقسمها إلى قسمين :

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

٢ ـ اختلافهم في مدى انطباق هذه الكبريات على صغرياتها بعد اتفاقهم على الكبرى ، سواء كان منشأ الاختلاف اختلاف 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 ـ بعد اتفاقهم على حجية الكتاب ـ ان التحديد فيها انما هو تحديد لطبيعة الغسل وبيان لكيفيته ، فيفتي تبعاً لذلك 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 تلكم 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 والأجزاء واقتضاء الامر بالشيء على النهي عن ضده ، وغيرها من المباحث المهمة .

ج ـ 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) ـ ووظيفته بالطبع وظيفة المقارن من حيث الأساس ـ : « ولا بد لصاحبه ـ يعني علم الخلاف ـ من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد ، لأن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من ان يهدمها المخالف بأدلته »[٦] .

وإذا كان الخلافي يحتاج إلى الاجتهاد لحفظ مسائله والدفاع عنها فإن المقارن أكثر احتياجاً إليها بعد ان وفرنا له صفة القضاء والحكومة بين الآراء ، ومن شأن القاضي

(٦) المقدمة : ٤٥٧ .

ان يحيط بحيثيات الحكم والأسس التي يرتكز عليها لدى الموازنة تمهيداً لإصدار حكمه النهائي في الموضوع .

الحاجة إلى مدخل لدراسة الفقه المقارن

ومن هنا يتضح مدى احتياجنا ـ متى أردنا لأنفسنا الموضوعية كمقارنين ـ إلى مدخل لدراسة الفقه المقارن يتكفل لنا بعرض الأسس التي سوف نرتكز عليها في مقام الموازنة والتقييم ، أي ان نبحث الأصول والمباني العامة التي كان يرتكز عليها المجتهدون في استنباطهم للأحكام على أساس من المقارنة .

وإلاّ فإن من الظلم ان نفترض لأنفسنا آراء مسبقة فيها ثم نحاول ان نجعلها منطلقاً للمقارنة واصدار الحكم على أساسها ،من دون ان نعمد إلى التعرف على وجهات نظر الآخرين فيها ، وربما كان الحق في جانبهم في الكثير منها .

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

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

وعلى هذا فإن مدخل هذه الدراسة سوف يتمحض لدراسة الأصول والمباني العامة ، أو قل ما يصلح ان يقع كبرى لقياس الاستنباط ، مع الإشارة إلى قسم من تلك الضوابط التي تصلح ان تكون مرجعاً للمجتهد عند الشك في تشخيص إحدى الصغريات وإطالة الكلام في بعضها تبعاً لحدود ما وقع فيها من اختلاف .

بحوث تمهيديّة
(٢)

أُصول الاحتجاج

* أسس الاحتجاج ومصادره
* تعداد القضايا الأولية والمسلمة
* شكلية الخلاف فيها
* الحجة عند اللغويين
* الحجة عند المناطقة
* الحجة عند الأُصوليين
* الحجة الذاتية
* الحجة المجعولة
* العلم مقوم للحجية
* منهجنا في أُصول الاحتجاج .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

(١)

ذكرنا في التمهيد الأوّل أن من أُصول المقارنة وركائزها الأساسية ان يحيط المقارن بأصول الاحتجاج .

ومن أُصول الاحتجاج وأولياته ان يتعرف المقارن أو غيره ـ ممن يريد الموازنة والحكم في أية قضية كانت ـ على القضايا الأولية والقضايا المسلمة لدى كل من يريد الاحتجاج عليهم ، ليكون في الانتهاء إلى هذه الأوليات أو المسلمات فصلاً في القول وإلزاماً في الحجة ، ومع عدم التعرف عليها لا يمكن الفصل في أية مسألة ، لإصرار 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 ان نؤكد على أن فقهاء المسلمين وفلاسفتهم على الإطلاق يعتبرون هذه القضايا الأساسية لكل احتجاج من البديهيات أو المسلمات ، وهي القضايا التي يتمثل بها :

١ ـ 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 حتماً .

٢ ـ مبدأ استحالة التناقض اجتماعاً وارتفاعاً مع توفر شرائط الاتحاد والاختلاف فيه[٧] .

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

٤ ـ مبدأ امتناع اجتماع الضدين .

٥ ـ مبدأ استحالة الدور .

٦ ـ مبدأ استحالة الخلف .

٧ ـ مبدأ استحالة التسلسل في العلل والمعلولات .

(٧) يشترط الفلاسفة في امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين اجتماع وحدات عشر هي : الموضوع ، المحمول ، الزمان ، المكان ، الرتبة ، الشرط ، الاضافة ، 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 واحدة من هذه الثلاث لا يمنع العقل من امكان الاجتماع أو الارتفاع .

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 الإطلاق ، وان ظهر من بعضهم خلاف ذلك نتيجة عدم تحديد المصطلحات وتوحيد نقطة النزاع فيها ، وإلا فلست أظن أن عاقلاً من العقلاء يؤمن بإمكان اجتماع النقيضين مع توفر شرائط التناقض في الاتحاد والاختلاف ، وهؤلاء الذين يدعون الإيمان بإمكان اجتماعهما لا يصورون الاجتماع إلا مع فقد بعض هذه الوحدات ، كالقائلين بنسبية الأشياء حيث يفقدون في أمثلتهم اما شرط الزمان أو المكان أو الاضافة ، وفي بعض أمثلتهم خلط بين جمع النقيض إلى النقيض واجتماع النقيضين ، حيث لم يحسنوا التفرقة بينهما[٨] كما لم يحسنوا التفرقة بين الضد والنقيض .

وإذن يكون النزاع بينهم وبين غيرهم حول هذه النقطة بالذات نزاعاً شكلياً لا يعتمد على وحدة يحوم من حولها الطرفان .

على أن الذي يهمنا 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 نطرقه من مواضيع ، حتّى أن الغزالي ـ وهو ممن عرف بإنكار السببية الطبيعية في الفلسفة ـ لم يعمم إنكارها إلى الفقه وأصوله ، وإنما بنى عليها كثيراً 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 علماً بمدلوله أم لم يفد ، شريطة أن يكون مسلماً لدى المحتج عليه ليكون ملزماً به . يقول الازهري : « الحجة الوجه الذي يكون به الظفر

(٨) اقرأ ما كتبه الماركسيون حول صراع المتناقضات وما كتبه النسبيون حول امكان اجتماع النقيضين على أساس من نظريتهم النسبية ، مع ان صدق النظرية النسبية لا يبطل استحالة اجتماع النقيضين لفقد شرط الاضافة فيها كما هو واضح .

عند الخصومة »[٩] ولا يتم الظفر ـ بالطبع ـ إلاّ مع اعتراف الخصم والتزامه بما قامت عليه ، وإنّما سميت ـ فيما يقول الازهري ـ : « حجة لانها تحج أي تقصد ، لأن القصد لها وإليها »[١٠] . والمرء عادة لا يقصد إلى الشيء إلاّ إذا وجد فيه ضالته ، والضالة التي ينشدها العقلاء من وراء قصدهم إلى الحجة الشرعية عادة هو التماس المعذرية أو المنجزية ، وهما من اللوازم العقلية التي لا تنفك عن مفهوم الحجة بحال ، كما ان من لوازمها صحة نسبة مدلول ما يحتج به إلى من يحتج عليه بعد فرض التزامه به .

ولتحديد المراد من هذه اللوازم نخصها بشيء من الحديث .

أ ـ المعذرية :

تطلق المعذرية هنا ويراد بها حكم العقل بلزوم قبول اعتذار الإنسان 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 في 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 ، ولكان أيسر ما يقال له : كيف تعاقبه على السير على وفق ما ألزمته بالسير عليه ؟ أليس هذا هو الظلم بعينه ؟!

ب ـ المنجزية :

ويريدون بها اعتبار ما تقوم عليه الحجة من الأمور الموصلة إلى واقع ما تقوم عليه ، بحيث يسوغ للمشرع ان يعاقب إذا قدر لها اصابة الواقع مع تخلف المكلف عنها ، فليس للمواطن مثلاً إذا بلغ ـ بواسطة الجريدة الرسمية ـ بنفاذ قانون ما ان يتخلف عن امتثاله بدعوى عدم حصول العلم بمدلوله لاحتمال الخطأ أو الاشتباه في الطريق ، ومن حقّ الدولة ان تعاقب وتعتبر عدم الأخذ بما في الجريدة تمرداً وعصياناً ، ولا يجديه اعتذاره بأن هذه الطريق لم تفدني العلم ، ما دام عالماً بجعلها طريقاً من قبل دولته أو مشرعه ، ومن هنا صح احتجاج المولى عليه وإلزامه بنتائج تمرده .

(٩) لسان العرب مادة « حجج » .
(١٠) لسان العرب مادة « حجج » .

ج ـ صحة الأخبار بمدلول الحجة :

ويتفرع على هذا صحة الأخبار عن مؤدى ما قامت عليه الحجة ونسبته لمن صدرت عنه ، لأن صحة الاخبار وليدة اعتبار الطريق موصلةً إلى مؤداها . فالمسلم مثلاً من حقه ان ينسب إلى الإسلام 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 وإثبات لوازمه ، سواء كان أمارة 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 علقة وربط ثبوتي بنحو العلية والمعلولية أو التلازم »[١١] .

وربما أطلقت على مجموع قضايا القياس مقدمات ونتيجة ، وهي هنا ـ بهذا المعنى الذي تبناه علماء الميزان ـ لا يصح اطلاقها على القطع ، لأن 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 منتجاً دائماً لكذب هذه الكبرى بداهة ، فقولنا : هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر يجب الاجتناب عنه فمعلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه قياس غير منتج لأن قولنا : وكل معلوم الخمرية خمر كاذبة « إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمراً ويمكن ان لا يكون ، ووجوب الاجتناب لم يترتب على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي ، لأن الكلام في القطع الطريقي ، فلا يكون هناك علقة ثبوتية بين العلم وبين الأكبر ، لا علقة التلازم ولا علقة العلية والمعلولية ، وما لم يكن علقة لا يصح جعله وسطاً فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي »[١٢] .

الحجة عند الأصوليين

(١١) نهاية الأفكار : ٢٠/٣ تقريرات آغا ضياء العراقي .
(١٢) فوائد الأصول : ٤/٣ .

أما الأصوليون فإن لهم اصطلاحهم الخاص فيها ، فهم يطلقونها على خصوص « الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ، من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه »[١٣] .

ومن الواضح عدم الارتباط الواقعي بين نفس الامارة وما تقوم عليه ، سواء كان موضوعاً خارجياً أم حكماً شرعياً . أما الموضوع الخارجي فواضح جداً لبداهة عدم الارتباط بين الظن بخمرية شيء وبين الخمر الواقعي ، لا على نحو العلية والمعلولية ولا على نحو التلازم ، لأن الظن بخمرية ماء مثلاً لا يكون علة في تحويل ذلك الماء إلى خمر واقعي ، كما أنه لا تلازم واقعاً بين هذا الظن وثبوت مؤداه .

وأما في الأحكام فأمرها أوضح ، لأن الأحكام إنما 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 إثبات متعلقه لا ثبوته .

والظاهر أن منشأ اطلاق كلمة الحجة على القياس عند المناطقة وعلى الطرق الشرعية والأمارات عند الأصوليين هو كونهما من صغريات ما يصح الاحتجاج به عقلاً ، وقد ضيقوها تبعاً لحاجتهم في الاصطلاح . فالحجية اللغوية إذن أوسع نطاقاً منها عند المناطقة والأصوليين لصدقها - بحكم ما يتبادر منها على كل ما يصح الاحتجاج به علماً كان أو أمارة أو أصلاً - شريطة ان تتوفر فيه جنبة اعتراف الشارع به وتبنيه من قبله ، باعتباره مشرعاً أو سيداً 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 والأمارة وغيرهما مما يصح الاحتجاج به .

(٣)

وإطلاق كلمة الحجة على العلم يختلف عن اطلاقها على الأمارة ، لأن اطلاقها على الأوّل لا يحتاج إلى توسط شيء واطلاقها على الثاني يحتاج إلى توسط جعل من شارع أو عقل ، وبهذا صحّ تقسيمها إلى قسمين : ذاتية ، ومجعولة .

(١٣) المصدر السابق .

أ ـ 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 كشفاً للواقع وطريقاً له ، وطريقيته من لوازمه الذاتية بل هو في رأي بعض أساتذتنا عين الطريق ، لأن القطع لديه ليس هو إلا انكشافاً ورؤية للمقطوع « ومن الواضح ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها فلا معنى لتوهم جعل الطريقية »[١٤] 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 للشيء ما يلزم بصحة الاحتجاج بما كشفت عنه .

ومن هنا ندرك سر التزامهم بعدم امكان تصرف الشارع في طريقية العلم أو في حجيته ، لأن الشارع انما يملك التصرف في خصوص مخلوقاته ومجعولاته كمشرع ولا يملك أكثر من ذلك ، وهما بعد اتضاح كون أحدهما ذاتياً والآخر من اللوازم العقلية القهرية ليسا من مجعولاته كمشرع وإن دخلا تحت قبضته كخالق ومكون ، بمعنى أنه قادر على إعمال 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 ، لبداهة أن رفع الذاتيات أو رفع لوازمها العقلية يستلزم رفع نفس الشيء وهو ينافي فرض بقائه من وجهة تكوينية ، فالزوجية لما كانت من لوازم العدد المزدوج كالأربعة استحال نفيها عن الاربعة تشريعاً ، وإذا استحال النفي التشريعي استحال الإثبات كذلك لانتهائه إلى تحصيل الحاصل ، وهو بديهي الاستحالة .

على ان مثل هذا التصرف الشرعي لو فرض امكانه من تلكم الجهة لثبتت الاستحالة له من جهات أخرى واهمها :

١ ـ لزوم التناقض إما واقعاً وأما بنظر القاطع ، لأن التصرف الشرعي بطريقية القطع ينهي إلى أن يكون ما قطع به من الوجوب مثلاً غير واجب عليه ، ومعنى ذلك اجتماع الوجوب وعدمه ان صادف قطعه الواقع ، وإن لم يصادفه لزم اجتماعهما في نظره لقطعه بوجود الوجوب واقعاً وعدم وجوده ، واجتماع القطعين بالنفي والإثبات بالنسبة لشيء واحد محال .

(١٤) دراسات الأستاذ آية الله الخوئي(قدس سره) : ٥ .

٢ ـ على ان إثبات حجية مثل هذا التصرف بالطريقية أو الحجية ـ لو أمكن ـ فهو مما يحتاج إلى دليل ، فإن كان غير القطع احتجنا إلى دليل على حجيته أيضاً ، والدليل الثالث على الحجية إن كان غير قطعي احتجنا إلى دليل ، وهكذا إلى ما لا نهاية له . يقول شيخنا النائيني : « طريقية كل شيء لابد وان تنتهي إلى العلم ، وطريقية العلم لابد وان تكون ذاتية له لأن كل ما بالغير لابد وان ينتهي إلى ما بالذات وإلا لزم التسلسل »[١٥] ومن هنا كان علينا ان نفترض وحدة ينتهي عندها التماس الحجج المجعولة لنقطع السلسلة عن الاستمرار ، وتكون هذه الوحدة مصدراً لجميع الحجج ، وليست هذه الوحدة بالبداهة غير العلم ، فالعلم إذن هو مصدر الحجج وإليه تنتهي ، وكلما لا ينتهي إليه لا يصح الاحتجاج به ولا يكون قاطعاً للعذر .

وما دام العلم ذاتياً في طريقيته وعقلياً في حجيته والشارع ليس له التصرف فيه رفعاً أو وضعاً فانه ليس له التصرف أيضاً بشيء من أسبابه ، فليس له ان يقول : ان 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 لانتهاء مثل هذا التصرف إلى التصرف في نفس القطع من حيث طريقيته أو حجيته ، وقد قلنا ان هذا التصرف غير ممكن عقلاً للأسباب السابقة .

وكما استحال تصرف الشارع بالنسبة إلى الأسباب استحال تصرفه بالنسبة إلى الاشخاص ـ كأن يقول : ان قطع القطاع ليس بحجة ـ أو بالنسبة إلى الأزمان أو المتعلقات ، كما نسب ذلك إلى البعض لانتهاء كل ذلك إلى التصرف بنفس القطع وهو مستحيل كما مر .

ب ـ الحجة المجعولة :

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

وهي إنما تتعلق فيما عدا العلم من الأمارات والأُصول إحرازية أو غير إحرازية ، أي فيما ثبتت له الطريقية الناقصة التي لا تكشف عن الواقع إلاّ في حدود مّا ، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه .

وإنما احتجنا إلى من يسندها من شارع أو عقل لعدم توفر الطريقية الذاتية لها ، لنقصان في كشفها إذا كانت امارة أو اصلاً إحرازياً على قول ، أو لعدم توفر الطريقية لها إذا كانت أصلاً غير إحرازي .

(١٥) فوائد الأصول : ٣/٣ .

ومتى انعدمت الطريقية الذاتية انعدم لازمها العقلي وهو صحة الاحتجاج بمضمونها بما له من المعذرية والمنجزية وغيرهما من اللوازم ، ولإثبات تمامية الكشف للأمارة لابد ان نحتاج إلى من يتبنى تتميم كشفها من شارع أو عقل ، أي نحتاج إلى القطع بإمضاء الشارع لها إذا كان تتميمها قائماً لدى العرف أو جعلها من قبله ابتداء ، بناءً على ما هو الصحيح من امكان جعل الطريقية للطرق والأمارات ، 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 كالاستصحاب وقاعدة الفراغ فحسابه لدى البعض ملحق بالأمارة .

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

ومع كون الأمارات 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 ـ بهذا المقدار من العرض ـ 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**)[١٦] . وقوله تعالى : (**ان الظن لا يغني من الحق شيئاً**)[١٧] . وقوله عز وجل : (**آلله أذن لكم أم على الله تفترون**)[١٨] . وأمثالها من الآيات المرشدة إلى ذلك الحكم العقلي والمؤكدة له .

والذي يبدو لي أن المسألة ـ بهذه الحدود ـ موضع اتفاق بين العقلاء ، فضلاً عن المسلمين ، و إن لم تصرح به جميع كلماتهم ، ودليل اتفاقهم أنهم عندما يريدون ان يؤصلوا أصلاً أو يكتشفوا قاعدة لا يكتفون بالعمل بمقتضى مؤداها ، بل يلتمسون لها قبل ذلك سنداً قطعياً من شرع أو عقل تحقيقاً للجزم بالمعذرية والمنجزية .

(١٦) سورة الإسراء : الآية ٣٦ .
(١٧) سورة يونس : الآية ٣٥ .
(١٨) سورة يونس : الآية ٥٩ .

وربما تناقشوا في إفادة الدليل للمؤدّى ، وناقشوا بثبوت الجعل الشرعي له ، وقالوا : ان الدليل لا يفيد القطع بذلك ، مما يكشف عن أن القطع هو أساس جميع الحجج عندهم ، يقول الشاطبي ـ وهو يتحدث عن بعض الأدلة غير العلمية ـ : « ان المعنى المناسب الذي يربط به الحكم الشرعي إذا شهد الشرع في قبوله لا خلاف في صحته وإعماله ، وإن شهد الشرع بردّه كان لا سبيل إلى قبوله ، ويكون الحكم الذي يربط به ويقوم عليه لا سبيل إلى قبوله »[١٩] . ويقول الخضري من المتأخرين : « أما الأصولية ككون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة ، فهذه مسائل أدلّتها قطعية »[٢٠] ; وقال غيرهما نظير هذا القول مما يكاد يكون صريحاً بعدم أخذهم بالدليل ما لم تلتمس له الحجية من الشارع أو العقل الموجبة للقطع بلزوم اتباعها ، وسيأتي ما يؤيد ذلك عندما نعرض أدلتهم على الأمارات والأُصول 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 بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه »[٢١] .

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 تبعاً لذلك ظنية ، لأن النتائج تتبع أخس المقدمات ، إلى أمثال ذلك من المناقشات .

وأظن أن هذه المناقشات لا تنافي ما استظهرناه من إطباقهم على اعتبار القطع في كل حجة ، والخلاف بينهم هنا أقرب إلى الخلاف الشكلي .

فالقائلون باعتبار العلم بالأحكام في تعريف الاجتهاد لا يريدون به العلم بالأحكام الواقعية ، وإنما يريدون به العلم بالحكم الفعلي وهو أعم من كونه واقعياً أو ظاهرياً .

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 الظنّ بالحكم الواقعي ، ولا شك بأن الشارع بعد تبنيه لحجية خبر الواحد مثلاً ، وقيام الدليل القطعي عليه ، فإنه ينجز ما قام عليه من الأحكام عند من قام لديه ، ويلتمس المعذرية له لو خالف الحكم الواقعي باتباعه له .

(١٩) الإسلام ومشكلاتنا المعاصرة : ٢٦ نقلاً عنه .
(٢٠) أصول الفقه : ٣٦٦ .
(٢١) الأحكام : ١٣٩/٣ .

ومن هنايتّضح معنى قولهم : إن العلم مقوم للحجية وان الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها ، لأن الشاك في الحجية قاطع بعدم المعذّرية والمؤمّنية لو سلك هذه الطريق المشكوكة ، وكانت لله عليه الحجة البالغة لو ساءله : على أي شيء ارتكزت في سلوكك هذا وخالفت واقع ما أُمرت به ؟ وكيف نسبت اليّ مع عدم تأكدك مضمون ما شككت بحجيته ؟ (أ **آلله أذن لكم أم على الله تفترون**)[٢٢].

(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 إن شاء الله تعالى .

فالقطع بالحجية إذن هو أساس جميع الأدلة ، وعلى ركائزه تقوم دعائم الموازنة والتقييم وإصدار الحكم ، فكل دليل أنهى إلى القطع بمؤدّاه ، أو قام دليل قطعي على جعل الطريقية أو جعل الحجية له فهو الملزم للجميع ، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس بدليل .

ولا يكون القطع ملزماً للجميع حتّى ينتهي الحديث فيه إلى إحدى تلك القضايا الأولية أو المسلّمة لدى الطرفين .

والبراعة في الاحتجاج والإلزام انما تكون بمقدار ما يملك صاحبها من إيصال إلى هذه القضايا وإنهاء إليها .

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

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

(٢٢) سورة يونس : الآية ٥٩ .

بحوث تمهيديَّة
(٣)

أصول الفقه المقارن

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

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

(١)

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

فماذا يراد بهذه الكلمات ؟

١ ـ كلمة الأصول :

وهي جمع ، مفردها أصل ، ومعناها اللغوي : ما يرتكز عليه الشيء ويبنى .

وفي المصطلحات الفقهية والأصولية ذكروا لها معاني وصل بها بعضهم إلى خمسة :

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

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

٣ ـ الدليل ; أي الكاشف عن الشيء والمرشد له .

٤ ـ القاعدة ; أي الركيزة التي يرتكز عليها الشيء كقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « بني الإسلام على خمسة أصول »[٢٣] أي على خمس قواعد .

٥ ـ ما يجعل لتشخيص بعض الأحكام الظاهرية أو الوظيفة كالاستصحاب أو أصل البراءة .

ولصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود[٢٤] 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 لأنّ المعنى مستقيم ، واللفظ في الحقيقة وإن كان يشمل البناء الحسي والعقلي ، إلا أن إضافة الاصل للفقه الذي هو عقلي صرفته عن الابتناء الحسي ، وقصرته على البناء العقلي »[٢٥] .

(٢٣) لم نعثر على حديث بهذا اللفظ راجع الأصول من الكافي : ٢ / ١٨ ، الحديث رقم ٥ . وفيه « خمسة أشياء » وصحيح مسلم : كتاب الإيمان ، الحديث رقم ١٩ ، من دون كلمة « أصول » .

(٢٤) راجع : أعلام الزركلي : ١٩٧/٤ .

(٢٥) مباحثات الحكم عند الأصوليين : ٩ .

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 ـ كلمة الفقه :

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

تعريف أصول الفقه المقارن :

هو : القواعد التي يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعية الفرعية الكلية ، أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع او العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنة والتقييم .

وبالطبع ، لا نريد بالقواعد هنا غير الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها لأنتجت ذلك الحكم أو الوظيفة ، لأن الكبرى هي التي تصلح ان تكون قاعدة لقياس الاستنباط ، وعليها تبنى نتائجه .

وبهذا ندرك أن تعريف شيخنا النائيني للمسائل الأصولية بأنها « عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية »[٢٦] من أسدّ 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 اللاحقّ .

وتلاؤم هذا التعريف مع ما يتبادر من كلمة أصل بمفهومها اللغوي من أوضح الأمور .

(٢٦) فوائد الأصول : ٤ / ١٠٧ .

فأصول الفقه إذن : أسسه التي يرتكز 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 او الوظائف ـ بحكم كونها واسطة في الإثبات ـ كما يطلق عليها كلمة حجج باعتبار صحة الاحتجاج بها بعد توفر شرائط الحجية لها ، وإطلاق هذه الكلمات عليها بما لها من حدود لا تخلو من تجوّز .

ما يقع موقع الصغرى ليس من الأصول :

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

وأظن أن الأعلام 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 توحي 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 وإن كان على درجة من الضرورة ، لإغفال بحثه على هذا المستوى في مظانه من الكتب الأخرى ، إلا ان 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 .

الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية :

والذي أخاله ان تقييدنا للحكم الشرعي بكلمة (كلي) في التعريف السابق سهّل علينا الانطلاق إلى التمييز بين القواعد الفقهية والأصولية .

وهذه المسألة ـ أعني التفرقة بينهما ـ من أعقد ما بحث في مجالها ، ولم تفصح فيها كثير من كلماتهم وان حامت حول ما نريد بيانه أكثرها ـ فيما نعتقد ـ وأهم ما ينبغي التنبيه عليه من الفروق ثلاثة وهي :

أ ـ كون القاعدة الأصولية لا تنتج إلا حكماً كلياً او وظيفة كذلك ، بخلاف القاعدة الفقهية ، فإن انتاجها منحصر على الدوام في الأحكام والوظائف الجزئية التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل العامل .

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

ج ـ ان القاعدة الأصولية لا تتصل بعمل العامي مباشرة ولا يهمه معرفتها ، لأن إعمالها ليس من وظائفه وإنما هو من وظائف مجتهده ، ولذلك لا نجد أي معنى لإلقائها 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 تقريرات بحثه ، فلا يرد على تفرقته هذه ما ذكر « من أن بعض القواعد الفقهية لا يمكن القاؤها إلى العامي ولا يستطيع معرفتها فضلاً 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 مواردها »[٢٧] .

لأن عجز 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 جميعاً ، على أنا نشك ان العامي ـ وبخاصة من قارب درجة الاجتهاد ولم يجتهد بعد ـ عاجز عن تطبيقها متى حددت له جهتها الفقهية وأبرزت له معالمها ، وترك له أمر التماس موضوعاتها وتطبيقها على نفسه .

(٢٧) مصابيح الأصول : ١ / ١٣ .

ولعل أهم ما يمكن أن تؤخذ به التفرقة الأولى ـ وهي العمدة في الفروق ـ ما شوهد من انتاج بعضها للنتائج الفقهية والأصولية معاً ، مما يبعث على الحيرة في التماس مقياس موحد للتفرقة بينهما ، فقد لوحظ مثلاً على الإستصحاب وأصل الطهارة انهما ينتجان أحياناً الحكم الكلي ، وأحياناً الأحكام الجزئية ، وبمقتضى ذلك لا يمكن عدهما من المسائل الأصولية ولا الفقهية بذلك المقياس ، وهذا ما حمل البعض على عدم الأخذ 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 تعددت فيه الحيثيات بتعدد العلوم .

فالإستصحاب من حيث إنتاجه للحكم الكلي يكون موضوع مسألة أصولية ; ومن حيث انتاجه للحكم الجزئي يكون موضوع مسألة فقهية ، و تعدد الحيثية 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 او بالعكس ؟ فالذي احتمله أن قدماء الأصوليين ـ وهم الذين برمجوا لنا هذه العلوم ـ لاحظوا الغلبة في نوع انتاج هذه القواعد ، فقسموا بحوثها على هذا الاساس ، ولهذا السبب بحثوا أصل الطهارة في الفقه لغلبة انتاجه للنتائج الجزئية ، وبحثوا الإستصحاب في الأصول لغلبة انتاجه 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 ، فآثر لذلك بحثها في الأصول تسهيلاً للباحث وإبعاداً له عن تضييع الوقت في التماسها في مختلف المظان ، بخلاف البعض الآخر ، فإنه يخصّ 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 ان يتقيد بلحاظ الحيثية في هذه المواضيع المشتركة على نحو ما ذكرناه سابقاً .

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 ; فان مهمة المقارن في الأصول أن 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 تعريفهما وان اختلفا في الغاية من كل منهما ، لأن 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 ، لأن 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 القمي[٢٨] ، ولا بما هي هي كما ذهب إليه صاحب الفصول ليرد عليهما خروج كثير من المباحث الأصولية ، أمثال الإستصحاب والقياس وخبر الواحد ، لبداهة أنها ليست من الكتاب أو السنة او الإجماع أو دليل العقل ، وان كانت أدلة حجيتها مما ترجع إليها .

وهما ـ أعني أصولي الفقه والفقه المقارن ـ متشابهان في تمام مواضيعهما ، وإن اختلفا بقيد الحيثية في كل منهما .

والخلاصة : ان في كل منهما مواضع للإلتقاء وأخرى للافتراق ، فهما يلتقيان في طبيعة مسائلهما وتشابه موضوعاتهما ; ويفترقان في الغاية من بحثهما وفي منهج البحث ، ثم في سعته في أحدهما وضيقه في الآخر .

(٢٨) قوانين الأصول : ١ / ٤ مقدمة في تعريف أصول الفقه وبيان رسمه وموضوعه . (نسخة مصورة منشورات علمية إسلامية) .

الفارق بينه وبين أُصول القوانين :

ويتضح هذا الفارق ـ الذي رأينا ضرورة بحثه في مثل هذا التمهيد لطبيعة ما بينهما من علائق ـ من تعريفهم لأصول القانون إن صح أن له تعريفاً محدداً . يقول السنهوري : « ليس هناك علم واضح المعالم بيّن الحدود يسمى علم أُصول القانون ، ولكن توجد دراسات تبحث في القانون وفي نشأته وتطوره وفي طبيعته ومصادره واقسامه »[٢٩] .

وفي حدود ما انتهينا إليه من تحديد لكلمة أصل ، فإن الذي يصلح أن يكون أصلاً للقانون مما يتصل بهذه الدراسات هو خصوص مصادر القانون ، أما البحث عن القانون وطبيعته وأقسامه ونشأته وتطوره فهو خارج عن صميم الأُصول وملحق بمباديه ومداخله ، لبداهة ان تصور نفس الشيء وطبيعته يعد من المبادئ الضرورية لعلمه ، ودراسة نشأته وتطوره هي أقرب إلى التاريخ منها إلى العلم .

وكلمة المصادر هنا ذات معان في أعرافهم ، لعل أهمها معنيان :

١ ـ الأصل التاريخي ، وهو الذي أخذ القانون ـ الذي يراد دراسته ـ عنه أحكامه ، فالقانون الفرنسي مثلاً يعتبر أصلاً للقوانين المصرية والعراقية في الكثير من موادها .

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

و« المصادر الرسمية هي : التشريع ، والعرف ، والقانون الطبيعي ، وقواعد العدالة ، وأحياناً الدين »[٣٠] .

« ويتصل بالمصدر الرسمي ما يسمى بالمصدر التفسيري ، وهو المرجع الذي يجلو غامض القانون ويوضح مبهمه ، والمصادر التفسيرية اثنان : الفقه والقضاء »[٣١] .

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

(٢٩) الدكتور عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت ، أُصول القانون : ص١ .
(٣٠) الدكتور عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت ، أُصول القانون : ١٦٤ .
(٣١) المصدر السابق.

« القياس ، الاستنتاج من باب أولى (مفهوم الموافقة) ، والاستنتاج من مفهوم المخالفة ، وتقريب النصوص المتعلقة بموضوع واحد بعضها من بعض »[٣٢] .

والطرق الخارجية: « وهي التي يستند فيها المفسر على عنصر خارجي عن التشريع نفسه ، ومن ذلك الاستناد إلى حكمة التشريع والإسترشاد بالأعمال التحضيرية ، والإسترشاد بالعادات ، والرجوع إلى المصدر التاريخي للتشريع »[٣٣] .

والذي يبدو أن لعلماء القانون مواقف مختلفة من الدعوة إلى إيجاد مصادر إلى جنب القانون يرجع إليها عند نقصه وعدم استيفائه لحاجات الناس ، فالذي عليه الأستاذ بلوندو عميد كلية الحقوق في باريس هو الأخذ 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 الأحكام الحقوقية الضرورية لحاجات الحياة الاجتماعية »[٣٤] . وقد « صرح في مذكرته إلى مجمع العلوم الاخلاقية 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 »[٣٥] .

ولكن القرن التاسع عشر حفل بطريقة جديدة سميت بـ (الطريقة العقلية) وأرادوا بها « الاستنجاد 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 بعد توسيع ذلك النطاق وتبيين تلك النصوص »[٣٦] حوّلها 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 ـ « القول بأن يترك في نطاق القانون جميع ما يصدر عنه »[٣٧] .

(٣٢) المصدر السابق : ١٦٤ وما بعدها .
(٣٣) المصدر السابق .
(٣٤) المدخل إلى علم أصول الفقه : ٣٣٢ وما بعدها .
(٣٥) المصدر السابق .
(٣٦) المصدر السابق .
(٣٧) المصدر السابق .

٢ ـ « 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 »[٣٨] .

وفي حدود ما اطلعت عليه ، إن الكلمة بعد لم تتفق لدى علماء القانون على وضع أصول وقواعد تفي بحاجات الناس ، سواء ما يتصل بالطرق التفسيرية الداخلية أم الخارجية « وهذا ما جعل القاضي يفسر القانون ـ حين الاقتضاء ـ تبعاً 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 »[٣٩] .

ومن هذا العرض الموجز ، ندرك مواقع الالتقاء بين أصول الفقه المقارن وأصول القوانين في اهتمام كل منهما بالجانب التأريخي .

فالمقارن في الدرجة الأولى مسؤول عن التماس القواعد العامة التي يستند إليها الفقهاء ليتعرف عليها تمهيداً للموازنة والتقييم ، والباحث عن مصادر القانون لا يهمه أكثر من « استيعاب المبادئ الأساسية التي يقوم عليها القانون »[٤٠] وهما في هذه الجنبة يختلفان عن الباحث في علم الأصول في رأي جمهرة الأصوليين ، فهو عند ما يبحث المصادر لا يبحثها إلا لتكون مستنداً له في استنباط الأحكام ، 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 ، و محاولة عرض الأصول عليها ، والتنبيه على أقربها للحجية ، بينما لا يهم 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 وإلغاء الأحكام السابقة ، إلا أن الجنبة الاستيعابية في أصول الفقه أشمل وبخاصة بمفهومه لدى القدماء .

والحقيقة ان علم أصول القوانين ما يزال بحاجة ماسة إلى يد مطوّرة تستعين على وظيفتها باقتباس بحوث من أصول الفقه ، ليقوم بواجبه من تأسيس قواعد عامة تكون

(٣٨) المدخل الى علم أصول الفقه: ٣٣٥ .
(٣٩) المصدر السابق : ٧ وما بعدها ، نقلاً عن الموسوعة الفرنسية .
(٤٠) مباحث الحكم عند الأصوليين : ٤٠ .

هي المرجع في التماس الوظيفة ، أو الحكم عند تعذر وفاء النصوص بالحاجة ، إما لغموض أو تضارب أو عدم تعرّض للحكم ، أو غيرها من موجبات التوقف عن الأخذ بالقانون ، ليقطعوا بذلك السبيل على تحكّم القضاة واجتهاداتهم التي لا ترتكز على أساس .

والخلاصة : ان علم أصول الفقه المقارن يلتقي بأصول القوانين في ناحيته التاريخية ، وان اختلف عنه من حيث سعة بحوثه وتنوعها واخضاعها للجانب التقييمي ، سواء ما يتصل منها بتشخيص الصغريات وهو ـ ما ذكر استطراداً في علم الأصول ـ أم ما يتصل منها بتأسيس القواعد الكبروية لقياس الاستنباط .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

بحوث تمهيديّة
(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 وثانوي
* تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري
* انكار الحكم الظاهري
* الفرق بين الحكم والوظيفة
* انكار الحكم الشرعي ومناقشته

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

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 معاً ، خلافاً لما وقع على ألسن الأصوليين من القدامى والمحدثين في غير مدرسة النجف من الخلط بين مفهوميهما وطبيعة مصاديقهما .

وهذا ما يدعونا إلى ان 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 ، خلافاً لبعض أساتذتنا الذين عرضوا لذكره في بحوث الإستصحاب أو غيرها في الأصول ، مع أنها أقرب إلى مبادئ علم الأصول منها إلى الدخول في صميم بحوثه ، لبداهة أنها ليست من عوارض ما اعتبروه موضوعاً لعلم الأصول .

تعريف الحكم :

للفظ الحكم اطلاقان يقابل أحدهما معنى الوظيفة ، وسيأتي الحديث عنه . وفي الثاني يعمهما معاً وهو موضع حديثنا الآن .

وقد ذكروا له تعريفات ، لعل أنسبها بمدلوله هو : « الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر » .

وانما فضلنا كلمة (اعتبار) على ما جاء في تعريفه من أنه « خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين »[٤١] كما نقل ذلك الآمدي عن بعض الأصوليين ، أو أنه « خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع »[٤٢]وهو الذي حكاه صاحب سلم الوصول عن الأصوليين ، لأن كلمة خطاب لا تشمل الحكم في مرحلة الجعل ، وانما 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 منطقية .

(٤١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١ / ٥٥ ، والأحكام : ١ / ٤٩ .

(٤٢) المصدر السابق نفس الصفحة ، وسلم الوصول : ٢٩ .

وكلمة الاعتبار تغنينا عن استعراض ما أورد أو يورد من الإشكال على التعريفين السابقين من عدم الاطّراد والانعكاس فيهما ، لعدم شمولهما لقسم من الأحكام الوضعية التي لم يتعلق بها خطاب من الشارع ، وانما انتزعت مما ورد فيه الخطاب من الأحكام التكليفية كالجزئية ، والشرطية ، والسببية ، وشمولها لما ورد فيه خطاب يتعلق بأفعال العباد وليس بحكم ، كقوله تعالى : (**والله خلقكم وما تعملون**)[٤٣] .

وهذا الاشكال انما يرد على خصوص التعريف الأول لتقييد الخطاب في التعريف الثاني بخصوص الاقتضاء أو التخيير أو الوضع ، وانما عممنا في التعريف إلى التعلق المباشر وغير المباشر بأفعال العباد لنعمم لفظ الحكم إلى جميع ما كان فيه اعتبار شرعي وإن لم يتعلق بالأفعال ابتداء ، وانما 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 ـ بهذا المعنى ـ تقسيمات متعددة نستعرضها جميعاً نظراً لأهمية الحديث فيها ، ولكثرة ثمراته العلمية المترتبة عليها وبخاصة في مجالات الإبانة والتحديد .

وأول هذه التقسيمات تقسيمه إلى : الحكم التكليفي والحكم الوضعي .

نهضت ترجمه
Translation Movement

١ ـ الحكم التكليفي :

وأرادوا به « خطاب الشارع المقتضي طلب الفعل من المكلف أو الكف عن الفعل ـ الترك ـ أو التخيير بين فعل الشيء وتركه على حد سواء »[٤٤] وفي هذا التعريف عدة مجالات للتأمل :

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

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

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

(٤٣) سورة الصافات : الآية ٩٦ .
(٤٤) سلم الوصول : ٣٢ .

رابعها : اعتبار الإباحة (التخيير) قسماً من الحكم التكليفي ، وهو وإن كان قد ورد على ألسنة أكثرهم إلا ان ذلك لا يعرف له وجه لمجافاته لطبيعة التعبير بالتكليف ، لأن التكليف ما كان فيه كلفة على العباد ، والإباحة لا كلفة فيها فلا وجه لعدها 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 »[٤٥] اللهم إلاّ أن يكون ذلك مجرد اصطلاح منهم ، وليس لنا ان نؤاخذهم فيه ، وإذا أردنا ان نجاريهم في ذلك فالأنسب ان نعرف الحكم التكليفي بما عرّفه به بعضهم من أنه « الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير »[٤٦] لخلوه عن الاشكالات السابقة ، عدا أخذ التخيير فيه .

أقسام الحكم التكليفي :

قسّم غير الأحناف الأحكام التكليفية إلى خمسة أقسام :

القسم الأول : الوجوب

ويراد به الإلزام بالفعل ، فيكون معنى الواجب بالطبع « الفعل الذي فرضه الله على العباد ولم يرخص لهم في تركه » أو « الفعل الذي ألزم الشارع بالإتيان به » على اختلاف في التعبير في مقام تحديده .

وهو ـ أعني الوجوب ـ إنما يستفاد في مقام الإثبات من كل ما يدل عليه بالوضع أو بالقرينة ، كمادة الوجوب بأية صيغة كانت أو ما يرادفها من الألفاظ ، وكبعض الجمل الإسمية التي تقوم معها قرينة على إرادته ، والصيغ التي تؤدي إليه هي صيغة « إفعل » 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 يأتِ المرخص من قبله . والذي عليه محققو المتأخرين من علماء الأصول هو الثاني ، ولا يهمنا 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 منها :

أ ـ تقسيمه إلى : العيني والكفائي .

(٤٥) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١ / ٥٨ نقلاً عنه .

(٤٦) مصباح الأصول : ص٧٨ .

الوجوب العيني :

وهو الذي يتعلق بجميع المكلفين ولا يسقط عنهم بإمتثال البعض ، بل لابد لكل منهم من امتثال مستقل . ومثاله في الشريعة : الصوم والصلاة .

الوجوب الكفائي :

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

ب ـ تقسيمه إلى : التعييني والتخييري .

الوجوب التعييني :

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[٤٧] ، ومثاله وجوب خصال كفارة الافطار العمدي على غير المحرم .

ج ـ تقسيمه إلى : الموقت وغير الموقت .

الوجوب الموقت :

وهو ما كان الوقت دخيلاً في مصلحته ، وله قسمان :

١ ـ المضيّق ، وهو ما يكون الزمان المأخوذ فيه بقدر ما يقتضيه من امتثال ، كصوم رمضان .

٢ ـ الموسّع ، وهو ما كان زمانه أوسع مما يقتضيه امتثاله ، كالصلوات اليومية .

الوجوب غير الموقت :

وهو الذي لا يكون الزمان دخيلاً في مصلحته ، وتكون نسبته إلى جميع الأزمنة نسبة واحدة ، كوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

د ـ تقسيمه إلى : المطلق والمشروط .

الوجوب المطلق :

(٤٧) لاحظ حقائق الأصول : ١ / ٣٣٢ .

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 وجوداً أو عدماً .

وينقسم بلحاظ متعلقه إلى قسمين : منجز ومعلق .

١ ـ المنجز : وهو ما كان مخلىً عن القيد الزماني وجوباً وواجباً ، ومثاله الصلاة بعد دخول وقتها .

٢ ـ المعلق : وهو ما كان وجوبه فعلياً غير مقيد بالزمان وواجبه استقبالياً ، ومثاله الصلاة قبل دخول وقتها ، بناء على ان 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 ملاكه ، كالاستطاعة بالنسبة للحج ، ويسمى أيضاً (الواجب المشروط) .

ومن هنا يعلم ان الوجوب المطلق والمقيد نسبيان ، فقد يكون الوجوب بالنسبة إلى شيء مطلقاً وبالنسبة إلى آخر مقيداً .

هـ ـ تقسيمه إلى : التعبدي والتوصلي .

الوجوب التعبدي :

وهو ما توقف تحقق ملاكه على الإتيان به بقصد القربة ، وأمثلته كل ما انتظم في قسم العبادات من كتب الفقه ، كالصوم والصلاة والحج وغيرها .

الوجوب التوصلي :

وهو ما لم يتوقف تحقق ملاكه على الإتيان به قربياً ، كدفن الميت ، وتطهير الثوب ، والصناعات والحرف التي يتوقف عليها النظام الاجتماعي .

و ـ تقسيمه إلى : المحدد وغير المحدد .

الوجوب المحدد :

ويراد به ما كان متعلقه محدداً بأن « عيّن له الشارع مقداراً معلوماً لا تبرأ الذمة إلا بأدائه بمقداره الذي حدّده الشارع وعيّنه ، كالصلوات الخمس ، وزكاة الأموال ، وصوم رمضان »[٤٨] .

الوجوب غير المحدد :

وهو مالم يحدد الشارع متعلقه ، وقد مثل له الشاطبي بالعدل ، والإحسان ، والوفاء ، ومواساة ذوي القربى ، والمساكين ، والفقراء ، والاقتصاد في الانفاق[٤٩] ، وغيرها ، وهي تختلف باختلاف الحاجات والأحوال والأزمان .

ز ـ تقسيمه إلى : الوجوب النفسي والغيري .

الوجوب النفسي :

وهو « ما كان واجباً لنفسه لا لواجب آخر »[٥٠] ومثاله وجوب الصلاة وغيرها .

الوجوب الغيري :

وهو « ما وجب لواجب آخر »[٥١] 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 جلّ كتب الأصوليين المعنية ببحث أمثالها ، عدا ما نصَّ على التفرد فيه من قِبل بعض الأعلام ، وهي متحدة المفهوم وان اختلفت تحديداتهم 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 لفظة الندب ومرادفاتها والصيغ الدالة على الوجوب مع اقترانها بما يوجب الترخيص ولو كان من طريق الجمع بين الأدلة ، وقد ذكروا له اقساماً لا ترجع إلى محصل ، وأهمها ثلاثة :

(٤٨) مباحث الحكم :١ / ٨١ .
(٤٩) المصدر السابق .
(٥٠) أصول الفقه للمظفر : ٢ / ٥٤ .
(٥١) المصدر السابق .

١ ـ ما يكون فعله مكملاً للواجبات الدينية ، كالأذان بالنسبة للصلاة ; وهذا النوع لا يوجب تركه العقاب ولكن يوجب اللوم والعتاب ; وربما سمي في ألسنة بعض الأصوليين بـ (الاستحباب المؤكد) .

٢ ـ ما لا يكون كذلك وفعله النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) تارة وتركه أُخرى ، كالتصدق على الفقراء والمساكين .

٣ ـ ما كان استحبابه بالعنوان الثانوي ، أي بعنوان الاقتداء بالرسول ، كالتأسي بالنبي(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 ـ بالطبع ـ 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 ان العقل يلزم بالارتداع عن ردع المولى ما لم يأت المرخص من قبله قضاء لحق المولولية .

وقد قسموها بلحاظ متعلقها إلى قسمين :

١ ـ ما تكون حرمته ذاتية ، كالزنى والسرّقة والقتل بغير الحق وبيع الميتة « وهذا النوع من المحرم يكون باطلاً ولا يترتب عليه حكم ، إذ لا يصلح سبباً شرعاً ليترتب عليه أحكام ، لأن التحريم لذات الفعل يوجد خللاً في أصل السبب أو في وصفه بفقد ركن أو شرط ، فلا يثبت بالزنى نسب »[٥٢] ولا بالسرقة أو بيع الميتة ملك ، وهكذا . وفي هذا القسم خلط بين نوعين من المحرمات ، نوع لم يجعل متعلقه سبباً شرعياً أصلاً ليقال بإمكان ترتب آثاره عليه ، كالزنى والسرّقة والقتل بغير الحق ، ونوع جعل فيه ذلك كبيع الميتة ، ومثل هذا القسم إن كان النهي فيه بداعي الإرشاد إلى المانعية أو فقد الشرط لم يترتب مسببه عليه ، وإن كان للكشف فقط عن المبغوضية « فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة ، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبيب به وبين إمضاء الشارع له بعد إن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه ، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه

(٥٢) سلّم الوصول : ٥٤ .

من الفراق »[٥٣] وقد حرّرت هذه المسألة في كتب الشيعة في باب (النهي عن المعاملة يقتضي الفساد) .

٢ ـ ما تكون حرمته لعارض أجنبي عن ذاتها « أي ان حكم العقل في الأصل الوجوب أو الندب أو الإباحة ، ولكنه اقترن بأمر خارجي جعله محرماً ، وذلك مثل الصلاة في أرض مغصوبة ، والبيع يوم الجمعة وقت الأذان ، وهذا النوع من المحرم يصلح سبباً شرعياً فتترتب عليه آثاره ، لأن التحريم لأمر خارج عن الفعل عارض له وليس لذات الفعل ، فلا يوجب خللاً 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 »[٥٤] .

وهذه المسألة محررة أيضاً في باب استغرق بحثه عشرات الصحف على يد أساتذة مدرسة النجف الحديثة ، ويدعى الباب بـ (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 اجتماعاً مورديا وأخرى موحداً ، ولكل منها حساب ، فليراجع في كل من حقائق الأصول[٥٥] و أجود التقريرات[٥٦]وأصول الفقه[٥٧] ، و غيرها .

القسم الرابع : الكراهة

وهي ردع الشارع المكلف عن الإتيان بشيء مع ترخيصه بفعله ، فالمكروه على هذا هو الفعل المردوع عن الإتيان به مع الترخيص ، ويسمى بـ (النهي 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 تؤدى بكل ما يعبر عنها من الصيغ والمواد .

(٥٣) أصول الفقه للمظفر : ٢ / ١٤٥ .
(٥٤) سلم الوصول : ٥٤ .
(٥٥) للامام الحكيم(قدس سره) : ١ / ٣٤٩ ـ ٤٠٢ .
(٥٦) لآية الله الخوئي(قدس سره) في باب اجتماع الأمر والنهي .
(٥٧) للحجة المظفر(رحمه الله) : ٢ / ١٠٥ ـ ١٣٦ .

وقد اختلفوا في وجود المباح ، فالذي عليه جمهرة المسلمين انه موجود ، وخالف فيه الكعبي من المعتزلة وأتباعه ، حيث ادعى نفي المباح بل نفي الأحكام غير الإلزامية على الإطلاق ، بتقريب : « انه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً 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 »[٥٨] وقد اعتبر الآمدي هذه المسألة في غاية الإشكال ، وترجى أن يكون عند غيره حلها[٥٩] .

والجواب :

ان تمامية رأيه موقوفة على تمامية مقدمات :

أولاها : ان النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده العام .

ثانيها : ان الضد العام موقوف وجوده على الإتيان بأحد الأضداد الخاصة فهو مقدمة له .

ثالثها : الالتزام بالوجوب المقدمي تبعاً لوجوب ذي المقدمة .

والجواب عن هذه المقدمات متوقف على ادراك مناشئ التكاليف ، فالذي عليه المسلمون ان الأوامر والنواهي وليدتا مصالح ومفاسد في المتعلقات ، فالأمر لا يكون إلا إذا كانت هناك مصلحة باعثة على الإتيان به ، والنهي لا يكون إلا مع وجود مفسدة فيه باعثة على الردع عنه ، وإن المصلحة والمفسدة من قبيل الضدين الذين لهما ثالث وهو ما لا يكون فيه مصلحة ولا مفسدة ، وعليه يتفرع الخطاب الشرعي الذي يفيد الإباحة ، فاذا صح هذا ، فالقول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو أن النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده أمر لا ملزم له ، لجواز أن يكون في النهي عن الشيء مفسدة وليس في تركه مصلحة ملزمة ليؤمر به ، فالنهي إذن عن الشيء لا يستلزم الأمر بضده . ولنفس السبب نقول : ان الأمر بالشيء لا يستلزم الأمر بمقدمته ، وعلى هذا الأساس أنكرنا وجوب المقدمة إذ لا ضرورة للقول به ، والقول بأن المتلازمين تلازم العلة والمعلول أو غيره يجب ان يأخذا حكماً متماثلاً لا مستند له ، لأن طبيعة التلازم لا تستدعي أكثر من امتناع جعل الحكمين المتدافعين بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً ، لامتناع امتثالهما معاً لفرض التلازم ، أما أن يكون أحدهما واجباً والآخر مستحباً أو مباحاً فلا محذور فيه ، ولزوم الإتيان به تبعاً لملازمه لزوم عقلي محض لا يستدعي جعل أمر مولوي .

(٥٨) الأحكام : ١ / ٦٤ .
(٥٩) المصدر السابق .

والسرّ فيه ما قلناه من ان تكاليف الشارع إنما هي وليدة مصالح ومفاسد ، ولا يلزم أن يكون المتلازمان متشابهين في مصالحهما ليتماثلا في الحكم ، على ان ترك الضد ليس مقدمة لوجود الضد الآخر لكونه في رتبته ، وتوقف أحدهما على الآخر يستدعي تقدم الموقوف عليه على الموقوف رتبة ، فلو قلنا بوجوب المقدمة تبعاً لذيها ، فإنا لا نقول به هنا لعدم المقدمية بين فعل الشيء وترك ضده ، نعم هما ـ أعني الضدين ـ متمانعان في الوجود .

وخلاصة الجواب :

أولاً : انكار دعوى ان النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده ، لجواز ان لا تكون في الضد مصلحة تستدعي مثل ذلك الأمر .

وثانياً : إنكار أن يكون فعل الضد الخاص مقدمة لترك ضده المحرم ، لعدم المقدمية بين المتحدين رتبة ، وما دام احد 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 تقدماً في الرتبة على ذيها تقدم العلة على المعلول ، فمع عدم المقدمية تنتفي شبهة وجوب المقدمة المباحة من أصلها .

وثالثاً : 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 لامتثال 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 فالأمر بالمقدمة لا يضيف إليه شيئاً أصلاً ، فالشبهة الكعبية إذن شبهة لا تستند على أساس متين .

رأي الأحناف في تقسيم الأحكام التكليفية :

ذكرنا رأي المسلمين ـ ما عدا الأحناف ـ 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 الإلزامي الذي قام عليه دليل قطعي ; وبالواجب الطلب الإلزامي الذي قام عليه دليل ظني ; وبالسنة المؤكدة ما واظب على فعله الرسول من الطلب غير الإلزامي ; 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[٦٠] ; وفي الإباحة وافقوا الجميع في مفهومها .

وهذا ـ فيما يبدو ـ 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 أسدّها « الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمن الاقتضاء والتخيير » وقد اختلفوا في عد الأحكام الوضعية ، فقيل ثلاثة وهي : السببية ، والشرطية ، والمانعية ; وقيل خمسة ، بزيادة العلة والعلامة ; وقيل تسعة ، بزيادة الصحة ، والفساد ، والرخصة ، والعزيمة .

والحق انه لا موجب لتحديدها بعدد مخصوص ، بل يقتضي شمولها لكل ما انطبق عليه هذا التعريف ، على ان 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 ، وسيتضح 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 بشيء من الحديث .

الأحكام الوضعية مجعولة أو منتزعة :

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

والتحقيق ان حالها مختلف ، فبعضها مجعولة وبعضها منتزعة .

ولإيضاح كلمة (منتزع) ورفع ما وقع من الالتباس لدى بعض الأعلام في مجال التفرقة بين الأمور الانتزاعية والأمور الاعتبارية نقول : إن الشيء الثابت المتصف بالوجود على ثلاثة أنواع :

١ ـ ما يكون وجوده متأصلاً في ظرفه المكاني ، كالجواهر والأعراض .

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

(٦٠) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١ / ٦٣ وما بعدها .

٣ ـ 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 ، لأن 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 ان 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 ، كحلّية التصرف وجواز التمتع بالزوجة ـ كما ذهب إلى ذلك بعض الأعلام ـ 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[٦١] ، 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 .

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 ، والكراهة ، والميل ، والشوق ; فإنها أمور واقعية باعثة لجعل المولى التكليف ومبادئ 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

(٦١) سيأتي في باب القياس تحديد المراد من هذه المصطلحات تفصيلاً ، فراجعه .

خارجة عن محل الكلام ، فإن الكلام في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة إلى المجعول وهو التكليف ، وقد ذكرنا أنها مجعولة بتبع التكليف ، فكلما اعتبر وجوده في الموضوع فننتزع منه السببية والشرطية ، وكلما اعتبر عدمه فيه فننتزع منه المانعية »[٦٢] .

ومن هذا الحديث يتضح أنّ اعتبار :

الصحة والفساد :

من الأحكام الوضعية غير صحيح على اطلاقه ، لأن الصحة على قسمين : صحة واقعية ، ويراد بها مطابقة المأتي به للمأمور به واقعاً ، ويقابلها الفساد ، ومثل هذه الصحة تابعة لواقعها ، والجعل لا يتناول الأمور الواقعية ، وكذلك الفساد . أما القسم الثاني وهو الصحة الظاهرية ، كالحكم بصحة الصلاة بعد الفراغ منها عند الشك فيها استناداً إلى قاعدة الفراغ فهي التي تكون قابلة للجعل والاعتبار ، وكذلك الحكم بالفساد ظاهراً عند الشك في الصلاة الثنائية مثلاً .

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 الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف »[٦٣] .

وفي مقابلها الرخصة وهي « ما شرعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف »[٦٤] . و رجوعهما بهذين التعريفين إلى الأحكام التكليفية من أوضح الأمور ، فليست العزيمة إلا الحكم المجعول للشيء بعنوانه الأولي ، وليست الرخصة الا جعل الإباحة للشيء 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 لأجل

(٦٢) مصباح الأصول : ٨١ .
(٦٣) علم أصول الفقه لخلاف : ١٣٨ .
(٦٤) المصدر السابق ; وقريب منه ما ذكره الآمدي في الأحكام : ١ / ٦٨ وغيره .

الاضطرار والإكراه ، كأكل لحم الميتة ، وشرب الخمر ، وغيرهما من العناوين الثانوية .

والذي يبدو ان لفظتي : الرخصة والعزيمة ، وردتا على لسان النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) . ففي نهاية ابن الأثير « وحديث ابن مسعود أن الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه »[٦٥] ، فمن هذا الحديث وتفسيرات الأصوليين والفقهاء لهما بما سبق لا يتضح منشأ لتفسير العزيمة « بسقوط الأمر بجميع مراتبه أو سقوط التكليف رأسا » وتفسير الرخصة « بسقوطه ببعض مراتبه »[٦٦] كما ورد ذلك في بعض التحديدات ، لوضوح أنه لا معنى للتعبير بأنه « يحب ان تؤتى عزائمه » إذا كان معنى العزيمة سقوط الأمر بجميع مراتبه لكون « الاتيان به استناداً إلى المولى تشريعاً محرماً »[٦٧] كما يصرح بذلك المحدد نفسه ، اللهم إلاّ 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 ـ الحكم الواقعي الأولي :

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

٢ ـ الحكم الواقعي الثانوي :

وقد أُريد به ما يجعل للشيء من الأحكام 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 فئة خاصة ، تكون واجبة عيناً إن صح أن الوجوبين مختلفان بالسنخ وهكذا .

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

(٦٥) مادة « عزم » : ٣ / ٩٣ .
(٦٦) مصباح الأصول : ٨٦ وما بعدها .
(٦٧) المصدر السابق : ٨٧ .

ومن هنا يعلم ان الحكم الواقعي الثانوي أعمّ من الرخصة بالمعنى السابق لاختصاصها بإباحة الواجب او 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 بالأحكام الإلزامية الأولية حسبما توحي به لفظة (العزيمة) من الإلزام وان وسعوا في تعريفها « إلى كل ما شرعه الله أصالة » .

تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري :

ولهم في كل من الكلمتين ـ الحكم الواقعي ، الحكم الظاهري ـ اصطلاحان ، يراد من الحكم الواقعي في الأول منهما : الحكم المجعول من قِبل الشارع للشيء بعنوانه الأولي أو الثانوي ، والمدلول عليه بالأدلة القطعية أو الأدلة الاجتهادية كالأمارات والطرق الظنية التي قام على اعتبارها دليل قطعي ، ويقابله الحكم الظاهري ، أي الحكم المستفاد من الأدلة (الفقاهتية) المأخوذ في موضوعها الشك ، كالحكم المأخوذ من الإستصحاب أو البراءة أو غيرهما ; ويراد من الحكم الواقعي في الاصطلاح الثاني الحكم المجعول من قِبل الشارع والذي دلت عليه الأدلة القطعية ، ويقابله الحكم الظاهري ، وهو ما كان مدلولاً للأدلة غير القطعية أمارة كانت أم أصلاً .

وقد اختلفوا في وجود الحكم الظاهري بالمعنيين معاً 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 ـ وهو الذي جعل في حال الشك أو أخذ في موضوعه الشك ـ كلمة الحكم الظاهري .

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

بتقريب أن ما يسمى بالحكم الظاهري ان فرض مع وجوده الحكم الواقعي وكان على وفقه لزم اجتماع المثلين ، 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 الإشكال لا يخلو أكثرها من مؤاخذة[٦٨] ، ولعل أبعدها عن المؤاخذات ما ذكره بعض أساتذتنا من أن الأحكام لما كانت من سنخ الأمور الاعتبارية ـ والاعتبار خفيف المؤنة ـ فلا مضادة بين اعتبارين ذاتاً وإنما يقع التضاد بينهما عرضاً ، إما لتضاد مبادئهما أو لتضاد فيما ينتهيان إليه ; أما من حيث المبادئ فلا تضاد بينهما هنا « لما أفاده في الكفاية من ان الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في جعلها ، والأحكام الواقعية ناشئة عن المصلحة في متعلقاتها ، سواء كانت راجعة إلى المكلّف ـ بالكسر ـ فيما أمكن ذلك أو إلى المكلَّف ـ بالفتح ـ كما في 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 متعلقاً بنفس المتعلق ، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل كما في إيجاب الإحتياط حفظاً للواقع أو جعل البراءة تسهيلاً على المكلفين .

وأما من ناحية المنتهى ، فلأنه لا يعقل وصولهما معاً 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 عرضاً ليبقى المكلف متحيراً في مقام الامتثال »[٦٩] و غير قادر عليه ؟

وهذا الجواب متين جداً لو التزمنا بوجود أحكام ظاهرية ، اما مع إنكار وجودها من الأصل فلا حاجة إلى محاولة للجمع بينها .

وإيضاح الأمر ان المجعول في باب الطرق والأمارات ليس هو مدلول ما قامت عليه الأمارة ، وإنما المجعول فيها هو نفس الطريقية والوسطية في الإثبات ، وهي من الأحكام الوضعية القابلة للجعل بنفسها ، والشارع انما جرى في اعتبارها على وفق ما جرى عليه العقلاء ، وأكثر الأمارات والطرق مما اعتمدوها 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 فأقرّهم عليها وألزمنا بها من طريق الإمضاء . وإذا كان العلم ـ وهو أتم كشفاً للواقع منها ـ لا يغير في الواقع ولا يبدل فيه بل لا يضيف إليه حكماً جديداً فيما قام عليه إذا وافقه أو أخطأه ، فحساب الأمارة فيها أوضح ، فما قامت عليه الأمارة لا يخلق حكماً ظاهرياً ليفكر

(٦٨) لاحظ تفصيل ذلك في مبحث الظن في كل من :
ـ فرائد الأصول : للشيخ الأنصاري(قدس سره) .
ـ كفاية الأصول : للمحقق الآخوند الخراساني(قدس سره) .
ـ حقائق الأصول : للسيد الحكيم(قدس سره) وغير ذلك .

(٦٩) دراسات : ٣ / ٧٥ .

في كيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي ، وكل ما هنالك تبني الشارع لكشفها بتتميمه من قبله ، وهو لا يستدعي أكثر من ثبوت المنجزية والمعذرية كما سبق بيان ذلك .

وما يقال عن الأمارة يقال عن الأصل الإحرازي ، إذ المجعول فيه أيضاً هو الطريقية والوسطية في الإثبات ، لكن لا من تمام الجهات كما كان في الأمارات ، بل من حيث الجري العملي على وفق ما قام عليه الأصل واعتباره واقعاً ، ولهذا الفارق بينهما حكمت الإمارة عليه كما يأتي إيضاح ذلك .

وأما الأصول غير الإحرازية ، فهي غير ناظرة إلى جعل حكم أصلاً أو إثباته ، وإنما هي ناظرة إلى رفع الحيرة فقط عند الشك وألسنتها صريحة بذلك « احتط لدينك »[٧٠] « الناس في سعة ما لا يعلمون »[٧١] ولذلك آثرنا تسميتها بالوظيفة تبعاً لبعض أعلامنا الأجلاء ; 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 بإحدى الطرق السابقة ذاتية أو مجعولة ، ومع عدم الوصول والشك فيه يلجأ إلى إحدى تلكم الوظائف لرفع الحيرة والتماس المؤمّن .

ومن هنا يتضح الفارق بين الحكم والوظيفة ، كما يتّضح سرّ تقسيمهم للحكم بمعناه العام إليهما .

نهضت ترجمه
Translation Movement

الفرق بين الحكم والوظيفة الشرعية :

فالوظيفة ليس فيها نظر إلى الواقع أصلاً ، وجعلها لا يستند إلى مصلحة أو مفسدة في المؤدّى ، وانما يستند إلى مصلحة في نفس الجعل ، وهي مصلحة التيسير أو المحافظة على الحكم الواقعي ، بخلاف الحكم فانه تابع للمؤدّى ، فإن كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك ، كان الحكم تبعاً لذلك إلزامياً ; وان كانت المصلحة أو المفسدة غير ملزمة جعلت الكراهة أو الاستحباب ، ومع خلوّها عنهما أو تساويهما جعلت الإباحة .

والوظيفة وإن التقت أحياناً بالوجوب أو الحرمة كما في قاعدة الإحتياط ، أو بالحكم الترخيصي 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 وجودهما وتساويهما من حيث الاهمية ، والبراءة الشرعية ليست

(٧٠) الاستبصار : ١ / ٢٦٤ ، الباب : ١٤٩ الحديث : ١٣ . باختلاف يسير .
(٧١) عوالي اللآلي : ١ / ٤٢٤ ، الحديث ١٠٩ ، باختلاف يسير .

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 بأفعال العباد ; أما على مبنى من يدعي ان الحكم ليس هو في واقعه « إلا عبارة عن العلم باشتمال الأفعال على المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الإرادة والكراهة »[٧٢] 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 ـ فيما نعلم ـ فلا يستحق ان يناقش رأيه ويطال فيه الحديث ; على أن استاذنا النائيني أطال في ردّه بعد أن اعطى رأيه فيه بقوله : « ولكن احتمال ان لا يكون في البين إلا العلم بالصلاح والفساد من دون أن يستتبع العلم بذلك الجعل والتشريع في غاية الوهن والسقوط »[٧٣] وربما استظهر من كلام الأستاذ خلاف نسبة نظيره إلى القائلين بالتقبيح والتحسين العقليين[٧٤] ، 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 التمهيد لعدم اتصالها المباشر بطبيعته .

بحوث تمهيديّة
(٥)

(٧٢) فوائد الأصول : ٤ / ١٣٨ .
(٧٣) المصدر السابق .
(٧٤) مصادر التشريع الإسلامي : ٧٦ .

منهج البحث

* منهج الأحناف في تشخيص الأصول
* منهج المتكلمين
* منهجنا كمقارنين
* الهيكل العام للكتاب
* ترتيب الأصول حسب رتبتها
* الفرق بين التخصيص والتخصص والحكومة والورود
* منهج الدراسة بوجه عام
* أبواب الكتاب

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديد المنهج :

وقبل ان ننهي الحديث في هذه البحوث التمهيدية التي امتدت بنا كثيراً ، 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 مسايرة فصولها القادمة .

وتحديد ذلك المنهج يدعونا إلى :

١ ـ تشخيص تلكم الأصول واستنباطها من مصادرها .

٢ ـ وضع هيكلها العام في الكتاب من حيث التبويب وتقديم بعضها على بعض .

٣ ـ طريقة دراستها وتقييمها والأسس التي ترتكز عليها في مجال التقييم .

(١)

منهجنا في تشخيص الأصول :

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

أما منهج الأحناف فقد ركز على أساس اعتبار الفروع الفقهية لإمام المذهب هي المنطلق إلى التماس الضوابط الأصولية العامة ، ووظيفتهم أقرب إلى الوظيفة التأريخية منها إلى الوظيفة العقلية التقييمية ، وهذا بالنسبة إليهم طبيعي جداً 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 حقّ استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها .

وكلما يهمهم بعد ذلك ان يعرفوا ما اعتمده إمام المذهب من الأصول ، وخير الوسائل إلى ذلك ان يجعلوا « أحكام الفروع التي نقلت عن أئمتهم مصدراً لهم لاستنباط الأصول التي اتبعوها عند الحكم فيها »[٧٥] .

(٧٥) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١ / ٥٠ .

وقد ألف على طريقتهم هذه جملة من أعلام الأصوليين ـ فيما تحدث بعضهم ـ كالكرخي ، والرازي المعروف بالجصاص ، والسرّخسي ، والنسفي ، وغيرهم .

منهج المتكلمين :

ولكن منهج المتكلمين يختلف عن ذلك المنهج اختلافاً كبيراً ، حيث يقوم « على تجريد قواعد الأصول عن الفقه والميل إلى الإستدلال 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 »[٧٦] .

وقد ألف على هذه الطريقة ـ فيما يقال ـ كل من : الآمدي ، والغزالي ، والجويني ، ومحمد بن علي البصري ، وغيرهم ، كتبهم في الأصول ، وجل كتب الشيعة الأصولية قائمة على هذا الاساس .

أما نحن ـ كمقارنين ـ فإن وظيفتنا هي أخذ واعتماد الطريقتين معاً .

إذ احتياجنا إلى الأولى انما يكون في التماس وتشخيص هذه الأصول والتعرف عليها من مصادرها لدى الأئمة ، لأن طبيعة المقارنة تستدعي جمع الآراء من مظانها ـ في الفقه والأصول ـ والتأكد من نسبتها لأصحابها ثم التماس أدلتها لديهم تمهيداً لفحصها وإعطاء الرأي فيها .

واحتياجنا بعد ذلك لطريقة الكلاميين إنما كان لتقييم هذه الآراء بتقييم أدلتها والتماس أمثلها إلى الحجية والدليلية .

وليس للمقارن ان يستغني بإحدى الطريقتين عن الأخرى من الوجهة المنهجية ، وإلاّ لأخل بطبيعة ما يقتضيه بحثه من نهج .

(٢)

الهيكل العام للكتاب :

وفي حدود ما ندّعيه 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 أصلاً بعد غربلة وإقصاء ما يتمحض لإنتاج الحكم الجزئي أو يغلب

(٧٦) المصدر السابق : ١ / ٤٨ .

عليه إنتاجه ، وان انتج أحياناً الحكم الكلي مما آثرنا بحثه في كتابنا اللاحقّ عن القواعد الفقهية العامة ، إن شاء الله .

على ان هذه الأصول يمكن ارجاع بعضها إلى بعض واختصار عددها إلى النصف تقريباً ، إلاّ أننا 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 أن يبنى الكتاب على أساس ما لهذه الأصول من ترتب في مقام إعمال المجتهد وظيفته في مجال الاستنباط .

فالمجتهد ـ بالطبع ـ مسؤول في الدرجة الأولى عن التماس الحكم الواقعي من أدلته الكاشفة له ، فإن أعياه العثور عليه لجأ إلى الواقع التنزيلي لإلتماسه من أصوله وقواعده ، فإن أعياه ذلك لجأ إلى التماس الوظيفة الشرعية من أدلتها ، فإن لم يعثر عليها التجأ إلى ما يقرره العقل من وظائفه ، فاذا غمّ عليه مع ذلك كله كان عليه الرجوع إلى القرعة على قول .

فمراحل البحث لدى المجتهد إذن خمسة :

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

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

٣ ـ مرحلة البحث عن الوظيفة الشرعية ، وأصولها هي : البراءة الشرعية ، الإحتياط الشرعي ، التخيير الشرعي .

٤ ـ مرحلة البحث عن الوظيفة العقلية ، وأصولها : البراءة العقلية ، الإحتياط العقلي ، التخيير العقلي .

٥ ـ مرحلة تعقد المشكلة وعدم التمكن من العثور على أدلة الحكم أو الوظيفة بأقسامها ، والأصول التي يرجع إليها عادة هي القرعة بعد تمامية دليلها ودلالتها .

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

ولإيضاح 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 لأمور ، لعل أهمها أربعة هي : التخصيص ، التخصص ، الحكومة ، الورود .

وكلمتا (الحكومة) و (الورود) ، مصطلح متأخر جرى على ألسنة بعض أعلام النجف ، منذ ما يزيد على القرن[٧٧] وتداول على ألسنة جميع الأعلام بعد ذلك وبحثوا كل ما يميزهما عن التخصيص والتخصص ، وهما المصطلحان اللذان شاع استعمالهما على ألسنة الأصوليين قديماً وحديثاً .

وكان الباعث لهم على هذا المصطلح الجديد أنهم وجدوا ان طريقتي التخصيص والتخصص لم تعودا وافيتين بحاجة الفقيه إلى معرفة الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض ، لأن بعض الأدلة تقتضي ألسنتها التقديم وهي ليست تخصيصاً ولا تخصصاً ، وليس لدى القدماء ما يوجبه من الأصول التي وضعوها لذلك .

وإذا اقتصر التخصيص والتخصص على الأدلة اللفظية ، فإن الحكومة والورود يعمان حتّى الأصول المنتجة للوظائف على اختلافها .

ومن الحق ان نشير إلى هذه المصطلحات بشيء من الإيضاح .

التخصيص :

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

التخصص :

أما التخصص فالمراد به الخروج الموضوعي الوجداني ، وهو الذي يسميه النحويون بـ (الاستثناء المنقطع) ومثاله : كل مكلف يجب عليه الصيام إلا الطفل ، فإن الطفل خارج عن موضوع (المكلف) وجداناً .

(٧٧) المعروف أن الشيخ الأنصاري(قدس سره) المتوفى سنة (١٢٨١هـ)، هو أول من وضع هذا الاصطلاح وتبنى مفاهيمه ، إلا أن استاذنا الشيخ حسين الحلي(رحمه الله) تتبع هذا الاصطلاح ، فوجده في كتاب « الجواهر » في أكثر من موضع ، وصاحب الجواهر (الشيخ محمد حسن(قدس سره)) أقدم طبقة منه وان كانت بينهما معاصرة ; ولم يسعني تحقيق ذلك لمعرفة واضع هذا المصطلح ، والله أعلم بحاله (المؤلف) .

الحكومة :

والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر ، موسعاً أو مضيقاً له ، فمن القسم الأول ما ورد من أن « الفقاع خمر استصغره الناس »[٧٨] ، فالفقاع ، وإن لم يكن خمراً بمفهومه اللغوي ، إلا ان الشارع بدليله هذا وسّع 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 وسلم) : « لا ضرر ولا ضرار »[٧٩] وسمة هذه الأدلة إلى أدلة الأحكام الأولية ، سمة المضيق لها إلى ما لا يشمل الأحكام الضررية ، ولسان الكثير من أدلة هذا النوع من الحكومة لسان نفي للموضوع تعبداً، 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 لنلتزم بتقديمه عليه ، بل يكفي أن يكون شارحاً ومبيناً له ليقدم عليه ، وان كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه .

وسرّ الفرق بينهما أن التقديم في التخصيص إنما كان لأجل أن ظهور الخاص في مصاديقه أقوى من ظهور العام في مصاديق الخاص ، أو أن الخاص نصّ فيها والعام ظاهر ، والنصّ والأظهر يقدمان على الظاهر عادة ، أو أن 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 ـ بما يكشف عن المراد الاستعمالي ـ على المراد الجدي ، على اختلاف في فلسفة التقديم .

ولكن ذلك لا يتأتى في العامّين من وجه ، لأن 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 بالتساقط 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 ذوالقرينة عليها عرفاً ; ومن هنا لم يلحظ

(٧٨) فروع الكافي : ٦ / ٤٢٣ ، الحديث : ٩ ، باختلاف يسير .
(٧٩) المصدر السابق : ٥ / ٢٨٠ ، الحديث : ٤ .

العلماء النسبة في أدلة العناوين الثانوية مع العناوين الأولية ، ولا أدلة الرخصة مع العزيمة ، فيعارضون بينها مع ان النسبة بينهما ـ في الغالب ـ هي نسبة العموم من وجه ، فأدلة نفي الإكراه أو الاضطرار عندما تنسب إلى أي حكم تكون نسبته إليها نسبة العموم من وجه ; خذوا على ذلك مثلاً نسبتها إلى حرمة أكل لحم الميتة ، فان 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 ، والسرّ هو ما قلناه من تقديم العرف لهذا النوع من الأدلة بعد إن كان لسانه لسان بيان وشرح للمراد من الأدلة الأولية .

الورود :

أما الورود ، فالمراد به الدليل النافي للموضوع وجداناً ، ولكن بتوسط تعبد شرعي ، ومثاله ما ورد عن الشارع من قوله : « **رفع عن أمتي ما لا يعلمون** »[٨٠]ولسانه لسان المؤمّن للعبد فيما لو ترك التكليف المشكوك ولم يأت به مع عجزه عن الوصول إليه بالأدلة الاجتهادية المنجزة له ، فلو ترك استناداً إلى هذا الحديث فانه لا يحتمل الضرر ، فالقاعدة العقلية القائلة بـ « وجوب دفع الضرر المحتمل » لا يبقى لها موضوع إذ لا احتمال للضرر مع وجود المؤمّن الشرعي .

فسمة حديث الرفع إلى هذه القاعدة سمة الوارد عليها ، المزيل لموضوعها وجداناً ، 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 موجوداً ، وكان حكمه العقلي بلزوم دفعه قائماً أيضاً ، ولكن التعبد الشرعي ازال الاحتمال وجداناً فأزيل معه حكمه تبعاً 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 »[٨١] وإن كان فيه نفي للموضوع تعبداً ، إلا أن نفيه التعبدي لم يؤثر على بقائه الوجداني ، فالضرر الخارجي قائم وإن نفاه الشارع لنفي آثاره الشرعية بخلاف الورود ، فإن قيام المؤمّن الشرعي ينفي احتمال الضرر وجداناً ; ولعل لنا تفصيلاً أوسع في كيفية الجمع بين الأدلة على اختلافها يأتي في

(٨٠) اصول الكافي : ٢ / ٤٦٣ ، الحديث : ٢ ، بلفظ «وضع عن أمتي ... » .
(٨١) فروع الكافي : ٥ / ٢٨٠ ، الحديث : ٤ .

مبحث الاستحسان . وفي حدود ما عرضناه هنا كفاية لإيضاح وجهة نظرنا في منهجة البحث وبيان السرّ 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 والأمارات بعد ما كان لسانها لسان كشف عن الواقع وإثبات له ، وان الشارع أمضى طريقيتها كما سبق ، فمع قيامها لا مجال للرجوع إلى أدلة الواقع التنزيلي كالاستصحاب ، فالاستصحاب مثلاً ، لا يريد منك أكثر من اعتبار مشكوكك متيقناً ، ومع فرض كونك متيقناً ـ ولو بواسطة التعبد الشرعي ـ لا شك لديك ـ تعبداً ـ لتحكم باعتبارك متيقناً ، فأدلة الطرق والأمارات حاكمة على أدلة الإستصحاب ومزيلة لموضوعه .

وأدلة الإستصحاب هي الأخرى لا تبقي مجالاً لالتماس الوظيفة الشرعية ، لأن الوظيفة الشرعية إنما يلجأ إليها إذا اختفى الواقع بجميع مراتبه ، حتّى التنزيلية منها ، و مع قيام الواقع التنزيلي ـ بأدلة الإستصحاب ـ 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 ـ أي البراءة ـ بمقتضى هذا الدليل ، وهكذا بالنسبة إلى الإحتياط 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 المؤمّن الشرعي بأدلة الوظيفة يزول موضوع القاعدتين وجداناً ، لوجود البيان الشرعي بالنسبة إلى القاعدة الأولى ، وعدم احتمال الضرر مع وجود المؤمّن بالنسبة للقاعدة الثانية ، وإنما زال الموضوع فيهما بواسطة التعبد الشرعي (وهو معنى الورود) والقرعة لا مجال لها مع توفر الوظيفة العقلية لعدم الإشكال فيها ، وقد أخذ فيها انها لكل أمر مشكل ، وأين الاشكال مع قيام المؤمن العقلي ؟ فهو وارد على أدلة 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 فإن مهمتنا تنصب في الدرجة الاولى ـ بعد استقراء الأصول ـ 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 احدى تلكم الأوليات أو القضايا المسلّمة 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 ـ وهو أساس الحجج ـ لا يكون ملزماً لغير من قام عنده ما لم يستند إلى إحدى تلكم الأوليات والمسلّمات ، فيكون حجة على الغير لاستحالة تخلفه عنها بعد تنبهه له ، و بهذا يصح الاحتجاج والتقييم .

وخلاصة ما انتهينا إليه من ذلك كله :

إننا بعد استقرائنا لمختلف الكتب الفقهية والأصولية لدى أئمة ومجتهدي المذاهب ـ فيما وقع منها بأيدينا ـ رأينا ان الذي ينتظم منها في كتابنا هذا ـ بحكم تحديدنا لمفهوم أصول الفقه ـ هو هذه الأصول التي سبق عرضها لا غير ، لذلك ركزنا عليها الحديث دون غيرها ، وعند التماس هيكل الكتاب رأينا ان نخرج على الطريقة التقليدية ، فنبوبه على أساس ما لبعض هذه الأبواب من تقدم رتبي على بعضها الآخر ، وخلص لنا من ذلك ان أبواب الكتاب ستكون خمسة :

١ ـ ما يكون سمته سمة الكاشف عن الحكم الواقعي .

٢ ـ ما يكون سمته سمة المحرز للواقع تنزيلاً .
٣ ـ ما يكون مثبتاً للوظيفة الشرعية .
٤ ـ ما يكون مثبتاً للوظيفة العقلية .
٥ ـ ما يكون رافعاً للأمور المشكلة بعد تعقدها وفقد الدليل عليها .
هذا مضافاً إلى ما سبق ان قرأتموه من بحوث التمهيد .
وقد آثرنا ان نلحقه بخاتمة وهي أقرب إلى البحوث الفقهية ، وان اعتادوا إلحاقها بالأصول وهي بحوث :

الاجتهاد والتقليد :

وإنما آثرنا إلحاقها بهذا الكتاب نظراً لأهميتها أولاً ، ولأنها تصلح ان تكون نماذج تطبيقية لهذه الأصول وكيفية استنباط الأحكام الشرعية منها ثانياً .
وأبعدنا عن طريقنا كل ما لا ينتج الحكم الكلي من الكبريات وكلما يقع موقع الصغرى من قياس الاستنباط ; وأشرنا إلى بحوثها المهمة جداً في ملابساتها من هذه التمهيدات أو الأصول .

نهضت ترجمه
Translation Movement

أُصول الفقه المقارنْ

ينحصر بحثنا حول هذه الأُصول من حيث انتاجها للحكم الكلي الشرعي فقط ، لا من الحيثيات الأُخرى كصلوحها للدليلية على نفس الأُصول أو إثباتها لما يتعلق بأُصول الدين أو غيرها ، فإن لذلك مجالاً آخر غير هذا الكتاب وإن كان ملاك الحجية فيها واحداً .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الباب الأوّل

القسم الأوّل

الكتاب العزيز

* تحديد مفهوم الكتاب
* حجيته من الضروريات
* حجية الظواهر ودليلها
* مصادر التشكيك في حجية ظواهر الكتاب
* العلم الإجمالي
* الأخبار المأثورة
* شبهة التحريف ومناقشاتها

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

(١)

تحديد مفهوم الكتاب :

والمراد بالكتاب هنا هو كتاب الله عز وجلّ ، الذي أنزله على نبيه محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)ألفاظاً ومعاني وأسلوباً ، واعتبره قرآناً دون أن يكون للنبي(صلى الله عليه وآله وسلم) دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته .

فليس منه ما أنزله الله تعالى على نبيه من الأحكام وأدّاها بأسلوبه الخاص ، كما ليس منه ما ثبت من الحديث القدسي ، وهو ما أثر نزوله على النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يثبت نظمه من قبله في سلك القرآن ، وكذلك ما نزل من الكتب السماوية على الأنبياء السابقين كالتوراة والانجيل والزبور ، لعدم اعتبارها قرآناً .

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

وثبوت الحجية للتفسير إذا كان صادراً عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أو أهل بيته فإنما هو لاعتبار كونه ـ أي التفسير ـ من السنَّة لا من الكتاب .

وهذه الأمور موضع اتفاق المسلمين على اختلاف مذاهبهم ، ولا أعرف مخالفاً في ذلك إلاّ ما يبدو من أبي حنيفة حيث (جوّز القراءة بالفارسية في الصلاة لمن لا يعرف العربية ولا يقدر على القراءة بها)[٨٢] ، ووافقه بعضهم على ذلك ، وقيل انه عدل عن ذلك وأفتى لمن لا يقدر على القراءة بها أن يصلي ساكتاً[٨٣] . وعلى هذا فالقرآن هو خصوص ما بين الدفتين دون أن يزاد فيه حرف أو ينقص ، ولقد أحصيت آياته فبلغت « ستة آلاف وثلاثمائة واثنتين وأربعين آية ، منها خمسمائة آية فقط تتعلق بالأحكام »[٨٤] ، وقد انتظمت هذه الآيات في سور بلغ مجموعها مائة وأربع عشرة سورة ، أولها (الحمد) و آخرها (الناس) .

وآخر ما نزل من آياته قوله تعالى : (**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**)[٨٥] ، وقد نزلت في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة في

(٨٢) علم أصول الفقه لخلاف : ٢٤ .
(٨٣) المصدر السابق .
(٨٤) المدخل إلى علم أصول الفقه : ٢٠ .
(٨٥) سورة المائدة : الآية ٣ .

غدير خم عند عودته(صلى الله عليه وآله وسلم) من حجة الوداع ، وبعد أن أعلن الولاية لعلي ، كما ورد ذلك في كثير من الروايات المأثورة لدى الطرفين[٨٦] .

حجيته :

والحديث حول حجيته موقوف على تمام مقدمتين :

أولاهما : ثبوت تواتره الموجب للقطع بصدوره ، وهذا ما لا يشك فيه مسلم امتحن الله قلبه للإيمان .

والثانية : ثبوت نسبته لله عز وجل ، وعقيدة المسلمين قائمة على ذلك ، وحسبهم حجة ثبوت إعجازه بأسلوبه ومضامينه وتحدّيه لبلغاء عصره ونكولهم عن مجاراته ، وإخباره 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 بسموّه عن قابليات البشر مهما كان لهم من الشأن .

وقد استدل بعضهم[٨٧] ، فيما يبدو ، على كونه من الله بهذه الآيات المباركة : (**تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين**)[٨٨] و (**إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما**)[٨٩] و (**وما ينطق عن الهوى * إن هو إلاّ وحي يوحى**)[٩٠] مع وضوح أن دلالتها على ذلك دورية ، لبداهة ان دلالة هذه الآيات على كون القرآن من الله موقوفة على ان 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 الإستدلال .

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

المحكم والمتشابه :

(٨٦) اقرأ أسانيدها في الجزء الأول من كتاب الغدير .
(٨٧) فلسفة التشريع في الإسلام : ١٤٤ .
(٨٨) سورة الم السجدة : الآية ٢ .
(٨٩) سورة النساء : الآية ١٠٤ .
(٩٠) سورة النجم : الآيتان ٤ ـ ٥ .

والقرآن فيه محكم ومتشابه ، لقوله سبحانه : (**منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات**)[٩١] وقد اختلف في تعريفهما على أقوال :

« قال الجبائي : المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً ; وقال جابر : المحكم ما يعلم تعيين تأويله ، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله »[٩٢] و قيل : « المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل ، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه »[٩٣] ولعلّ 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 إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلاّ أولو الالباب**)[٩٤] بناء على ظهورها في ان 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 وسلم) وأهل بيته(عليهم السلام) فهو من المحكم . وللشريف الرضي في تحقيق المراد من هذه الآية حديث يحسن الرجوع إليه في هذا المجال[٩٥] .

ومهما أُريد من لفظ المحكم والمتشابه فإن الذي يكون حجة من آيات الكتاب ـ من دون توسط التأويل ـ هو خصوص ما كان منها نصّاً في مدلوله أو ظاهراً فيه .

أما حجية ما كان نصّاً منها فللقطع بمدلوله ، لأن النصّ هو ما لم يحتمل فيه الخلاف ، والقطع حجيته ذاتية ـ كما سبق ـ وأما الظاهر فحجيته من صغريات مسألة :

حجية الظواهر :

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

وبالضرورة ان عصر النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ما كان بدعاً من العصور ، لينفرد به الناس في

(٩١) سورة آل عمران : الآية ٧ .
(٩٢) متشابهات القرآن ، لابن شهر آشوب : ٢ .
(٩٣) إرشاد الفحول : ١ / ٣٢ .
(٩٤) سورة آل عمران : الآية ٧ .
(٩٥) راجع : حقائق التأويل : ٥ / ١ وما بعدها .

أساليب تفاهمهم بنوع خاص من التفاهم لا يعتمد الظهور ركيزة من ركائزه ، وما كان للنبي طريقة خاصة في التفاهم انفرد بها عن معاصريه ، وإلاّ لكانت أحدوثة التأريخ ، فالقطع بإقرار النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) لطريقتهم في التفاهم كاف في إثبات حجية الظواهر .

وقد نزل القرآن بلغة العرب وتبنّى طريقتهم في عرض أفكاره ، وكان لكلامه ظاهر يفهمونه ويسيرون على وفقه .

وبما أننا نعلم ان من الطرق التي سار عليها الشارع المقدس في تبليغ احكامه ، الطريقة الشائعة لدى جميع البشر من الاعتماد على القرائن المنفصلة أحياناً ، وإن القرآن سار على الطريقة نفسها ، وبذلك خصصت بعض عموماته بقسم من الآيات ، كما خصص القسم الآخر منها بالسنّة ، بحكم كونها مبينة للمراد من الكتاب وشارحة له .

لذلك كان علينا قبل ان نعتمد على أصالة الظهور ، ان نفحص عن القرينة المنفصلة ، فإن عثرنا عليها خصصنا او قيدنا بها الكتاب ، وإن يئسنا من العثور عليها في مظانها كان لنا العمل بعموماته أو مطلقاته .

وما يقال عن المخصص والمقيد يقال عن الناسخ ، بناءً 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 ان يذكر من مصادر التوقف عن العمل بظهوره أمور لا تخلو كلها من مناقشة :

١ ـ ما نسب إلى الأخباريين من دعوى التوقف عن العمل بها لأمرين :

أ ـ العلم الإجمالي بطرو مخصصات من السنّة ومقيدات على عموماته ومطلقاته ، والعلم الإجمالي منجز لمتعلقه ومانع من جريان الأُصول في أطرافه حتّى اللفظية منها ، كأصالتي العموم والإطلاق ، ومع فرض جريانها فهي ساقطة للمعارضة ، ونتيجة ذلك سريان الإجمال لكل ظواهره والتوقف عن العمل بها لاحتمال إرادة خلافها ، ولا مدفع لهذا الاحتمال من أصل وغيره .

والجواب : ان العلم الإجمالي انما ينجز متعلقه إذا لم يتحول إلى علم تفصيلي في أحد الاطراف ، وشبهة بدوية في الأطراف الأُخر كما هو موضع اتفاقهم ، وسيأتي تحقيقه في مباحث الإحتياط .

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

ب ـ 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 ، لأن 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 الإجمالي من لزوم الفحص عن المخصص والمقيد ، والمفروض أننا لا نرجع إلى التمسك بالظواهر إلاّ 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 الأخبار لا يبعد أن تكون متواترة معنى من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع إليه ، وعرض الأخبار المتعارضة عليه ، والأخذ بما وافق الكتاب وطرح المخالف ، وغير ذلك مما يظهر منه المفروغية عن صحة التمسك بظاهر الكتاب »[٩٦] .

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

٢ ـ ما نسب إلى بعض المحدثين أيضاً من ان فهم القرآن مختص بمن خوطب به ، واستدلوا على ذلك بروايات منها :

مرسلة شعيب بن أنس ، عن أبي عبد الله(عليه السلام) انه قال لأبي حنيفة : « أنت فقيه أهل العراق ؟ قال : نعم . قال(عليه السلام) : فبأي شيء تفتيهم ؟ قال : بكتاب الله وسنة

(٩٦) فوائد الأصول : ٣ / ٤٨ ، وللاطلاع على تفصيل هذه الأخبار تراجع رسائل الشيخ الأنصاري (فرائد الأصول : ٥٦ وما بعدها ط . جامعة المدرسين) .

نبيه . قال(عليه السلام) : يا أبا حنيفة ، أتعرف كتاب الله حقّ معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ ؟ قال : نعم ، قال له : يا أبا حنيفة ، لقد ادعيت علماً ، 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 وسلم) ، وما ورثك الله تعالى من كتابه حرفاً »[٩٧] .

وفي رواية زيد الشحام ، قال : « دخل قتادة على أبي جعفر : فقال له : انت فقيه أهل البصرة ؟ فقال : هكذا يزعمون . فقال(عليه السلام) : بلغني انك تفسّر القرآن ، قال : نعم ـ إلى ان قال ـ : يا قتادة ، ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت ، وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ، يا قتادة ويحك انما يعرف القرآن من خوطب به »[٩٨] .

وربما أيد بما نسب إلى المحقق القمي من دعوى اختصاص حجية 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 بأن ظاهر الكلام هو المراد[٩٩] .

وكلامه وان ركز فيه على السنّة بالخصوص ، إلاّ انه يصلح أن يكون مؤيداً لدعوى اولئك المحدثين لتوفر ملاك دعواه فيها أحياناً .

والجواب عن هذه الدعوى واضح جداً ، أما المرسلة فهي بالإضافة إلى ضعفها بالإرسال ، وكونها أضيق من المدعى ـ لو تمت دلالتها ـ لاختصاصها بالخاصة من ذرية نبينا(صلى الله عليه وآله وسلم) ، والدعوى اختصاص حجية ظواهر الكتاب بمن خوطب به ، ومن الواضح أن الخاصة من أهل البيت(عليهم السلام) لم يختصوا وحدهم بالخطاب ، بل لم يكونوا كلهم حاضرين وقت الخطاب ، فبينهم وبين المخاطبين عموم مطلق أو من وجه أحياناً ـ ان المراد منها ان فهم القرآن حقّ فهمه ككل ـ أي ما احتاج منه إلى تأويل ، وما لم يحتج ـ مختص بهم بالخصوص ، فهي إذن أجنبية عن المدعى من جواز الأخذ بظواهره فقط ، وإلا فمن البعيد جداً ان ينفي الإمام عن أبي حنيفة حتّى معرفة مثل (**قل هو الله أحد**) مما يكون نصّاً أو ظاهراً في مدلوله .

وأما الرواية الثانية فهي أجنبية عن المدعى أيضاً ، 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 .

(٩٧) بحار الأنوار : ٢ / ٢٩٣ ، الباب ٣٤ ، الحديث : ١٣ ، وراجع : البيان في تفسير القرآن : ١٨٤ .
(٩٨) فروع الكافي : ٨ / ٣١١ الباب : ٨ ، الحديث ٤٨٥ ، وراجع : البيان في تفسير القرآن : ١٨٤ .
(٩٩) فوائد الأصول :٣ / ٤٨ .

ودعوى المحقق القمي من احتمال الاعتماد على القرائن في وقت الخطاب يدفعها امكان الرجوع إلى الأصول العقلائية ، كأصالة عدم القرينة وأمثالها لدفع الاحتمال .
على أنا نقطع ان الكتاب ـ وهو الدستور الخالد ـ لا يختص بطائفة دون طائفة ، ولا زمان دون زمان ، ليصح افتراض اعتماده على القرائن الحالية التي لا يدركها إلاّ من قصد إفهامهم بها ، ولو فرض اختصاصه بخصوص المخاطبين لوجب قصره على من كان حاضراً 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 ـ 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 محمداً(صلى الله عليه وآله وسلم) بالحق وأنزل عليه الكتاب ، فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها ، رجم رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) ورجمنا بعده ، فأخشى إن طال بالناس زمان ان يقول قائل : والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ، والرجم في كتاب الله حقّ على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة ، أو كان الحبل أو الاعتراف ، ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله : (أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم) أو : (إن كفرا بكم ان ترغبوا عن آبائكم) »[١٠٠] والذي يبدو ان هذه الخطبة لو صحت عنه كانت بعد ان جاءهم بهذه الآية ـ أعني آية الرجم ـ فامتنع زيد من إلحاقها بالقرآن ، ففي رواية ابن أشتة في المصاحف : عن الليث بن سعد قال : « أول من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد ، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت ، فكان لا يكتب آية إلاّ بشاهدي عدل ، وان آخر سورة براءة لم يجدها إلا مع خزيمة بن ثابت ، فقال : اكتبوها فإن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)جعل شهادته بشهادة رجلين ، فكتب ، وان عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها لأنه كان وحده »[١٠١] .

(١٠٠) صحيح البخاري : ٨ / ١٦٩ ، كتاب الحدود ، الحديث : ٦٣٢٨ .
(١٠١) الاتقان : ١ / ٦٠ .

وفي صحيح مسلم : عن عائشة انها قالت : « كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات ، فتوفي رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)وهن فيما يقرأ من القرآن »[١٠٢] .

وفي روايته الأُخرى قال : « بعث أبو موسى الأشعري إلى قرّاء أهل البصرة، فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرأوا القرآن ، فقال : أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم ، فاتلوه ولا يطولن عليكم الأمد فتقسو قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم ، وإنّا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأُنسيتها ، غير أني قد حفظت منها : (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ، 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 فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة)**[١٠٣] .

وفي أُصول الكافي عن أبي عبد الله(عليه السلام) قال : « **ان القرآن الذي جاء به جبرائيل إلى محمد**(صلى الله عليه وآله وسلم) **سبعة عشر ألف آية** »[١٠٤] .

إلى روايات أُخرى حفلت بها هذه الكتب وغيرها ، وقد نسب القول في الإيمان بهذه الشبهة إلى الحشوية[١٠٥] .

كما نسب الشيخ أبو زهرة ذلك إلى الكليني معتمداً ما استظهره الصافي من روايته لأخبار 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 (الإمام 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 ؟ »[١٠٦] .

وما دام الحديث قد بلغ بنا إلى هذا الموضع فلا بد من تحقيق هذه النسبة التي وسعها بعضهم إلى جميع أصحاب الصحاح وكتب الحديث ممن ذكروا أحاديث التحريف أخذاً بوحدة الملاك في الجميع . والذي يبدو أن الأخ أبا زهرة ممن يستسيغ التكفير بسهولة ، مع أنه لا يميز ـ فيما يبدو ـ بين نوعين من انكار الضروري : أحدهما يوجب التكفير والآخر لا يوجبه ; فالذي يوجب التكفير انكار ضروري من

(١٠٢) صحيح مسلم :٤ /١٦٧ ، كتاب الرضاع ، الحديث : ٢٦٣٤ .
(١٠٣) صحيح مسلم : ٣ / ١٠٠ ، كتاب الزكاة ، الحديث رقم ١٧٤٠ .
(١٠٤) أُصول الكافي : ٢ / ٦٣٤ ، الحديث : ٢٨ .
(١٠٥) مجمع البيان :١ / ١٥ .
(١٠٦) الإمام زيد : ٣٥١ .

ضروريات الدين ، أي ما ثبت أنه دين بالضرورة مما يعود انكاره إلى تكذيب النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وشبهه ، والقول بعدم التحريف لم يثبت أنه دين بالضرورة وإلاّ لما احتاج إلى الإستدلال عليه بآية : (**إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون**)[١٠٧]. وما يحتاج إلى الإستدلال لا يكون من الضروريات ، على أنهم اختلفوا في صلاحية الآية للدليلية بشبهة الدور ، وما يقال عن هذه الآية يقال عن غيرها من الأدلة[١٠٨] . 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 .

ومع الغض عن هذه الناحية فالتكفير لا يكون لأوهام وظنون ، لأن 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** »[١٠٩] ، على أنه التزم في أوّل كتابه الأخذ بالروايات العلاجية ، وهي التي تتعرض لأحكام 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 أحداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء إلا ما أطلق عليه العالم ، اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردوه »[١١٠] .

والأخبار التي رواها متعارضة بدليل روايته لما هو صريح بعدم التحريف ، وهي الرواية القائلة : «**وكان من نبذهم الكتاب بأنهم أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه** »[١١١] 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 (**إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون**)[١١٢] وغيرها بعدم طروّ التحريف عليه ، ولا عبرة بمناقشات هذه الآية لكونها واردة على خلاف ظهورها ، والظهور حجة وإن لم يوجب القطع بمدلوله

(١٠٧) سورة الحجر : الآية ٩ .
(١٠٨) راجع استدلالهم في كتاب البيان ص١٤٤ وما بعدها ، وتفنيد آية الله الخوئي(قدس سره) له .
(١٠٩) عوالي اللآلي : ٤ / ١٣٣ ، الحديث : ٢٢٩ .
(١١٠) أصول الكافي : ١ / ٨ ، في خطبة الكتاب .
(١١١) فروع الكافي : ٨ / ٥٣ ، الحديث : ١٦ .
(١١٢) سورة الحجر : الآية ٩ .

للقطع باعتبار الحجية له ، وشبهة الدور لا ترد على مذهب من يؤمن بأهل البيت لإمضائهم(عليهم السلام) للكتاب القائم بما فيه هذه الآية كما سيتضح فيما بعد ، على ان الثقة بالصدور لا تستلزم الثقة بالمضمون لعدم التلازم بينهما ، وكلامه صريح في ذلك في أول كتابه بعد ذكره للرواية القائلة « ثم خذوا بالمجمع عليه فإن 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 الأمر فيه بقوله : بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم »[١١٣] فردها إلى العالم ـ مع تعارض مضمونها ـ والتخيير بينها وأخذ أحدها من باب التسليم ، كل ذلك مما يدل على ان 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 الأخبار المتعارضة قد أخذ لنحمّله 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 الإيمان بالصدور ـ لو آمن بصدورها ـ وبين الإيمان بمضمونها ، كل ذلك مما يوجب القطع بطرحه لهذه الأخبار وإيمانه بعدم التحريف .

على ان التحريف لو كان مذهباً له لما صح دعوى الشيخ كاشف الغطاء(قدس سره)[١١٤]وغيره إجماع الإمامية على عدم التحريف ، ومثل الكليني ممن لا يتجاهل أمره عادة .

ومن الطريف ما ورد من الشيخ أبي زهرة[١١٥] 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 قسماً منها في هذا الموضع ، وأقساماً أخرى في مواضع أخر لا علاقة لها بالنسخ ، كالأحاديث الواردة في باب (جمع القرآن وترتيبه)[١١٦] وباب (عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه)[١١٧]وغيرها من كتاب الاتقان ، ونحن نذكر له للتفكهة فقط ـ وشر البلية ما يضحك ـ 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

(١١٣) أصول الكافي : ١ / ٩ ، في خطبة الكتاب .
(١١٤) كشف الغطاء ، كتاب القرآن من كتاب الصلاة ، المبحث السابع والثامن : ٢٩٨ .
(١١٥) الإمام الصادق : لأبي زهرة : ٣٣٤ .
(١١٦) الاتقان : للسيوطي : ١ / ٥٨ وما بعدها .
(١١٧) المصدر السابق : ١ / ٦٦ وما بعدها .

بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب والمعوذتين واللهم إنا نستعينك واللهم إياك نعبد ، وتركهن ابن مسعود ، وكتب عثمان منهن فاتحة الكتاب والمعوذتين ; وذكر ان في مصحف ابن عباس قراءة أُبيّ وأبي، موسى بسم الله الرحمن الرحيم (اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك) وفيه : (اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد، نخشى عذابك ونرجو رحمتك ان عذابك بالكفار ملحق) »[١١٨] 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 »[١١٩] .

وما أدري ، هل كانت هذه النسب إلى كبار الصحابة والتي حفلت بها أهم الصحاح والمسانيد والمستدركات أمثال صحيح مسلم ، وصحيح البخاري ، ومسند أحمد والطبراني ، ومستدرك الحاكم ، وكنز العمال ، وغيرها من مفتريات الكليني ، أم ماذا ؟! على أن فيها ما هو أفظع من دعوى التحريف ، وهو 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 أخبار آحاد لا تفيد القطع لا يصبح مقطوعاً بمدلوله ، لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، وقد مرَّ في الروايات وأمثالها كثير مما هو صريح بذلك ، وقد جمعها أستاذنا الخوئي(قدس سره) في كتابه « البيان » وأبدع في مناقشتها وإثبات تناقضها وكذبها[١٢٠] .

وما أدري ما رأي الشيخ أبي زهرة في كتاب المصاحف للسجستاني الذي سجل فيه اختلاف مصاحف الصحابة بالزيادة والنقيصة ؟ هل كان مؤلفه الكليني بالذات ؟!!

ثم ما أدري أيضاً لمَ لم يجرؤ 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 وسلم) ؟ وهل يقع النسخ بعد وفاة النبي ؟! على أنهما ذكرا هذه الروايات ولم يعقبا عليها بالتشكيك ، فالمشكلة ليست مشكلة الإتقان وحده ليتم الدفاع عنه بما ذكر ، وإنما هي مشكلة جميع من روى عنهم الاتقان من كتب الصحاح وغيرها رأساً ، والشيء الذي يقتضينا ان نفهمه

(١١٨) المصدر السابق : ١ / ٦٧ .
(١١٩) الإمام الصادق : لأبي زهرة : ٣٣٩ .
(١٢٠) راجع : البيان في تفسير القرآن : ١٥٦ وما بعدها .

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 دوَّنوا هذه الأخبار في الكتب المعتمدة إذا لم تمثل آراءهم ؟ والجواب على ذلك : ان طبيعة الأعمال الموسوعية لا تتقيد بوجهات نظر أصحابها وبخاصة في عالم نقل الأحاديث .

ولقد كان من المألوف قديماً أن مؤلفي كتب الحديث ما كان ليهمهم تمحيص الأحاديث بقدر ما يهمهم 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 ، ان لا يكونوا موضعاً للطعن في أمانتهم في مجالات النقد والتجريح ، ولعل لهم من وجهات النظر في نقل مختلف الأحاديث ما يحمدون عليه ، وإلاّ فإن الاقتصار على ما يراه صاحب الكتاب حقاً من الأحاديث وإلغاء ما عداه ، معناه تعريض ثرواتنا 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 ان الدين بطبعه يتسع لجميع العصور ، فما نراه اليوم حقاً قد لا يرونه غداً كذلك ، وما كانوا يرونه حقاً بالأمس قد لا نراه اليوم كذلك ، واختلاف المجتهدين من أدل البراهين على هذا الأمر .

وشبهة التحريف ـ بعد هذا ـ من الشبه التي لا تستحق أن يطال فيها الحديث لكونها شبهة في مقابل البديهة ، فأخبار التحريف ـ مع تضارب مضامينها وتهافتها في أنفسها ـ 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 وسلم)دون أن يزاد أو ينقص فيه .

وحسبك ان تعرض ما ادعي اسقاطه أمثال سورتي الحفد والخلع وآية الرجم ـ المأثورة عن الخليفة عمر ـ على أي سورة من سور القرآن ، لترى تباين أسلوبيهما

واختلافهما من حيث المستوى البلاغي بما يقتضيه من عظم الأسلوب وروعة المضامين وعدمهما ، على ان دعوى النقيصة فيه لو أمكن ان تكون ، فإن الذي يتحمل مسؤوليتها عادة الخليفة الثالث لحرقه المصاحف الكاملة .

ومثل هذه المسؤولية لا يمكن ان يسكت عليها الرأي العام المسلم بما فيهم المهاجرون والأنصار ، وهم الذين انكروا عليه أموراً 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 ان الثائرين ـ وقد تم لهم القضاء على عثمان ـ كان بوسعهم أن يعيدوا الأمور إلى نصابها الطبيعي ، فيخرجوا ما لديهم من النسخ الكاملة للقرآن الكريم وينشروها بين الناس كردّ من ردود الفعل التي تقتضيها 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 ان الكثير من تلكم الروايات أراد أصحابها التشنيع بها على عثمان ، مثل رواية أبي موسى الأشعري وبعض روايات عائشة السابقة وغيرها ، ولم تلق من الناس تشجيعاً كافياً ، وإلا فما الباعث لأبي موسى على جمع قرّاء 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 يهوّن الخطب ان أمثال هذه الروايات لم تجد لها أي صدى في نفوس جميع علماء الإسلام على اختلاف طوائفهم شيعة وسنة ، إلا من شذ منهم . يقول الشيخ الطوسي : « وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمّما لا يليق به أيضاً ، لأن الزيادة مجمع على بطلانها والنقصان منه ، فالظاهر أيضاً 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 كثيرمن آي القرآن ونقل شيء منه من موضع إلى موضع ، طريقها الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً ، والأولى الإعراض عنها وترك التشاغل بها »[١٢١] 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

(١٢١) التبيان : ١ / ٣ .

كالعلم بالبلدان ، والحوادث الكبار ، والوقائع العظام ، والكتب المشهورة ، وأشعار العرب المسطورة ، فإن العناية اشتدت ، والدواعي توفرت على نقله وحراسته ، وبلغت إلى حد لم يبلغه ما ذكرناه ، لأن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية ، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتّى عرفوا كل ما اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته ، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد »[١٢٢] .

ومع هذه البديهة ، لا أظن أننا نحتاج بعد إلى الإستدلال على عدم التحريف بآية (**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**)[١٢٣] وآية (**وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد**)[١٢٤] لأن الإستدلال بهما إنّما 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 ان تكون هي غير محرفة ، وكونها غير محرفة موقوف على دلالتها على عدم التحريف فيه فيلزم الدور .

والظاهر ان هذا الدور لا مدفع له مع الشك .

نعم من آمن بمذهب أهل البيت(عليهم السلام) وآمن بإمضائهم للكتاب الموجود ، يرتفع هذا الإشكال عنه لأن دلالة هذه الآيات على عدم التحريف في القرآن موقوف على كونها غير محرفة ، وكونها غير محرفة يثبت بإمضاء أهل البيت(عليهم السلام) 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(عليهم السلام) للقرآن المتداول ضروري واخبارهم بالإرجاع إليه والتمسك به وعرض الأخبار الصحيحة عليه في غاية التواتر ، وعلى هذا فحجية ظواهر الكتاب مما لا مجال للمناقشة فيها بعد ما ثبت تواتر مابين الدفتين ، وانه هو الكتاب المنزل من السماء من دون زيادة أو نقيصة فيه ، والشبهة الباقية ليس فيها ما يقف دون الأخذ بحجيتها كما سبق بيانه .

(١٢٢) مجمع البيان : ١ / ١٥ .
(١٢٣) سورة الحجر : الآية ٩ .
(١٢٤) سورة فصلت : الآية ٤٢ .

الباب الأول

القسم الثاني

السّنّـة
(١)

* السنّة في اللغة
* السنّة عند الفقهاء والكلاميين
* السنة عند الأصوليين
* اتفاق واختلاف

السنّة النبوية

نهضت ترجمه
Translation Movement

* حجيتها من الضروريات
* الأدلّة التي ذكروها على الحجية : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، العقل ، ومناقشاتها
* إشكال ودفع

نهضت ترجمه
Translation Movement

تعريف السنّة :

السنة في اللغة :

لكلمة (السنّة) تحديدات تختلف باختلاف المصطلحين ، فهي في عرف أهل اللغة « الطريقة المسلوكة ، وأصلها من قولهم سننت الشيء بالمسن إذا أمررته عليه حتّى يؤثر فيه سناً أي طريقاً » .

وقال الكسائي : « معناها الدوام ، فقولنا : سنة ، معناها الأمر بالإدامة من قولهم : سننت الماء إذا واليت في صبه » .

وقال الخطابي : « أصلها الطريقة المحمودة ، فإذا أطلقت انصرفت إليها ، وقد تستعمل في غيرها مقيدة ، كقوله : من سن سنة سيئة »[١٢٥] .

وقيل : هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة ، كما في الحديث الصحيح : « **من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة** »[١٢٦] .

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 السنّة »[١٢٧] وربما استعملها الكلاميون بهذا الاصطلاح ، كما تطلق في اصطلاح آخر لهم على « ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض »[١٢٨] وهي بذلك ترادف كلمة المستحب ، وربما كان إطلاقها على النافلة في العبادات من باب إطلاق العام على الخاص ، وكذلك اطلاقها على خصوص « ما واظب على فعله النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) مع ترك ما بلا عذر »[١٢٩] كما جاء في بعض التحديدات .

السنة عند الأصوليين :

(١٢٥) تراجع هذه الأقوال في إرشاد الفحول ص٣٣ .
(١٢٦) صحيح مسلم : كتاب الزكاة ، الحديث : ١٦٩١ ، والنسائي : كتاب الزكاة ، الحديث : ٢٥٠٧ ، باختلاف يسير .
(١٢٧) نهاية ابن الأثير مادة (بدع) .
(١٢٨) إرشاد الفحول : ٣٣ .
(١٢٩) المصدر السابق .

وقد اختلفوا في مدلولها من حيث السعة والضيق مع اتفاقهم على صدقها على « ما صدر عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 وسلم)وإنما صدر عن الله وبلّغه النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، فهو لا يصدق عليه أنه قوله إلا بضرب من التجوز والتحديد العلمي لا يتحمله ; وهناك قيود أُخر أضافها غير واحد كقولهم : إذا كان في مقام التشريع ، وسيتضح ان هذه القيود لا موضع لها أيضاً لأنه ما من شيء يصدر عن الإنسان بإرادته إلا وله في الشريعة حكم ، فجميع ما يصدر عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ـ بعد ثبوت عصمته ـ لا بد أن يكون صادراً عن تشريع حكم وله دلالته في مقام التشريع العام ، إلا ما اختص به(صلى الله عليه وآله وسلم) وسيأتي الحديث فيه .

وموضع الاختلاف في التحديد توسعة الشاطبي لها إلى ما تشمل الصحابة حيث اعتبر ما يصدر عنهم سنة ويجري عليه أحكامها الخاصة من حيث الحجية[١٣٠] .

وربما وافقه بعضهم على ذلك ، بينما وسعها الشيعة إلى ما يصدر عن أئمتهم(عليهم السلام)فهي عندهم كل ما يصدر عن المعصوم قولاً وفعلاً وتقريراً ; وبالطبع ان الذي يهمنا هو المصطلح الثالث ، أعني مفهومها عند الأُصوليين لأن الحديث عن حجيتها إنما يتصل بهذه الناحية دون غيرها ; وطبيعة المقارنة تستدعي استعراض آرائهم على اختلافها في هذه المسألة الهامة .

والحديث حول حجية السنّة يقع في مواقع ثلاث :

١ ـ حجية ما صدر عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) من قول ، أو فعل ، أو تقرير .

٢ ـ حجية ما صدر عن الصحابة من ذلك بالإضافة إلى معناها الأول ، وهو الذي اختاره الشاطبي .

٣ ـ حجية ما صدر عن الأئمة من أهل البيت(عليهم السلام) بالإضافة إلى معناها الأول أيضاً ، وهو الذي تبنّاه الشيعة على اختلاف منهم في المراد من أئمة أهل البيت(عليهم السلام) .

حجية السنّة النبوية :

والحديث حول حجية ما صدر عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) من قول أو فعل أو تقرير ، أوضح من ان يطال فيها الحديث ، إذ لولاها لما اتضحت معالم الإسلام ،

(١٣٠) الموافقات : ٤ / ٧٤ .

ولتعطل العمل بالقرآن ، ولما أمكن ان يستنبط منه حكم واحد بكل ما له من شرائط وموانع ، لأن أحكام القرآن لم يرد أكثرها لبيان جميع خصوصيات ما يتصل بالحكم ، وإنما هي واردة في بيان أصل التشريع ، وربما لا نجد فيه حكماً واحداً قد استكمل جميع خصوصياته قيوداً وشرائط وموانع ; خذوا على ذلك مثلاً هذه الآيات المباركة (**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**)[١٣١] ، (**كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم**)[١٣٢] ، (**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً**)[١٣٣] ، 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 الإسلام وهدم لأهم معالمه وركائزه العملية .

وقد قامت محاولات على عهد رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) وبعده للتشكيك بقيمة السنة ، أمثال ما حدّث به عبدالله بن عمرو ، قال : « كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) أريد حفظه ، فنهتني قريش ، فقالوا : انك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا ، فأمسكت عن الكتابة ، فذكرت ذلك للرسول ; فقال : **اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حقّ**»[١٣٤] .

وربما كان من ردود الفعل لموقف قريش هذا من السنة قول النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وهو يحذر من مغبة تركها : « **لا ألفينّ أحدكم على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا ندري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه** »[١٣٥] .

وقد حاولوا بعد ذلك ان 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 وردّ عليها بأبلغ ردّ ، وخلاصة ما جاء في ردّه : « إن القرآن لم يأت بكل شيء من ناحية ، وفيه الكثير مما يحتاج إلى بيان من ناحية أُخرى ، وسواء في ذلك العبادات والمعاملات ، ولا يقوم بذلك إلا الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)

(١٣١) سورة البقرة : الآية ٤٣ .
(١٣٢) سورة البقرة : الآية ١٨٣ .
(١٣٣) سورة آل عمران : الآية ٩٧ .
(١٣٤) سنن أبي داود : كتاب العلم ، الحديث : ٣١٦١ ، لمزيد الاطلاع راجع كتاب المدخل للفقه الإسلامي ص١٨٤ .
(١٣٥) سنن الترمذي : كتاب العلم ، الحديث : ٢٥٨٧ ، وسنن أبي داود : كتاب السّنّة ، الحديث ٣٩٨٩ ، وسنن ابن ماجة : كتاب المقدمة ، الحديث : ١٣ . راجع كتاب في الحديث النبوي : ص١٦ ، ط . ٢ ، لمصطفى الزرقا، وبمضمونه وردت عدة أحاديث إقرأها في الموافقات : ٤ / ١٥ .

بحكم رسالته التي عليه ان يقوم بها ، وفي هذا يقول الله تعالى : (**وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**)[١٣٦] ، ثم يقول : « لو رددنا السنة كلها لصرنا إلى أمر عظيم لا يمكن قبوله ، وهو أن من يأتي بأقل ما يسمى صلاة أو زكاة فقد أدّى ما عليه ، ولو صلى ركعتين في كل يوم أو أيام ، إذ له ان 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 »[١٣٧] .

والحقيقة ، ان المناقشة في حجية السنة أو إنكارها مناقشة في الضروريات الدينية وإنكار لها ، وليس لنا مع منكر الضروري من الدين حساب ، لأنه خارج عن طبيعة رسالتنا بحكم خروجه عن الإسلام .

يقول الشوكاني : « والحاصل ان ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام »[١٣٨] .

و يقول الخضري من المتأخرين : « وعلى الجملة فإن حجية السنة من ضروريات الدين ، أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن »[١٣٩] وكذلك غيرهما من الأصوليين .

والحقيقة اني لا أكاد أفهم معنىً للإسلام بدون السنّة ، ومتى كانت حجيتها بهذه الدرجة من الوضوح ، فإن إقامة البرهان عليها لا معنى له ، لأن أقصى ما يأتي به البرهان هو العلم بالحجية ، وهو حاصل فعلاً بدون الرجوع إليه ; ولكن الأعلام من الأصوليين درجوا على ذكر أدلة على ذلك من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ، ولا بد لنا من مجاراتهم في هذا المجال ما دمنا نريد أن نؤرخ لمبانيهم وحججها من جهة ، ونقيّمها بعد ذلك من الجهة الأخرى .

١ ـ حجيتها من القرآن :

استدلوا بآيات من القرآن الكريم على اعتبار الحجية لها ، أمثال قوله تعالى : (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**)[١٤٠] ، (**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**)[١٤١] ، (**وما ينطق عن الهوى * ان هو إلا وحي يوحى**)[١٤٢] .

(١٣٦) سورة النحل : الآية ٤٤ .
(١٣٧) راجع كتاب (تاريخ الفقه الإسلامي) للدكتور محمد يوسف موسى ص٢٢٩ .
(١٣٨) إرشاد الفحول : ص٣٣ .
(١٣٩) أصول الفقه : ص٣٣٤ .
(١٤٠) سورة النساء : الآية ٥٨ .
(١٤١) سورة الحشر : الآية ٧ .

ودلالة هذه الآيات في الجملة من أوضح الدلالات على حجيتها ، إلا أنها ـ فيما تبدو ـ أضيق من المدعى لأنها لا تشمل غير القول إلا بضرب من التجوز ، والمراد إثباته عموم حجيتها لمطلق السنة قولاً وفعلاً وتقريراً .

٢ ـ الإجماع :

وقد حكاه غير واحد من الباحثين ، يقول خلاّف : « أجمع المسلمون على ان ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير ، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء ونقل الينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه يكون حجة على المسلمين »[١٤٣] .

وفي سلّم الوصول : « الإجماع العملي من عهد الرسول إلى يومنا هذا على اعتبار السنة دليلاً تستمد منه الأحكام ، فإن المسلمين في جميع العصور استدلوا على الأحكام الشرعية بما صح من أحاديث الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يختلفوا في وجوب العمل بما ورد في السنّة »[١٤٤] .

ولا يعلم مخالف في ذلك من المسلمين على الإطلاق ، إلا ما يبدو من اولئك الذين ردّ عليهم الشافعي وهم على طوائف ثلاث ، وجل أقوالهم تنصب على السنّة المرويّة لا على أصل السنة ، فراجعها في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد يوسف موسى[١٤٥] .

ونقلة الإجماع على الحجية كثيرون ، إلا أن الإشكال في حجية أصل الإجماع لدى البعض وفي مصدر حجيته لدى البعض الآخر ، فإن انكرنا حجية الإجماع أو قلنا : إن مصدره من السنة نفسها ، لم يعد يصلح للدليلية هنا ، أما مع انكار الحجية فواضح ، وأما مع انحصار مصدره بالسنة فللزوم الدور لوضوح ان حجية الإجماع تكون موقوفة على حجية السنة ، فإذا كانت حجية السنة موقوفة على حجية الإجماع ، كانت المسألة دائرة .

٣ ـ دلالة السنّة على حجية نفسها :

وقد استدل بها غير واحد من الأصوليين ; يقول الأستاذ سلام : كما دل على **تضلوا بعدهما أبداً : كتاب الله وسنة نبيه .** واقراره لمعاذ بن جبل لما قال : أقضي بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسوله »[١٤٦] .

(١٤٢) سورة النجم : الآية ٣ ـ ٤ .
(١٤٣) علم أصول الفقه : ص٣٩ .
(١٤٤) سلم الوصول : ٢٦١ .
(١٤٥) ص٢٢٧ وما بعدها .
(١٤٦) المدخل للفقه الإسلامي : ص٢٢٥ .

ويقول الأستاذ عمر عبدالله ، وهو يعدد أدلته على حجيّة السنّة، « ثانياً : ان النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) اعتبر السنة دليلاً من الأدلة الشرعية ومصدراً من مصادر التشريع ، كما دل على ذلك حديث معاذ بن جبل حينما بعثه الرسول إلى اليمن »[١٤٧] .

وهذا النوع من الإستدلال 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 ـ دليل العقل :

ويراد من دليل العقل هنا ، خصوص ما دل على عصمة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وامتناع صدور الذنب والغفلة والخطأ والسهو منه ، ليمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبل 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 .

ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن تمامية الاحتجاج له أو عليه حتّى في مجال دعواه النبوة ، لما سبق أن قلنا من أن كل حجة لا تنتهي إلى القطع فهي ليست بحجة ، لأن العلم مقوم للحجية .

فإذا ثبتت نبوتـه بالأدلة العقلية ، فقد ثبتت عصمته حتماً للتلازم بينهما ، وبخاصة إذا آمنا باستحالة إصدار المعجزة من قِبل الله تعالى على يد من يمكن أن يدّعي النبوة كذباً ، لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين أو لغيرها على اختلاف في المبنى .

إشكال ودفع :

(١٤٧) سلم الوصول : ص٢٦١ .

وقد يقال بعدم التلازم عقلاً 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 كذباً ، لا مطلق صدور الذنب منه فضلاً عن الخطأ والسهو والنسيان .

ودعوى عدم حصول العلم بكون ما يصدر عنه تشريعاً ، لاحتمال الخطأ ، أو النسيان ، أو الكذب في التبليغ ، أو السهو ، يدفعها الرجوع إلى أصالة عدم الخطأ ، أو السهو ، أو الغفلة ونظائرها ، وهي من الأُصول 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 الأُصول .

وهذا الإشكال من أعقد ما يمكن ان يُذكر في هذا الباب ، ولكن دفعه إنما يتم إذا تذكرنا ما سبق ان قلناه من أن كل حجة لا تنتهي إلى العلم فهي ليست بحجة ، لأن القطع هو الحجة الوحيدة التي لا تحتاج إلى جعل ، وبها ينقطع التسلسل ويرتفع الدور .

وهذه الأُصول العقلائية التي يفزع إليها الناس في سلوكهم مع بعضهم ، لا تحدث علماً بمدلولها ولا تكشف عنه أصلاً لا كشفاً واقعياً ولا تعبدياً .

أما نفي الكشف الواقعي عنها فواضح لعدم التلازم بين إجراء أصالة عدم الخطأ في سلوك شخص مّا وبين إصابة الواقع والعلم به ، ولو كان بينهما تلازم عقلي لأمكن إجراء هذا الأصل مثلاً في حقّ أي شخص واعتبار ما يصدر عنه من السنة ولا خصوصية للنبي في ذلك .

وأما نفي الكشف التعبدي عنها فلأنه 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 يصدرون عنه من عادات وتقاليد وأعراف ، والسرّ في ذلك ان القطع بصحة الاحتجاج به على الشارع لا يتم إلاّ إذا تم تبنّيه من قبله وعلم ذلك منه ، وكل حجة لا تنتهي إلى القطع بصحة الاحتجاج بها فهي ليست بحجة ، كما سبق بيان ذلك مفصلاً .

هذا إذا أعطينا هذه الأُصول صفة الأمارية ، أما إذا جردناها منها واعتبرناها وظائف عقلائية ـ جعلوها عند الشك لينتظم سلوكهم في الحياة ـ فأمرها أوضح ، لعدم حكايتها عن أي واقع ليعتبر ما تحكي عنه من قبيل التشريع .

والاعتماد عليها كوظائف لا يتم إلا إذا تم تبني الشارع لها بالإمضاء أيضاً لنفس السبب السابق .

وعلى هذا فحجية هذه الأصول وأمثالها موقوفة على إمضاء الشارع لها بقوله أو فعله أو تقريره ، وكون هذا الإمضاء حجة ، أي موقوفة على حجية السنة ، فلو كانت حجية السنة موقوفة عليها كما هو الفرض لزم الدور . لبداهة ان حجية الإقرار من قبله(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 أنكار العصمة أو بعض شؤونها بحال .

وليس المهم بعد ذلك ان ندخل في شؤون العصمة وأدلتها ، فإن ذلك من بحوث علم الكلام .

والكلمات بعد ذلك مختلفة ومشتّتة ، 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 ان حجيتها ـ كما سبق ان قلنا ـ ضرورة دينية لا يمكن لمسلم ان ينكرها وهو باق على الإسلام ، والاعتراف بها ينطوي على الاعتراف بالعصمة حتماً وعدم جواز الخطأ عليه خلافاً للقاضي أبي بكر[١٤٨] .

(١٤٨) راجع أقوال المسألة في إرشاد الفحول : ص٣٤ .

نهضت ترجمه
Translation Movement

الباب الأول

القسم الثاني

السّنّة
(٢)
سُنّة الصّحابة

*** الأدلة على حجيتها**

*** الكتاب**

*** السنّة**

*** أخذ العلماء بأقوالهم**

*** الروايات الآمرة بمحبتهم**

*** مناقشات ذلك كلّه**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

سنّة الصحابة :

يقول الشاطبي : « سنة الصحابة (رض) سنة يعمل عليها ويرجع إليها ، والدليل على ذلك أمور »[١٤٩] .

والأمور التي ذكرها لا تنهض بإثبات ما يريده ، نعرضها ملخصة :

أحدها : « ثناء الله عليهم من غير مثنوية ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها كقوله تعالى : (**كنتم خير أمة أخرجت للناس**)[١٥٠] ، وقوله : (**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**)[١٥١] ، ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضي باستقامتهم على كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى »[١٥٢] .

والجواب على الآية الأولى يقع من وجوه :

أ ـ ان إثبات الأفضيلة 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 مثلاً في مفارقات أفرادها أقل من الأمم التي سبقتها ، فهي خيرهم من هذه الناحية ، هذا إذا لم نقل إن الآية إنما فضلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف لهم والنهي عن المنكر ، كما هو ظاهر تعقيبها بقوله تعالى : (**تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**) فلا تكون واردة في مقام جعل الحجية لأقوالهم أصلاً .

ب ـ ان التفضيل الوارد فيها إنما هو بلحاظ المجموع ـ ككل ـ 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 ـ لو وجد ـ على تفضيل حواري عيسى مثلاً على بعض غير المتورعين من الصحابة .

ج ـ إنها واردة في مقام التفضيل لا مقام جعل الحجية لكل ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال وتقريرات ، إذ هي أجنبية عن هذه الناحية ، ومع عدم إحراز كونها واردة لبيان هذه الجهة لا يمكن التمسك بها بحال .

(١٤٩) الموافقات : ٤ / ٧٤ .
(١٥٠) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .
(١٥١) سورة البقرة : الآية ١٤٢ .
(١٥٢) الموافقات : ٤ / ٧٤ .

د ـ إن هذا الدليل لو تم فهو أوسع من المدعى بكثير لكون الأمة أوسع من الصحابة ولا يمكن الالتزام بهذا التعميم .

وقد تنبه الشاطبي لهذا الإشكال ودفعه بقوله : « ولا يقال إن هذا عام في الأمة فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم .

لأنا نقول أولاً : ليس كذلك بناءً على انهم 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 إلاّ هم ، فمطابقة الوصف للإتصاف شاهد على أنهم أحقّ من غيرهم بالمدح »[١٥٣] .

ولكن هذه المناقشات لا يتضح لها وجه، **أما الأولى:** فلأن اختصاص الخطاب بهم مبني على ما سبقت الإشارة إليه من اختصاص الحجية بخصوص المشافهين لامتناع خطاب المعدوم ، وقد تقدم ما فيه ، بالإضافة إلى ان هذا الإشكال لو تم فهو لا ينفع المستدل لاختصاصه بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب لامتناع خطاب غير الحاضر ; وإذن تختص الآية بخصوص من حضروا المجلس عند نزول الآية ، وليس كل الصحابة ، على ان دليل المشاركة وحده كاف في التعميم .

وأما المناقشتان الثانية والثالثة ، فهما واضحتا البطلان لإنكار الأولية، والأولوية في القضايا التي يكون مساقها مساق القضية الحقيقية ، لأن نسبتها إلى الجميع تكون نسبة واحدة من حيث الدلالة اللفظية ; على أن أولية الدخول أو أولويته لا يستلزم صرف الخطاب إليهم وقصره عليهم ، لأن مقتضاهما يوجب مشاركة الغير لهم في الدخول مع تأخر في الزمان أو الرتبة ، فما ذكره من الاختصاص بهم من هذه الجهات لا يخلو من مؤاخذة .

ومع ثبوت التعميم لا يمكن إثبات 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 جميعاً ، ان مجرد العدالة لا يوجب كون كل ما يصدر عنهم من السنة ، وإلا لعممنا الحكم إلى كل عادل سواء كان صحابياً أم غير صحابي ، لورود الحكم على العنوان كما هو الفرض ، وغاية ما تقتضيه العدالة هو كونهم لا يتعمدون الخطيئة ، أما مطابقة ما يصدر عنهم للأحكام الواقعية ليكون سنة فهذا أجنبي عن مفهوم العدالة تماماً .

(١٥٣) الموافقات : ٤ / ٧٥ .

والثاني : ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم ، وان سننهم في طلب الاتباع كسنة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) كقوله : (... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ...)[١٥٤] ، وقوله : (تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة ; قالوا : ومن هي يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي)[١٥٥]. وعنه أنه قال : (أصحابي مثل الملح لا يصلح الطعام إلا به) ، وعنه أيضاً : (ان الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لي منهم أربعة : أبابكر وعمر وعثمان وعلياً ، فجعلهم خير أصحابي وفي أصحابي كلهم خير)[١٥٦] . ويروى في بعض الأخبار : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[١٥٧] إلى غير ذلك مما في معناه »[١٥٨] .

والجواب عن هذه الأحاديث ونظائرها ـ 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 وسلم) »[١٥٩] ـ ان هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها ، ولا دلالة للبعض الآخر على المدعى .

وأوّل ما يرد على الرواية الأولى ونظائرها من الروايات الآمرة بالإقتداء بهم استحالة صدور مضمونها من المعصوم لاستحالة ان يعبّدنا 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 التقيد بها ولم يقبل الخلافة لذلك ، وقبلها عثمان وخرج عليها بإجماع المؤرخين ، وفي أيام خلافة الإمام نقض كل ما أبرمه الخليفة عثمان ، وخرج على سيرته سواء في توزيع الأموال أم المناصب أم اسلوب الحكم ، والشيخان نفسهما مختلفا السيرة ، فأبوبكر ساوى في توزيع الأموال الخراجية وعمر فاوت فيها ، وأبو بكر كان يرى طلاق الثلاث واحداً ، وعمر شرّعه ثلاثاً ، وعمر منع عن المتعتين ، ولم يمنع عنهما الخليفة الأول ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى .

(١٥٤) مسند أحمد : مسند الشاميّين ، الحديث ١٦٥٢٢ .
(١٥٥) سنن الترمذي : ٥ / ٢٦ ، ح٢٦٤١ .
(١٥٦) مجمع الزوائد : ١٠ / ١٦ .
(١٥٧) لسان الميزان : ٢ / ٤٨٨ .
(١٥٨) الموافقات : ٤ / ٧٦ .
(١٥٩) اقرأ ما كتبه الشيخ عبدالله دراز في تعليقه على هذا الحديث في نفس المصدر ، وما جاء فيه من تضعيف وتصحيح .

وعلى هذا ، فأية هذه السير هي السنة ؟ وهل يمكن ان تكون كلها سنة حاكية عن الواقع ، وهل يتقبل الواقع الواحد حكمين متناقضين ؟! وما أحسن ما ناقض 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 أبوبكر وعمر على 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 »[١٦٠] .

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 ـ لو صحت أسانيدها ـ مدحهم والثناء عليهم ، والمدح والثناء لا يرتبطان بعالم جعل الحجية للممدوحين .

على ان هذه الروايات ـ على تقدير تمامية دلالتها ـ مخصصة بما دل على ارتداد أكثرهم ، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة ، عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) قال : « بينا أنا قائم إذا زمرة حتّى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال : هلم ; فقلت : أين ؟ قال إلى النار والله ; قلت : وما شأنهم ؟ قال : انهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى ; ثم إذا زمرة حتّى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم ; فقال : هلم ; قلت : أين ؟ قال : إلى النار والله ; قلت : ما شأنهم ؟ قال : إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى ، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم »[١٦١] .

وفي روايته الأخرى ، عن سهل بن سعد قال : « قال النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) : **إني فرطكم على الحوض من مرَّ عليّ شرب ، ومن شرب لم يظمأ أبداً ، ليردن عليَّ 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 : سحقاً سحقاً لمن غيّر بعدي »[١٦٢] .

(١٦٠) المستصفى : ١٣٥/١ .
(١٦١) صحيح البخاري : ١٢١/٨ ، كتاب الرقاق ، الحديث : ٦٠٩٩ .
(١٦٢) المصدر السابق : الحديث : ٦٠٩٧ وكتاب الفتن ، الحديث ٦٥٢٨ .

وفي روايته الثالثة عن أنس ، عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) قال : « **ليردن عليّ ناس من أصحابي الحوض حتّى عرفتهم اختلجوا دوني ، فأقول : أصحابي ، فيقول : لا تدري ما أحدثوا بعدك** »[١٦٣] .

إلى غير هذه الروايات مما عرضها البخاري في باب الحوض وغيره ، كما عرضها غيره من اصحاب الصحاح وسائر السنن[١٦٤] ، 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 إحراز موضوعها وهو الصحابي غير المرتد ، ويكون التمسك بها من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصداقية .

والتحقيق انه لا يسوغ لأن القضية لا تثبت موضوعها بل تحتاج إلى إثباته 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 بتلكم العمومات . ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً لمنافاته بصراحة لرواية أبي هريرة السابقة التي صرحت بقولها : « فلا أراه يخلص إلا مثل همل النعم » وهي أبلغ كناية عن القلّة ، ومعنى ذلك أنها حكمت على أكثرهم بالارتداد ، ومعلوم ان هؤلاء المرتدين الذين حاربهم الخليفة لا يشكلون إلا أقل القليل .

ولولا أننا في مقام التماس الأدلة إلى أحكام الله عز وجل ، وهو يقتضينا ان لا نترك ما نحتمل مدخليته في مقام الحجية رفعاً أو وضعاً ، لكنّا 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 شيئاً**)[١٦٥] و كأن 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 عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً ، وبعضهم يعدّ قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً ; ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من السنة ; وهذه الآراء وإن ترجّح عند العلماء خلافها ففيها تقوية تضاف إلى

(١٦٣) صحيح البخاري : ١٢٠/٨ كتاب الرقاق ، الحديث : ٦٠٩٦ .
(١٦٤) أجوبة مسائل جار الله للإمام شرف الدين ، ص١٣ ط . المجمع العالمي لأهل البيت(عليهم السلام) .
(١٦٥) سورة آل عمران : الآية ١٤٤ .

أمر كلّي هو المعتمد في المسألة ، وذلك ان السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة ويتكثرون بموافقتهم ، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين ; فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قدّموا ذكر من ذهب إليها من الصحابة ، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم وقوة مآخذهم دون غيرهم وكبر شأنهم في الشريعة ، وانهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه ، وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل ان 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 »[١٦٦] .

والجواب على هذا النوع من الإستدلال أنه أجنبي عن اعتبار ما يصدر عنهم من السنة ، وغاية ما يدل عليه ـ لو صح ـ ان جمهور العلماء كانوا يرونهم في مجالات الرواية أو الرأي أوثق أو أوصل من غيرهم ، والصدق والوثاقة وأصالة الرأي شيء وكون ما ينتهون إليه هو من السنة شيء 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 وسلم) ؟

على ان هذا النوع من الترجيح لأقوالهم لا يعتمد أصلاً من أصول التشريع ، والعلماء لم يتفقوا عليه ليشكل اتفاقهم اجماعاً يركن إليه .

الرابع : « ما جاء في الأحاديث من ايجاب محبتهم ، وذم من أبغضهم ، وان من أحبهم فقد أحب النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام ، وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه فقط ، إذ لا مزية في ذلك ، وإنما هو لشدّة متابعتهم له وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته مع حمايته ونصرته ، ومن كان بهذه المثابة حقيق ان يتخذ قدوة وتجعل سيرته قبلة »[١٦٧] .

والجواب عن هذا الإستدلال أوضح من سابقه ، لأنّ ما ذكره من التعليل لا يكفي لإعطائهم صفة المشرعين أو إلحاق منزلتهم بمنزلة النبوة ، وغاية ما يصورهم أنهم أناس لهم مقامهم في خدمة الإسلام والإلتزام بتعاليمه ، ولكنه لا ينفي عنهم الخطأ أو السهو أو الغفلة ; على ان لأرباب الجرح والتعديل حساباً مع الكثير من روايات هذا الباب لا يهم عرضها الآن .

(١٦٦) الموافقات : ٧٧/٤ وما بعدها .
(١٦٧) الموافقات : ٧٩/٤ وما بعدها .

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) .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الباب الأول

القسم الثاني

السّنّة
(٣)

سنّة أهل البيت(عليهم السلام)

*** تمهيد ما يصلح للدليلية**

*** أدلتهم من الكتاب**

*** آية التطهير ودلالتها على العصمة**

*** شبهات حول الآية ودفعها**

*** آية أولي الأمر**

*** استدلال الرازي بها على العصمة**

*** شبهات حول تعيين أولي الأمر ودفعها**

*** أدلتهم من السنّة**

*** حديث الثقلين**

*** سند الحديث**

*** دلالته على العصمة**

*** مناقشات أبي زهرة للحديث**

*** حديث حول المناقشات**

*** من هم أهل البيت**

*** الأدلة العقلية ومدى دلالتها على ذلك**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تمهيد :

وقد استدل الشيعة على حجية سنّة أهل البيت(عليهم السلام) بأدلة كثيرة ، يصعب استعراضها جميعاً واستيفاء الحديث فيها ، وحسبنا ان نعرض منها الآن نماذج لا تحتاج دلالتها إلى مقدمات مطوية ليسهل استيعاب الحديث فيها .

وأهم ما ذكروه من أدلتهم ـ على اختلافها ـ ثلاثة : الكتاب ، السنة النبوية ، العقل .

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

ومجرد مدحهم والثناء عليهم من قبل الله عز وجل أو النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) لا يكفي في اعتبار الحجية لما يصدر عنهم ، وان قربت دلالته 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 ، وإن كان نوع المديح يختلف لسانه ، وربما كان في لسان بعضه هنا ما يشعر بالحجية ، ولا يهم اطالة الحديث فيه .

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

والذي يحسن أن نذكره في أحاديثنا هذه منها هو خصوص ما اتفق عليه الطرفان ، ووثقوا رواته ، اختصاراً لمسافة الحديث وإبعاداً لشبهة من لا يطمئن إلى غير أحاديث أرباب مذهبه ، لاحتمال تحكم بعض العوامل الشعورية أو اللاشعورية في صياغتها ، وتخلصاً من شبهة الدور التي أثارها فضيلة الأستاذ الشيخ سليم البشري في مراجعاته القيمة مع الإمام شرف الدين ، فقد جاء في إحدى مراجعاته له :

١ ـ 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 ـ فإن كلام أئمتكم لا يصلح لئن يكون حجة على خصومهم ، والاحتجاج به في هذه المسألة دوري ، كما تعلمون[١٦٨] .

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

ولكن الجواب عن هذا الدور هنا واضح ، إذا تصورنا أن حجية أقوال أهل البيت(عليهم السلام) هذه لا تتوقف على كونها من السنة ، وإنما يكفي في إثبات الحجية لها كونها مروية من طريقهم عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواة الموثوقين ، وإذن يختلف الموقوف عن الموقوف عليه فيرتفع الدور ، ويكون إثبات كون ما يصدر عنهم من السنة موقوفاً على روايتهم الخاصة لا على أقوالهم كمشرعين . نعم لو أُريد من أقوال الأئمة غير الرواية عن النبي ، بل باعتبارها نفسها سنة ، وأُريد إثبات كونها سنة بنفس الأقوال لتحكمت شبهة الدور ولا مدفع لها .

وعلى أي حال فإن الذي يحسن بنا ـ متى أردنا لأنفسنا الموضوعية في بحوثنا هذه ـ ان نتجنب هذا النوع من الأحاديث ونقتصر على خصوص ما اتفق الطرفان على روايته ، ووجد في كتبهم المعتمدة لهم .

أدلتهم من الكتاب :

استدلّوا من الكتاب بآيات عدة نكتفي منها بما اعتبروه دالاً على عصمتهم لأنه هو الذي يتصل بطبيعة بحوثنا هذه ، وأهمها آيتان :

الأولى : آية التطهير وهي : (**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**)[١٦٩] .

وتقريب الإستدلال بها على عصمة أهل البيت(عليهم السلام) ما ورد فيها من حصر إرادة إذهاب الرجس ـ أي الذنوب ـ عنهم بكلمة (إنما) ، وهي من أقوى أدوات الحصر ، واستحالة تخلف المراد عن الإرادة بالنسبة له تعالى من البديهيات لمن آمن بالله عز وجل وقرأ في كتابه العزيز : (**إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن**

(١٦٨) المراجعات لشرف الدين : المراجعة ١٣ ص٥١ ـ ٥٢ ط . المجمع العالمي لأهل البيت(عليهم السلام) ، ويحسن لكل مسلم ان يطلع على هذه المراجعات فإن فيها من أدب المناظرة وعمق البحث ما يقل نظيره في هذا المجال .

(١٦٩) سورة الأحزاب : الآية ٣٣ .

فيكون)[١٧٠] ، وتخريجها على أساس فلسفي من البديهيات أيضاً 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 المسلّمة لدى الطرفين ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، وليس معنى العصمة إلا استحالة صدور الذنب عن صاحبها عادة .

شبهات حول الآية :

١ ـ وقد يقال : ان الإرادة ـ كما يقسمها علماء الأُصول ـ إرادتان : تكوينية وتشريعية ، وهي وإن كانت من حيث استحالة تخلف المراد عنها واحدة ، إلا أنها تختلف بالنسبة إلى المتعلق ، فإن كان متعلقها خصوص الأُمور الواقعية من أفعال المكلفين وغيرها سميت تكوينية ، وإن كان متعلقها الأُمور المجعولة على أفعال المكلفين من قِبل المشرع سميت إرادة تشريعية .

والإرادة هنا لا ترتبط بالإرادة التكوينية لأن متعلقها الأحكام الواردة على أفعالهم ، فكأن الآية تقول : « إنما شرعنا لكم الأحكام يا أهل البيت لنذهب بها الرجس عنكم ولنطهركم بها تطهيراً » .

ولكن تفسير الإرادة هنا بالإرادة التشريعية يتنافى مع نصّ الآية بالحصر المستفاد من كلمة (إنما) إذ لا خصوصية لأهل البيت في تشريع الأحكام لهم ، وليست لهم أحكام مستقلة عن أحكام بقية المكلفين ، والغاية من تشريعه للأحكام إذهاب الرجس عن الجميع ، لا عن خصوص أهل البيت(عليهم السلام) على أن حملها على الإرادة التشريعية يتنافى مع اهتمام النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) بأهل البيت وتطبيق الآية عليهم بالخصوص ، كما يأتي ذلك فيما بعد .

٢ ـ وقد يقال أيضاً : ان حملها على الإرادة التكوينية وإن دل على معنى العصمة فيهم لاستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى ، إلا ان ذلك يجرنا إلى الالتزام بالجبر وسلبهم الإرادة فيما يصدر عنهم من أفعال ما دامت الإرادة التكوينية هي المتحكّمة في جميع تصرفاتهم ، ونتيجة ذلك حتماً حرمانهم من الثواب ، لأنه وليد إرادة العبد ، كما تقتضيه نظرية التحسين والتقبيح العقليين ، وهذا ما لا يمكن ان يلتزم به مدّعو الإمامة لأهل البيت(عليهم السلام) .

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

(١٧٠) سورة يس : الآية ٨٢ .

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 »**[١٧١].

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 .

وبناءً 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 إمكانات ذاتية ومواهب مكتسبة نتيجة تربيتهم على وفق مبادئ الإسلام تربية حوّلتهم في سلوكهم إلى إسلام متجسد ، ثم بحكم ما كانت لديهم من القدرات على إعمال إرادتهم وفق أحكامه التي استوعبوها علماً وخبرة ، فقد صح له الإخبار 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 إلاّ إذهاب الرجس والتطهير عنهم .

وبهذا يتضح معنى الإصطفاء والإختيار من قبله لبعض عبيده في ان 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 ـ ولو نسبياً ـ موضع اتفاق الجميع ، فما يجاب به هناك يجاب به هنا من دون فرق ، والشبهة لا يمكن ان تحل إلاّ على مذهب أهل البيت(عليهم السلام) في نظرية الأمر بين الأمرين على جميع التقادير .

٣ ـ وشبهه ثالثة ، أثاروها حول المراد من أهل البيت ، فالذي عليه عكرمة ومقاتل ـ وهما من أقدم من تبنّى إبعادها عن أهل البيت في عرف الشيعة ـ نزولها في نساء النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) خاصة .

وكان من مظاهر إصرار عكرمة وتبنّيه لهذا الرأي : انه كان ينادي به في السوق[١٧٢] ، وكان يقول : « من شاء باهلته انها نزلت في أزواج النبي(صلى الله عليه وآله

(١٧١) أصول الكافي : ١ / ١٦٠ ، الحديث : ١٣ ، وفيه « ولكن » بدل « وإنما هو » .
(١٧٢) الواحدي في أسباب النزول : ص٢٦٨ .

وسلم) »[١٧٣]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 وسلم) »[١٧٤] .

وقد نسب هذا الرأي إلى ابن عباس ، ويبدو أنه المصدر الوحيد في النسبة إليه ، وإن كان في أسباب النزول للواحدي رواية عن ابن عباس يرويها سعيد بن جبير دون توسط عكرمة هذا[١٧٥] ، إلا ان رواية ابن مردويه لها عن سعيد بن جبير عنه[١٧٦] ـ أي عن عكرمة ـ عن ابن عباس يقرب أن يكون في رواية الواحدي تدليس ، وهما رواية واحدة ; وقد استدل هو أو استدلوا له بوحدة السياق ، لأن 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 الإصرار والموقف غير المحايد ، حتّى اضطره الموقف إلى الدعوة إلى المباهلة والنداء في الأسواق ، وهو موقف غير طبيعي منه ، ولا ألف في غير هذا الموقف المعين .

والظاهر ان لذلك كله ارتباطاً بعقيدته التي تبناها يوم اعتنق مذهب الخوارج[١٧٧] وبخاصة رأي نجدة الحروري[١٧٨] .

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

وقد استغل علائقه بابن عباس وسيلة للكذب عليه ، وكان ممن يستسيغون الكذب في سبيل العقيدة ـ فيما يبدو ـ ومن أولى من ابن عباس في الكذب عليه فيما يتصل بهذا الموضوع الحساس ؟

وقد اشتهرت قصة كذبه على ابن عباس بين خاصته حتّى 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 أيضاً لمولاه نافع[١٧٩] .

(١٧٣) الدر المنثور : ١٩٨/٥ .
(١٧٤) المصدر السابق .
(١٧٥) أسباب النزول : ص٢٦٧ .
(١٧٦) الدر المنثور : ١٩٨/٥ .
(١٧٧) وفيات الأعيان : ٣٢٠/١ ، ترجمة عكرمة .
(١٧٨ و ٣) راجع الكلمة الغراء للإمام السيد شرف الدين : ص٢١٥ وما بعدها ، نقلاً عن ميزان الاعتدال وغيره ، ففيه بالإضافة إلى ذلك آراء مختلف النقاد الرجاليين فيه .

وقد حاول علي بن عبدالله 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 عبدالله بن عباس وعكرمة موثق على باب كنيف ، فقلت : أتفعلون هذا بمولاكم ؟ فقال : ان هذا يكذب على أبي »[١٨٠] .

وحقده فيما يبدو لم يختص بأهل البيت(عليهم السلام) وإنما 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 يميناً وشمالاً . وعن يعقوب الحضرمي ، عن جده ، قال : وقف عكرمة على باب المسجد فقال : ما فيه إلا كافر »[١٨١] .

وأما مقاتل فحسابه من حيث العداء لأمير المؤمنين(عليه السلام) حساب عكرمة ، ونسبة الكذب إليه لا تقل عن نسبتها إلى زميله عكرمة ، حتّى عدّه النسائي في جملة الكذابين المعروفين بوضع الحديث[١٨٢] . وقال الجوزجاني ، كما في ترجمة مقاتل من ميزان الذهبي : « كان مقاتل كذاباً جسوراً »[١٨٣] « وكان يقول لأبي جعفر المنصور : أنظر ما تحب ان أحدثه فيك حتّى أحدثه ; وقال للمهدي : إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس ، قال : لا حاجة لي فيها »[١٨٤] .

وإذا كان كل من مقاتل وعكرمة بهذا المستوى لدى أرباب الجرح والتعديل ، فأمر روايتهما ورأيهما لا يحتاج إلى إطالة حديث ، وبخاصة في مثل هذه المسألة التي تمس مواقع العقيدة أو العاطفة من نفسيهما .

ولكن هذه البواعث ـ فيما يبدو ـ خفيت على بعض الأعلام ، فأقاموا لرأيهما وروايتهما وزناً ، ولذلك نرى ان نعود إلى التحدث عن ذلك بعيداً عن شخصيتهما لنرى قيمة هذه الرواية أو هذا الرأي .

١ ـ والذي لاحظته من قسم من الروايات : أن لفظة الأهل لم تكن تطلق في ألسنة العرب على الأزواج إلاّ بضرب من التجوز ، ففي صحيح مسلم : « ان زيد ابن 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 »[١٨٥] .

(١٨٠) وفيات الأعيان : ٣٢٠/١ .
(١٨١) الكلمة الغراء : ص٢١٠ ، وهي ملحقة بكتاب الفصول المهمة للسيد شرف الدين(قدس سره) .
(١٨٢) دلائل الصدق : ٩٥/٢ .
(١٨٣) الكلمة الغراء : ص٢١٢ .
(١٨٤) اقرأ مصادرها في الغدير : ٢٦٦/٥ .
(١٨٥) صحيح مسلم: ٧ / ١٢٩ ، كتاب فضائل الصحابة ، الحديث ٤٤٢٥ .

وفي رواية أم سلمة ، قالت : «نزلت هذه الآية في بيتي (**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**) وفي البيت سبعة : جبريل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم ; وأنا على باب البيت ، قلت : ألست من أهل البيت ؟ قال : إنك إلى خير إنك من أزواج النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) »[١٨٦] .

فدفعها عن صدق هذا العنوان عليها وإثبات الزوجية لها ، يدل على أن مفهوم الأهل لا يشمل الزوجة ، كما ان تعليل زيد بن أرقم يدل على المفروغية عن ذلك ، ولا يبعد دعوى التبادر من كلمة أهل ، خصوص من كانت له بالشخص وشائج قربى ثابتة غير قابلة للزوال ، والزوجة وان كانت قريبة من الزوج إلا ان وشائجها القربية قابلة للزوال بالطلاق وشبهه ، كما ذكر زيد .

٢ ـ ومع الغض عن هذه الناحية ، فدعوى نزولها في نساء النبي شرف لم تدّعه لنفسها واحدة من النساء ، بل صرحت غير واحدة منهن بنزولها في النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)وعلي وفاطمة والحسن والحسين(عليهم السلام) .

« أخرج الترمذي وصححه[١٨٧] ، وابن جرير وابن المنذر ، والحاكم وصححه[١٨٨]وابن مردويه والبيهقي في سننه[١٨٩] من طرق عن أم سلمة رضي الله عنها قالت : في بيتي نزلت : (**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ...**)[١٩٠] ، وفي البيت فاطمة وعلي والحسن والحسين ; فجللهم رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بكساء كان عليه ، ثم قال : هؤلاء أهل بيتي ، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً »[١٩١] .

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 »[١٩٢] .

وحديث الكساء ، الذي كاد أن يتواتر مضمونه لتعدد رواته لدى الشيعة والسنّة في جميع الطبقات ، حافل بتطبيقها عليهم بالخصوص ، تقول عائشة : خرج النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود ، فجاء الحسن بن علي ، فأدخله ;

(١٨٦) الدر المنثور : ١٩٨/٥ .
(١٨٧) سنن الترمذي : كتاب تفسير القرآن ، الحديث : ٣١٢٩ ، وكتاب المناقب ، الحديث ٣٧١٩ .
(١٨٨) المستدرك للحاكم : ٣ / ١٤٦ .
(١٨٩) سنن البيهقي : ٢ / ١٦٩ .
(١٩٠) سورة الأحزاب : الآية ٣٣ .
(١٩١) الدر المنثور : ٥ / ١٩٨ .
(١٩٢) المستدرك للحاكم : ٣ / ١٤٦ .

ثم جاء الحسين فدخل معه ، ثم جاءت فاطمة فأدخلها ; ثم جاء علي فأدخله ، ثم قال : (**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**)[١٩٣] .

والذي يبدو ان الغرض من حصرهم تحت الكساء ، وتطبيق الآية عليهم ، ومنع حتّى 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 ، وبعضها تخصهم بالعباس وولده حيث اشتمل النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) « على العباس وبنيه بملاءة ، ثم قال : يا رب هذا عمي وصنو أبي ، وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فأمنت أسكفة الباب[١٩٤]وحوائط البيت ، فقالت : آمين وهي ثلاثاً »[١٩٥] .

وهي لعدم طبيعتها وضعف أسانيدها ومجافاتها لواقع الكثير منهم لا تستحق أن يطال فيها الحديث ، ومن رغب في الاطلاع عليها فليقرأها مع محاكماتها في كتاب دلائل الصدق[١٩٦] ; وحسبها وهناً أن لا يستدل بها أو يستند إليها أحد من اولئك أو أحد اتباعهم مع ما فيها من الشرف العظيم لأمثالهم .

وكأن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وقد خشي ان يستغل بعضهم قربه منه فيزعم شمول الآية له ، فحاول قطع السبيل عليهم بالتأكيد على تطبيقها على هؤلاء بالخصوص ، وتكرار هذا التطبيق حتّى تألفه الأسماع ، وتطمئن إليه القلوب .

يقول أبو الحمراء : « حفظت من رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 تطهيراً**)[١٩٧] . 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 (إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**) »[١٩٨] .

(١٩٣) صحيح مسلم : ٧ / ١٣٠ ، كتاب فضائل الصحابة ، الحديث : ٤٤٥٠ .
(١٩٤) أسكفة الباب : خشبة الباب التي يوطأ عليها . (راجع : محيط المحيط مادة « سكف ») .
(١٩٥) الصواعق المحرقة : ص٢٢٢ . ط . دار الكتب العلمية بيروت .
(١٩٦) دلائل الصدق : ٧٢/٢ وما بعدها .
(١٩٧) الدر المنثور : ٥ / ١٩٩ .
(١٩٨) المصدر السابق .

ومع ذلك كله ، فهل تبقى لدعوى عكرمة وروايته مجال لمعارضة هذه الصحاح وعشرات من أمثالها حفلت بها كتب الحديث والكثير من صحاحها[١٩٩] ؟

٣ ـ أما ما يتصل بدعوى وحدة السياق ، فهي لو تمت لما كانت أكثر من كونها اجتهاداً في مقابلة النصّ ، والنصوص السابقة كافية لرفع اليد عن كل اجتهاد جاء على خلافها ، على أنها في نفسها غير تامة ، لأن 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 الزمني ، فرب آية مكية وضعت بين آيات مدنية وبالعكس فضلاً ، عن إثبات 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 وتباعد ما بينها في النزول ؟

على ان تذكير الضمير في آية التطهير وتأنيث بقية الضمائر في الآيات السابقة عليها واللاحقة لها يقرّب ما قلناه ، إذ ان وحدة السياق تقتضي اتحاداً في نوع الضمائر ، ومقتضى التسلسل الطبيعي ان تكون الآية هكذا «إنما يريد الله ليذهب عنكن الرجس أهل البيت» لا عنكم .

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

والحق الذي يتراءى لنا من مجموع ما رويناه من نزول الآية وحرص النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) على عدم مشاركة الغير لهم فيها واتخاذه الإحتياطات بإدخالهم 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(عليهما السلام) ، كل ذلك مما يوجب القطع بأن للآية شأناً يتجاوز المناحي العاطفية ، وهو مما يتنزه عنه مقام النبوة ، لأمر يتصل بصميم التشريع من إثبات العصمة لهم ، وما يلازم ذلك من لزوم الرجوع إليهم والتأثر والتأسي بهم في أخذ الأحكام ، على أن الآية لا يتضح لها معنى غير ذلك كما أوضحناه في بداية الحديث .

(١٩٩) لا ستيعاب روايات آية التطهير راجع : دلائل الصدق : ٢ / ٦٤ ـ ٧٤ ، بحث آية التطهير . والكلمة الغراء الملحقة بكتاب الفصول المهمة : ص٢١٧ .

الآية الثانية : قوله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا**)[٢٠٠] وقد قرّب 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 إقدامه 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 ، وأنه 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 لابد وأن يكون معصوماً »[٢٠١] .

ولكن الفخر الرازي خالف الشيعة في دعواهم في إرادة خصوص أئمتهم من هذه الآية ، وقرب أن يكون المراد منها أهل الإجماع بالخصوص ، واستدل على ذلك بقوله : « ثم نقول : ذلك المعصوم . أما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة ، لأنا بيّنا ان الله تعالى أوجب طاعة أولي الأمر في هذه الآية قطعاً ، وإيجاب طاعتهم قطعاً 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 الأمر كذلك ، علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ، ولمّا بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله : (**وأولي الأمر**) أهل الحل والعقد من الأمة ، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة »[٢٠٢] .

ثم استعرض بعد ذلك الأقوال الأخر في الآية وناقشها جميعاً مناقشات ذات أصالة وجهد حتّى انتهى إلى رأي من أسماهم بالروافض ، فقال :

(٢٠٠) سورة النساء : الآية ٥٩ .

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

(٢٠٢) التفسير الكبير : ١٤٤/١٠ .

« 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 الإيجاب مشروطاً ، وظاهر قوله : (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**) يقتضي الإطلاق ، وأيضاً ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال ، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الله وطاعة الرسول وطاعة أولي الأمر في لفظة واحدة ، وهو قوله : (**وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**) واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معاً ، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حقّ الرسول وجب ان تكون مطلقة قي حقّ أولي الأمر .

الثاني : أنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر ، وأولو الأمر جمع ، وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد ، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر .

وثالثها : أنه قال : (**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**)[٢٠٣] ولو كان المراد بأولي الأمر الإمام المعصوم لوجب ان يقال : فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الإمام ، فثبت ان الحق تفسير الآية بما ذكرناه »[٢٠٤] .

والذي يرد على الفخر الرازي ـ في استفادته وجوب إطاعة أهل الإجماع وانهم هم المراد من كلمة أولي الأمر لا الأئمة ـ 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 إلا ويتوقف امتثالها على معرفة متعلقها ، فلو اعتبرت معرفة المتعلق شرطاً فيها لزمت 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 أصله ، 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 ، للزوم تحصيل الحاصل .

(٢٠٣) سورة النساء : الآية ٥٩ .
(٢٠٤) التفسير الكبير : ١٠ / ١٤٦ .

وعلى هذا فوجوب معرفة المتعلق للتكاليف لا يمكن أخذه شرطاً فيها بما هو متعلق لها لتأخره رتبة عنها ، ويستحيل أخذ المتأخر في المتقدم للزوم الخلف أو الدور .

على أن هذا الإشكال وارد عليه نقضاً ، لأن إجماع أهل الحل والعقد هو نفسه ممّا يحتاج إلى معرفة ، وربما كانت معرفته أشق من معرفة فرد أو أفراد ، لاحتياجها إلى استيعاب جميع المجتهدين ، وليس من السهل استقراؤهم جميعاً والاطلاع على آرائهم ، وعلى مبناه يلزم تقييد وجوب الإطاعة بمعرفتهم ، ويعسر تحصيل هذا الشرط ، والإشكال نفس الإشكال .

والغريب في دعواه بعد ذلك ادعاء العجز عن الوصول إلى الأئمة ومعرفة آرائهم !! مع توفر أدلة معرفتهم وإمكان الوصول إلى ما يأتون به من أحكام بواسطة رواتهم الموثوقين .

ثم إن استفادة الإجماع من كلمة (أولي الأمر) مبنية على إرادة العموم المجموعي منها ، وحملها على ذلك خلاف الظاهر ، لأن الظاهر من هذا النوع من العمومات هو العموم الاستغراقي المنحل في واقعه إلى أحكام متعددة بتعدد أفراده ، ومن استعرض أحكام الشارع التي استعمل فيها العمومات الاستغراقية ، يجدها مستوعبة لأكثر أحكامه ، وما كان منها من قبيل العموم المجموعي نادر نسبياً ، فلو قال الشارع : اعطوا زكواتكم لأولي الفقر والمسكنة ـ مثلاً ـ فهل معنى ذلك لزوم اعطائها لهم مجتمعين ، واعطاء الزكوات مجتمعة أم ماذا ؟ وعلى هذا فحمل (أولي الأمر) في الآية على العموم المجموعي حمل على الفرد النادر من دون قرينة ملزمة ، وما ذكره من القرينة لا تصلح لذلك ما دام أهل الإجماع أنفسهم مما يحتاجون إلى المعرفة كالأئمة ، ومعرفة واحد أو آحاد أيسر بكثير من معرفة مجموع المجتهدين ـ كما قلنا ـ وبخاصة بعد توفر وسائل معرفتهم وأخذ الأحكام عنهم .

وقد اتّضحت الإجابة بهذا على ما أورده على الشيعة من إشكالات .

أما الإشكال الأوّل : فهو بالإضافة إلى وروده نقضاً عليه ، لأن اطاعة الله والرسول وأهل الحل والعقد كلها مما تتوقف على المعرفة ; ان المعرفة لا يمكن أخذها قيداً 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 .

والإشكال الثاني : يتضح جوابه مما ذكرناه في اعتبار هذا النوع من الجموع من العمومات الاستغراقية التي ينال فيها كل فرد حكمه ، فإذا قال المشرع الحديث ـ مثلاً ـ : حكم الحكام نافذ في المحاكم المدنية ، فإن معناه ان حكم كل واحد منهم ،

نافذ لا حكمهم مجتمعين ; نعم يظهر من إتيانه بلسان الجمع ان أولي الأمر أكثر من فرد واحد ، وهذا ما تقول به الشيعة، ولا يلزمه ان يكونوا مجتمعين في زمان واحد لأن صدق الجمع على الأفراد الموزعين على الأزمنة لا ينافي ظاهره .

يبقى الإشكال الثالث : وهو عدم ذكره لأولي الأمر في وجوب الرد إليهم عند التنازع ، بل اقتصر في الذكر على خصوص الله والرسول ; وهذا الإشكال أمره سهل لجواز الحذف اعتماداً على قرينة ذكره سابقاً ; وقد سبق في صدر الآية ان ساوى بينهم وبين الله والرسول في لزوم الطاعة ، ويؤيد هذا المعنى ما ورد في الآية الثانية (**ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**)[٢٠٥] .

والإشكال الذي يرد على الشيعة ـ بعد تسليم دلالتها على عصمة أولي الأمر كما قال الفخر ـ ان القضية لا تثبت موضوعها ، فهي لا تعين المراد من أولي الأمر ، وهل هم الأئمة من أهل البيت(عليهم السلام) 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 استدلوا بها على العصمة حساب ما يدل منها عليها حساب هذه الآية من حيث عدم تعيينها للإمام المعصوم ، فالمهم ان يساق الحديث إلى أدلتهم من السنّة النبوية .

أدلتهم من السنّة :

وأول أدلتهم من السنة وأهمها :

حديث الثقلين :

وهذا الحديث يكاد يكون متواتراً بل هو متواتر فعلاً ، 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 قطعاً .

(٢٠٥) سورة النساء : الآية ٨٣ .

ومن حسنات دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر ، أنها أصدرت رسالة ضافية ألّفها بعض أعضائها في هذا الحديث أسمتها : (حديث الثقلين) ، وقد استوفى فيها مؤلفها ما وقف عليه من أسانيد الحديث في الكتب المعتمدة لدى أهل السنة[٢٠٦] .

وحسب الحديث لأن يكون موضع اعتماد الباحثين أن يكون من رواته كل من : صحيح مسلم[٢٠٧] ، وسنن الدارمي[٢٠٨] ، وخصائص النسائي[٢٠٩] ، وسنن أبي داود[٢١٠] ، وسنن ابن ماجة[٢١١] ، ومسند أحمد[٢١٢] ، ومستدرك الحاكم[٢١٣] ، وذخائر الطبري[٢١٤] ، وحلية الأولياء[٢١٥] ، وكنز العمال[٢١٦] ، وغيرهم ; وان تعنى بروايته كتب المفسرين أمثال : الرازي ، والثعلبي ، والنيسابوري ، والخازن ، وابن كثير ، وغيرهم ; بالإضافة إلى الكثير من كتب التأريخ ، واللغة ، والسير ، والتراجم . وقد استقصت رسالة دار التقريب عشرات المؤلفين من هؤلاء وغيرهم[٢١٧] ; وقد كنت أود نقلها بنصها لقيمة ما ورد فيها من رأي ونقل لولا انتشارها وتداولها ; وما أظن أن حديثاً يملك من الشهرة ما يملكه هذا الحديث ، وقد أوصله ابن حجر في الصواعق المحرقة إلى نيف وعشرين صحابياً ، يقول في كتابه : « ثم اعلم ان لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً »[٢١٨] ، وفي غاية المرام وصلت أحاديثه من طرق السنة إلى (٣٩) حديثاً ، ومن طرق الشيعة إلى (٨٢) حديثاً[٢١٩] .

والظاهر أن سرّ شهرته تكرار النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) له في أكثر من موضع ، يقول ابن حجر : « ومرّ له طرق مبسوطة في حادي عشر الشبه ; وفي بعض تلك الطرق أنه قال ذلك بحجة الوداع بعرفة ، وفي أخرى أنه قال بالمدينة في مرضه ،

(٢٠٦) وقد جمع هذه الأحاديث الشيخ قوام الوشنوه اي في كتاب سمّاه « حديث الثقلين » . وقال صاحب الوسائل : وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) انه قال : « إني تارك فيكم الثقلين ... » . راجع الوسائل : ٢٧ / ٣٣ ، باب ٥ ، الحديث ٣٣١٤٤ .
(٢٠٧) صحيح مسلم : كتاب فضائل الصحابة ، الحديث : ٤٤٢٥ .
(٢٠٨) سنن الدارمي : كتاب فضائل القرآن ، الحديث : ٣١٨٢ .
(٢٠٩) الخصائص : ص٣٥ ط . بيروت .
(٢١٠) راجع تذكرة الخواص لابن الجوزي : ص٣٢٢ .
(٢١١) راجع كفاية الطالب للكنجي الشافعي : ص٥٣ .
(٢١٢) مسند أحمد : باقي مسند المكثرين ، الحديث : ١٠٦٨١ و١٠٧٠٧ و١٠٧٧٩ و١١١٣٥ ومسند الأنصار ، الحديث : ٢٠٥٩٦ ومسند الكوفيين ، الحديث ١٨٤٦٤ .
(٢١٣) مستدرك الحاكم : ٣ / ١٤٨ .
(٢١٤) ذخائر العقبى : ص١٦ باب في فضل أهل البيت(عليهم السلام) .
(٢١٥) حلية الأولياء : ١ / ٣٥٥ ط . السعادة .
(٢١٦) كنز العمال : ١ / ١٨٦ ، ح ٩٤٥ ٤ . مؤسسة الرسالة .
(٢١٧) راجع ذلك في الرسالة المذكورة ص٥ وما بعدها ، مطبعة مخيمر مصر .
(٢١٨) الصواعق المحرقة : ١٤٨ .
(٢١٩) أصول الاستنباط : ٢٤ .

وقد امتلأت الحجرة بأصحابه ، وفي أخرى أنه قال ذلك بغدير خم ، وفي أخرى أنه قال ذلك لما قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف ـ وقال ـ : ولا تنافي إذ لا مانع من أنه كرر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة »[٢٢٠] .

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 ، وعترتي أهل بيتي ، ولن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض ; فانظروا كيف تخلفونني فيهما** »[٢٢١] .

وفي رواية زيد بن ثابت : « **إني تارك فيكم خليفتين : كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض ، أو مابين السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وانهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض** »[٢٢٢] .

ورواية أبي سعيد الخدري : « **إني أوشك ان أدعى فأجيب ، وإني تارك فيكم الثقلين : كتاب الله عز وجل ، وعترتي ، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وان اللطيف أخبرني أنهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض ، فانظروا كيف تخلفونني فيهما** »[٢٢٣] .

وقد استفيد من هذا الحديث عدة أمور نعرضها بإيجاز :

١ ـ دلالته على عصمة أهل البيت(عليهم السلام) **:**

أ ـ 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 افتراقاً عن القرآن في هذا الحال ، وإن لم يتحقق انطباق عنوان المعصية عليها أحياناً كما في الغافل والساهي ، والمدار في صدق عنوان الافتراق عنه عدم مصاحبته لعدم التقيد بأحكامه وإن كان معذوراً في ذلك ، فيقال : فلان ـ مثلاً ـ افترق عن الكتاب وكان معذوراً في افتراقه عنه ; والحديث صريح في عدم افتراقهما حتّى يردا الحوض .

ب ـ ولأنه اعتبر التمسك بهم عاصماً عن الضلالة دائماً وأبداً ، كما هو مقتضى ما تفيده كلمة « لن » التأبيدية ، وفاقد الشيء لا يعطيه .

(٢٢٠) الصواعق المحرقة : ص١٤٨ .
(٢٢١) كنز العمال : ١ / ٤٤ ، ح٨٧٤ ، ومستدرك الصحيحين : ج ٣ / ١٠٩ و٥٣٣ . وخصائص النسائي : ص٣٥ . ط . بيروت ، ومناقب الخوارزمي : ص٩٣ . ط . الحيدرية ، وينابيع المودة للقندوزي : ص٣٢ ط . اسلامبول .
(٢٢٢) مسند أحمد : ٥ / ١٨٢ و ١٨٩ ، والمعجم الكبير للطبراني ، وكنز العمال : ١ / ٤٤ ، ح٨٣٧ .
(٢٢٣) مسند أحمد : ٣ / ١٧ و٢٦ ، وكنز العمال : ١ / ٤٧ ، ح٩٤٥ .

ج ـ على أن تجويز الافتراق عليهم بمخالفة الكتاب وصدور الذنب منهم تجويز للكذب على الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) الذي أخبر عن الله عز وجل بعدم وقوع افتراقهما ، وتجويز الكذب عليه متعمداً في مقام التبليغ والإخبار عن الله في الأحكام وما يرجع إليها من موضوعاتها وعللها مناف لافتراض العصمة في التبليغ ، وهي مما أجمعت عليها كلمة المسلمين على الإطلاق حتّى نفاة العصمة عنه بقول مطلق .

يقول الشوكاني بعد استعراضه لمختلف مبانيهم في عصمة الأنبياء : « وهكذا وقع الإجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الأحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم ; وأما الكذب غلطاً فمنعه الجمهور ، وجوّزه القاضي أبو بكر »[٢٢٤] .

ولا إشكال أن الغلط لا يتأتى في هذا الحديث لإصرار النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)على تبليغه في أكثر من موضع وإلزام الناس بمؤداه ; والغلط لا يتكرر عادة . على ان الأدلة العقلية على عصمة النبي ، والتي سبقت الإشارة إليها ، من استحالة الخطأ عليه في مقام التبليغ ـ وكلما يصدر عنه تبليغ ـ كما يأتي ، تكفي في دفع شبهة القاضي أبي بكر ، وتمنع من احتمال الخطأ في دعواه عدم الافتراق .

٢ ـ لزوم التمسك بهما معاً لا بواحد منهما منعاً من الضلالة :

لقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) فيه : « **ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا** » ولقوله : « **فانظروا كيف تخلفونني فيهما** ; وأوضح من ذلك دلالة ما ورد في رواية الطبراني في تتمتها : «**فلا تقدموهما فتهلكوا ، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم** »[٢٢٥] .

وبالطبع أن معنى التمسك بالقرآن ، هو الأخذ بتعاليمه والسير على وفقها ، وهو نفسه معنى التمسك بأهل البيت عدل القرآن .

ومن هذا الحديث يتضح أن التمسك بأحدهما لا يغني عن الآخر « **ما إن تمسكتم بهما** » ، « **ولا تقدموهما فتهلكوا ، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا** » . ولم يقل : ما إن تمسكتم بأحدهما ، أو قدمتم أحدهما ; وسيأتي السر في ذلك من أنهما معاً يشكلان وحدة يتمثل بها الإسلام على واقعه وبكامل أحكامه ووظائفه .

٣ ـ بقاء العترة إلى جنب الكتاب إلى يوم القيامة :

(٢٢٤) إرشاد الفحول : ص٣٤ .
(٢٢٥) الصواعق المحرقة : ١٤٨ .

أي لا يخلو منهما زمان من الأزمنة ما داما لن يفترقا حتّى يردا عليه الحوض ، وهي كناية عن بقائهما إلى يوم القيامة . يقول ابن حجر : « وفي أحاديث الحث على التمسك بأهل البيت إشارة على عدم انقطاع متأهل منهم للتمسك به إلى يوم القيامة ، كما ان الكتاب العزيز كذلك ، ولهذا كانوا أماناً لأهل الأرض كما يأتي ، ويشهد لذلك الخبر السابق : **في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي** »[٢٢٦] .

٤ ـ دلالته على تميزهم بالعلم بكل ما يتصل بالشريعة وغيره :

كما يدل على ذلك اقترانهم بالكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة ; ولقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم** » . يقول ابن حجر ـ وهو من خير من كتبوا في هذا الحديث فهماً وموضوعية ـ : « **تنبيه :** سمى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)القرآن وعترته ـ وهي بالمثناة الفوقية ، الأهل والنسل والرهط الأدنون ـ الثقلين ، لأن الثقل كل نفيس خطير مصون ، وهذان كذلك ، إذ كل منهما معدن العلوم اللدنية ، والأسرار والحكم العلية ، والأحكام الشرعية ، ولذا حث(صلى الله عليه وآله وسلم) على الاقتداء والتمسك بهم والتعلم منهم ، وقال : « **الحمد لله الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت** »[٢٢٧] وقيل : سميا ثقلين ، لثقل وجوب رعاية حقوقهما ثم إن الذين وقع الحث عليهم منهم إنما هم العارفون بكتاب الله وسنة رسوله ، إذ هم الذين لا يفارقون الكتاب إلى الحوض ; ويؤيده الخبر السابق : « **ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم** »[٢٢٨] ، وتميزوا بذلك عن بقية العلماء لأن الله أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وشرفهم بالكرامات الباهرة ، والمزايا المتكاثرة ، وقد مر بعضها »[٢٢٩] .

مناقشة الحديث :

وقد ناقش الأستاذ محمد أبو زهرة هذا الحديث بمناقشات مطولة بعد ان 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 : « ولكنا 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 واحداً من هؤلاء بهذا الترتيب ،

(٢٢٦) الصواعق المحرقة : ١٤٩ .
(٢٢٧) بحار الأنوار : ١٠٤ / ٤١٢ ، الحديث : ١٩ .
(٢٢٨) بحار الأنوار : ٢٢ / ٤٦٥ ، الحديث : ١٩ .
(٢٢٩) هذا النصّ بطوله مستل من الصواعق المحرقة ، ص ١٤٩ ; مطبعة دار الطباعة المحمدية بمصر . (المؤلف) .

وكما لا يدل على ان الإمامة تكون بالتوارث ، بل لا يدل على إمامة السياسة ، وإنه أدل على إمامة الفقه والعلم »[٢٣٠] .

ومواقع النظر حول نصّه هذا، تقع في ثلاث :

١ ـ مناقشة 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 .

٢ ـ كونه لا يعين المراد من الأهل ، كما لا يعين الأئمة المتفق عليهم لدى الشيعة أو غيرهم ، وكأنه يريد ان يقول : إن القضية لا تثبت موضوعها ، فكيف جاز الإستدلال به على إمامة خصوص الأئمة ؟!

٣ ـ دلالته على إمامة الفقه لا السياسة .

أما المناقشة الأولى : فهي غير واضحة لدينا ، لأن 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 ـ كما هو التحقيق لدى متأخري الأصوليين ـ على ان 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 لأن السنّة مبيّنة 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 »[٢٣١] .

وإن شئت أن تقول : إن ذكر أهل البيت معناه ذكر للسنّة 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 وسلم) لعلي عندما سأله : ما أرث منك يا رسول الله ؟ قال(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **ما ورّث الأنبياء من قبل : كتاب ربهم وسنة نبيهم** »[٢٣٢] .

وإذن يكون ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر ، وكلتا الروايتين يمكن ان تكونا صحيحتين ولا حاجة إلى تكذيب إحداهما وتعيين الصادرة منهما بالرجوع إلى المرجّحات .

(٢٣٠) الإمام الصادق : ١٩٩ .
(٢٣١) الصواعق المحرقة : ١٤٨ .
(٢٣٢) كنز العمال : ٥ / ٤١ ، راجع : السقيفة للمظفر : ص٤٩ .

ومع الغض عن ذلك وافتراض تمامية المعارضة ، وأن الصادر منه(صلى الله عليه وآله وسلم) لا يمكن أن يكون إلا واحدة منهما ، فتقديمه لكلمة (وسنتي) لا أعرف له وجهاً . لأن حديث التمسك بالثقلين متواتر في جميع طبقاته ، والكتب التي حفلت به أكثر من أن تحصى ، وطرقه إلى الصحابة كثيرة ، ورواته منهم ـ أي الصحابة ـ كثيرون جداً ، 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 أن يتفضل بذكر الكتب السنية التي روت حديث (وسنتي) لنرى مدى ادعائه الأوثقية لها ، وأي كتب أوثق من الصحاح والسنن والمسانيد ومستدركاتها التي سبق ذكرها وذكر روايتها للحديث لتقدم عند المعارضة ؟!

وفي حدود تتبعي لكتب الحديث ، واستعانتي ببعض الفهارس ، لم أجد رواية (وسنتي) إلا في عدد من الكتب لا تتجاوز عدد الأصابع لليد الواحدة ، وهي مشتركة في رواية الحديثين معاً ، اللهم إلا ما يبدو من مالك حيث اقتصر في الموطأ على ذكرها فحسب ، ولم يذكر الحديث الآخر ـ إن صدق تتبعي لما في الكتاب ـ يقول راوي الموطأ : « وحدثني عن مالك : انه بلغه ان رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) قال : تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه »[٢٣٣] .

ويكفي في توهين الرواية أنها مرفوعة ولم يذكر الكتاب رواتها ، مما يدل 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[٢٣٤] فيما يبدو .

وما عدا هذين الكتابين ; فقد ذكرها ابن حجر في صواعقه مرسلة ، وذكرها الطبراني فيما حكي عنه[٢٣٥] .

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

(٢٣٣) الموطأ : ٢٠٨/٢ . طبعة مصطفى البابي الحلبي .
(٢٣٤) حديث الثقلين : ١٨ دار التقريب .
(٢٣٥) المصدر السابق .

هذا كله من حيث سند الحديثين .

أما من حيث المضمون ، فأنا ـ شخصياً ـ لا أكاد أفهم كيف يمكن أن تكون السنة مرجعاً يطلب إلى المسلمين في جميع عصورهم أن يتمسكوا بها إلى جنب الكتاب ، وهي غير مجموعة على عهده(صلى الله عليه وآله وسلم) وفيها الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ؟

ولقد كان رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 وسلم) بنقل من حضره ، وهم واحد أو إثنان »[٢٣٦] .

وإذا صح هذا ـ وهو صحيح جداً لأن التاريخ لم يحدثنا عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه كان يجمع الصحابة جميعاً ، ويبلغهم بكل ما يجد من أحكام ، ولو تصورناه في أقواله فلا نتصوره في أفعاله وتقريراته وهما من السنة ـ فماذا يصنع من يريد التمسك بسنته من بعده ولنفترضه من غير الصحابة ؟ أيظل يبحث عن جميع الصحابة ـ وفيهم الولاة والحكام ، وفيهم القواد والجنود في الثغور ـ 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 إثنين ممن لم يكونوا بالمدينة ؟ والحجية ـ كما يقول ابن حزم ـ : لا تتقوّم إلا بهم .

والعمل بالعام أو المطلق لا يجوز قبل الفحص عن مخصصه أو مقيده ، ما دمنا نعلم أن من طريقة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) في التبليغ هو الاعتماد على القرائن المنفصلة ، فالإرجاع إلى شيء مشتّت 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 الإسلام ، ومحاولة التعرف على أحكامه من قبل غير الصحابة من رواتهم ، وبخاصة بعد انتشار الكذب والوضع في الحديث للأغراض السياسية أو الدينية أو النفسية ؟

ومثل هذه المشكلة هل يمكن ان لا تكون أمامه(صلى الله عليه وآله وسلم) وهو المسؤول عن وضع الضمانات لبقاء شريعته ما دامت خاتمة الشرائع ، وقد شاهد قسماً من

(٢٣٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : ١٢٣ نقلاً عنه .

التنكر لسنته على عهده(صلى الله عليه وآله وسلم) ، كما مرت الإشارة إلى ذلك في سابق من الأحاديث .

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

وما دمنا نعلم أن السنة لم تدوّن على عهد الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) ، وان النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) 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(عليهم السلام) فيه لأخذ الأحكام عنهم ، كما تتضح أسرار تأكيده على الاقتداء بهم[٢٣٧] ، وجعلهم سفن النجاة تارة[٢٣٨] ، وأماناً للأمة أخرى[٢٣٩] ، وباب حطة ثالثة[٢٤٠] 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 وسلم)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 لنعتصم 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 نبيهم(صلى الله عليه وآله وسلم) في كل يوم يقف على باب علي وفاطمة ، وهو يقرأ : (**إنما يريد الله**

(٢٣٧) راجع : المراجعات للإمام السيد شرف الدين : ص٢٣ وما بعدها .
(٢٣٨) ينابيع المودة : ص٣٠ وص٣٧٠ ط . الحيدرية . والصواعق المحرقة : ص١٨٤ و٢٣٤ ط . المحمدية .
(٢٣٩) ذخائر العقبى : ص١٧ . والصواعق المحرقة : ص١٥٠ .
(٢٤٠) مجمع الزوائد : ٩ / ١٦٨ . والصواعق المحرقة : ص١٥٠ .

ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً)[٢٤١] ; وتسعة أشهر ـ وهي المدة التي حدث عنها ابن عباس ـ كافية لأن تعرف الأمة من هم أهل البيت ، ثم يشاهدونه وقد خرج إلى المباهلة وليس معه غير علي وفاطمة وحسن وحسين(عليهم السلام) وهو يقول : « اللهم هؤلاء أهلي »[٢٤٢] ، وهم من أعرف الناس بخصائص هذا الكلام ، وأكثرهم إدراكاً لما ينطوي عليه من قصر واختصاص .

وأحاديث الكساء التي سبقت الإشارة إليها فيما سبق ، بما في بعضها من إقصاء حتّى لزوجته أم سلمة ، ما يغني عن إطالة الحديث معه في التعرف على المراد من أهل البيت على عهده ، وأحاديثه على اختلافها يفسر بعضها بعضاً ، 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(صلى الله عليه وآله وسلم) بنفسه إن لم نقل أنه غير طبيعي لولا ان تقتضيه بعض الاعتبارات .

ومن هنا احتجنا إلى النصّ على من يقوم بوظيفة الإمامة ، لأن استيعاب السنة والأحكام الشرعية وطبيعة الصيانة لحفظها التي تستدعي العصمة لصاحبها والعاصمية للآخرين ، ليست من الصفات البارزة التي يدركها جميع الناس ليتركها مسرحاً لاختيارهم وتمييزهم ، ولو أمكن تركها لهم في مجال التشخيص فليس من الضروري أن يتفق الناس على اختيار صاحبها بالذات مع تباين عواطفهم وميولهم .

وطبيعة الصيانة والحفظ ومراعاة استمرارها منهجاً وتطبيقاً في الحياة ، تستدعي اتخاذ مختلف الإحتياطات اللازمة لذلك .

ولقد أغنانا(صلى الله عليه وآله وسلم) حين عيّن علياً(عليه السلام) في نفس حديث الثقلين وسماه من بين أهل بيته لينهض بوظائفه من بعده ; ومما جاء في خطابه التاريخي في يوم غدير خم ، وهو ينعى نفسه لعشرات الألوف من المسلمين الذين كانوا معه : « **كأني قد دعيت فأجبت ، اني قد تركت فيكم الثقلين ، أحدهما اكبر من الآخر : كتاب الله وعترتي ، فانظروا كيف تخلفونني فيهما ; فإنهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض** ،

(٢٤١) الأحزاب : ٣٣ .

(٢٤٢) صحيح مسلم : ٧ / ١٢١ الحديث وفيه : « لما نزلت هذه الآية (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم) دعا رسول الله علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً ، فقال : « اللهم هؤلاء أهلي» وقد رواه كل من : الترمذي ، والحاكم ، والبيهقي ، وغيرهم ; انظر دلائل الصدق : ٢ / ٨٦ .

ـ ثم قال ـ : **إن الله عز وجل مولاي ، وأنا مولى كل مؤمن ـ ثم أخذ بيد عليّ ، فقال ـ : من كنت مولاه فهذا وليه ; اللهم وال من والاه ، وعادِ من عاداه »**[٢٤٣] .

ثم قال في مرض موته بعد ذلك مؤكداً : « **أيها الناس ، يوشك ان أقبض قبضاً سريعاً فينطلق بي ، وقد قدمت اليكم القول معذرة اليكم ، ألا 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 حتّى يردا عليَّ الحوض فأسألهما ما خلفت فيهما »**[٢٤٤] .

على أن الأحاديث الدالة على عصمته كافية في تعيينه ، أمثال قوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **علي مع الحق ، والحق مع علي يدور معه حيثما دار »**[٢٤٥] وقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) لعمار : « **يا عمار ، إن رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره ، فاسلك مع علي ودع الناس ، إنه لن يدلّك على ردى ولن يخرجك من هدى »**[٢٤٦] . وقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **اللهم أدر الحق مع عليّ ، حيث دار »**[٢٤٧] إلى غيرها من الأحاديث .

ومن هنا قال أبو القاسم البجلي وتلامذته من المعتزلة : « لو نازع علي عقيب وفاة رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) وسلَّ سيفه لحكمنا بهلاك كل من خالفه وتقدم عليه ، كما حكمنا بهلاك من نازعه حين أظهر نفسه ، ولكنه مالك الأمر 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 وسلم) لأنه قد ثبت عنه في الأخبار الصحيحة أنه قال : « **علي مع الحق ، والحق مع علي يدور معه حيثما دار »**[٢٤٨] ، وقال له غير مرة : « **حربك حربي ، وسلمك سلمي »**[٢٤٩] .

وإذا كانت هذه الأحاديث التي مرت تعين علياً وولديه ، فما الذي يعين بقية الأئمة من أهل البيت(عليهم السلام) ؟

هناك روايات مأثورة لدى الشيعة وأخرى لدى السنّة ، يذكرها صاحب الينابيع[٢٥٠] وغيره ، تصرح بأسمائهم جميعاً » .

(٢٤٣) مستدرك الحاكم وتلخيصه للذهبي : ١٠٩/٣ ، وقد صححه الحاكم على شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله .
(٢٤٤) الصواعق المحرقة لابن حجر : ٢٤ .
(٢٤٥) مجمع الزوائد : ٧ / ٢٣٥ .
(٢٤٦) كنز العمال : ١١ / ٦١٤ ، ح٣٢٩٧٢ ط . مؤسسة الرسالة .
(٢٤٧) المستصفى : ١٣٦/١ .
(٢٤٨) بحار الأنوار : ٣٣ / ٣٣٢ ، الحديث : ٥٧٧ .
(٢٤٩) بحار الأنوار : ٢٤ / ٢٦١ ، الحديث ١٥ . راجع أيضاً « شرح نهج البلاغة ، لابن أبي الحديد » ١ / ٢١٢ .
(٢٥٠) ينابيع المودة : ٩٩/٣ .

ولكن الروايات التي حفلت بها الصحاح والمسانيد لا تذكرهم بغير عددهم . ففي رواية البخاري ، عن جابر بن سمرة ، قال : « سمعت النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، يقول : **يكون اثنا عشر أميراً** ، فقال كلمة لم أسمعها ، فقال أبي : إنه قال : **كلهم من قريش** »[٢٥١] .

وفي صحيح مسلم بسنده عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **لا يزال الدين قائماً حتّى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش** »[٢٥٢] .

وفي رواية أحمد عن مسروق قال : « كنا جلوساً عند عبدالله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن ، فقال له رجل : يا أبا عبدالرحمن ، هل سألتم رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) كم يملك هذه الأمة من خليفة ؟ فقال عبدالله : ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ، ثم قال : نعم ، ولقد سألنا رسول الله ، فقال: **اثني عشر كعدّة نقباء بني إسرائيل** »[٢٥٣] .

وفي نظير هذه الأحاديث مع اختلاف في بعض المضامين ، حدّث كل من أبي داود ، والبزار ، والطبراني[٢٥٤] ، وغيرهم ، وطرقها في هذه الكتب كثيرة وبخاصة في صحيح مسلم[٢٥٥] ومسند أحمد[٢٥٦] .

والذي يستفاد من هذه الروايات :

١ ـ إن عدد الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر ، وكلهم من قريش .

٢ ـ وإن هؤلاء الأمراء معيّنون بالنص ، كما هو مقتضى تشبيههم بنقباء بني إسرائيل لقوله تعالى : (**ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً**)[٢٥٧] .

٣ ـ ان هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الإسلامي ، أو حتّى تقوم الساعة ، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة ، وأصرح من ذلك روايته الأخرى في نفس الباب : « **لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان** »[٢٥٨] .

(٢٥١) صحيح البخاري : ٨١/٩ ، كتاب الأحكام ، الحديث : ٦٦٨٢ .
(٢٥٢) صحيح مسلم : ٤/٦ ; كتاب الإمارة ، الحديث ٣٣٩٣ . وفي ص ٣ ـ ٤ روايات أخرى بمضمون رواية البخاري .
(٢٥٣) مسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة ، الحديث ٣٥٩٣ ، راجع دلائل الصدق : ٣١٦/٢ .
(٢٥٤) أضواء على السنة المحمدية : ص٢١٠ وما بعدها .
(٢٥٥) صحيح مسلم : ٣/٦ ، كتاب الإمارة ، الحديث : ٣٣٩٣ و ٣٣٩٤ و ٣٣٩٨ .
(٢٥٦) مسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة .
(٢٥٧) سورة المائدة : الآية ١٢ .
(٢٥٨) صحيح مسلم : كتاب الإمارة ، الحديث ٣٣٩٢ ، ومسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة ، الحديث : ٤٦٠٠ و٥٤١٩ .

وإذا صحت هذه الإستفادة فهي لا تلتئم إلا مع مبنى الإمامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله(صلى الله عليه وآله وسلم) ، وهي منسجمة جداً مع حديث الثقلين وبقائهما حتّى يردا عليه الحوض .

وصحة هذه الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الإمامة والخلافة ـ بالاستحقاق ـ لا السلطة الظاهرية .

لأن الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله ، وهي في حدود السلطنة التشريعية لا التكوينية ، لأن 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 أن السلطنة الظاهرية قد تولاها من قريش أضعاف أضعاف هذا العدد ، فضلاً عن انقراض دولهم وعدم النصّ على أحد منهم ـ أمويين وعباسيين ـ بإتفاق المسلمين .

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

ولعل حيرة كثير من العلماء في توجيه هذه الأحاديث وملاءمتها للواقع التأريخي 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 نورده هنا تفكهة للقراء ، وهو « وعلى هذا فقد وجد من الاثني عشر ، الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبدالعزيز وهؤلاء ثمانية ، ويحتمل أن 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 »[٢٥٩] .

وما يقال عن السيوطي يقال عن ابن روزبهان في رده على العلامة الحلي وهو يحاول توجيه هذه الأحاديث[٢٦٠] .

والحقيقة أن هذه الأحاديث لا تقبل توجيهاً إلا على مذهب الإمامية في أئمتهم . واعتبارها من دلائل النبوة في صدقها عن الإخبار بالمغيبات ، أولى من محاولة إثارة

(٢٥٩) أضواء على السنة المحمدية : ٢١٢ .
(٢٦٠) دلائل الصدق : ٣١٥/٢ .

الشكوك حولها كما صنعه بعض الباحثين المحدثين متخطياً في ذلك جميع الاعتبارات العلمية ، وبخاصة بعد أن ثبت صدقها بإنطباقها على الأئمة الاثني عشر(عليهم السلام) .

على أنّا في غنى من هذه الروايات وغيرها بحديث الثقلين نفسه ، فهو الذي ترك بأيدينا مقياساً لتشخيص العصمة في أصحابها ، وقديماً قيل : (اعرف الحق تعرف أهله)[٢٦١] .

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

وأظن أن الأنسب والأبعد عن الإدعاء 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 قد يقال في حقّ أصحابها أن كل طائفة تريد التزيّد 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 جميعاً للأخ أبي زهرة ليرى أيهم أكثر انسجاماً في واقعه مع المقياس الذي استفدناه من حديث الثقلين .

يقول أحمد وهو يعلق على حديث الإمام الرضا عن آبائه(عليهم السلام) حين مرّ بنيسابور : « لو قرأت هذا الإسناد على مجنون لبرئ من جنّته »[٢٦٢] .

والذي نرجوه ونأمل أن لا ننساه ونحن نستعرض تراجمهم ، أن 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 تولّى الإمامة وهو ابن عشرين سنة كالحسن العسكري(عليه السلام)، بل فيهم من تولّى منصبها وهو ابن ثمان كالإمامين الجواد والهادي(عليهما السلام).

ومن المعروف عن الشيعة ادعاؤهم العصمة لأئمتهم الملازمة لدعوى الإحاطة في شؤون الشريعة جميعها ، بل ادعوا الأعلمية لهم في جميع الشؤون ، وهم أنفسهم صرحوا بذلك .

(٢٦١) ذكر الغزالي في « المنقذ من الضلال » ما هذا لفظه : والعاقل يقتدي بسيّد العقلاء علي(عليه السلام)حيث قال : لا يعرف الحق بالرجال ، اعرف الحقّ تعرف أهله » بحار الأنوار : ٤٠ / ١٢٥ .

(٢٦٢) الصواعق المحرقة : ٢٠٣ .

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** »[٢٦٣] ، وقوله(عليه السلام) : « **أين الذين زعموا أنهم الراسخون في العلم دوننا كذباً وبغياً علينا ، أن رفعنا الله ووضعهم ، وأعطانا وحرمهم ، وأدخلنا وأخرجهم ؟ بنا يستعطى الهدى ، ويستجلى العمى ، أن الأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ولا تصلح الولاة من غيرهم** »[٢٦٤] .

وقول علي بن الحسين السجاد(عليهما السلام) : « **... وذهب آخرون إلى التقصير في أمرنا واحتجوا بمتشابه القرآن فتأولوا بآرائهم واتهموا مأثور الخبر فينا** ـ إلى ان يقول ـ : **فإلى من يفزع خلف هذه الأمة ، وقد درست أعلام هذه الأمة ، ودانت الأمة بالفرقة والاختلاف يكفر بعضهم بعضاً ؟ والله تعالى يقول : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات)**[٢٦٥] **فمن الموثوق به على إبلاغ الحجة ، وتأويل الحكم إلاّ أعدال 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 ؟** »[٢٦٦] .

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 الأخلاق والسلوك ليسقط ادعاءهم العصمة .

وإذا كان في الكبار منهم عصمة وعلم ، نتيجة دربة ومعاناة ، فما هو الشأن في ابن عشرين عاماً أو ابن ثمان ؟ فهل تملك الوسائل الطبيعية تعليلاً 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 لإضفاء الغموض والمناقبية على سلوكهم من الأتباع مجال ، ولكن ما نصنع وهم مصحرون بأفكارهم

(٢٦٣) نهج البلاغة تحقيق الدكتور صبحي الصالح ذيل الخطبة ١٠٩ ص١٦٢ وفيه « ينابيع الحكم » .
(٢٦٤) المصدر السابق : الخطبة : ١٤٤ ، ص ٢٠١ .
(٢٦٥) سورة آل عمران : الآية ١٠٥ .
(٢٦٦) بحار الأنوار : ٢٧ / ١٩٣ ، الحديث ٥٢ . واقرأ هذه الأقوال وغيرها في المراجعات لشرف الدين مأثورة عن النهج والصواعق ص١٨ .

وسلوكهم وواقعهم تجاه السلطة وغيرها من خصومهم في الفكر ؟ والتأريخ حافل بمواقف السلطة منهم ومحاربتها لأفكارهم وتعريضهم لمختلف وسائل الإغراء والإختبار ، ومع ذلك فقد حفل التأريخ بنتائج إختباراتهم المشرّفة وسجلها بإكبار .

ولقد حدث المؤرخون عن كثير من هذه المواقف المحرجة وبخاصة مع الإمام الجواد(عليه السلام) ، مستغلين صغر سنّه عند تولي الإمامة(٢٦٧) .

وحتّى لو افترضنا سكوت التأريخ عن هذه الظاهرة ، فإن من غير الطبيعي ان لا تحدث أكثر من مرة تبعاً لتكرر الحاجة إليها ، وبخاصة وان المعارضة كانت على أشدها في العصور العباسية .

وطريقة إعلان فضيحتهم بإحراج 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 أحياناً .

وإذا كان بوسع الأخ أبي زهرة أن يعلل هذه الظاهرة بتعليل منطقي يخضع لما نعرف من عوامل طبيعية ـ أعني ظاهرة تفوقهم في مجالات الإختبار والتمحيص ـ بالنسبة إلى الكبار من الأئمة بإرجاعها إلى الجهد والدراسة والتجربة السلوكية سراً ، فهل بوسع فضيلته ان يعللها في ابن عشرين سنة أو في ابن ثمان ، كما هو الشأن في الأئمة الثلاثة : الجواد ، والهادي ، والعسكري(عليهم السلام) ؟

وما لنا نبعد والأخ أبو زهرة ، وهو من الأساتذة الذين عانوا مشاكل التدريس في الجامعات ؟ هل يستطيع ان يعطي الضمانة لنجاح أي أستاذ ـ لو عرض لامتحان عسير ـ في خصوص ما ألفه من كتب من دون سابق تحضير ؟ فكيف إذا وسعنا الامتحان إلى مختلف مجالات المعرفة ـ وهي المدعاة لأئمة أهل البيت في مذهب الشيعة الإمامية ـ ودون سابق تحضير ؟

وإذا كان للصدفة ـ وهي مستحيلة ـ مجالها في امتحان ما بالنسبة إلى شخص ما فليس لها موقع بالنسبة إليه في مختلف المجالات فضلاً عن تكررها بالنسبة إلى جميع الأئمة صغارهم وكبارهم كما يحدث في ذلك التأريخ .

وأظن أن في هذه الاعتبارات التي ذكرناها مجتمعة ما يغني عن استيعاب كل ما ذكر في تشخيص المراد من أهل البيت .

أما الدعوى الثالثة : وهي دلالته على إمامة الفقه لا السياسة ، فهي ما لا أعرف لها وجهاً يمكن الركون إليه لافتراضها فصل السلطتين الدينية والزمنية عن بعضهما، مع

(٢٦٧) اقرأ موقفه من امتحان الخليفة له على يد يحيى بن أكثم في الصواعق المحرقة ص٢٠٤ .

أن الإسلام لا يعترف بذلك لما فيه من تجاهل لوظائف الإمامة وهي امتداد لوظائف النبي إلا فيما يتصل بعالم الاتصال بالسماء ، وبخاصة فيما يتصل في الشؤون التطبيقية .

لأن الفكرة ـ أية فكرة ـ لا يكفي في تحقيق نفسها أن تشرع وتعيش على صعيد من الورق ، بل لا بد أن تضمن لها تطبيقاً تتلاءم فيه الوسائل والأهداف ، وإلا لما صح نسبة النجاح لتجربتها بحال من الأحوال ; ولقد كتبت فصلاً مطولاً في البحث الذي يتصل بانبثاق فكرة الإمامة والضرورات الداعية إليها في محاضراتي عن تأريخ التشريع الإسلامي في كلية الفقه ، ومما جاء فيه مما يتصل بحديثنا هذا : « والذي اخاله ان من أوليات ما يقتضيه ضمان التطبيق أن يكون القائم على تطبيقها شخصاً تتجسد فيه مبادئ فكرته تجسداً مستوعباً لمختلف المجالات التي تكفلت الفكرة تقويمها من نفسه .

ولا نريد من التجسد أكثر من أن يكون صاحبها خلياً عن الأفكار المعاكسة لها من جهة ، وتغلغلها في نفسه كمبدأ يستحق من صاحبه التضحية والفناء فيه من جهة أخرى ، ومتى كان الإنسان بهذا المستوى استحال في حقه من وجهة نفسية ان يخرج على تعاليمها بحال .

وإذا لم يكن القائم بالحكم بهذا المستوى من الإيمان بها وكانت لديه رواسب على خلافها لم يكن بالطبع أميناً 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 تخفيفاً لحدة الصراع في أعماقه بين ما جدّ من تعاليم هذه الفكرة وما كان معاشاً له ومتجاوباً مع نفسه من الرواسب .

على أن الناس ـ كل الناس ـ لا يكادون يختلفون إلا نادراً في قدرتهم على التفكيك بين الفكرة وشخصية القائم عليها ، فالتشريع الذي يحرم الرشوة أو الربا أو الاستئثار لا يمكن أن يأخذ مفعوله من نفوس الناس متى عرف الإرتشاء أو المراباة أو الإستئثار في شخص المسؤول عن تطبيقه ولو في آن مّا ، أو احتمل فيه ذلك » .

وبما أن الإسلام يعالج الإنسان علاجاً مستوعباً 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 إعداداً خاصاً بالإضافة إلى مواهبهم الإرادية للقيام بشؤونها .

وما لنا نبعد بالأستاذ أبي زهرة وطبيعة النصّ الذي تحدث حوله تقتضيه ، وهل وراء التعبير بلفظ « مخلّف » ولفظ « خليفتين » ما يؤدي هذا المعنى ؟

على أن الأخ أبا زهرة حاول أن يقتطع النصّ من أجوائه التي تسلط الأضواء على تحديد مفاهيمه ، ويدرسه بعيداً عنها فوقع فيما وقع فيه .

وهل نسي حضرته مجيئه في معرض التمهيد لحديث النصّ 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 تعقيبها بإعطاء الولاية له بقوله : « **من كنت وليه فهذا علي وليّه** » 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 النصّ قبيل وفاته كما سبق التحدث في ذلك مما يوجب القطع بشمولها للجانب السياسي إذا لوحظت بمجموع ما لابسها من قرائن وأجواء .

على ان شمولها للجانب السياسي وعدم شمولها لم يعد موضعاً لحاجتنا اليوم لنطيل التحدث فيه . لأن البحث في هذا الجانب لا يثمر ثمرة فقهية ومجاله التأريخ . وإثباته هناك لا يتوقف على دلالة هذه الرواية فحسب لتضافر أدلة النصّ وتكثرها في التأريخ .

وإنما الذي يتصل بصميم رسالتنا ـ كمقارنين ـ إثبات 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 الإمام .

ولعل في شرحنا السابق لوظائف الإمامة ما يغني عن معاودة الحديث فيها .

وقد صور هذا الدليل على ألسنتهم بصور ننقلها عن دلائل الصدق بنصها :

الأولى : « إن الإمام حافظ للشرع كالنبي ، لأن حفظه من أظهر فوائد إمامته ، فتجب عصمته لذلك ، لأن المراد حفظه علماً وعملاً ، وبالضرورة لا يقدر على حفظه بتمامه إلا معصوم ، إذ لا أقل من خطأ غيره ، ولو اكتفينا بحفظ بعضه لكان البعض الآخر ملغىً بنظر الشارع وهو خلاف الضرورة ، فإن النبي قد جاء لتعليم الأحكام كلها وعمل الناس بها على مرور الأيام »[٢٦٨] .

والثانية : « ان الحاجة إلى الإمام في تلك الفوائد (يشير إلى ما ذكره العلامة من فوائد الإمامة كإقامة الحدود وحفظ الفرائض وغيرها) يوجب عصمته وإلا لافتقر إلى إمام آخر وتسلسل » .

والثالثة : « ان الإمام لو عصى لوجب الإنكار عليه والإيذاء له من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مفوت للغرض من نصبه ومضاد لوجوب طاعته وتعظيمه على الإطلاق المستفاد من قوله تعالى (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**)[٢٦٩] » .

الرابعة : « لو صدرت المعصية منه لسقط محله من القلوب فلا تنقاد لطاعته ، فتنتفي فائدة النصب » .

الخامسة : « انه لو عصى لكان أدون حالاً من أقل آحاد الأمة ، لأن أصغر الصغائر من أعلى الأمة وأولاها بمعرفة مناقب الطاعات ومثالب المعاصي أقبح وأعظم من أكبر الكبائر من أدنى الأمة »[٢٧٠] .

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

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(عليهم السلام) وأعلميتهم وافية جداً . وان ما ورد من انسجام واقعهم التأريخي مع طبيعة ما فرضته أدلة حجيتهم من العصمة والأعلمية وبخاصة في الأئمة الذين لا يمكن اخضاعهم للعوامل

(٢٦٨) دلائل الصدق : ٢ / ١٠ وما بعدها . وللدليل تتمة مطولة فيها دفع شبه أوردها المصنف على نفسه وأجاب عليها ، لا أرى حاجة لعرضها . (المؤلف) .

(٢٦٩) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٢٧٠) دلائل الصدق : ١٠/٢ وما بعدها .

الطبيعية التي نعرفها كالأئمة الثلاثة الجواد والهادي والعسكري(عليهم السلام) خير ما يصلح للتأييد .

فتعميم السنّة إذن لهم في موضعه .

وما أروع ما نسب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي من الإستدلال على إمامة الإمام علي(عليه السلام) بقوله : « استغناؤه عن الكل واحتياج الكل إليه دليل إمامته »[٢٧١] ، وهو دليل يصلح للإستدلال به على إمامة جميع الأئمة ، إذ لم يحدث التأريخ في رواية صحيحة عن احتياج أحد منهم إلى الاستفسار عن أي مسألة أو أخذها أو دراساتها من الغير مهما كان شأنه عدا المعصوم الذي سبقه ، ولو وجد لحفلت بذكره أحاديث المؤرخين كما هو الشأن في نظائره من الأهمية ، وبخاصة وأن الشيعة يفترضون لهم ذلك .

وتمام ما انتهينا إليه من بداية الحديث عن السنة إلى هذا الموضع ، ان حجية السنة في الجملة من ضروريات الإسلام ، بل لا معنى للإسلام بدونها ، فإطالة الحديث في التماس الحجج لها من التطويل غير المستساغ لوسط إسلامي ، وإن كنا محتاجين في الجملة لإطالة التحدث حول بعض ما ورد من التعميمات فيها إلى الصحابة ، أو الأئمة من أهل البيت(عليهم السلام) .

نهضت ترجمه
Translation Movement

(٢٧١) لم يسعني التأكد من صحة النسبة فعلاً لعدم عثوري عليها في المصادر التي أملكها . (المؤلف) .

نهضت ترجمه
Translation Movement

الباب الأول

القسم الثاني

السّنّـة
(٤)

الطرق القطعيّة إليها

* تمهيد
* الخبر المتواتر
* الخبر المحفوف بقرائن قطعية
* الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم
* بناء العقلاء
* سيرة المتشرعة
* ارتكاز المتشرعة

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تمهيد

والسنّة بما هي سنة ، وإن كانت حجيتها ـ كما قلنا ـ من الضروريات ، إلا أن مجالات الاستفادة منها لبحوثنا الفقهية موقوفة على ركائز أخر بالنسبة الينا .

وقد نكون في غنىً عن هذه الركائز لو كنا على عهد المعصومين ، ولدينا من المؤهلات البيانية ما يرفعنا إلى فهم كلماتهم والاستفادة منها .

ولكن بُعدنا عن زمن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته(عليهم السلام) ولّد لنا بحوثاً لا بدّ 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 الإستفادة منها ، ثم معرفة مدى نسبتها للكتاب .

ولعلنا نرى بعد حين أن أكثر ما أثير من الشبه حول حجية السنّة على ألسنة بعض القدامى فإنما هو منصبّ على الطرق الموصلة إليها ، أو على كيفيات الاستفادة منها ، وإن ضاق ببعضهم التعبير فأداه بما يشعر بإنكار حجية أصل السنّة ، وسيتضح ذلك من عرض حججهم ومناقشتها .

وعلى هذا ، فالبحوث (حول السنة) إنما تقع في مواقع :

١ ـ الطرق المثبتة لها بطريق القطع .

٢ ـ الطرق المثبتة لها بغير القطع .

٣ ـ كيفيات الإستفادة منها .

(٤) موقع السنّة من الكتاب .

ولكل منها أقسام وفيه بحوث .

تقسيم الطرق إلى السنّة :

والذي ينبغي أن يقال جرياً على ما أصّلناه في مباحث الحجة : إن الطرق التي لها أهلية الإيصال إليها ذات قسمين :

١ ـ قطعية .

٢ ـ وغير قطعية .

ولكل منها أقسام لا بدّ من استقراء المهم منها والتماس أدلّته وحججه ، وفحصها وتقييمها على أساس مقارن .

الطرق القطعية :

وقد ذكروا لها أقساماً أهمها ستة :

١ ـ الخبر المتواتر .

٢ ـ الخبر المحفوف بقرائن توجب القطع بصدوره .

٣ ـ الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم .

٤ ـ بناء العقلاء الكاشف عن رأي المعصوم فيه .

٥ ـ سيرة المتشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم فيها .

٦ ـ ارتكاز المتشرعة .

(١)

الخبر المتواتر :

ويراد به إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وصدورهم جميعاً عن خطأ أو اشتباه أو خداع حواس ، على ان يجري هذا المستوى في الإخبار في جميع طبقات الرواة ، حتّى الطبقة التي تنقل عن المعصوم مباشرة .

فلو تأخر التعدد في طبقة ما ، أو فقد أحد تلكم الشروط ، خرج عن كونه متواتراً إلى أخبار الآحاد ، لأن النتائج ـ كما يقول علماء الميزان ـ تتبع دائماً أخسَّ المقدمات .

ومثل هذا الخبر ـ أعني المتواتر ـ مما يوجب علماً بصدور مضمونه ; والعلم ـ كما سبق بيانه ـ حجة ذاتية لا تقبل الوضع والرفع .

شروطه :

وقد جعلوا له شروطاً اختلفوا في تعددها ، ويمكن انتزاعها جميعاً من نفس التعريف ، يقول المقدسي : « وللتواتر ثلاثة شروط :

الأوّل : أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس ، إذ لو أخبرنا الجم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء ، لم يحصل لنا العلم بخبرهم .

الثاني : أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد ، لأن كل عصر يستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه ، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى(عليه السلام) تكذيب كل ناسخ لشريعته .

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

والصحيح أنه ليس له عدد محصور »[٢٧٢] .

ويقول زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني في درايته وهو يعرّفه ويشير إلى شروطه : « هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب ، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تعدد ، فيكون أوله كآخره ، ووسطه كطرفيه ، ولا ينحصر ذلك بعدد خاص »[٢٧٣] .

ومثلهما غيرهما من أعلام الشيعة والسنة على غموض في أداء بعضهم ربما أوهم 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 مرَّ في حديث الثقلين ، والغدير ، وأشباههما .

واعتبروا منها قوله(صلى الله عليه وآله) : « **من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار** »[٢٧٤] .

(٢)

الخبر المحفوف بالقرائن القطعية :

ويراد به الخبر غير المتواتر ، سواء كان مشهوراً أم غير مشهور ، على ان يحتف بقرائن توجب القطع بصدوره عن المعصوم .

(٢٧٢) روضة الناظر : ص٥٠ .
(٢٧٣) الدراية : ص١٢ مطبعة النعمان ، النجف .
(٢٧٤) بحار الأنوار : ٢ / ١٦٠ ، الحديث : ١٠ وصحيح البخاري : كتاب العلم ، الحديث : ١٠٧ و١٢٠٩ و٣٢٠٢ .

والمدار في حجية هذا النوع من الأخبار هو حصول العلم منه كالخبر المتواتر ، والعلم بنفسه ـ كما سبق بيانه ـ حجة ذاتية ، فلا نحتاج بعده إلى التماس أدلة على الحجية .

(٣)

الإجماع :

والبحث في الإجماع له استقلاله ، وليس موضعه هنا نظراً لاعتباره لدى الأكثر مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع في مقابل الكتاب والسنّة .

نعم في بعض المباني ـ وبخاصة لدى الأكثر من علماء الشيعة ـ هو كشفه عن رأي المعصوم على نحو القطع ، فيكون من حقه على هذا المبنى ان يبحث عنه في هذا الموضع ، ولا يعتبر من الأدلة المستقلة .

وقد آثرنا تأخير البحث عنه إلى موضعه جرياً على ما سلكه الأكثر في عدّه من مصادر التشريع .

(٤)

نهضت ترجمه
Translation Movement

بناء العقلاء :

ويراد به صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة مّا صدوراً تلقائياً ، ويتساوون في صدورهم عن هذا السلوك على اختلاف في أزمنتهم وأمكنتهم ، وتفاوت في ثقافتهم ومعرفتهم ، وتعدد في نحلهم وأديانهم .

وأمثلته كثيرة منها : صدور العقلاء جميعاً عن الأخذ بظواهر الكلام ، وعدم التقيد بالنصوص القطعية منه ، على نحو يحمِّل بعضهم بعضاً لوازم ظاهر كلامه ، ويحتج به عليه .

ومنها : صدور العقلاء جميعاً عن الرجوع إلى أهل الخبرة ـ فيما يجهلونه من شؤونهم الحياتية وغيرها ـ فالمريض يرجع إلى الطبيب ; والجاهل يرجع إلى العالم ، وهكذا ... .

وحجية مثل هذا البناء إنما تتم إذا تمَّ كشفه عن مشاركة المعصوم لهم في هذا الصدور فيما تمكن فيه المشاركة ، أو إقراره لهم على ذلك فيما لم تمكن فيه .

وسرُّ 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 ، ـ كما قلنا ـ صدوراً تلقائياً غير معلل ، فهو لا يكشف عن واقع متعلقه من حيث الصلاح والفساد ، ولعل قسماً كبيراً 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 إقراره أو عدم ردعه أو صدوره هو عنه يقطع الإنسان بصحة الاحتجاج به عليه .

وسيأتي مزيد حديث عنه بما أسموه بـ (العرف) واعتبروه من الأدلة المستقلة مع رجوع قسم كبير منه إلى حجية هذا البناء .

(٥)

نهضت ترجمه
Translation Movement

سيرة المتشرعة :

وهي صدور فئة من الناس ينتظمها دين معين أو مذهب معين عن عمل مّا أو تركه ، فهي من نوع بناء العقلاء مع تضييق في نوع من يصدر عنهم ذلك البناء ، وحجية مثل هذه السيرة إنما تكون بعد إثبات امتدادها تأريخياً إلى زمن المعصوم وإثبات 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 إثبات ذلك لا مجال للتمسك بها بحال ، وما أكثر السير المنقطعة من وجهة تأريخية لكونها حادثة ، أو لا يمكن إثبات امتدادها لذلك الزمن .

والمقياس في حجيتها كشفها عن فعل المعصوم أو إقراره كشفاً قطعياً ليصح الاحتجاج بها .

وبهذا ندرك قيمة ما يحتج به أحياناً من ادعاء قيام السيرة القطعية على فعل شيء أو تركه مع عدم إمكان إثبات امتدادها تأريخياً 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 .

وسيأتي في مبحث العرف ان قسماً 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 اعتبارالحجية لها وعدمها .

وعلى أي حال فما كشف عن السنّة 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 مّا كاف للقطع بعدمها .

ارتكاز المتشرعة :

وقد شاع استعمال هذا الاصطلاح على السنّة 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 المتشرعون لا يعلم مصدره على التحقيق .

نهضت ترجمه
Translation Renaissance

الفارق بينه وبين سيرة العقلاء أو المتشرعة :

ان سيرة العقلاء أو المتشرعة بحكم كونها فعلاً أو تركاً لا لسان لها ، فهي مجملة من حيث تعيين نوع الحكم ، وإن دلّت على جوازه بالمعنى العام عند الفعل أو عدم وجوبه عند الترك ، لكن ارتكاز المتشرعة يعين نوعه من وجوب أو حرمة أو غيرهما .

حجيته :

وحجية مثل هذا الإرتكاز لا تتم إلاّ إذا علمنا بوجوده في زمن المعصومين وإقرارهم لأصحابه عليه ، ومثل هذا العلم يندر حصوله جداً ، وتكوين الإرتكاز في نفوس الرأي العام لا يحتاج من وجهة نفسية إلى أكثر من إمرار فتوى مّا في جيلين أو ثلاثة على الحرمة مثلاً ، ليصبح ارتكازاً في نفوس العاملين عليها .

الباب الأول

القسم الثاني

السُنّة

(٥)

الطرق غير القطعيّة

خبر الواحد

*** تحديده**

*** أدلة حجيته : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، العقل**

*** أدلة المانعين ومناقشتها**

*** شرائط العمل به**

*** تقسيمات**

الشهرة

*** تحديدها**

*** أقسامها : الشهرة في الرواية ، الشهرة في الاستناد ، الشهرة في الفتوى**

*** أدلة حجيتها : الكتاب ، السنّة ، القياس ، ومناقشتها**

مطلق الظن في السنة

*** تحديده**

*** أدلة حجيته ومناقشتها .**

نهضت ترجمه
Translation Movement

الطرق غير القطعيّة

ونريد بها خصوص ما كان له قابلية الكشف عن السنّة كشفاً ناقصاً ، وهي على قسمين :

١ ـ ما قام على اعتباره دليل قطعي .

٢ ـ ما لم يقم على اعتباره دليل .

ويكاد ينحصر الأول منهما بأخبار الآحاد على تفصيل فيها .

(١)

خبر الواحد :

وقد عرّفوه بتعريفات متعددة ترجع في جوهرها إلى ما يقابل الخبر المتواتر والخبر المحفوف بقرائن توجب القطع واحداً كان أو أكثر .

نهضت ترجمه
Translation Movement

الاختلاف في حجيته :

وقد اختلفوا في حجيته على أقوال لا تكاد تلتقي ، فمنهم من منع العمل به مطلقاً ، ومنهم من أجازه[٢٧٥] .

والمانعون يختلفون في سبب المنع ، فمنهم من يعزوه إلى حكم العقل ، وينسب ذلك إلى ابن علية والأصم ، ومنهم من ينسبه إلى الشرع كالقاشاني من أهل الظاهر[٢٧٦] .

والمجوزون مختلفون بدورهم أيضاً ، فمنهم من يستند في حجيته إلى حكم العقل ، وينسب ذلك إلى أحمد بن حنبل وابن شريح وأبو الحسن البصري والصيرفي من الشافعية[٢٧٧] ; وزاد أحمد بن حنبل : « ان خبر الواحد يفيد بنفسه العلم ، وحكاه ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين بن علي الكرابيسي والحارثي المحاسبي ، قال : وبه نقول ; وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن أنس ، واختاره وأطال في تقريره »[٢٧٨] .

(٢٧٥) إرشاد الفحول : ص٤٩ .
(٢٧٦) إرشاد الفحول : ص٤٩ .
(٢٧٧) المصدر السابق .
(٢٧٨) المصدر السابق .

وأكثر علماء الإسلام على حجيته على اختلاف بينهم في شروط الحجية ومناشئها .

ويعرف الوجه في حجيته وعدمها من عرض أدلتها إثباتاً ونفياً ، فلا حاجة إلى الدخول في تفصيل الأقوال فيهما ومناقشتها بجميع ما لها من خصوصيات .

أدلة المثبتين :

وقد استدل المثبتون ـ على اختلاف أدلتهم ـ بعد ضم بعضها إلى بعض بالأدلة الأربعة : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، حكم العقل .

وأهم أدلتهم من الكتاب آيتان :

أولاهما : قوله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**)[٢٧٩] .

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

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

وتخصيص التبين بخبر الفاسق ، يكشف بمفهوم الشرط عن إقرارهم على الأخذ بخبر غيره .

وليست القضية هنا واردة لبيان الموضوع ـ كما قد يتخيل ذلك ـ لكون الجزاء معلقاً على المجيء ، وانتفاء التبين لانتفائه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، وهي لا تدل على المفهوم .

وذلك لأن الموضوع في القضية الشرطية إذا كان مؤلفاً من جزأين « أحدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً دون الآخر ، كما إذا قيل : إن ركب الأمير ، وكان ركوبه يوم الجمعة ، فخذ بركابه ، فإنّ توقف الجزاء على أصل الركوب عقلي ، وعلى كونه في يوم الجمعة شرعي مولوي ، ففي ذلك يثبت لها المفهوم بالإضافة إلى خصوص الجزء الذي لا يتوقف عليه تحقق الجزاء عقلاً ولا يكون لها مفهوم بالإضافة إلى الجزء الآخر »[٢٨٠] .

والموضوع الذي ركز عليه التبين هنا كان مركباً من النبأ ومجيء الفاسق به ، فإذا انتفى مجيء الفاسق به انتفى لزوم التبين عنه ; فكأنه قال : النبأ الذي لا يجيء به

(٢٧٩) سورة الحجرات : الآية ٦ .

(٢٨٠) دراسات الأستاذ المحقق الخوئي(قدس سره) : ص٩٧ .

الفاسق لا يجب التبين عنه ، وهو معنى حجية النبأ الذي يجيء به غير الفاسق ; والظاهر أن انطواء الآية على تخصيص الردع بقسم من الأخبار التي قام بناؤهم على الأخذ بها مطلقاً وإقرار الباقي مما لا ينبغي أن يكون موضعاً لكلام ، وظهورها في ذلك لا تزعزعه 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 لإقرار بناء عقلائي قائم ورادعة عن قسم منه ، وهو الأخذ بأخبار الفاسق ـ بما أنه غير مؤتمن على خبره كما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، ويقتضيه التعليل ـ فهي من مكملات 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**)[٢٨١] .

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 وسلم) إنما هو من قبيل الواجبات العينية التي لا يسقطها قيام البعض بها عنهم ، ففكروا بالنفر جميعاً إلى المدينة ليأخذوا الأحكام عنه مباشرة ، فنزلت هذه الآية لتفهمهم بأن هذا النوع من النفر الجماعي لا ضرورة له ، وليس هو مما ينبغي أن يكون لما ينطوي عليه من شلّ لحركتهم الاجتماعية وتعطيل لأعمالهم ، فاكتفى الشارع بمجيء 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 أنها 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 مثلاً بياناً إلى المعلمين في الدولة في أن يكافحوا الأمية بتعليم المواطنين الأميين ; فليس معنى ذلك ان يجتمع المعلمون جميعاً ليعلموا دفعة واحدة مجموع الأميين ، بل معناه أن على كل واحد ان يجند نفسه لتعليم غيره فرداً كان أو أكثر .

والعمومات المجموعية نادرة فلا يصار إليها إلا بدليل .

(٢٨١) سورة التوبة : الآية ١٢٢ .

والذي أتصوره أن الطريقة السائدة في عصورنا من الهجرة إلى مراكز التفقه كالنجف الأشرف ، وقم ، والقاهرة من بعض من يسكنون بعيداً عنها ، ثم العودة إلى بلادهم ليعلموا إخوانهم أحكام دينهم هي نفس الطريقة التي دأبوا عليها في عصر النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ودعت إليها الآية .

وليس في هذه الطريقة اجتماع المبلغين والمرشدين في مقام الأداء ليكوّنوا لمستمعيهم مقدار ما يتحقّق به التواتر ، بل يكتفون بالواحد الموثوق به منهم ، فالآية على هذا واردة في مقام جعل الحجة لأخبار آحاد الطائفة ، وإن شئت ان تقول أنها واردة لإمضاء 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 الإلزام بالرجوع إليهم لأخذ الأحكام تشريع ذلك ، وإن كان بلسان الترخيص ، ومن لوازم الترخيص في مثله جعل الحجية لما يحدثون به فلا يسوغ تجاهلها مع قيامها بداهة .

واحتمال أن يراد بالطائفة ما يبلغ به حد التواتر على أن يجتمع الكل لتبليغ كل واحد منهم احتمال يأباه ظاهر الآية وكيفية الإستفادة من نظائرها ، كما يأباه الواقع العملي لما درج عليه المبلغون في جميع العهود بما فيها عهد الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) ، على أن لفظ طائفة أوسع منه فتضييقها إلى ما يخصه بالخصوص لا ملجأ له ولا شاهد عليه .

وبهذا يتضح واقع ما أثاره الآمدي وغيره من التشكيكات حول دلالة الآية على حجية خبر الواحد[٢٨٢] ، فلا حاجة إلى الدخول في تفصيلاته .

أدلتهم من السنّة :

وقد استغرقت أدلتهم من السنّة جوانبها الثلاث قولاً وفعلاً وتقريراً .

السنّة القولية :

أما السنّة القولية فهناك طوائف من الروايات عن أهل البيت(عليهم السلام) إذا لوحظت مجتمعة فهي متواترة المضمون .

اولاها : ما ورد عنهم(عليهم السلام) من إرجاعهم بعض أصحابهم إلى البعض كارجاعه(عليه السلام)[٢٨٣] إلى زرارة بقوله : « **إذا أردت حديثنا فعليك بهذا**

(٢٨٢) راجع : ما كتبه الآمدي : ١٧١/١ من الأحكام وما ورد في الكفاية وشروحها ورسائل الشيخ حول هذه التشكيكات . (المؤلف) .

(٢٨٣) أي الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) .

الجالس»[٢٨٤]وأشار إلى زرارة وقوله(عليه السلام) : « **العمري ثقة ، فما أدّى اليك ، فعنّي يؤدّي** »[٢٨٥] 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** »[٢٨٦] .

ثالثها : ما ورد عنهم(عليهم السلام) من الحث على كتابة الحديث وإبلاغه كقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **من حفظ على أمتي أربعين حديثاً ، بعثه الله فقيهاً عالماً** »[٢٨٧] وقوله(عليه السلام)[٢٨٨] لأحد الرواة : « **واكتب وبثّ علمك في بني عمك ، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم** »[٢٨٩] .

رابعها : ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين ، مثل الحديث المتواتر عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **من كذب عليّ متعمداً ، فليتبوأ مقعده من النار** »[٢٩٠] 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 يُخشى منه .

خامسها : الأخبار الواردة في باب التعارض[٢٩١] من الأخذ بالمرجحات 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 والأخذ بروايتها وترك آرائهم[٢٩٢] .

ومن استعراض جميع هذه الطوائف نرى أن الحجية مجعولة فيها لخبر الثقة بما أنه ثقة ، وليس لنحلته أو مذهبه أثر في الأخذ بحديثه أو تركه كما هو الشأن في كتب

(٢٨٤) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٤٣ .
(٢٨٥) المصدر السابق : ٢٧ / ١٣٨ . والحديث هكذا : « العمري ثقتي ، فما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدي » .
(٢٨٦) المصدر السابق : ٢٧ : ١٤٠ . والحديث هكذا : « من حفظ على أمتي أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيها عالماً » .
(٢٨٧) المصدر السابق : ٢٧ / ٩٩ .
(٢٨٨) أي الإمام الصادق(عليه السلام) .
(٢٨٩) وسائل الشيعة : ٢٧ / ٨١ . باب ٨ ـ وجوب العمل بأحاديث النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة(عليهم السلام)والحديث هكذا: « اكتب وبثّ علمك في إخوانك ، فإن متّ فأورث كتبك بنيك ، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلاّ بكتبهم » .
(٢٩٠) وسائل الشيعة : ١٢ / ٢٤٩ .
(٢٩١) المصدر السابق : ٢٧ / ١٠٦ باب ٩ ـ وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة .
(٢٩٢) المصدر السابق : ٢١ / ٤٤٨ و ٢٥ / ٣١ و٢٧ / ١٠٢ و١٤٢ .

بني فضال والشلمغاني ، وهم من غير الشيعة الإمامية ، ومناسبة الحكم والموضوع تقتضيه ، لذلك فلا خصوصية للعدالة أو غيرها من الشروط .

السنّة العملية :

وحسبنا منها « ما تواتر من انفاذ رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف ، وهم آحاد ، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات ، وحلّ العهود وتقريرها ، وتبليغ أحكام الشرع »[٢٩٣] . وشواهده أكثر من أن تحصى . فلو كان خبر الثقة ليس بحجة لما كان معنى لهذا الارسال الملازم لتكليف المسلمين بالأخذ عنهم وإلزامهم بذلك ، ودعوى أن أحاديث أمثال هؤلاء مما يكتنفها من القرائن ما يوجب القطع بمطابقتها للواقع ، لا تعتمد على دليل ، لأن رسله ليسوا كلهم بهذا المستوى ، ولا الأحاديث التي يحدثون بها كذلك .

السنّة التقريرية :

وهي قائمة بإقراره لبناء العقلاء على الأخذ 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 العقلائية القائمة على الاعتماد بخبر الثقة ، والاتكال عليهم في محاوراتهم ، بل على ذلك تدور رحى نظامهم ، ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار 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 »[٢٩٤] لدى الناس جميعاً ، وهم يعتمدون أخبار الآحاد ، ويرتبون عليها جميع آثار العلم وإن لم تكن علماً في واقعها .

وامتداد هذا البناء إلى زمن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) من الواضحات ; وقد حكى الغزالي في المسلك الأول « ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر »[٢٩٥] ، وقد ضرب لها بعشرات الأمثلة ، وبالطبع انه لو كانت للنبي طريقة خاصة في تبليغ الأحكام لا تعتمد أخبار الآحاد لبيّنها ولردع صحابته عن العمل بغيرها ، وهذا ما لم يتحدث فيه التأريخ ، ومثله ما يشتهر عادة ويطول الحديث فيه .

(٢٩٣) المستصفى : ٩٦/١ .
(٢٩٤) فوائد الأصول : ٦٨/٣ .
(٢٩٥) المستصفى للغزالي : ٩٥/١ .

الإجماع :

وقد حكاه في إرشاد الفحول عن الصحابة والتابعين[٢٩٦] ، وحكاه الشيخ الطوسي عن الإمامية ، وغيرهما .

ولكن الإستدلال 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 الإمامية جميعاً بالنسبة للدعوى الثانية ، والإجماع 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[٢٩٧] .

العقل :

وقد صوّر بصور عدة ، نذكر بعضها ، ونحيل البعض الآخر على الكتب المطولة لعدم الجدوى بعرضها ومناقشتها جميعاً :

الصورة الأولى: ما ذكره الغزالي من أن «المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنّة متواترة ، ووجد خبر الواحد ، فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام ، ولأن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) إذا كان مبعوثاً إلى أهل 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 يفِ بذلك أهل مدينته »[٢٩٨].

وقد أجاب الغزالي على الشقّ الأول بأن « المفتي إذا فقد الأدلة القاطعة ، يرجع إلى البراءة الأصلية والإستصحاب ، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً »[٢٩٩] ; ولكن هذا الجواب غير واضح لأن الرجوع إلى البراءة الأصلية في غير ما يقطع فيه محق للرسالة من أساسها ، لبداهة أن الأحكام القطعية محدودة جداً إن لم تكن معدودمة .

والأحكام 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 بالأمارات المعتبرة لتحولت إلى واقع لا تقرّه جميع المذاهب الإسلامية ، فضلاً عن إنكار كونه من

(٢٩٦) إرشاد الفحول : ص٤٩ .
(٢٩٧) راجع حقائق الأصول : ٢ / ١٣٦ وغيره .
(٢٩٨) المستصفى : ١ / ٩٤ .
(٢٩٩) المصدر السابق .

الضروريات ، على أن الإسلام ليس هو هذه الضروريات فحسب كما هو ثابت بالبداهة .

والرجوع إلى الإستصحاب ، وهو في رتبة سابقة على البراءة كما سبق بيانه ويأتي ، مناقش صغرى وكبرى ; أما الصغرى فلإحتياجه 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 فللشكّ في حجية مثل هذا الإستصحاب لرجوعه إلى ما يدور أمره بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع ، لأن الحكم المجعول إن كان واسع المنطقة إلى هذا الزمان ، فهو مقطوع البقاء ، وإن كان ضيق المنطقة فهو مقطوع الإرتفاع ، فما هو الحكم المعلوم إذن ليستصحب بقاؤه ؟ وأصالة عدم النسخ إن رجعت إلى الإستصحاب فحسابها نفس هذا الحساب ; وسيأتي فيها الكلام مفصلاً .

اللهم إلا ان يدّعي أن مراده هنا من الإستصحاب إستصحاب عدم الجعل قبل البعثة ، أو إستصحاب عدم الحكم المجعول في حقه حال الصغر ; ولكن الإشكال في جريان هذين الاستصحابين جار أيضاً إما لعدم الموضوع فعلاً وإما لعدم مشاهدتنا للحالتين : حالة ما قبل البعثة ، وحالة ما بعدها ، لنجري في حقنا إستصحاب الحالة السابقة ، لو أُريد إستصحاب العدم بالنسبة لحكمنا الخاص ، أمّا لو أُريد إستصحاب عدم الجعل الكلي فهو مثبت بالنسبة الينا ، وإستصحاب عدم الجعل حال الصغر يشكل جريانه للشك في تبدل الموضوع ، فنحن حال الصغر غيرنا عندما نقع تحت التكاليف ، وللإعلام في هذه الأنواع من الإستصحابات حديث يأتي في موضعه ولعل لنا في بعضها رأياً.

على أن إستصحاب عدم الجعل هنا ، لا يجري في جميع المشكوكات للعلم الإجمالي بجعل الكثير منها لبداهة أن الإسلام لم يأتِ بهذه المقطوعات أو الضروريات فحسب ، ومع قيام العلم الإجمالي لا يمكن جريان الإستصحاب ولا البراءة الأصلية في أطرافه ، إما لعدم إمكان جريانها أصلاً ، أو انها تجري وتتساقط للمعارضة ; وسيأتي إيضاح ذلك في مبحث الإحتياط العقلي .

والأنسب أن يجاب 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 الإيكال إلى الإحتياط فيها مثلاً .

وأجاب عن الشقّ الثاني بقوله : « أما الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) ، فليقتصر على من يقدر على تبليغه ، فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلف به ، فليس تكليف الجميع واجباً »[٣٠٠] .

وهذا الجواب غريب في بابه أيضاً لمنافاته للشمولية التي جاءت بها رسالة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، وعمومها لجميع البشر (**وما أرسلناك إلاّ كافة للناس**)[٣٠١] ولأن فرض الاقتصار على البعض يوجب اختصاص الرسالة بهم وحرمان غيرهم مع فرض احتياجهم إلى مثلها، وأين قاعدة اللطف منها إذن ؟ ولماذا لا يبعث لكل أمة نبياً يفي بحاجتها إذا تعذر قيام نبي واحد بهذه المهمة ؟

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

ثم عقَّب ـ أعني الغزالي ـ بعد ذلك بقوله : « نعم لو تعبد نبي بأن يكلف جميع الخلق ، ولا يخلي واقعة عن حكم الله تعالى ، ولا شخصاً عن التكليف ، فربما يكون خبر الواحد ضرورة في حقه »[٣٠٢] .

وهذا الإستدراك عين ما أراده المستدل لتحدثه عن نبينا(صلى الله عليه وآله وسلم) بالخصوص ورسالته ، لأنها موضع حاجتنا الفعلية .

ومن البديهي أن شريعتنا عامة لجميع البشر ، وما من واقعة إلا ولها فيها حكم ، إلا أن قوله : « فربما يكون الإكتفاء بخبر الواحد ضرورة » لا يتم إلا بضميمة مقدمات أخرى تحصر الطريق فيه ، وهو ما لم يذكر في الدليل ، كما لم يذكره في إستدراكه عليه .

الصورة الثانية : ما ذكره صاحب الوافية « وحاصله إنّا نعلم تفصيلاً ببقاء التكليف بالصلاة والصوم ونحوهما من الضروريات ، وليس لنا علم تفصيلي بأجزائها وشرائطها ، فإذا تركنا العمل بمؤديات الأمارات ، واقتصرنا على خصوص ما علمناه من الأجزاء والشرائط ، خرجت هذه الأمور عن حقائقها ، لأن الضرورية من الأجزاء والشرائط ليست إلا أموراً معدودة ، بحيث نقطع بعدم العناوين المزبورة على ما هو المتفق دخله فيها . فلا مناص من الرجوع إلى الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة »[٣٠٣] .

(٣٠٠) المستصفى : ٩٤/١ .
(٣٠١) سورة سبأ : الآية ٢٨ .
(٣٠٢) المستصفى : ٩٤/١ .
(٣٠٣) دراسات الأستاذ المحقق الخوئي(قدس سره) : ص١٢٥ .

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

أما الأخبار النافية التي ورد على خلافها عموم مثبت للتكليف أو اطلاق أو أصل عملي فلا تتعرض لها بإثبات ، ومقتضاه عدم الحجية فيها ; والتحقيق ان العقل لا يلزم بأخبار الآحاد ، وحسبنا في ذلك ما مرّ من الأدلة السمعية « فما ذهبت إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين ، إنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً ، ولا يجب التعبد به عقلاً ، وإن التعبد واقع به سمعاً »[٣٠٤] هو الحق في المسألة ، وهو الذي اختاره جلّ علماء الشيعة كما يظهر مما أوردوه في كتبهم المطولة .

أدلة المانعين :

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

والجواب على ذلك: ان هذه الآيات مخصصة بما دل على جواز العمل بأخبار الآحاد لأنها أخص منها إن لم تكن هذه الأدلة حاكمة عليها .

وقد اعتبروا هذه الآيات أيضاً رادعة عن بناء العقلاء بعد التغافل عن تخصيصها بما دل على الجواز .

وأجيب عن ذلك أيضاً بحكومة بناء العقلاء عليها لاعتبار العقلاء هذا النوع من أخبار الآحاد علماً من حيث ترتيب جميع آثار العلم عليه ، ومع اعتباره علماً ، فهو خارج عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً ، فلا يكون مشمولاً لها بحال .

واستدلوا أيضاً بالإجماع 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 الإجماع منها ؟ وأما الكبرى فلمعارضته بمثله ، وهو ما سبق حكايته عن الشيخ الطوسي(قدس سره) ; على ان هذا النوع من الإجماع يستحيل أن يكون حجة لأنه يلزم من إثبات حجيته 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 أصلاً .

(٣٠٤) المستصفى : ٩٥/١ .

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 .

وكأن بعض المانعين لهذه الأسباب أو ما يشبهها أوهمت كلماتهم نفي الحجية عن نفس السنّة ، وهم لا يريدون ذلك قطعاً ، وكان ذلك من نتائج الضيق في الأداء كما يوحي به تفصيل كلماتهم وضم بعضها إلى بعض[٣٠٥] .

شرائط العمل به :

وقد اختلفوا في الشرائط المعتبرة للعمل بأخبار الآحاد ، وفي مقدار اعتبارها ، على أقوال قد لا يكون في عرضها وتعدادها والإستدلال عليها أي جدوى ، مادمنا 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 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 الإحتياطات من قبل بعض الأُصوليين للحد من الفوضى والتسامح في قبول جميع الأخبار ، أو هي من قبل بعضهم اعتقاد بعدم إمكان تشخيص الصغريات لما هو حجة من الأخبار إلا من هذه الطريق .

وعلى هذا فإفتقاد 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 التأثر والإنفعال بمسبقات مذهبهم في مجال النقل ، لا يمنع من اعتماد خبرهم والأخذ به ما لم تكن هناك قرائن أخر توجب التوقف عن العمل به .

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

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

(٣٠٥) راجع : تاريخ الفقه الإسلامي ، لمحمد يوسف موسى : ص٢٢٧ وما بعدها .

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 الأخبار ، ولا يهم فعلاً الدخول في تفصيلاتها ما دمنا نملك المقياس في الحجية ، وهو التوثق والاطمئنان بصدور الخبر من قبل المعصوم .

وحتّى اعتبارهم هجر الأصحاب للخبر الصحيح من قبيل الموهنات له ، وعمل الأصحاب بالخبر الضعيف جابراً له إنما هو من قبيل تشخيص الصغرى لما يوجب الثقة بالصدور لا للتعبد المحض بذلك .

وعلى هذا فالدخول هنا في الأقسام وتحديدها لا يهم الآن بحثه ، وهو من شؤون علماء الحديث ، وموضعها في كتب الدراية ، فلتراجع في مظانها الخاصة .

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 ، انتشاراً مستوعباً لجلّ الفقهاء أو المحدثين ، فهي دون مرتبة الإجماع من حيث الانتشار ، وقد قسموها إلى ثلاثة أقسام قد تختلف من حيث الحجية وعدمها :

اولاها : الشهرة في الرواية .

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

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

ثانيها : الشهرة في الاستناد .

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

وهذه الرواية قد لا تكون مستوفية لشرائط القبول ، إلاّ ان استناد الفقهاء إليها يكون جابراً لضعفها ، كما ان إعراضهم عن رواية ما ، وان كانت صحيحة ، يكون من موجبات تركها وعدم العمل بها .

وهذا النوع من الاستناد أو الإعراض لا دليل على اعتباره من المرجحات ، اللهم إلاّ أن يولد وثوقاً للإنسان بصدور ما استندوا إليه وعدم صدور ما هجروه أو صدروه لا لغاية بيان الحكم الواقعي باعتبار أن إصرار أكثرية الفهاء على الأخذ برواية مع ضعفها ، أو هجر رواية وهي بأيديهم مع صحتها ، لا يكون بلا مستند جابر أو موهن عادة .

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

ثالثها : الشهرة في الفتوى .

ومضمونها انتشار فتوى ما بين الفقهاء انتشاراً يكاد يكون مستوعباً دون ان يعلم لها أي مستند .

وقد استدلوا على حجيتها بأدلة ثلاثة : الكتاب ، والسنّة ، والقياس .

أدلتهم من الكتاب :

وأهمها التعليل الوارد في آية النبأ السابقة: (**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**)[٣٠٦] حيث ركزت الآية في وجوب التبيّن على التعليل بإصابة قوم بجهالة ، ومقتضى ذلك دوران هذا الحكم مدارها وجوداً وعدماً ، وبما أن الاستناد إلى الشهرة الفتوائية لا يعد من الجهالة والسفه ، فلا يجب التبيّن معه في هذا الحال وهو معنى حجيته .

(٣٠٦) سورة الحجرات : الآية ٦ .

والجواب على ذلك : أن دوران حكم مع علة ما وجوداً وعدماً لا يكون إلا مع فرض انحصار العلة ، ولا دليل على انحصارها في أمثال هذه التعابير ; فإذا قال الشارع ـ مثلاً ـ : حرّمت الخمرة لإسكارها ; فغاية ما يدل عليه هذا التعبير تعميم العلة في الحرمة إلى غير الخمر من المسكرات لا ارتفاع الحرمة عن شيء عند ارتفاع الإسكار لجواز ثبوتها له لعلة أُخرى كالنجاسة ، أو الغصبية ، أو غيرهما من موجبات التحريم ; وإنما التزمنا بدوران التبيّن مدار خبر الفاسق وجوداً وعدماً في صدر الآية لدلالة مفهوم الشرط عليها لا أخذاً بهذا التعليل ، فارتفاع السفاهة هنا لا يدل على ارتفاع التبيّن لجواز ثبوته بعلة أُخرى غيرها .

أدلتهم من السنّة :

وهي كثيرة ، وقد وردت رواياتها في باب تعارض الخبرين كمرفوعة زرارة ، قال : « قلت : جعلت فداك ! يأتي عنكما الخبران أو الحديثان المتعارضان ، فبأيهما آخذ ؟ قال(عليه السلام) : **خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ النادر** »[٣٠٧] .

وقد قربوا الإستدلال 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 الإطلاق .

وقد أجيب عليها بأن المراد من الشهرة هنا الشهرة بمدلولها اللغوي ، وهي الوضوح والإبانه ، أخذاً 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 (عليه السلام) : خذ بما وضح وبان انتسابه الينا 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 الإطلاق أن يعلم أن الشارع كان في مقام البيان من هذه الجهة ولم يقم قرينة على الخلاف ليصح التمسك به ، فكونه في مقام البيان من حيث التعميم لها ، تأباه طبيعة التطابق بين السؤال والجواب الذي يقتضي السنخية بينهما حتّى مع فرض التعميم لغير المورد .

ولو تنزلنا فلا محرز له إن لم نقل ان التطابق يصلح للقرينية على الخلاف .

ثالثها ـ القياس :

(٣٠٧) مستدرك الوسائل : ١٧ / ٣٠٣ .

وقد قربوه بما ادعي 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 الإستدلال من أمتنها لو كان المنشأ في حجية أخبار الآحاد هو الظن الحاصل منه .

ولكن سبق لنا ان استعرضنا جلّ 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 الموضع ليصح الأخذ به .

وعلى هذا ، فالشهرة الفتوائية لا مستند لها ليؤخذ بها ، فهي ليست بحجة كما ذهب إلى ذلك الكثير من الفقهاء .

(٣)

حجية مطلق الظن بالسنّة :

ويراد به العمل بكل ظن يتولد للإنسان من أي سبب كان ، إذا كان متعلقاً بحكم شرعي يظن انه ثبت بالسنّة .

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 السنّة بمقتضى فحوى دليله ، وحاصل ما استدل به : « إنّا نعلم علماً قطعياً بلزوم الرجوع إلى السنّة بحديث الثقلين وغيره مما دل على ذلك ، فيجب علينا العمل بما صدر عن المعصومين ، فإن أحرز ذلك بالقطع فهو ، وإلا فلا بدّ من الرجوع إلى الظن في تعيينه ، ونتيجة ذلك وجوب الأخذ بما يظن بصدوره »[٣٠٨] ; ومن الواضح ان الظن هنا لم يقيد بكونه حاصلاً من الأخبار ليكون دليلاً على حجية ما يفيد الظن منها كما أفيد ، بل أطلق لما يشمل كل ظن بالسنّة ومن أي سبب كان ، لذلك آثرنا عده من أدلة مطلق الظن بالسنّة .

والجواب على هذا: أن دعوى القطع بالعمل بمطلق الظن بالسنّة مع عدم إحرازها بالقطع ـ كما هو مقتضى مفاد دليله ـ لا تخلو من مصادرة ، لأن الظن بما هو ظن

(٣٠٨) الدراسات : ص١٢٥ .

ليس من الحجج الذاتية التي لا تحتاج إلى جعل أو إمضاء ، وهذا الدليل لا يثبت جعلاً ولا إمضاءً شرعياً له بل لا تعرض فيه لهذه الجهة أصلاً .

ووجوب العمل بالسنّة ـ وإن كان ضرورياً ـ إلا أنه لا يتنجز على المكلف إلا بعد إحرازها بمحرز ذاتي أو مجعول ، وهذا الترديد 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 لإثبات ما أُريد له .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الباب الأول

القسم الثاني

السنّة
(٦)

السنّة وكيفية الإستفادة منها

* السنّة كلها تشريع
* كيفيات الاستفادة منها
* دلالة القول
* حجية أقوال أهل الفن
* الأصول اللفظية
* دلالة الفعل
* دلالة الترك
* دلالة التقرير

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

(١)

السنّة كلها تشريع :

والحديث حول كيفيات الاستفادة منها يدعونا 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 ـ وهو كلام جار نظيره على ألسنة الكثير ـ : « ليس كل ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام من أقواله وأفعاله وتقريراته تشريعاً يطالب به المكلفون ، لأن الرسول بشر كسائر الناس اصطفاه الله رسولاً لهداية الناس وإرشادهم ; قال تعالى : (**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى اليّ**)[٣٠٩] فما صدر منه ينتظم الأقسام الآتية :

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

٢ ـ 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 ، لأن مرجع القسم الأول الطبيعة والحاجة البشرية ، ومرد القسم الثاني الخبرة والتجارب في الحياة والتقدير الشخصي للظروف الخاصة من غير أن يكون هناك دخل للوحي الإلهي ولا للنبوة والرسالة .

٣ ـ ما صدر منه على وجه التبليغ عن الله تعالى ، بصفته رسولاً يجب الاقتداء به والعمل بما سنَّه من الأحكام مثل تحليل شيء أو تحريمه ، والأمر 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 الأحكام .

(٣٠٩) سورة الكهف : الآية ١١٠ .

وبالجملة، فإن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته إنما تكون دليلاً من الأدلة ، ومصدراً من المصادر التشريعية التي تستمد منها الأحكام الشرعية إذا صدرت منه بمقتضى رسالته لسنّ القوانين وتشريع الأحكام أو بيانها »[٣١٠] .

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 الإسلامية كما هو مقتضى شموليتها ، ولا يفرق في ذلك بين ما تقتضيه طبيعته البشرية كالأكل والشرب وغيره ، إذا كان صادراً منه عن إرادة ، وبين غيره من تجارب .

وإذا تمَّ ما سبق أن عرضناه من أدلة العصمة له ، فإن كل ما يصدر عنه بطبيعة الحال يكون موافقاً لأحكام الشريعة ومعبّراً عنها ، و ما دام الأكل والنوم والشرب من أفعاله الإرادية ، فهي محكومة حتماً بأحد الأحكام ، فأصل الأكل محكوم بالجواز بالمعنى العام ، وأكله لنوع معين يدل على جوازه ، كما أن تركه لأنواع أُخرى يدل على جواز الترك لها ، 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 ـ وإن أخطأ الواقع ـ لو صحّ جواز خطئه في الموضوعات ، ولنا التأسي به في الإخبار عن تجاربنا وخبراتنا في حدود ما نعلم منها ، و حتّى قوله ـ لو صح عنه ـ : « أنتم أعلم بشؤون دنياكم »[٣١١] فهو إمضاء لهم على جواز إعمال تجاربهم وخبراتهم الخاصة ، فهو لا يخرج عن الدلالة على التشريع .

نعم ما كان من مختصات النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) كالزواج بأكثر من أربع ، أو ما كان من أفعاله الطبيعية غير الإرادية ، فهو لا يعبر عن حكم عام .

والخلاصة: أن تقييد السنة بما صدر عنه على وجه التشريع كما صنع غير واحد في غير موضعه ، لأن كل ما يصدر عنه من أفعاله الإرادية فهو تشريع عام عدا مختصاته الخاصة ، اللهمّ إلاّ أن يريدوا به الإيضاح لا الاحتراز وهو بعيد عن مساق كلامهم . اقصاه ان بعض أفعاله تختلف عن البعض الآخر من حيث دلالتها على الحكم بعنوانه الأوليّ أو العنوان الثانوي ، ودلالتها أحياناً على جواز العمل بالحكم الظاهري ، وهكذا ...

(٣١٠) سلم الوصول : ص٢٦٢ وما بعدها .

(٣١١) صحيح مسلم : كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي وفيه : « أنتم أعلم بأمر دينكم » .

كيفيات الاستفادة منها :

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

دلالة القول :

واستفادة ما له من دلالة إنما تكون بحسب ما تدل عليه الألفاظ بمفاهيمها اللغوية ـ أو الاصطلاحية فيما ثبتت فيه الحقيقة الشرعية من قبله ـ لما سبق أن أكدناه من أن الشارع لم يخترع لنفسه ولأتباعه طريقة جديدة خاصة للتفاهم ، وإنما جرى على وفق ما عند العرب منها .

وهذه الألفاظ إن كانت نصّاً في مدلولها أو ظاهرة فيه أخذ بها ، وإلا فلا بدّ من الاستعانة ـ في غوامض اللغة وغرائبها ـ بالرجوع إلى أهل 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 الممضى من قبل الشارع قطعاً ، وربما اعتبره بعضهم من الأحكام 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 إذن 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 احتمالاً 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 ، إنما تجري لدى أهل العرف ـ وهم منشأ حجيتها مع العلم بإقرار الشارع لهم عليها ، لما قلناه من عدم اختراعه طريقة للتفاهم خاصة به ـ عند الشك في تعيين المراد ، ولا تجري فيما إذا علم المراد وشك في كيفية الإرادة ، فأصالة عدم القرينة ـ مثلاً ـ لا تجري فيما إذا علم باستعمال لفظة ما في أحد المعاني ، وشكّ 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 تعيّن 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 قربة 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 ، وليس لنا اتباعه إلا بدليل »[٣١٢] .

« وهذان المذهبان ، يعكران على نقل أبي اليسر الإجماع على الإباحة في المعاملات ، فإنهما لم يفرقا بين قربة ومعاملة ، وقال المحققون : إن الخلاف إنما هو بالنسبة إلى الأمة ، فمن قائل بالوجوب ، ومن قائل بالندب ، ومن قائل بالإباحة ، ومن قائل بالوقف »[٣١٣] .

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

وعمدة ما يصلح للدليلية لهم هو كون الفعل مجملاً 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 الأحكام إلا ما كان من مختصاته ، فهو إذن مباح لنا أيضاً ، ودعوى أن النبي(صلى الله

(٣١٢) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٢ وما بعدها .
(٣١٣) المصدر السابق .

عليه وآله وسلم) لا يصدر منه إلا ما كان راجحاً ، فلا يعمل المكروه ولا المباحات مع توفر العناوين الثانوية التي يمكن أن تحول ما كان مباحاً بالأصل إلى مستحب بالعنوان الثانوي ـ وإن كان مما يقتضيها مقام النبوة ـ إلا أن أدلة العصمة لا تلزم بها أصلاً .

واستدلال بعضهم على الوجوب علينا بأوامر الاقتداء ـ الدالة على لزوم متابعته(صلى الله عليه وآله وسلم) في كل ما يفعله حتّى المباحات حيث تتحول مباحاته إلى واجبات في حقنا بحكم لزوم المتابعة ـ لا يخلو من غرابة ، لأن أوامر الاقتداء لا تقتضي أكثر من الإتيان 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 وسلم) لأن معنى اقتدائنا به في المباحات هو كوننا مخيرين بين الفعل والترك كما هو مخير بينهما ، فاضفاء صفة الوجوب عليها ، ينتهي بنا إلى الخلف طبعاً .

والظاهر ان الآمدي ، وابن الحاجب ، والخضري من المتأخرين ، ممن تبنوا 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 إلاّ بدليل .

وظهور قصد القربة دليل على أن الفعل مطلوب ، والمتيقن من الطلب الندب ، فلا يثبت ما زاد عنه .

أما ادعاء ان الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكماً شرعياً فوق الإباحة ، فهو قول بلا دليل ، وكل ما ذكروه من أدلتهم إنما يتجه إذا علمت صفة الفعل ، وفرض المسألة انها مجهولة »[٣١٤] .

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 ان تعبيره بعد ذلك ان المتيقن من الطلب الندب ، لا يخلو من مسامحة أيضاً ، لأن الندب نوع من أنواع الطلب في مقابل الوجوب وله فصله الخاص ، فتعيينه بالذّات يحتاج إلى معين لأن نسبة الطلب إليهما نسبة واحدة ما دام معتبراً من قبيل الجنس لهما .

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

(٣١٤) أصول الفقه : ص٢٣٣ .

دلالة الترك :

ولا يستفاد منها أكثر من عدم الوجوب ، أما تعيين الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة فلا معين لها ، لأن القدر المتيقن من أدلة العصمة انه لا يرتكب الذنب ، فتركه للشيء إذن لا يكون تركاً لواجب كما هو مقتضى ما تدل عليه وتلزم به ، وإن كان في ما يقتضيه مقام النبوة ان لا يواظب النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) على ترك مستحب ، كما سبقت الإشارة إليه .

دلالة التقرير :

والظاهر أن ما يفيده الإقرار على الشيء لا يدل على أكثر من الجواز بالمعنى العام سواء كان متعلقه فعلاً عابراً ، أم عادة متحكمة ، أم عرفاً خاصاً ، أم بناءً عقلائياً ; اللهم إلا أن يكون البناء أو العرف قائماً على حجة ملزمة فإقراره يستلزم ثبوت حجيتها عند الشارع المساوق للالزام بها في مواقع الإلزام كما هو الشأن في الأخذ بأخبار الثقات وبالبناء العقلائي على الأخذ بالظواهر والعمل بالاستصحاب وأمثالها .

هذا إذا لم تكن هناك قرينة تبين نوع الحكم المقر ، كما لو كانت بعض العادات مثلاً قد اتخذت طابع الحكم الإلزامي عندهم ، فإقرارهم عليه يدل على الإلزام به ، أما الإقرار على عدم الفعل فهو لا يدل على أكثر من عدم وجوبه .

والقول بأن التقرير يدل على الإباحة[٣١٥] 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 .

وقد اشترط غير واحد اعتبار القدرة على الإنكار في حجية التقرير وهو شرط سار في جميع أنواع السنّة ، لأن القدرة على التبليغ شرط فيها جميعاً .

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

الباب الأول

(٣١٥) أصول الفقه : ص٢٣٣ .

السّنّة
(٧)

السنّة والكتاب

* السنّة وعلاقتها بالكتاب
* نوعية أحكامها
* تخصيص الكتاب بها وعدمه
* نسخ الكتاب بالسنّة
* رتبة السنّة من الكتاب

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

السنّة وعلائقها 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 أن نبحث علائقها بالكتاب العزيز . والحديث حول ذلك يقع في مواقع أهمها أربعة :

١ ـ نوعية ما ترد به من أحكام ونسبته إلى الكتاب العزيز .

٢ ـ امكان تخصيص الكتاب بها وعدمه .

٣ ـ امكان نسخ الكتاب بها وعدمه .

٤ ـ رتبتها من الكتاب عند الإستدلال والمعارضة .

١ ـ نوعية أحكامها :

أما نوعية أحكامها فهي حسبما يدل عليه استقراؤها في مصادرها لا تخرج عن أحد ثلاثة :

أ ـ تأكيد ما ورد في الكتاب من أحكام عامة ، كالأحاديث الآمرة بأصل الصلاة والصيام والزكاة والحج ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكالأحاديث الناهية عن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام وما أهلّ به لغير الله ، وحسابها حساب الآيات المتعددة الدالة على حكم واحد .

ب ـ شرح ما ورد من آيات عامة في القرآن ، وبيان أساليب أدائها وامتثالها والتعرض لكل ما يتصل بها من أجزاء وشرائط وموانع ، كالأحاديث المحددة للمراد من الصلاة والصيام والحج ، والمبيّنة لأجزائها وشرائطها وموانعها وكل ما يرتبط بها من شؤون الأداء .

ج ـ تأسيس أحكام جديدة لم يتعرض لها الكتاب فيما نعرف من آيات أحكامه مثل حرمان القاتل من الميراث إذا قتل مورثه ، وتحريم الجمع بين نكاح العمة وابنة أخيها أو الخالة وابنة أختها إلا بإذنهما ، وكتحريم لبس الحرير للرجال وأمثالها ، يقول ابن القيم : « والسنة مع القرآن ثلاثة أوجه : **أحدها :** أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظافرها ،

والثاني : أن تكون بياناً لما أُريد بالقرآن وتفسيراً له ، **والثالث :** أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن ايجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه »[٣١٦] .

٢ ـ تخصيص الكتاب بها وعدمه :

ومن اعتبار صفة الشرح والبيان لها يتضح أنه ليس هناك ما يمنع من تخصيص الكتب بها ما دام المخصص بمنزلة القرينة الكاشفة عن المراد من العام ، والظاهر أنه بهذا المقدار موضع اتفاق المسلمين ، ولذلك أرسلوا ـ إرسال المسلمات ـ إمكان تخصيص الكتاب بما تواتر من السنّة ، ولكن موضع الخلاف في السنة التي تثبت بأخبار الآحاد ، فالذي عليه الجمهور ان « خبر الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المتواتر »[٣١٧] وفصل الحنفية بين أن يكون العام الكتابي قد خصص من قبل بقطعي حتّى صار بذلك التخصيص ظنياً ، وبين ما لم يخصص فجوزوه في الأول ومنعوه في الثاني[٣١٨] ، وذهب البعض إلى المنع مطلقاً .

وعمدة ما استدلوا به دليلان :

أوّلهما : دعوى ان الخبر الواحد لا يقوى على معارضة الكتاب ، لأن 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 سنّة نبيّنا لقول امرأة لا ندري أصابت أم أخطأت »[٣١٩] .

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 عرفاً ، لما أمكن رفع اليد عن الكتاب بالتخصيص حتّى في السنة المتواترة ، بينما لم يلتزم أحد منهم بذلك ، بل لما أمكن ورود الخاص من الشارع أصلاً لاستحالة تناقضه على نفسه كما هو الشأن في المتباينين أو العامين من وجه عندما يلتقي الحكمان في موضع التقائهما حيث حكموا بالتساقط في الأخبار الحاكية لذلك فيهما .

(٣١٦) سلم الوصول : ص٢٥٩ نقلاً عن أعلام الموقعين : ٢٣٢/٢ .
(٣١٧) أصول الفقه للخضري : ص١٨٤ .
(٣١٨) المصدر السابق .
(٣١٩) أصول الفقه للخضري : ص١٨٤ .

وبعد افتراض حجية الخاص في نفسه وإن كان مروياً بأخبار الآحاد ، فأي مانع من إعطائه صفة الشرح لما أُريد من العام الكتابي ؟ ومع التنزل فإن 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 لإسقاط أحدهما بالآخر .

نعم لو كان العموم الكتابي مما لا يقبل التخصيص لكونه نصّاً في مدلوله لا يحتمل الخلاف ، ولا يتقبل قرينة عليه ، لتعين القول بإسقاط الخبر وتكذيبه لاستحالة صدور التناقض من الشارع ، وحيث ان الكتاب مقطوع الصدور ومقطوع الدلالة ، فلا بد أن يكون الكذب منسوباً إلى الخبر ويتعين لذلك طرحه .

وبهذا العرض يتضح معنى الأخبار الواردة عن المعصومين في اعتبار ما خالف كتاب الله زخرفاً ، أو يرمى به عرض الجدار ، وجعل الكتاب مقياساً لصحة الخبر عند المعارضة في الأحكام التي تعرّض لها الكتاب .

واتهام الزنادقة بوضع هذه الأخبار ـ كما ورد على لسان بعض الأُصوليين ـ منشؤه عدم إدراك معنى الحديث .

نعم قد يقال إن النسخ يقتضي أحياناً مصادمة الحديث الناسخ للكتاب ، فكيف يجعل الكتاب مقياساً لصحته ، وهذا الإشكال صحيح لو كانت هذه الأحاديث واردة في غير أبواب التعادل المستدعي لتعارض الأخبار ، والتعارض لا يكون إلا في أخبار الآحاد ، وسيأتي أن النسخ لا يكون بخبر الواحد إجماعاً على أن النسخ ـ لولا الإجماع على عدم وقوعه بخبر الآحاد ـ لأمكن القول به هنا أيضاً ، 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 ـ أعني رأي الخليفة عمر ـ فإن أُريد من الإستدلال به أنه سنة واجبة الاتباع أخذاً بما ذهب إليه الشاطبي ، فقد عرفت ما فيه في مبحث سنة الصحابة ، وإن أُريد الإستدلال 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 »[٣٢٠] ، وعدم الإنكار عليه ، أنه من القائلين بجواز التخصيص بخبر الآحاد .

ودعوى الخضري[٣٢١] أن هذا الحديث ونظائره قد يكون مستفيضاً إلى درجة توجب القطع ، غريبة ، لأنها تصادم كلما صحَّ نقله في هذا الباب من انفراد الخليفة بنقله[٣٢٢] .

وما يقال عن التخصيص يقال عن التقييد بأخبار الآحاد لمطلقات الكتاب ، والحديث فيهما واحد .

وإذا صحَّ هذا لم نعد بحاجة إلى استعراض ما طرأ على آية (**وأُحلَّ لكم ما وراء ذلكم**)[٣٢٣] 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 ـ نسخ الكتاب بالسنّة :

ويراد من النسخ ـ على ما هو التحقيق في مفهومه ـ : 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 ـ ولو بمعونة القرائن ـ من حيث التعميم لجميع الأزمنة .

نهضت ترجمة
Translation Movement

وارتفاع الأحكام التي تقيد بوقت معين لانتهاء وقتها لا يسمى نسخاً اصطلاحاً ، وقد أحاله فريق لأدلة عقلية لا تنهض بذلك وسرها الجهل بحقيقته ، بتخيل ان الرفع واقع في مقام الثبوت بعد وضع الحكم على الأزمان اللاحقة للعلم الحادث بتبدل المصلحة مما يوجب نسبة الجهل إلى الله تعالى وتقدس عما يتخيلون ، بينما هو في واقعه لا يتجاوز مقام الإثبات لمصلحة التدرج في التبليغ ، والحكم ابتداء لم يجعل إلا على قدر توفر الملاك فيه ، والمصلحة والمفسدة اللذان هما ملاكا الأحكام مما يتأثران بعوامل الزمان والمكان قطعاً ، وسيأتي إيضاح أنهما ليسا من قبيل الحسن والقبح الذاتيّين دائماً ليلزم الخلف ، والحكم في الأزمنة اللاحقة لم يثبت في مقام الجعل ليقال كيف يرتفع الحكم الثابت مع ما يلزم من فرض إثبات صفة الثبوت له .

(٣٢٠) مسند أحمد : مسند أبي هريرة ، الحديث ٩٦٥٥ ، وفيه : « انا معشر الأنبياء لا نورث » .
(٣٢١) أصول الفقه للخضري : ص١٨٤ .
(٣٢٢) راجع مصادره في النصّ والاجتهاد في قصة فدك وغيره .
(٣٢٣) سورة النساء : الآية ٢٤ .

والحقيقة، ان النسخ لا يتجاوز الإخبار 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 الا عن أبي مسلم الاصفهاني « ولم يحقق الناقلون مذهبه »[٣٢٤] وقد استظهر الخضري « ان خلاف أبي مسلم إنما هو في نسخ نصوص القرآن ، فهو يرى ان القرآن كله محكم لا تبديل لكلمات الله »[٣٢٥] وما أدري ما قيمة هذا الكلام بعد تصريح القرآن بإمكان النسخ في آياته (**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**)[٣٢٦] على ان النسخ المدعى هنا ليس هو تبديلاً لكلمات الله وإنما هو شرح للمراد منها وتقييد أو تخصيص لظهوراتها ، ثم ليس فيها مصادمة لنص لا يحتمل الخلاف ، وحاشا لله ان يكذب نفسه أو ولياً من أوليائه المبلغين عنه[٣٢٧] ، وما قلناه أو قالوه عن التخصيص يقال عن النسخ .

وهذا من الأمور التي تكاد تكون بديهية بين المسلمين فلا تحتاج إلى إطالة حديث ، والظاهر ان النسخ واقع في الكتاب من الكتاب ومن السنة على خلاف في قلة وكثرة الأحكام التي يدعى لها النسخ ، وقد استعرض أستاذنا الخوئي(قدس سره) في كتابه « البيان » كل ما قيل عن الآيات المنسوخة وحاكمه بجهد ولم يجد فيها ما يصلح أن يكون منسوخاً إلاّ أقل القليل .

والخلاف الذي وقع إنما هو في إمكان نسخ الأحكام ـ المقطوعة أسانيدها كالأحكام الكتابية والمتواترة من السنة ـ بأخبار الآحاد ، وأكثرية المسلمين على المنع وربما ادعي عليه الإجماع ، وأهم ما لديهم من الشبه هي شبهة ان الظني لا يقاوم القطعي فيبطله ، وهي شبهة عرفت قيمتها في الحديث عن التخصيص لعدم المعارضة بينهما ، لأن الدليل الناسخ لا يزيد على كونه شارحاً للمراد من الدليل المنسوخ وقرينة على عدم إرادة الظهور وحاله حال التخصيص ، على ان الخبر وإن كان ظنياً في طريقه ، الا أنه مقطوع الحجية للأدلة السابقة ، ومع الغض وافتراض المعارضة فإنها في الحقيقة قائمة بين ظنين لا بين قطعي وظني ، أي بين ظنية الدلالة في مقطوع السند وظنية الطريق .

(٣٢٤) أصول الفقه للخضري : ص٢٤٦ .
(٣٢٥) المصدر السابق .
(٣٢٦) سورة البقرة : الآية ١٠٥ .
(٣٢٧) 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 لانتهائها إلى التكذيب (راجع : سلم الوصول : ص٣٣٧) .

ولعل منشأ الإجماع المدعى أو اتفاق الأكثرية إنما هو في وضع حد لما يمكن ان يقع من التسامح في دعوى النسخ وإبطال الأحكام 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 الإسلام من تمثل بصورة القديسين ليتسنى له هدم الإسلام وتقويض قواعده .

٤ ـ رتبة السنّة من الكتاب :

من الكلمات المألوفة على ألسنة كثير من الأُصوليين ان رتبة السنّة 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 السنّة من قبيل تقدم الحاكم على المحكوم ، أي مع وجود دليل من الكتاب لا ينظر إلى السنّة ولا تلتمس كدليل ، وهي أشبه بما ذكرنا من التقدم الرتبي لأدلة الأمارات على الأُصول ، 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 ، وإن كان قد جمع بعض المتأخرين بين هذه الأدلة وكأنها مساقة لمبنى واحد ، في تفسيرها لا لمباني متعددة .

وأوّل هذه الأدلة قولهم : « ان الكتاب مقطوع والسنة مظنونة ، والقطع فيها إنما 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 »[٣٢٨] .

وهذا الدليل يصلح للقول الثالث أي تقديم الكتاب على السنة عند المعارضة لا مطلقاً ، إذ لا معنى لرفع اليد عن المظنون بالمقطوع مع عدم 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 الأخبار الحاكية لها ، وعليها يقتضي أن تحرر المسألة في تقدم الكتاب على أخبار الآحاد لا على السنة .

(٣٢٨) أُصول الفقه للخضري : ص٢٣٧ .

وقد سبق ان أيدنا دعوى من يذهب إلى طرح الأخبار 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 بياناً فالبيان تال للمبين في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس ، وما شأنه هذا فهو أولى بالتقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب ، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب »[٣٢٩] .

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 بياناً للكتاب فهي متممة للاستدلال به ، بل كلاهما يكونان دليلاً واحداً ، لبداهة أن ما يحتاج إلى البيان لا ينهض بالدليلية إلا به ، ولكن اعتبار التقدم في الرتبة على أساس التفاضل في المكانة لا معنىً لإدراجه في مباحث الأُصول والتماس الأدلة له لعدم إعطائه أية ثمرة عملية في مجالات الاستنباط .

ثالثها : « ما دل على ذلك من الأخبار كحديث معاذ وأثر عمر ، اللذين تقدم ذكرهما ، ومثله عن ابن مسعود : (من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه(صلى الله عليه وآله وسلم))[٣٣٠] ومثل ذلك عن ابن عباس وهو كثير في كلام السلف والعلماء وهو الوجه في تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب »[٣٣١] 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 يكتفي 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 رأي أصحابها لو أرادوا ظواهرها ، وهو بعيد ، وهم ليسوا بمعصومين ليجب علينا التعبد بها .

(٣٢٩) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٧ .
(٣٣٠) مستدرك الحاكم : ٤ / ٩٤ .
(٣٣١) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٧ .

نعم، في إقرار النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) لمعاذ ما يصلح للاستدلال ، باعتبار ان الإقرار 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 الإستدلال صنو للكتاب وفي رتبته ، بل هما واحد من حيث انتسابهما إلى المشرع الأول وهو الله عز وجل ، ولا يمكن الاستغناء به عنها ، وما أروع ما قاله الأوزاعي : « الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب ، وذلك لأنها تبين المراد منه »[٣٣٢] . وقال رجل لمطرف بن عبدالله : لا تحدثونا إلا بالقرآن ، فقال : « والله ما نريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا »[٣٣٣] .

ومن هذا العرض ندرك أن هذه الأدلة لا تصلح ان تكون لمبنى واحد .

الباب الأول

القسم الثالث

نهضت ترجمه
Translation Movement

الإجماع

*** تعريفه**

*** هل الإجماع أصل**

*** الاختلاف في حجيته**

*** أدلة الحجية : الكتاب ، السنة ، العقل**

*** حكم منكري حجية الإجماع**

*** إمكان الإجماع وعدمه**

*** الإجماع المحصل**

*** الإجماع المتواتر**

(٣٣٢) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٤ .
(٣٣٣) المصدر السابق .

*** الإجماع المنقول بأخبار الآحاد**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الإجماع

تعريفه :

الإجماع في اللغة لفظ مشترك بين العزم والتصميم ـ فيقال على سبيل المثال أجمع القوم على النهوض بالعمل الفلاني ، أي عزموا وصمموا عليه ـ وبين الاتفاق فيقال أجمعوا على القيام بعمل مّا أي اتفقوا عليه .

وهو في اصطلاح الأصوليين موضع خلاف ، وان اتفقوا على دلالته على الاتفاق .

وموقع الخلاف منه متعلق الاتفاق ، فقيل انه مطلق الأمة ، وقيل خصوص المجتهدين منهم في عصر ، وفي رأي مالك اتفاق أهل المدينة[٣٣٤] ، وقال بعضهم : اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة) ، أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة) وربما ضيق إلى اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة[٣٣٥] ، 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 لإلتماس تحديد المراد من هذه اللفظة كمصطلح عام بعد أن كانت لا تتولى الحكاية عن مضمون موحد ، فلا معنى للاشكال على تعاريفهم بعدم الإطراد والإنعكاس .

والمهم في الموضوع أن يبحث عن اعتباره أصلاً من الأصول في مقابل 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 الإجماع 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

(٣٣٤) عدة الأصول للشيخ الطوسي : ص٢٣٢ ، وأصول الفقه للخضري : ص٢٧٠ .
(٣٣٥) أصول الفقه للخضري : ص٢٧٠ ، وغيره .

عن الكتاب أو السنة أو العقل ، وإنما هو مستقل في مقابلها في عوالم الحكاية عن الأحكام .

والظاهر أن الكثير منهم يرى أنه لا استقلال له ، يقول الخضري : « لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند »[٣٣٦] .

وفي حكايته عن الآمدي وغيره عن بعض الأصوليين : « انه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب »[٣٣٧] .

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 .

وسيأتي ان 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 على وفق الإجماع ، 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 ننتهي إليه .

الخلاف في حجيته :

« ذهب المتكلمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أن الإجماع حجة ، وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر أنهم قالوا : الإجماع ليس بحجة ، واختلف من قال انه حجة ، فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ ، وذهب الجمهور الأعظم والسواد الأكثر إلى أن طريق كونه حجة السمع دون العقل »[٣٣٨] .

أدلة الحجية :

وقد استدلوا على الحجية بالأدلة الثلاثة ، وأقصوا الإجماع عن الإستدلال به على حجيته لانتهائه إلى الدور .

الكتاب :

(٣٣٦) أصول الفقه : ص٢٧٥ .
(٣٣٧) المصدر السابق .
(٣٣٨) عدة الأصول : ص٢٣٢ .

وأهم أدلتهم من الكتاب هذه الآيات :

الأولى : قوله تعالى : (**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونُصله جهنم وساءت مصيراً**)[٣٣٩] ، وقد قرب دلالتها على مذهب الجمهور صاحب سلم الوصول بقوله : « ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) واتّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال : (**نوله ما تولى ونصله جهنم**) فيلزم أن يكون إتّباع غير سبيل المؤمنين محرماً مثل مشاقة الرسول ، لأنه لو لم يكن محرماً لما جمع في الوعيد بينه وبين المحرم الذي هو مشاقة 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 الإجماع حجة لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد »[٣٤٠] .

ويرد على هذا التقريب :

أ ـ إن ظهور تعدد الشرط مع وحدة الجزاء اشتراكهما في علة التحريم ، ولازمه ان اتباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاقة للرسول لا يدل على الحرمة فلا يتم المطلوب ، وقد استظهر الغزالي ما يقرب من هذا المعنى من مساق الآية ، وبعّد لذلك دلالتها على الإجماع ، يقول : « والظاهر ان المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه ، نوله ما تولى ، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة ، حتّى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى ، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم »[٣٤١] .

ب ـ وفي عقيدتي أن الآية لا يمكن أن تحمل على إرادة الإجماع منها لما فيها من كلمة (**نوله ما تولى**) إذ لا معنى للقول : بأن من يتبع غير ما أجمعوا عليه من الأحكام نجعل ما اتبعه من الحكم غير المجمع عليه والياً عليه يوم القيامة ، 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 القيامة بمصير من تولاه ، فيكون مساقها أشبه بمساق الآية الأخرى

(٣٣٩) سورة النساء : الآية ١١٠ .

(٣٤٠) سلم الوصول : ص٢٧٢ . والظاهر أن هذا التقريب لصاحب نهاية السؤول وإن لم يقوّسه كما يوحي إرجاعه في الهامش إليه .

(٣٤١) أصول الفقه للخضري : ص٢٧٩ نقلاً عنه .

(**يوم ندعو كل أناس بإمامهم**)[٣٤٢] ، وحينئذ تكون أجنبية عن مفاد جعل الحجية للإجماع .

وأظن أننا بهذا المقدار نكتفي عن مناقشة المراد من كلمة : غير والألف واللام في المؤمنين ، وغير ذلك مما ذكروه في مناقشة هذه الآية وأكثرها غير تام[٣٤٣] .

الثانية : قوله تعالى : (**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس**)[٣٤٤] ، بتقريب : « ان الوسط هو العدل والخيار ، والعدل والخيار لا يصدر عنه إلا الحق ، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار فليكن حقاً »[٣٤٥] .

وهذه الدلالة لو تمت للآية ، فهي لا تزيد على أكثر من إثبات العدالة لهم لا العصمة ، والذي ينفع في المقام إنما هو إثبات 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 الأخبار وأداء الشهادات ، أما فيما طريقه الخطأ والصواب في استخراج الأحكام والاجتهاد فيها فلا »[٣٤٦] .

الآية الثالثة : (**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**)[٣٤٧] 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 لأن ذلك يخرجها من كونها خياراً ، ويخرجها من كونها آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر ، إلى ان تكون آمرة بالمنكر وناهية عن المعروف ، ولا ملجأ من ذلك إلا بالامتناع من وقوع شيء من القبايح من جهتهم »[٣٤٨] .

وقد سبق الحديث عن هذه الآية في مبحث (سنّة الصحابة) وذكرنا هناك عدم دلالتها على أكثر من التفضيل النسبي ، وهو لا يستدعي العصمة وعدم الوقوع في الخطأ ، على أنّا لا نعرف وجهاً للملازمة التي ذكروها هنا في تقريب دلالة الآية بين

(٣٤٢) سورة الإسراء : الآية ٧١ .
(٣٤٣) راجع الطوفي في مناقشاته لها : ص١٠٠ وما بعدها من رسالته المنشورة في مصادر التشريع الإسلامي ، والشيخ الطوسي في العدة : ص٢٣٤ وما بعدها .
(٣٤٤) سورة البقرة : الآية ٢٤٣ .
(٣٤٥) الطوفي في رسالته السابقة : ص١٠٣ .
(٣٤٦) المصدر السابق .
(٣٤٧) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .
(٣٤٨) عدة الأصول : ص٢٤٢ .

عدم جواز وقوع الخطأ منهم وبين ما علل به من لزوم خروجها عن كونها خياراً ، لأن 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 جميعاً ولا تفرقوا**)[٣٤٩]بتقريب ان الإجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفرق عنه .

وتمام دلالة الآية موقوف على أن يكون الإجماع مصداقاً لهذا المفهوم ، والآية لا تتكفل بإثبات ذلك لأنها لا تثبت موضوعها بداهة .

والآيات الباقية ـ وهي أضعف منها دلالة ـ تتضح مناقشتها مما عرضناه هنا فلا نطيل بعرضها والتحدث عنها .

السنّة :

وقد استدلوا منها بطوائف من الأحاديث مأثورة: عن عمر ، وابن مسعود وأبي سعيد الخدري ، وأنس بن مالك ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، وحذيفة بن اليمان وغيرهم ، من نحو قوله : « لا تجتمع أمتي على الضلالة »[٣٥٠] . « لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة »[٣٥١] . « سألت الله ان لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها »[٣٥٢] . « من سره ان يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم ، إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد »[٣٥٣] . « يد الله مع الجماعة ، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ »[٣٥٤] . « لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم »[٣٥٥] ،« وروي [لا يضرهم خلاف من خالفهم] إلا ما أصابهم من الأداء »[٣٥٦] . « من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد

(٣٤٩) سورة آل عمران : الآية ١٠٣ .
(٣٥٠) شرح السنّة للبغوي : ص٨٦ ، والدرر المنتثرة للسيوطي : ص١٨٠ . وفيهما : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » .
(٣٥١) سنن الترمذي ، كتاب الفتن ، باب لزوم الجماعة ، ح٢١٦٧ . وفيه : « إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة » .
(٣٥٢) مسند أحمد : ٦ / ٣٩٦ ، ح ٢٦٦٨٢ .
(٣٥٣) كنز العمال : ح ١٠٣٣ وفيه : « من سرّه ان يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد » .
(٣٥٤) سنن الترمذي ، كتاب الفتن ، ح٢١٦٧ وفيه : « يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار » .
(٣٥٥) سنن أبي داود ، كتاب الفتن ، ح٤٢٥٢ .
(٣٥٦) مجمع الزوائد : ٧ / ٢٨٨ وفيه : « لا يزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من جابههم إلاّ ما أصابهم من لأواء » .

خلع ربقة الإسلام من عنقه »[٣٥٧] . « من فارق الجماعة ومات ، فميتته جاهلية »[٣٥٨] إلى غيرها من الروايات[٣٥٩] .

وهذه الروايات على طوائف ، بعضها أجنبي عن عوالم جعل العصمة لرأي الأمة كالأخبار الداعية إلى الإلفة والتجمع أمثال : « يد الله مع الجماعة » . « ان الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد » . وكالأخبار الحاثة على إطاعة السلطان ولزوم جماعته ، أمثال : « اتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار »[٣٦٠] ، و « يد الله مع الجماعة » ، يقول الطوفي : « فأما نحو قوله(عليه السلام) : (اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في النار ويد الله مع الجماعة) فانما المراد به طاعة الأئمة والامراء وترك الخروج عليهم بدليل قوله(عليه السلام) : (اسمعوا وأطيعوا وان تأمّر عليكم عبد حبشي)[٣٦١] وقوله(عليه السلام) : (من مات تحت راية عصبية مات ميتة جاهلية)[٣٦٢] »[٣٦٣] .

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 دلالته ، وتعويل معظمهم ولا سيما أوائلهم عليه وتلقيهم له بالقبول لفظاً ومعنى ، وادعاء جماعة منهم تواتره معنى ، وموافقة العلاّمة ـ من أصحابنا[٣٦٤] ـ لهم على ذلك في أوائل المنتهى ، وادعائه في آخر المائة الأول من كتاب الألفين أنه متفق عليه[٣٦٥] أي بين الفريقين ، وتعداده في القواعد من خصائص نبينا(صلى الله عليه وآله وسلم) عصمة أمته بناء على ظاهرها ، وكذا في التذكرة مع التصريح بعصمتهم من الاجتماع على الضلالة وورود من طرقنا أيضاً »[٣٦٦] .

(٣٥٧) المعجم الكبير للطبراني : ١٠ / ٢٨٩ ، ح١٠٦٨٧ وفيه : « من فارق المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه » .
(٣٥٨) صحيح البخاري، كتاب الفتن : ٨ / ٨٧ وفيه : « من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية » .
(٣٥٩) راجع : أصول الفقه للخضري : ص٢٧٩ وما بعدها .
(٣٦٠) مستدرك الحاكم : ١ / ١١٥ .
(٣٦١) مسند أحمد : ٦ / ٤٠٣ ، ح : ٢٦٧٢٢ .
(٣٦٢) المعجم الكبير للطبراني : ١٠ / ٢٨٩ ، ح١٠٦٨٧ وفيه : « من مات تحت راية عميّة إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتله جاهلية » .
(٣٦٣) رسالة الطوفي : ص١٠٦ .
(٣٦٤) المقصود العلاّمة الحسن بن يوسف المطهر الحلي(قدس سره) .
(٣٦٥) الألفين للعلاّمة الحلي : الوجه التاسع والتسعون من البحث السابع : ص١٠٠ .
(٣٦٦) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع ، للشيخ أسد الله المعروف بالمحقق الكاظمي : ص٦ .

والروايات التي ذكرها ـ من طرقنا ـ ليست جامعة لشرائط الحجية في أخبار الآحاد ولا جدوى بعرضها ، ويمكن الرجوع إليها في كتابه المذكور[٣٦٧] .

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 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 منكرو الإجماع كالنظام والشيعة[٣٦٨]والخوارج والظاهرية ـ فيما عدا إجماع الصحابة ـ لو تلقوه بالقبول لما خالفوه .

الثاني : ان الاحتجاج بتلقي الأمة له بالقبول احتجاج بالإجماع ، وهو إثبات الشيء بنفسه[٣٦٩] ، إلى آخر ما ناقش به .

ولكن الظاهر ان هذه المناقشات غير واردة ، لأن المراد بتلقي الأمة له بالقبول ليس كل الأمة بل أغلبيتها ، ولو سلم فربما كان خلاف الخوارج والظاهرية من جهة الدلالة ، فلا يؤثر في صحة السند ، والإستدلال بالتلقي له بالقبول ليس استدلالاً بالاجماع ليلزم إثبات الشيء بنفسه ، وإنما هو من عوامل احداث الاطمئنان بصحة صدوره ، وهو أشبه بما سبق ان ذكرناه من أن إعراض المشهور عن الرواية يوجب وهناً حتّى 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 لا على خصوص هذا الحديث ، وهي ورود لفظ الأمة فيها أو ما يؤدي مؤداها والأخذ بظاهره لا يفيد إلا من قال بأن اجماع الأمة حجة ، أما بقية الأقوال كإجماع المجتهدين أو أهل الحرمين أو الصحابة أو أهل طائفة ما ، فإن هذه الأدلة لا تصلح

(٣٦٧) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع : ص٦ وما بعدها .

(٣٦٨) عد الطوفي الشيعة من جملة منكري الاجماع لا يعرف له وجه اذا أُريد بهم الاثني عشرية لأنهم من القائلين نوعاً 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 . (المؤلف) .

(٣٦٩) رسالة الطوفي : ص١٠٥ .

لإثباتها . 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 النصّ فيها لا مبرر له ، وأوضح من ذلك في الاشكال قصرها على الصحابة أو أهل المدينة ، وهكذا ...

العقل :

وقد صوّر دليلهم بصور عدة ، لعل أهمها ثلاث :

اولاها : 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 »[٣٧٠] ، وقد أشكل على هذا الدليل « بالنقض بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل على ضلالتهم ، مع كثرتهم ، وفضلهم واجتهادهم وإمعانهم في النظر »[٣٧١] . وما أكثر ما يقع الاشتباه في الأمور الحدسية أو البرهانية ، وكم اتفق الفلاسفة على أمر برهاني ، ثم انكشف خطؤه بعد ذلك ، وتاريخ العلماء مليء بذلك .

ثانيها : ما ذكره الشيخ الطوسي(قدس سره) من الإستدلال 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 نفوسهم القابلة ، ويرشدهم إلى مناهج الصلاح ، ويحذرهم عن مساقط الهلكة ، وهذا هو السبب في لزوم بعث الرسل وإنزال الكتب ، وعليه فلو اتفقت الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام ، لزم على الإمام المنصوب حجة على العباد إزاحة الشبهة بإلقاء الخلاف بينهم ، فمن عدم الخلاف نستكشف موافقة رأي الإمام(عليه السلام) دائماً ، و يستحيل تخلفه »[٣٧٢] .

وهذه القاعدة ـ لو تمت ـ فهي إنما تتم على رأي الشيعة فحسب لاعتقادهم بوجود الإمام المعصوم ، وهو ما نؤمن به ـ كمقارنين ـ إذا تم ما سبق أن انتهينا إليه في مبحث « سنّة أهل البيت(عليهم السلام) » .

على أن القاعدة لا تتم في نفسها بالنسبة إلى موضع حديثنا ، لأن القاعدة غاية ما تقتضيه أن يصدر تبليغ الأحكام للناس على النحو المتعارف لا أن يوصلها إلى كل فرد ، وربما يكون الإمام قد بلّغ ، ولم يصل إلى هؤلاء المجتهدين لبعض العوامل التي اقتضت الاختفاء .

(٣٧٠) مصادر التشريع : ص١٠٦ (رسالة الطوفي) .
(٣٧١) المصدر السابق .
(٣٧٢) دراسات : ص٨٨ .

والمصلحة التي تقتضي اختفاء الإمام نفسه ، قد تكون متوفرة في اختفاء أحد الأحكام ، فلا يلزم اظهاره 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 الإجماع يكشف عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو وصل الينا لكان معتبراً عندنا .

ويرد على هذا الوجه ، أن الدليل إما أن يكون كتاباً أو سنة أو حكم عقل أو قياساً ، ولا يمكن أن يكون إجماعاً ، إذ لا معنى لأن يكون الإجماع على حكم مستنداً للاجماع عليه .

أما الكتاب : فآياته محدودة وهي بأيدينا ، ومع قيامها لدينا ، لا معنى لالتماس الحجة من الإجماع لكفاية المستند ، على أن مفروض الدليل ان المستند غير واصل الينا فلا يحتمل أن يكون آية ، كما لا يحتمل أن يكون حكم عقل ، لأن الأحكام العقلية ـ كما يتضح من مفهومها الآتي ـ لا تتوفر إلا إذا تطابق عليها العقلاء ، والمفروض أننا منهم ، فلا يمكن ان تختفي عنا لنحتاج إلى استكشافها من اتفاق الفقهاء ، ومع فرض اختفائها عنا ، فلا تطابق بين العقلاء الملازم لانتفاء الحكم عقلاً .

وأما السنة : فالمتواتر منها لا يختفي عنا ، وغير المتواتر لا يكشف عن الحجة سنداً 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 متفقاً على دلالته في يوم ما ، ثم تبدلت وجهة نظر الفقهاء في العصور المتأخرة فيها ، ومن هنا قيل ان فهم المجتهدين لا يكون حجة على غيرهم من العلماء .

والقياس : لما كان نفسه موضع خلاف كبير بين العلماء ـ كما يأتي تحقيقه ـ لا يمكن أن يكون مستنداً للاجماع ، بل لا يمكن ان ينعقد اجماع من غير القائلين به لعدم إمكان 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 إمامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة[٣٧٣] . والمناقشة في هذا المثال واردة صغرى وكبرى :

أما من حيث الصغرى فلعدم انعقاده مع خلاف عشرات من الصحابة أمثال علي(عليه السلام) والعباس وولده وبقية بني هاشم وعمار وأبي ذر والزبير والمقداد وسلمان وسعد بن أبي عبادة وأتباعه إلى غيرهم من أهل الحل والعقد .

(٣٧٣) الخضري في أصول الفقه : ص٢٧٧ وغيره .

وأما الكبرى فلأن نسبة الاعتماد إليهم جميعاً على القياس لا تخلو من تخرص لعدم تصريح الجميع بذلك ، بالإضافة إلى عدم حجية نفس القياس ، كما يأتي الحديث عنه .

والغريب أن تفهم أحداث التاريخ الكبرى بهذا المقدار من الفهم الساذج ، حيث يعتقد أن الصحابة كانوا على درجة من الغفلة بحيث يسكتون عن التساؤل عن معرفة مصيرهم بعد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، وهو الذي عاش ما بين ظهرانيهم مدة من الزمن مريضاً ينعى إليهم نفسه ، أما كان فيهم من يجرؤ على سؤاله عن وظيفتهم في تعيين الحكم وأسلوبه من بعده ؟ وهل يعتمد الإختيار ؟ وكيف ؟ وما هي شروط الناخب أو المنتخب ؟ أو يعتمد النصّ ؟ ومن هو المنصوص عليه ؟ والنبي نفسه هل يمكن أن يغفل هذا الأمر الخطير ويعرض الأمة إلى رجّة قد تأتي ـ في أيسر خلافاتها حول اسلوب الحكم وتعيين الحاكم ـ على الإسلام نفسه ؟ وبخاصة إذا لوحظ ظروفها الخارجية من تعرضها لغزو الروم وخروج مسيلمة وارتداد كثير من الأعراب ، إلى ما هنالك مما يعرض الأمة لأشد الأخطار 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 إلاّ هذا النوع من القياس المظنون ليجعلوه مصدراً لأهم حدث في تاريخهم الاجتماعي ؟ أهكذا تفهم أحداث التاريخ وبعقلية أبناء هذا القرن بما جد فيه من تطورات ألقت كثيراً من الأضواء على دراسة وفهم أحداث التاريخ وربطها بأسبابها الحقيقية بيئية وزمانية ونفسية ؟! ولنا من هذا الحدث موقف طويل في كتابنا عن (عبدالله بن عباس) حبر الأمة ، وليس موضع عرضه هنا ، وطبيعة مناقشة المثال لا تستدعي أكثر من هذا الكلام .

وهناك أدلة نظرية تعود إلى ضرورة دخول الإمام في جملة المجمعين ـ قولاً أو اقراراً ـ 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[٣٧٤] ، فلا جدوى بإطالة الحديث فيها .

بقيت دعوة من يدعي ان الإجماع مما يحصل بسببه القطع بوجود دليل لو اطلعنا عليه لوافقنا المجمعين على الحكم ، وهي دعوى لا تنفع إلاّ من يحصل لديه القطع ، ولا يبعد أن يحصل غالباً مثل ذلك في كثير من الأحكام الاجماعية ، وبخاصة تلك التي لا تتصل بمنابع العاطفة أو العقيدة .

(٣٧٤) راجع الدراسات : ص٨٨ وما بعدها ; وأصول الفقه للشيخ المظفر : ٩٢/٣ وما بعدها .

ومن هنا يتضح ان هذه الأدلة مختلفة في ألسنتها ، فبعضها يعطي الإجماع 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 »[٣٧٥] لإعطائها فضيلة العصمة وعدم الخطأ ، فكان لإجتماعها 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 الإجماع دليلا مستقلاً ، فعده في مقابلها في غير موضعه .

وعلى المبنى الأوّل أن الإجماع متى قام أخذ به ، ولا يعارضه دليل سمعي له ظاهر على الخلاف ، ويستحيل ان يعارض القطعي سنداً ودلالة منها ـ أي الأدلة ـ لأن الشارع لا يتناقض على نفسه ، وعلى المبنى الثاني متى عرف المستند من كتاب أو سنة نقل الحديث إليه ، ولا معنى للتعبد به بالخصوص ، بل متى احتمل 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 الحرمين ولا مجموع المجتهدين ولا أهل المصرين ; 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 لايعين الأمة جميعاً بل يكفي منها ما يعتقد فيه بدخول المعصوم .

قال المحقق في المعتبر ، وهو ممن يذهبون إلى ان مناط الحجية هو دخول المعصوم : « فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة ، ولو حصل في اثنين ، كان قولهما حجة »[٣٧٦] .

وقال السيد المرتضى : « إذا كان علّة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم ، فكل جماعة كثرت أو قلت كان الإمام في أقوالها ، فإجماعها حجة »[٣٧٧] إلى ما هنالك من التصريحات بذلك .

حكم منكري حجية الإجماع :

(٣٧٥) شرح السنّة للبغوي : ص٨٦ وفيه : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » .
(٣٧٦) المعتبر : ص٦ .
(٣٧٧) أصول الفقه للمظفر : ٩٣/٣ .

ومن هذه الأدلة التي عرضناها ـ وهي قابلة للمناقشة ـ لا نرى مبرراً لمن يذهب إلى تكفير منكري حجية الإجماع ، كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين بدعوى « ان انكاره متضمن انكار دليل قاطع وهو يتضمن انكار صدق الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) وذلك كفر »[٣٧٨] .

وما أجمل ما قاله إمام الحرمين ، وهو يفصل القول في المسألة ويرد على هؤلاء دعواهم : « فشا في لسان الفقهاء ان خارق الإجماع يكفر ، وهو باطل قطعاً ، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر ، والقول في التكفير والتبري ليس بالهيّن ـ ثم قال ـ : نعم من اعترف بالاجماع وأقرّ بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه ، كان التكذيب آئلاً إلى الشارع ، ومن كذّب الشارع كفر ، والقول الضابط فيه ان من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكراً للشرع وانكاره جزءاً من الشرع كانكاره كله »[٣٧٩] .

وهذا التفصيل من إمام الحرمين في موضعه لوضوح ان انكار الطريق لا يستلزم انكار حكم شرعي ثبت بالضرورة ، بخلاف الاعتراف به وجحوده والتنكر له لإنتهائه إلى إنكار ما ثبت من الشريعة قطعاً .

إمكان الإجماع وعدمه :

تحدثوا حول إمكان الإجماع وعدمه وأطالوا الحديث في ذلك ، فقال قوم منهم النظام : ان ذلك مستحيل[٣٨٠] .

والظاهر أن وجه الاستحالة لديهم قياسهم هذا النوع من الاتفاق على امتناع « اتفاقهم في الساعة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة »[٣٨١] .

وهذا الوجه لا يصلح لإثبات الاستحالة لعدم توفرها ـ عقلاً ـ 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 زماناً ومكاناً بحسب العادة تبعاً لاختلاف تكون الحاجات أو الرغبات بخلاف قضايا الفكر أو القضايا المحسة ، فإن التفاوت فيها ينعدم أو يقل عادة لتقارب الناس في إدراك أولياتها ، وفي اشتمالهم على قواها المدركة نوعاً ، وما أكثر ما اتفق العقلاء في آرائهم المحمودة على الكثير من

(٣٧٨) أصول الفقه للخضري : ص٢٨١ .
(٣٧٩) أصول الفقه للخضري : ص٢٨١ .
(٣٨٠) إرشاد الفحول : ص٧٢ .
(٣٨١) المصدر السابق .

القضايا ، فهذه الشبهة إذن لا تستند على أساس لعدم المانع العقلي من الاتفاق في بعض الوقائع أو القضايا ولو على سبيل الموجبة الجزئية .

ولكن الكلام كل الكلام ـ بعد فرض امكان الاتفاق ـ في وقوعه والطرق إلى إثبات ذلك .

ودعاوى الوقوع كثيرة على ألسنة الفقهاء ، ولهم إلى إثبات ذلك طريقان :

أولاهما : تحصيل الإجماع بالمباشرة ، وبحثوا هذه الطريق فيما أسموه بـ :

الإجماع المحصل :

و« هو ما ثبت واقعاً وعلم بلا واسطة النقل » كما جاء في تعريفه لدى المحقق الكاظمي[٣٨٢] ، وأراد بهذا التعريف ان يتولى المجتهد نفسه مؤنة البحث عن هؤلاء المجمعين والتعرف على هوياتهم وآرائهم في المسألة التي يريد معرفة حكمها حتّى يحصل له العلم بالاتفاق على الحكم .

وقد نوقش هذا الإجماع من وجهة صغروية ، وأهم ما جاء في مناقشته ما عرضه الشوكاني في تعبيره عن وجهة نظر المنكرين لإمكانه بقوله : « قالوا لا طريق لنا إلى العلم بحصوله ، لأن 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 .

وأما الذي لا يكون وجدانياً 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 أيضاً للحس فيها لأن الإحساس بكلام الغير لا يكون إلا بعد معرفته .

فإذاً، العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلاّ بعد معرفة كل واحد منهم ، وذلك متعذر قطعاً .

ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الإسلامية ؟ فإن العمر يفنى دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم فضلاً عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم ومن لم يكن من أهله ، ومعرفة كونه قال بذلك أو لم يقل به . والبحث عمن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل فرد من أفرادهم ، فإن ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلاً عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الإسلام .

(٣٨٢) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع : ص٤ .

ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس ، فضلاً عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله في تلك المسألة بعينها .

وأيضاً قد يحمل بعض من يعتبر في الإجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف التقية والخوف على نفسه ، كما أن ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الإسلام ، فإنهم قد يعتقدون شيئاً إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من مضرتهم .

وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن ان يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع أهل بلدة أُخرى ، بل لو فرضنا حتماً اجتماع العالم بأسرهم في موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلاني ، فإن هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفاً فيه وسكت تقية وخوفاً على نفسه »[٣٨٣] .

وهذا الاشكال ـ على فجوات في بعض فقراته وخطابية في اسلوب عرضه ـ يكاد لا يكون له مدفع نعرفه إذا أخذنا في مفهوم الإجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) على اختلاف في مذاهبهم وآرائهم ، أو اتفاق أمة محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) على اختلاف طوائفها كما هو مقتضى أدلة حجيته السمعية التي عرضناها في البحث السابق .

أما إذا ضيقنا في مفهومه إلى ما يخص مجتهدي مذهب معين أو جماعة يعلم بدخول الإمام في ضمنهم ، فقد يقال بإمكانه مع جهد الفحص والقطع بعدم الاتقاء ، ولا يبعد وقوع ذلك أحياناً .

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 بإتفاق العقلاء وتطابقهم عليها بما أنهم عقلاء ، فإنكار وقوعه مصادرة لا تعتمد على أساس . ولكن الحكم فيها لا يستفاد من الإجماع ولا تتوقف حجيته عليه .

فالحق، ان تحصيل الإجماع بمفهومه الواسع أمر متعذر فيما عدا الضروريات الدينية أو العقلية .

وأكثر منه تعذراً تحصيل الإجماع من الإجماع السكوتي ، لأن السكوت لا يكون كاشفاً عن الموافقة على الحكم واختياره ، لاحتمال التقية أو الجهل بالحكم وعدم اعتقاده بضرورة إعلانه أمام الآخرين أو غفلته عنه وهكذا ، فمجرد السكوت لا

(٣٨٣) إرشاد الفحول : ص٧٢ .

يكشف عن الموافقة ليتحقق بها الإجماع والاتفاق ، ومن هنا نعرف قيمة الإجماع السكوتي الذي ذهب إلى اعتباره بعض الأصوليين .

وثاني الطريقين : بلوغه من طريق النقل ، وهذا الطريق ينقسم بدوره إلى متواتر ونقل آحاد ، وقد بحثوا هذه الطريق بقسميها بما أسموه بالإجماع المنقول :

١ ـ الإجماع المتواتر :

وهذا التواتر في النقل للاجماع وإن كان من شأنه ان يفيد القطع بمدلوله ، الا أن حساب تحصيله لكل واحد منهم هو نفس ذلك الحساب السابق ، والخلاف من حيث الإمكان وعدمه هو نفس ذلك الخلاف ، فاذا جوزنا تحصيل الإجماع 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 الإجماع لا يمكن ان يحصل من اخبارهم القطع فلا يكون حجة .

٢ ـ الإجماع المنقول بأخبار الآحاد :

وهذا النوع من الإجماع لا يمكن الإيمان بحجيته إلا بعد معرفة مبنى الناقل للاجماع في منشأ حجيته ، وملاحظة موافقة المنقول إليه في المبنى ثم التعرف على ما إذا كان من الممكن تحصيله لمثله أو لا ، ومع فرض إمكانه معرفة ما إذا كان نقله له مستلزماً لنقل الحجة في حقّ المنقول إليه ، أي ان المبنى متحد في مدرك حجية الإجماع بينهما ، أو انه يعطي نفس النتيجة التي يعطيها المبنى الآخر من حيث استلزام الحجية لو قدر لهما الاختلاف .

والمقياس أن يكون نقل الإجماع نقلاً للحجة الشرعية ، ليدخل في كبرى حجية أخبار الآحاد .

ومع عدم التوفر على هذه الأمور لا يمكن الإيمان بحجية الإجماع المنقول .

وقد أطال 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 الماتريدية ومناقشته
* مذهب بعض الأخباريين من الشيعة ومناقشته
* خلاصة البحث .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الاختلاف في تحديد 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 جداً ، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجية في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعي الفرعي الكلي أو الوظيفة ، وبين كونه أصلاً بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعية الكلية كالكتاب والسنة على حد سواء .

وقد عقدت في كتب بعض الشيعة والسنّة 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 دليلاً 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) ، وتأييدهم بالمعجزات ، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ، ونحن على إستصحاب ذلك إلى أن يرد السمع »[٣٨٤] .

فالعقل عنده هنا من الأدلة على البراءة ، وهي أصل منتج للوظيفة ، فهو دليل على الأصل لا دليل على الوظيفة مباشرة .

وفي الحدائق الناضرة : « المقام الثالث : في دليل العقل ، وفسّره بعض بالبراءة والإستصحاب ، وآخرون قصروه على الثاني ، وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب ، ورابع بعد البراءة الأصلية والإستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج في مقدمة الواجب ، واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، والدلالة الالتزامية »[٣٨٥] .

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 .

(٣٨٤) المستصفى : ١٢٧/١ .
(٣٨٥) الحدائق الناضرة : ٤٠/١ .

ما يصلح منها لأن يكون أصلاً :

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 »[٣٨٦] .

والذي يؤخذ على هذا التعريف من وجهة شكلية تعبيره بالحكم العقلي مع أنه ليس للعقل أكثر من وظيفة الادراك وهو مقصوده حتماً ، وأظن ان التعبير بالحكم وانتشاره هو الذي أوجب ان يلتبس على بعض الباحثين في ان القائلين باعتبار العقل من الأصول يرونه هو الحاكم في مقابل الله عز وجل .

العقل مدرك وليس بحاكم :

والتعبير بالحكم العقلي ـ في المجالات التشريعية ـ وان أوهم ذلك إلا إنّنا لا نعرف من يذهب إلى القول به من المسلمين على الإطلاق ، وقد نسب ذلك على ألسنة بعض المشايخ إلى المعتزلة ، ففي مسلّم الثبوت « لا حكم إلا من الله تعالى باجماع الأمة ، لا كما في كتب بعض المشايخ ان المعتزلة يرون ان الحاكم هو العقل ، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدّعي الإسلام »[٣٨٧] .

وفي محيط الزركشي « ان المعتزلة لا ينكرون ان الله هو الشارع للأحكام والموجب لها ، والعقل عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعي »[٣٨٨] نعم هناك مدركات عقلية لا تكشف عن حكم شرعي لاستحالة جعله من قبله وستأتي الإشارة إليها .

والخلاف الذي وقع في الحقيقة إنما هو في قابلية العقل لإدراك الأحكام الشرعية من غير طريق النقل ، أي ان الخلاف واقع في خصوص المستقلات العقلية لا غير ، ولإيضاح هذا الجانب نعرض المسألة بشيء 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 لإدراك حكم الشارع بهما ، وفي مقابلها غير المستقلة وهي التي يعتمد

(٣٨٦) أصول الفقه للمظفر : ١٠٨/٣ نقلاً عنه .
(٣٨٧) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١٦٢/١ وما بعدها .
(٣٨٨) المصدر السابق .

الادراك فيها على بيان من الشارع ، كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ذيها لديه ، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده ، إلى ما هنالك مما ذكروه من الأمثلة وأكثرها موضع نقاش .

والظاهر ان ما يدركه العقل من اللوازم على اختلافها من بينة بالمعنى الأخص أو الأعم ، أو غير بينة إذا كانت لازمة لدليل لفظي ، أي ان ما لا يستقل العقل به من المدركات ، لا موضع لخلاف فيه لدى علماء الإسلام لا من حيث قابلية الإدراك 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 الإدراك .

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 المستتبعة لإدراك الأحكام الشرعية .

والأمثلة التي أوردوها « كوجوب قضاء الدين وردّ الوديعة ، والعدل والإنصاف ، وحسن الصدق النافع ، وقبح الظلم وحرمته ، والكذب مع عدم الضرورة ، وحسن الإحسان واستحبابه ... »[٣٨٩] ، 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 .

اتفاق واختلاف :

أما موضع الاتفاق منهما فيهما :

١ ـ الحسن بمعنى الملائمة للطبع ، والقبح بمعنى عدمها ، فيقال مثلاً : هذا المنظر حسن جميل وذلك المنظر قبيح ، أو هذا الصوت حسن وذلك قبيح ، ويريدون بذلك أنها ملائمة للطبع أو غير ملائمة .

(٣٨٩) أعيان الشيعة : ١٨/١ ق٢ .

٢ ـ الحسن بمعنى الكمال ، والقبح بمعنى عدمه ، فيقال بأن العلم حسن وأن الجهل قبيح ، يعني أن العلم فيه كمال للنفس بخلاف الجهل .

وهذان المعنيان ، هما اللذان كانا موضع الاتفاق ، فالأشاعرة والمعتزلة وغيرهما ، يؤمنون جميعاً بإمكان إدراك العقل لهما .

وموضع الخلاف بعد ذلك هو في المعنى الثالث وهو :

٣ ـ الحسن بمعنى إدراك أن هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي ان يفعل ، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء ، والقبح بخلافه ، ولا ينافي ذلك أن يكون منشأ هذا الإدراك ـ أعني ـ إدراك أن هذا مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل هو أحد الإدراكين السابقين ، بمعنى أن العقل بعد أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو مجافاته لها أو يدرك كمال الشيء أو نقصه ، يدرك مع ذلك انه مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل .

والإدراك بالمعنى الثالث ، هو الذي يسمّى على ألسنة الفلاسفة بـ « العقل العملي » ويقابله ما يسمى بـ « العقل النظري » كإدراك العقل أن الكل أعظم من الجزء ، وان 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[٣٩٠] .

رأي الأشاعرة ; أدلة ونقاش :

من رأي الأشاعرة أنه « ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما ، وإنما حسنه ورود الشرع بالإذن 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 : إن ما أذن لنا فيه الشارع فحسن وما منعنا عنه فقبيح ، فإن هذا الوصف بالنسبة لأفعال المكلفين ليس منشؤه العقل إنما 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 ; والزنى والسرّقة والقتل عدواناً بغير حقّ ، وأكل أموال الناس بالباطل ، كل ذلك قبيح لنهي الشارع عنه فقط ; فلو لم يكن أمر الشارع بما أمر ، ونهي الشارع عما نهى ، لما كان حسناً أو قبيحاً »[٣٩١] .

(٣٩٠) أصول الفقه للمظفر : ١٨/٢ .

(٣٩١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١٦٨/١ .

وهذا الرأي الذي تبناه الأشاعرة يشبه إلى حدّ بعيد مذهب بعض علماء الأخلاق في دعواهم بأن الخير والشر لا مقياس لهما غير القانون ، فما منع منه القانون كان شرّاً محضاً ، وما أجازه أو ألزم به كان خيراً كذلك .

وقد استدل الأشاعرة على ذلك بعدة أدلة نذكر أهمها :

١ ـ 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 إنّ العقل الواحد قد يحكم على الفعل تارة بالقبح وتارة بالحسن ، تحت تأثير الهوى والغرض أو مؤثرات أُخرى »[٣٩٢] .

والجواب على هذا : ان العقول بما هي عقول لا تتفاوت في إدراكاتها وإنما يقع التفاوت بين الناس بتأثير الهوى والغرض والمؤثرات الأُخرى .

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 الأُخرى ، وإلاّ للزم الخلف .

وما أكثر ما تتطابق آراء العقلاء على شيء ، وأمثلتها من العقل النظري كثيرة كالأوليات التي عرضناها في مبحث أُصول الاحتجاج ، وكون الكل أكبر من الجزء ، ومن العقل العملي إدراكهم 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 ان تتبنى في دساتيرها الفوضى والكذب والاستهتار كمبدأ من مبادئ الدولة .

وأظن ان المستدل قد اختلطت عليه الكبريات العقلية بمجالات تطبيقها فوقع فيما وقع فيه من الخلط .

والظاهر ان تأثير الهوى والغرض والمؤثرات الأُخرى إنما يكون في الغالب في مجالات التطبيق والتماس الصغريات لحكم العقل ، وبها يكون الاختلاف ، ولعل إدراك الكثير من هذه الصغريات يكون بقوى أُخرى غير العقل وبخاصة إذا كانت جزئية لأن العقل لا يدرك غير الكليات .

٢ ـ قولهم : « لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية لكان ذلك مضطرداً فيه ولما تخلف عنه ، بل يبقى الفعل حسناً دائماً أو قبيحاً دائماً ، والواقع غير ذلك ، لأن الكذب قد يكون قبيحاً وقد يكون حسناً ، بل يكون واجباً إذا ترتب عليه خير محقق

(٣٩٢) المصدر السابق : ١٦٩/١ .

كإنقاذ بريء من يد سلطان جائر ، أو من يد ظالم له بطش ونفوذ ، ويقابل ذلك ان الصدق يكون قبيحاً في هذا المقام »[٣٩٣] .

والجواب على هذا يدعونا ان نتحدث قليلاً في واقع هذا القسم من الحسن والقبح وموقعه من الذاتية وعدمها ليتضح لنا الجواب على هذا الإستدلال .

ذاتية الحسن والقبح وعدمها :

ذكرنا فيما سبق ان للحسن والقبح بالمعنى الثالث ـ أعني ادراك العقلاء بأن هذا الشيء مثلاً مما ينبغي ان يفعل ـ مناشئ تعود في واقعها إلى الحسن والقبح بمعنيّهما السابقين ، أعني الكمال والنقص أو الملائمة وعدمها .

ونسبة هذه المناشئ إلى الحسن والقبح بالمعنى الثالث تختلف من حيث ما لها من قابلية في التأثير ، ويمكن تقسيمها استناداً لهذا السبب إلى ثلاثة أقسام :

أولها : ما كان علة تامة في التأثير « ويسمى الحسن والقبح فيه بالذاتيين مثل العدل والظلم ، فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسناً أبداً ، أي أنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً ; وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحاً ، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم ، فإن فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئاً »[٣٩٤] .

ثانيها : ما فيه اقتضاء التأثير ، أي لو خلي وطبعه لكان مؤثراً ، 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 نظراً 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 علّية فهو فاقد للتأثير لو خلي ونفسه ، ولكنه يتقبل العناوين الأخر ، فقد يأخذ عنواناً له علية التأثير في الحسن فيكون حسناً أو القبح فيكون قبيحاً ، وأكثر المباحات الشرعية من هذا القبيل ، فشرب الماء مثلاً 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 ممنوعاً عن شربه ، يكون علة في إدراك العقلاء لحسنه أو قبحه .

(٣٩٣) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١٦٩/١ .
(٣٩٤) أصول الفقه للمظفر : ٢٤/٢ .

وعلى هذا فمعنى « كون الحسن أو القبح ذاتياً : ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما ، بما هو في نفسه وفي حد ذاته ، يكون محكوماً به لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر ، فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما »[٣٩٥] . 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 داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح ، وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والإيجاد ، فإنه من البديهي انه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلا من باب علية الموضوع لمحموله »[٣٩٦] .

وبهذا العرض ـ فيما اعتقد ـ يتضح الجواب على استدلالهم هذا بأنه « لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية ، لكان ذلك مضطرداً » ، لأن هذا الاشكال لا يتم إلا على مبنى من يذهب إلى أن الحسن والقبح لا يكونان إلا ذاتيين ـ ولست أعرف قائلاً به على التحقيق ـ ومثل هذا الدليل يصلح للنقض إذا أُريد إثبات 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 الإيمان بالحسن والقبح العقليين وإن لم ينتبه لذلك تفصيلاً ، وتعبيره بأن « الكذب قد يكون قبيحاً وقد يكون حسناً بل يكون واجباً » من أمارات ذلك الإنطواء ، وإلا فما معنى حكمه على الكذب بالقبح أو الحسن إن لم يكن هناك حسن وقبح عقليان !

٣ ـ قولهم : « لو قيل : إن الحسن والقبح عقليان للزم أن يكون الشارع الحكيم مقيداً في تشريعه للأحكام بهذه الأوصاف وإلاّ لكان التشريع مخالفاً للمعقول ، وهذا نفسه قبح ينزه الله عنه »[٣٩٧] .

وبطلان اللازم في هذا الكلام لا أكاد أفهم له وجهاً ولا أعرف السرّ في نسبته إلى القبح .

وما هو المحذور في أن تكون تشريعاته ـ عزّ وجلّ ـ جارية على وفق المعقول ؟! وهل ينتظر المستدل أن يجري في تشريعه على غير المعقول مع نسبته إلى الحكمة في لسان الدليل ؟

(٣٩٥) أصول الفقه للمظفر : ٢٥/٢ .
(٣٩٦) المصدر السابق .
(٣٩٧) مباحث الحكم : ١٧٠/١ .

والظاهر أن لفظة التقيد التي ورد مضمونها في تعبيره هي التي أوهمته ببطلان اللازم .

وربما كان الوجه في ذلك شعوره أن طبيعة التقيد تنافي الإختيار فيمن تنسب إليه لإنطوائها على ضرورة السير وفق ما تقيد به ، وفي نسبة عدم الإختيار إليه تعالى قبح ينزه عنه .

والحقيقة أن لفظة التقيد لم ترد على لسان العدلية ـ في حدود ما قرأت من كلماتهم ـ وإنما ورد ما يعطي نتيجتها ، وهو السير على وفق المعقول واستحالة تخطي الشارع له .

وهذا النوع من السير والسلوك لا ينافي طبيعة الإختيار في صاحبه ، فالعاقل السوي مثلاً لا يقدم على التضحية جزافاً وهو مختار ، وإحجامه عنها لا ينافي اختياره بل هو بنفسه اختار ذلك الإحجام .

وبما أن الله عز وجل ـ وهو خالق العقل وواهبه القدرة ـ بل هو العقل المحض ـ لو صح هذا التعبير ـ 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 ان يختار المرجوح وهو سليم معافى ، فكيف بخالق العقل ومدبره ؟

فالإلتزام بتقيده في تشريعاته على وفق العقل إن أُريد به التقيد السالب للاختيار فليس بصحيح وهو ـ تعالى ـ مما ينزه عنه ، وإن أُريد نتيجة التقيد وهو ما يقتضيه عمل العاقل المختار ، فليس فيه أي محذور .

٤ ـ قولهم : « لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشارع نفسه ، وكان بحكم العقل ، لاستحق تارك الحسن وفاعل القبح قبل بعثة الرسل العقاب ، وهذا مخالف لصريح الكتاب ، يقول الله تعالى : (**وما كنا معذبين حتّى نبعث رسولاً**)[٣٩٨] ، ويقول : (**ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين * فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى**)[٣٩٩] ، فإن احتجاج الكافرين برسالة محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) على إيقاع العذاب من غير إرسال رسل ، لو فرض وقوعه ، وعدم النكير من الله تعالى دليل على أنه لا عقاب ولا ثواب دون إرسال الرسل كما

(٣٩٨) سورة الإسراء : الآية ١٥ .
(٣٩٩) سورة القصص : الآيتان ٤٧ ـ ٤٨ .

يدل عليه قوله تعالى : (**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**)[٤٠٠] »[٤٠١] .

وللإجابة على هذا الدليل وهو من أهم أدلتهم نحتاج إلى تمهيد أمور :

١ ـ التذكير بما سبق أن ذكرناه من ان 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 ـ بما أنه عقل ـ هو تطابق العقلاء ـ بما أنهم عقلاء ـ على ذلك بما فيهم الشارع المقدس .

٢ ـ 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 ان الحكم بتطابق العقلاء في مسألة ما يحتاج إلى تأدب به ، ولا يجب ان يحكم به كل عاقل لو خلي ونفسه .

٣ ـ التفرقة بين مدح الشارع وذمه ـ بما أنه سيد العقلاء ـ وبين ثوابه 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 منتسباً إلى المولى ليتحقق فيهما معنى الإطاعة أو العصيان ، وهما لا يكونان عادة بدون أن تتنجز 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 ـ إن العقل وان كانت له وظيفة الإدراك ، إلاّ ان إدراكه محدد بحدود خاصة لا تتجاوز الكليات من ناحية ، ولا تُعنى كثيراً بمجالات التطبيق والقضايا الجزئية من ناحية أُخرى .

وفي البشر قوى أُخرى كالحواس والغرائز وغيرها مسؤولة عن ذلك ، وهذه القوى عرضة لكثير من الأخطاء ، وكثير من تصرفاتها لا منطقية .

(٤٠٠) سورة النساء : الآية ١٦٤ .

(٤٠١) مباحث الحكم : ١٧٠/١ . وقد آثرنا نقل أدلتهم عن هذا المصدر نظراً لوفائه بالتأدية مع يسر التعبير وسهولته (المؤلف) .

ومن هنا نرى كثرة الأخطاء في مجالات التطبيق لبعض المدركات العقلية ، فالعدالة مثلاً مما تطابق على حسنها العقلاء ، وأقاموا عليها دساتيرهم وأنظمتهم وشرائعهم ، ولكنك لو حاولت التعرف عليها في مجالات التطبيق ، لرأيت التفاوت الكبير بينهم ; فالشيوعية ـ مثلاً ـ ترى ان العدالة لا تتحقق إلا إذا ألغيت الملكية الفردية إلغاءً تاماً ، وعوضت بالملكية الجماعية ; بينما يرى دعاة الحرية الاقتصادية فسح المجال للفرد في ان يتملك ما يشاء ويعمل مواهبه في إنماء ملكيته دون تعرض لتحكم السلطات في شأنه ، وكل يدعي تحقيق العدل فيما تبناه من تشريعات ، وقد يكون بعضهم مخلصاً في ذلك .

ولكن النظرة التجزيئية للإنسان 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 الإنسان 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 الإنسان ، لأن خالق الشيء أخبر بمخلوقاته ، وأعرف من غيره بمتطلبات حياتها .

فالأحكام ـ كما يقول العدلية بل جميع المسلمين على اختلاف في منشأ القول ومبناه ـ وليدة مصالح ومفاسد في المتعلقات ، والعقول لو استشرفتها واطلعت على واقعها لأقرّتها حتماً .

ولكن قصورها عن ذلك الإدراك وتطفلها على ما لا تحسن القول فيه ، هو الذي أوقع بعض أربابها في كثير من المفارقات .

ومن هنا ورد عن أهل البيت(عليهم السلام) : « **إن دين الله لا يصاب بالعقول** »[٤٠٢] أي ما ثبت أنه من الدين لا يمكن للعقول أن تدرك فلسفته ككل لقصور إمكاناتها عنها في مجالات الإدراك .

ولكن هذا لا يمنع ، من أن يدرك العقل شيئاً ـ على سبيل الموجبة الجزئية ـ 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

(٤٠٢) بحار الأنوار للمجلسي : ٢ / ٣٠٣ ، الحديث ٤١ .

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 إلاّ 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 ان 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 إذن ، بالنسبة إلى نوع الناس غير واصل قبل البعثة ، ولا تتم الحجة إلا بوصوله (**وما كنا معذبين حتّى نبعث رسولاً**)[٤٠٣] .

ومن أوليات العقل تقبيحه 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 عمرو بن لحي يجر قصبه ـ أي أمعاءه ـ في النار »[٤٠٤] لأنه أول من بحر البحائر[٤٠٥] وسيب السوائب[٤٠٦] . ومن المعلوم انه لا عقاب بلا تكليف واصل ، اللهم إلا ان 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 تلكم العصور السابقة على بعثة الرسل قطعاً ، فلا تلازم إذن بين إدراك العقل وعدم العقاب ، والقول بأن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه لا أعرف له وجهاً ، فمدحه وذمه باعتباره سيد العقلاء شيء ، وباعتباره مشرعاً شيء آخر ، فالأول لا يتوقف على وصول حكمه بخلاف

(٤٠٣) سورة الإسراء : الآية ١٥ .

(٤٠٤) صحيح البخاري : كتاب المناقب ، الحديث ٣٢٦٠ . ومسند أحمد : الحديث ٧٣٨٥ .

(٤٠٥) البحيرة : الناقة كانت إذا أنجبت خمسة أبطن فكان آخرها ذكراً بحروا أذنها ـ أي شقوها ـ وأعفوا ظهرها من الركوب والحمل ... وجاء في الحديث : « اول من بحر البحائر ، وحمى الحامي ، وغيّر دين إسماعيل عمرو بن لحي » . (تاج العروس : ١٠ / ١١٥ (بحر) طبع دار الهداية .

(٤٠٦) سيّب : أي اطلق البهائم للآلهة فلا يحمل عليها . والسوائب جمع السائبة وهي ما اطلق من الدواب للآلهة .

الثاني ، إذ الثواب والعقاب موقوف على وصوله وامتثاله أو عصيانه ، ولا يكتفى 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 الجبائية ـ وهم أتباع أبي علي الجبائي ـ إلى الثاني ، وقد عرفت من مناقشة الأشاعرة وجه الحق في المسألة ، فقد ذكرنا أن ادراكنا للشيء بأنه مما ينبغي ان يفعل أو لا ينبغي يختلف باختلاف مناشئه من حيث العلية والاقتضاء وعدمهما ، وان كلاً من القولين هنا له منشأ سليم ولكن لا على سبيل الموجبة الكلية ، وإنما يصدقان على سبيل الموجبة الجزئية فقط .

أقسام الحسن والقبح عندهم :

ولقد قسموا الحسن والقبح من حيث نوعية الإدراك إلى أقسام ثلاثة :

١ ـ « ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى ، وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق وكقبح الكفران ، وإيلام البريء ، والكذب الذي لا غرض فيه »[٤٠٧] .

٢ ـ « ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر ، وقبح الكذب الذي فيه نفع »[٤٠٨] .

٣ ـ « ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات »[٤٠٩] واعتبروها « متميزة لصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة ، لكن العقل لا يستقل بدركه »[٤١٠] .

أدلة ونقاش :

واستدلوا ـ أو استدل لهم ـ على نظريتهم في الحسن والقبح بعدة أدلة نذكر أهمها :

١ ـ قولهم : « ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لجاز الكذب على الله وأنبيائه ، لأن الكذب ليس قبيحاً في ذاته وإنما صفة القبح ثبتت له بالشرع ، وهذا باطل ويترتب عليه فساد الرسالات والأحكام »[٤١١] .

(٤٠٧) المستصفى : ٣٦/١ .
(٤٠٨) المصدر السابق .
(٤٠٩) المستصفى : ٣٦/١ .
(٤١٠) المصدر السابق .

وقد أجاب الأستاذ سلام على هذا الإستدلال بقوله : « ويمكن رد هذا الدليل ، بأن الصدق والكذب ليسا من الحسن والقبح بالإطلاق الثالث الذي وقع فيه الخلاف ، وإنما هو يدخل في الإطلاق الثاني وهو متفق عليه ، فالملازمة غير صحيحة »[٤١٢] .

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 ان القول بأن العقل لا يستطيع ان يقول كلمته في ذلك لا يخلو من مصادرة ، وإذا افترضنا له القول فقد تمت الملازمة وصح الإستدلال لأن الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليس هو إلاّ إدراك ان هذا الشيء مما ينبغي صدوره أو لا ينبغي من الفاعل ، كما سبقت الإشارة إليه .

٢ ـ ما استدل به الماتريدية على ذلك من : « ان الحسن والقبح لو كانا شرعيين ، ولم يكن ذلك وصفاً في الفعل ، لكانت الصلاة والصوم والزنى والسرّقة وغير ذلك أموراً متساوية قبل ورود الشرع فجعل الشارع بعضها مأموراً به ، والآخر منهياً عنه ترجيح لأحد المتساويين دون مرجح »[٤١٣] .

وقالوا : « إنهما لو كانا شرعيين لكانت بعثة الرسل والأديان بلاء على الناس ومثار نزاع ، وسبباً في المتاعب والمشاق والصد عن بعض الأمور والإلزام 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**)[٤١٤]» [٤١٥] .

ولكن هذا النوع من الإستدلال ـ بعد الغض عما يوهمه من الخلط بين أقسام الحسن والقبح ـ لا يتم إلا إذا افترض المفروغية عن أن فساد الرسالات أو الأحكام أو كونها ضارة بالناس ، وليست رحمة لهم ، والكذب وأمثالها مما لا ينبغي صدوره منه بحكم العقل وإلا فلا يبطل اللازم بداهة . ولعل محاولة إثبات ذلك بهذه الأدلة لا يخلو من شبهة الدور .

(٤١١) مباحث الحكم : ١٧٣/١ .
(٤١٢) المصدر السابق .
(٤١٣) مباحث الحكم : ١ / ١٧٤ .
(٤١٤) سورة الأنبياء : الآية ١٠٧ .
(٤١٥) مباحث الحكم : ١٧٤/١ .

نعم ، هذه الأدلة إنما تصلح لإلزام الأشاعرة ببطلان ما انتهوا إليه من المبنى في اعتبار الحسن والقبح شرعيين لبطلان اللوازم الفاسدة التي تترتب عليها ، لا في إثبات أصل المبنى لدى المعتزلة ، ولعلها سيقت لهذا الغرض كما هو غير بعيد .

٣ ـ وأكثر منها إلزاماً لهم ما ذكره العلامة المظفر وهو يصحح للعدلية بعض أدلتهم فيقول : « انه من المسلّم 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 الأمر فنقول لهم : من أين تجب طاعة هذا الأمر ؟ فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب ، وإن كان شرعياً أيضاً فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة ، فننقل الكلام إليه . وهكذا نمضي إلى غير النهاية ولا نقف حتّى 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 لأنا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية ، والنتيجة ان ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتهما عقلاً »[٤١٦] .

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 حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة »[٤١٧] .

حجيته :

وإذا صح ما عرضناه من إمكان إدراك العقل للحسن والقبح ـ بما أنه عقل ـ الملازم لإدراكه ـ لتطابق العقلاء عليه ـ بعد تأدبه بذلك ـ بما فيهم سيدهم ـ 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 :

(٤١٦) أصول الفقه : ٢٩/٢ .
(٤١٧) إرشاد الفحول : ص٩ .

وهم أتباع أبي منصور محمد الماتريدي من الأحناف ، حيث أنكروا « ترتب حكم الشرع على حكم العقل ، لأن العقول مهما نضجت قد تخطئ ، ولأن بعض الأفعال مما تشتبه فيه العقول »[٤١٨] ، وذلك لأن العقول ـ بما هي عقول ـ لا تخطئ ولا تشتبه . نعم هناك تخيلات لأحكام عقلية وهي صادرة عن قوى أُخرى 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 ـ نعم ربما أرادوا بذلك المناقشة من حيث تحقق الصغرى ، أي انكار حصول القطع بحكم الشارع على الدوام ، وهذا صحيح كما سبق بيانه مفصلاً ـ ولكن ضيق التعبير هو الذي أدّى 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 شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية ، وقد فسّر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم :

١ ـ إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين ...

٢ ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع .

٣ ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ، ومرجع ذلك إلى انكار حجية العقل »[٤١٩] .

لأن انكار الإدراك العقلي للحسن والقبح مصادرة ، كما سبق بيانه ، وانكاره الملازمة بينه وبين حكم الشرع بعد فرض تطابق العقلاء ـ بما فيهم الشارع ـ مصادرة أُخرى .

وانكار حجية العقل ، إن كان من طريق العقل لزم من وجوده عدمه ، لأن الانكار ـ لو تم ـ فهو رافع لحجية العقل فلا يصلح العقل للدليلية عليه ولا على غيره ، وإن 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 أيضاً ،

(٤١٨) مباحث الحكم : ١٧٤/١ .

(٤١٩) أصول الفقه للمظفر : ٣٠/٢ ، ويحسن الرجوع إلى هذا الكتاب لاستعراض حججهم والإجابة عليها فهو من خير ما كتب في موضوعه استيعاباً وعمق نظر . (المؤلف) .

لفرض قيامه بالآخرة على انكار ثبوت الحجية له ، هذا بالإضافة إلى ما سبق ان ذكرناه من ذاتية حجية القطع وعدم امكان تصرف الشارع فيها رفعاً أو وضعاً .

والأحكام العقلية ـ موضع الحديث ـ كلها مقطوعة .

خلاصة البحث :

وخلاصة ما انتهينا إليه من مجموع البحث :

١ ـ ان العقل مصدر الحجج وإليه 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 شروطاً للتكاليف ، للزوم الدور أو التسلسل فيها ، بداهة ان اطاعة أوامر الإطاعة مثلاً أما ان ترجع إلى العقل أو تتسلسل إلى غير النهاية ، إذ لو كانت شرعية لتوجه السؤال عن لزوم اطاعتها ، فإن كان شرعياً توجه السؤال عن لزوم اطاعته ، وهكذا فلا بد ان يفترض فيها ان تكون عقلية ، وما ورد من الأوامر الشرعية بالإطاعة فإنما هو إرشاد وتأكيد لحكم العقل ، لا انها أوامر تأسيسية .

٢ ـ قابليته لإدراك الأحكام الكلية الشرعية الفرعية بتوسط ـ نظرية التحسين والتقبيح العقليين ـ 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 ـ عدم إدراكه ـ وحده ـ لكثير من الأحكام الكلية كالعبادات وغيرها لعدم ابتناء ملاكاتها ـ على نحو الموجبة الكلية ـ على ما كان ذاتياً من معاني الحسن والقبح .

وما كان فيه اقتضاء التأثير أو ليس فيه حتّى الاقتضاء لا طريق له غالباً إلى إحراز عدم المانع فيه أو إحراز عروض بعض العناوين الملزمة عليه ، ومع عدم الإحراز لا يحصل له القطع فلا يسوغ له الاعتماد عليه لعدم توفر عنصر الحجية فيه . على ان هناك ما لا يمكن ان يدركه العقل من الملاكات لاتصاله بتنظيم قوى أخرى لا تسلط له عليها في مجالات الادراك .

٤ ـ الالتزام بالتحسين والتقبيح لا ينهي إلى انكار الشرائع بل الاحتياج قائم على أتم صوره إليها لتدارك ما يعجز العقل عن الولوج إليه وهو أكثر الأحكام ، بل كلها مع استثناء القليل على اختلاف سبق عرضه في سبب هذا العجز .

نهضت ترجمه
Translation Movement

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 الإمكان والوقوع
* المسالك المقطوعة
* المسالك غير المقطوعة مع قيام الدليل القطعي عليها
* المسالك التي لم يقم عليها دليل قطعي
* أدلتهم من الكتاب
* أدلتهم من السنة
* استدلالهم بالإجماع
* أدلتهم من العقل
* خلاصة البحث

والحديث حول القياس كثر بين الفقهاء كثرة غير متعارفة ، وكتبت عنه المجلدات ، وكان موضع خلاف كثير ، ونظراً 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 سابقاً من نهج .

وأول ما يواجهنا منها اختلافهم في تعريفه .

تعريف القياس لغة واصطلاحاً :

القياس في اللغة التقدير: ومنه قست الثوب بالذراع إذا قدرته به ، قال الشاعر يصف جراحة أو شجّة :

إذا قاسها الآسي النطاسيّ أدبرت *** غثيتها أو زاد وهياً هزومها[٤٢٠]

وقد عرف في اصطلاحهم بالاجتهاد تارة ، كما ورد ذلك عن الشافعي ، وببذل الجهد لاستخراج الحق[٤٢١] أخرى .

ويردعلى هذين التعريفين أنهما غير جامعين ولا مانعين ; أما كونهما غير جامعين فلخروج القياس الجليّ 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 « حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة »[٤٢٢] .

يقول في المحصول : « واختاره جمهور المحققين منا »[٤٢٣] وقريب منه ما عرفه به الغزالي[٤٢٤] .

(٤٢٠) روضة الناظر وجنة المناظر : ص١٤٥ .
(٤٢١) الأحكام للآمدي : ٣/٣ .
(٤٢٢) إرشاد الفحول : ص١٩٨ .
(٤٢٣) المصدر السابق .
(٤٢٤) المستصفى : ٥٤/٢ .

وقد سجّلت على هذا التعريف عدة مفارقات ، لعل أهمها ما أورده الآمدي عليه من لزوم الدور « لأن الحكم في الفرع نفياً وإثباتاً متفرع على القياس إجماعاً ، وليس هو ركناً في القياس ، لأن نتيجة الدليل لا تكون في الدليل لما فيه من الدور الممتنع »[٤٢٥] .

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 إسقاط 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 كلّ من الآمدي وابن الهمام عن ذلك التعريف إلى تعاريف أبعد عن المؤاخذات ; فقد عرفه الآمدي بأنه عبارة « عن الإستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل »[٤٢٦] ; وتعريف ابن الهمام له : « هو مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة »[٤٢٧] .

وقد سلم هذان التعريفان من مؤاخذة عامة وردت على أكثر التعاريف التي أخذت في مفهومه ، أمثال هذه الكلمة (تسوية فرع لأصله) ، أو حكمك 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 سلامتهما من الإشكالات السابقة . لكن أخذهما كلمة « المستنبطة » أو « لا 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[٤٢٨] .

(٤٢٥) الأحكام : ٤/٣ .
(٤٢٦) الأحكام : ٤/٣ .
(٤٢٧) سلم الوصول : ص٢٧٤ .
(٤٢٨) راجع الأحكام : ٦٣/٣ .

والذي يبدو لنا أن أسلم التعاريف من الإشكالات ما ورد من أنه « مساواة فرع لأصله في علة حكمه الشرعي » لسلامته من المؤاخذات السابقة ، وصلوحه بعد إقامة الأدلة على حجيته لاستنباط الأحكام الشرعية منه .

والغريب أن يعتبر الأستاذ خلاف هذا التعريف من أبعد التعريفات ، معلّلاً ذلك بأن « التعريف إنما هو للعملية التي يجريها القائس ; وتساوي الأصل والفرع في العلة ليس من عمله ، وكذلك القياس المقصود به الوصول إلى حكم الفرع لا إلى مجرد تساوي الأصل والفرع في العلة »[٤٢٩] .

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 واقعاً 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 قديماً ، وفحواه : التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل ، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية ، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به ، وما خالفها كان موضعاً 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[٤٣٠] ، وستأتي الإشارة إليها في موضعها من هذه الأحاديث ; وعلى أساس من هذا المصطلح ألّفت كتب للدفاع عن الشريعة وبيان أن أحكامها موافقة للقياس أي موافقة للعلل المنطقية ; وفي رسالة (القياس في الشرع الإسلامي) لابن القيم وابن تيمية مثل على ذلك ; ولكن هذا المصطلح تضاءل استعماله على ألسنة المتأخرين ، وأصبحت لفظة القياس لا تطلق غالباً إلا على ما عرضناه من المعنى الأول له ; وكاد ان يهجر المعنى الثاني على ألسنتهم ، وإنما

(٤٢٩) مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه : ص١٩ .

(٤٣٠) عرضنا لهذه المعركة الفكرية مفصلاً في محاضراتنا عن (تاريخ التشريع الإسلامي) الملقاة على طلاب السنة الثالثة في كلية الفقه . (المؤلف) .

أشرنا إليه لما يترتب على تأريخ هذه الكلمة (القياس) ومعناها ، عبر الأزمان ، 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 ـ الأصل أو المقيس عليه : وهو المحل الذي ثبت حكمه في الشريعة ، ونصّ على علته ، أو استنبطت بإحدى المسالك الآتية .

٢ ـ الفرع أو المقيس : وهو الموضوع الذي يراد معرفة حكمه من طريق مشاركته للأصل في علة الحكم .

٣ ـ الحكم : ويراد به الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع على الأصل ، والذي يطلب إثبات نظيره للفرع .

٤ ـ العلة : وهي على نحو الإجمال الجهة المشتركة بينهما التي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل .

فإذا قال الشارع ـ مثلاً ـ : حرّمت الخمر لإسكارها ، فالخمر أصل ، والحرمة حكمه ، والإسكار علتها ، فإذا وجد الإسكار في النبيذ (وهو الفرع) فقد ثبتت الحرمة له بالقياس .

وقد ذكروا لهذه الأركان شرائط ، وأطالوا في التحدث عنها وأكثرها إنما ذكر للوقاية عن الوقوع فيما أسموه بالقياسات الفاسدة ، وليس من المهم عرضها الآن عدا ما يتصل منها بالعلة وملابساتها ، لأنها هي المنطلق للتحدث عن حجية القياس وعدمها ، فالأنسب قصر الكلام عليها .

وقبل ان نبدأ الحديث فيها لا بدّ من التعرض إلى المراد من لفظ العلة وما يرجع إليها على نحو التفصيل .

تعريف العلة :

عرف كل من المقدسي والغزالي العلة بمناط الحكم[٤٣١] ; وفسر الغزالي مناط الحكم بقوله : « ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه »[٤٣٢] .

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 صرّح الغزالي

(٤٣١) روضة الناظر : ص١٤٦ ; والمستصفى : ٥٤/٢ .
(٤٣٢) المستصفى : ٥٤/٢ .

بقوله : « لأن العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها ، إنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة ، وذلك وضع من الشارع »[٤٣٣] ، وأضاف بعضهم إلى كونها أمارة وعلامة ، اعتبار المناسبة بينها وبين الحكم .

وأرادوا بالمناسبة ان تكون مظنّة لتحقيق حكمة الحكم « أي أن ربط الحكم بها وجوداً وعدماً من شأنه ان يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر »[٤٣٤] .

وقد فضل بعض الأصوليين ان يعرف العلة بقوله : هي « الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له »[٤٣٥] .

وقد انتزعوا من هذا التعريف أموراً أسماها خلاف بالشرائط المتفق عليها ، والأنسب تسميتها بالأركان لأنها جماع ما أخذ في تعريف العلة وتحديدها ، هي :

١ ـ ان تكون وصفاً ظاهراً ، أي مدركاً بحاسة من الحواس الظاهرة ليمكن اكتشافه في الفرع .

٢ ـ أن يكون وصفاً منضبطاً ، أي محدداً بحدود معينة يمكن التحقق من وجودها في الفرع .

٣ ـ أن يكون وصفاً مناسباً ، ومعنى مناسبته أن يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم .

وأضافوا إلى ذلك أمراً رابعاً ، وهو :

٤ ـ ان لا يكون الوصف قاصراً على الأصل ، وهذا الأخير كان موضعاً لخلاف بينهم ; ومن رأي خلاّف ـ والحق معه ـ أنه لا ينبغي أن يكون موضعاً لخلاّف « لأنه لا تكون العلة أساساً للقياس إلا إذا كانت متعدية »[٤٣٦] .

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 الزنى ، وقذف المحصنات[٤٣٧] ، وهكذا ... وسيتضح فيما بعد أن قسماً من هذه القيود إنما اتخذ على ألسنة المتأخرين منعاً عن الوقوع في مفارقات السابقين عندما توسعوا في التماس العلل حتّى في العبادات وغيرها .

(٤٣٣) المصدر السابق : ٧٢/٢ .
(٤٣٤) علم أصول الفقه لخلاف : ص٧٧ .
(٤٣٥) مباحث الحكم : ١٣٦/١ .
(٤٣٦) علم أصول الفقه : ص٧٨ .
(٤٣٧) مصادر التشريع الإسلامي : ص٢١ .

ولزيادة تحديد المراد من العلة ، نعرض لما عرضوا لذكره من التفرقة بينها وبين السبب والحكمة والشرط ، وهي ألفاظ شائعة الاستعمال على ألسنة الأصوليين ، ويتضح الفرق بينها إذا عرضنا لكلّ منها بشيء من التحديد .

تعريف السبب :

و « هو معنى ظاهر منضبط ، جعله الشارع أمارة للحكم »[٤٣٨] وهو بهذا المعنى أعم من العلة لعدم أخذ المناسبة في تعريفه ، وقيد بعضهم السبب بما ليس بينه وبين المسبب مناسبة ظاهرة ، فيكون مبايناً للعلة ، وقيل : انهما مترادفان ; يقول خلاّف : « وبعض الأصوليين فرقوا بين علة الحكم وسببه بأن الأمر الظاهر ـ الذي ربط الحكم به لأن من شأن ربطه به تحقيق حكمة الحكم ـ 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 لإيجاب صومه لا علة له ، لأن العقل لا يدرك وجه كون هذا الشهر دون سواه مظنة لتحقيق الحكمة لإيجاب الصوم ; ودلوك الشمس أي زوالها أو غروبها ، سبب لإيجاب إقامة الصلاة لا علة له ، لأن العقل لا يدرك وجه كون هذا الوقت دون غيره مظنّة لتحقيق الحكمة من إيجاب إقامة الصلاة ; فكل علة سبب وليس كل سبب علة ; وبعض الأصوليين لم يفرقوا بين لفظي العلة والسبب »[٤٣٩] ، 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 »[٤٤٠] أي « ما قصد إليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر »[٤٤١] والفارق بينها وبين العلة أن العلة أخذ فيها قيد الانضباط ، والحكمة لم يؤخذ فيها ذلك القيد ، ولذا لم يجعلها الشارع أمارة على حكمه ، ولم يدر الحكم معها وجوداً وعدماً بخلاف العلة والسبب في حدود تعريفيهما السابقين .

تعريف الشرط :

(٤٣٨) مباحث الحكم : ص١٣٥ .
(٤٣٩) مصادر التشريع الإسلامي : ص٤٢ .
(٤٤٠) المصدر السابق .
(٤٤١) المصدر السابق .

أما الشرط فقد أخذ في تعريفه ـ بالإضافة إلى ما اعتبر في السبب ـ عدم الإفضاء إلى المشروط ، أي عرفوه بأنه « الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الشيء من غير إفضاء إليه »[٤٤٢] أي من غير اقتضاء لوجود المشروط عند وجوده ، وان استلزم انعدام المشروط عند عدمه فيكون الفارق بينه وبينهما أن الحكم يدور معهما وجوداً وعدماً بخلاف الشرط ، فإن وجوده لا يستلزم وجود المشروط ، فلا يدور مداره وجوداً وإن استلزم انعدامه انعدام ما أخذ فيه ذلك الشرط .

تقسيمات العلة :

١ ـ تقسيمها باعتبار المناسبة :

وقد قسموا العلة من حيث اعتبار الشارع لمناسبتها وعدمه ونوعية ذلك الاعتبار إلى أربعة أقسام :

أ ـ ما أسموه بالمناسب المؤثر ، وهو الذي اعتبر الشارع علة بأتم 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 »[٤٤٣] ; يقول خلاّف : « ولا خلاف بين العلماء في بناء القياس على المناسب المؤثر ، ويسمون القياس بناء عليه قياساً في معنى الأصل »[٤٤٤] ، ولكن دعوى عدم الخلاف سينقضها ما يرد عن ابن حزم وغيره من عدم الأخذ به أصلاً ، اللهم إلا ان يريد من عدم الخلاف هو عدم الخلاف بين خصوص الأخذين بالقياس كدليل من الأدلة الشرعية ، وهو خلاف ظاهر كلامه .

ب ـ المناسب الملائم : وهو الذي لم يعتبره الشارع بعينه علة لحكمه في المقيس عليه وإن كان قد اعتبره علة لحكم من جنس هذا الحكم في نصّ آخر ، ومثلوا له بالحديث القائل : « لا يزوّج البكر الصغيرة إلا وليّها »[٤٤٥] ففي رأي أصحاب القياس أن الحديث اشتمل على وصفين كل منهما صالح للتعليل وهو الصغر والبكارة ، وبما أنه علل ولاية الولي على الصغيرة في المال في آية (**وابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم**)[٤٤٦] ، « وما دام الشارع قد اعتبر الصغر علة للولاية على المال ، والولاية على المال والولاية على التزويج

(٤٤٢) مباحث الحكم : ص١٤٤ .
(٤٤٣) مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه : ص٤٥ .
(٤٤٤) مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه : ص٤٥ .
(٤٤٥) صحيح مسلم : كتاب النكاح ، أحاديث باب تزويج الأب البكر الصغيرة .
(٤٤٦) سورة النساء : الآية ٦ .

نوعان من جنس واحد هو الولاية ، فيكون الشارع قد اعتبر الصغر علّة 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 أيضاً الثيّب الصغيرة »[٤٤٧] وبذا أسقطوا دلالة لفظ البكارة من الحديث مع امكان ان تكون جزءاً من التعليل كما هو مقتضى جمعها مع الصغر لو أمكن استفادة التعليل من أمثال هذه التعابير ، وستأتي المناقشة في المسألة كبروياً ، فلا تهم المناقشة في الصغرى .

ج ـ المناسب الملغى : وهو الذي ألغى الشارع اعتباره مع أنه مظنّة تحقيق المصلحة « أي أن بناء الحكم عليه من شأنه ان يحقق مصلحة ، ولكن دل دليل شرعي على إلغاء اعتبار هذا المناسب ومنع بناء الحكم الشرعي عليه »[٤٤٨] .

ومثلوا له بفتوى، من أفتى أحد الملوك بأن كفّارته 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 لتوفّر عناصرها لديه ، فإلزامه بالصيام أكثر مناسبة لتحقيق مظنّة الحكمة من التشريع .

ولكن هذا الاستنتاج ينافي إطلاق التخيير ، فكأن الشارع المقدس ألغى بإطلاقه التخيير وعدم تقييده بالأخذ بالأشق هذا المناسب ، ولذلك لم يصوّبوا هذا المفتي بفتياه .

د ـ المناسب المرسل : وهو الذي يظهر للمجتهد أن بناء الحكم عليه لابدّ ان يحقق مصلحة ما مع أن الشارع لم يقم على اعتباره أو إلغائه أيما دليل ، وسنطيل الوقوف عند هذا القسم في مبحث المصالح المرسلة ، إن شاء الله تعالى[٤٤٩] .

٢ ـ تقسيم الاجتهاد في العلة :

ذكروا للاجتهاد في العلة أقساماً ثلاثة :

أ ـ تحقيق المناط :

وقد قسّمه المقدسي إلى نوعين :

أولاهما : « أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها ، ويجتهد في تحقيقها في الفرع »[٤٥٠] ، ومثل له بالاجتهاد في القبلة وهو معلوم بالنص ،

(٤٤٧) مصادر التشريع : ص٤٦ .
(٤٤٨) مصادر التشريع : ص٤٦ .
(٤٤٩) راجع : ص٣٥٩ وما بعدها من هذا الكتاب .
(٤٥٠) روضة الناظر : ص١٤٦ وما بعدها .

والاجتهاد إنما يكون في تشخيص القبلة من بين الجهات ، وكذلك تعيين الإمام ، 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 وسلم) في الهرة (انها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات)[٤٥١] جعل الطواف علة ، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة ، فهذا قياس جلي قد أقرّ به جماعة ممن ينكر القياس »[٤٥٢] .

والأول من النوعين موضع اتفاق المسلمين على الأخذ به ، إلا أن اعتباره من قبيل تحقيق المناط مما لا يعرف له وجه ، لأنه لا يزيد على كونه اجتهاداً في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبروي ، وليس هو اجتهاداً في تشخيص علة الأصل في الفرع لينتظم في هذا القسم ، فعده قسماً من تحقيق المناط لا يبدو له وجه ، ولقد استدرك بعد ذلك فنفى هذا القسم من تحقيق المناط عن القياس لأن « هذا متفق عليه ، والقياس مختلف فيه »[٤٥٣] والأنسب تعليله بعدم انطباق مفهوم القياس عليه ، لأن الاتفاق والاختلاف لا يغيّر من واقع الأشياء إذا كان مفهومها متسعاً له ، ثم علل سرّ الاتفاق عليه ـ فيما يبدو ـ بأن « هذا من ضرورة كل شريعة ، لأن التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الأشخاص لا يوجد »[٤٥٤] ; وكأن مراده أن جميع القضايا الشرعية إنما وردت على سبيل القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية ، فلا تتكفل تشخيص وتعيين موضوعاتها خارجاً ، وإنما يترك تشخيص الموضوعات إلى المكلفين أنفسهم بالطرق والقواعد المجعولة من قبل الشارع لذلك ; ومن هنا قيل : ان القضية لا تعين موضوعها خارجاً إذا كانت قضية حقيقية ، فالدليل الذي يأمرك بالصلاة خلف العادل لا يعين لك أن فلاناً مثلاً عادل أو غير عادل وهذا من الواضحات .

ب ـ تنقيح المناط :

« وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم »[٤٥٥] ، ومثلوا له بقصة الأعرابي الذي قال للنبي(صلى الله عليه وآله وسلم) : « **هلكت يا رسول الله ! فقال له : ما صنعت ؟ قال**

(٤٥١) سنن الترمذي : كتاب الطهارة ، ح ٨٥ .
(٤٥٢) روضة الناظر : ص١٤٦ وما بعدها .
(٤٥٣) المصدر السابق .
(٤٥٤) المصدر السابق .
(٤٥٥) روضة الناظر : ص١٤٦ وما بعدها .

: وقعت على أهلي في نهار رمضان ; قال : **اعتق رقبة** »[٤٥٦] حيث استفادوا عدم الخصوصية في كونه أعرابياً ، فألحقوا به جميع المكلفين ، ولا في كون المرأة التي وقع عليها أهلاً له فألحقوا به الزنى ، ولا خصوصية لخصوص شهر رمضان الذي وقع فيه على أهله 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 ـ تخريج المناط :

« وهو ان ينص الشارع على حكم في محل دون ان يتعرض لمناط أصلاً »[٤٥٧]كتحريمه الربا في البر فيعمم إلى كل مكيل من طريق استنباط علته بدعوى استفادة أن العلة في التحريم هو كونه مكيلاً .

٣ ـ تقسيم مسالك العلة :

ويراد بمسالك العلة الطرق المفضية إليها والكاشفة عنها ، وقد قسمها الغزالي إلى قسمين : صحيحة وفاسدة ، ونظراً لارتباط أهم مباحث القياس وهو حجيته بها ، فان من الحق أن نطيل نسبياً في التحدث عنها تبعاً لمن سبقنا من الباحثين ، وإن كنا سنخالف الكثير منهم في نهج الحديث أبعاداً لما وقعوا فيه من تداخل بعض أقسامها في بعض ، وقد آثرنا نهج الغزالي في تقسيمها وإن لم نقتفه في جملة ما جاء به من خصوصيات احتفاظاً بجدة ما جدَّ عليه من تنظيم .

لقد قسم الغزالي مسالك العلة الى قسمين : صحيحة وفاسدة .

المسالك الصحيحة :

وقسم المسالك الصحيحة إلى ثلاثة أقسام[٤٥٨] :

أولاها : ما كانت العلة مدلولة للأدلة اللفظية ، وينتظم في هذا القسم منها :

أ ـ ما كان دالاً عليها بالدلالة المطابقية أي دلالة اللفظ على تمام معناها كدلالة لفظ العلة ومشتقاتها ، ودلالة حروف التعليل كاللام والفاء وما شاكلهما مما نصّ اللغويون أو النحاة على وضعها لهذا المعنى أو استعمالها فيه مع توفر القرائن المعينة في

(٤٥٦) صحيح مسلم : كتاب الصيام ، ح ١٨٧٠ باختلاف يسير .
(٤٥٧) روضة الناظر : ص١٤٧ .
(٤٥٨) المستصفى : ٧٤/٢ وما بعدها .

المشترك منها ، أو الصارفة فيما استعمل فيها مجازاً على أن يفهم ـ نصّاً أو إطلاقاً ـ استقلالها في العلية ، وعدم قصرها على موضوعها .

ب ـ ما كانت مدلولة بالدلالة الالتزامية ، وهي التي ينتقل الذهن فيها إلى المعنى لمجرد سماعه اللفظ أي ما كان اللازم فيها بيّناً بالمعنى الأخص ويدخل ضمن هذا القسم :

١ ـ مفهوم الموافقة أو قياس الأولوية : وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأوكد منه في الأصل[٤٥٩] ، ومثاله ما ورد في الكتاب من النهي عن التأفف من الوالدين (**ولا تقل لهما أفّ**)[٤٦٠] القاضي بتحريم ضربهما ، وتوجيه الإهانة إليهما .

٢ ـ مفهوم المخالفة : كمفاهيم الشرط والحصر والوصف والغاية بناء على ثبوتها المستلزم لثبوت الحجية لها ، شريطة أن يفهم أن العلة فيها مستقلة ومتعدية ليستفاد الاطراد منها ـ وهو الذي يهمنا في حديثنا هذا ـ وإن كان استفادة نفي الحكم منها لا يحتاج إلى أكثر من إثبات انحصارها في العلية ، وهو معنى ظهورها في مفهوم المخالفة .

٣ ـ دلالة الاقتضاء : « وهي الدلالة المقصودة للمتكلم التي يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة عليها »[٤٦١] إذا كان المحذوف هو العلة ، واستكملت شرائطها بالقرائن ، ومثاله أن يسأل سائل ما عن علة جواز الصلاة خلف العالم العادل أهي العدالة ؟ فيجيبه الشارع بلى ، وعندها يستفاد تعميم الحكم إلى كل عادل من هذا الجواب أخذاً بعموم العلة .

٤ ـ دلالة الإيماء والتنبيه : وهي الدلالة المقصودة للمتكلم أيضاً ، إلا أن الكلام لا يتوقف صدقه أو صحته عليها ، وإنما يقطع أو يستبعد عدم إرادتها ، ومثالها قول الشارع مثلاً : طهر فمك لمن قال : شربت ماء متنجساً . مما يستكشف منه أن العلة في التطهير هو استعمال المتنجس وأنه منجس ولا خصوصية للفم .

ج ـ 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 مسامحة .

(٤٥٩) القوانين المحكمة : ٨٧/٢ .
(٤٦٠) سورة الإسراء : الآية ٢٣ .
(٤٦١) أصول الفقه للمظفر : ١١٨/١ .

ولقد وقع الخلط والتداخل بين هذه الأقسام على ألسنة أكثر الباحثين ولا يهم الدخول في تفصيل ما دخلوا فيه ، لعدم ترتب ثمرات على ذلك .

ثانيها : الإجماع ، ولا يقع ذلك إلا إذا قام على معقد له معلل بعلة خاصة فهم منها الاطراد والاستقلال بالعلية ، أو قام الإجماع على نفس العلة المطردة المستقلة . يقول في القوانين المحكمة : « التعدي من قوله(عليه السلام) : (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)[٤٦٢] إلى وجوب غسل البدن والإزالة عن المسجد والمأكول والمشروب وغيرها ، إنما هو لأجل استفادة أن علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ، ودليله الإجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة »[٤٦٣] .

ثالثها : إثباتها من طريق الاستنباط ، وهو أنواع أهمها :

أ ـ طريقة السبر والتقسيم ، ويراد بالسبر الاختبار ، وبالتقسيم استعراض الأوصاف التي تصلح أن تكون علة في الأصل وترديد العلة بينها .

« وخلاصة هذا المسلك أن المجتهد عليه أن 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 وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار »[٤٦٤] .

وفي هذا المسلك تتفاوت عقول المجتهدين في مجالات الاستنباط وتختلف اختلافاً كبيراً ، وعلى سبيل المثال نرى أن « الحنفية رأوا المناسب في تعليل التحريم في الأموال الربوية القدر مع اتحاد الجنس ، والشافعية رأوه الطعم مع اتحاد الجنس ، والمالكية رأوه القوت والادخار مع اتحاد الجنس[٤٦٥] .

ب ـ إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم ، كأن يقال ـ مثلاً ـ أن 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 نعيده هنا .

هذا كله في المسالك التي اعتبرها الغزالي صحيحة ، أما المسالك الفاسدة فقد حصرها في ثلاثة[٤٦٦] :

(٤٦٢) الكافي : ٣ / ٥٧ ، الحديث ٣ .
(٤٦٣) القوانين المحكمة : ٨٤/٢ .
(٤٦٤) علم أصول الفقه لخلاف : ص٨٧ .
(٤٦٥) علم أصول الفقه لخلاف : ص٨٧ .
(٤٦٦) المستصفى : ٨٠/٢ .

١ ـ أن يستدل على علة الأصل بسلامتها عن علة تعارضها وتقتضي نقيض حكمها بدعوى أن دليل صحتها هو انتفاء المفسد ، وقد رد هذا الدليل بإمكان قلبه فيقال عنه إن دليل فساده هو عدم الدليل على صحته ، إذ لا يكفي للصحة انتفاء المفسد ، بل لا بد من قيام الدليل على الصحة .

٢ ـ أن يستدل على علية أحد الأوصاف باطراده مع الحكم ، ولكن مجرد الاطراد لا يكفي لإثبات عليته له لاحتمال أن يكون الوصف من لوازمها غير المنفكة عنها ، فقد يلزم الخمر ـ على سبيل المثال ـ لون أو طعم يقترن به التحريم ، مع أن العلة مثلاً هي الشدة .

٣ ـ أن يستدل على العلية بالاطراد والانعكاس معاً ، وهذا كسابقه لا يدل على أكثر من الاقتران بالحكم وهو أعم من كونه علة له أو ملازماً مساوياً لها يدور معها وجوداً وعدماً ، وزيادة العكس على الاطراد لا يدل على أكثر من هذا المعنى .

واعتبار هذه المسالك من المسالك الفاسدة صحيح جداً إذا أُريد اعتبارها طرقاً لإثبات 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 أن يقال إن هذه المسالك كغيرها مما لا يفيد علماً من المسالك السابقة وبخاصة الأخير منها ، فإن قام عليها دليل بالخصوص كانت حجة ، وإلاّ فلا يمكن اعتمادها في ذلك .

حجية القياس :

والحديث حول حجية القياس متشعب جداً بتشعب أقوالهم وتباينها ، وطبيعة البحث تدعونا إلى أن نقف منها موقفاً لا يخلو من صبر وأناة نظراً لما يعطيه البحث من ثمار في مجالات استنباط الأحكام نفياً وإيجاباً ، وعمدة أحاديث القياس هو هذا الحديث .

ويكفي أن يطلع الإنسان على أية موسوعة أُصولية ليعرف مدى التشعب والتباين في الآراء .

فالغزالي وغيره ، نسبوا الى الشيعة ـ بقول مطلق ـ وبعض المعتزلة القول باستحالة التعبد بالقياس عقلاً[٤٦٧] ، كما نسب المقدسي ذلك إلى أهل الظاهر والنظام

(٤٦٧) المستصفى : ٥٦/٢ .

وقال : « وقد أومأ إليه أحمد(رحمه الله) ، فقال : يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين : المجمل والقياس ، وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصّاً »[٤٦٨] .

« وقال قوم في مقابلتهم يجب التعبد به عقلاً »[٤٦٩] .

وذهب آخرون إلى أنه « لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب ، ولكنه في مظنّة الجواز ، ثم اختلفوا في وقوعه فأنكر أهل الظاهر وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له »[٤٧٠] .

ولكن بعض الشافعية أوجبوا التعبد به شرعاً ، وإن لم يوجبوه من وجهة عقلية[٤٧١] .

والذي عليه أئمة المذاهب السنية وغيرهم من أعلام السنة[٤٧٢]، هو الجواز العقلي ووقوع التعبد الشرعي به كما هو فحوى أدلتهم التي سنعرضها ، وإن كان في استدلال بعضهم ما يوجبه عقلاً لو تمت أدلته العقلية .

ومن هذا العرض الموجز ، تدركون مدى اختلاف العلماء في نسبة بعض الآراء إلى أصحابها ; فالمقدسي يعتبر أهل الظاهر من محيلي القياس عقلاً ، بينما يعتبرهم الغزالي من مجوزيه عقلاً ومانعيه شرعاً .

وربما كان سرّ 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 ـ مجتمعة ـ معروضة في كتاب ابن حزم (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل) ومقدمة كتابه (المحلّى) .

والشيء الذي لم أجده من هذه النسب ـ في حدود تتبعي ـ هو نسبة الإحالة العقلية ـ بقول مطلق ـ إلى الشيعة ، وربما وجدوه في بعض كتب الأصول الشيعية كرأي لصاحب الكتاب ، فاعتبروه رأي مذهب بأجمعه .

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 .

(٤٦٨) روضة الناظر : ص١٤٧ .
(٤٦٩) المستصفى : ٥٦/٢ .
(٤٧٠) المستصفى : ٥٦/٢ .
(٤٧١) روضة الناظر : ص١٤٧ .
(٤٧٢) الأحكام للآمدي : ٦٤/٣ .

والشيء الذي لا أشكّ فيه ، هو أن المنع عن العمل بقسم من أقسام القياس يعد من ضروريات مذهبهم لتواتر أخبار أهل البيت في الردع عن العمل به[٤٧٣] ، لا أن العقل هو الذي يمنع التعبّد 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 أنها غير تامة ; فلو كانوا يؤمنون بالإحالة العقلية في العمل به لما احتاجوا إلى ذلك التوجيه[٤٧٤] .

وعلى أي فإن حجية القياس وعدمها تعود إلى ثلاثة أقوال رئيسة :

١ ـ قول بالإحالة العقلية .

٢ ـ قول بالوجوب العقلي .

٣ ـ قول بالإمكان ، 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 والأمارات الظنية لوحدة الملاك فيها .

وأهم ما يمكن أن 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[٤٧٥] .

ولكن الآمدي صور إشكالهم بصورة أُخرى ، ودفعه على مبناه في التصويب ، يقول : « إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين فإما أن يقال بأن كل مجتهد مصيب فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه حقاً وهو محال ، وإما ان يقال بأن المصيب واحد وهو أيضاً محال فانه ليس تصويب أحد الظنين ، مع استوائهما دون الآخر أولى من العكس »[٤٧٦] .

ثم دفع هذا الاشكال على مبناه في التصويب ، ورفع التناقض باختلاف الموضوع ، لأن 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 الأُخر[٤٧٧] .

(٤٧٣) راجع : المعالم : ص٢١٣ مبحث القياس .

(٤٧٤) راجع : فرائد الأصول : للشيخ الأنصاري(قدس سره) : ص٢٢٠ (أواخر مبحث دليل الانسداد) .

(٤٧٥) راجع : ص٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٤٧٦) الأحكام : ٦٦/٣ .

(٤٧٧) راجع هذه الوحدات في هامش ص٢٠ من هذا الكتاب .

وهذا الجواب صحيح بناء على صحة القول بالتصويب ، وستأتي مناقشتنا لهذا المبنى في مبحث الاجتهاد والتقليد ، أما على مبنى المخطئة القائلين بأن الأحكام تابعة لواقعها التي قد يصيبها أحد القائسين وقد لا يصيبها ، كما إذا كانت العلة في واقعها غير ما انتهينا إليها فإن الإشكال 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 الترديد ، وعلى فرض جعل الأحكام الظاهرية فهي مجعولة في طول الأحكام الواقعية ، ولا تدافع بينهما كما سبق إيضاحه في هذا الكتاب[٤٧٨] .

وإذا استثنينا من أدلتهم هذا الدليل ، فإن أكثرها لا يستحق أن يعرض ويجاب عليه .

الوجوب العقلي وأدلته :

أما الموجبون له عقلاً فأدلتهم ـ لو تمت ـ فهي لا تشخص القياس ولا تعينه ، وسيأتي عرضها عند الإستدلال على حجية القياس من طريق العقل ، وإنما تشمل جميع الظنون ، وربما كان مفادها أقرب إلى مفاد أدلة انسداد باب العلم .

أدلة الإمكان والوقوع :

والذي يستحق أن 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 ، لأن العلة التي أخذت في لسان الدليل إن أُريد بها العلة الواقعية التامة للحكم ، استحال تخلف معلولها عنها في الفرع لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ، وإن أُريد بها الوصف الظاهر المنضبط المناسب غير القاصر الذي أناط به الشارع حكمه وجعله أمارة عليه ، استحال تخلف الحكم في الفرع عنه أيضاً وإلاّ للزم الخلف لأن معنى إناطته به وجوداً وعدماً عدم تخلفه عنه ; فإذا فرض إمكان التخلف ـ كما هو مفاد عدم الحجية ـ كان معناه عدم الإناطة ، وهو خلاف الفرض .

ولكن موضع الشبهة ومواقع التأمل إنما هو في استنباط الحكم من هذا الدليل لا في أصله ـ فيما نعتقد ـ وإن بدا التشكيك على ألسنة الكثير في ثبوت الحجية له نفسه ،

(٤٧٨) راجع : ص٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

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 :

أوّلاهما : 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 يقم .

وعلى هذا فالأقسام المتصورة ثلاثة :

١ ـ المسالك المقطوعة .

٢ ـ المسالك غير المقطوعة ، ولكن قام عليها دليل قطعي .

٣ ـ المسالك غير المقطوعة مع عدم قيام الدليل القطعي عليها .

ولكل منها حديث يقتضينا استيفاؤه بكل ما يتصل به نظراً لما يترتب عليه من ثمرات .

نهضت ترجمه
Translation Movement

المسالك المقطوعة :

وحجيتها أوضح من أن يقام عليها دليل ، لما سبق أن قلنا : من أن طريقية غير العلم لا بدّ وأن تنتهي إلى العلم ، وطريقية العلم ذاتية لا تقبل الرفع والوضع ، وقلنا : إن الحجية من لوازمه العقلية القهرية التي لا تقع تحت إرادة المشرّع وتشريعه ، فإذا صح هذا ، إتّضح عدم إمكان تصرف الشارع في هذا القسم من القياس ، لأن الحجية له من الأمور العقلية التكوينية ـ إن صح هذا التعبير ـ وهي غير واقعة ضمن نطاق قدرته كمشرع وإن وقعت ضمن نطاقها كمكون ; وإذن لا بدّ من تأويل ما ورد من الردع عن الأخذ بالقياس حتّى إذا أنهى إلى القطع .

ولعل أجمل ما يمكن أن يذكر في هذا المجال من التوجيه ، هو أن الشارع وإن لم يمكنه التصرف في حجية العلم أو طريقيّته ، إلاّ أنه يمكنه التصرف بحكمه فيرفعه عن المكلف على تقدير المصادفة للواقع ، كأن يقول : إن أحكامي التي تنتهون إليها من طريق القياس لا أُريدها منكم ولا أؤاخذكم على تركها ، وتكون أشبه بالأحكام التي يبدل واقعها إذا طرأ عليها عنوان ثانوي ، وذلك لما يعلم الشارع المقدس من كثرة تفويت الأقيسة لمصالح المكلفين وحرمانهم منها .

والذي يهوّن الأمر أنه ليس في الأدلة الرادعة عن الأخذ بالقياس ما هو صريح الردع عن هذا القسم من الأقيسة ، اللهم إلا ما يبدو من رواية أبان ، يقول أبان : « قلت لأبي عبدالله : 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 فنبرأ ممن قال ، ونقول : ان الذي قاله الشيطان ، فقال(عليه السلام) : مهلاً يا أبان ! هذا حكم رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية ، فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف ; يا أبان إنك أخذتني بالقياس ، والسنة إذا قيست محق الدين »[٤٧٩] .

وقد ناقشها بعض أساتذتنا بمناقشات جد متينة ننقلها نصّاً من تقريرات بعض تلامذته : « وأما ما أفاده ـ يعني أستاذه ـ من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس لرواية أبان ، ففيه أوّلاً : أن رواية أبان ضعيفة السند[٤٨٠] لا يمكن الاعتماد عليها ; وثانياً : أنه لا دلالة فيها على كونه قاطعاً بالحكم ، نعم يظهر منها أنه كان مطمئناً به ، ولذا قال : كنا نسمع ذلك بالكوفة ، ونقول : إن الذي جاء به شيطان ; وثالثاً : ليس فيها إشعار بالمنع عن العمل بالقطع ، وإنما أزال الإمام 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 أن يقال : إنه إذا حصل منها القطع وخالف الواقع ، ربما يعاقب على ذلك في بعض الوجوه »[٤٨١] .

وفي هذا القسم ـ أعني القياس المقطوع العلة ـ 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 المطابقية ، أم الدلالة الالتزامية .

(٤٧٩) وسائل الشيعة : ٢٩ / ٣٥٢ . راجع : القوانين المحكمة : ٨٩/٢ .
(٤٨٠) بلغنا ان الأستاذ عدل عن تضعيف الرواية لثبوت صحتها لديه ، ولم تسعني مراجعته للتأكد من ذلك . (المؤلف) .
(٤٨١) دراسات في الأصول العملية : ص٢٩ .

وهذه المسألة تعد من صغريات مسألة حجية الظهور ، والأدلة الدالة على حجية الظهور ـ والتي سبق عرضها ـ دالة عليها ، وحالها حال بقية الظهورات التي هي المستند في استنباط أكثر الأحكام الشرعية .

والحقيقة أنّ عدّها في مقابل السنة في غير موضعه ، فالأنسب كما يقول الأستاذ خلاف وغيره : إبعادها عن مباحث القياس وإلحاقها بمباحث السنة[٤٨٢] .

وكل ما وقع فيها من نقاش من بعض نفاة القياس أمثال السيد المرتضى[٤٨٣] ، وابن حزم[٤٨٤] ، إنما هو من قبيل النقاش في الصغرى ، أي إنكار الظهور لا التشكيك بحجيته بعد ثبوته .

وما يقال عن هذه المسالك ، يقال عن الإجماع 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(عليهم السلام) له .

والأدلة الرادعة عن العمل به على نوعين :

١ ـ نوع منها منصب على القياس المتعارف ، وهو الذي يلتمس فيه حكم الفرع من حكم الأصل لوحدة العلة فيهما ، ومفاد رواياته أن علل الأحكام لا تبلغ بالظنون ، وتنتظم في هذا النوع الكثير من احتجاجات الإمام الصادق(عليه السلام)على أبي حنيفة[٤٨٥] .

٢ ـ والنوع الآخر منصب على القياس بالاصطلاح الثاني ، وهو الذي تتخيل فيه العلل للأحكام ، وتنزل النصوص عليها ; يقول ابن جميع : « دخلت على جعفر ابن 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 ، ـ إلى أن يقول والحديث طويل نقتصر منه على موضع الحاجة ـ : يا نعمان ، حدثني أبي عن جدي : أن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)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 القيامة بإبليس ، لأنه اتبعه بالقياس »[٤٨٦] .

ثم قال له جعفر ـ كما في رواية ابن شبرمة ـ : « أيهما أعظم : قتل النفس أو الزنى ؟

(٤٨٢) مصادر التشريع الإسلامي : ص٢٤ .
(٤٨٣) القوانين المحكمة : ٨/٢ .
(٤٨٤) إبطال القياس والاستحسان : ص٢٩ .
(٤٨٥) راجع بحار الأنوار للمجلسي(رحمه الله): ٢ / ٢٨٦ ـ ٣١٥ و ١٠ / ٩٤ و٢١٢ و٢٢٠ و٢٢١. و ١١ / ١٠٢ و١٣٢. و٤٧ / ٢٢٦ و٦١ / ٣٠٦ و٣١٢ ـ ٣١٤. و ٦٣ / ٢٧٤.
(٤٨٦) راجع : حلية الأولياء : ١٩٧/٣ .

قال : قتل النفس . قال : فإن الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين ، ولم يقبل في الزنى 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 »[٤٨٧] .

هذه الرواية مع تتمتها منصبة على الردع عن نوعي القياس ، فمن استشهاده بقياس إبليس ـ وهو الذي تمرد على الأمر بالسجود لأنه على خلاف قياسه لتخيله أن الأمر بالسجود يقتضي أن يبتنى على أساس التفاضل العنصري ، وخطّأ الحكم الشرعي على هذا الأساس لاعتقاده بأنه أفضل في عنصره من آدم لكونه مخلوقاً من نار وهو مخلوق من طين ـ أقول : من هذا الاستشهاد ندرك الردع عن النوع الثاني من القياس ، كما أن رواية أبان السابقة منصبة في ردعها على هذا النوع بقرينة تكذيبه للحديث ونسبة مضمونه إلى الشيطان ، لأنه ورد على خلاف قياسه ، وهذا النوع هو الذي يشكل الخطر على الدين لفسحه المجال للتلاعب بالشريعة ومسخ أحكامها باسم مخالفة القياس . ومن الطبيعي أن يقف منه أهل البيت(عليهم السلام) وبخاصة الإمام الصادق(عليه السلام) الذي انتشر هذا النوع من القياس على عهده موقفهم المعروف ، والحق كما يقول الإمام(عليه السلام) : (إنّ السنة إذا قيست محق الدين) وقد سبق أن قلنا في مبحث العقل : أن مسرحه في إدراك علل الأحكام محدود جداً ، ففتح الباب له على مصراعيه يشكل الخطر العظيم على الشريعة ، وهذا معنى قول الإمام(عليه السلام) : (إن دين الله لا يصاب بالعقول) أي ما ثبت أنه دين لا يمكن أن تدرك جميع علله العقول .

والشق الثاني من الرواية ـ ولعلها رواية أُخرى ـ وهي التي تكفل ذكرها ابن شبرمة ، منصب على تعجيز العقل عن التعرف على علل الأحكام بعيداً عن الشرع كما يتضح من النقوض التي ذكرها الإمام(عليه السلام)عليه ، وهو الذي يناسب القياس بالمعنى الأول ، ونظائر هذه الرواية كثيرة ، وهي معروضة في جلّ كتب الأصول الشيعية الباحثة عن القياس .

ونسبة ما دلّ على حجية الظواهر إلى الأدلة الرادعة عن النوعين معاً هي نسبة العموم والخصوص من وجه ، لأن الأدلة الرادعة تشمل القياس المنصوص العلة ومستنبطها ، وأدلة حجية الظواهر تشمل القياس المنصوص العلة وغير القياس ، فمورد الاجتماع هو القياس المنصوص على علته ، ومقتضى القاعدة التعارض

(٤٨٧) حلية الأولياء : ١٩٧/٣ .

والتساقط فيه ثم الرجوع إلى أصالة عدم الحجية ، لأن الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها ، كما سبق القول فيه .

ولكن التعارض إنما يتم إذا لم يمكن الأخذ بالدليلين معاً وتم تدافعهما في مورد الاجتماع ، أما إذا أمكن الأخذ بهما فلا مجال للتعارض والتساقط .

والذي أعتقده أنه لا تدافع بين هذين النوعين من الأدلة ، لأن القياس المنصوص العلة إن قلنا بأنه ليس بقياس ، كما ذهب إلى ذلك كثير من الأعلام ، كان خارجاً عن موضوع الأدلة الرادعة عنه على نحو التخصص .

وإن قلنا إنه 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 النصّ لظهوره فيها ، يكون المشرع هو الذي دل عليها لا أن العقول أصابتها بمنأى عنه ، كما أنّ 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 حجيته ليست من اللوازم العقلية القهرية التي لا تحتاج إلى جعل من قبل الشارع ، ولذلك احتجنا إلى الإستدلال عليه بالأدلة القطعية ـ شرعية كانت أو عقلية ـ وهذه الأدلة أن تمّت 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 ، فاننا 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 ، السنّة ، الإجماع ، العقل .

أدلتهم من الكتاب :

وقد استدلوا من الكتاب بعدة آيات هي :

١ ـ قوله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً**)[٤٨٨] .

وخير ما تقرب به دلالة هذه الآية : أنّ القياس بعد استنباط علته بالطرق الظنية من الكتاب والسنة ، يكون ردّاً إلى الله والرسول ، ونحن مأمورون بالرجوع إليهما بهذه الآية ، ومعناه اننا مأمورون بالرجوع إلى القياس عند التنازع ، وليس معنى الأمر 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 ـ إن دلالة الآية متوقفة على أن يكون القياس الظني ردّاً إلى الله والرسول ، وهو موضع النزاع ، ولذلك احتجنا إلى هذه الآية ونظائرها لإثبات كونه رداً .

والمقياس في الرد وعدمه قيام الدليل عليه ، فإن كان هذه الآية لزم الدور بداهة أن دلالتها على حجية القياس المظنون موقوفة على كونه رداً ، وكونه رداً موقوف على دلالتها على حجيته ; على أن القضية لا تثبت موضوعها بالضرورة . وإن كان الدال على كونه رداً غير هذه الآية تحول الحديث إلى حجيته ، ومع قيامها لا نحتاج إلى الإستدلال بهذه الآية .

ب ـ ومع الغضّ عن هذه المناقشة ، فالآية إنما وردت في التنازع والرجوع إلى الله والرسول لفضّ النزاع والاختلاف ، ومن المعلوم أن الرجوع إلى القياس لا يفضّ نزاعاً ولا اختلافاً لاختلاف الظنون ، بل الرجوع إلى الكتاب والسنة ، كذلك لما يقع فيه المتنازعون عادة من الاختلاف في فهم النصوص ; ومن هنا رأينا أعاظم العلماء والصحابة يختلفون في فتاواهم مع وحدة مصادرهم ; وإذن فلا بد أن يكون المراد من

(٤٨٨) سورة النساء : الآية ٥٩ .

الآية هو تشريع الرجوع في مقام التخاصم إلى الرسول باعتباره منصوباً من الله عز وجل ، ومن ينصبه الرسول من أولي الأمر لفض خصوماتهم ، أي إلى أشخاص القائمين بالحكم بأمر الله ، أو قل إلى أشخاص الولاة ومن يعينونهم لفض الخصومات .

ومن هنا أعطي لحكم الحاكم أهمية كبرى في الإسلام ، حتّى جعل الرادّ عليه رادّاً على الله ، وهو على حد الشرك بالله كما طفحت بذلك كثير من الروايات[٤٨٩] .

وعلى هذا ، فالآية أجنبية عن جعل الحجية لأي مصدر من مصادر التشريع قياساً أو غير قياس ، وموردها الرجوع إلى من له حقّ القضاء والحكم باسم الإسلام لفض الخصومات .

ج ـ ومع تناسي هذه الناحية والتي قبلها ، فان الآية لا تدل على حجية القياس بقول مطلق إلاّ بضرب من القياس ، وذلك لورودها في خصوص باب التنازع ، فتعميمها إلى مقام الافتاء والعمل الشخصي ، لا يتم إلاّ من طريق السبر والتقسيم أو غيره ; وإذن يكون ظهور الآية في حجية القياس مطلقاً موقوفاً على حجية القياس ، فإذا كانت حجية القياس موقوفة على هذا الظهور لزم الدور .

٢ ـ 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 الأبصار**)[٤٩٠] .

وموضع الدلالة منها كلمة « اعتبروا » الظاهرة في جعل الوجوب للاعتبار ، وقد اختلفت كلمتهم في المراد من الاعتبار ، فقال بعضهم : إن المرادمنه الاتعاظ ; وقيل كما ـ عن ابن حزم ـ : إن معناه التعجب ; وقيل : إنه مأخوذ من العبور والمجاوزة ، والذي يرتبط بالقياس هو المعنى الأخير بدعوى أن في القياس عبوراً من حكم الأصل ومجاوزة عنه إلى حكم الفرع ; فاذا كنا مأمورين بالاعتبار فقد أمرنا بالعمل بالقياس ، وهو معنى حجيته ، بل حتّى لو أريد من الآية الأمر بالاتعاظ وقلنا : إن المراد من الاعتبار هو هذا المعنى ، فالآية ـ فيما يرى خلاف ـ ظاهرة في جعل الحجية للقياس لأنها « تقرير لأن سنة الله في خلقه أن ما جرى على النظير يجري على نظيره »[٤٩١] .

(٤٨٩) راجع وسائل الشيعة : ١ / ٣٤ ، باب ثبوت الكفر والارتداد بجحود بعض الضروريات ، ح١٢ .
(٤٩٠) سورة الحشر : الآية ٢ .
(٤٩١) مصادر التشريع الإسلامي : ص٢٦ .

ولكن هذه الاستفادة كسابقتها لا يتضح لها وجه وذلك :

أ ـ لأن 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 : أحلّ الله البيع ، وأردنا أن نصرح بمختلف البيوع بدلاً من الإطلاق لساغ الكلام ، وليس ما يمنع من ذلك إلا التطويل كأن نقول : أحلّ الله البيع العقدي والبيع المعاطاتي ، وهكذا حتّى نستوفي جميع أنواع البيوع ...

وإذا صح هذا المقياس عدنا إلى الآية لنرى هل أن سياقها يتسع لهذا النوع من التفصيل كأن نقول : وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا يا أولي الأبصار أنفسكم عليهم ; والنبيذ على الخمر ، والضرب على التأفف ، والذرة على البر في الربا ، وهكذا أمثال هذا مما يسيغه كلام عربي لتصح نسبة مدلوله إلى قائله ؟

ومن هنا يعلم أن الآية ليست واردة لبيان هذا المعنى ، فلا يسوغ الإستدلال بها عليه .

ب ـ 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 الإستدلال عليه إلى أدلة أخرى ، فكذلك هنا .

٣ ـ قوله تعالى : (**قال من يحيي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة**)[٤٩٢] .

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 بدء خلقها وإنشائها أوّل مرّة ، لإقناع الجاحدين بأن من قدر على بدء خلق الشيء قادر على أن يعيده ، بل هذا أهون عليه ، فهذا الإستدلال بالقياس إقرار لحجية

(٤٩٢) سورة يس : الآيتان ٧٨ ـ ٧٩ .

القياس وصحة الإستدلال به ، وهو قياس في الحسيات ، ولكنه يدل على أن النظير ونظيره يتساويان »[٤٩٣] .

والجواب على هذا التقريب :

أ ـ إنّ هذه الآية لو كانت واردة لبيان الإقرار على حجية القياس ، لصح أن يعقب بمضمون هذا الإقرار ، ولسلم الكلام ، كأن نقول : قل يحييها الذي أنشأها أول مرّة ، فقيسوا النبيذ على الخمر ، والذرة على البر ، ولكم بعد ذلك أن تقدروا قيمة هذا النوع من الكلام ـ لو صدر ـ من وجهة بلاغية ، وهل يتسع هذا النوع من الكلام لمثله ؟

ب ـ ولو سلم ذلك ـ جدلاً ـ فالآية غاية ما تدلّ عليه ، هو مساواة النظير للنظير ، أي جعل الحجية لأصل القياس لا لمالكه ، والدليل الذي يتكفل حجية الأصل لا يتكفل بيان ما يتحقق به كما سبق تقريبه .

ج ـ ولو سلمنا أيضاً دلالته على حجية مسالكه ، فهي لا تدل عليها بقول مطلق إلا بضرب من القياس ، لأن الآية إنما وردت في قياس الأمور المحسوسة بعضها على بعض ، فتعميمها إلى الأمور الشرعية موقوف على السبر والتقسيم أو غيره فيلزم الدور ; وقول خلاف : « إنها تدل على أن النظير ونظيره يتساويان » غير صحيح على إطلاقه ، إذ غاية ما تدل عليه هي مساواة النظير للنظير في الأمور التكوينية ، فتعميمها للغير لا يتم إلاّ بضرب من القياس الظني .

٤ ـ قوله تعالى : (**فجزاء مثل ما قتل من النعم**)[٤٩٤] ; وهي التي استدل بها الشافعي على حجيته حيث قال : « فهذا تمثيل الشيء بعدله وقال : (**يحكم به ذوا عدل منكم**) وأوجب المثل ، ولم يقل أيّ مثل ، فوكل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا ، وأمر بالتوجّه إلى القبلة بالاستدلال ، وقال : (**وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره**)[٤٩٥] . انتهى »[٤٩٦] .

والجواب : إن الشارع وإن ترك لنا أمر تشخيص الموضوعات ، إلا أنه على وفق ما جعل لها الشارع أو العقل من الطرق ، وكون القياس الظني من هذه الطرق كالبينة هو موضوع الخلاف ، والآية أجنبية عن إثباته .

ثم إنّ عد تشخيص صغريات الموضوع أو المتعلق من القياس لو أراد الشافعي ذلك في كلامه ، لا يعرف له وجه ، لأن القياس بجميع تعاريفه لا ينطبق عليه ،

(٤٩٣) انظر : ص٢٧ من مصادر التشريع .
(٤٩٤) سورة المائدة : الآية ٩٥ .
(٤٩٥) سورة البقرة : الآية ١٥٠ .
(٤٩٦) إرشاد الفحول : ص٢٠١ .

فتشخيص أن هذا مثل أو أن هذه قبلة بالطرق الاجتهادية انما هو من تحقيق المناط بمعناه الأول ، وقد قلنا : إنه ليس بقياس بالبرهان الذي سبق أن ذكرناه .

٥ ـ قوله تعالى : (**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**)[٤٩٧] ; وقد استدل بها ابن تيميّة على القياس بتقريب « ان العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم ، فيتناوله عموم الآية »[٤٩٨] 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 المختلّة »[٤٩٩] .

والأنسب أن يقال : إن هذه لو تمت دلالتها على الأمر 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 المؤاخذات كلاً أو بعضاً واردة على كل ما استدل به من الآيات من أمثال : (**إن نحن إلا بشر مثلكم**)[٥٠٠] ، (**ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم**)[٥٠١] ، فلا نطيل الكلام بعرض ما ذكروه لها من كيفيات الإستدلال والمناقشة ، وهي تتضح من جملة ما عرضناه في أجوبة الإستدلال بهذه الآيات .

أدلتهم من السنة :

أما ما استدل به من السنة ، فروايات تكاد تنتظم في طائفتين تتمثل :

أوّلاهما : بحديث معاذ بن جبل وما يعود إليه من الأحاديث ، ونظراً لما أعطاه مثبتو القياس من أهمية لهذا الحديث ، فإننا سنحاول أن نطيل التحدث فيه نسبياً .

والحديث كما رواه « أحمد[٥٠٢] ، وأبو داود[٥٠٣] ، والترمذي[٥٠٤] ، 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 وسلم) إلى اليمن ، قال : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله ; قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ; قال : فان لم تجد في سنة رسول الله ، ولا في كتاب الله ؟ قال

(٤٩٧) سورة النحل : الآية ٩٠ .
(٤٩٨) إرشاد الفحول : ص٢٠٢ .
(٤٩٩) المصدر السابق .
(٥٠٠) سورة إبراهيم : الآية ١١ .
(٥٠١) سورة النساء : الآية ٨٣ .
(٥٠٢) مسند أحمد ، باب حديث معاذ بن جبل ، ح٢١٥٩٥ .
(٥٠٣) سنن أبي داود ، كتاب الأقضية ، باب اجتهاد الرأي في القضاء ، ح ٣٥٩٢ .
(٥٠٤) صحيح الترمذي ، كتاب الأحكام ، باب ما جاء في القاضي كيف يحكم ، ح١٣٢٧ .

أجتهد رأيي ولا آلو ; قال فضرب رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله »[٥٠٥] .

وخير ما يقرب به هذا الحديث ـ من وجهة دلالية ـ أن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) أقر الاجتهاد بالرأي في طول النصّ بإقراره لاجتهاد معاذ ، وهو شامل باطلاقه للقياس ، ويرد على الإستدلال بالرواية :

١ ـ إنها 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 طريقاً غير هذا ، والحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة مجهول ، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون ; ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة ، فان قيل : إنّ الفقهاء قاطبة أوردوه واعتمدوا عليه ، قيل : هذا طريقه والخلف قلد فيه السلف ، فان أظهروا طريقاً غير هذا مما يثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم ، وهذا مما لا يمكنهم البتة »[٥٠٦] .

وما أدري مَنْ مِنَ 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 أوردوه كغيره 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 يدّعوه لها على الإطلاق .

٢ ـ إن هذا الحديث غير وافي الدلالة على ما سبق لإثباته ، وذلك :

أ ـ لأن إقرار النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) لمعاذ ـ لو صحّت الرواية ـ ربما كان لخصوصية يعرفها النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) فيه تبعده عن الوقوع في الخطأ ومجانبة الواقع ، وإلاّ لما خوله هذا التخويل 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 حتّى من قبل القائلين بالقياس ندرك هذه الخصوصية ولا أقل من إحتمالها .

(٥٠٥) إرشاد الفحول : ص٢٠٢ .
(٥٠٦) هامش الأحكام السلطانية : ص٤٦ .

ومع هذا الإحتمال لا يتم الإستدلال به إلاّ بعد دفع الخصوصية ، وهي لا تدفع إلاّ بضرب من القياس الظني ، ولزوم الدور به في هذا النوع من الإستدلال واضح بداهة أن دلالة الحديث تكون موقوفة على حجية هذا النوع من القياس ، فاذا كانت حجية هذا النوع من القياس موقوفة عليها لزم الدور .

ب ـ إنّ هذا الحديث وارد في خصوص باب القضاء ، وربما اختص باب القضاء بأحكام لا تسري إلى عالم الإفتاء ، لما تقتضيه لوازم فض الخصومات من استعمال بعض العناوين الثانوية أحياناً ، فتعميمه إلى عوالم الإفتاء والعمل الشخصي للمجتهد موقوف على إلغاء هذه الفوارق ولا يكون إلامن طريق السبر والتقسيم ، أو غيرها من مسالك العلة المظنونة ، فيلزم الدور أيضاً بنفس التقريب السابق .

ج ـ إننا نعلم ومعنا مثبتو القياس أن هذا الحديث معارض بما دلّ على الردع عن إعمال الرأي[٥٠٧] ، ولا أقل من تخصيصه بخروج الآراء الفاسدة جمعاً بين هذه الأدلة ـ على طريقة أخذ بعضهم بالجموع التبرعية ـ أو أخذاً بالضرورة من أن هذا الحديث لم يبق على عمومه ، 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 ـ والمفروض أننا شاكّون ، ولذلك احتجنا إلى هذه الأدلة ـ لا يصح الرجوع فيها إلى هذا الحديث ، وإلا لزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بداهة أن الحكم في القضايا الحقيقية لا يمكن أن يثبت موضوعه ، فالدليل الدالّ 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 حتّى يثبت من الخارج أنه من القياس الصحيح ، ومع إثباته لا نحتاج بعد إلى هذا الحديث لنتمسك به كدليل على الحجية .

وقد تكون أصرح من هذه الرواية ما أثر عنه(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 »[٥٠٨] ، « حيث صرّحوا بالقياس والنبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أقرهما عليه ، فكان حجة »[٥٠٩] .

ولكن هذه الرواية ـ بالإضافة إلى ضعفها سنداً، وعدم طبعيتها في صدور الجواب المشترك عنهما بلسان واحد في آن واحد ـ وكأنهما كانا على اتفاق مسبق بالنسبة له ـ يرد عليها الإشكالأن السابقان على رواية معاذ من لزوم الدور فيهما لتوقفهما على

(٥٠٧) راجع : إبطال القياس ، لابن حزم : ص٥٦ .
(٥٠٨) الأحكام للآمدي : ٧٧/٣ .
(٥٠٩) المصدر السابق .

دفع احتمال الخصوصية فيهما من ناحية ، ودفع احتمال خصوصية القضاء من ناحية ثانية بطريق القياس الظني .

ومع الغضّ عن ذلك وافتراض تماميتها ، فإن مقتضى لسانها جعل الحجية لأصل القياس لا لمسالكه المظنونة التي هي موضع النزاع .

وقد قلنا فيما سبق : أن الدليل الدالّ على أصل الشيء لا يدل بنفسه على الطرق المثبتة له .

ثانيهما : ما ورد من الأحاديث المشعر بعضها باستعمال النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) للقياس ، وبما أن عمله حجة باعتباره سنة واجبة الاتّباع ، فان هذه الطائفة من الأحاديث دالة على حجية القياس .

والأحاديث التي ذكروها كثيرة ، نجتزئ بذكر بعضها ، ثم نعقب عليها بما يصلح أن يكون جواباً عن الجميع .

منها : حديث الجارية الخثعمية أنها قالت : « يا رسول الله ، إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج ، إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، أكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم ; قال : فدين الله أحقّ بالقضاء »[٥١٠] .

ووجه الاحتجاج به كما قربه الآمدي « إنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه ، وهو عين القياس »[٥١١] .

ومنها : الحديث الذي جاء فيه « إنه قال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم : هل أخبرته أني أقبّل وأنا صائم »[٥١٢] وإنما ذكر ذلك فيما يقول الآمدي تنبيهاً على قياس غيره عليه .

ومنها : قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا : نعم ; فقال : فلا إذن »[٥١٣] .

والجواب على هذه الأحاديث ككل ومعها غيرها مما لم نذكره من أحاديث الباب :

١ ـ إن هذه الأحاديث لو كانت واردة في مقام جعل الحجية للقياس ، فغاية ما يستفاد منها جعل الحجية لمثل أقيسته(صلى الله عليه وآله وسلم) مما كان معلوم العلة لديه كما هو مقتضى ما تلزم به رسالته من كونه لا يعدو في تشريعاته ما أمر بتبليغه من الأحكام .

(٥١٠) الأحكام للآمدي : ٣/٧٨ .
(٥١١) المصدر السابق .
(٥١٢) الأحكام للآمدي : ٣/٧٨ .
(٥١٣) المصدر السابق .

ومثل هذا العلم بالحكم لا يتوفر إلاّ 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**)[٥١٤] فتشبيه قياساتنا بقياساته وإثبات الحجية لها على هذا الأساس قياس مع الفارق الكبير ، وقد أشار عمر بن الخطاب إلى هذا الفارق في بعض خطبه بقوله : « يا أيها الناس ، ان الرأي إنما كان من رسول الله مصيباً ، لأن الله كان يريه ، وإنما هو منا الرأي والتكلف »[٥١٥] .

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 علته تعبّداً أو وجداناً مما لا ينبغي أن يكون موضعاً لخلاف ، كما سبق الحديث فيه .

٢ ـ إن هذه الأنواع من الأحاديث ليست من القياس في شيء ، فرواية الخثعمية واردة في تحقيق المناط من قسمه الأول ، أي تطبيق الكبرى على صغراها .

فالكبرى ـ وهي مطوية ـ : « كل دين يقضى » هي في واقعها أعم من ديون الله وديون الآدميين ، وقد طبقها رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) على دين الله لأبيها ، فحكم بلزوم القضاء ، وأين هذا من القياس المصطلح ؟ على أنّا لو سلمنا أنه منه ، فهو من قبيل قياس الأولوية بقرينة قوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « فدين الله أحقّ » ، أي أولى بالقضاء ، وهو ليس من القياس موضع النزاع في شيء كما مرّ تحقيقه .

وما يقال عن رواية الخثعمية ، يقال عن الرواية الثالثة حيث نقح(صلى الله عليه وآله وسلم) بسؤاله صغرى لكبرى كلية ، وهي كلما ينقص لا يجوز بيعه ـ لو أمكن نسبة الجهل بالموضوعات إليه لتصحيح مثل هذا السؤال منه ـ اللهم إلاّ أن يكون سؤاله هذا من قبيل ما نبّه عليه الشاعر :

وكم سائل عن أمره وهو عالم

والرواية الثانية ، لا أعرف كيف أقحمت في هذا المجال مع انها صريحة ـ بحكم ما فيها من استفسار وسؤال لأم سلمة ـ في ورودها لتنبيهها على لزوم ذكر السنّة النبوية لأمثال هذه السائلة لتأخذ بها ، والأخذ بالسنة ليس من القياس في شيء ، على أن لسان الرواية يأبى نسبة مضمونها إلى النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، فهو أسمى من أن

(٥١٤) سورة النجم : الآية ٤ .
(٥١٥) إبطال القياس لابن حزم : ص٥٨ .

يشهر بشيء يعود إلى شؤونه وعوالمه الخاصة مع نسائه ، وحسبه من تبليغ الحكم غير هذه الطريق .

استدلالهم بالإجماع :

والإجماع المحكي هنا هو إجماع الصحابة ، وقد اعتبره الآمدي[٥١٦] أقوى أدلتهم ، وكذلك جملة من الأعلام « قال ابن عقيل الحنبلي : وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي ، وقال الصفي الهندي : دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين ; وقال الرازي في المحصول : مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين »[٥١٧] ، وأمثال هؤلاء في التصريح بأهمية الإستدلال به ، كثيرون .

وتقريب الإستدلال به هو : « أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها من غير نكير من أحد منهم »[٥١٨] .

وتوجيه اتفاقهم ـ مع أنه لم ينقل ذلك عنهم تاريخياً ـ هو أن آحاداً منهم ، أفتوا استناداً إلى القياس ، وسكت الباقون فلم ينكروا عليهم ، وسكوتهم يكوّن إجماعاً ، أو أن بعضهم صرح بالأخذ بالرأي من دون إنكار عليه ، ومن ذلك قول أبي بكر في الكلالة : « أقول فيها برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله بريئان منه »[٥١٩] .

ومنه : « حكم أبي بكر بالرأي في التسوية في العطاء ، حتّى قال له : كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهاً ؟ فقال أبو بكر : إنما أسلموا لله ، وأجورهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ ، وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم »[٥٢٠] .

ومنه قول عمر : « أقضي في الجد برأيي ، وأقول منه برأيي »[٥٢١] .

وعن ابن مسعود(رضي الله عنه) : « سأقول فيها بجهد رأيي ، فإن كان صواباً فمن الله وحده ، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله بريء »[٥٢٢] .

ولم يرد في رواية عن أحدهم لفظ الأخذ بالقياس إلا نادراً ، كقول عمر في رسالته إلى أبي موسى الأشعري : « اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور »[٥٢٣] .

(٥١٦) راجع : الأحكام : ٨١/٣ .
(٥١٧) إرشاد الفحول : ص٢٠٣ .
(٥١٨) الأحكام : ٨١/٣ .
(٥١٩) روضة الناظر : ص١٤٨ ، والكلالة ما عدا الوالد والولد .
(٥٢٠) الأحكام : ٨١/٣ .
(٥٢١) الأحكام : ٨١/٣ .
(٥٢٢) المحلى : ١/ ٦١ .

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 »[٥٢٤] .

والنقاش في هذا الإجماع واقع صغرى وكبرى ; أما الصغرى فبإنكار وجود مثله عادة لأن مثل هذه الروايات ـ لو تمت دلالتها على القياس ـ فإنما هي صادرة من أفراد من الصحابة أمام أفراد ، فكيف اجتمع عليها الباقون منهم ، واتفقوا على فحواها ؟ ولعل الكثير منهم لم يكن في المدينة عند صدورها .

ومن المعلوم أن ميادين الجهاد والبلدان المفتوحة والثغور وغيرها ، أخذت كثيراً من الصحابة ولاة وعمالاً وجنداً وقادة ، فكيف عرف اتفاقهم على هذه المضامين حتّى كونوا إجماعاً ، ومن هو الجامع لكلمتهم ؟ وما يدرينا أن بعضهم سمع بشأن هذه الأحكام وأنكرها ولم يصل إلينا ؟ ومجرد عدم العلم بإنكاره لعدم النقل لا يخلق لنا علماً بالعدم ، وهو الذي يفيدنا في الإجماع لتصحيح نسبة السكوت إليهم المستلزم للإطلاع وعدم الإنكار .

وأما المناقشة من حيث الكبرى ، فبالمنع من حجية مثل هذا الإجماع ، وذلك لأمور :

١ ـ إنّ السكوت ـ لو شكل إجماعاً ـ لا يدل على الموافقة على المصدر الذي كان قد اعتمده المفتي أو الحاكم بفتياه أو حكمه ، وبخاصة إذا كان هو نفسه غير جازم بسلامة مصدره ، كقول أبي بكر السابق : « أقول فيها برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان » . وكذلك قول ابن مسعود المتقدم ، إذ لو كانا عالمين بسلامة مصدرهما وصحته لقيام الدليل القطعي على حجيته لديهما ، لما صحّ نسبة استنادهما عليه حتّى مع الخطأ إلى الشيطان .

وأصرح من ذلك ما ذكره عمر في هذا المجال حيث قال : « اتهموا الرأي على الدين ، فلقد رأيتني وإني لأرد أمر رسول الله برأيي أجتهد ولا آلو وذلك يوم أبي جندل والكتاب يكتب ، فقال رسول الله : اكتبوا باسم الله الرحمن الرحيم ; فقال : تكتب باسمك اللهم ، فرضي رسول الله وأبيت ; فقال : يا عمر تراني قد رضيت وتأبى »[٥٢٥] .

(٥٢٣) المصدر السابق : ٥٩/١ .
(٥٢٤) المصدر السابق .
(٥٢٥) ابن حزم في إبطال القياس : ص٥٨ .

على أن منشأ السكوت قد يكون هو المجاملة أو الخوف أو الجهل بالمصدر ، فدفع هذه المحتملات وتعيين الإيمان بالمصدر وهو حجية الرأي من بينها لا يتم إلاّ بضرب من القياس المستند إلى السبر والتقسيم أو غيره من مسالك العلة ، وهو موضع الخلاف ، ولا يمكن إثباته بالإجماع للزوم الدور بنفس ما مر من التقريب في نظائره من الأدلة السابقة .

٢ ـ إنّ هذا الإجماع معارض ـ لو تم ـ بإجماع مماثل على الخلاف ادعاه بعضهم[٥٢٦] ، ويمكن تقريبه بمثل ما قربوا به ذلك الإجماع من أن الصحابة أنكروا على العاملين بالرأي والقياس ، أمثال قول أميرالمؤمنين علي(عليه السلام) : « لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه »[٥٢٧] .

وفي رواية أُخرى « لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره »[٥٢٨] .

وقول ابن مسعود : « إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرّم الله ، وحرمتم كثيراً مما حلل الله »[٥٢٩] .

وقول ابن عباس : « إياكم والمقاييس ، فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس »[٥٣٠] ، إلى عشرات من أمثالها من الروايات ، وهي معروضة في كتاب أعلام الموقعين ، وكتاب إبطال القياس ، وغيرهما من الكتب التي عنيت بالإضافة في أمثال هذه المواضيع . وسكوت الصحابة بنفس تقريبهم السابق يكوّن إجماعاً على إبطاله .

وقد حاول غير واحد من مثبتي القياس أن يوفقوا بين هذه المضامين وسابقاتها بحمل هذا النوع من الروايات النافية « على ما كان من ذلك صادراً عن الجهال ، ومن ليس له رتبة الاجتهاد ، وما كان مخالفاً للنصّ، وما كان ليس له أصل يشهد بالاعتبار ، وما كان على خلاف القواعد الشرعية ، وما استعمل من ذلك فيما تعبّدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين »[٥٣١] .

وهذه الجموع كلها جموع تبرعية ، لا تعتمد على ظهور عرفي يقتضيها ، وكل جمع لا يقتضيه الظاهر لا يسوغ الرجوع إليه ، وإلاّ لما تعذر جمع بين أمرين مختلفين ، فإذا ورد ـ مثلاً ـ حديث يأمر بوجوب الصلاة وآخر يحرمها ، فإن لنا أن

(٥٢٦) المحلى : ٥٩/١ .
(٥٢٧) المحلى : ٦١/١ .
(٥٢٨) الآمدي في الأحكام : ٨٣/٣ .
(٥٢٩) المصدر السابق .
(٥٣٠) المصدر السابق .
(٥٣١) المصدر السابق : ٨٥/٣ .

نجمع بينهما ـ على هذا المبنى ـ بحمل الأمر على خصوص الصلاة في الليل ، والدليل المحرّم على خصوص الصلاة في النهار ، أو حمل إحداهما على صلاة الشاب ، والأخرى على صلاة الشيخ ، وهكذا ...

والحق أن الجمع بين الأدلة ـ إذا لم يكن له ظاهر من نفس الأدلة أو ما يحيط بها من أجواء وملابسات ـ لا يسوغ الركون إليه .

ومجرد كونها منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس ، لا يستدعي هذا النوع من الجموع . والقاعدة تقتضي الحكم بالتساقط عند تحكم المعارضة .

ودعوى ـ أن الشخص لا يتناقض مع نفسه ، فيذهب إلى القياس تارة وإلى عدمه أخرى ولازمها المدعى تكذيب الطائفة الثانية من الأحاديث ـ 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 الإيمان بعدم عصمتهم ؟ بل إن مقتضى العدالة أن ينبهوا 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[٥٣٢] كما يراد حملها عليه من قبل بعض المؤلفين .

ومع إمكان وقوع الاختلاف منهم والتناقض مع أنفسهم لا ملجأ لتكذيب إحدى الطائفتين ، على أن تكذيب إحداهما ليس بأولى من تكذيب الثانية للزوم الترجيح بلا مرجح ، وما ذكر من المرجحات لا يصلح لذلك كما سبق بيانه .

٣ ـ ومع الغضّ عن تحكم المعارضة والأخذ بما ذكروه من الجمع بينها وبين الطائفة الأولى بحمل الثانية على الردع عن القياس الفاسد ، فإن مقتضى هذا الجمع ، هو حمل الطائفة الأولى على القياس الصحيح .

فإذا شككنا في حجية القياس الظني ، فهل نتمكن من إثباته بأحد الإجماعين ؟ وهل ذلك إلا من قبيل إثبات القضية لموضوعها ؟ وهو مما تأباه جميع القضايا الحقيقية كما سبق ذكره أكثر من مرة .

(٥٣٢) راجع : كتاب « النصّ والاجتهاد » للسيد شرف الدين ، وكتاب « الغدير » للأميني ، تجد فيهما نماذج كثيرة لذلك .

٤ ـ ومع تسليم حجية هذا النوع من الإجماع والتغاضي عن كل ما أورد عليه ، إلا أن ما قام عليه الإجماع هو نفس القياس لا مسالكه المظنونة ، إذ ليس في هذه الفتاوى ما يشير إلى الأخذ بمسلك من هذه المسالك موضع الخلاف ليصلح للتمسك به على إثباته ، والإجماع ـ كما هو التحقيق فيه ـ من الأدلة اللبيّة التي يقتصر فيها على القدر المتيقن ، إذ لا إطلاق أو عموم لها ليصح التمسك به ـ لو أمكن ـ والقدر المتيقن هو خصوص ما كان معلوم العلة منه فلا يصح التجاوز عنه إلى غيره .

وهذه المناقشات إنما تحسن وتكون ذات جدوى إذا صحّ صدور هذه الروايات على اختلافها ـ في النفي والإثبات ـ من قبل أصحابها بهذه الألفاظ : (الرأي ، القياس) وبما لها من مداليل ومسالك وفق ما حدودها بعد أكثر من قرن .

ولقد أنكر كل من الأستاذ سخاو ، والدكتور جولد تسيهر ، أن يكون القياس بمفهومه المحدد لدى المتأخرين كان مستعملاً لدى الصحابة[٥٣٣] .

ورد عليهما الدكتور محمد يوسف موسى بقوله : « حقاً إن الرأي في هذه الفترة من فترات تأريخ الفقه الإسلامي ليس هو القياس الذي عرف فيما بعد في عصر الفقهاء وأصحاب المذاهب الأربعة المشهورة ، ولكن الرأي الذي استعمله بعض الصحابة لا يبعد كثيراً عن هذا القياس إن لم يكنه ، وإن كانوا لم يؤثر عنهم في العلة ومسالكها ، وسائر البحوث التي لا بدّ منها لاستعمال القياس شيء مما عرفناه في عصر أولئك الفقهاء »[٥٣٤] .

وما أدري كيف علم أن الرأي الذي استعملوه لا يبعد عن قياس المتأخرين إن لم يكنه إذا كان لم يؤثر عنهم شيء عن العلة ومسالكها وسائر بحوثها ؟ وإذا صح ما يقوله الدكتور موسى من أنه لم يؤثر عنهم فيها شيء ـ وهو صحيح ـ في حدود ما تقتضيه طبيعة زمنهم ، وفي حدود ما قرأناه من مأثوراتهم ، فكيف يتم لنا الإجماع منهم على حجية السبر والتقسيم وغير السبر والتقسيم من المسالك المظنونة ؟

والذي يبدو من مجموع ما تتبعت من أسانيد بعض الروايات ، المتعرضة للرأي والقياس على اختلافها في النفي والإثبات ، 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 الإسلام وبخاصة كبار الصحابة فيها يد تذكر ، وليس في هذا ما يمنع من استعمال كلمة رأي وورودها على ألسنتهم ، ولكن في

(٥٣٣) تأريخ الفقه الإسلامي : ص٢٦ .
(٥٣٤) تأريخ الفقه الإسلامي لمحمد يوسف موسى : ص٢٩ .

حدودها الغامضة غير المفصحة ، فالحقّ ـ فيما يبدو ـ هو ما ذكره الأستاذ سخاو وجولد تسيهر في هذا المجال .

أدلتهم من العقل :

وقد صوروها بصور عدة تعود في أصولها إلى أربعة :

١ ـ ما ذكره خلاف من : « أن الله سبحانه ما شرع حكماً إلاّ لمصلحة ، وأن مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام ، فاذا ساوت الواقعة المسكوت عنها الواقعة المنصوص عليها في علة الحكم التي هي مظنة المصلحة ، قضت الحكمة والعدالة أن تساويهما في الحكم تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع ، ولا يتفق وعدل الله وحكمته أن يحرم الخمر لإسكارها محافظة على عقول عباده ، ويبيح نبيذاً آخر فيه خاصيّة الخمر وهي الإسكار ، لأن مآل هذا المحافظة على العقول من مسكر وتركها عرضة للذهاب بمسكر »[٥٣٥] .

وهذا الدليل إنما يتم ـ لو فرض له التمام ـ على خصوص مبنى العدلية في التحسين والتقبيح العقليين ، وإلا فأي ملزم للشارع المقدس ـ بحكم العقل ـ أن لا يخالف بين الحكمين ما دام لا يؤمن العقل بحسن أو قبح عقليين ؟

ودعوى اتفاق غير العدلية من المسلمين مع العدلية في أن أحكامه لا تصدر إلاّ عن مصلحة أو مفسدة لا تجدي في تتميم حكم العقل ما دام هو لا يلزم بذلك ولا يؤمن به .

وموضع المفارقة في هذا الدليل ـ حتّى على مبنى العدلية ـ هو ما أخذه 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 أن حكم العقل غاية ما يدل عليه هو حجية أصل القياس لا حجية مسالك علله 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 أن يحكم بصدور حكمه على وفق ما يقتضيه ، لما قلناه من استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة أو لزوم الخلف على اختلاف في معنى العلة سبق عرضه .

أما أن يحكم لمجرد ظنه بالعلة وتوفرها في الفرع فهذا ما لا يلزم به العقل أصلاً .

(٥٣٥) مصادر التشريع : ص٢٩ .

نعم إذا ظن العقل بوجود العلة فقد ظن بوجود الحكم إلاّ أن مثل هذا الظن لا دليل على حجيته ، ما دامت طريقيته ليست ذاتية ، وحجيته ليست عقلية ، كما مرت البرهنة على ذلك في بحوث التمهيد تفصيلاً .

٢ ـ ما ذكره الشهرستاني من أنا « نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نصّ ولا يتصور ذلك أيضاً ، والنصوص إذا كانت متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتّى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد »[٥٣٦] .

وهذا الإستدلال يبتني في تماميته على مقدمتين :

الأولى : دعوى تناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث .

الثانية : دعوى أن ما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى .

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 يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى .

وذلك أن الذي لا يتناهى هي الجزئيات لا المفاهيم الكلية ، والجزئيات يمكن ضبطها بواسطة كلياتها ، وقضايا الشريعة إنما تتعرض للمفاهيم الكلية غالباً ، وهي كافية في ضبط جزئيات ما يجد من أحداث وبخاصة إذا ضم إليها ما يكتشفه العقل من أحكام الشرع على نحو القطع .

وما جعل لها من الطرق والأمارات والأُصول المؤمّنة 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 ـ لو تم ـ فهو لا يشير ولا يعين القياس المظنون فكيف يكون حجة فيه ؟ لأن تعيينه أو غيره مما يحتاج إلى مقدمات أُخرى وهي مفقودة في الدليل ، وستأتي الإشارة إليها في دليل الانسداد .

٣ ـ قولهم : « إن القياس دليل تؤيده الفطرة السليمة والمنطق الصحيح ، ويبني عليه العقلاء أحكامهم ، فمن نهي عن شراب لأنه سام يقيس بهذا الشراب كل سام ، ومن حرم عليه تصرف لأن فيه اعتداء وظلماً لغيره ، يقيس بهذا كل تصرف فيه

(٥٣٦) سلم الوصول : ص٢٩٥ .

اعتداء وظلم لغيره ، ولا يعرف بين الناس اختلاف في أن ما جرى على أحد المثلين يجري على الآخر ، وأن التفريق بين المتساويين في أساسه ظلم »[٥٣٧] .

وهذا الدليل ـ بعد الغض عما فيه من الخلط بين الفطرة السليمة وحكم العقل وبناء العقلاء ولكل منها منبع يستقى منه وهو يختلف عن البقية ـ إنه 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 واقعاً لأن الظن بالعلية لا يسري إلى الواقع فيغيره عما هو عليه .

٤ ـ ما ذكر من أن حكم العقل بحجية مطلق الظن المبتني على مقدمات الدليل المعروف بين العلماء بدليل الإنسداد الكبير شامل ـ بعد تماميته ـ لجميع الظنون بما فيها الظنون القياسية .

وتقريبه يقتضي التعرض لهذه المقدمات ، وقد بلغ بها صاحب كفاية الأصول إلى خمسة[٥٣٨] وهي :

١ ـ علمنا إجمالاً بتوجه تكاليف من الشارع لنا .

٢ ـ إنسداد باب العلم التفصيلي بالكثير منها وكذلك إنسداد باب العلمي ، أي الطرق والأمارات المجعولة من قبل الشارع عليها ، والتي تثبت حجيتها أو طريقيتها بأدلة قطعية .

٣ ـ القطع بعدم تسامح الشارع عنها على نحو يسوغ إهمالها وعدم امتثالها .

٤ ـ عدم وجوب الإحتياط في أطراف العلم للزوم العسر والحرج أو عدم جوازه ، كما إذا لزم منه اختلال النظام ، وربما كان غير ممكن أصلاً كما في دوران الأمر بين المحذورين ، ومع عدم جعل الإحتياط لا يسوغ العقل الرجوع إلى الأصول في أطرافه لمنافاتها لمقتضى العلم ، كما لا يسوغ العقل الإلتجاء إلى التقليد ، لأن مبنى التقليد قائم على رجوع الجاهل إلى العالم ، ومع اعتقاد المكلف بإنسداد باب العلم والعلمي لا يرى غيره عالماً ليسوغ لنفسه الرجوع إليه وتقليده .

٥ ـ 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 ، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص .

(٥٣٧) مصادر التشريع : ص٢٩ .

(٥٣٨) راجعها في حقائق الأصول : ١٥٦/٢ (متن) .

وهذا الدليل من أمتن الأدلة نسبياً وأقربها إلى الفن لو تمت جميع مقدماته .

ولكن الإشكال في تمامية بعض هذه المقدمات وبخاصة ما يتصل منها بالمقدمة الثانية من دعوى إنسداد باب العلم والعلمي ، فقد مرّ لدينا قيام الأدلة القطعية على حجية كثير من الأمارات ، بالإضافة إلى الأدلة الموجبة للقطع بالحكم الشرعي ، فباب العلم والعلمي إذن غير منسد لنلجأ إلى التعويض بمطلق الظنون ، وإذا إنهارت واحدة من المقدمات فقد إنهار الدليل على نفسه من الأساس وانحل العلم الإجمالي بما قام عليه العلم والعلمي وأمكن الرجوع في الأطراف المشكوكة إلى الأُصول ، وبهذا المقدار نكتفي عن مناقشة بقية المقدمات .

واعتقادي شخصياً أنه ليس بين المسلمين اليوم من يذهب إلى إنسداد باب العلم والعلمي عليه، وإن كان فيهم من يسد على نفسه أبواب الاجتهاد .

على أن هذا الدليل لا يلزم نفاة القياس ابتداءً ، لأن حكم العقل لو تمت جميع المقدمات ـ لا يكون متناولاً للظنون القياسية ـ 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 أن 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 ، لأن خروج القياس الظني عن حكم العقل هنا ليس من قبيل التخصيص ، وإنما هو من قبيل التخصص ، إذ من الواضح أن هذا النوع من الأحكام العقلية مأخوذ في موضوعه عدم قيام الحجة على المنع عنه ، أي عدم إنفتاح باب العلم أو العلمي في جميع المسائل ، ومع إنفتاحه في مسألة ما ، فلا حكم للعقل بحجية الظنون في تلكم المسألة بداهة ، والمفروض هنا أن باب العلم بالردع عن القياس مفتوح ، أي أن القياس معلوم عدم حجيته ، ومع هذا الفرض فلا تتم مقدمات دليل الإنسداد بالنسبة إليه ولا يكون مشمولاً لنتيجتها بداهة ليقال : كيف يمكن تخصيص الحكم العقلي ؟

ولقد ذكرت محاولات كثيرة للتوفيق بين ما دل على الردع منه من الروايات وبين نتائج دليل الانسداد ـ لو تم ـ وهي معروضة في رسائل الشيخ الأنصاري[٥٣٩] ،

(٥٣٩) الرسائل : ص٢٥٥ .

وحقائق الأصول للإمام الحكيم[٥٤٠] ، وغيرهما من الكتب المعنية بأمثال هذه المواضيع .

على أن هذه المقدمات لا ملزم فيها لجعل الحجية لمطلق الظنون ، وغاية ما تقتضيه هو التبعيض في الإحتياط حتّى في الموهومات بمقدار لا يلزم منه اختلال النظام أو العسر والحرج[٥٤١] .

خلاصة البحث :

والخلاصة أن جميع ما ذكره مثبتو القياس من الأدلة لا تنهض بإثبات 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 ـ وهي مستوعبة للأدلة الأربعة كتاباً وسنة وإجماعاً وحكم عقل ـ لا يخلو أكثرها من مناقشة ، اللهم إلاّ إذا استثنينا ما تواتر عن أهل البيت(عليهم السلام) من الردع عنه وعدم الأخذ به ، فإنه واف بإثبات نفي الحجية عنه .

وتمام رأينا في القياس أن القياس يختلف باختلاف مسالكه وطرقه ، فما كان مسلكه قطعياً أُخذ به ، وما كان غير قطعي لا دليل على حجيته .

وأظن أن 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 .

(٥٤٠) حقائق الأصول : ١٩٨/٢ وما بعدها .

(٥٤١) اقرأ تحقيق استاذنا الخوئي(قدس سره) في ذلك في الدراسات : ص١٣٦ وما بعدها .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ 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 .

نهضت ترجمة
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديد الاستحسان :

الاستحسان في اللغة هو « عد الشيء حسناً سواء كان الشيء من الأمور الحسية أو المعنوية »[٥٤٢] .

ولكن تحديده لدى الأصوليين مختلف فيه جداً ، وأكثر تعاريفهم التي ذكروها أبعد ما تكون عن فن التعريف وهي أقرب ـ إلى تسجيعات الأدباء التي كان يراعى فيها إخضاع المعنى للمحسنات البديعية ـ منها إلى تحديدات المنطقيين .

وإليكم نماذج مما ذكره السرخسي في مبسوطه من التعاريف ، يقول :

١ ـ الاستحسان : ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس .

٢ ـ الاستحسان : طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به الخاص والعام .

٣ ـ الاستحسان : الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة .

٤ ـ الاستحسان : الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة[٥٤٣] .

وقريب منها في البعد عن الفن ما نسب إلى المالكية من أنه « الالتفات إلى المصلحة والعدل »[٥٤٤] .

ومثل هذه التعاريف لا تستحق أن يطال فيها الكلام لعدم إنتهائها 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 ـ البزدوي من الأحناف من أنه « العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه »[٥٤٥] .

٢ ـ الشاطبي من المالكية من أنه : « العمل بأقوى الدليلين »[٥٤٦] .

٣ ـ الطوفي من الحنابلة في مختصره من أنه : « العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص »[٥٤٧] .

وقد ذكرله ابن قدامة معاني ثلاثة :

(٥٤٢) سلم الوصول : ص٢٩٦ .
(٥٤٣) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للخفيف : ص٢٣٦ . وقد نقل هذه التعاريف عن المبسوط .
(٥٤٤) فلسفة التشريع في الإسلام : ص١٧٤ .
(٥٤٥) مصادر التشريع : ص٥٨ .
(٥٤٦) المصدر السابق .
(٥٤٧) المصدر السابق .

أحدها : « العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة » .

ثانيها : « ما يستحسنه المجتهد بعقله » .

ثالثها : « دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه »[٥٤٨] .

وهذه التعريفات يختلف حالها من حيث التعميم والتخصيص ، فبعضها تخصصه بتقديم قياس على قياس ، وبعضها تجعله عاماً إلى تقديم مختلف الأدلة بعضها على بعض ، وبعضها الثالث لا يتعرض إلى عالم تقديم الأدلة أصلاً بل يأخذ به لمجرد الاستحسان والانقداحات النفسية وإن لم تعرف حدود هذا الاستحسان أو الانقداح الذي لا يقدر على التعبير عنه .

وقد حاول بعضهم إرجاع هذه المفاهيم بعضها إلى بعض أي إرجاع الخاص منها إلى العام ، إلاّ أن هذه المحاولة غير ذات جدوى لاحتمال تقيد 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 أُريد لها من تحديدات .

والذي يلاحظ ـ بادئ ذي بدء ـ أنّ هذه التعاريف ليس فيها ما يدعو إلى جعل الاستحسان دليلاً له استقلاله الذاتي في مقابل بقية الأدلة ، إذ أنّ قسماً منها يمكن إرجاعه إلى الكتاب والسنة ، وقسما منها إلى القياس ، وثالثاً إلى حكم العقل ، ورابعاً إلى المصالح المرسلة ـ لو صح أنها من الأدلة المستقلة وسيتضح الحال فيها ـ فلا وجه ـ فيما يبدو ـ لعده 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 »[٥٤٩] .

ويتضمن الثاني إثبات الحجية له وإضفاء الأهمية الواسعة عليه ، وقد تبناه مالك ، وأرسل فيه قوله المعروف : « الاستحسان تسعة أعشار العلم »[٥٥٠] .

والمعروف عن الشيعة والظاهرية أنهم من النفاة .

وتحقيق الحال في صحة النسبة وعدمها وبيان مناشئ الخلاف فيه يقتضينا أن نعود إلى تلكم التعاريف ، ونلقي بعض الأضواء عليها .

(٥٤٨) المصدر السابق .

(٥٤٩) فلسفة التشريع الإسلامي : ص١٧٤ .

(٥٥٠) المدخل إلى الفقه الإسلامي : ص٢٥٧ .

ولعلنا نعود من نتائج الحديث ببعض الثمرات التي تعود في واقعها إلى تضييق شقة الخلاف وإزالة أكثر معالمها من بين الأعلام .

وملخص ما يمكن أن يقال إن تلكم التعاريف مختلفة جداً ، وربما عادت في أصولها إلى أربعة ، يصعب التقاؤها في قدر جامع ، وتصور القدر الجامع لها لا يخلو من تعسف ، فلا بد من استعراضها جميعاً .

وتفصيل الحديث فيها بما يتسع له صدر هذه المحاضرات وتشخيص مواقع الحجة منها من غيرها .

وهذه الأصول هي :

١ ـ الاستحسان وأقوى الدليلين :

ونريد به ما أخذ في بعض التعاريف من العمل أو الأخذ بأقوى الدليلين ، وهذا التعريف بعمومه شامل لما كان فيه الدليلان لفظيين أو غير لفظيين ، أو أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي ، فالمسائل التي تنتظم في هذا القسم إذن ثلاث :

١ ـ ما كان الدليلان فيه لفظيين .

٢ ـ ما كانا فيه غير لفظيين ، على تفصيل فيها .

٣ ـ ما كان أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي .

نهضت ترجمه
Translation Movement

١ ـ الاختلاف في الأدلة اللفظية :

والاختلاف بين الدليلين اللفظيين قد تكون له مناشئ أهمها :

أ ـ التزاحم :

ويراد بالتزاحم هنا صدور حكمين من الشارع المقدس وتنافيهما في مقام الإمتثال اتفاقاً ، 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 ـ تقديم الحكم المضيق على الحكم الموسع إذا كان في التكليفين مضيق وموسع ، ومثاله ما لو تزاحم الأمر بالصلاة وكانت في أول أوقاتها مع الأمر بإزالة نجاسة ما عن المسجد الحرام ، وكانت الأولى موسعة .

٢ ـ تقديم ما ليس له البدل على ما كان له بدل ، كما لو تزاحم الأمر بإنقاذ نفس محترمة ، كاد أن يودي بها الظمأ ، والأمر بالوضوء مع فرض وجود ماء لا يتسع لهما معاً ، وبما أن الوضوء له بدل وهو التيمم وانقاذ النفس لا بدل له ، فلا بد من تقديم الانقاذ .

٣ ـ تقديم ما كان أمره معيناً على ما كان مخيّراً ، كتقديم الوفاء بالنذر على الكفّارة ، فيما لو نذر عتق رقبة مؤمنة ، وتحقق نذره وكان لديه رقبة واحدة ، وهو مطالب بعتقها للنذر ومطالب من ناحية أخرى بعتقها لكفارة إفطار عمدي في شهر رمضان باعتبارها إحدى خصال الكفارة ، وحيث يمكن تعويضها بالخصال الأخرى في الكفارة ، فلا بد من عتقها للوفاء بالنذر .

٤ ـ تقديم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية ، كتقديم الأمر بوفاء الدين على الأمر بالحج لأخذ الاستطاعة فيه شرطاً بلسان الدليل ، والقدرة إن أخذت بلسان الدليل سميت شرعية ، لأن أخذها بلسانه يكشف عن مدخليتها في الملاك ، وإن لم تؤخذ بلسانه سميت عقلية .

والدليل الذي لا يأخذ القدرة بلسانه يكشف عن وجود ملاكه حتّى مع عدمها ، وتكون القدرة بالنسبة له دخيلة في تحقّق الإمتثال لا في أصل الملاك ، ولهذا قدم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية لتوفر ملاكه .

٥ ـ تقديم ما كان أهم منهما على غيره ، ومقياس الأهمية احساس المجتهد بأن أحد الدليلين أهم في نظر الشارع من غيره كتقديم الصلاة التي لا تترك بحال بآخر مراتبها على أي واجب آخر .

٦ ـ تقديم أسبقهما في زمان إمتثاله مع تساويهما من حيث الأهمية كتقديم صلاة الظهر على صلاة العصر فيما لو انحصرت قدرته على الأداء في الإتيان بإحدى الصلاتين مثلاً .

والأنسب ـ فيما اخال ـ هو حصر المقياس في التقديم بالمرجحين الأخيرين والمرجحات الأخرى مما ذكر ، أو يمكن أن تذكر ، لا يزيد ما يتم منها على كونه منقحاً لصغريات إدراك العقل للأهمية في أحد الأمرين ذاتاً أو عرضاً .

إذ أن إدراك الإنسان للأهمية في تقديم أحدهما قد يكون منشؤه المحافظة على التكليفين معاً ، 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 ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هو إدراكه لأهمية أحد التكليفين وترجيحه على الآخر .

ومع هذا الإدراك ، فتقديم الأهم في باب تزاحم الأدلة اللفظية لا يعدو كونه من قبيل تعيين الحجة الفعلية من بينها إذ لا نحتمل في حقّ الشارع المقدس أن يلزمنا بالمهم ويرفع اليد عن التكليف بالأهم ، لاستحالة ترجيحه للمرجوح على الراجح ، ومع استحالة إمتثالهما ـ كما هو الفرض ـ فإنه يتعين أن يكون المرتفع هو التكليف بالمهم .

هذا إذا كان هناك أهم ومهم ، أما إذا تساويا فإن كان أحدهما أقدم زماناً من حيث ظرف الإمتثال ، قدم الأقدم ـ بحكم العقل ـ وإلاّ فان المكلف مخير في إمتثال أيهما شاء .

ب ـ التعارض وأقسامه :

وقد يكون منشأ الاختلاف بين الأدلة اللفظية هو التعارض ، وأمره يختلف باختلاف صور المسألة ، فقد يكون بدوياً يزول بأدنى ملاحظة ، وينتظم في هذا القسم :

أ ـ تعارض العام والخاص ، كنهي 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 المقتضي للأخذ بالدليلين معاً مع تضييق لأحدهما عما هو ظاهر فيه .

ومنشأ التقديم لدى بعض أساتذتنا هو حكومة النصّ على الظاهر فيما لو كان الخاص نصّاً في مدلوله ، أو الأظهر على الظاهر فيما إذا لم يكن نصّاً فيه لبداهة أنّ ظهور الخاص في مدلوله أكثر من ظهور العام في مدلول الخاص ، فيكون بمنزلة القرينة على المراد منه ، وهي حاكمة بلسان شرح المراد من ذيها عليه ، 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 ـ أن يكون بين الدليلين حاكم ومحكوم ، وقد سبق بيان السر في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم[٥٥١] .

ج ـ أن يكون فيهما ناسخ ومنسوخ ، وقد تقدم الحديث حول مفهوم النسخ وسر التقديم فيه في « مبحث السنّة »[٥٥٢] .

هذا كله في التعارض البدوي الذي يعود إلى المضامين ، بعدالمفروغية 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 العامين 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 »[٥٥٣] ، وهذه الرواية عرضت للمرجحات المضمونية وهي لا تفترض عادة ، إلاّ 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 سنداً ودلالة وليس هنا موضع تفصيلها[٥٥٤] .

ومن هذه الصحيحة ندرك أن الترجيح المضموني لا يتجاوز :

١ ـ موافقة الكتاب ومخالفته .

٢ ـ موافقة العامة ومخالفتها .

موافقة الكتاب ومخالفته :

ويراد بموافقة الكتاب أن يكون الحكم داخلاً ضمن إطار أحكامه العامة أو الخاصة ، وبالمخالفة أن يصادمها على نحو التباين أو العموم والخصوص من وجه ، أي في المواضع التي لا يمكن فيها الجمع العرفي أصلاً ، والسرّ في إسقاط الرواية عند المخالفة هو ما سبق أن أشرنا إليه من أنّ النسخ لا يثبت بأخبار الآحاد ، والأخبار

(٥٥١) راجع : ص٨٢ من هذا الكتاب .
(٥٥٢) راجع : ص١١٣ وما بعدها من هذا الكتاب .
(٥٥٣) بحار الأنوار: ٢/٢٣٥ ، ح٢٠ .
(٥٥٤) راجع مصباح الأصول : ٤١٤ .

المتعارضة تعطي في نتائجها ما تعطيه أخبار الآحاد من حيث عدم القطع بها سنداً أو مضموناً ، والنسخ لا يكون إلا بقاطع .

ومن تقديم هذا المرجح على موافقة العامة وجعل المرجح الثاني في طوله ، ندرك أن 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 الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث حتّى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً صحح لمثل يحيى بن سعيد القطان أن يقول : « لو لم أرو إلاّ عمن أرضى ما رويت إلا عن خمسة »[٥٥٥] وليحيى بن معين قوله : « كتبنا عن الكذابين وسجرنا به التنور وأخرجنا خبزاً نضيجاً »[٥٥٦] إلى غيرها من آراء وأقوال أرباب الجرح والتعديل .

وليس المراد بالعامة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمة الذين عرفوا بعد حين بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم ، لأن هؤلاء الأئمة ما كان بعضهم على عهد الإمام الصادق(عليه السلام) كالشافعي ، وابن حنبل ، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن ، بحيث يكوّنون رأياً عاماً ليصح إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم .

وعامة الناس من السنة لم تجمع كلمتهم عليهم ـ بواسطة السلطة ـ إلا في عصور متأخرة جداً عن عصر الإمام الصادق(عليه السلام) حيث أبطل « الظاهر بيبرس البندقداري » غيرها من المذاهب في مصر وقصرها عليها[٥٥٧] ومنه انتشرت في بقية الأمصار .

وعلى هذا فان كلمة الإمام الصادق(عليه السلام) لم توجه إلاّ إلى أولئك الكذابين من أذناب الحكام فقهاء ومحدثين ممن يستسيغون الكذب والدس مراعاة لعواطفهم وميولهم السياسية وغيرها .

ووجود حديثين لا تعرّض 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 .

(٥٥٥) الغدير : ٢٩١/٥.
(٥٥٦) المصدر السابق .
(٥٥٧) دراسات في الفلسفة الإسلامية للتفتازاني الغنيمي : ص١٢٢ .

على أن الإمام ربما صدرت عنه فتاوى توافق ما انتشر عند العامة ، ومبعثها على الأكثر أن الإمام كان يجيب السائل على وفق ما يدين به ، فيقول له : إنّهم يرون في العراق كذا وفي الحجاز كذا ، ونقول نحن كذا ، وللسائل أن يختار ما يدين به وربما نقل السائل ما يختاره عن الإمام كفتوى له ، بينما تكون فتوى الإمام ـ إن صح تسميتها فتوى ـ 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 : أن مرجحات باب التعارض من وجهة مضمونية هي : موافقة الكتاب أولاً ـ سواء وافقت هذه الروايات ما عند العامة أم خالفتها ـ ومخالفة العامة ثانياً .

وإذا لم تتوفر هذه المرجحات كلا أو بعضاً فالمرجع التساقط كما هو مقتضى القاعدة لدوران الأمر بين الحجة 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 ، فان كان الدليلان في رتبتين كما هو الشأن في الإستصحاب وأصل البراءة قدم السابق رتبة واعتبر أقوى من لاحقه ـ إن صحّ هذا التعبير ـ وإن كانا في رتبة واحدة وكان أحدهما أقوى من الآخر ـ كما هو الشأن في التماس علل الأحكام في القياس إذا كانت مستنبطة ـ قدم القياس ذو العلة الأقوى بناءً على حجية أصل القياس ، وقد قصر تعريف الاستحسان في بعض الألسنة على تقديم قياس أقوى على قياس ، ولكن عده ـ لو صح التعريف ـ أصلاً في مقابل القياس لا يتضح له وجه إذ تعيين أقوى القياسين لا يعدو عن تشخيص القياس الحجة 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

مزيلاً لموضوعها ، كما هو الشأن في الاستصحابات الموضوعية بالنسبة إلى بعض الأدلة اللفظية .

٢ ـ الاستحسان والعرف :

وينتظم فيه ما أخذ في الاستحسان من رجوعه إلى العرف كالاستحسان في عقد الاستصناع « وهو عقد على معدوم وصح استحساناً لأخذ العرف به » وهذا النوع من الاستحسان من صغريات مسألة « العرف » وحجيته ، وسيأتي أنه لا يكون حجة ودليلاً إلاّ 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 .

٣ ـ 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 المرسلة »[٥٥٨] وتشخيص ما يصلح للحجية منه وعدّه في مقابله لا وجه له ، وسيأتي إرجاع المصالح المرسلة إلى صغريات حجية العقل وانها ليست من الأصول القائمة بذاتها .

نهضت ترجمه
Translation Movement

٤ ـ 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 ، حتّى في أنفس المستحسنين كما هو الفرض ، على أنه لا دليل عليه اللهم إلاّ أن يدعي بعض أصحابه حصول القطع منه أحياناً ، وربما كانت وجهة نظر القائلين « بالذوق الفقهي » تلتقي هذا النوع من الاستحسان ، إلا أنّ حجيته مقصورة على مدعي القطع به من الفقهاء ومقلديهم خاصة ، وهي ليست من القواعد المحددة ليمكن أن تكون أصلاً قائماً برأسه كسائر الأصول ، وما ذكر له من الأدلة لا يصلح لإثبات ذلك فلا بد من استعراضها جميعاً ومناقشتها .

(٥٥٨) راجع : ص٣٥٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

حجيته :

وقد استدلوا على حجية الاستحسان بعدة أدلة ، بعضها من الكتاب وبعضها الآخر من السنة والثالث الإجماع .

أدلتهم من الكتاب :

وأهمها :

١ ـ قوله تعالى : (**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**)[٥٥٩] .

٢ ـ قوله تعالى : (**واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم**)[٥٦٠] .

بتقريب أنه تعالى مدحهم على اتّباع أحسن ما يستمعونه من القول في الآية الأولى ، وألزمهم باتباع أحسن ما أنزل إليهم من ربهم في الآية الثانية ، والمدح والإلزام أمارة جعل الحجية له .

ويرد على الإستدلال بهاتين الآيتين ونظائرهما :

١ ـ إن هذه الآيات استعملت لفظة (الأحسن) في مفهومه اللغوي ، وهو أجنبي عما ذكروه لها من المعاني الاصطلاحية ، ولو سلم فعلى أيها ينزل ليصلح للدليلية عليه ؟ مع أنها متباينة وليس بينها قدر جامع ، بل لا يمكن تصوره إلاّ بضرب من التعسف كما سبقت الإشارة إليه ، وحمله على بعضها دون بعض مصادرة واضحة .

نعم ، القائلون بأن الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين يمكنهم التمسك بهذه الآيات .

٢ ـ إنّ الآية الأولى وإن مدحت هؤلاء المستمعين على اتّباع أحسن الأقوال ، إلاّ أنها افترضت أن هناك أقوالاً بعضها أحسن من بعض وترجيح بعض الأقوال على بعض إذا كانت صادرة من شارع ، نظراً لأهميتها ـ كما هو مقتضى التعبير عنها بكونها أحسن ـ إنما هو من شؤون الكتاب والسنة .

وقد سبق أن قلنا ان ترجيح دليل لفظي على دليل عند المزاحمة أو المعارضة يعود في واقعه إلى تعيين الحجة الفعلية من بين الأقوال ، فهو راجع إليها ، فعد الاستحسان دليلاً في مقابلها ـ بأمثال هذه الآيات ـ لا يتضح وجهه ، ومن الواضح أنّ الأخذ بأقوى الدليلين لا يتعدى الأخذ بأحدهما فهو ليس دليلاً في مقابلهما .

وما يقال عن هذه الآية ، يقال عن الآية الأخرى مضافاً إلى أنها اعتبرت اتّباع الأحسن في خصوص ما أنزل عليهم ، لأن الأحسن بعض ما أنزل ـ بحكم إضافته

(٥٥٩) سورة الزمر : الآية ١٨ .

(٥٦٠) سورة الزمر : الآية ٥٥ .

إلى ما ـ فإثبات أن الاستحسان مما أنزل أو مما لم ينزل ، لا يرجع تعيينه إلى هذه الآية لبداهة أن القضية لا تثبت موضوعها .

٣ ـ إن 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 عبدالله بن مسعود من أنه قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[٥٦١] ويرد على الإستدلال بها :

١ ـ إنها موقوفة على ابن مسعود ولم يروها أحد عنه عن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)[٥٦٢] ، وربما كانت كلاماً له لا حديثاً عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ومع هذا الاحتمال لا تصلح للدليلية أصلاً .

٢ ـ 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 فأي معاني الاستحسان التي عرضناها ينطبق عليه هذا التعبير ؟ وهل يتسع لها جميعاً وهي متباينة ، كما سبق شرحه ؟ وليس حمله على بعضها بأولى من حمله على الآخر .

والظاهر أن هذه الرواية ـ لو صح ورودها عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ـ 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 ـ بما أنهم عقلاء ـ وأما إذا اعتبرنا خصوصية لهذه اللفظة (المسلمين) فهي تصلح ان تكون من أدلة الإجماع بعد حملها على العموم المجموعي .

ومن الواضح أن العموم الاستغراقي لا يمكن ان يراد منها ، وإلا لأوقعتنا بألف مفارقة لانهائها إلى أن استحسان أي مسلم ، ولو كان عامياً ، لا يحسن اقامة الرأي يكون تشريعاً وكاشفاً عن الحكم الواقعي (فهو عند الله حسن) مع ما في ذلك من فوضى لا حدّ لها .

الإجماع :

(٥٦١) إبطال القياس والرأي : ص٥٠ .
(٥٦٢) المصدر السابق (الهامش) .

وذلك بدعوى إجماع الأمة باستحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين ، من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء والأجرة .

ولكن هذا الإجماع ـ لو صح وجود مثله ـ فهو قائم على هذه الأحكام بالخصوص لا على استحسانها ، فضلاً عن قيامها على كل استحسان ، ولا أقل من اقتصاره على هذه الموارد بحكم كونه من الأدلة اللبية التي يقتصر فيها على القدر المتيقن .

والظاهر أنّ مثل هذا الإجماع لا أساس له ، وإنما قامت السيرة على هذه الأحكام ، وهي مستمرة على « جريان ذلك إلى زمن النبي عليه الصلاة والسلام ، مع علمه به وتقريره لهم عليه »(٥٦٣) .

والذي أتصوره أن أصلاً هذه حججه وأدلته لا يستحق أن يعطى له أهمية كالتي أعطاها له مالك حين قال : « الاستحسان تسعة أعشار العلم » اللهم إلاّ أن يريد به معناه السليم من تقديم دليل على دليل .

نفاة الاستحسان وأدلتهم :

أما نفاة الاستحسان فأظهرهم الشافعي ، وقد علل وجهة نظره بقوله : « أفرأيت إذا قال المفتي في النازلة ليس فيها نصّ خبر ولا قياس ، وقال : استحسن ، فلا بد أن يزعم أن جائزاً لغيره ان يستحسن خلافه فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن ، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا ، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاءوا ، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه »(٥٦٤) .

ومثل هذا الكلام غريب على الفن لإنتهائه ـ لو تم ـ إلى حظر الاجتهاد مطلقاً ، مهما كانت مصادره ، لأن الاختلاف واقع في الاستنباط منها ، إلاّ نادراً ، 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 نقضاً في اجتهاده بمنع الاستحسان مثلاً ، 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 أنّ 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

(٥٦٣) الأحكام للآمدي : ٣٨/٣ .

(٥٦٤) فلسفة التشريع الإسلامي : ص١٧٤ وما بعدها .

الاختلاف وتفسح المجال أمام المتطفلين على منصب الإفتاء ليرسلوا كلماتهم بسهولة إستناداً إلى ما يدعونه لأنفسهم من انقداحات نفسية وأدلة لا يقدرون على التعبير عنها ، مما يسبب إشاعة الفوضى في عوالم الفقه والتشريع .

ولكن هذا النوع من الإستدلال أقرب إلى النهج الخطابي منه إلى الروح العلمية ، فالأنسب أن يدفع هذا القسم بعدم قيام الدليل على حجيته ، لأن ما ذكروه من الأدلة لا يصلح ـ على الأقل ـ لإثبات ذلك على الخصوص ، ويكفي شكنا في الحجية للقطع بعدمها .

والخلاصة : إن كان المراد بالاستحسان هو خصوص الأخذ بأقوى الدليلين فهو حسن ولا مانع من الأخذ به ، إلا أن عده أصلاً في مقابل الكتاب والسنة ودليل العقل لا وجه له « وإن كان ـ كما يقول ابن القفال ـ ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ »[٥٦٥] .

نهضت ترجمه
Translation Movement

(٥٦٥) إرشاد الفحول : ص٢٤١ .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الأوّل

القسم السابع

المصالح المرسلة

* تحديدها
* تقسيم الأحكام المترتبة عليها : الضروري ، الحاجي ، التحسيني
* الاختلاف في حجيتها
* أدلة الحجية من العقل
* الإستدلال بسيرة الصحابة
* الإستدلال بحديث لا ضرر
* غلو الطوفي في المصالح المرسلة
* نفاة الاستصلاح وأدلتهم
* تلخيص وتعقيب

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديدها :

ولتحديد معنى المصالح المرسلة لا بد من تحديد معنى المصلحة أوّلاً ثم تحديد معنى الإرسال فيها ليتضح معنى هذا التركيب الخاص .

يقول الغزالي : المصلحة هي : « عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ـ وقال ـ : ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق ، في تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم ، فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة »[٥٦٦] .

وعرفها الطوفي بقوله : هي « السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة »[٥٦٧] وأراد بالعبادة « ما يقصده الشارع لحقه »[٥٦٨] والعادة « ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم »[٥٦٩] .

أما تعريفهم للإرسال فقد وقع موقع الاختلاف لديهم ، فالذي يبدو من بعضهم أنّ معناه عدم الاعتماد على أي نصّ شرعي ، وإنما يترك للعقل حقّ اكتشافها ، بينما يذهب البعض الآخر إلى أنّ معناها هو عدم الاعتماد على نصّ خاص وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة ، واستناداً إلى هذا التفاوت في معنى الإرسال تفاوتت تعاريف المصلحة المرسلة .

فابن برهان يعرفها بقوله هي : « ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي »[٥٧٠] وربما رجع إلى هذا التعريف ما ورد على لسان بعض الأصوليين المحدثين من « أنها الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر ، ولم يدل شاهد من الشرع على اعتباره أو إلغائه »[٥٧١] .

بينما يذهب الأستاذ معروف الدواليبي إلى إدخالها ضمن ما شهد له أصل كلي من الشريعة يقول ـ وهو يتحدث عن الاستصلاح ـ : « الاستصلاح في حقيقته هو نوع

(٥٦٦) المستصفى : ١٤٠/١ .
(٥٦٧) رسالة الطوفي المنشورة في مصادر التشريع : ص٩٣ .
(٥٦٨) المصدر السابق .
(٥٦٩) المصدر السابق .
(٥٧٠) إرشاد الفحول : ص٢٤٢ .
(٥٧١) سلم الوصول : ص٣٠٩ .

من الحكم بالرأي المبني على المصلحة ، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نصّ عليها ، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها ، وإنما بني 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 والإحسان**)[٥٧٢] وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »[٥٧٣] .

وقد رادف بعضهم بينها وبين الاستصلاح[٥٧٤] ، كما رادف آخر بينها وبين الإستدلال[٥٧٥] .

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 الإستدلال إنما يكون بها لا أنها عين الإستدلال .

وبما أن هذه التعاريف التي نقلنا نموذجين منها لا تحكي عن واقع واحد ليلتمس تعريفه الجامع المانع من بينها ، وربما اختلف الحكم فيها لديهم باختلاف مفاهيمها فلا جدوى بمحاكمتها .

والأنسب أن تعرض أحكامها وتحاكم على أساس ما ينتظمها من الأدلة نفياً أو إثباتاً على أسس من تعدد المفاهيم .

تقسيم الأحكام المترتبة على المصلحة :

وقد قسموا أحكامها المترتبة عليها بلحاظ ما لمصالحها من رتب إلى أقسام ثلاثة :

١ ـ الضروري :

« وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها »[٥٧٦] . يقول الغزالي : « وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ ، 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 الزنى إذ به حفظ النسل والأنساب ، وإيجاب زجرالغصاب والسرّاق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق

(٥٧٢) سورة النحل : الآية ٩٠ .
(٥٧٣) المدخل إلى أصول الفقه : ص٢٨٤ .
(٥٧٤) أصول الفقه للخضري : ص٣٠٢ .
(٥٧٥) إرشاد الفحول : ص٢٤٢ .
(٥٧٦) إرشاد الفحول : ص٢١٦ .

وهم مضطرون إليها »[٥٧٧] ; ثم يقول : « وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر ، والقتل ، والزنى ، والسرّقة ، وشرب المسكر »[٥٧٨] .

٢ ـ الحاجي :

وأرادوا به « ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة »[٥٧٩] كتشريع أحكام البيع ، والإجارة ، والنكاح لغير المضطر إليها من المكلفين .

٣ ـ 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 الأخلاق ، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات ، وقد عرفه الغزالي بقوله هو : « ما لا يرجع الى ضرورة ولا حاجة ، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد »[٥٨٠] .

ولهذا التقسيم ثمرات أهمها تقديم بعضها على بعض في مجالات التزاحم فهي مرتبة من حيث الأهمية ، فالأوّل منها مقدم على الأخيرين والثاني على الثالث ، ولعل قسماً من الأقوال القادمة يبتني في حجيته على الأخذ ببعض هذه الأقسام دون بعض .

الاختلاف في حجيتها :

ذهب مالك وأحمد ومن تابعهما : « إلى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه ولا إجماع ، وان المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على الغائها مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط »[٥٨١] .

وغالى فيها الطوفي ، وهو من علماء الحنابلة[٥٨٢] ، فاعتبرها الدليل الشرعي الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات ، وقدمها على ما يعارضها من النصوص عند تعذر الجمع بينها[٥٨٣] .

(٥٧٧) المستصفى : ١٤٠/١ .
(٥٧٨) المصدر السابق .
(٥٧٩) إرشاد الفحول : ص٢١٦ .
(٥٨٠) المستصفى : ١٤٠/١ .
(٥٨١) مصادر التشريع : ص٧٣ .
(٥٨٢) المصدر السابق : ص٨٠ .

بينما ذهب الشافعي ومن تابعه : « إلى أنه لا استنباط بالاستصلاح ، ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن ، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى »[٥٨٤] .

وللغزالي وهو من الشافعية تفصيل فيها فهو يرى ان « الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده 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 كالاستحسان ، 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 أن الكفار إذا تترّسوا بجماعة من أسارى المسلمين ، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً ، وهذا لا عهد به في الشرع ، ولو كففنا لسلطنا 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 ، لأنا نعلم أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصدحسم سبيله عند الإمكان فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة لا بدليل واحد وأصل 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 بطريق القياس على أصل معين »[٥٨٥] .

وخلاصة ما انتهى إليه في ذلك اعتبار أمور ثلاثة إن توفرت في شيء ما كشفت عن وجود الحكم فيه ، وهي :

١ ـ كون المصلحة ضرورية .

٢ ـ كونها قطعية .

٣ ـ كونها كلية[٥٨٦] .

وهذا كله إذا وقعت في مرتبة الضروري « وإن وقعت في مرتبة الحاجي فقد رأى في المستصفى ردها ، وفي شفاء الغليل قبولها »[٥٨٧] .

(٥٨٣) مصادر التشريع : ص٨١ وما بعدها .
(٥٨٤) المصدر السابق : ص٧٤ .
(٥٨٥) المستصفى : ١٤١/١ .
(٥٨٦) المستصفى : ١٤١/١ .
(٥٨٧) محاضرات في أسباب الاختلاف للخفيف : ص٢٤٤ .

أما الأحناف فالمنسوب إليهم أنهم لا يقولون بالمصالح المرسلة ، ولا يعتبرونها دليلاً ، وقد تنظّر الأستاذ خلاف في هذه النسبة ، واستظهر من عدة وجوه خلاف ذلك(٥٨٨) .

وقد نسب الأستاذ الخفيف إلى الشيعة وأهل الظاهر: « العمل بالمصالح المرسلة لكونهم لا يرون العمل بالقياس »(٥٨٩) وسيتضح الحال فيها .

ولعل الفصل في هذه الأقوال نفياً أو إثباتاً 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 ـ إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد ، وان هذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة معقولة ، أي مما يدرك العقل حسنها ، كما انه يدرك قبح ما نهى عنه ، فاذا حدثت واقعة لا نصّ فيها « وبنى 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 »(٥٩٠) .

وهذا الإستدلال لا يتم إلا على مبنى من يؤمن بالتحسين والتقبيح العقليين ، والدليل ـ كما ترون ـ قائم على الاعتراف بإمكان إدراك العقل لذلك .

وقد سبق أن قلنا : إن العقل قابل للإدراك ، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعاً لكشفه عن حكم الشارع ، ولكن الاشكال كل الاشكال في جزمه بذلك لما مر من أن أكثر الأفعال الصادرة عن المكلفين ، إما أن يكون فيها اقتضاء التأثير أو ليس فيها حتّى الاقتضاء ، وما كان منها من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جداً ، وأمثلته قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلاً من نظائرهما .

وما فيه الاقتضاء يحتاج إلى إحراز تحقق شرائطه وانعدام موانعه ، أي إحراز تأثير المقتضي وهو مما لا يحصل به الجزم غالباً لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته ، وربما كان بعضها مما لا يناله إدراك العقول كما مر عرض ذلك مفصلاً .

٢ ـ قولهم : « إن الوقائع تحدث والحوادث تتجدد ، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد وقصرت عن

(٥٨٨) مصادر التشريع : ص٧٤ .
(٥٨٩) محاضرات في أسباب الاختلاف : ص٢٤٤ .
(٥٩٠) مصادر التشريع : ص٧٥ .

حاجاتهم ، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس ، وخاتمة الشرائع السماوية كلها »[٥٩١] .

وقد أجبنا على نظير هذا الإستدلال في مبحث القياس ، وبيّنا أنّ أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقصر عن حاجاتهم ، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة والبينات والأحوال ، وبخاصة إذا لوحظت مختلف المفاهيم بعناوينها الأولية والثانوية وأحسن تطبيقها والاستفادة منها . والحقيقة أن تأثير الزمان والمكان والأحوال إنما هو في تبدل مصاديق هذه المفاهيم .

فالآية الآمرة بالاستعداد بما يستطيعون له من قوة لإرهاب أعداء الله قد لا نجد لها مصداقاً في ذلك الزمن إلاّ بإعداد السيوف والرماح والتروس والخيول وأمثالها ، لأن القوة السائدة هي من هذا النوع ; ولكن تبدل الزمان وتغير وسائل الحرب حوّل الاستعداد إلى إعداد مختلف الوسائل السائدة في الأمم المتحضرة للحروب كالقنابل النووية وغيرها ، فالمفهوم هو وجوب الاستعداد بما يستطاع 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 مصداقاً 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 إطار ما جاء به من أحكام ، ولكن لا على أن نفسح المجال أمام أوهامنا وظنوننا لنتحكم في مصائر العباد كيفما نشاء ، وما دام مقياس الحجية بأيدينا ـ وهو ما سبق ان عرضناه ـ فلا مجال لاعتماد ما يخالف هذا المقياس ، والأساس فيه هو تحصيل العلم بالحكم أو العلمي ، ولا أقل من تحصيل الوظيفة التي يأمن معها الإنسان من غائلة العقاب .

الإستدلال بسيرة الصحابة :

وكما استدلوا بالعقل فقد استدلوا عليها بسيرة الصحابة ، ومما جاء في دليلهم : « إنّ أصحاب رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدت لهم طوارئ شرعوا لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة ، وما وقفوا عن التشريع لأن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها ، بل اعتبروا أن ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة ، واعتبروه كافياً لأن يبنوا عليه

(٥٩١) المصدر السابق .

التشريع والأحكام ، 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 أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة... »[٥٩٢] .

والغريب أن تنزل هذه التصرفات وأمثالها على القياس تارة والاستحسان أخرى والمصالح ثالثة ، وتعتبر على ألسنة البعض أدلة عليها ، وما أدري هل تتسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلة مع تباينها مفهوماً أم ماذا ؟!

ومهما يكن فإن النقاش في هذا النوع من الإستدلال واقع صغرى وكبرى .

أما الصغرى فلعدم إمكان تكوين سيرة لهم من مجرد نقل أحداث عن أفراد منهم يمكن أن تنزل على هذا الدليل أو ذاك ، ومن شرائط السيرة أن يصدر المجموع عنها في سلوكهم الخاص ، وكذلك لو أريد من هذا الدليل إجماعهم السكوتي على ذلك بالتقريب الذي ذكروه بالقياس ، والذي عرفت ـ فيما سبق ـ مناقشته .

أما إذا أريد الإستدلال بتصرفاتهم الفردية فهي لا تصلح للدليلية على أي حال لعدم الإيمان بعصمتهم أولاً ، واجتهادهم لا يتجاوز في حجيته أنفسهم ومن يرجع إليهم بالتقليد .

وأما المناقشة في الكبرى فلعدم حجية مثل هذه السيرة أو الإجماع على أمثال هذه الأدلة ، لأن هذه التصرفات غير معللة على ألسنتهم ، وما يدرينا أن الباعث على صدورها هو إدراك المصالح من قبلهم ، والسيرة مجملة لا لسان لها لنتمسك به ، وغاية ما يمكن أن 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 ـ كما سبقت الإشارة إليها ـ جار أكثرها على مخالفة النصوص لأمور اجتهادية لا نعرف اليوم عواملها وبواعثها الحقيقية ، وفيما سبق عرضه في مبحث القياس ما يغني عن إطالة الحديث .

الإستدلال بحديث لا ضرر :

وقد تبناه الطوفي وقرب دلالته ـ بعد أن أطال الحديث في سنده ـ بقوله : « وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً ، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل ، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع ، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة

(٥٩٢) مصادر التشريع : ص٧٥ .

الشرع تضمن ضرراً ، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين ، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث ; ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها »[٥٩٣] .

ويقول : « ثم إنّ قول النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) : لا ضرر ولا ضرار ، يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما »[٥٩٤] .

والذي يرد على هذا الإستدلال :

١ ـ اعتقاده أن نسبة هذا الحديث إلى الأدلة الأولية هي نسبة المخصص مع أن من شرائط المخصص أن يكون أخص مطلقاً 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 الوضوء مثلاً ، بمقتضى إطلاقه شامل لما كان ضررياً وغير ضرري ، وأدلة لا ضرر شاملة للوضوء الضرري وغير الوضوء ، فالوضوء الضرري مجمع للحكمين معاً ، ومقتضى القاعدة التعارض بينهما والتساقط ، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر لأن نسبة العامين إلى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة .

والظاهر أن الطوفي ـ بحاسته الفقهية ـ أدرك تقديم هذا الدليل على الأدلة الأولية وإن لم يدرك السر في ذلك .

والسرّ 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 الأحكام هو مرفوع عنكم إذا كان ضررياً ، فهو ناظر إليها ومضيق لها .

وما دام لسانه لسان شرح وبيان فلا معنى لملاحظة النسبة بينه وبين غيره من الأدلة .

٢ ـ 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 إذن من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث ، ومتى حصلت واسطة بينهما فانتفاء أحدهما لا

(٥٩٣) رسالة الطوفي : ص٩٠ .
(٥٩٤) المصدر السابق : ص٩١ .

يستلزم ثبوت الآخر ، وعلى هذا المعنى يبتني ثبوت المباح ، وهو الذي لا ضرر ولا مصلحة فيه .

وإذن فانتفاء الضرر هنا لا يستلزم ثبوت المصلحة ، ومن هنا قلنا : إنّ حديث لا ضرر رافع للتكليف لا مشرع ، فهو لا يتعرض إلى أكثر من ارتفاع الأحكام الضررية عن موضوعاتها ، إما إثبات أحكام أخر فلا يتعرض لها ، وإنما المرجع فيها إلى أدلتها الأخرى .

وإذا إتضح هذا لم يبق أمام الطوفي ما يصلح للاستدلال به على المصالح المرسلة فضلاً عن الغلو فيها .

غلو الطوفي في المصالح المرسلة :

وكان من مظاهر غلو الطوفي فيها تقديمه رعاية المصلحة على النصوص والإجماع ، واستدل على ذلك بوجوه :

« أحدها : ان منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح ، فهو إذن محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه »[٥٩٥] .

ويرد على هذا الإستدلال عدم التفرقة بين رعاية المصلحة وبين الاستصلاح 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 الإجماع .

الوجه الثاني : أن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتّباعه أولى ، وقد قال عز وجل : (**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**)[٥٩٦] ، (**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء**)[٥٩٧] ; وقال(عليه السلام) : « لا تختلفوا فتختلف قلوبكم »[٥٩٨] ، وقد قال عز وجل في مدح الاجتماع : (**وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم**)[٥٩٩] ; وقال(عليه السلام) : « كونوا عباد الله إخوانا » .

(٥٩٥) رسالة الطوفي : ص١٠٩ .
(٥٩٦) سورة آل عمران : الآية ١٠٣ .
(٥٩٧) سورة الأنعام : الآية ١٥٩ .
(٥٩٨) صحيح مسلم : كتاب الصلاة ، الحديث : ٦٥٤ .
(٥٩٩) سورة الأنفال : الآية ٦٣ .

ومن تأمل ما حدث بين أئمة المذاهب من التشاجر والتنافر ، علم صحة ما قلنا ، حتّى أن المالكية استقلوا بالمغرب ، والحنفية بالمشرق ، فلا يقار أحد المذهبين أحداً من غيره في بلاده إلا على وجه ما ، وحتّى بلغنا أن أهل جيلان من الحنابلة إذا دخل إليهم حنفي قتلوه ، وجعلوا ماله فيئاً حكمهم في الكفار ، وحتّى 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 ، حتّى أصبح يوماً وقد سد باب ذلك المسجد بالطين واللبن فأعجب الوالي ذلك .

ثم إنّ كلاً من أتباع الأئمة ، يفضل إمامه على غيره في تصانيفهم ومحاوراتهم ، حتّى رأيت حنفياً صنّف مناقب أبي حنيفة ، فافتخر فيها بأتباعه ، كأبي يوسف ومحمد وابن المبارك ونحوهم ، ثم قال : يعرض بباقي المذاهب :

أُولئك آبائي فجئني بمثلهم *** إذا جمعتنا يا جرير المجامع

وهذا شبيه بدعوى الجاهلية وغيره كثير ، وحتّى أن 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 أتباع أحمد .

والحنفية يقولون : إنّ الشافعي غلام أبي حنيفة لأنه غلام محمد بن الحسن ، ومحمد غلام أبي حنيفة ، قالوا لولا أن الشافعي من أتباع أبي حنيفة لما رضينا أن ننصب معه الخلاف . وحتّى أن الشافعية يطعنون بان أبا حنيفة من الموالي ، وانه ليس من أئمة الحديث ، وأحوج ذلك الحنفية إلى الطعن في نسب الشافعي وانه ليس قرشيّاً بل من موالي قريش ، ولا إماماً في الحديث لأن البخاري ومسلماً أدركاه ولم يرويا عنه ، مع أنهما لم يدركا إماماً إلا رويا عنه ، حتّى احتاج الإمام فخر الدين والتميمي في تصنيفيهما مناقب الشافعي إلى الإستدلال على هاشميته ، وحتّى جعل كل فريق يروي السنّة 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 تعالموها » ، أو « عالم قريش ملأ الأرض علماً » ، قالوا : ولم يظهر من قريش بهذه الصفة إلاّ 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 فجيدة لكنها لا تدل على مقصودهم لأن عالم المدينة إن كان اسم جنس فعلماء المدينة كثير ولا اختصاص لمالك دونهم ، وإن كان اسم شخص فمن علماء المدينة الفقهاء السبعة وغيرهم من مشايخ مالك الذين أخذ عنهم وكانوا حينئذ أشهر منه ، فلا وجه لتخصيصه بذلك وإنما حمل أصحابه على حمل الحديث عليه كثرة أتباعه وانتشار مذهبه في الأقطار ، وذلك أمارة 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 لأحد به .

« أما قوله : (عالم قريش يملأ الارض علماً) فابن عباس يزاحم الشافعي فيه ، فهو أحقّ به لسبقه وصحبته ودعاء النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) له في قوله : (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[٦٠٠] 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 أن مذهب الشافعي لما اشتهر أراد الحنفية اخماله ، فتحدثوا مع مأمون بن أحمد السلمي وأحمد ابن عبدالله الخوشاري وكانا كذابين وضاعين ، فوضعا هذا الحديث في مدح أبي حنيفة وذم الشافعي ، (**ويأبى الله إلا ان يتم نوره**) .

وأما الرواية في أحمد بن حنبل فموضوعة قطعاً لأنا قدمنا أن أحمد كان أحفظ الناس للسنة وأشدهم بها احاطة حتّى ثبت أنه 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 إنّ هذا الحديث الذي أورده الشيرازي في مناقب أحمد ليس في مسنده ، فلو كان صحيحاً لكان هو أولى الناس باخراجه والاحتجاج به في محنته التي ضيق الأرض ذكرها .

(٦٠٠) مسند أحمد : مسند بني هاشم ، الحديث : ٢٢٧٤ و٢٧٣١ .

فانظر بالله أمراً يحمل الأتباع على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم وذم بعضهم ، وما مبعثه إلاّ 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 وآله وسلم) قال : « اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع »[٦٠١]وقال : « قيدوا العلم بالكتابة »[٦٠٢] قالوا : فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، لانضبطت السنة ، ولم يبق بين أحد من الأمة وبين النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ; في كل حديث إلاّ الصحابي الذي دون روايته ، لأن تلك الدواوين تتواتر عنهم الينا كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما »[٦٠٣] .

ثم أورد بعد ذلك على نفسه بقوله : « فإن قيل : خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة وسعة ، فلا يحويه حصرهم من جهة واحدة لئلا يضيق بحال الاتساع ، قلنا : هذا الكلام ليس منصوصاً عليه من جهة الشرع حتّى 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 أن الآراء إذا اختلفت وتعددت اتبع بعض رخص بعض المذاهب فأفضى إلى الانحلال والفجور كما قال بعضهم :

فاشرب ولط وازن وقامر واحتجج *** في كل مسأله بقول إمام

يعني بذلك شرب النبيذ وعدم الحد في اللواط على رأي أبي حنيفة ، والوطأ في الدبر على ما يعزى إلى مالك ، ولعب الشطرنج على رأي الشافعي .

وأيضاً فإن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام فيمنعه كثرة الخلاف وتعدد الآراء ظناً منه انهم يخطئون ، لأن الخلاف مبعود عنه بالطبع ، ولهذا قال الله تعالى : (**الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً**)[٦٠٤] 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

(٦٠١) صحيح البخاري : كتاب اللقطه ، الحديث ٢٢٥٤ .
(٦٠٢) بحار الأنوار : ٦١ / ١٢٤ .
(٦٠٣) رسالة الطوفي : ص١٠٩ إلى ١١٣ .
(٦٠٤) سورة الزمر : الآية ٢٣ .

ما تقرر ، لاتحد طريق الحكم وانتهى الخلاف ، فلم يكن ذلك شبهة في امتناع من أراد الإسلام من أهل الذمة وغيرهم »[٦٠٥] .

ومع الغض عما في نصه هذا من خطابية وتطويل قد لا تكون له حاجة ، أن الاختلاف ضرورة لا يمكن دفعها عن البشر ، وهو لا يستدعي الصراع والخصام المذهبي ما دام أصحابه يسيرون ضمن نطاق الاجتهاد بموضوعية تامة ، وما دامت الأهواء السياسية وغيرها بعيدة عنه .

وهذا النوع من الصراع بين أتباع المذاهب كانت من ورائه دائماً عوامل لا ترتبط بالدين .

وكانت السياسة من وراء أكثرها وكثير من هؤلاء المصطرعين لم يكونوا من العلماء المجتهدين ، وإنما كانوا مرتزقة باسم الدين لإنسداد 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 دمى بيد السلطة تحركها كيفما تشاء .

وإلاّ 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 خلافاً أوجب الصراع فيما بينهم باسم العلم فضلاً 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 المكتشفين أمثال غاليلو .

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 ، لأن 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 ، لأن طبيعة التدبر واستعمال الفكر تدعو إلى اختلاف الرأي .

(٦٠٥) رسالة الطوفي : ص١١٦ .

فالاختلاف المنهي عنه هو الاختلاف الذي يدعو إلى التفرقة وتشتيت كلمة الأمة ، أي الاختلاف الذي يستغل عاطفياً لتفرقة الشعوب لا الاختلاف الذي يدعو إليه البحث الموضوعي وهو من أسباب الالفة والتعاطف بين أربابه ، ففي الإستدلال خلط بين نوعي الاختلاف .

ومع التغافل عن هذه الناحية فان دعواه بأن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ـ فهو سبب الاتفاق ـ لا أعرف لها وجهاً ، لأن المصالح الحقيقية التي يتطابق عليها العقلاء محدودة جداً ، وما عداها كلها موضع خلاف بل هي نفسها موضع لخلاف كبير في مواقع تطبيقها كما سبق بيانه في مبحث العقل ، فكيف يكون النظر فيها موضعاً لاتفاق الكلمة وبخاصة إذا وسعنا الأمر إلى عوالم الظنون بها والأوهام ؟ وهل تكفي مواضع الاتفاق منها لاقامة 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 أصلاً إذا كان في حدود البحث الموضوعي ، والذي يدل عليه كل ما يدل على وجوب المعرفة المستلزمة حتماً للاختلاف من آيات وأحاديث ، ومعارضتها بمفسدة الأخذ بالرخص لا تعتمد على أساس .

فالآخذون بالرخص اما ان يكونوا معتمدين على حجة ، كأن يكون هناك مرجع مستوف لشرائط التقليد يسيغ لهم ذلك ، فالأخذ بها لا يشكل مفسدة وأصحابها معذورون ، وأما 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 ، فانما هو من قبيل الخداع والتمويه ، ولو لم تكن هناك رخص لارتكبوا هذه الأعمال والتمسوا لها مبررات غير هذه .

وكون الاختلاف مانعاً من دخول أهل الذمة إلى الإسلام هو الآخر لا يخلو من غرابة ، فان هؤلاء ان كانوا على درجة من الثقافة عرفوا أن 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 أحداً من الدخول في الإسلام ؟!

وهناك أدلة أخرى له لا تستحق ان تعرض ويطال فيها الحديث وأجوبتها تعرف مما سبق أن عرضناه في مبحث القياس .

فغلو الطوفي في استعمال المصالح المرسلة وتقديمها على النصوص والإجماع لا يستقيم أمره بحال .

نفاة الاستصلاح وأدلتهم :

أما نفاة الاستصلاح ـ وفي مقدمتهم الشافعي ـ فأهم ما استدلوا به :

١ ـ إيمانهم بكمال الشريعة واستيفائها لحاجات الناس « ولو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر مما شرعه ومما أرشد إلى الاهتداء به لبيّنه ولم يتركه ، لأنه سبحانه قال على سبيل الاستنكار : (**أيحسب الإنسان ان يترك سدى**)[٦٠٦] »[٦٠٧] .

والجواب على هذا الإستدلال : أن مثبتي الاستصلاح لا ينكرون وفاء الشريعة بحاجات الناس وأن أنكروا وفاء النصوص بها ، فهم يعتبرون العقول من وسائل ادراكها كالنصوص على حد سواء ، واهتداء العقول إليها إنما هو بهداية من الله عز وجل لها ، فالعقول إذن كاشفة وليست بمشرعة .

٢ ـ ما يستفاد من قول الغزالي وهو يرد على من يريد اعتبار الاستصلاح أصلاً خامساً : « من ظن انه أصل خامس فقد أخطأ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع ; فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة ، ومن صار إليها فقد شرع ، كما أن من استحسن فقد شرع ، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأُصول ، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة ، إذ القياس أصل معين ، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة ، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتّباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة »[٦٠٨] .

والجواب الذي يصلح ـ لمثبتي الاستصلاح ـ التمسك به : أن حصر معرفة المصلحة التي تحفظ مقاصد الشرع بالكتاب والسنة والإجماع لا دليل عليه ، لما سبق من إثبات كاشفية العقل وإدراكه للمصالح والمفاسد المستلزم لإدراك حكم الشارع بها .

ومع إمكان الإدراك فليس هناك ما يمنع من وقوعه أحياناً ، وعلى أي حال فالمسألة مبنائية .

(٦٠٦) سورة القيامة : الآية ٣٦ .
(٦٠٧) مصادر التشريع : ص٧٨ .
(٦٠٨) المستصفى : ١٤٣/١ وما بعدها .

٣ ـ ما ذكره الآمدي في كتابه الأحكام من أن « المصالح على ما بيّنا ، منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها ، وإلى ما عهد منه إلغاؤها ، والمرسلة مترددة بين ذينك القسمين ، وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر ، فامتناع الاحتجاج بالمرسل دون شاهد بالاعتبار يبين أنه من قبيل المعتبر دون الملغى »[٦٠٩] .

وموضع الفجوة في هذا الإستدلال اعتبار المصلحة مترددة بين القسمين إذا أُريد من ترددها، ترددها بين ما دلّ على الاعتبار من النصوص ، وما دلّ على الإلغاء ، لافتراض القائلين بالاستصلاح أن النصوص غير متعرضة لها اعتباراً أو إلغاءً، وإنما اكتشفوا اعتبارها من قبل الشارع بدليل العقل ، فهي إذن معتبرة من الشارع ولكن من غير ما عهد منه ، فهي قسم ثالث في عرض ذينك القسمين .

وإن شئت أن تقول : إن الاعتبار على قسمين : معهود من الشرع بطريق النصوص ، ومعهود منه بطريق العقل ; وهذه من القسم الثاني وليست بأحد القسمين اللذين ذكرهما الآمدي ليقال : « وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر » .

تلخيص وتعقيب :

وخلاصة ما انتهينا إليه أن تعاريف المصالح المرسلة مختلفة ، فبعضها ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة ، كما هو مقتضى استفادة الدواليبي والطوفي .

نهضت ترجمة
Translation Movement

ومقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسنة ، والاجتهاد فيها إنما يكون من قبيل تحقيق المناط بقسمه الأول ، أي تطبيق الكبرى على صغراها بعد التماسها ـ أعني الصغرى ـ 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 مصدراً من مصادر التشريع ، فعدها ـ بناء على هذه التعاريف ـ في مقابل السنة لا يعرف له وجه .

وأما على تعاريفها الأخر فينحصر إدراكها بالعقل . والذي ينبغي أن يقال عنها إنها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الإدراك ، فإن كان ذلك الإدراك كاملاً ـ أي إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلق بها في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرع ـ فهي حجة ، إذ ليس وراء القطع ، كما سبق تكراره ، مجال لتساؤل أو استفهام .

(٦٠٩) مصادر التشريع : ص٧٩ نقلا عنه .

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[٦١٠] ... الخ » .

ولكن القول بحجيتها هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل ، بل هي نفس ما عرضناه سابقاً في مبحث حجيته .

وإن لم يكن إدراكه لها كاملاً بأن كان قد أدرك المصلحة ، واحتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم ، أو احتمل أنها فاقدة لبعض شرائط الجعل كما هو الغالب فيها ، بل لا يتوفر الإدراك الكامل إلا في حالات نادرة وهي التي تكون المصلحة ذاتية ـ كما سبق ـ فإن القول بحجيتها ـ أعني هذا النوع من المصالح المرسلة ـ مما يحتاج إلى دليل ، وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك ، لما قلناه من أن الإدراك الناقص ـ وهو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة ـ ليست حجيته ذاتية ، بل هي محتاجة إلى الجعل والأدلة غير وافية بإثباته .

والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها لتقومها بالعلم ، وقد مرّ إيضاح ذلك كله .

وبهذا يتضح أن الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة 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 .

(٦١٠) القوانين المحكمة : ٩٢/٢ .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الأول

القسم الثامن

فتح الذرائع وسدها

*** الذريعة لغة واصطلاحاً**

*** أقسام الذريعة**

*** حكمها**

*** الأدلة على الحكم : أدلتها من الكتاب والسنة**

*** أدلتها من العقل**

*** خلاصة وتعقيب**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الذريعة لغة واصطلاحاً :

للذريعة مدلولأن : لغوي واصطلاحي ، فهي في اللغة الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء .

وفي الاصطلاح وقعت موضعاً لاختلافهم في مقام التحديد ، فالشاطبي يحددها بـ « التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة »[٦١١] .

وقريب منه ما ورد على ألسنة بعض المتأخرين في تحديدها فهي عنده « ما يتوصل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة »[٦١٢] .

ويرد على هذين التعريفين أنهما غير جامعين لاقتصارهما على وسائل الأمور المحرمة ، بينما تعم الذريعة ـ كدليل ـ جميع الوسائل سواء كانت وسائل لمحرمات أم واجبات أم غيرهما من الأحكام ، يقول القرافي : « الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح »[٦١٣] .

وقريب منه قول سلام : « الذرائع إذا كانت تفضي إلى مقصد هو قربة وخير أخذت الوسيلة حكم المقصد ، وإذا كانت تفضي إلى مقصد ممنوع هو مفسدة أخذت حكمه ; ولذا فإن الإمام مالكاً يرى أنه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى لأن المصلحة مطلوبة ، وسدها في الحالة الثانية لأن المفاسد ممنوعة »[٦١٤] ، 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 ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء »[٦١٥] ، 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 بـ (الوسيلة المفضية إلى الأحكام الخمسة) ليشمل بحثها كل ما يتصل بالذريعة وأحكامها من أبحاث سواء أفضت إلى مصالح أم مفاسد أم غيرها ، على أن الذي ركّز عليه الباحثون من أقسامها هو الذريعة المفضية إلى مفسدة وخصوها بأكثر أحاديثهم .

(٦١١) الموافقات : ١٩٩/٤ .
(٦١٢) المدخل للفقه الإسلامي : ص٢٦٦ .
(٦١٣) المصدر السابق .
(٦١٤) المصدر السابق .
(٦١٥) أعلام الموقعين : ١٤٧/٣ .

أقسام الذريعة :

وقد قسمها ابن القيم إلى أقسام أربعة :

١ ـ الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة ، ومثل لها بشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر ، والزنى المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش ، وليس لهذه الأفعال ظواهر غير الإفضاء إلى المفسدة .

٢ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ، إلاّ أن فاعلها قصد بها التوسل إلى المفسدة ، ومثالها فعل من يعقد النكاح قاصداً به التحليل ، أو يعقد البيع قاصداً به الربا .

٣ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ، والتي لم يقصد التوسل بها إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً ومفسدتها أرجح من مصلحتها ، ومثالها مسبة آلهة المشركين بين ظهرانيهم فيسبوا الله عدواً ، وتزين المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها .

٤ ـ الوسائل الموضوعة للمباح ، وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها ، ومثلوا لها بالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها ، وكلمة الحق عند سلطان جائر[٦١٦] .

حكمها :

أما حكمها فقد اختلفوا فيه ، فالذي عليه ابن القيم وجماعة أن الوسيلة تأخذ حكمها مما تنهي إليه ، وقرّب 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 والإذن فيها بحسب افضائها إلى غاياتها ، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود ، وكلاهما مقصودٌ ، لكنه مقصود قصد الغايات ، وهي مقصودة قصد الوسائل .

فاذا حرّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه ، فإنه يحرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه ، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء »[٦١٧] .

(٦١٦) أعلام الموقعين : ١٤٨/٣ .
(٦١٧) المصدر السابق : ١٤٧/٣ .

ومن رأيه ـ أعني ابن القيم ـ تحريم جميع تلكم الأقسام التي ذكرها للوسيلة ، عدا القسم الرابع وهو ما كان موضوعاً للمباح ، وقد يفضي إلى مفسدة ، ومصلحته أرجح من مفسدته[٦١٨] .

ولكن المالكية والحنابلة ركزوا في الحرمة على خصوص القسم الثاني منها ـ أعني الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ـ ويقصد فاعلها التوصل بها إلى المفسدة[٦١٩] .

ولقد حررت هذه المسألة في كتب الشيعة الإمامية من مبحث مقدمة الواجب من الأصول .

وقد كادت أن تطبق كلمتهم على اعتبار المقدمة تابعة في حكمها لذي المقدمة على اختلاف في معنى هذه التبعية وفي حدودها من حيث الإطلاق والتقييد .

وكلماتهم مختلفة في ذلك جداً ، وربما بلغت أقوال المسألة أكثر من عشرة .

ولعل اسدّ هذه الآراء وأقواها أدلة هو ما ذهب إليه بعض المتأخرين من الحجج أمثال : المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني(قدس سره)[٦٢٠] ، والسيد محسن الحكيم(قدس سره)[٦٢١] ، والسيد أبوالقاسم الخوئي(قدس سره)[٦٢٢] ، من انكار تبعيتها لذي المقدمة في حكمها ، وإنما لها حكمها المستقل المأخوذ من أدلته الخاصة .

نهضت ترجمه
Translation Movement

الأدلة على الحكم :

أدلتها من الكتاب والسنة :

ولقد ذكر ابن القيم ما يقارب المائة بين آية وحديث استقرأها في مظانها ، فوجد فيها جميعاً اتحاد الحكم في الوسائل وما تفضي إليه ، مما يدل على أن الشارع يعطي الوسائل دائماً 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 عدواً بغير علم**)[٦٢٣]وقوله تعالى : (**ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن**)[٦٢٤] .

(٦١٨) المصدر السابق : ١٤٨/٣ .
(٦١٩) المدخل للفقه الإسلامي : ص٢٦٩ .
(٦٢٠) نهاية الدراية : ١ / ٢١٢ .
(٦٢١) حقائق الأصول : ١ / ٢٤١ وما بعدها .
(٦٢٢) اجود التقريرات : ١ / ١٧٤ وما بعدها .
(٦٢٣) سورة الانعام : الآية ١٠٨ .
(٦٢٤) سورة النور : الآية ٣١ .

ولكن ليس في هذه المواقع التي عرضها ما يصرح بأن التحريم فيها جميعاً إنما كان من أجل كونها وسيلة إلى الغير لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي ، كضربهن بأرجلهن والنظر إلى الأجنبية ، وهكذا ...

وإذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية ، فمقتضى إطلاقها أنها نفسية ، لأن 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 ينهى عن بعض ما يفضي إليها تحقيقاً لهذا الغرض ، إلا أن ذلك لا يتخذ طابع القاعدة العامة ، ولعل الكثير من الأمثلة التي ذكرها منصبة على هذا النوع .

ويكفينا أن لا يكون في هذه الأمثلة من التعليلات ما يصلح لأن يتمسك بعمومه أو إطلاقه لتحريم جميع المقدمات التي تقع في طريق المحرمات ، مهما كان نوعها ، وليس علينا إلا ان 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 « فاذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه ، فإنه يحرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء »[٦٢٥] .

والظاهر أن هذه الدعوى لا مأخذ لها لأن الأحكام الواقعية إنما هي وليدة مصالح أو مفاسد في متعلقاتها ، وإذا كان في الشيء مفسدة توجب جعل الحرمة له من قبل الشارع فلا يلزم أن يكون في ذرائعها مفاسد أيضاً ليلزم وضع الحرمة على وفقها .

ودعوى أن المتلازمين يجب أن يأخذا حكماً واحداً 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 إمتثالهما معاً ، وفي هذا الحال تعود المسألة إلى صغريات باب التزاحم الأمري الذي يدعو إلى الموازنة في مقام الثبوت لدى الآمر نفسه ، واختيار أصلحهما للمكلف .

(٦٢٥) أعلام الموقعين : ١٤٨/٣ .

نعم ، قد يقال بأن الهدف من جعل الأحكام ، هو جعل الدواعي في نفوس المكلفين لامتثال تكاليف المولى ، وإنما جعلت الأحكام على الذرائع توفيراً لدواعي إمتثال ما تفضي إليه .

ولكن هذا القول أيضاً لا مأخذ له ، لأن الدواعي إلى الامتثال إن أحدثها الأمر بذي المقدمة أو النهي عنها ، فالأمر بالمقدمة لا يصنع شيئاً ولا يولّد داعياً للزوم تحصيل الحاصل ، وإن لم يحدثها ـ لتمرد المكلف على مولاه ـ فألف أمر بالمقدمة لا يؤثر شيئاً ولا يحدث داعياً .

والظاهر أن هذه هي وجهة نظر أساتذتنا المتأخرين الذين ذهبوا إلى عدم وجوب المقدمة كالسيد الحكيم(قدس سره) والشيخ الأصفهاني(قدس سره) والسيد الخوئي(قدس سره)[٦٢٦] .

وقد ذكر الشيخ المظفر نسبة هذا الرأي إليهم ، واستدل له بقوله : « وذلك لأنه إذا كان الأمر بذي المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فإن دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلى الإتيان 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 ، لأن الأمر المولوي ، سواء كان نفسياً أم غيريّاً ، 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 »[٦٢٧] .

وما يقال عن الوجوب يقال عن بقية الأحكام الاقتضائية لوحدة الملاك فيهما . يقول شيخنا النائيني : « لا يخفى أن ما ذكرنا من الوجوه والأقوال في مقدمة الواجب يجري في مقدمة المستحب »[٦٢٨] . ويقول أيضاً : « وأما مقدمات المكروه فحالها حال مقدمات الحرام »[٦٢٩] .

وإذا صح هذا إتضحت 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 إمتثال التحريم على عدم الإتيان بالذريعة المفضية إليه توقف عقلي محض ، والأحكام العقلية لا تستلزم أحكاماً شرعية دائماً لما سبق أن قلنا في مبحث العقل من امتناع ذلك احياناً 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

(٦٢٦) راجع : ص٥٨ من هذا الكتاب .
(٦٢٧) أصول الفقه : ٨٥/٢ .
(٦٢٨) أجود التقريرات : ٢٤٨/١ .
(٦٢٩) المصدر السابق : ٢٥٠/١ .

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 ـ لتوقف إمتثال ما تفضي إليه عليها ـ لا ينافي إباحتها الشرعية ، وحسب الشارع ان يتكل على حكم العقل في لزوم الاتيان بها أو الارتداع عنها لتحقيق غرضه .

وبهذا يتضح أن ما ورد على لسان الشارع مما هو صريح بالردع عن الإتيان بالمقدمات المحرمة إنما هو من قبيل الإرشاد إلى حكم العقل والتأكيد له ، لا انها أحكام تأسيسية .

ومن هنا صح القول بأن الأوامر والنواهي الغيرية لا تستدعي ثواباً ولا عقاباً ، وبدا مثل هذا القول منطقياً ومنسجما على هذا المبنى ، وإلاّ فما معنى توجيه الأمر 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 إنما هو على خصوص ذي المقدمة ، فالشخص الذي يترك الصلاة مثلاً لا يعاقب على أكثر من تركها ، فالوجوب المقدمي المتوجه على التستر والاستقبال وغيرهما من المقدمات لا تستحق مخالفته عقاباً في مقابل ذي المقدمة ، وهكذا بالنسبة إلى مقدمات الحرام .

نعم لا يبعد القول أن مخالفة بعض النواهي ـ التي جعلها الشارع سدّاً عن الوقوع في بعض المحرمات التي يبغض الشارع وقوعها بغضاً شديداً لكثرة مفاسدها ، كالأحكام المتعلقة بالدماء والأموال والفروج مما ثبت نهي الشارع عن اقتحام شبهاتها حذراً من الوقوع في مفاسدها ـ تستدعي عقاباً على المخالفة حتّى مع عدم مصادفة الشبهة للواقع ، ولكن من باب التجري أو ما يشبهه ـ لو قلنا باستحقاق العقاب عليه ـ لا من باب مخالفة الحكم الواقعي إذ لا مخالفة كما هو الفرض .

خلاصة وتعقيب :

والخلاصة أن جلّ من تعرفنا عليهم من الأصوليين ـ شيعة وسنة ـ 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 أن الفقهاء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع مع اختلاف في مقدار الأخذ به وتباين في طريقة الوصول إلى الحكم ، إذ المشاهد في أحكام الفروع أن أكثر الفقهاء يعطي الوسيلة ـ الذريعة ـ حكم

الغاية إذا تعينت الوسيلة لهذه الغاية ، أما إذا لم تتعين طريقاً لها ، فالمشهور عن الإمام مالك أنها تعتبر أصلاً للأحكام ، ويقرب منه في ذلك الإمام أحمد ، وتبعهما ابن تيمية وابن القيم »[٦٣٠] .

والذي يقتضي التعقيب عليه ـ بعد التغافل عن صلاحية ما استدلوا به من الأدلة على المبنى ـ هو اعتبار سد الذرائع وفتحها أصلاً في مقابل بقية الأصول مع أنها لا تعدو كونها من صغريات السنة أو العقل .

لأن اكتشاف حكم المقدمة إماأن يستفاد من العقل بقاعدة الملازمة ، بمعنى أنّ العقل يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شيء والحكم على مقدمته ، فإذا علمنا أنّ الشارع قد حكم على ذي المقدمة بالوجوب فقد علمنا بحكمه على المقدمة كذلك ، وعندها تكون من صغريات حكم العقل وليست أصلاً برأسه ، وإما أن يستفاد من طريق الملازمة اللفظية أي من الدلالة الالتزامية لأدلة الأحكام ، كما هو مبنى فريق ، بدعوى أن اللفظ الدال على وجوب الصلاة هو بنفسه يدل على لازمه وهو وجوب مقدماتها ، وعليها يكون وجوب المقدمات مدلولاً للسنة ، فتكون المسألة من صغريات دليل السنة ، وقد عرفت أن الأدلة السمعية التي ساقها ابن القيم على كونها أصلاً لا تعدو ان تكون إرشادية لحكم العقل بالملازمة .

فقول مالك وأحمد وابن تيمية وابن القيم : أنها من أصول الأحكام في مقابل بقية الأصول ، لا يتضح له وجه .

(٦٣٠) المدخل للفقه الإسلامي : ص٢٧٠ .

البابُ الأول

القسم التاسع

العُرف

* تعريف العرف
* الفرق بينه وبين الإجماع
* تقسيماته : تقسيمه إلى عام وخاصّ ، العرف العام ، العرف الخاصّ
* تقسيمه إلى عرف عملي وقولي ، العرف العملي ، العرف القولي
* تقسيمه الى الصحيح والفاسد ، العرف الصحيح ، العرف الفاسد
* مجالات العرف
* هل العرف أصل
* حجيته وأدلتها

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

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 ، وتلقّته الطبايع بالقبول »[٦٣١] .

وعرّفه الأستاذ علي حيدر في شرحه للمجلة عندما عرّف العادة بقوله : « هي الأمر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولاً عند ذوي الطباع السليمة بتكراره المرة بعد المرة ثم قال : والعرف بمعنى العادة »[٦٣٢] .

وقريب منهما تعريف ابن عابدين له[٦٣٣] .

ويرد على هذه التعاريف أخذها شهادة العقول وتلقي الطباع له بالقبول في مفهومه ، مع أن الأعراف تتفاوت وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ، فهل تختلف العقول والطباع السليمة معها أم ماذا ؟ ثم إنّ قسماً من الأعراف أسموها بالأعراف الفاسدة ، فهل أن هذه الأعراف مما تقبلها العقول والطباع السليمة ؟! وكيف يتسع التعريف لها وهي مجانبة للسليم من الطباع ؟ مع أنهم جميعاً 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 »[٦٣٤] .

الفرق بينه وبين الإجماع :

إن الإجماع 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 والأمّيون ، فهو أقرب إلى ما سبق إن سميناه بالسيرة .

تقسيماته :

(٦٣١) سلم الوصول : ص٣١٧ .
(٦٣٢) المصدر السابق .
(٦٣٣) المصدر السابق .
(٦٣٤) علم أصول الفقه لخلاف : ص٩٩ .

وقد ذكروا له تقسيمات متعددة نعرض أهمها :

أ ـ تقسيمه إلى عام وخاصّ :

١ ـ العرف العام :

ويراد به العرف الذي يشترك فيه غالبية الناس على اختلاف في أزمانهم وبيئاتهم وثقافاتهم 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 ـ العرف الخاصّ :

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 طابعاً خاصاً له تميزه عند أهل ذلك العرف ، وقسم من المعاملات التي يتميزون بها عن غيرهم من أهل الأعراف الأخر ، كما ينتظم في هذا أنواع السلوك التي تتصل بآداب اللياقة وأصول المعاشرة .

ب ـ تقسيمه إلى عرف عملي وقولي :

١ ـ العرف العملي :

وأرادوا به العرف الذي يصدرون عنه في قسم من أعمالهم الخاصة ، كشيوع البيوع المعاطاتية في بعض البيئات .

٢ ـ 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 ـ تقسيمه إلى الصحيح والفاسد :

١ ـ العرف الصحيح :

« وهو ما تعارفه الناس وليست فيه مخالفة لنصّ ولا تفويت مصلحة ولا جلب مفسدة ، كتعارفهم إطلاق 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 »[٦٣٥] .

٢ ـ العرف الفاسد :

وهو الذي يتعارف بين قسم من الناس ، وفيه مخالفة للشرع كتعارفهم بعض العقود الربوية ، أو لعب الشطرنج ، أو إرتياد الملاهي ، وشرب المسكرات وغيرها مما علم من الشارع المقدس الردع منه .

مجالات العرف :

ومجالات العرف التي تقع ضمن نطاق حديثنا ثلاثة :

١ ـ ما يستكشف منه حكم شرعي فيما لا نصّ فيه ، مثل الاستصناع وعقد الفضولي .

وإنما يكشف منه مثل هذا الحكم بعد إثبات كونه من الأعراف العامة التي تتخطى طابع الزمان والمكان لنستطيع أن نبلغ بها عصر المعصومين ونضمن إقرارهم لها لتصبح سنة بالإقرار ; ويدخل ضمن هذا المجال كل ما قامت عليه سيرة المتشرعة أو بناء العقلاء ، أو قل كلما كان من الأعراف العامة التي تتسع بمدلولها لمختلف الأزمنة والأمكنة بما فيها عصر المعصومين .

٢ ـ ما يرجع إليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع أمر تحديدها إلى العرف مثل لفظ الاناء والصعيد ، ونظائرها مما أخذ موضوعاً في ألسنة بعض الأدلة .

والظاهر ان بعض الأحكام إنما وردت على موضوعات عرفية فتشخيص مثل هذه الموضوعات مما يرجع به إلى العرف . وفي هذا القسم نرى تفاوت الأحكام بتفاوت موضوعاتها الناشئ من اختلاف الأعراف باختلاف الأزمنة والبيئات ، فمصاريف الزكاة التي ذكرتها الآية المباركة أكثر مواضيعها عرفية .

فالفقير ـ وهو من لا يملك قوت سنة قوّة أو فعلاً ـ تتفاوت مصاديقه بتفاوت الأعراف في تحديد القوت ، وفي سبيل الله يتفاوت بتفاوت درجة حضارة الأمة ومستواها ، فالأمة التي تحتاج إلى صنع مركبة فضائية ـ مثلاً ـ لضروراتها

(٦٣٥) مصادر التشريع الإسلامي : ص١٢٤ .

الحضارية التي لا تتنافى مع الشريعة ، أو التي تستخدم لخدمة الدين وتركيز مبادئه كالتي تستعمل في البث التلفزي إذا استخدمت برامجه في خدمة الإنسان ورفع مستواه الخلقي والاجتماعي إلى ما تريده له الشريعة في تعاليمها الخالدة ، أقول : هذه الأمة ـ فيما أتخيل ـ لا تخرج في صنعها لها على موضوع (سبيل الله) المأخوذ في مصاريف الأموال الزكوية ، والمقياس فيه هو سد حاجة عامة مشروعة ، فما انتظم في هذا العنوان كان سبيلاً لله وهكذا ...

٣ ـ 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 مثلاً بطهارة الخمر إذا انقلب إلى خل الملازم عرفاً 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 الإقرارات والوصايا والشروط والوقوف وغيرها ، إذا استعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية ، سواء كان العرف عاماً أم خاصاً .

نهضت ترجمه
Translation Movement

هل العرف أصل ؟

ومن هذه المجالات يستكشف أن العرف ليس أصلاً بذاته في مقابل الأصول .

أما ما يتصل بالمجال الأول فواضح لرجوعه إلى السنة بالإقرار ، لأن المدار في حجيته هو إقرار الشارع له ، لبداهة أن العرف لا يكسبنا قطعاً بجعل الحكم على وفقه ، فلا بد من رجوعه إلى حجة قطعية ، وليست هي إلاّ إقرار الشارع أو إمضاءه له ، والإمضاء إنما قام على أحكام عرفية خاصة لا على أصل العرف .

فالشارع أمضى الاستصناع أو عقد الفضولي مثلاً ، وهما حكمان عرفيان ، ولم يمض جميع ما لدى العرف من أحكام ، بل لم يمض أصل العرف كما يتوهم ليكون أصلاً في مقابل السنة لعدم الدليل على هذه التوسعة .

أما المجالأن الآخران ، 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 وجهاً .

حجيته وأدلتها :

وما ذكر من أدلة حجيته لا يصلح لإثبات ذلك ، والأدلة التي ساقوها على الحجية هي :

١ ـ رواية عبدالله بن مسعود السابقة : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[٦٣٦]، وقد استدل السرخسي بها في (المبسوط) على ذلك ، يقول : « وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير ، لقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) ، كما استدل ابن الهمام بها على ذلك »[٦٣٧] .

ويرد على هذا الإستدلال : ما سبق أن أوردناه على الرواية من كونها مقطوعة ، واحتمال أن تكون كلاماً لابن مسعود لا رواية عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، وهي لا تصلح للحجية ، بالإضافة إلى أن العرف لا علاقة له بعوالم الحسن لعدم ابتنائه عليها غالباً ، وما أكثر الأعراف غير المعللة لدى الناس ، والمعلل منها ـ أي الذي يدرك العقل وجه حسنه ـ نادر جداً ، فالاستدلال ـ لو تم ـ فهو أضيق من المدعى ، وحتّى في هذه الحدود الضيقة ، لا يجعله أصلاً مستقلاً وإنما يكون من صغريات حكم العقل لما مرّ من أن هذا الحديث لا يزيد على كونه تأكيداً لحكم العقل ، أو أنه من أدلة الإجماع ، فتكون المسألة على تقديرها من صغريات حجية الإجماع .

٢ ـ قولهم : « إن الشارع الإسلامي في تشريعه راعى عرف العرب في بعض أحكامه فوضع الدية على العاقلة واشترط الكفاءة في الزواج ... الخ »[٦٣٨] .

والجواب عنه : إن الشارع لم يراع العرف بما أنه عرف ، وإنما وافقت أحكامه بعض ما عند العرف فأبرزها بطريق الإقرار ، ولذلك اعتبرنا إقراره سنة ، وفرق بين أن يقر حكماً لدى أهل العرف لموافقته لأحكامه وبين أن يعتبر نفس العرف أصلاً يرجع إليه في الكشف عن الأحكام الواقعية ، فما أقره من الأحكام العرفية يكون من السنة وليس أصلاً برأسه في مقابلها .

٣ ـ قولهم : « إنّ ما يتعارفه الناس من قول أو فعل يصير من نظام حياتهم ومن حاجاتهم ، فاذا قالوا أو كتبوا فإنما يعنون المعنى المتعارف لهم ، وإذا عملوا فإنما يعملون على وفق ما تعارفوه واعتادوه ، وإذا سكتوا عن التصريح بشيء فهو اكتفاء بما يقضي به عرفهم ; ولذا قال الفقهاء : المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً . وقالوا :

(٦٣٦) مسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة ، الحديث : ٣٤١٨ . وفيه : « فما رأى المسلمون ... » .
(٦٣٧) سلم الوصول : ص٣٢٢ نقلا عنهما .
(٦٣٨) مصادر التشريع : ص١٢٤ .

إنّ الشرط في العقد يكون صحيحاً إذا اقتضاه العقد وورد به الشرع أو جرى به العرف »[٦٣٩] .

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 أن بعضها ممضىً في الإسلام فهو حجة ، وبعضها غير ممضىً فهو ليس بحجة ولا يسوغ الركون إليه ، وكم من العادات والأعراف التي كانت سائدة في الجاهلية قد استأصلت في الإسلام وبعضها مجهول الحال لعدم الدليل عليه نفياً أو إثباتاً ، ومثل هذا محكوم بالإباحة الظاهرية .

هذا إذا أُريد من العرف العرف في مجاله الأول ، أي العرف الذي يراد معرفة حكم الشارع منه ، أما إذا أُريد منه العرف في مجاليه الآخرين ـ أعني ما أوكل الشارع تحديد موضوعاته إليه ، أو ما استكشف منه مرادات المتكلمين ـ فهو وإن كان حجة ـ بمعنى انه المرجع لتحديد المراد أو تشخيص الموضوع ـ 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 صوره 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 »[٦٤٠] ، هو هذا القسم ـ 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 بالنصّ » .

« الثابت بالعرف كالثابت بالنصّ » .

« العادة محكمة » .

وأمثالها من التعميمات التي لا تستند بعمومها على أساس .

(٦٣٩) المصدر السابق ، والظاهر أن الإستدلال به كسابقه للاستاذ خلاف .

(٦٤٠) مصادر التشريع : ص١٢٥ .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الأول

القسم العاشر

شرع من قبلنا

* تعريفه
* الخلاف في حجيته
* أدلة المثبتين
* العلم الإجمالي بالتحريف
* أدلة النفاة
* الأصل العملي
* الخلاصة
* ملاحظة

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

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 حجيته :

والذي يبدو من مجموع ما رأيته أن هناك فروضاً متعددة في المسألة ـ ولعلها أقوال أيضاً ـ بعضها يذهب إلى أنها شرع لنا مطلقاً إلا ما ثبت نسخه في شريعتنا منها ، وبعضها يرى أنها ليست بشرع لنا مطلقاً ، وأن النسخ مسلط عليها جملة وتفصيلاً « بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة ، لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة ، لابقاءً له ، فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع ، مجعولاً في كل شريعة مستقلاً ، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة »[٦٤١] .

وفحوى القول الثالث هو : « إن 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 نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً**)[٦٤٢] وقوله تعالى : (**وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص**)[٦٤٣] ، شرع لنا وعلينا اتّباعه وتطبيقه ما دام قد قص علينا ولم يرد في شرعنا ما ينسخه »[٦٤٤] ، وقد حكي هذا القول عن جمهور الحنفية وبعض المالكية والشافعية[٦٤٥] .

أدلة المثبتين :

وقد استدل المثبتون مطلقاً بآيات من كتاب الله تعالى فحواها : اعتبار الشرائع السابقة شريعة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، أمثال قوله تعالى : (**اولئك الذين هدى الله**

(٦٤١) مصباح الأصول : ص١٤٩ .
(٦٤٢) سورة المائدة : الآية ٣٢ .
(٦٤٣) سورة المائدة : الآية ٤٥ .
(٦٤٤) علم أصول الفقه لخلاف : ص١٠٥ .
(٦٤٥) المصدر السابق .

فبهداهم اقتده)[٦٤٦] ، وقوله تعالى : (**ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة إبراهيم حنيفاً**)[٦٤٧] ، وقوله سبحانه : (**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً**)[٦٤٨] ، وقوله تعالى : (**إنا أنزلنا التوراة فيها هدىً ونور يحكم بها النبيون**)[٦٤٩] .

كما استدلوا باستشهاد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) في مقام التشريع بأحكام وردت في شريعة سابقة ، كاستشهاده في أثناء قوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » ، بقوله تعالى : (**وأقم الصلاة لذكري**)[٦٥٠] ، وهو خطاب مع موسى(عليه السلام) ، إلى غير ذلك من الأحاديث[٦٥١] .

وهذه الأدلة ـ لو تمت دلالتها ، وسلمت من مناقشات الغزالي لها حين عرضها في هذا المبحث ، وبعضها لا يخلو من أصالة ـ انها لا تدل على أكثر من إقرار أصل تلكم الشرائع .

ولكن إقرار أصل الشرائع لا ينفعنا في مجالاتنا الخاصة ، لأن أصل الشرائع السابقة ليست موضعاً لابتلائنا اليوم لاختفاء معالمها الأساسية عنا .

وإذا أردنا أن نتكلم ـ باسم الفن ـ قلنا إن طرو :

العلم الإجمالي بالتحريف :

عليها يمنع من الأخذ بظواهرها جميعاً ، وتقريبه انا نعلم أن هذه الشرائع المتداولة ليست هي الشرائع بكامل خصوصياتها لتناقض مضامين كل شريعة على نفسها ، وانتشار السخف في قسم من محتوياتها ، وابتعاد أكثرها من كونها نظاماً للحياة ، وهو الأساس لكل رسالة سماوية مما يدل إجمالاً على طرو التحريف عليها .

والعلم الإجمالي بالتحريف يمنع من الأخذ بظواهرها جميعاً ، لأن كل طرف نمسكه نحتمل طرو التحريف عليه ، وأصالة عدم التحريف لا تنفع في هذا المجال لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي المنجز كما يأتي تقريبه في مباحث الإحتياط ، أو لتساقطها ، وليس لهذا العلم ما يحله لدينا لنرجع إليه .

نعم ، إذا تم ذلك الإستدلال ـ أعني استدلال المثبتين ـ وتمت مناقشاتنا له فإن رأي جمهور الحنفية السابق يكون من أمتن الآراء وأقواها ، لأن ما حكي من الشرائع في الكتاب العزيز لا يحتمل فيه التحريف ، فهو صحيح النسبة لها ، وإذا تمت حجيتها ـ

(٦٤٦) سورة الانعام : الآية ٩٠ .
(٦٤٧) سورة النحل : الآية ١٢٣ .
(٦٤٨) سورة الشورى : الآية ١٣ .
(٦٤٩) سورة المائدة : الآية ٤٤ .
(٦٥٠) سورة طه : الآية ١٤ .
(٦٥١) اقرأ ذلك في المستصفى : ١٣٤/١ وما بعدها .

بالإقرار من قِبل شريعتنا لأصل الشرائع ـ فقد تم حجية ما صح عنها ، وعلينا اتّباعه على كل حال .

أدلة النفاة :

وأهم ما استدل به نفاة حجية الشرائع السابقة ثلاثة أدلة :

أولها : حديث معاذ السابق وهو : « أنه(صلى الله عليه وآله وسلم) لما بعث معاذاً إلى اليمن (قال له : بم تحكم ؟ قال : بالكتاب والسنّة والاجتهاد) ولم يذكر التوراة والانجيل ، وشرع من قبلنا ، فزكاه رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) وصوبه ، ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه »[٦٥٢] .

وهذا الإستدلال متين جداً لو لم تكن رواية معاذ من الموضوعات عليه ، وقد سبق أن ناقشناها ونظائرها في مبحث القياس فلا نعيد[٦٥٣] .

ثانيها : « إن ذلك لو كان مدركاً لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والأخبار ، ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم ، حيث أشكل عليهم كمسألة العول ، وميراث الجد ، والمفوضة ، وبيع أم الولد ، وحد الشرب ، والربا في النسيئة ، ومتعة النساء ، ودية الجنين ، وحكم المكاتب إذا كان عليه شيء من النجوم ، والرد بالعيب بعد الوطء ، والتقاء الختانين ، 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 ، كعبدالله بن سلام ، وكعب الأحبار ، ووهب ، وغيرهم ، ولا يجوز القياس إلا بعد اليأس من الكتاب ، فكيف يحصل القياس قبل العلم ؟»[٦٥٤] .

وهذا الإستدلال كسابقه من أمتن الأدلة التي يمكن أن تساق في هذا المجال للقطع بمضمونه ، بل ربما حوّل 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 أنّ هذه الشريعة ناسخة لها » بطل القولأن السابقان ، إلا أن الاشكال في تحقق هذا الإجماع مع كثرة

(٦٥٢) المستصفى : ١٣٣/١ .

(٦٥٣) راجع : ص٢٨٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٦٥٤) المستصفى : ١٣٤/١ ، والأمثلة التي ذكرها لا يخلو بعضها من مناقشة لورود النصّ فيه ، اقرأ ما كتبه المؤلف عن المتعة في كتابه (الزواج الموقت ودوره في حل مشاكل الجنس) طبعة دار الأندلس ، وما كتبه الإمام شرف الدين في النصّ والاجتهاد . (المؤلف) .

الخلاف في المسألة من أفراد الأمة ، ولا أقل من جمهور الحنفية وغيرهم المانع من انعقاد إجماعها .

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 بثبوته ، والشك بارتفاعه بالنسخ بالنسبة الينا ، فحكم ببقائه أخذاً بالرواية الشريفة : « لا تنقض اليقين بالشك »[٦٥٥] .

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 ممتداً إلى وقت معين .

وعليه فالشك في النسخ شك في سعة المجعول 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 بقائه بعد العلم بثبوته ، فإن احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى ، فلا مجال حينئذ لجريان الإستصحاب .

وتوهم أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية ينافي 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 شكاً في ثبوت التكليف ، ولا مجال لجريان الإستصحاب معه .

والمقام من هذا القبيل ، فإنا نشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين ، أو هو مختص بمدركي زمان الحضور فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف لا في بقائه »[٦٥٦] .

(٦٥٥) وسائل الشيعة : ١ : ٢٤٥ ، الحديث ٦٣١ .
(٦٥٦) مصباح الأصول : ١٤٨ تقريراً لآراء المحقق الخوئي(قدس سره) .

وكذلك الأمر بالنسبة إلى من لم يدرك منا زمان ما قبل رسالتنا أي زمن (شرع من قبلنا) .

الخلاصة :

والخلاصة أن الأدلة اللفظية لو تمت حجيتها على إقرار الشرائع السابقة فهي إنما تدل على أصلها لا على كتبها المتداولة ، والعلم الإجمالي في طرو التحريف على الأصل يمنع من التمسك بظواهر جميع أطرافها لاحتمال طروّ النقص أو الزيادة على كل منها ، ولا مدفع لهذا الاحتمال من أصل أو غيره لعدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي أو جريانها وتساقطها للمعارضة على اختلاف في المبنى .

نعم لا يبعد تمامية ما ذهب إليه جمهور الحنفية وغيره لجمعه بين ما دل على أصل الإمضاء للشرائع السابقة وما يقتضيه العلم الإجمالي من عدم حجية ظواهر ما دل على أحكام الشرائع السابقة من كتبها المنزلة ، لأن ما نقل منها في الكتاب العزيز لا تدخله شبهة التحريف فيكون هو الحجة وحده .

وعلى أي حال ، كون هذه الكتب المتداولة ليست حجة بالنسبة الينا يقتضي أن يكون من الضروريات فلا حاجة لإطالة الكلام فيها .

ملاحظة :

لاحظنا أن أكثر الباحثين في شرع من قبلنا بدأوا أحاديثهم في التساؤل عن أنّ النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) هل كان متعبداً بشريعة من الشرائع التي سبقته ؟ وأيها هي ؟

وأطالوا التحدث في الإجابة على هذا التساؤل والتماس الأدلة له ـ كل من زاويته الخاصة ـ ولكننا رأينا أن الدخول في هذا الحديث لا يرتبط برسالتنا ـ كمقارنين ـ لعدم ترتب أية ثمرة عملية على هذا الاختلاف ، وما أصدق ما قاله إمام الحرمين :

« هذه المسألة لا تظهر لها فائدة بل تجري مجرى التواريخ المنقولة »[٦٥٧] ، 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 وفضّلها على غيرها من الملل المتقدمة عى ملته »[٦٥٨] وهي كما ترون ، ثمرة غير عملية بالنسبة إلينا .

(٦٥٧) إرشاد الفحول : ص٢٣٩ .
(٦٥٨) المصدر السابق .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الأول

القسم الحادي عشر

مذهب الصّحابي

*** تعريفه**

*** الخلاف في حجيته**

*** دليل الغزالي ومناقشته**

*** أدلة المثبتين**

*** نهاية الباب**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تعريفه :

ويريدون بمذهب الصحابي القول أو السلوك الذي يصدر عنه الصحابي ويتعبد به من دون أن يعرف له مستند .

الخلاف في حجيته :

وقد اختلفوا في حجيته ، فذهب « قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقاً ، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس ، وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله(صلى الله عليه وآله وسلم) : (اقتدوا بالذين من بعدي)[٦٥٩] ، وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا »[٦٦٠] وفي رأي الغزالي أن جميع هذه الأقوال باطلة[٦٦١] .

دليل الغزالي ومناقشته :

يقول : « إنّ 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 أن يتبع اجتهاد نفسه »[٦٦٢] .

« فانتفاء الدليل على العصمة » .

و « وقوع الاختلاف بينهم » .

و « تصريحهم بجواز مخالفتهم فيه » .

« ثلاثة أدلة قاطعة »[٦٦٣] .

وقد سبق أن عرضنا هذا الدليل بالذات في مبحث « سنّة الصحابة » ، وقرّبنا أن يكون لا مدفع له في نفي العصمة عنهم .

(٦٥٩) سنن الترمذي : كتاب المناقب الحديث ٣٥٩٥ .
(٦٦٠) المستصفى : ١٣٥/١ .
(٦٦١) المصدر السابق .
(٦٦٢) المصدر السابق .
(٦٦٣) المستصفى : ١٣٥/١ .

ولكن الذي يجب أن يقال : إنّ القائلين بمذهب الصحابي لا يريدون إثبات العصمة له وإلا لاعتبروه سنّة ، كما اعتبره الشاطبي وإن كان عدّه 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 »[٦٦٤] . فهم لا يريدون أكثر من حمل تصرفاتهم على وجه مبرر ، أي أنهم يريدون أن يقولوا أن الصحابة لا يقدمون على المخالفة الصريحة لحكم الشارع ، فاذا عمل أحدهم عملاً ولم يتبين وجهه ، فلابد وأن يكون هناك مستند لهذا العمل ، فإن لم يكن قياساً لفرض المسألة أن القول مخالف للقياس فخبر نجهله .

ولكن المسألة في حدود التماس المبررات الشرعية لتصرفات بعضهم ليست موضعاً لحاجتنا ـ كمجتهدين ـ فإذا أُريد من وراء هذا الكلام اعتبار مثل هذا الخبر المجهول لدينا حجة فقد صحّ ما يقوله الغزالي في نقضه : « فقوله ـ يعني الصحابي ـ 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 نصّ قاطع لصرّح به ـ إلى أن يقول ـ : أما وجوب اتّباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له »[٦٦٥] .

والواقع أن إثبات كونه من مصادر التشريع لا ينسجم إلاّ إذا اعتبرت تصرفاته ـ قولاً أو فعلاً أو تقريراً ـ 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 »[٦٦٦] ، أو قوله : « اقتدوا بالذين بعدي أبي بكر وعمر »[٦٦٧]، وأمثالها .

(٦٦٤) المصدر السابق : ١٣٦/١ .
(٦٦٥) المستصفى : ١٣٦/١ .
(٦٦٦) سنن الترمذي : كتاب العلم ، الحديث : ٢٦٠٠ .
(٦٦٧) سنن الترمذي : كتاب المناقب ، الحديث ٣٥٩٥ .

وقد ذكرنا ـ في مبحث سنة الصحابة ـ ضعف أسانيد بعضها واستحالة التعبد الشرعي من قِبل الشارع بها للزوم التعبد بالمتناقضات ومعارضتها باخبار الحوض ، فلا بد من تأويلها أو تأويل ما يصح منها بغير مجالات اعتبار الحجية صوناً لكلام الشارع من الوقوع في التناقض .

وقد ناقش الغزالي كل ما يتصل بهذه الأحاديث في بحثه عنها مناقشات لا يخلو أكثرها من أصالة .

فعدها ـ من قِبل الغزالي[٦٦٨] والآمدي[٦٦٩] في الأصول الموهومة ـ في موضعه .

هذا كله في مذهب الصحابي ـ كمشرع ـ 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 شرائط التقليد من المجتهدين والصحبة التي تؤدي وظيفتها ـ وإن كانت من أعظم الفضائل للعبد ـ إلاّ 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 الأوّل أن ما يصلح من هذه الأقسام لاعتباره مصدراً من مصادر التشريع وأصلاً يركن إليه في مقام الاستنباط لا يتجاوز أربعة :

١ ـ الكتاب العزيز .

٢ ـ السنة .

٣ ـ العقل .

٤ ـ الإجماع ـ على قول ـ .

وما عداها فهو راجع إليها في أغلبية صوره ، وبعضها يمكن أن يعد مصدراً مستقلاً في مقابلها ، إلا أن أدلة حجيته لا تنهض بإثبات ذلك .

(٦٦٨) المستصفى : ١٣٥/١ .

(٦٦٩) الأحكام : ١٣٦/٣ .

البابُ الثاني

ذكرنا ـ في بحوث التمهيد ـ أنّ الأصول التي تدخل ضمن هذا الباب كثيرة نسبياً ، إلاّ أن الذي يغلب على إنتاجها هو الحكم الفرعي الجزئي ، وأحكامها ـ على الأكثر ـ لا تتجاوز أبواباً معينة من الفقه ولذلك آثرنا بحثها في الكتاب اللاحقّ .

ولكن الإستصحاب يختلف عنها من حيث وفرة إنتاجه للأحكام الكلية من جهة ـ على ما قيل ـ وعدم اقتصاره على باب من الفقه دون باب ، لذا آثرنا قصر هذا الباب عليه وإطالة التحدث فيه في حدود ما تدعو إليه طبيعة المقارنة ، وبحث مواقع الالتقاء منها بين الأعلام ، مع التوسع في بعض البحوث نسبياً ، وإلا فإن استيفاء الحديث فيه ـ في حدود ما عرضته مدرسة النجف الحديثة ـ مما يحتاج إلى مجلد كبير .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الباب الثاني

الإستصحاب

* تعريفه لغة واصطلاحاً
* الإستصحاب أصل إحرازي
* الفرق بين الإستصحاب والأمارة والأصل
* حكومة الإستصحاب على الأصل
* الإستصحاب ووجوب الفحص
* أركان الإستصحاب
* الإستصحاب وقاعدة اليقين
* الإستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع
* الخلاف في حجيته
* أدلة المثبتين : السيرة العقلائية ، وجوب العمل بالظن ، الإجماع ، السنة
* الأصل المثبت
* إستصحاب الكلي
* الأصل في الأشياء الإباحة
* الأصل بقاء ما كان
* الأصل في الإنسان البراءة
* إستصحاب العدم الأزلي
* إستصحاب النصّ إلى ان يرد النسخ
* إستصحاب الأحكام الكلية
* خلاصة البحث

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تعريفه لغة واصطلاحاً :

الإستصحاب لغة مأخوذ من المصاحبة تقول : « استصحبت في سفري الكتاب أو الرفيق ، أي جعلته مصاحباً لي ، واستصحبت ما كان في الماضي ، أي جعلته مصاحباً إلى الحال »[٦٧٠] .

وقد ذكرت له تعاريف متعددة في مصطلح الأصوليين حاول صاحب الكفاية(رحمه الله) 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 بقائه »[٦٧١] .

وقد نوقش في جدوى هذه المحاولة في إحداث الملاءمة بين هذه التعاريف مع ما فيها من التعبير عن خلاف مبنائي بالنسبة إلى الإستصحاب .

فالذي عليه قسم من قدامى الأصوليين ، أن الإستصحاب من الأمارات الكاشفة عن الحكم ، وعليه بنى غير واحد حجية مثبتاته ولوازمه غير الشرعية باعتبار أن ما يكشف عن الواقع يكشف عن لوازمه ، فيكون حجة فيها وفيما يترتب عليها من أحكام ، ومقتضى ذلك ان التعبير بالحكم ببقاء حكم لا يناسب هذا المبنى لكون الإستصحاب كاشفاً عن الحكم عندهم ، فالحكم بالبقاء وليد أجرائه فهو متأخر رتبة عنه ولا يسوغ أخذه فيه للزوم الخلف أو الدور ، وقد مرّ نظير هذا الإشكال في تعريف القياس .

والذي يناسب هذا المبنى من التعاريف ما ذكره الشيخ عنهم : « من أن الإستصحاب هو : كون الحكم متيقناً في الآن السابق ، مشكوك البقاء في الآن اللاحقّ »[٦٧٢] ، « فان كون الحكم متيقناً في الآن السابق أمارة على بقائه ومفيدة للظن النوعي »[٦٧٣] .

والذي عليه أكثر متأخري الأصوليين انه من قبيل الأصول لا الأمارات ، وإن كان يختلف عنها من بعض الجهات ، والذي يناسبه من التعاريف ما ذكره الأستاذ خلاف من انه « استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الماضي قائماً في الحال حتّى يوجد دليل

(٦٧٠) مصادر التشريع : ص١٢٧ .
(٦٧١) كفاية الأصول : ص٤٣٥ .
(٦٧٢) فرائد الأصول : ٢ / ٥٤١ .
(٦٧٣) مصباح الأصول : ص٥ .

يغيره »[٦٧٤] وإن كان في هذا التعريف شيء من الضيق لقصره 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 أن تعريف الإستصحاب يجب أن ينتزع عن مدلول أدلته لأن الذي يكون موضع حاجتنا هو خصوص ما قامت عليه الأدلة ، وليس في الأدلة كلمة استبقاء أو حكم وإنما فيها « حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل ، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك ، فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك أن يقال : إن الإستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي »[٦٧٥] .

ولعل وجهة نظر من يقول باستبقاء الحكم أو الحكم ببقاء الحكم هو الأخذ بلوازم هذه الروايات ، لأن لازم الحكم ببقاء اليقين وحرمة نقضه بالشك هو الحكم ببقاء المتيقن ، أي الحكم الذي كان منكشفاً باليقين وكلا التعريفين صحيح .

الإستصحاب أصل إحرازي :

ومن هذا التعريف ندرك السر في تسمية الإستصحاب بالأصل الإحرازي على ألسنة جملة من أعلامنا المتأخرين ، وذلك لما لاحظوا من أن لسان اعتباره يختلف عن كل من لسان جعل الطريقية للأمارة وجعل الحجية للأصول المنتجة للوظائف الشرعية .

فقد اعتبر في لسان جعله عدم نقض اليقين بالشك ، فهو من ناحية فيه جنبة نظر إلى الواقع ، ولكن هذه الناحية لم يركز عليها الجعل الشرعي وإنما ركز الجعل على الأمر باعتبار المكلف مشكوكه متيقناً ، وإعطائه حكم الواقع وتنزيله منزلته من حيث ترتيب جميع أحكامه عليه ، فهو من حيث الجري العملي واقع تنزيلاً وإن كانت طريقيته للواقع غير ملحوظة في مقام الجعل ، بينما نرى أن لسان جعل الأمارة ركز على ما فيها من إراءة وكشف ، واعتباره كاملاً ، فهو يقول بفحوى كلامه : أن مؤدى

(٦٧٤) مصادر التشريع : ص١٢٧ .
(٦٧٥) مصباح الأصول : ص٦ .

الأمارة هو الواقع « فاذا حدث فعني يحدث »[٦٧٦] كما جاء ذلك في بعض ألسنة جعل الحجية لخبر الواحد ، والمسؤول عنه أحد الرواة من أصحاب الأئمة .

أما الأصل غير الإحرازي فهو لا يتعرض إلى أكثر من اعتبار الجري العملي على وفقه مع فرض اختفاء الواقع وبهذا يتضح :

الفرق بين الإستصحاب والأمارة والأصل :

فالأمارة تحكي عن الواقع ، والشارع بلسان جعله يقول : إنّ مؤداها هو الواقع .

والإستصحاب لا يقول بلسان جعله : انه هو الواقع ، وانما يأمرك باعتباره واقعاً .

أما الأصل فلا يزيد على كونه مجعولاً كوظيفة عند اختفاء الواقع بجميع مراحله ، فهو لا يزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤداه .

حكومة الأمارة على الإستصحاب :

وإذا صح هذا فقد وضح السر في تقديم الأمارة على الإستصحاب ، إذ مع قيام الأمارة وانكشاف الواقع بها تعبداً لا موضع للشك ليطلب إليك اعتباره متيقناً ، لأن قيامها مزيل ـ في رأي الشارع ـ للشك وإن بقي وجدانا ، ومع فرض أن الشارع لا يراك شاكاً ، فأي معنى لإن يقول لك : اعتبر شكك يقيناً ؟

نهضت ترجمة
Translation Movement

حكومة الإستصحاب على الأصل :

وبهذا أيضاً يتبين السر في تقديم الإستصحاب على غيره من الأصول غير الإحرازية ، إذ الأصول غير الإحرازية إنما جعلت عند اختفاء الواقع عن المكلف وعدم العلم به ، وما دام المكلف مأموراً باعتبار الشك يقيناً ، فهو عالم بالواقع في رأي الشارع تعبداً لاعتباره الشك علماً 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 تعبداً كما هو الفرض .

وقد سبق منا حديث في بحوث التمهيد ، يبرر وضع الإستصحاب في المرحلة التالية للأصول الكاشفة عن الحكم الواقعي ، والمرحلة السابقة على الأصول غير الإحرازية .

(٦٧٦) الكافي : ١ / ٣٣٠ ، الحديث : ١ ، وفيه « ... فما أدّى اليك عنّي فعنّي يؤدي وما قال لك عنّي فعنّي يقول ... » .

الإستصحاب ووجوب الفحص :

وما دمنا قد عرفنا رتبة الإستصحاب من الأمارات ، فليس لنا أن نأخذ به ما لم نفحص عن الأمارة الكاشفة عن الحكم ، أي عن الرتبة السابقة له .

وقد استدل على وجوب الفحص بأدلة كثيرة أهمها ـ فيما نعتقد ـ ثلاثة وهي :

١ ـ وجود العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية من الشارع ووجود طرق مجعولة إليها من قبله ، ومع قيام العلم الإجمالي لا يجوز الرجوع إلى الأُصول ـ إحرازية أو غير إحرازية ـ في أطرافه ، وهذا ما يوجب الفحص وحل العلم الإجمالي بما يعثر عليه منها ، والرجوع بالباقي إلى الأُصول .

وأشكل عليه في الكفاية بما مضمونه أن العلم الإجمالي يمكن حله بالعثور على مقدار المعلوم بالإجمال منها ، ومقتضى ذلك هو الرجوع في الباقي إلى الأصل من دون حاجة إلى فحص عنه .

وأجاب المحقق النائيني عن الاشكال المذكور بأن المعلوم بالإجمال في المقام بما أنه ذو علامة وتميز ، فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال ، لأن الواقع قد تنجز بما له من تميز ، فكيف يعقل إنحلاله قبل الفحص ؟ وتكاليفنا المعلومة بالإجمال نعلم بثبوتها بالكتب المعتمدة فهي ذات تميز خاص ، ولا ينحل العلم الإجمالي 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 الإشكال يحوّل النقاش مع الشيخ النائيني إلى نقاش صغروي ، لأن العثور على القدر المتيقن منها لديه لا يتم إلا بعد استيعاب هذه الكتب فحصاً .

ومع استيعاب هذه الكتب وحل العلم الإجمالي بما يعثر عليه منها ، فلا مانع لديه ظاهراً 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 الإستدلال بالعلم الإجمالي على وجوب الفحص لإخراج المشكوك عن المعلوم بالإجمال والرجوع به إلى الإستصحاب أو غيره من الأُصول متين جداً .

٢ ـ دعوى استقلال العقل بلزوم الفحص قضاءً لحقّ العبودية ، وتقريب هذا الإستدلال 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 الواسطة في التبليغ .

وفعلية الوصول إلى كل مكلف ليس هو المسؤول عنها ، وإنما هي من وظائف المكلفين أنفسهم .

فالمواطن في دولة ما مثلاً من حقّ دولته أن 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 الإستصحاب الدالة على جواز العمل به من دون فحص ، فهي مقيدة به ابتداء .

٣ ـ الإستدلال 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 أن الحجة لله إذ ذاك على العبد ، وقد ورد من أهل البيت(عليهم السلام) في تفسير قوله تعالى : (**فلله الحجة البالغة**)[٦٧٧] من أنه: « يقال للعبد يوم القيامة هل علمت ؟ فان قال : نعم ; قيل له : فهلا عملت ؟ وإن قال : لا ; فقيل : فهلا تعلمت حتّى تعمل ؟ »[٦٧٨] .

وعلى هذا فأدلة الإستصحاب لا تتم حجيتها إلاّ بعد اليأس عن العثور على الأدلة الكاشفة عن الحكم الواقعي .

وما يقال عن الإستصحاب يقال عن بقية الأُصول إحرازية أو غير إحرازية ، نعم في الاستصحابات المثبتة للتكاليف لا يبعد القول بامكان جريانها من دون فحص ، إلاّ أن الأخذ بها إنما يكون من باب الإحتياط لا أخذاً بدليله .

(٦٧٧) سورة الانعام : الآية ١٤٩ .
(٦٧٨) تفسير الميزان : ٧ / ٣٩٣ نقلاً عن أمالي الطوسي .

هذا كله إذا قلنا بجريان الإستصحاب في الأحكام الكلية ، ومع إنكاره لا يبقى موضوع لهذا الكلام ، وما عداها ـ أعني الأحكام الكلية ـ لا يجب فيه الفحص .

وأدلة وجوب الفحص لا تشمله لكونها غير ناظرة إلى غير الفحص عن الأحكام الكلية كما هو واضح .

أركان الإستصحاب :

وأركان الإستصحاب المستفادة من نفس التعريف بعد تأمل فيه سبعة :

١ ـ اليقين : ويريد به الأصوليون هنا ، انكشاف واقع متعلقه وجداناً أو تعبداً .

٢ ـ الشك : ويريدون به ما يقابل اليقين بمعنييه ـ الوجداني والتعبدي ـ فكل ما ليس بيقين فهو شك عندهم ، سواء كان شكاً بالمعنى المنطقي ـ أي تساوي الطرفين ـ أم كان ظناً غير معتبر ، أم وهماً ، فالجميع في مصطلحهم شك ، ويجري عليها أحكامه .

٣ ـ وحدة المتعلق فيهما ، أي أن ما يتعلق به اليقين هو الذي يكون متعلقاً للشك لا غيره .

٤ ـ فعلية الشك واليقين فيه ، فلا عبرة بالشك التقديري لعدم صدق النقض به ، ولا اليقين كذلك لعدم صدق نقضه بالشك .

٥ ـ وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات ، أي أن يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة ، وهكذا ... ويستثنى من ذلك الزمان فقط ، رفعاً للتناقض .

٦ ـ اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر ، كما هو مفاد تسلط النقض بالشك على اليقين .

٧ ـ سبق اليقين على الشك ـ ولو كان السبق رتبياً ـ ليتم صدق عدم نقض الشك له .

فاذا اجتمعت هذه الأركان في موضع أمكن جريان الإستصحاب فيه وترتب حكمه بعد ثبوت حجيته ـ طبعاً ـ ومع تخلف بعضها لا يمكن جريانه أصلاً .

وللأعلام بحوث وتفريعات على هذه الأركان والتماس اللوازم لفقدان بعضها ، يطول عرضها والتحدث في صغرياتها جميعاً ، ولنجتزئ بذكر المهم منها .

الإستصحاب وقاعدة اليقين :

وقاعدة اليقين تشارك الإستصحاب في جملة أركانه 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 الإستصحاب على صعيد واحد إلا في ناحية الزمان ، فاذا علمنا ـ ونحن في يوم الأحد مثلاً ـ بحياة زيد يوم الجمعة وشككنا ببقائها إلى يوم السبت فنحن الآن نملك يقيناً بالحياة يوم الجمعة وشكا بالحياة في يوم السبت ، وكلاهما فعليان ، فالمثال يصلح للاستصحاب ، وإذا علمنا ـ ونحن في يوم الأحد ـ 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 وعدمها في الآخر .

وقد وقع الخلط بين القاعدتين على ألسنة كثير من الأعلام لخفاء الفارق بينهما ، والأدلة التي يملكها الأصوليون لا تنهض ـ على تقدير تماميتها ـ بغير الإستصحاب ، إذ لا معنى لصدق النهي عن نقض اليقين مع عدم فعليته بداهة .

الإستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع :

ومن التأمل في هذه الأركان أيضاً ندرك الفارق بين القاعدتين لاعتبارنا في الإستصحاب وحدة المتعلق لليقين والشك بخلاف قاعدة المقتضي والمانع ، فإن متعلق اليقين فيها هو وجود المقتضي للشيء ، ومتعلق الشك هو حصول المانع من تأثيره « فإذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً ، وشككنا في تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء ، فلنا يقين بوجود المقتضي وهو إنصباب الماء ، وشك في وجود المانع ، فعدم ترتيب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك لعدم تعلق اليقين بالطهارة بل بوجود المقتضي ، وليست الطهارة من آثار وجوده فقط بل تتوقف على عدم المانع أيضاً ، والمفروض انه لا يقين بوجود المقتضي وعدم المانع لتكون الطهارة متيقنة »[٦٧٩] .

فالفارق بينهما إذن انما هو في اختلاف المتعلق للشك واليقين في قاعدة المقتضي والمانع واتحاده في الإستصحاب .

والأدلة التي يملكها الأصوليون لا تفي بالدلالة على غير الإستصحاب لظهورها بوحدة المتعلق فيهما ، كما يأتي عرضها وبيان الاستفادة منها .

ونظراً لوقوع التشابه بين القاعدتين ووقوع الخلط بينهما ، فقد اقتضانا التنبيه عليه

.

(٦٧٩) مصباح الأصول : ص٢٤١ .

الخلاف في حجيته :

اختلفوا في حجية الإستصحاب « فذهب أكثر العلماء كما حكاه ابن الحاجب ومنهم المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية : إلى أن الإستصحاب حجة شرعية فيحكم ببقاء الحكم الذي كان ثابتاً في الماضي ما دام لم يقم دليل برفعه أو بتغييره فيبقى الأمر الثابت في الماضي ثابتاً في الحال بطريق الإستصحاب »[٦٨٠] .

وفي المعالم نسبة الحجية إلى الأكثر وخالف في ذلك السيد المرتضى[٦٨١] كما خالف « أكثر الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري »[٦٨٢] .

وهناك تفصيل ذهب إليه أكثر المتأخرين من علماء الحنفية وهو : « أن الإستصحاب حجة دافعة لا حجة مثبتة ، أي أنه حجة لدفع ما يخالف الأمر الثابت بالاستصحاب ، وليس هو حجة على إثبات أمر لم يقم دليل على ثبوته »[٦٨٣] .

وللشيعة تفصيلات في أقسام الإستصحاب كثيرة ، أهمها : تفصيل الشيخ الأنصاري بين ما إذا كان الشك في المقتضي فلا يجري الإستصحاب 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 الإستصحاب فقد استدلوا بعدة أدلة ، أهمها :

١ ـ السيرة العقلائية :

بدعوى أن ما « فطر عليه الناس وجرى به عرفهم في عقودهم وتصرفاتهم ومعاملاتهم ، أنهم إذا تحققوا من وجود أمر غلب على ظنهم بقاؤه موجوداً حتّى يثبت لهم عدمه ، وإذا تحققوا من عدم أمر غلب على ظنهم بقاؤه معدوماً حتّى يثبت لهم وجوده ، فمن عرف إنساناً حيّاً راسله بناء على ظنه بقاء حياته ، ومن عرف زوجية زوجين شهد بها بناء على ظن بقائها ، والقاضي يقضي بالملكية في الحال بناء على

(٦٨٠) سلم الوصول : ص٣٠٥ .
(٦٨١) راجع : معالم الأصول : ص٢١٨ .
(٦٨٢) إرشاد الفحول : ص٢٣٧ .
(٦٨٣) سلم الوصول : ص٣٠٧ .

سند ملكية بتأريخ سابق ، ويقضي بالدين في الحال بناء على شهادة شاهدين باستدانة سالفة .

وهذا كله يدل على أنّ مما تقضي به الفطرة أن يعتبر ما كان على ما كان حتّى يطرأ ما يغيره »[٦٨٤] .

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 أنه 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 والإحتياط حذراً من وقوعه في المضيقة على تقدير حياته .

وثالثة يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه ، فليس لهم التفات حتّى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة كمن يجيء إلى داره بلا التفات إلى بقاء الدار وعدمه ـ إلى أن يقول ـ : فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة »[٦٨٥] .

والظاهر أن هذه المناقشة لا تدفع وجود السيرة . وكونها جارية على وفق الاطمئنان تارة والإحتياط أخرى ، والغفلة ثالثة لا يدفع قيامها في غير المواضع المذكورة ، ولو رجع الإنسان إلى واقعه لوجد نفسه صادراً عن الاستصحابات في جل تصرفاته حتّى 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 أنهم 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 حتّى مع الظن بالخلاف أحياناً ، كما هو الشأن في الأمثلة التي مرت علينا الآن .

والذي يبدو لي أن الإستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها ، وستبقى ـ ما دامت المجتمعات ـ ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها ، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الإستصحاب لما استقام نظامها

(٦٨٤) مصادر التشريع : ص١٢٨ .
(٦٨٥) مصباح الأصول : ص١١ .

بحال ، فالشخص الذي يسافر مثلاً ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به لو ترك للشكوك سبيلها إليه ـ وما أكثرها لدى المسافرين ـ ولم يدفعها بالاستصحاب ، لما أمكن له أن يسافر عن بلده ، بل إنّ يترك عتبات بيته أصلاً ، ولشلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها ، فقول شيخنا النائيني : « إن عملهم على طبق الحالة السابقة إنما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام »[٦٨٦] لا يخلو من أصالة وعمق نظر ، ومناقشته بأن منكري حجية الإستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد ، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك لاختل على المنكرين ، تحتاج إلى تأمل ، فالمنكرون لحجية الإستصحاب عندما أنكروها لم يتخلوا في واقع حياتهم عن الجري على وفق الإستصحاب وإن تخلوا عنه في الشرعيات .

وكونه ظاهرة اجتماعية يصدر عنها الناس في مجتمعاتهم حتّى مع الشك صدوراً تلقائياً ـ كما هو الشأن في الظواهر الاجتماعية ـ لا ينافي أن يلتقي أحياناً الرجاء أو الإحتياط 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 للإنسان الفرد أن جملة تصرفاته منطقية ومبررة .

وإذا صح ما ذكرناه من كونها من الظواهر الاجتماعية العامة ، فعصر النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)ما كان بدعاً من العصور ولا مجتمعه بدعاً من المجتمعات ليبتعد عن تمثل وشيوع هذه الظاهرة ، فهي بمرأىً من النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ـ حتماً ـ ولو ردع عنها لكان ذلك موضع حديث المحدثين ، وهو ما لم يحدّث عنه التأريخ ، فعدم ردع النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 أن أوردناه في مبحث السنة عندما تحدثنا عنها وحسابها نفس الحساب .

٢ ـ وجوب العمل بالظن :

وهو ما استدل به البعض بدعوى انه «من المقرر أن العمل بالظن واجب ، ويغلب الظن ببقاء الشيء على ما كان ما دام لم يوجد ولم يطرأ ما يغيره ويزيله »[٦٨٧] .

والمناقشة في هذا الدليل واقعة صغرى وكبرى .

(٦٨٦) راجع : مصباح الأصول : ص١١ .
(٦٨٧) سلم الوصول : ص٣٠٨ .

أما الصغرى فلأن الظن لا يتحقق دائماً ببقاء الشيء لمجرد عدم طروّ ما يغيره ; فالشخص الذي يترك بلده ثمانين حولاً لا يظن ببقائه حيّاً عادة لا بالظن الشخصي ولا النوعي ، مع أنه لم يعلم بوجود ما يوجب إنعدام حياته وما أكثر صور الإستصحاب التي لا يتحقق فيها ظن بالحالات السابقة .

وأما الكبرى ـ أعني دعوى أن العمل بالظن واجب ـ 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 الطريقية لمطلق الظنون ، اللهم إلا إذا تمت مقدمات دليل الإنسداد ـ وهي غير تامة كما اتضح حالها في مبحث القياس ـ 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 الأعلام لا مبرر له .

٣ ـ الإجماع :

وقد ادعاه غير واحد من الأعلام ، يقول في سلم الوصول : « إجماع الفقهاء على أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك »[٦٨٨] ويقول في مصادر التشريع : « مما اتفق عليه الفقهاء أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك ، فمن توضأ للصلاة ثم شك بعد ذلك في أنه أحدث يصلي ولا عبرة بشكه ، ومن تزوج ثم شك بعد ذلك في أنه طلق تحل له زوجته ولا اعتبار بشكه ، وهذا في الحقيقة مبني على أن الحكم الذي ثبت في الماضي يستصحب ويبقى ويستمر حتّى يوجد دليل يغيره »[٦٨٩] .

وهذا الإجماع لا أعرف كيف ادعاه هؤلاء الأعلام ، مع نقلهم لذلك الخلاف الكبير في حجية الإستصحاب من قِبل كثير من الفقهاء ، اللهم إلا أن يوجه الإجماع إلى خصوص هذه الفروع ونظائرها ، وهو لا يثبت حجية الإستصحاب لقيامه على نفس الفرع لا على مصدره المتخيل .

٤ ـ السنة :

ونريد من الإستدلال بالسنّة خصوص ما ورد عن أهل البيت(عليهم السلام) في هذا المجال ، لعدم إطلاعنا على أحاديث نبوية من غير طريقهم بهذا المضمون ، وربما كانت موجودة وضيعها علينا نقص الفحص وبخاصة إذا كانت في غير مظانها من

(٦٨٨) راجع : سلم الوصول : ص٣٠٨ .
(٦٨٩) راجع : مصادر التشريع : ص١٢٨ .

كتب الفقه والأصول ، وفي أخبار أهل البيت(عليهم السلام) 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 ، وفوائد 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 ـ صحيحة زرارة : « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلّمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك . قال(عليه السلام) : تعيد الصلاة وتغسله . قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ، قال(عليه السلام) : تغسله وتعيد . قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرَ شيئاً فصليت فرأيت فيه . قال(عليه السلام) : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لِمَ ذلك ؟ قال(عليه السلام) : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً . قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله ، قال(عليه السلام) : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك . قلت : فهل عليّ إن شككت في أنه اصابه 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 رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك »[٦٩٠] .

وهذه الرواية من أهم الروايات وأصحها ، وقد اشتملت على عدة مسائل فقهية أثارها عمق الراوي ودقة نظرته[٦٩١] ، وقد تحدث عنها الاعلام أحاديث مفصلة ، ولكنها لا تتصل بطبيعة بحثنا هذا ، وما يتصل منها بموضع الحاجة قوله(عليه السلام) : في مقامين منها « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » وهي كبرى كلية طبقها(عليه السلام) على بعض مصاديقها في المقامين .

(٦٩٠) تهذيب الأحكام : ١ / ٤٢١ ، الحديث ٨ ، والاستبصار : ١ / ١٨٣ ، الحديث : ١٣ .

(٦٩١) لزرارة صاحب هذه الرواية صحيحتان أخريان تجريان بهذا المستوى والعمق من كثرة التفرعات في الأسئلة وقوة الدلالة على حجية الإستصحاب ، راجع : مصباح الأصول : ص٤٩ ـ ٥٠ . (المؤلف) .

والذي يبدو من التعبير « فليس ينبغي » وهي كلمة لا تقال عادة في غير مواقع التأنيب أو العتب ، ولا موضع لهما هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغاً عنها عند الطرفين وهي من المسلمات لديهما ، كما أن التعليل فيها « لأنك كنت على يقين » وإرساله على هذا النحو من الإرسال يوحي أنه تعليل بأمر مرتكز معروف ، وهو ما سبق أن استقربناه عند الإستدلال ببناء العقلاء من أنه من الأمور التي يصدر عنها الناس في واقعهم صدوراً تلقائياً 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 الإمضاء لما عليه بناء العقلاء .

٢ ـ موثقة عمار عن أبي الحسن(عليه السلام) : « قال : إذا شككت فابن على اليقين ، قلت : هذا أصل ؟ قال(عليه السلام) : نعم »[٦٩٢] .

ودلالتها على الحجية واضحة وبخاصة إذا تصورنا أنه لا معنى للبناء على اليقين إلا البناء على المتيقن والتعبير بـ « هذا أصل » يدل على سعة القاعدة وعدم تقيدها في الموارد التي بعثت بالسائل على الاستفسار والسؤال .

وعلى هذا فدلالة الروايات وافية ، ولنا من إطلاقها وشمولها ـ لجميع أقسام الإستصحاب سواء كان المشكوك فيه هو الحكم أم موضوعه ، وسواء كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي أم غيره ـ ما يكفي لإلغاء جميع هذه التفصيلات وغيرها مما ذكروه ، والمقياس في جريان الإستصحاب وعدمه هو توفر الأركان السابقة التي انتزعناها جميعاً 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 ـ الأصل المثبت :

ويراد بالأصل المثبت : الأصل الذي تقع فيه الواسطة غير الشرعية ـ عقلية أو عادية ـ بين المستصحب والأثر الشرعي الذي يراد إثباته ، على أن تكون الملازمة بينهما ـ أعني المستصحب والواسطة ـ في البقاء فقط .

وإنما قيدناها بهذا القيد إخراجاً لما كانت الملازمة فيه قائمة بينهما حدوثاً وبقاءً، إذ اللازم إذ ذاك يكون بنفسه متعلقاً لليقين والشك فيجري فيه الإستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت ، وحجيته موضع اتفاق .

(٦٩٢) وسائل الشيعة : ٨ / ٢١٢ ، الحديث ١٠٤٥٢ ، راجع : مصباح الأصول : ص٦٤ .

ومثاله ما لو علمنا بوجود الكر في البيت ولم نشخص موضعه وشككنا في ارتفاعه ، فمقتضى الإستصحاب هو بقاء الكر ، ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كمية من الماء نحتمل أنها هي الكر ولم نجد غيرها ، فبمقتضى الملازمة العادية أن الكر المستصحب هو هذا الماء ، إلا أن تطبيق الكر المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع ، وإنما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية ـ بحكم عدم عثورنا على غيره ـ فتطبيق أحكام الكر على هذا الماء إنما هو بالأصل المثبت ، أي بتوسط تطبيق الكر عليه الذي اقتضته الواسطة غير الشرعية ; ومن المعلوم هنا أن هذا الماء الذي يراد إثبات الكرّية له غير معلوم الكرّية سابقاً ، وإنما المعلوم هو وجود الكر في البيت ، وليست الملازمة بينه وبين الكرّية إلاّ من حيث البقاء ، إذ لازم بقاء الكر في البيت هو ثبوت الكرّية للموجود .

وقد اختلفوا في حجيته ، فالذي عليه الكثير من قدامى الأُصوليين هو ثبوت الحجية له بادعاء تناول أدلة الإستصحاب لمثله .

والذي عليه محققو المتأخرين عدم الحجية لوضوح افتقاده لبعض الأركان التي انتزعناها من أدلة الحجية ـ فيما مضى ـ وهو وجود اليقين السابق والشك اللاحقّ ; ومن البين هنا انه لا يقين بكرّية هذا الموجود سابقاً لتستصحب ، وإنما اليقين بوجود الكر ، ومع فقد اليقين السابق لا مجال لترتيب آثار الإستصحاب لفقده ركناً من أركانه وهو اليقين .

وتقريب آخر لعدم الحجية ، أن الذي استفدناه من أدلة الإستصحاب أن من أركانه التي اعتبرها الشارع وحدة المتعلق لليقين والشك ليصدق النهي عن نقض اليقين بالشك ، إذ مع اختلاف المتعلق لا معنى لأن ينقض اليقين بالشك ، ومتعلق اليقين الذي بأيدينا هو وجود الكر سابقاً لا كرّية الموجود لفرض جهالة حالته السابقة ، والمشكوك الذي نريد معرفة حكمه هو الكر الموجود لا وجود أصل الكر لعدم الثمرة الشرعية بالنسبة لمعرفته لنا فعلاً ، فمتعلق الشك إذن غير متعلق اليقين ، ومع عدم وحدة المتعلق في الشك واليقين ـ موضع احتياجنا ـ لا مجال للاستصحاب لفقده ركناً من أركانه أيضاً .

فسواء فقد الأصل المثبت ذلك الركن أم هذا ، لا مجال للقول بحجيته .

وأهم ما أورد في هذا المجال أن ما يقتضيه قياس المساواة هو القول بالحجية ، بتقريب أن الواسطة العرفية أو العقلية من آثار المتيقن سابقاً ، والحكم أو الموضوع

الشرعي الذي يراد إثباته من آثار الواسطة وأثر الأثر أثر ، فالدليل الدال على اعتبار المشكوك متيقناً إذا شمل الأول فقد شمل آثاره المترتبة عليه طبعاً .

وقد أُجيب على هذا الإيراد : ان هذه الكلية أعني ـ إنّ أثر الأثر أثر ـ وإن كانت مسلّمة عقلاً ، إلاّ أنها في خصوص ما إذا كانت الآثار الطولية كلها من سنخ واحد ، كما في الحكم بنجاسة الملاقي ونجاسة ملاقي الملاقي حيث إنّ هذه الآثار جميعاً من الآثار الشرعية المجعولة من قبله ، لأن لازم نجاسة الشيء شرعاً نجاسة ملاقيه ، ولازم نجاسة ملاقيه نجاسة ملاقي ملاقية ; فالدليل الدال على نجاسة الشيء دال على ترتب هذه الآثار عليه ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللوازم العقلية ، أما إذا اختلفت الآثار فكان بعضها عقلياً والآخر شرعياً ; فالقاعدة غير مسلّمة لبداهة أن الأثر الشرعي المجعول على شيء لا يكون أثراً شرعياً للوازمه العقلية أو العادية .

فمن ضرب شخصاً خلف ستر فقده نصفين ، ثم شك بأن هذا الشخص هل كان حياً عندما ضربه أي أن الموت استند إلى الضرب أو إلى غيره ، فاستصحاب حياته إلى حين الضرب لا يكشف عن أن الموت كان مستنداً إلى ضربته ، فلا يرتب عليه آثار القتل الشرعية في هذا الحال ، لوضوح أن الإستناد وعدمه ليسا من آثار حكم الشارع ببقائه حيّاً ، وإنما هو من آثار حياته الواقعية وهي غير محرزة هنا .

ثم إن الإستصحاب لما لم يكن من سنخ الأمارات الكاشفة عن الواقع ، وأخذنا به إنما هو من قبيل التعبد المحض ، فإن علينا أن نتقيد في حدود ما عبّدنا به الشارع مما يرجع جعله إليه ، أي ان نثبت به خصوص الآثار الشرعية التي عبّدنا بها ، ولا نتجاوزها إلى غير آثاره من لوازم إثبات الحكم أو الموضوع العادية أو العقلية لاحتياج هذا النوع من التجاوز إلى الدليل .

وحتّى الأمارات ـ على رأي بعض أساتذتنا ـ لا تثبت لوازمها العقلية أو العادية ، إلا إذا ثبت التخويل الشرعي لها بذلك ، أي ثبت عموم التعبد بها لهذا النوع من اللوازم والأخبار والإقرارات وما يشبهها من الأمارات ، إنما التزم بإثبات لوازمها على اختلافها لثبوت البناء العقلائي بذلك ، وثبوت إمضاء الشارع له على ما يملكه ذلك البناء من سعة وشمول .

فدليل الإستصحاب ـ حتّى مع فرض أماريته ـ غير ناظر إلى ترتيب لوازم المتيقن العادية أو العقلية أصلاً ليتمسك به على الإطلاق والشمول .

٢ ـ إستصحاب الكلي :

ولاستصحاب الكلي صور أهمها ثلاث :

أولاها : ما إذا وجد الكلي في ضمن فرد معين ، ثم شك في ارتفاعه ، كما لو وجد الإنسان ضمن شخص في الدار وشك في خروج ذلك الشخص منها ، فاستصحاب بقائه فيها يوجب ترتيب جمع الآثار الشرعية على ذلك البقاء ـ أعني بقاء الكلي ـ لو كانت هناك آثار شرعية له ، ومثل هذا الإستصحاب لا شبهة فيه .

ثانيتها : 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 محمداً أو علياً ، مع العلم بأنه لو كان محمداً لكان معلوم الخروج عن الدار ، ولو كان علياً لكان معلوم البقاء .

والإستصحاب في هذا القسم يجري وتترتب جميع آثاره للعلم بوجود الكلي والشك في ارتفاعه ، فأركان الإستصحاب فيه متوفرة .

نعم لو كان الأثر مترتباً على الفرد لا على الكلي لا يجري الإستصحاب لفقده بعض أركانه ، وهو اليقين السابق ، لأن كل فرد منهما بحكم تردده غير متيقن فلا يكون موضعاً لروايات هذا الباب .

ثالثتها : ما إذا علم بوجود الكلي ضمن فرد خاص وعلم بارتفاعه واحتمل وجود فرد آخر له كان مقارناً لارتفاع ذلك الفرد أو مقارناً لوجوده .

والظاهر أن الإستصحاب لا يجري فيه لفقده أهم ركن من أركانه وهو اليقين السابق ، لأن الكلي لا يمكن أن يوجد خارجاً 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 ـ أي يوجب العلم بوجود الكلي المتخصص بخصوصية هذا الفرد ـ وأما وجود الكلي المتخصص بخصوصية فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا ، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً ، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا ، فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين فلا يجري فيه الإستصحاب .

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 يقيناً ، وما هو محتمل للبقاء فهو وجود الكلي المتخصص بخصوصية أُخرى الذي لم يكن لنا علم به فيختلف متعلق اليقين والشك ، وهذا بخلاف القسم الثاني ، فان المعلوم فيه هو وجود الكلي المردد بين الخصوصيتين فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه ، فيكون متعلق اليقين والشك واحداً ، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيه »[٦٩٣] .

(٦٩٣) مصباح الأصول : ص١١٤ وما بعدها .

وهناك مسائل أخرى يتضح الحديث فيها مما فرّعوه على الإستصحاب من القواعد ، يقول خلاف : « وعلى الإستصحاب بنيت المبادئ الشرعية الكلية » الآتية :

أ ـ الأصل في الأشياء الإباحة[٦٩٤] :

وهذا الكلام إن أُريد به ظاهره من أن الأشياء قبل ورود الشرع بها محكومة بالإباحة كما هو ظاهر مذهب جماعة من المعتزلة فيما حكاه الغزالي عنهم[٦٩٥] ، فهو أجنبي عن الإستصحاب لأن كلام هؤلاء ناظر فيما يبدو إلى أن الإباحة حكم واقعي لها قبل جعل الأحكام ، والإستصحاب حكم ظاهري مجعول عند الشك ، على أن المبنى في نفسه غير سليم ، وقد ناقشه الغزالي بقوله : « المباح يستدعي مبيحاً كما يستدعي العلم والذكر ذاكراً وعالماً ، والمبيح هو الله تعالى إذا خيّر بين الفعل والترك بخطابه ، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة »[٦٩٦] .

وجواب الغزالي هذا مبني على أن الجعل الشرعي متحد الرتبة مع خطاب الشارع ، أو أنه مجعول بالخطاب ، أما إذا قلنا أن الخطاب مبرز للجعل الشرعي ، والجعل في مقام الثبوت سابق رتبة وزماناً عليه ، كما هو مذهب الكثير ، فإن جوابه لا يتم .

والجواب على هذا المبنى : أن أحكام الشارع لما كانت وليدة مصالح ومفاسد في المتعلقات غالباً ـ وهو ما تكاد تتفق عليه كلمة المسلمين على اختلاف في المبنى ـ ولما كانت المتعلقات مختلفة من حيث التوفر على المصالح والمفاسد فأحكامها حتماً مختلفة ، فالقول بجعل الإباحة لها بقول مطلق لا يستند على أساس .

وإن أُريد بها الحكم الظاهري ، أي أن الأشياء محكومة بالإباحة ظاهراً 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 حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قِبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله سرقة ، أو المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك ولعلها اختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتّى تستبين أو تقوم به البينة »[٦٩٧] ، بناء على عموم الإستدلال بها للشبهات الحكمية أو لغيرها من الأدلة ، وربما دل عليها كل ما يدل على البراءة الشرعية .

(٦٩٤) مصادر التشريع : ص١٢٩ .
(٦٩٥) المستصفى : ٤٠/١ .
(٦٩٦) المصدر السابق .
(٦٩٧) وسائل الشيعة : ١٧ / ٨٩ ، الحديث : ٢٢٠٥٣ ، راجع : الدراسات : ص١٥٤ .

ولكن بناء هذه القاعدة على الإستصحاب لا معنى له ، لتوفر أدلتها الاجتهادية ، بالإضافة إلى عدم انطباقها عليه لفقدها ركناً من أركان الإستصحاب وهو اليقين السابق بالإباحة ، إذ لم يفرض فيها ليستصحب .

نعم ، يمكن أن يكون المراد بها ان الأصل في الأشياء الإباحة إذا كانت معلومة سابقاً وشك في ارتفاعها ، فتكون من صغريات قاعدة الإستصحاب .

ولكن هذا التوجيه غير مراد قطعاً لهم لعدم أخذهم فيه هذا الشرط (إذا كانت معلومة الإباحة سابقاً) على أنه لا خصوصية للإباحة لجواز أن يقال : الأصل في الأشياء الحظر إذا كانت محظورة سابقاً ، والأصل فيها الوجوب إذا كانت واجبة ، وهكذا .

ب ـ الأصل بقاء ما كان على ما كان حتّى يطرأ ما يغيّره[٦٩٨] :

وهذه القاعدة إن كانت ناظرة إلى مقام الثبوت والواقع ، فهي صحيحة في بعض مصاديقها ، لأن الذي يبقى عند وجوده ما لم يطرأ عليه ما يغيره ما كان فيه مقتضي البقاء ، أما ما ليس فيه استعداد البقاء لا يحتاج في انتفائه إلى المغير ، بل يكون انتهاؤه بانتهاء استعداده ، إلا أن القاعدة تكون أجنبية عن الإستصحاب ، لأن الإستصحاب غير ناظر إلى مقام الثبوت ، بل ناظر إلى مقام الإثبات في مرحلته الظاهرية . وإن أُريد بها النظر إلى مقام الإثبات ، فالاستصحاب لا يثبتها لما قربناه سابقاً من عدم أماريته .

نعم ، إذا غيرت القاعدة إلى التعبير بإبقاء ما كان على ما كان ما لم يعلم بطروّ ما يغيره ، كانت موافقة لمؤدى الإستصحاب كما نهضت به أدلته السابقة .

ولعل قولهم :

ج ـ ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه[٦٩٩] :

أقرب إلى الإستصحاب من التعبير السابق وبخاصة إذا استظهرنا من قولهم : « يحكم ببقائه » هو الحكم به عند الشك لا واقعاً .

د ـ ما ثبت باليقين لا يزول بالشك[٧٠٠] :

وهذه القاعدة إذا أُريد بها مدلولها اللغوي كانت أجنبية عن مفاد الإستصحاب لأن مفاده ـ كما مر بيانه ـ ما ثبت باليقين لا يزال بالشك ، أي مطلوب اعتباره ثابتاً ،

(٦٩٨) مصادر التشريع : ص١٢٩ .
(٦٩٩) فلسفة التشريع في الإسلام : ص١٨٠ .
(٧٠٠) مصادر التشريع : ص١٢٩ .

لبداهة أن 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 الإستصحاب في حدود ما مر .

هـ ـ الأصل في الإنسان البراءة[٧٠١] :

وابتناء هذه القاعدة على الإستصحاب موقوف على العلم السابق بخلو الذمة والشك اللاحقّ ، وليس مثل هذا العلم متوفراً دائماً ، وسيأتي أن هذه قاعدة مستقلة ولها أدلتها الخاصة وليست مبنية على الإستصحاب ككل ، لجواز فرضها في صورة توارد التكليفين على الإنسان مع شكه في السابق واللاحقّ منهما ، كما لو علم بصدور حدث وطهارة وجُهل أسبقهما ، فاستصحاب الحالة السابقة عليهما لا يجري للعلم بانتقاضها بأحدهما ، وإستصحاب كل منهما لا يجري أيضاً إما لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ـ كما ذهب إلى ذلك بعض أساتذتنا ـ وهو من أركان الإستصحاب لاحتمال تخلل اليقين بالانتقاض باليقين بالنسبة إلى كل منهما ، فلا يتصل شكه بيقينه زماناً ، وإما لجريانهما والحكم بتساقطهما للتعارض ، فابتناء هذه الصورة من القاعدة على الإستصحاب ليس له وجه .

أما بقية الصور ـ وهي التي يعلم فيها ببراءة الذمة سابقاً ـ ويشك بارتفاعها ، فهي مختلفة أيضاً لأن الحالة السابقة المعلومة إن أُريد بها العدم السابق على تأهل المكلف لورود التكاليف عليه كانت حجيتها مبنية على صحة الإستصحاب في :

العدم الأزلي :

وحجيته موضع خلاف بين الأعلام وبخاصة المتأخرين منهم ، فالذي عليه شيخنا النائيني : أن الإستصحاب لا يجري لكونه من الأُصول المثبتة باعتبار أن العدم المعلوم لدى المستصحِب عدم محمولي ، والذي يراد إثباته عدم نعتي ، وثبوت أحدهما لا يثبت الآخر إلا بتوسط لازم عقلي ، فالبراءة المعلومة هي البراءة الثابتة قبل تأهل المكلف ـ من باب السالبة بانتفاء الموضوع ـ والبراءة التي يراد إثباتها هي البراءة بعد تأهله ، وإحداهما غير الأُخرى فلا يجري الإستصحاب .

ولكن الشيخ آغا ضياء العراقي ـ وهو من أعلام الأُصوليين في النجف ـ يرى ـ فيما يحكى عنه ـ إمكان جريان الإستصحاب في العدم الأزلي لاعتقاده عدم التمايز

(٧٠١) المصدر السابق .

في الإعدام ، فالعدم المحمولي هو ـ في واقعه ـ عين العدم النعتي وليس غيره ليكون جريانه من قبيل الأصل المثبت .

والذي يقتضي أن يقال : إن المسألة تختلف باختلاف الاستفادة من الأدلة ، فإن استفيد اعتبار الاتصاف بالعدم في متعلق الحكم أو موضوعه فاستصحاب العدم ـ بمفاد كان التامة ـ أي العدم المحمولي لا يثبته لأن الاتصاف من الأمور الوجودية الموقوفة على وجود موضوعها ، وإن لم يستفد من الأدلة اعتبار الاتصاف واستفيد تركب المستصحب من جزأين هما ـ في مقامنا ـ المكلف وخلو الذمة ، فاستصحاب خلو الذمة ـ بمفاد كان التامة ـ يثبت الموضوع ، لأن زيداً مثلاً مكلف بالوجدان ، والذمة غير مشغولة بالأصل .

هذا كله إذا أُريد من العدم العدم الثابت قبل التأهل للمكلف ـ أي في أيام طفولته وقبل اتصافه بالتمييز ـ أما إذا أُريد 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 الإستصحاب لفقده ركناً من أركانه .

نعم ، من لا يرى البلوغ مقوماً لموضوع التكليف عرفاً لا مانع من جريان الإستصحاب بالنسبة إليه .

والنتيجة أن بناء هذه القاعدة على الإستصحاب لا يصدق إلا في بعض الصور على بعض المباني ، فلا تصلح أن تكون قاعدة عامة مرتكزة في جملة ركائزها على الإستصحاب .

و ـ إستصحاب النصّ إلى أن يرد النسخ[٧٠٢] :

وقد عد المحدث الاسترابادي هذا النوع من الإستصحاب من الضروريات ، وقد سبق الإشكال مفصلاً فيه في مبحث « شرع من قبلنا »[٧٠٣] 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 القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة »[٧٠٤] ما يثبت الاستمرار .

(٧٠٢) فلسفة التشريع في الإسلام : ص١٧٩ .
(٧٠٣) راجع : ص٤١٣ وما بعدها من هذا الكتاب .
(٧٠٤) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٦٩ ، الحديث : ٣٣٥١٥ . وفيه عن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) : « حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام ... » .

على أن بعض الأساتذة ذهب إلى أن أصالة عدم النسخ ليس مبناها الإستصحاب ليستشكل فيه ، بل هي أصل قائم بذاته ، ومستنده الإجماع أو الضرورة التي ادعاها المحدث الاسترابادي .

وما سبق أن قلناه عن أصالة عدم النسخ نقوله عن :

إستصحاب الأحكام الكلية :

إذا كان منشأ الشك فيها هو احتمال طروّ الرافع عليها أي طروّ النسخ عليها ، لأن الشبهة التي ذكرناها هناك من الشك في سعة المجعول وضيقه ـ أي دوران الأمر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء ـ جارية بنفسها هنا ; فلا حاجة لتكرار الحديث فيها .

خلاصة البحث :

والخلاصة أن المقياس في جريان الإستصحاب وعدمه هو توفر الأركان السبعة السابقة ، فإن توفرت جرى الإستصحاب ، وإن فقد بعضها لا يجري لعدم توفر الدليل عليه .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الثالث

لقد أطال الأعلام في التحدث عن كل ما يتصل بهذا الباب والذي يأتي بعده ، وقد استغرق الحديث فيه المجلدات الواسعة ، وسنقتصر منه على المواضع التي نراها أهم من غيرها ، ونقلل من النماذج التطبيقية والتفرعات على أصل المبنى احتفاظاً بطبيعة ما تقتضيه بحوثنا من إيجاز واقتراب نسبي من المفاهيم المشترك بحثها بين أعلام المذاهب على اختلافها ، تحقيقاً لمنهجنا في المقارنة ، وإذا دعتنا الضرورات أحياناً إلى ذكر مباحث تمحضت مدرسة النجف في بحثها ، فلأن التقييم الفقهي لبعض المسائل موقوف عليها ، ومعالمها مفقودة في المذاهب الأخرى .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الثالث

القسم الأول

البراءة الشرعيّة

* تحديدها
* الفرق بينها وبين الإباحة الواقعية
* الخلاف فيها
* أدلة المثبتين لها مطلقاً : أدلتهم من الكتاب ، أدلتهم من السنة :
  حديث الرفع ، رواية السعة ، رواية كل شيء مطلق
* استدلالهم بالإجماع
* أدلتهم من العقل
* أدلة الأخباريين

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

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 ان الإباحة الشرعية وليدة إنعدام المصلحة والمفسدة أو تساويهما في متعلقها ، بخلاف البراءة فإنها غير ناظرة إلى الواقع ، فقد يكون فيه مصلحة توجب الإلزام بالإتيان به ، والشارع جعل الحكم الالزامي له ، إلا أنه لم يصل الينا أو أن 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 ـ فيما سبق في مبحث الإستصحاب ـ تقييد أدلتها هي وبقية الأصول والوظائف بالفحص عن الحكم الواقعي واليأس من العثور عليه .

نهضت ترجمه
Translation Movement

الخلاف 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 الوجوبية دون التحريمية .

أما السنة فالذي يبدو منهم إرسال حجيتها إرسال المسلمات لعدم تعرضهم ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ 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 مطلقاً :

وقد استدل المثبتون لها بأدلة كثيرة يصعب استيعابها جميعاً ، وهي مستغرقة للأدلة الأربعة نذكر أوفاها بالدلالة :

أدلتهم من الكتاب :

وأظهر ما استدلوا به من الكتاب آيتان كريمتان هما :

١ ـ قوله تعالى : (**لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها**)[٧٠٥] .

وقد قرب دلالتها بتقريبات لا يخلو أكثرها من مؤاخذة ، ولعل أسلمها من المؤاخذات أن يقال أن المراد من الموصول في « ما آتاها » هو الحكم ، والمراد بالإيتاء فيها هو الوصول ، فيكون مفاد الآية نفي التكليف بالحكم غير الواصل ، أي أن الله لا يكلّف نفساً إلا بالحكم الذي يصل إليها .

وبالطبع أن معنى نفي التكليف هنا هو نفي آثاره الأُخروية ، أي نفي المؤاخذة ، وإلا فإن التكليف ثابت في حقوق العالمين والجاهلين على السواء ، كما يأتي عرضه في مبحث التخطئة والتصويب .

٢ ـ قوله تعالى : (**وما كنا معذبين حتّى نبعث رسولاً**)[٧٠٦] .

وتقريبها لا يتم إلا إذا جعلنا الرسول هنا كناية عن الحجة الواصلة ، وهو ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، إذ لا خصوصية للرسول في هذا الموضع ظاهراً فيكون مؤداها نفي استحقاق العقاب قبل قيام الحجة لدى المكلف وهو مؤدى البراءة .

وأشكل على هذه الاستفادة :

١ ـ إنّ الآية لم تنفِ 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 ، لأن نفي فعليته قد يكون ـ حتّى مع ثبوت التكليف واقعاً ـ بالعفو وغيره .

وأُجيب بأن لسان الآية يأبى مثل هذا الحمل ، أعني الحمل على نفي الفعلية ، لأن التعبير بقوله : (**وما كنا معذبين**) وما يشبهه من التعبيرات الواردة في القرآن الكريم أمثال (**وما كان الله ليضل قوماً**)[٧٠٧] (**وما كان الله ليذر المؤمنين**)[٧٠٨] ، كلها تدل على أن هذه الأُمور مما لا تليق نسبتها إليه سبحانه .

وأظن أن الجو التعبيري الذي يرسمه هذا النوع من الأداء يقرب هذا المعنى . وإذا صح هذا المعنى فمع فرض استحقاق العبد للعذاب ، فأي مانع من نسبة صدوره إلى الله ؟ ولماذا لا تليق نسبته إليه تعالى ؟

(٧٠٥) سورة الطلاق : الآية ٧ .
(٧٠٦) سورة الإسراء : الآية ١٥ .
(٧٠٧) سورة التوبة : الآية ١١٥ .
(٧٠٨) سورة آل عمران : الآية ١٧٩ .

فالحق ـ كما استفيد ـ أن أمثال هذه التعبيرات واردة لنفي الاستحقاق ، وحاشا لله أن يعذب من لا يستحق .

وأشكل أيضاً إنّ الآية واردة في مقام نفي العذاب الدنيوي كما يقتضيه سياقها ، وليست واردة في مقام نفي العذاب الأخروي ; والذي يفيد في إثبات دلالتها على البراءة هو نفي العذاب الأخروي ، ومن الواضح أن نفي أحدهما لا يستلزم نفي الآخر .

والجواب على هذه الشبهة يتضح مما ذكرنا في الجواب على الشبهة السابقة ، فإن لفظة « ما كنا » تستدعي نفي الاستحقاق ، وهو أعم منهما بالإضافة إلى إمكان استفادة نفي العذاب الأخروي قبل قيام الحجة بقياس الأولوية ، لأن الله سبحانه إذا تنزه عن تعذيب عبيده في دار الدنيا ، وهو عذاب يخف تحمله بالنسبة إلى العذاب الأخروي ، فتنزهه عن إيقاع العذاب الأشد من باب الأولى .

والحق أن الآية من أقوى ما يستدل به على البراءة .

أدلتهم من السنة :

وهي كثيرة جداً نجتزئ بذكر بعضها :

١ ـ حديث الرفع :

وقد روي بسند جامع لشرائط الصحة « عن حريز ، عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال : قال رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) : 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 »[٧٠٩] .

وقد قربت دلالته بأن أحكام الشارع على اختلافها ، من وضعية وتكليفية ، لما كان أمر رفعها ووضعها بيده ، وأن بوسعه أن يضع الحكم الإلزامي في حالتي العلم والجهل ، أي ان يضع الحكم الواقعي والظاهري على المكلفين كما أن بوسعه أن يرفعهما عنه ، فإن هذا الحديث جاء للتعبير عن رفع الشارع الحكم الإلزامي في حال الشك ، وليست هناك أية منافاة بين رفع الحكم عند الجهل به وبقائه واقعاً كما هو مقتضى ما دل على ثبوت الأحكام في حقّ العالمين والجاهلين على السواء ، ويكون مفاد الرفع في هذا الحديث هو رفع العقاب أو المؤاخذة ، وقيل إنّ الرفع مسلط هنا على خصوص الحكم الظاهري الإلزامي الذي لا يعلم ، ويكون معنى رفعه عدم جعله ابتداءً « ولازمه ثبوت الترخيص في اقتحام الشبهة وعدم وجوب الإحتياط ، فإن

(٧٠٩) بحار الأنوار : ٢ : ٢٨٠ ، الحديث : ٤٧ ، من لا يحضره الفقيه : ١ / ٥٩ ، الحديث ١٣٢ وفيه : « وضع عن امتي ... » راجع الدراسات : ١٤٢/٣ .

الأحكام متضادة في مرحلة الظاهر كتضادها في مرحلة الواقع ، فكما أن عدم الإلزام في الواقع يستلزم الترخيص واقعاً كذلك عدم الإلزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً ، وإذا ثبت الإذن في الاقتحام لا يبقى مجال لاستحقاق العقاب ، فيكون حال الشبهة الحكمية حال الشبهة الموضوعية التي ثبت فيها الاذن بالدلالة المطابقية بقوله(عليه السلام) : (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)[٧١٠] ونحو ذلك ، فيثبت بحديث الرفع أصالة الحل وجواز ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب »[٧١١] .

وقد أورد على هذه الاستفادة بإشكالات لعل أهمها هو قولهم : إن هذا الدليل ـ لو تم ـ فهو أضيق من المدعى لتعلقه بخصوص الشبهات الموضوعية وذلك :

أ ـ لأن الرفع مسلط في الكثير من فقرات الرواية على نفس الفعل لوضوح أن المراد من قوله : « ما اضطروا إليه وما اكرهوا » هو نفس الفعل المضطر إليه لا الحكم المضطر إليه وهكذا ... إذ لا معنى للاضطرار إلى الحكم ، كما لا معنى للإكراه عليه ، فإذا ثبت إرادة الفعل 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 اضطروا إليه ، وهكذا ... ولا يضر في ذلك أن يكون في أحدهما فعل وفي الآخر حكم ، ما دام كل منهما يصدق عليه أنه شيء .

ب ـ إن الذي يقتضيه تسلط الرفع على العدد (تسعة) أن نسبة الرفع إلى كل من أفراد التسعة التي فصّلها الحديث نسبة واحدة ، من حيث كونها حقيقية أو مجازية ، ولا يعقل أن يكون بعضها حقيقياً والآخر مجازياً لبداهة أن الإسناد الواحد إلى التسعة ، وهو العنوان الجامع لها ، لا يتحمل اختلاف النسبة من حيث الحقيقة والمجاز .

وبما أنّ النسبة فيما لا يعلمون ، إذا أريد من الموصول الحكم ، هي نسبة حقيقية لأن نسبة الرفع إلى الحكم من قِبل الشارع لا تجوّز فيها ، ونسبته إلى ما اكرهوا عليه نسبة مجازية لبداهة أن الشارع ـ كمشرع ـ لا يمكن أن يتسلط على الأمور التكوينية فيرفعها ، فلا بد أن يكون المراد من تسلط الرفع عليها هو رفع أحكامها المترتبة

(٧١٠) وسائل الشيعة : ١٧ / ٨٧ ـ ٨٨ ، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام ، ح١ .
(٧١١) الدراسات : ١٤٣/٣ .

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 الإسناد الواحد إلى الشيء الواحد يستحيل تنوعها ، فتتعين النسبة المجازية في الجميع ويكون المراد منها جميعاً هو الفعل .

والجواب : أن النسبة هنا في إسناد الرفع إلى التسعة نسبة واحدة وهي مجازية ، لأن الإسناد إلى الجامع بين الحقيقي والمجازي يكون إسناداً مجازياً بطبيعة الحال ، وهي أشبه بما يقولونه في المنطق من أن النتيجة تتبع أخس 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 تشريعاً هو عدم جعله مورداً لاعتباره موضوعاً لأحكامه ، وهو ـ بهذا المعنى ـ مما يتسلط عليه الرفع حقيقة ، وهذا نظير قول الشارع : « لا ربا بين الوالد والولد ، ولا صيام في السفر » أي أن هذه المواضيع ليست مورداً لاعتباره من حيث الالزام بها فعلاً أو تركاً .

وعلى هذا ، فالنسبة إلى كل من التسعة تكون نسبة حقيقية وإلى مجموعها كذلك ، فلا تعدد إذن في النسبة الواحدة على جميع الفروض .

ج ـ 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 الإتيان به أو يراد تركه ، فلا بد من نسبة الرفع إلى الفعل لا إلى الحكم .

وأجيب : أن الإتيان بالفعل وعدمه وهو موضع الثقل لما كان مسبباً عن الحكم فإن نسبة الرفع إلى سببه كنسبته إليه ، لا تجوّز فيها ولا مسامحة عرفا ، على أن شعور الإنسان بكونه ملزماً لمولاه بعمل ما فيه ثقل ـ وأي ثقل ـ 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 ، ولأن الجواب على بعضها يتضح مما عرضناه .

والنتيجة : أنّ 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 تكليفياً لا يحتاج إلى كلام .

كما أن شموله لجميع مناشئ عدم العلم بالحكم من فقدان النصّ ، أو تعارض النصين ، أو الجهل بالموضوع ، أو غيرها واضح جداً .

٢ ـ رواية السعة :

ولسان الرواية : « الناس في سعة ما لا يعلمون »[٧١٢] .

وقد قرئ هذا الحديث بتنوين كلمة سعة كما قرئ بالإضافة وعدم التنوين . ولازم القراءة الأُولى 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 ، لأن الشارع جعلهم في سعة من أمره .

ولازم القراءة الثانية أن تكون (ما) موصولية ، ويكون مفادها : الناس في سعة الحكم الذي لا يعلمونه ويكون مؤداه مؤدى حديث الرفع .

والفارق بين القراءتين أن الحديث على القراءة الأُولى يكون مؤكداً في مضمونه للقاعدة العقلية الآتية (قبح العقاب بلا بيان) لأن لسانه لسان جعل السعة ما دام البيان غير واصل إلينا ، أي ما دمنا لا نعلم بالتكليف ، فإذا تمت أدلة الإحتياط 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 الإحتياط كما يأتي .

والظاهر ـ الذي استفاده بعض أساتذتنا ـ « 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 الإستدلال بهذا الحديث على البراءة الشرعية خلاف التحقيق »[٧١٣] .

(٧١٢) الكافي : ٦ / ٢٩٧ ، ح٢ وفيه : « هم في سعة حتى يعلموا » . والتهذيب : ٩ / ٩٩ ، ح ١٦٧ ، كذلك وراجع : الدراسات : ١٥٨/٣ .

٣ ـ رواية كل شيء مطلق :

ولسان هذه الرواية : « كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي »[٧١٤] .

وقد اختلفوا في المراد من لفظة (يرد) في الرواية فقيل ان معناها الصدور ، ويكون معنى هذه الرواية إذ ذاك : كل شيء مطلق أي مباح حتّى يصدر من الشارع في حقه نهي ، وتكون بهذا المعنى أجنبية عن موضع احتياجنا لبداهة أن حاجاتنا إليها إنما هي بعد البعثة وصدور الأحكام عن الشارع واختفائها عنا .

وقيل : إنّ المراد من الورود فيها هو الوصول ، فيكون معناها كل شيء مطلق ـ أي مباح ظاهراً ـ حتّى يصل إلى المكلف فيه نهي .

والظاهر أن مدلول الرواية لا يلتئم مع طبيعة صدورها من الإمام إلا على القول الثاني .

لأن قول الشارع : « كل شيء مطلق حتّى يرد » إما أن يراد بالإطلاق الإباحة الواقعية أو الظاهرية والورود وإما ان يراد به الوصول أو الصدور ; فصور المسألة أربع :

١ ـ أن يكون الإطلاق بمعنى الإباحة الواقعية ، والورود بمعنى الصدور ، فيكون مفاد الرواية كل شيء مباح واقعاً حتّى يصدر من الشارع نهي عنه ، وهذا النوع من الكلام لا معنى له لاستلزامه الإخبار عن أن أحد الضدين رافع للآخر ، وهو أشبه بالقول : كل إنسان حي ما لم يمت ، أو كل إنسان نائم ما لم يستيقظ ، وأي معنى لمثل هذا الكلام لو صدر عن إنسان عادي فضلاً عن صدوره من مشرع ؟! وأية ثمرة تشريعية تترتب على مثله ؟

٢ ـ أن يكون الإطلاق بمعنى الإباحة الواقعية ، والورود بمعنى الوصول ; فيكون معنى الرواية أن كل شيء محكوم بالإباحة الواقعية حتّى يصل فيه نهي .

ولازم هذا أن وصول حكم على خلاف الحكم الواقعي يقتضي أن يكون مغيراً للواقع عما هو عليه من حكم فيلزم التصويب ، وسيأتي بطلانه ، وهو اليوم مجمع عليه بين المسلمين ظاهراً .

٣ ـ أن يراد من الإطلاق الإباحة الظاهرية ، ومن الورود صدور الحكم من الشارع ; ومثل هذا الكلام لا معنى له لبداهة أن صدور الحكم من الشارع بمجرده لا يرفع الإباحة الظاهرية وإنما الذي يرفعها وصول الحكم من قبله .

(٧١٣) الدراسات : ١٥٩/٣ .

(٧١٤) وسائل الشيعة : ٦ / ٢٨٩ ، أبواب القنوت ، باب جواز القنوت بغير العربية مع الضرورة ، ح٣ . وراجع : الدراسات : ١٥٩/٣ .

٤ ـ أن يراد من الإطلاق الإباحة الظاهرية ومن الورود الوصول ; فيكون مفادها أن كل شيء محكوم بالاباحة الظاهرية حتّى يصل نهي على خلافها وهو معنى البراءة .

وبهذا يتضح السر في ادعائنا أن مدلول هذه الرواية لا يلتئم مع طبيعة صدورها من الإمام إلا على القول الثاني ـ وهو مؤدى المعنى الرابع ـ لأن بقية المعاني مما يستحيل صدورها منه عادة .

استدلالهم بالإجماع :

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 انها لا تثبت الترخيص في الشبهات التحريمية ـ موضع النزاع مع الأخباريين ـ 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 مأخذاً يمكن الركون إليه مع خلاف الأخباريين في إطلاقها لذهابهم إلى الإحتياط في الشبهات التحريمية .

أدلتهم من العقل :

وعمدة ما استدلوا به هي قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وما أدري كيف اقحمت في هذا المجال ؟ فهي وإن كانت وافية الدلالة على البراءة إلا أنها لا تفي بإثبات البراءة الشرعية لعدم كشفها عن رأي الشارع ـ كمشرع ـ إذ المفروض فيما أخذ فيها هو عدم البيان الشرعي بجميع مراتبه ، ومع كشفها عن رأي الشارع تكون هي بياناً فيلزم من قيامها هدم موضوعها وارتفاعها تبعاً لذلك ، أي يلزم من وجودها عدمها ، ولهذا السبب اعتبر العلماء ورود ما دل على البراءة الشرعية على هذه القاعدة لإزالته لموضوعها وجداناً بواسطة التعبد الشرعي ، ومن هنا آثرنا تأجيل الحديث عن هذه القاعدة إلى مبحث البراءة العقلية .

أدلة الأخباريين على التفصيل :

وقد استدل الاخباريون كذلك بالأدلة الأربعة ، وبما أن أدلتهم لا تخص دعواهم من الرجوع في الشبهات التحريمية إلى الإحتياط ، فقد آثرنا تأجيل الحديث فيها إلى القسم اللاحقّ .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الثالث

القسم الثاني

الإحتياط الشرعي

* تحديده
* الاختلاف في حجيته
* أدلة الأخباريين
* أدلتهم من الكتاب
* أدلتهم من السنّة
* مناقشتها ككل
* الأصل في الأشياء الحظر
* خلاصة البحث
* الإحتياط الشرعي وظيفة

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديده :

ويراد به حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها ، والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها .

الاختلاف في حجيته :

وقد اختلفوا في حجيته ، فالذي عليه أكثر علماء الأصول أنه ليس بحجة مطلقاً ، وخالف الأخباريون في ذلك فاعتبروه حجة في خصوص الشبهات التحريمية .

أدلة الأخباريين :

وقد استدل الأخباريون ، أو استدل لهم بعدة أدلة نعرض أبرزها في الدلالة .

أدلتهم من الكتاب :

أ ـ قوله تعالى : (**ولا تقف ما ليس لك به علم**)[٧١٥] .

باعتبار أن 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 موضوعاً لحكومة أدلة البراءة عليها .

٢ ـ قوله تعالى : (**اتقوا الله حقّ تقاته**)[٧١٦] .

٣ ـ قوله سبحانه : (**فاتقوا الله ما استطعتم**)[٧١٧] .

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 فالمؤمّن حاصل من الشارع ، وأي محذور في اتباع رخص الشارع بعد ثبوتها عنه ؟

٤ ـ قوله تعالى : (**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**)[٧١٨] .

(٧١٥) سورة الإسراء : الآية ٣٦ .
(٧١٦) سورة آل عمران : الآية ١٠٢ .
(٧١٧) سورة التغابن : الآية ١٦ .
(٧١٨) سورة البقرة : الآية ١٩٥ .

وقد قربوا دلالتها بكون اقتحام الشبهات التحريمية إلقاء بالنفس إلى التهلكة ، وقد حرمته هذه الآية .

ويرد على هذا التقريب :

أ ـ إنّ كون اقتحام الشبهات التحريمية إلقاء بالنفس إلى التهلكة أو ليس بإلقاء لا تشخصه الآية ، لبداهة أن القضية لا تثبت موضوعها ، والمقياس في كونه إلقاء إذا أُريد من التهلكة التهلكة الأُخروية ـ أي العقاب ـ هو نهي الشارع عنه ومخالفة ذلك النهي ، وتوجه النهي إلى اقتحام الشبهات إن أُريد إثباته بهذه الآية لزم الدور ، وإن أُريد إثباته بغيرها فالغير هو الدليل لا هذه الآية .

ب ـ إنّ النهي في الآية لو أُريد من التهلكة التهلكة الأُخروية ، ليس نهياً مولوياً ، وإنما هو نهي إرشادي ، فلا يدل على التحريم لبداهة أن شؤون الإطاعة والعصيان لا تقبل جعلاً شرعياً للزوم التسلسل ، إذ لو كان هذا النهي نهياً مولوياً لكانت مخالفته موجبة للعصيان وإلقاء النفس إلى التهلكة ، وهي محرمة ومخالفتها محرمة ، وهكذا إلى غير نهاية .

ج ـ على أن أدلة البراءة ـ بعد تماميتها ـ تكون واردة عليها ومزيلة لموضوعها وجداناً .

إذ مع كون هذه الأدلة مؤمنة من العقاب في جميع مواقع اقتحام الشبهات بما فيها التحريمية ، لا يكون اقتحام التحريمية منها تهلكة فهو خارج وجداناً بواسطة التعبد الشرعي .

هذا كله لو أُريد من التهلكة العقاب الأُخروي ، أما إذا أُريد بها التهلكة الدنيوية فالوجدان قاض بان اقتحام الشبه ليس فيه احتمال التهلكة دائماً فضلاً عن القطع بوجودها ، ولعل ارتكاب أكثر المحرمات المعلومة لا يوجب تهلكة دنيوية وإن أوجب ضرراً فضلاً عن اقتحام شبهها .

أدلتهم من السنة :

وما يصلح للاستدلال به من السنة طائفتان انتظمت عشرات من الروايات ، نذكر لكل طائفة نموذجاً منها ونناقشها .

الطائفة الأولى : وهي ما أُخذ فيها لفظ الشبهة والوقوف عندها ، أمثال مقبولة ابن حنظلة ، وقد جاء فيها : « إنما الأُمور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتبع ، وأمر بيّن غيه

فيجتنب ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم »[٧١٩] .

والرواية الأخرى القائلة : « الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة »[٧٢٠] .

الطائفة الثانية : ما ورد فيها لفظة الأمر بالاحتياط أمثال :

قوله(عليه السلام) : « أخوك دينك فاحتط لدينك »[٧٢١].

وقوله(عليه السلام) : « خذ بالحائطة لدينك »[٧٢٢].

وهذه الروايات[٧٢٣] بلغت من الكثرة حداً قربها من التواتر المعنوي ، فلا جدوى في استعراضها ومناقشة أسانيدها وبيان الضعيف منها من غيره .

ويرد على الطائفة الأولى :

١ ـ إنّ كلمة الشبهة التي أخذت فيها جميعاً ظاهرة في الشبهة المتحكمة ، أي التي لم يعرف حكمها الواقعي أو الظاهري ، ولم يجعل لها الشارع مؤمّنات من قبله ، إذ مع قيام حكمها الظاهري أو جعل المؤمّن فيها لا معنى لاعتبارها شبهة ، وتكون من الأمر البيّن الرشد .

وبما أنّ أدلة البراءة لسانها لسان المؤمّن ، فهي حاكمة عليها ومزيلة لموضوعها تعبداً .

ولذا لم نجد أحداً من الفقهاء منهم توقف في موارد الشبهات الموضوعية أو الحكمية ـ إذا كانت وجوبية ـ اعتماداً على هذه الروايات مع أن لسانها آب عن التخصيص ، مما يدل على تحكيمهم لأدلة البراءة على هذه الأدلة .

٢ ـ إنّ لسان الأمر بالتوقف وما انطوت عليه من تعليل في بعضها يدلنا على كونها أوامر إرشادية لاتصالها بشؤون التحذير من الوقوع في العقاب ، وشؤون العقاب والثواب لا تتقبل أوامر مولوية للزوم التسلسل فيها كما سبقت الإشارة إليه ، فالروايات ـ حتّى مع الغض عن المناقشة الأولى ـ غير وافية الدلالة .

ويرد على الطائفة الثانية :

(٧١٩) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٥٧ ، أبواب صفات القاضي ، باب وجوب التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى ، ح٩ .
(٧٢٠) المصدر السابق ، وفيه : « الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » .
(٧٢١) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٦٧ ، أبواب صفات القاضي ، باب وجوب التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى ، ح٤٦ .
(٧٢٢) المصدر السابق ، ح٤٢ وفيه : « وتأخذ بالحائطة لدينك » .
(٧٢٣) لاستقصاء هذه الروايات يحسن الرجوع إلى رسائل الشيخ الأنصاري ، وفوائد الأصول للشيخ محمد علي الخراساني ، وغيرهما من الموسوعات (مبحث الإحتياط) . (المؤلف) .

أ ـ إنّها أمرت بالاحتياط للدين ، وهو لا يكون إلا بعد إحراز 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 الإحتياط فيه .

وقد يقال : إنّ إحراز كونه ديناً يدعو إلى الإتيان به أو اجتنابه ، بما أنه مأمور به أو منهي عنه بالعنوان الأولي ، ولا تصل النوبة فيه إلى الإحتياط إذ لا تعدد في المحتملات ولا تصور لاحتمال الخلاف ليصدق معنى الإحتياط ، فأي معنى لهذه الروايات الآمرة بالاحتياط للدين إذن ؟!

والجواب : إنّ الإحراز يختلف أمره ، فقد يكون بالعلم الإجمالي المنجز وقد يكون بغيره من العلم التفصيلي أو العلمي ، وإذا لم يكن في الثاني ـ أعني العلم التفصيلي وما بحكمه ـ تعدد احتمالات ففي العلم الإجمالي موجود ، والروايات إذن تكون منصبة عليه .

٢ ـ هذا ، إذا لم نقل إنّ هذه الروايات إرشادية إلى حكم العقل ، لأن الإحتياط حسن على كل حال .

نهضت ترجمه
Translation Movement

مناقشتها ككل :

والذي يرد على استدلال الأخباريين بهذه الأدلة على لزوم الإحتياط في خصوص الشبهات التحريمية ـ بعد الغض عن عدم تماميتها في نفسها للمفارقات السابقة التي سجلت عليها ـ أنها جميعاً لا تثبت ما سيقت لإثباته بحال من الأحوال ، وذلك :

١ ـ لأن هذه الأدلة بمضمونها أعم من مفاد أدلة البراءة ، لكونها شاملة للشبهات البدوية ، والشبهات في أطراف العلم الإجمالي ، والشبهات بعد الفحص ، بينما لا تشمل أدلة البراءة الشبهات قبل الفحص لتقيد أدلتها به ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإستصحاب ـ كما لا تشمل الشبهات في أطراف العلم الإجمالي لما يأتي من قصورها عن ذلك .

فهي مختصة إذن بالشبهات بعد الفحص ، ومقتضاه تقديمها على أدلة الإحتياط بالتخصيص بما انطوت عليه من إطلاق وشمول للشبهات التحريمية بعد الفحص .

على أن في أدلة البراءة ما هو صريح الدلالة على الشبهات التحريمية بالخصوص ، كرواية : « كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي »[٧٢٤] وهي أخص من أدلة الإحتياط فتقدم عليها .

على أن الذي يستفيده الغزالي[٧٢٥] من جريان إستصحاب براءة الذمة الثابتة قبل بعثة الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) يوجب إخراج أكثر الشبهات موضوعاً من هذه الأدلة ، لأن أكثر الشبهات إنما تنشأ من الشك في توجه تكاليف من الشارع بها ، فإذا كان عندنا إستصحاب يثبت عدم التكليف بها ، فلا شبهة فيها أصلاً .

ولكن الإشكال في جريان مثل هذا الإستصحاب ، وقد مرت الإشارة إلى مناقشته في البحوث السابقة .

وربما استدل لهم على وجوب الإحتياط فيها بالقاعدة المعروفة :

الأصل في الأشياء الحظر :

على أن يتغاضى عما قربت به من أن المراد منها أن الأشياء محكومة بالحظر قبل ورود الشريعة بها ، وهو الذي ذهب إليه البعض[٧٢٦] ، وتقرّب بما هو معلوم بالضرورة من أن المكلفين عبيد لله عزّ وجل وأفعالهم جميعاً مملوكة له ، ولا يسوغ التصرف في ملك الغير إلا بإذنه ، فما لم يحرز المكلف الإذن بالتصرف في شيء من أفعاله أو مخلوقاته لا يسوغ الإقدام عليه لعدم المؤمّن .

والجواب : على هذا التقريب : أن هذه القاعدة لو تم الإستدلال بها على الإحتياط الشرعي بهذا التقريب ، فهي محكومة لما دل على ورود الإذن الشرعي في إباحة التصرفات ، أمثال قوله تعالى : (**هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً**)[٧٢٧] .

وليس وراء اللام من (لكم) ما يدل عليه ، بالإضافة إلى حكومة أدلة البراءة السابقة ، ولا أقل من معارضتها برواية : « كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي » واسقاطها لذلك .

خلاصة البحث :

والخلاصة ، إنّ هذه الأدلة غير تامة في نفسها أولاً ، وهي غير مجدية لو أمكن اتمامها في إثبات دعوى الاخباريين في الرجوع إلى الإحتياط في خصوص الشبهات التحريمية دون غيرها ثانياً ، اللهم إلا إذا تمت قاعدة الحظر .

(٧٢٤) وسائل الشيعة : ٦ / ٢٨٩ ، أبواب القنوت ، باب جواز القنوت بغير العربية مع الضرورة ، ح٣ .
(٧٢٥) المستصفى : ١٢٧/١ .
(٧٢٦) المستصفى : ٤٠/١ .
(٧٢٧) سورة البقرة : الآية ٢٩ .

وغاية ما تثبته بعد الجمع بينها وبين أدلة البراءة ، هو اختصاصها في خصوص الشبهات قبل الفحص والشبهات في أطراف العلم الإجمالي . وهي بذلك منسجمة مع الدليل العقلي من ضرورة الإحتياط فيهما ، وربما كانت إرشاداً له .

وسيأتي في مبحث الإحتياط العقلي ما يشير إليه .

الإحتياط الشرعي وظيفة :

وبهذا يتضح أن الإحتياط الشرعي ـ لو تمت أدلته ـ فهو لا يعدو كونه وظيفة مجعولة من قِبل الشارع عند الشك في الحكم الواقعي ، لبداهة أن الإحتياط لا يؤخذ به بما انه 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 الإحتياط لا يكشف عن مصلحة في المجعول ليكون من الأحكام .

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الثالث

القسم الثالث

التخيير الشرعي

* تحديده
* التخيير الشرعي وظيفة
* التخيير والواجب المخير
* التخيير ومقتضى الأصل
* أدله التخيير ومناقشتها
* خلاصة البحث

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديده :

ويراد به جعل الشارع وظيفة اختيار إحدى الأمارتين للمكلف عند تعارضهما وعدم إمكان الجمع بينهما ، أو ترجيح إحداهما على الأخرى بإحدى المرجحات التي عرضناها سابقاً .

التخيير الشرعي وظيفة :

وكون التخيير الذي نتحدث عنه وظيفة شرعية لا حكماً شرعياً ، يتضح أمره إذا علمنا أنّ جعل التخيير ، عند تعارض الأمارتين ، لا يكشف عن وجود مصلحة في متعلق الجعل ليكون من سنخ الأحكام ، 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 ، لأن ذلك من الأحكام لبداهة أن كلاً من فردي التخيير هناك ـ وهو الذي وجه إليه التكليف على سبيل البدل ـ فيه مصلحة توجب جعل الحكم على وفقها بخلافه هنا ، فإن كلاً من فردي التخيير لا يعلم وجود المصلحة فيه ، وإنما المصلحة في متعلق إحدى الأمارتين 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 . لأن دليل الحجية بالنسبة للخبرين المتعارضين لا يخرج عن أحد ثلاثة فروض :

١ ـ أن يفترض شموله لهما معاً ، وهذا مستحيل بالبداهة ، لاستحالة أن يتعبدنا الشارع بالمتناقضين .

٢ ـ أن يفترض شموله لأحدهما دون الآخر ، وتعيينه بالذات ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من دون مرجح .

٣ ـ ان يقال بعدم شموله لهما معاً ، وهذا هو الذي يتعين الأخذ به .

وادعاء أن أحدهما حجة واقعاً لحكايته عن الواقع لا يخلو من مغالطة ، لأن المدار في الحجية على العلم بها ، لأن العلم مقوم للحجية ، كما سبق بيانه ، لا على وجودها الواقعي .

ومع فرض جهالتنا به من بينهما لا يكون حجة علينا حتماً ، وقد تخيل بعض الأُصوليين : « إنّ مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير ، لأن كلاً من المتعارضين محتمل الإصابة للواقع ، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما إلا لزوم التعبد بالمتناقضين .

وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بالنسبة إلى كل منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر »[٧٢٨] .

وأجيب على هذا بأن الأخذ بكل منهما عند ترك الآخر لا يرفع محذور التعبد بالمتناقضين ، لأن لازم جعل الحجية لكل منهما عند ترك الآخر هو جعل الحجية لهما عند ترك الأخذ بهما معاً لصدق القيدين ، ومقتضاه هو التعبد بهما بما ينطويان عليه من التناقض .

وهناك توجيه آخر للتخيير فحواه دعوى إمكان تقييد الحجية في كل منهما بالأخذ به ، ونتيجة ذلك هو التخيير لتمكنه من الأخذ بأيهما شاء .

ولكن لازم هذا التوجيه أن لا يكون كل منهما حجة عند عدم الأخذ بهما ، وهو ما لا يلتزم به الموجه حتماً .

على أنّ علمنا بكذب إحدى الأمارتين بحكم أن 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 جلها أجنبي عن مقام التعارض المصطلح ، على أن قسماً منها مناقش فيه سنداً ، نذكر نماذج منها :

(٧٢٨) مصباح الأصول : ص٣٦٦ .

١ ـ 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) : فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت »[٧٢٩] .

ودلالة هذه الرواية وافية جداً إلا أنها مرمية بالضعف لإرسالها .

٢ ـ ومثلها مرسلة الكافي « بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك »[٧٣٠]استدلالاً وجواباً .

٣ ـ ما رواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد ، عن العباس بن معروف ، عن علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن(عليه السلام): اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله(عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : صلهما في المحمل ، وروى بعضهم : لا تصلهما إلا على الأرض ، فوقّع(عليه السلام) : موسع عليك بأية عملت »[٧٣١] .

وهذه الرواية لا دلالة لها على أكثر من التخيير في أفراد الكلي ، لأن كلاً من الصلاتين صحيحة ومحققة للغرض ، والتخيير بين أفراد الكلي سواء كان عقلياً أم شرعياً لا محذور فيه ، والمطلقات كلها من هذا القبيل .

وإن شئت أن تقول ان هذه الأنواع من الروايات ليست متعارضة في واقعها ، وإن تخيلها الرواي كذلك ، والإمام لم يصنع أكثر من تنبيهه على إمكان الجمع بينها بمفاد (أو) ، والكلام إنما هو في الروايات المتعارضة .

٤ ـ ما رواه الكليني بسنده عن سماعة ، عن أبي عبدالله(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 حتّى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتّى يلقاه »[٧٣٢] .

وهذه الواقعة المسؤول عنها من قبيل دوران الأمر بين المحذورين (يأمر وينهى) والمكلف بواقعه لابد 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 إرشاداً له ، وسيأتي الحديث عنها .

(٧٢٩) التحفة السنية : ص١٤ ، وراجع : مصباح الأصول : ص٤٢٣ .
(٧٣٠) الكافي : ١ / ٦٦ ، باب اختلاف الحديث ، ح٧ .
(٧٣١) تهذيب الأحكام : ٣ / ٢٢٨ ، ح٩٢ . مصباح الأصول : ص٤٢٤ .
(٧٣٢) الكافي : ١ / ٦٦ ، ح٧ . وراجع : مصباح الأصول : ٢٢٤ ، ويحسن الرجوع إليه للتوسع في هذا البحث .

خلاصة البحث :

والخلاصة أنّ أدلة التخيير ـ وهي لا تخرج عن الطوائف التي عرضنا نماذج منها ـ بين صحيح لا يدل بمضمونه ، ودال لا يصح سنداً ، فهي لا تنهض بإثبات ما سيقت له .

على أنّ الحقّ يقتضينا أن نسجل أن القائلين بالتخيير لم نعرف لأحد منهم فتوى فقهية مستندها ذلك ، وربما وجدت في الموسوعات وضيعها علينا نقص الفحص .

ثم إنّ هذه الأدلة ـ لو تمت دلالتها ـ فهي لا تتعرض إلى أكثر من التعارض بين الأخبار ، 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 الأخبار ، بناء على تمامية هذه الأدلة .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

البابُ الرابع

القسم الأول

البراءة العقليّة

* تحديدها
* دليلها
* قبح العقاب بلا بيان
* مناقشة القاعدة
* وجوب دفع الضرر المحتمل ومعارضتها لها
* التوارد بين القاعدتين
* الرأي الأخير
* البراءة العقلية وظيفة عقلية لا حكم

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديدها :

ويراد بها الوظيفة المؤمّنة 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 يؤذنهم بتكاليفه وخالفوها ، أو آذنهم 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 أن 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 أن العقل متى احتمل الضرر في شيء مّا ألزم بتجنبه ، واستحق صاحبه اللائمة لو أقدم عليه وصادف وقوعه فيه .

وموقع التعارض بينهما أن القاعدة الأولى مع احتمال التكليف وعدم تنجّزه بالوصول تنفي العقاب من الشارع وتمنعه ، والأخرى لا تمنعه بل تصحح صدوره منه وتلقي التبعة على المكلف إن قصر في إمتثاله ، فالأولى مؤمّنة من الضرر ، والثانية غير مؤمنة وموضوعهما واحد .

وأشكل على هذه المناقشة أن التعارض في الأحكام العقلية مستحيل ، لأنّ العقل لا يتناقض على نفسه بإصدار حكمين متناقضين على موضوع واحد ، فلا بد من التماس محاولاتهم لرفع هذا التناقض .

التوارد بين القاعدتين :

وقد ذهب بعضهم إلى أنهما ـ أعني القاعدتين ـ مختلفتان في الرتبة ، وقيام أحداهما يكون مزيلاً لموضوع الأخرى ، وبهذا جعلوا « قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل » واردة على « قاعدة قبح العقاب بلا بيان » لادعائهم أن هذه القاعدة تصلح ان تكون بياناً يمكن للشارع أن يعتمد عليه ، ومع فرض كونها بياناً من قبله ، فقاعدة « قبح العقاب بلا بيان » لا يبقى لها موضوع .

والجواب على هذه الدعوى :

١ ـ إن الالتزام لها مساوق لإنكار قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » إذ لا يبقى لها موضوع دائماً ، لأن العقل إنما اعتبرها عند الشك في التكليف ، ومع الشك فيه فإن احتمال الضرر قائم حتماً ، ومع قيامه تقوم القاعدة المرتكزة عليه فيزول موضوع تلك القاعدة ، وقد افترضنا في القاعدة أنها مما تطابق عليها العقلاء ، فهل تطابق العقلاء على قاعدة من دون موضوع ؟!

٢ ـ إمكان عكس الدعوى عليهم ، والنقض بورود القاعدة الأولى على الثانية .

بتقريب : إنّ قاعدة « قبح العقاب بلا بيان واصل » بنفسها مؤمّنة ورافعة لاحتمال الضرر ، فمع قيامها لا احتمال للضرر ليلجأ إلى القاعدة الثانية ، وبهذا يتضح أن قيام القاعدة الأولى يكون رافعاً لموضوع القاعدة الأخرى وارداً عليها . فالقاعدتان إذن متواردتان ، والإشكال يبقى قائماً ينتظر .

الرأي الأخير :

والرأي الذي نراه أقرب 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 الإشكال ـ فإن لم يكنه فهو قريب منه في أكثر خطوطه ـ 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 الإنسان بسبب عمل أو ترك شيء مّا سواء كان روحياً أم مادياً ، وهو على قسمين : دنيوي وأُخروي ، ولكل من هذين القسمين حساب بالنسبة إلى موضع بحثنا .

١ ـ احتمال الضرر الدنيوي .

وهذا الاحتمال إذا كان على درجة من الأهمية كبيرة ، وكان الضرر مما لا يتسامح فيه عادة ، يمكن أن يدرك العقل لزوم الإحتياط على وفقه ، ومنه يدرك رأي الشارع بإلزامه به ـ أعني الإحتياط ـ إبعاداً للمكلف عن الوقوع فيما يبغضه .

وقد سبق ان قلنا إنّ للشارع ان يجعل الإحتياط 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 الإحتياط الشرعي من قبله ، وقلنا إنّ العقاب إذ ذاك ـ على تقدير مخالفة الإحتياط وعدم مصادفة الواقع ـ انما هو على التجرّي أو ما يعود إليه ـ بناء على حرمته ـ 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 موضوعاً ليرد الحكم العقلي عليه .

٢ ـ احتمال الضرر الأُخروي ـ أي العقاب ـ .

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 ـ لو وجدت ـ من قبيل الأوامر المولوية ، لاستحالة صدور هذا النوع من الأوامر عنه .

وقد سبق أن تحدثنا في مبحث « دليل العقل »[٧٣٣] عن أن بعض الأحكام العقلية لا تستتبع أوامر شرعية لوجود موانع عقلية عن ذلك ، وضربنا المثل بأوامر الإطاعة .

وما قلناه هناك نقوله هنا ، لأن احتمال العقاب ـ بل القطع به ـ لا يستطيع أن يوجه الشارع نهياً عن الوقوع فيه فضلاً عن جعل الإحتياط ، كأن يقول لك : لا تقع في

(٧٣٣) راجع : ص٢٦٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

العقاب للزوم التسلسل الواضح ، بداهة أن مخالفة هذا النهي إما أن توجب عقاباً فهي مردوع عنها ، وهذا الردع إن أوجبت مخالفته العقاب فهو مردوع عنه ، وهكذا إلى غير نهاية .

فإذا كان احتمال الضرر الأخروي لا يستتبع جعل الإحتياط الشرعي على وفقه ، فمن الواضح أن قاعدة « وجوب دفع الضرر المحتمل » لا تكشف عنه ـ أعني الإحتياط ـ لعدم إمكان جعله من قبله ، فهي لا تصلح ان تكون بياناً شرعياً له ، فقاعدة « قبح العقاب بلا بيان » تبقى قائمة ومع قيامها يقطع بعدم الضرر الأخروي ، فلا يبقى مجال لوجوب دفع الضرر المحتمل ، إذ لا احتمال للضرر حتّى 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 أن يجعل تكاليفه عليها ، ولو كانت التكاليف احتياطية .

وهي لا تشمل غير قسم من الاحتمالات لأضرار 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 بالمؤمّن الرافع لاحتمال العقاب .

نعم في الموارد التي لا تصلح للمؤمّنية فيها ، كما في موارد الشبهات البدوية قبل الفحص ـ بالتقريب الذي ذكرناه سابقاً ـ تجري هذه القاعدة ـ أعني قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ـ لعدم المؤمّن العقلي ، كما هو واضح .

البراءة العقلية وظيفة عقلية لا حكم :

وكونها وظيفة لا يحتاج إلى حديث لبداهة افتراضها عند اختفاء الأحكام الشرعية ، وليس فيها جنبة نظر للواقع ولا حكاية عنه ، بل ليس فيها ما يكشف عن رأي الشارع حتّى في هذا الحال لاستحالة ذلك ، ومن هنا قلنا : إنها وظيفة عقلية لا شرعية .

البابُ الرابع

القسم الثاني

الإحتياط العقلي

* تحديد الإحتياط العقلي : دليله
* الشبهة البدوية قبل الفحص
* العلم الإجمالي : قابليته لتنجيز متعلقه ، منشأ تنجيزه
* إمكان جعل المرخص وعدمه ، وقوع ذلك الجعل وعدمه
* حل العلم الإجمالي
* الشبهة محصورة وغير محصورة
* الشبهة غير المحصورة وحكمها
* دوران الأمر بين التعيين والتخيير
* الخروج من عهدة التكليف المعلوم
* الإحتياط وظيفة عقلية

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديد الإحتياط العقلي :

وهو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز إذا كان ممكناً .

وغرضنا من ذكر قيد الإمكان إخراج بعض صور العلم بالتكليف ، كما في بعض صور دوران الامر بين المحذورين مما لا يمكن الجمع بينهما بحال ، وسيأتي الحديث عنها .

ويدخل ضمن هذا التحديد أقسام ثلاثة :

١ ـ الشبهة البدوية قبل الفحص .

٢ ـ العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية إذا كان الإحتياط ممكناً ولو بالإتيان بجميع المحتملات أو تركها .

٣ ـ العلم التفصيلي بتكليف مّا ، والشك في الخروج عن عهدته بالإمتثال لبعض الجهات .

دليله :

ودليله هو القاعدة التي تطابق عليها العقلاء من أنّ شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً .

ولبيان استيعاب الدليل لجميع ما انتظم في هذا التعريف ، ثم لتحديد صغريات ما يمكن أن تنتظم في الكبرى الكلية المستفادة منه . يقتضينا أن نقف عند كل واحدة منها فنتحدث عنها بشيء من الإيجاز ، ونحيل في استيعابها حديثاً وصوراً إلى الموسوعات الشيعية[٧٣٤] لتوفرها على بحث هذه المواضيع .

١ ـ الشبهة البدوية قبل الفحص :

ووجوب الإحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص سبق أن ذكرنا أدلته في مبحث « الإستصحاب » ، ولعل أهمها العلم الإجمالي المنجز بوجود تكاليف إلزامية ، وبهذا المعنى فإنها تكون من صغريات مسألة العلم الإجمالي القادمة والحديث فيه يأتي .

أما إذا فرض أن هذا الدليل غير تام وأخذنا بالأدلة الباقية ، فإن قاعدة « شغل الذمة اليقيني » لا تكون دليلاً على وجوب الإحتياط فيها ، لبداهة عدم اليقين فيها إذ

(٧٣٤) راجع : حقائق الأصول : ٢ / ٢٣٨ وما بعدها ، وفوائد الأصول ٣ / ٢٣٩ وما بعدها ، والدراسات ، وغيرها ، (مباحث الإحتياط) .

ذاك بالشغل لتكون نتيجة للقاعدة المذكورة ، ولا بد من الإستدلال عليها بأدلة أخرى أهمها القاعدة السابقة « وجوب دفع الضرر المحتمل » لا لاكتشاف الجعل الشرعي له من هذه الطريق لانحصار الاكتشاف باحتمال الأضرار الدنيوية البالغة منها ، والشبهات البدوية ليست مختصة بهذه الاحتمالات دائماً ، بل لعدم وجود المؤمّن ، وذلك لعدم جريان البراءة الشرعية فيها لقصور أدلتها عن شمولها لكونها مقيدة عرفاً بما بعد الفحص ، كما سبق تقريبه ، ولأن البيان الواصل المأخوذ في موضوع البراءة العقلية ـ أعني قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل ـ 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 ، وانما عليه أن يبلغ بالطرق المتعارفة وعليهم السعي إلى معرفتها .

فدليل الإحتياط العقلي فيها هو هذه القاعدة ، إذ لا دافع هنا لاحتمال الضرر ليلجأ إليه .

٢ ـ العلم الإجمالي :

والحديث حوله يقع في جهات متعددة أهمها جهتان :

١ ـ قابليته لتنجيز ما تعلق به ، وما يتفرع من بحوث عليها .

٢ ـ حلّ العلم الإجمالي .

نهضت ترجمه
Translation Movement

قابليته لتنجيز متعلقه :

والمراد بالقابلية هنا صلوحه لأن يكون بياناً يتكل عليه الشارع في إيصال تكاليفه ـ من دون حاجة إلى جعل منه ـ وحاله حال العلم التفصيلي في تنجيز متعلقه .

والذي يبدو أنّ القول بقابليته موضع اتفاق الجميع ، وإن ذكرت بعض الوجوه لنفي القابلية ، إلا انه لا قائل بها ; وغاية ما قرب به نفي القابلية من أنه « ربما يقال أنه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى أن يكون المكلف حين العمل عالماً بالمخالفة تفصيلاً ، وأما الإتيان بأمور لا يعلم حين الإتيان بكل واحد منها بمخالفته للمولى ، ولكن بعد الإتيان بالجميع يعلم بتحقق المخالفة في الخارج ، فلا يحكم العقل بقبحه .

وبعبارة أخرى : القبيح مخالفة التكليف الواصل، لاتحصيل العلم بالمخالفة »[٧٣٥] .

(٧٣٥) الدراسات : ٥٢/٣ .

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 أصلاً ، ولذلك لا ريب في حكم العقل بقبح ارتكاب جميع أطراف العلم الإجمالي دفعياً كالنظر إلى امرأتين يعلم بحرمة النظر إلى إحداهما كما في ارتكاب المحرم تفصيلاً ، مع أن موضوع التكليف الواقعي غير مميز فلا يعتبر في القبح إلا وصول التكليف الفعلي ، وهو متحقق في محل الكلام »[٧٣٦] .

فالشبهة في قابليته للتنجيز شبهة في مقابل البديهة ، وهي لا تستند ـ كما يقول أستاذنا الخوئي(قدس سره) ـ على غير المغالطة ، ولذا لا نجد عاقلاً من العقلاء يقدم على شرب إناءين يعلم إجمالاً بوجود السم في أحدهما بدعوى عدم تمييزه للإناء الذي وجد فيه السم من بينهما .

ولكن ـ بعد ثبوت القول بالقابلية ـ يقع الكلام في منشأ المنجزية فيه ، فقيل : إنّ منشأها ذاتي في كل ما يتصل به ، وحاله حال العلم التفصيلي في كونه علة تامة لتنجيز متعلقه ; وقيل : ان العلم الإجمالي 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 كلاً او بعضاً وعدمه ، وعلى تقدير الإمكان فقد اختلفوا في الوقوع وعدمه أيضاً .

نهضت ترجمه
Translation Movement

فالكلام إذن يقع في مسائل ثلاث :

أ ـ منشأ تنجيزه .

ب ـ إمكان جعل المرخص على خلافه وعدمه .

ج ـ وقوع مثل ذلك الجعل وعدمه على تقدير إمكانه .

أ ـ منشأ تنجيزه :

وقد ذكرنا أن في المسألة قولين : قولاً بالعلية وقولاً بالاقتضاء ، ولعل وجهة نظر القائلين بالعلية هو أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كشفه عن الواقع ، فإراءته له إراءة 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 الإجمالي كذلك ، ولا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً .

والتردد في مقام تطبيق الحكم على كل من الأطراف لا يسري إلى التردد في أصل الحكم ، فأصل الحكم واصل على كل حال .

(٧٣٦) الدراسات : ٥٣/٣ .

أما القائلون بالاقتضاء ; فوجهة نظرهم مبنية على أن هذا التردد في مجال التطبيق يضعف تأثير العلم الإجمالي ، وينزل رتبته عن العلم التفصيلي ، فهو لا يزيد على أن يكون فيه اقتضاء التأثير ، وتأثير المقتضي فيه موقوف على عدم وجود المانع ، أي عدم وجود المرخص من قبل الشارع في ارتكاب الأطراف .

وعلى هذا فالتنجيز عند هؤلاء الأعلام يتضح من وجهة نظرهم في المسألة التالية من انكار إمكان جعل المرخص في الأطراف كلاً أو بعضاً .

ب ـ إمكان جعل المرخص وعدمه :

أما على مبنى من يذهب إلى علية العلم الإجمالي 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 أن يرخص في مقطوع المعصية أو محتملها مع تنجز التكليف بالعلم لقبح أن يصرح بجواز معصيته بالضرورة ، وإن جاز له أن 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 بأن 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 أمارة أم أصلاً ، هو أن جعل الشارع الترخيص في تمام الأطراف يلزم منه الترخيص في مقطوع المعصية لانتهائه إلى جواز المخالفة القطعية ، وقد سبق أن قلنا إن التصريح بجواز المعصية من قبله قبيح ينزه عنه سبحانه ، وجعله في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجح .

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 أيضاً ، لانتهائه إلى التعبد بهما معاً عند ارتكابهما ـ أي إلى الترخيص في مقطوع المعصية ـ لتوفر الشرط في كل منهما ، وهو عدم الارتكاب .

بالإضافة إلى أن الإطلاق والتقييد إنما هما من قبيل الملكة والعدم ، فالمحل الذي لا يكون قابلاً لأحدهما لا يكون قابلاً للآخر ، وحيث افترضنا استحالة الإطلاق في مقام الثبوت فلا بد أن يكون التقييد مستحيلاً فيه أيضاً ، فالترخيص على هذا في جميع صوره لا يمكن جعله في مقام الثبوت .

هذا إذا كانت نسبة المرخص إلى الجميع نسبة واحدة ، أما إذا اختلفت النسبة في الأطراف بأن كان بعضها موضعاً لأمارة أو أصل دون الباقي ، أمكن جعلها والتعبد بها بالنسبة إلى ذلك الطرف ، ولا محذور في ذلك ، وسيأتي أن هذا القسم من جملة ما يحل به العلم الإجمالي .

هذا كله في مقام الثبوت ، أما في مقام الإثبات فهو متفرّع بالبداهة على مقام الثبوت ، فإذا افترض استحالة الجعل والتعبد بالمرخص فيه ، فإن الأدلة المعبرة عنه لا يمكن أن تكون شاملة لهذه الأقسام بداهة ، لأن 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 ـ في وقوع مثل ذلك الجعل وعدمه :

ثم مدى ما تدل عليه أدلة الترخيص ـ أمارة او أصلاً ـ فالظاهر أن الحال يختلف فيها باختلاف ما تفيده ألسنة جعلها ، واعتبارها من قبل الشارع .

الأمارة والعلم الإجمالي :

أما الأمارة فالظاهر ان أدلتها غير وافية بالشمول لجميع الأطراف لإنتهائها إلى التكاذب ، لأن 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 .

فالخمرية المرددة بين إناءين إذا قامت البينة على وجودهما في الإناء الأول فقد دلت بالالتزام على عدم وجودها في الإناء الثاني وتكذيب من يدعي وجودها فيه ، وإذا قامت الثانية على وجودها في الإناء 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 الأخذ بهما معاً لإنتهائهما إلى جمع النقيضين في الإناء الواحد ، أعني وجود الخمر وعدمه .

واعتبار الحجية في إحدى الأمارتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجح ، واعتبارها لإحداهما غير المعينة لا تجدي ، لعدم الاستفادة منها في مجالنا الخاص ، وتقييد أحداهما بعدم ارتكاب الطرف الثاني مما ينتج التخيير ، غير معقول ، لعدم معقولية الإطلاق ، وهما من قبيل الملكة والعدم ، مع أن لازم ذلك هو جعل الحجية لهما معاً عند عدم ارتكاب الطرفين ، كما قدمنا .

وأما الأصول ، فالحال فيها يختلف أيضاً ، فإن كانت على وفق المعلوم بالإجمال فلا محذور لدى الأكثر في جريانها في تمام الأطراف ، وترتيب الآثار عليها ثبوتاً ، والأدلة شاملة لها .

وإن كانت على خلاف المعلوم بالإجمال وكان الحكم المعلوم إلزامياً ، فإن لزم من جريانها مخالفة عملية لم يكن الجريان للزوم الترخيص بالمعصية ، وهو ممتنع عقلاً ، والأدلة لا بد من أن تتقيد في غير هذه الصورة في إطلاقاتها العامة ، 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 الأمارة من امتناع التقييد لامتناع الإطلاق .

وأما إذا لم تلزم مخالفة عملية كما في صورة دوران الأمر بين محذورين ، فالظاهر لدى البعض أنه لا مانع من الجريان لعدم تحقق الترخيص في المعصية ، ما دام المكلف ملزماً في واقعه بالصدور عن أحدهما والمخالفة الالتزامية التي تكون بسبب جريان الأصلين معاً ، والإيمان بالإباحة الظاهرية إستناداً إليها وهي مخالفة للمعلوم بالإجمال لا محذور فيها ولا دليل على حرمتها إذا لم تنته إلى عالم تكذيب المعصومين ، فالأدلة تكون شاملة لهذه الصورة .

هذا إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً ، وأما إذا لم يكن حكماً إلزامياً . وكانت الأصول الجارية أصولاً مثبتة لحكم إلزامي ، فالظاهر أنه لا محذور من جريانها لعدم لزوم الترخيص في المعصية وليس ما يمنع من أن يجعل الشارع الإحتياط مثلاً في محتمل الالزام ، 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 والإثبات ، ومن حيث عدم وجود خصوصية تستوجب الجريان في أحد الأطراف دون بقيتها .

أما إذا اختلفت في النفي والإثبات ، فإن كان في أحد الأطراف خصوصية تستوجب اختصاصه بجريان الأصل ، فالظاهر أنه لا مانع من الجريان وحل العلم الإجمالي به كما يأتي الحديث في ذلك .

نعم ، إنّ هناك تفرقة بين الأصول الاحرازية وغيرها ، ذكرها شيخنا النائيني(رحمه الله) ، وفحواها أن الأصول الإحرازية لا تجري في أطراف العلم الإجمالي على كل حال ، إذا كانت قائمة على خلاف المعلوم بالإجمال حتّى لو قلنا بجريان غيرها من الأصول سواء استلزم جريانها المخالفة القطعية أم لم يستلزم .

وكأن وجهة نظره ما استفاده من لسان جعل الأصول التنزيلية من اعتبار البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشك على أنه هو الواقع .

وهذا النوع من البناء يستحيل اعتباره في مجموع الأطراف لانتهائه 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 : أن الأصل إنما يثبت مؤداه في مورده 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 ـ فيما يبدو ـ هو امتناع جعل الشارع في مقام الثبوت حجية الأصول التنزيلية لجميع الأطراف مع انتهائها إلى طلب اعتبار غير الواقع واقعاً ، مع حضور الواقع لدى المكلف بالوجدان .

فكما يستحيل على الشارع أن يقول للمكلف اعتبر غير الواقع واقعاً في المعلوم تفصيلاً ، كذلك يستحيل في حقه ذلك في كل ما ينتهي إليه .

فالمحذور إنما هو صدور الجعل المستوعب لجميع الأطراف منه وهو عالم بانتهائها إلى طلب اعتبار غير الواقع واقعاً حتماً لا في إباء الأدلة عن شمولها جميعاً للتكاذب .

فالإشكال عليه بعدم إثبات لوازمها ـ أعني الأصول التنزيلية ـ لم يتضح لي وجهه ، والظاهر أن فيه خلطاً بين مقامي الثبوت والإثبات ، فالشيخ النائيني(رحمه الله)ناظر إلى مقام الثبوت ، والإيراد ناظر إلى مقام الإثبات .

والخلاصة التي انتهينا إليها :

إن الأمارات لا تجري في أطراف العلم الإجمالي لتكاذبها ، والأصول الإحرازية لا تجري للمانع الثبوتي ، وبقية الأصول لا تجري إذا لزمت منها المخالفة العملية لتكليف إلزامي معلوم ، وتجري إذا كانت موافقة للمعلوم بالإجمال ، أو لم يلزم فيها إلا المخالفة الالتزامية .

ومن هذا يتضح وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية للحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال على المبنيين معاً .

أما على القول بأن العلم الإجمالي 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 ـ أعني دعوى وجود اقتضاء التنجيز فيه ـ فلأن العقل لا يسوغ الخروج على هذا المقتضي إلا بوجود مؤمّن وهو مفقود هنا ، ومع عدمه فالعقل يلزم بالإتيان به ولا يسوغ مخالفته ، فوجوب الموافقة وحرمة المخالفة حكمان عقليان يجريان في رتبة واحدة ، وهما من آثار منجزية العلم الإجمالي ، فما ذهب إليه بعض المشايخ العظام من ترتب وجوب الموافقة على حرمة المخالفة لا ملزم به .

حل العلم الإجمالي :

ومما ذكرناه تبين ان المقياس في تأثير العلم الإجمالي هو احتمال انطباق التكليف المعلوم على كل واحد من الأطراف ، على نحو لو انطبق عليه لكان مولداً للتكليف فيه .

ولذا لو قدر انطباق المعلوم على بعض الأطراف التي لا يتولد فيها تكليف ، إنحل العلم الإجمالي وفقد تأثيره ، ولم ينجز مدلوله على من قام لديه .

والسرّ في ذلك هو : أن العلم الإجمالي لا يزيد في منجزيته على العلم التفصيلي ، فلو قدر توجه شك إلى ذلك العلم التفصيلي على نحو يسري إليه لفقد ذلك العلم تنجيزه لمتعلقه وإيصاله 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 قدّر له الانطباق عليه لما ولد تكليفاً فيه .

ونظراً لهذا ، فقد اعتبر العلماء الأمور التالية من موجبات حل العلم الإجمالي وهي :

١ ـ خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كما لو فرض العلم بتوجه تكليف إلزامي باستعمال دواء ما ـ مثلاً ـ مردد بين دواء متداول في السوق وآخر موجود في دولة أُخرى لا يمكن وصول المكلف إليه ، فمثل هذا المعلوم لو انطبق على ذلك الخارج عن محل الابتلاء لما ولد تكليفاً باستعماله لعبثية مثل هذا التكليف بعد فرض تعذر وصول المكلف إليه ، والدواء الآخر غير معلوم الانطباق عليه ، وإذن فلا علم بتكليف ملزم للمكلف على كل حال ، وحيث لا علم ، فان جريان الأصول في الشبهات التي لا تكون طرفاً له لا محذور فيها ولا معارض لها .

٢ ـ الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو الاكراه عليه أو خروجه عن القدرة ، وبما أن هذه الأمور رافعة للتكليف لو كان موجوداً ، فانطباق المعلوم على

ذلك الطرف لا يولد تكليفاً على وفقه فيذهب العلم بتوجه التكليف به ، ويتحول إلى شك بالنسبة للطرف الآخر بالضرورة ، وعندها تجري الأُصول بلا معارض أو محذور .

٣ ـ أن لا يكون بعضها محكوماً قبل مجيء العلم الإجمالي ، او عند مجيئه بحكم على وفقه ، إذ لا يولد تكليفاً في ذلك الطرف لو قدر له الانطباق عليه فيفقد تنجيزه ، وهكذا .

هذا كله في طروّ هذه الأُمور عند مجيء العلم الإجمالي او قبله ، أما لو طرأت بعد تنجز العلم الإجمالي ووصول التكليف به ، كأن يكون قد طرأ على أحدها ما يخرجه عن محل الابتلاء او تولد اضطرار للمكلف إليه ، فمثل ذلك لا يوجب انحلال العلم الإجمالي لعدم المؤمّن في ارتكاب الأطراف الأُخرى ; أما على مبنى علّية التنجيز فواضح ، إذ لا مجرى للأصل في تلكم الأطراف بعد تنجز التكاليف بالعلم ، وأما على المبنى الآخر فلسقوط الأُصول بالتعارض ، ومع سقوطها فلا مؤمّن للمكلف في جواز الارتكاب .

بينما لا يتأتى هذا المعنى قبل تنجز العلم ، لأن وجود أحدها مانع من تنجز التكليف ابتداء ، فلا مسقط لجريان الأُصول في الأطراف المشكوكة .

وعلى هذا المقياس من حل العلم الإجمالي ركز بعض الأعلام تحديده للشبهات غير المحصورة ، ولأهمية البحث فيها نتحدث عنهابشيء من الكلام .

الشبهة محصورة وغير محصورة :

وقد اختلفوا في تحديد كل منهما ، ومن استعراض أقوالهم في الشبهة غير المحصورة يتضح تحديد المحصورة أيضاً بحكم المقابلة .

الشبهة غير المحصورة وحكمها :

وأهم ما ذكروا لها من تحديدات ثلاثة ، وربما رجعت بقية التحديدات إليها :

١ ـ إنّ تكثر أطرافها كثرة يعسر معها العد ، ومثّل له في العروة الوثقى بنسبة الواحد إلى الألف(٧٣٧) ، وربما رجع إلى هذا المعنى ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري(قدس سره)من ضعف انطباق الاحتمال على كل واحد منها لكثرة الأطراف(٧٣٨) .

(٧٣٧) العروة الوثقى : ١ / ٤١ (فصل : الماء المشكوك نجاسته المسألة ٢) .
(٧٣٨) فرائد الأصول : ١ / ٤٣٤ .

٢ ـ ما اختاره المحقق النائيني(رحمه الله) : « 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 »[٧٣٩] .

ومن هنا تختص الشبهة غير المحصورة لديه بخصوص الشبهات التحريمية أما الوجوبية منها فإن الأطراف ، وإن بلغت كثرتها ما بلغت ، فإن المكلف يتمكن من مخالفتها بتركها جميعاً .

٣ ـ أن يكون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، أو تكون الأطراف مما يعسر مخالفتها جميعاً ، او يكون المكلف مضطراً إلى بعضها ، إلى غير ذلك مما يوجب انحلال العلم الإجمالي .

وقد تبنّى صاحب الكفاية(رحمه الله)[٧٤٠] هذا الرأي وجلاه وأكد عليه بعض أساتذتنا الأعلام .

وهذا الرأي ، وإن إنطوى على إنكار الشبهة غير المحصورة لشموله حتّى للشبهة ذات الطرفين ، إذا كان واحداً منهما خارجاً عن محل الابتلاء أو كان مضطراً إلى ارتكابه ، إلا أنّ التعبير بالشبهة غير المحصورة ليس من التعبيرات الشرعية الواردة على لسان المعصوم حتّى يتقيد بمدلوله .

والظاهر أنّ غرض أساتذتنا الذين تبنّوا هذا الرأي بيان أن العلم الإجمالي إذا كان متوفراً على عوامل تنجزه فإنه يؤثر أثره ، سواء كانت الأطراف قليلة أم كثيرة ، وإن لم يتوفر عليها فهو منحل قلّت أطرافه او كثرت ، والمقياس هو التنجيز وعدمه .

وإلا فإن ضعف الاحتمال ـ وهو الذي تبناه التحديد الأول ـ لكثرة أطرافه لا يصلح لرفع اليد عن العلم الإجمالي المنجز ، ما دمنا نحتاج إلى المؤمّن في ارتكاب أي طرف وإن كان موهوماً ، وكون العقلاء لا يعتنون بالاحتمالات الضعيفة لا نعرف له مأخذاً ، على أنه محتاج إلى إقرار من الشارع لو كان مثل هذا البناء موجوداً لما قدمناه من أن البناء وحده لا يصلح للدليليّة .

والمؤمّن هنا غير متوفر لما سبق بيانه من عدم جريان الأُصول في أطراف العلم أو جريانها وتساقطها .

ومبنى شيخنا النائيني(رحمه الله) هو الآخر غير واضح لابتنائه على أن يكون وجوب الموافقة القطعية وليد حرمة المخالفة القطعية ، فاذا لم تحرم المخالفة القطعية لعدم تمكن المكلف منها لم تجب الموافقة القطعية لعدم ما يوجبها ويلزم بها ، وقد سبق أن

(٧٣٩) الدراسات : ص٢٤٢ .

(٧٤٠) كفاية الأصول : ص ٤٠٨ ط . جامعة المدرسين ـ قم .

قلنا إنّ العلم الإجمالي بالنسبة إليهما لا يختلف حاله ; فكما يمنع من المخالفة القطعية فانه يوجب الموافقة القطعية وكلاهما بالنسبة إليه في رتبة واحدة ، كما تقتضيه علّية تنجيزه أو اقتضاؤه مع فقد المؤمّن بالنسبة إلى جميع الأطراف .

على أنّ ارتكاب بعض الأطراف لو كان ممكناً لاحتاج إلى مرخّص 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 تنجيز العلم الإجمالي متوفراً فيهما معاً ، ومع عدم توفره فالعلم الإجمالي منحل كثرت أطرافه أو قلت ، وتسميته بالعلم إذ ذاك لا تخلو من تجوز ومسامحة .

ولقد أثيرت حول توفر هذا المقياس من التنجيز وعدمه أحاديث في قسم من مسائل العلم الإجمالي ، لعل أهم ما يتصل منها بأحاديثنا المقبلة مسألة :

دوران الأمر بين التعيين والتخيير :

وذلك فيما إذا علم إجمالاً بتوجه تكليف وشك في كونه معيناً او مخيراً بينه وبين غيره

وصور هذه المسألة ثلاثة :

أولاها : ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في أصل الشريعة ومرحلة الجعل في الأحكام الواقعية ، كأن يفرض صدور تشريع من الشارع ويجهل أمره في أنه كان معيناً على المكلف او كان مخيراً بينه وبين غيره .

ثانيتها : دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والتشريع في الأحكام الظاهرية ، أي دوران الأمر في ان تكون الحجة المجعولة معينة او مرددة ، كالشك في أنّ حجية جواز الرجوع إلى المجتهد هل هي مختصة بخصوص الأعلم من المجتهدين ، او هي عامة له ولغيره على نحو يكون المكلف مخيراً بين الرجوع إليه وإلى غيره من المجتهدين ممن يفضلهم في الخبرة بأُصول الاستنباط ؟

ثالثتها : دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مجالات الإمتثال كما في صور باب التزاحم المأموري ، وهو ما لو كان كل من المتزاحمين مصداقاً لتكليف فعلي ، واحتمل وجود الأهمية في أحدهما .

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في بعض هذه الصور ، وذكرت لها تشقيقات كثيرة ربما يعود تحقيق أكثرها إلى صميم البحوث الفقهية ، ومجالات الاستفادة من الأدلة في مواقعها المخصوصة ; والذي يرتبط ببحوثنا هذه هو خصوص القسم الثاني ،

أعني ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في جعل الحجية لبعض الأحكام الظاهرية .

والظاهر هو الاتفاق على أن المرجع فيه هو الإحتياط ، أي الأخذ بمحتمل التعيين ، وذلك لما مرَّ تأكيده أكثر من مرة من أنّ الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها .

ولما كان محتمل التعيين مقطوع الحجية ـ إما لأنه هو الحجة المعينة وحدها ، أو لأنه طرف في التخيير ، والطرف الآخر مشكوك الحجية لاحتمال ان تكون الحجة هي خصوص المعين ، أعني تقليد الأعلم في المثال ـ فانه يتعين الأخذ 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 ـ الخروج من عهدة التكليف المعلوم :

وهذا أظهر موارد الإحتياط ، فمن علم تفصيلاً بتوجه تكليف إليه ، وشك في تحقق الإمتثال بما أتى به ، وليس لديه محرز لتماميته من أمارة او أصل ، فالعقل يحكم بضرورة الإتيان به من باب الإحتياط لقاعدة الشغل ، وإلا فلا معذورية له لو أقدم على مخالفة الإحتياط وأخطأ الواقع وكان مستحقاً للعقاب بنظر العقل .

الإحتياط العقلي وظيفة عقلية :

وبهذا يتضح أن الإحتياط هنا لا يتجاوز عن كونه وظيفة جعلت من قبل العقل تحرزاً من مخالفة أحكام المولى المنجزة ، وليس فيه حكاية عن واقع شرعي ، ولا وظيفة مجعولة من قبله لتكون حكماً او وظيفة شرعية ; إذ المصدر فيها « قاعدة الشغل » او « قاعدة دفع الضرر » وهما قاعدتان ناظرتان إلى عوالم استحقاق العقاب وأنهما لا يستتبعان حكماً شرعياً ولا يكشفان عنه ، لما قلناه غير مرة من أن شؤون الثواب والعقاب لا يمكن أن يتعلق بها حكم شرعي للزوم التسلسل ، فهي إذن وظيفة 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 .**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديده :

والمراد بالتخيير العقلي ، الوظيفة العقلية التي يصدر عنها المكلف عند دوران الأمر بين المحذورين ـ الوجوب والحرمة ـ وعدم تمكنه حتّى من المخالفة القطعية .

وقد ذكروا له فروضاً متعددة لا ينطبق على تعريفنا هذا غير واحد منها ، وهي صورة ما إذا كانت الواقعة واحدة غير متكررة وكان التكليف توصّلياً .

الخلاف فيه :

والأقوال في هذه الصورة ـ أعني صورة دوران الأمر بين المحذورين ـ خمسة :

١ ـ جريان البراءة عن كل منهما عقلاً وشرعاً .

٢ ـ تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بملاك ما قيل من أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة .

٣ ـ الحكم بالتخيير بينهما شرعاً .

٤ ـ التخيير بينهما عقلاً لعدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل والترك مع الرجوع إلى أصالة الإباحة الشرعية .

٥ ـ التخيير بينهما عقلاً ، مع عدم جريان شيء من القواعد الشرعية فيهما .

والظاهر أن أسدّ هذه الأقوال هو القول الخامس ، إن صح تسميته بالتخيير العقلي ، ولعل تسميته بالتخيير التكويني أولى لأن 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 الإنسان إلى سلوكه بالذات .

حجيته :

وتتضح حجيته إذا علمنا السر في عدم جعل شيء من الأمارات أو الأُصول الشرعية فيهما مجتمعين أو منفردين في مقام الثبوت .

أما جعل الأمارات بالنسبة إليهما معاً فمستحيل لاستحالة التعبد بالمتناقضين وجعلها لأحدهما غير المعين لا أثر له ، والمعين ترجيح بلا مرجح .

والأُصول الإحرازية كذلك ـ كما سبق بيانه ـ لما تنتهي إليه من طلب اعتبار غير الواقع واقعاً ، 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 بالإجمال ، وهو الحكم الإلزامي ، أما البراءة الشرعية فلأن رفع الإلزام فيها ظاهراً لا يكون إلا في موضع يمكن جعله فيه ، وحيث إنّ جعل الإحتياط هنا مستحيل لعدم قابلية المحل له فرفعه كذلك .

ودعوى ، إنّ القدرة على الوضع إنما تلحظ بالقياس إلى كل من الحرمة والوجوب مستقلاً لا إليهما معاً وجعل الإحتياط بالقياس إلى كل منهما أمر ممكن ، ليست واضحة لدي لفرض المسألة في دوران الأمر بين المحذورين وإمكان الجعل في مقام الثبوت ، والكلام أنه هل يمكن للشارع أن يضع الإحتياط في هذه الصورة بالذات وهي بمرأى منه ، فاذا لم يمكنه ذلك لم يمكنه جعل البراءة لكل منهما ؟ والمانع ليس مانعاً إثباتياً ليتمسك بشمول حديث الرفع وإنما هو مانع ثبوتي .

ودعوى ، إنّ الشارع وإن لم يكن متمكناً من وضع الإلزام الظاهري بالفعل والترك معاً ; لكنه يستطيع وضع كل منهما بخصوصه ويكفي ذلك في قدرته على رفعهما معاً ، غير واضحة .

لأن جعل الإلزام الظاهري لكل منهما مستحيل لعدم القدرة على إمتثاله ، ولأحدهما غير المعين لا ثمرة له ، والمعين ترجيح بلا مرجح كما سبق . فالقول بإمكان الرجوع إلى بعض الأصول في الأطراف لا نملك توجيهه فعلاً .

نعم ، إذا كان لبعض الأطراف خصوصية توجب إجراء أصل فيه ، تعين إجراؤه ، وخرجت المسألة عن الفرض لعدم الدوران حينئذ بين المحذورين .

١ ـ التخيير وإجراء البراءتين :

أما القول الأول ـ أعني جريان البراءة في كل منهما عقلاً وشرعاً ـ فيرد عليه :

أ ـ 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 إحداهما لا مجال للأخرى .

ب ـ 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 الإمتثال ، وقاعدة « قبح العقاب على التكليف غير المقدور » غير قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » لاختلاف متعلقهما كما هو واضح .

٢ ـ التخيير وقاعدة دفع المفسدة :

ويرد على القول الثاني ، أعني تقديم جانب الحرمة ، لقاعدة « دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة » :

أ ـ المناقشة في القاعدة كبروياً ، لأن العقلاء جميعاً يقدمون على ما فيه المصلحة الكبيرة وإن تعرضوا لشيء من المفاسد الصغيرة ، وربما أقدموا على ما فيه احتمال المصلحة الراجحة وإن ضحوا في سبيله بالكثير ، فالتجار يسافرون من أجل احتمال الربح الأسفار البعيدة ، وإن كلّفتهم كثيراً من الجهد والمال ; فالقول بأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ليس صحيحاً على إطلاقه .

فالقاعدة ليست قاعدة مسلمة إذن لدى العقلاء في جميع الموارد ، كما لم يقم عليها دليل شرعي لنتعبد بها ، فالمسألة لا تخرج إذن عن كونها من صغريات باب التزاحم ، وقد مر البحث فيها مفصلاً في مبحث الاستحسان[٧٤١] .

ب ـ على أن مسألتنا هذه أجنبية عن القاعدة ، لأن القاعدة ـ لو تمت ـ فإنما هي في المفسدة والمصلحة المعلومتين . أما المفسدة والمصلحة المشكوكتان فلا تجري بينهما هذه الموازنة .

وقد سبق أن قربنا ـ في مبحث الإحتياط الشرعي[٧٤٢] ـ أن المرجع في الشبهات التحريمية هو البراءة ، فاحتمال المفسدة في شيء ـ حتّى مع القطع بعدم وجود المصلحة ـ لا يقام له وزن في نظر الشارع لأدلة البراءة ، فكيف إذا احتمل وجود المصلحة فيه ؟

٣ ـ التخيير والقول بالتخيير الشرعي :

وقد أوردوا على هذا التخيير بأنه إن أُريد به التخيير في المسألة الأصولية ـ أعني اختيار أحدهما والإفتاء على طبقه ـ فهو غير سليم لعدم الدليل عليه ، وقياسه على الخبرين المتعارضين قياس مع الفارق ، لوجود النصّ فيهما وعدمه هنا .

على أنّ الذي سبق أن استظهرناه من الأدلة هو عدم تماميتها في إثبات الوظيفة الشرعية حتّى في الخبرين المتعارضين ، ولذلك رجعنا إلى القاعدة وهي تقتضي التساقط فيهما .

وإن أُريد 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

(٧٤١) راجع : ص٣٤٥ وما بعدها من هذا الكتاب .
(٧٤٢) راجع : ص٤٧٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

الواجبات التخييرية ، فهو أمر غير معقول ، لأن أحد المتناقضين حاصل لا محالة ، ولا يعقل طلب ما هو حاصل تكويناً ، إذ الطلب ، ولو كان تخييرياً ، إنما يتعلق بأمر مقدور دون غيره . ومن هنا ذكرنا في محله أنه لا يعقل التخيير بين الضدين اللذين ليس لهما ثالث ، فإن أحدهما حاصل بالضرورة ولا يعقل تعلق الطلب بمثله »[٧٤٣] .

٤ ـ 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 الأعلام .

بالإضافة إلى ما قلناه قبل قليل من أن أصالة الحل لا تجري لمخالفتها للمعلوم بالإجمال .

على أنّ الحكم الظاهري ـ مهما كان نوعه ـ إنما يجري إذا احتمل موافقته للواقع نظراً لاعتبار الشك في موضوعه ، والمفروض في المقام هو العلم بالإلزام في الواقع ، وإن شك في نوعه ، فكيف يمكن الحكم بإباحته ؟

خلاصة البحث :

والخلاصة : أنّ القول بالتخيير العقلي ـ أو التكويني على الأصح ـ هو المتعين في هذه الصورة لبطلان بقية الأقوال ، ومن بطلانها يتضح السر في اعتبارها وظيفة عقلية لا حكماً شرعياً 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 الإلحاق .

(٧٤٣) الدراسات : ٢٠٦/٣ .

الباب الخامس

تمحض هذا الباب لبحث (القرعة) ، ولكن عدها من مصادر التشريع وإفرادها بباب مستقل فيه شيء من الغرابة لخروجه على إجماع المؤلفين في علم الأُصول .

ولكن نسبة بعض المؤلفين المحدثين ، عدها من المصادر الكاشفة عن الحكم ، إلى بعض الفرق الإسلامية ـ كما توهمه عبارته ـ اقتضانا أن نبحثها على هذا الصعيد ، ونلتمس أدلة تشريعها ورتبتها من الأدلة ورأي من نعثر على رأيه من علماء المذاهب فيها وفق ما قدمناه من نهج .

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الباب الخامس

القرعة

* تحديد القرعة
* مشروعيتها
* أدلة المشروعية : أدلتها من الكتاب ، أدلتها من السنة
* مجالات القرعة
* الجمع بين أدلتها وأدلة الأحكام الظاهرية
* خلاصة البحث

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديد القرعة :

وهي إجالة السهام أو غيرها بين أطراف مشتبهة لاستخراج الحق من بينها .

مشروعيتها :

والظاهر أن مشروعيتها على سبيل الموجبة الجزئية تكاد تكون موضع اتفاق المسلمين ، يقول العلامة السيد حسين مكي ـ وقد تتبع حكمها في الكتب الفقهية ـ : « فقد رأيت الشعراني في كتابه (الميزان) يتعرض إلى القرعة في باب القسمة وكتاب الدعاوى والبينات ، ونقل عن الأئمة ـ إلا أبا حنيفة ـ جواز الرجوع إلى القرعة في الرقيق ، إذا تساوت الأعيان والصفات ، وعند تعارض البينات نسب إلى الشافعي القول بالرجوع إلى القرعة فراجع[٧٤٤] ، ونقل ذلك عن الشافعي وغيره الشيخ محمد بن عبدالرحمن الدمشقي في كتابه « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة »[٧٤٥] المطبوع في هامش « الميزان » ، وكذلك الشوكاني ذكر في كتابه « نيل الأوطار »[٧٤٦] رجوع الفقهاء إلى القرعة حيث لايوجد طريق شرعي يفصل به بين الخصمين»[٧٤٧] .

والكتب الفقهية الشيعية لا تأبى الأخذ بها في موارد خاصة شخصتها روايات أهل البيت(عليهم السلام) .

أدلة المشروعية :

وقد استدل على أصل المشروعية بأدلة من الكتاب والسنة .

أدلتها من الكتاب :

١ ـ قوله تعالى : (**وان يونس لمن المرسلين * إذ أبق إلى الفلك المشحون * فساهم فكان من المدحضين**)[٧٤٨] .

(٧٤٤) الميزان للشعراني : ٢ / ١٩٩ .
(٧٤٥) رحمة الامة في اختلاف الأئمة بهامش الميزان للشعراني ٢ / ٢٠٢ .
(٧٤٦) نيل الأوطار : ٨ / ٣٠٢ ، باب تعارض البينتين والدعوتين .
(٧٤٧) عقيدة الشيعة في الإمام الصادق(عليه السلام) : ص٣٦٩ .
(٧٤٨) سورة الصافات : الآيات ١٣٩ ـ ١٤١ .

بتقريب أن 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 ذاك .

٢ ـ قوله تعالى : (**ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون**)[٧٤٩] .

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 ـ وهما حاكيتان عن وقائع صدرت في شرائع سابقة ـ يدعونا أن نتذكر ما قلناه في مبحث (شرع من قبلنا) من الخلاف في حجية الشرائع السابقة ، فمن ذهب إلى نسخها جملة لا يصلح له الإستدلال بهما .

ومن ذهب إلى بقائها جملة ـ إلا ما ثبت فيه النسخ ـ ساغ له الإستدلال بهما .

وعلى مذهب جمهور علماء الحنفية ـ وهو الذي أكدناه سابقاً واعتبرنا الأدلة ناهضة به ـ يسوغ الإستدلال بهما أيضاً لإثباتها في الجملة ، لأن نفس حكاية القرآن لهما يوجب العلم بوقوع مضمونها وعدم تحريفه ، وما صح من مضامين الشرائع السابقة حجة على رأيهم يجب الأخذ بها ما لم يثبت النسخ .

على أنّ أدلتها القادمة من السنة تدل على إقرار مضامين هاتين الآيتين في ثبوت أصل المشروعية لها .

أدلتها من السنة :

والأدلة من السنة كثيراً جداً ، وقد عقد لها البخاري باباً في جزئه الثاني أسماه باب : (القرعة في المشكلات)[٧٥٠] ، وإقراع النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) بين نسائه ـ عندما يريد السفر لأخذ من يخرج سهمها معه ـ معروف لدى المؤرخين .

وفي روايات أهل البيت(عليهم السلام) نصوص كثيرة تدل على مشروعيتها ، يرجع إليها في مظانها من كتب الفقه والحديث .

مجالات القرعة :

وإذا كانت القرعة مشروعة في الجملة ، فان مشروعيتها ليست محددة في مجالات العمل بها على ألسنة الفقهاء ، واستقراء مواقع استعمالها لديهم لا يخرجها عن الموضوعات او عن قسم منها ، بل لا يخرجها عن موارد النصوص ووقائعها

(٧٤٩) سورة آل عمران : الآية ٤٤ .
(٧٥٠) صحيح البخاري : كتاب الشهادات .

الخاصة ، على أن في بعض نصوصها تعميمات لكل مجهول أو مشتبه سواء كان المجهول حكماً وضعياً أم تكليفياً ، ومع ذلك لم يأخذوا بهذه العمومات .

والذي يقتضينا ـ ونحن نريد التقيد بحدود ما تدعو إليه الأدلة ـ ان نفحص السر في عدم أخذهم بهذه العمومات ونقيّمه على ضوء ما إنتهينا إليه في بحوثنا الأصولية السابقة .

الجمع بين أدلتها وأدلة الأحكام الظاهرية :

يقول أستاذنا الخوئي(قدس سره) ـ فيما حكاه بعض مقرري بحثه ـ : « والذي يستفاد من مجموع الروايات في القرعة ومواردها أنها جعلت في كل مورد لا يعلم حكمه الواقعي ولا الظاهري ، وهذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل في قولهم : « إنّ القرعة لكل أمر مشكل » وإن لم نعثر على رواية بهذا اللفظ .

وهو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور في متون الكتب الفقهية ، فإن المراد من قولهم : هو مشكل او فيه اشكال ، 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 الأحكام الفقهية سوى القطعيات .

وبالجملة مورد القرعة ، نظراً إلى مورد الروايات الواردة فيها ، هو اشتباه الحكم الواقعي والظاهري ، فالمراد من المجهول في قوله(عليه السلام) في رواية « كل مجهول ففيه القرعة »[٧٥١] هو المجهول المطلق ـ أي المجهول من حيث الحكم الواقعي والظاهري ـ ثم يقول : وظهر بما ذكرناه انه يقدم الإستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورود ، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهري فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي والظاهري ـ على ما ذكرناه ـ 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 »[٧٥٢] .

وهذه الاستفادة متينة جداً لو كان لفظ المشتبه موجوداً في الروايات . ولكن الموجود فيها « كل مجهول ففيه القرعة » وهي من حيث أخذ الجهل في موضوعها أشبه بأدلة الوظائف الشرعية كالبراءة والإحتياط ، لأخذ عدم العلم فيها ، وهذه الأدلة

(٧٥١) التهذيب : ٦ / ٢٤٠ ، ح٢٤ . والفقيه : ٣ / ٩٢ ، ح٣٣٨٩ .
(٧٥٢) مصباح الأصول : ص٣٤٢ وما بعدها .

، لو كانت تامة الدلالة لكانت وظيفة من الوظائف التي يجب الرجوع إليها عند العجز عن تحصيل الحكم الواقعي .

وعلى هذا ، فإن تمت استفادة أستاذنا في أن المراد من المجهول هو الأعم من الحكم الواقعي والظاهري ، ولو بمعونة القرائن المستفادة من الموارد الخاصة التي وردت فيها روايات القرعة ، كانت هي المتعينة وإلاّ 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 الإحرازية ، نظراً لاعتبارها المشكوك متيقناً ، تكون حاكمة عليها ومزيلة للجهل الذي أخذ في موضوعها تعبداً ، وحسابها حساب أدلة البراءة بالنسبة إلى الإستصحاب .

أما أدلة الوظائف الشرعية ـ براءة أو احتياطاً ـ فنسبتها إليها نسبة المخصص لبداهة أنّ لسان أدلة القرعة وهو : « كل مجهول ففيه القرعة » يعم الجهالة بالأحكام الإلزامية وغيرها ، والجهالة بالأحكام الوضعية والتكليفية مهما كان منشأ الجهل ، وأدلة البراءة إنما تتعرض لخصوص الأحكام التي فيها كلفة ، سواء كانت الشبهة فيها موضوعية أم حكمية ، فهي أخص من أدلة القرعة فتقدم عليها بالتخصيص وكذلك أدلة الإحتياط .

وعلى هذا فأدلة القرعة تبقى قائمة في كل ما لم يعرف حكمه الواقعي أو الظاهري ، أي فيما لا مجال لمعرفة رأي الشارع فيه مطلقاً حكما أو وظيفة لولا شبهة إسقاطها بكثرة التخصيص .

وبهذا يظهر أن « ما هو المعروف في ألسنتهم من أن أدلة القرعة قد تخصصت في موارد كثيرة ، وكثرة التخصيص موجبة لوهنها ، فلا يمكن الأخذ بها »[٧٥٣] لا يخلو من أصالة .

كما يظهر أيضاً أن ما نبه عليه الأستاذ أبو زهرة ـ من « أنّ في الفقه الإمامي رأياً فيه غرابة ، وهو انه عند اشتباه الحلال بالحرام في موضع ، اما لتعارض الأدلة أو لعدم وجود دليل ، يعمل بالقرعة »[٧٥٤] ـ لا أساس له على جميع مباني مجتهدي الشيعة ، لأن المرجع في الجميع منها هو البراءة أو الإحتياط على اختلاف في وجهة النظر في ذلك وهي إما الورود أو التخصيص .

(٧٥٣) مصباح الأصول : ص٣٤٢ .
(٧٥٤) الإمام الصادق : ص٥٠٦ .

نعم ، لا شبهة في أخذهم ـ شيعة وسنة ـ بالقرعة في خصوص الموارد المنصوصة والتقييد بنصوصها وهي لا تتجاوز مسائل معينة ، كمسألة اشتباه الغنم الموطوءة في قطيع وأمثالها مما وردت في الباب الذي عقده البخاري لها في صحيحه[٧٥٥] وغيره من كتب الحديث .

وقد كنا نحب للأستاذ أبي زهرة أن يذكر لنا مورداً واحداً من غير الموارد المنصوصة التي أثارت استغرابه في اعتبار الشيعة القرعة مصدراً من مصادرهم عند تعارض الأدلة ، ولم يرجعوا فيها إلى الأصل العملي أو الوظيفة ، ليبرر لنفسه ذلك الاستغراب .

خلاصة البحث :

وخلاصة ما انتهينا إليه من بحث أنّ القرعة ليست موضعاً لشبهة في أصل مشروعيتها ، إلا أن العمل بها إنما يقتصر على خصوص مواردها المنصوصة ، وليس عندنا من الأدلة ما يرفعها إلى مصاف ما عرضناه من مصادر التشريع سواء ما كان مجعولاً لاكتشاف الحكم الشرعي أم الوظيفة على اختلافها ، وبخاصة بعد إن كانت أدلتها العامة فاقدة الاعتبار لوهنها بكثرة التخصيص .

نهضت ترجمه
Translation Movement

خاتمة المطاف

رأينا أن نتعرض في هذه الخاتمة إلى المهم من مباحث (الاجتهاد والتقليد) لا للأخذ بما جرى عليه الأصوليون من تقليد فحسب ، بل لما في إثارتها من ثمرات تعود على الفكر الإسلامي اليوم بأعظم الفوائد ، بالإضافة إلى صلوحها لأن تكون نماذج تطبيقية لما درسناه من تلكم الأصول ، وقد آثرنا أن ندرسها على أساس مقارن تحقيقاً للنهج الذي رسمناه لهذه البحوث في مدخل الكتاب .

(٧٥٥) صحيح البخاري : كتاب الشهادات ، باب القرعة في المشكلات .

نهضت ترجمه
Translation Movement

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**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

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 أعمّ من الآخر .

الاجتهاد بمفهومه العام :

أما الأول منهما وهو الاجتهاد بمفهومه العام ، فقد اختلفت كلماتهم في تحديده اختلافاً كبيراً ، والذي عليه الآمدي والعلاّمة الحلّي وابن الحاجب هو أخذ الظن في تعريفه .

أخذ الظن في تعريفه ومناقشته :

فقد عرّفه الآمدي بـ : « استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه »[٧٥٦] .

وعرّفه كل من العلاّمة الحلي والحاجبي بـ : « استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي »[٧٥٧] .

وجرت على هذا النحو كثير من التعريفات . والذي يرد على هذه التعاريف أن الاقتصار على ذكر الظن فيها ، يجعلها غير جامعة تارة وغير جامعة ولا مانعة أخرى ، لأن الظن إن أريد منه خصوص ما قام على اعتباره دليل من شرع أو عقل ، كانت التعاريف غير جامعة وذلك :

١ ـ لخروج العلم بالأحكام عنها لبداهة أنها ليست بظن .

٢ ـ وخروج ما لم يفد الظن مما قام عليه دليل بالخصوص .

وإن 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 ـ ظاهراً ـ على عدم اعتبارها من أدلة التشريع .

(٧٥٦) إرشاد الفحول : ص٢٥٠ .

(٧٥٧) كفاية الأصول : ص٥٢٨ . ط . جامعة المدرسين ـ قم .

وقد حاول بعض أساتذتنا ـ فيما نسب إليه ـ أن يصحح هذه التعاريف على مذهب الآخذين بالظنون القياسية والاستقرائية والاستحسانية ظاناً أن هؤلاء إنما 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 أن ذكر الظن هنا غير ذي موضوع لعدم وجود أية خصوصية له تبرر ذكره في التعريف ، لأن 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 بـ : « بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة »[٧٥٨] . وجرى على ذلك جملة من أعلام الأصوليين .

والذي يرد على هذا النوع من التعاريف : أن العلم هنا إن كان قد أرادوا به الأعم من العلم الوجداني والتعبدي ، وأرادوا بكلمة الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري ، كانت هذه التعاريف سليمة نسبياً لاندفاع المؤاخذات السابقة عنها ، إلا أنها تبقى ـ كسابقتها ـ محتاجة إلى ضميمة كلمة الوظائف ، لتشمل كل ما يتصل بوظائف المجتهد من عمليات الاستنباط ، وهذه المؤاخذات واردة على جل الأصوليين حتّى المتأخرين منهم كالاستاذ مصطفى الزرقا حيث عرفه بـ : « عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة »[٧٥٩]. لبداهة خروج عمليات استنباط الوظائف من بعض الأصول ـ كالبراءة ، والإحتياط ، والتخيير ـ عن واقع التعريف ، لأن نتائجها ليست أحكاماً شرعية كما مر إيضاحه في بحوثها من هذا الكتاب .

والأنسب ـ فيما نرى ـ أن يعرف بـ : « ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية او الوظائف العملية ، شرعية او عقلية » . وهذا التعريف منتزع مما تبنّته مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول[٧٦٠] .

وإنما ذكرنا في التعريف الملكة ، خلافاً للتعاريف السابقة جميعاً ، لنبعد ما تشعر به كلمات بعضهم من اعتبار الفعلية في الاستنباط ، وذلك لوضوح أن صاحب الملكة يصدق عليه أنه مجتهد ، وإن لم يباشر عملية الاستنباط فعلاً .

(٧٥٨) أصول الفقه للخضري : ص٣٥٧ .
(٧٥٩) مجلة حضارة الإسلام : ١/ عدد ٢/ ص ٧ .
(٧٦٠) راجع : مصباح الأصول : ص٤٣٤ .

الاجتهاد بمفهومه الخاص :

وقد عرفه الأستاذ خلاف بـ : « بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نصّ فيها بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه »[٧٦١] .

بينما رادف الشافعي بينه وبين القياس ، فقال : إنهما « اسمان لمعنى واحد »[٧٦٢] .

وفي رأي أبي بكر الرازي أن الاجتهاد يقع على ثلاثة معان : « أحدها القياس الشرعي ، لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب ، فذلك كان طريقه الاجتهاد .

والثاني ما يغلب في الظن من غير علة ، كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم .

والثالث الإستدلال بالأصول »[٧٦٣] .

والذي يتصل من هذه الثلاثة بالاجتهاد بمفهومه الخاص لدى الأصوليين هو المعنى الأول ـ أعني القياس ـ أما الثاني فهو أجنبي عن وظائف المجتهدين ، لأن الاجتهاد في تشخيص صغريات الموضوعات الشرعية ليس من وظائف المجتهدين بداهة ، والمعنى الأخير هو الاجتهاد بمفهومه العام . واعتبره مصطفى عبدالرزاق مرادفاً للرأي والقياس والاستحسان والاستنباط[٧٦٤] .

والغريب أن يرادف بين هذه المعاني وهي مختلفة المفاهيم ويجعلها حاكية عن مفهوم واحد . ولست أظن أن الأستاذ عبدالرزاق يريد أن يقول بالاشتراك اللفظي بينها لعدم التعدد في أوضاعها بداهة .

والظاهر أن لفظة الاجتهاد ـ بمفهومها الخاص ـ مرادفة لديهم لمفهوم الرأي والمعاني الأخرى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم ، وقد وقع الاشتباه نتيجة للاختلاط في استعماله بين المفهوم والمصداق .

وحديثنا إنما ينصب على خصوص الاجتهاد بمفهومه العام ، لدخول الاجتهاد بالمفهوم الثاني ضمن ما يصدق عليه ، وقد سبق أن تحدثنا عن هذه الأقسام من الأصول : القياس ، الاستحسان ... الخ ، وتعرفنا على ما كان حجة منها من غيره ، فلا ضرورة لأن نخصها بعد ذلك بشيء من الحديث .

(٧٦١) مصادر التشريع : ص٧ .
(٧٦٢) الرسالة : (للشافعي) ص٤٧٧ طبعة مصر .
(٧٦٣) إرشاد الفحول : ص٢٥٠ .
(٧٦٤) تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية : ص١٣٨ .

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 النصّ لقائله**

*** ما يتصل منها بمجالات الاستفادة**

نهضت ترجمه
Translation Movement

تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعة حججه :

وقد قسموا الاجتهاد بلحاظ طبيعة طرقه وحججه المأخوذة في مفهومه بتقسيمات لعل أحدثها تقسيم الدكتور الدواليبي له ، يقول : « وتوصلاً إلى معرفة الأحكام من النصوص الشرعية يتكلم العلماء بعد ذلك عن طرق الكشف عن الأحكام الشرعية ، ويمكن أن نقسم ذلك إلى ثلاثة طرق :

١ ـ طريقة الاجتهاد البياني ، وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع .

٢ ـ طريقة الاجتهاد القياسي ، وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة ، مما ليس فيه كتاب أو سنة بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام .

٣ ـ طريقة الاجتهاد الاستصلاحي ، وذلك لوضع الأحكام الشرعية ، مما ليس فيه كتاب ولا سنة بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح »[٧٦٥] .

مناقشة هذا التقسيم :

ويرد على هذا التقسيم وبعض ما جاء فيه من تحديدات :

١ ـ إنه 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 ، لأن بعض حالاته تدخل في الاجتهاد القياسي وبعضها الآخر في الاجتهاد الاستصلاحي »[٧٦٦] لوضوح أن الطرق التي اعتبرها العلماء كاشفة واعتمدوها في مجالات الاستنباط بلغ بها بعضهم تسعة عشر باباً[٧٦٧] ، وأكثرها لا ترجع لهذه الطرائق الثلاث .

٢ ـ ان القياس ـ كما سبق بيانه ـ ليس في جميع أقسامه قسيماً 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 ـ أعني الدواليبي ـ 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 ،

(٧٦٥) المدخل إلى علم أصول الفقه : ص٣٨٩ .
(٧٦٦) المدخل إلى علم أصول الفقه : ص٣٨٩ .
(٧٦٧) رسالة الطوفي : ص٩٠ .

لا إنه في مقابلها ، وقد مضى منا القول في « مبحث الاستصلاح » بأن التماس المصاديق لأحكام شرعية كلية وتطبيق كلياتها عليها لا يخرج هذه المصاديق بعد التطبيق عن كونها من السنة ، وكل أحكام السنة كلية إلا ما ندر منها .

٣ ـ تفرقته بين طريقة الاجتهاد البياني والطريقتين الأخريين ، باعتباره الأولى بياناً للأحكام الشرعية ، والثانية والثالثة (وضعا) لها ، مع أن لازم ذلك اعتبار المجتهد مشرعاً ، وهو خروج على إجماع المسلمين بالإضافة إلى مناقضته لنفسه حين اعتبرها جميعاً من الكواشف عن الأحكام الشرعية .

نعم ، هذا التعبير لا يلتئم إلا على مبنى من مباني (المصوبة) ، وهو المبنى الذي ينكر جعل الأحكام الواقعية في حقوق الجاهلين ويعتبرها تابعة لظنون المجتهدين ، إن صح نسبة القول بوضع الأحكام من قِبل المجتهدين إليهم ، ولا أظن أن الدكتور ممن يؤمنون به ، بل لا أعرف في علماء الإسلام اليوم من يؤمن به ، وستأتي مناقشته .

وإذا لم يتم هذا التقسيم فالأنسب التركيز ـ في مجال القسمة لأبوابه ـ على ما كنا قد استفدناه من اختلافها ـ من حيث الطريقية او الحجية ـ بالذاتية والجعل الشرعي ، فنقسمه إستناداً إلى ذلك إلى قسمين :

نهضت ترجمه
Translation Movement

١ ـ 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 » و « شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً » و « قبح العقاب بلا بيان » وغيرها .

٢ ـ الاجتهاد الشرعي :

ونريد به كل ما احتاج إلى جعل او إمضاء لطريقيته او حجيته ـ من الحجج السابقة ـ ويدخل ضمن هذا القسم : الإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان والعرف والإستصحاب ، وغيرها من مباحث الحجج والأصول العملية ، مما يكشف عن الحكم الشرعي او الوظيفة المجعولة من قبل الشارع عند عدم اكتشافه .

وإذا صح هذا التقسيم ، فإن علينا ان نبحث كل ما يتوقف عليه من معدات تيسيراً لطالبي الاجتهاد في بلوغ مراتبه .

معدات الاجتهاد العقلي :

ويتوقف الاجتهاد العقلي على خبرة بالقواعد الفلسفية والمنطقية ، وبخاصة تلك التي ترتكز عليها أُصول الأقيسة بمختلف أشكالها ، لأن فيها وفي بقية قواعد المنطق ـ كما يقال ـ العصمة عن الخطأ في الفكر ، شريطة أن يتعرف عليها في منابعها السليمة في أمثال معاهد النجف الأشرف من المعاهد الإسلامية التي عنيت بالدراسات المنطقية والفلسفية ، وإدخال الاصلاحات 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[٧٦٨] .

معدات الاجتهاد الشرعي :

أما الاجتهاد الشرعي فهو متوقف على الإحاطة بعدة خبرات ، وهي مختلفة باختلاف تلكم الطرق المجعولة او الممضاة من قبل الشارع المقدس ، فبالنسبة إلى الطرق غير المقطوعة أسانيد أو دلالة ، او هما معاً ، نحتاج إلى عدة خبرات يتصل بعضها بتحقيق النصّ وصحة نسبته لقائله ، ويتصل بكيفيات الاستفادة من النصّ في مجالات التماس الحكم أو الوظيفة منه بعد تصحيح نسبته .

نهضت ترجمه
Translation Movement

أ ـ ما يتصل منها بنسبة النصّ لقائله :

أما ما يتصل منها بالقسم الأول فمعداته كثيرة وأهمها :

١ ـ أن يكون على علم بفهرست كل ما يرتبط بهذه النصوص وتبويبها ومعرفة مظانها 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 يضفي بعض الأضواء عليها .

٢ ـ ان تكون له خبرة بتحقيق النصوص والتأكد من سلامتها من الخطأ أو التحريف ، وذلك بالبحث عن نسخها الخطية على اختلافها أو المطبوعة على اختلاف طبعاتها ومقارنة بعضها ببعض واختيار أصحها وأسلمها عند الشك في سلامة النصّ .

(٧٦٨) للتعرف على أوجه الكثير من هذه المفارقات التي حفلت بها الفلسفات الغربية على اختلافها ، يحسن الرجوع إلى كتاب (فلسفتنا) للسيد محمد باقر الصدر(قدس سره) ، فهو من خيرة الكتب التي عالجت هذه الجوانب إدراكاً ومناقشة . (المؤلف) .

٣ ـ التأكد من سلامة رواتها ووثوقهم في النقل بالرجوع إلى الثقات من أرباب الجرح والتعديل .

٤ ـ 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 ـ ان تكون لنا خبرة بالمرجحات التي جعلها الشارع أو أمضاها عند التعارض بينها .

ب ـ ما يتصل منها بمجالات الاستفادة :

وهي كثيرة أيضاً وأهمها :

١ ـ أن تكون لنا خبرة لغوية تؤهلنا لأن 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 ـ أن نكون على علم بوضع قسم من الهيئات والصيغ الخاصة ، كهيئات المشتقات ، وصيغ الأوامر ، والنواهي ، والعموم ، والخصوص ، والإطلاق ، 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 ـ أن نحيط معرفة بمسائل النحو والتصريف ، بالمقدار الذي يؤهلنا لتمييز حركات الإعراب ، 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 ـ 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 بمماحكات 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 نادراً .

وربما ان أهم مصادر التشريع عندنا هما : الكتاب والسنة ، وهما في أعلى مستويات البلاغة وبخاصة القرآن الكريم ، معجزة الإسلام الخالدة ، فإن فهمهما مما يحتاج إلى حس بلاغي لا يتوفر إلا في القليل من البلغاء ممن تكوّن لديهم ذلك الحس ، بفضل تتبع واستظهار وتقييم كثير من النصوص البليغة في عصر القرآن وغيره .

٥ ـ ان تكون لنا إحاطة تاريخية بالأزمان التي رافقت تكوّن السنة وما وقع فيها من أحداث ، لنستطيع أن نضع النصوص التشريعية في موضعها الزمني ، وفي أجوائها وملابساتها الخاصة . ومعرفة الملابسة قد تغير دلالة نصّ بأكمله ، وما أكثر ما تنطوي الملابسات على قرائن يصلح بعضها لصرف ذلك النصّ عن ظاهره او تقييده في حدود تلكم الملابسة .

وبهذا نرى أنفسنا في أمسّ الحاجة إلى معرفة أسباب النزول في الكتاب العزيز ، والبواعث لتبليغ التشريع في السنة ـ إن كانت ـ لما يلقيان من أضواء على طبيعة الحكم .

والذي نرجوه أن لا يفهم من كلامنا هذا أننا نؤمن بأن المورد او السبب مما يخصص الوارد او يدعو إلى تقييده في حدود موارده او بواعثه ، فإن الذي أردنا أن نقوله إنّ المورد او 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[٧٦٩] .

وبخاصة إذا تذكرنا ما قلناه في (مبحث الاستحسان) من أن المراد من العامة أولئك المرتزقة الذين يسيرون دائماً 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 الإفتاء ممن كانوا بيد السلطان كالدمى يحركونها كيفما شاءوا وشاءت لهم سياساتهم الخاصة لتضليل الرأي العام .

(٧٦٩) الكافي : ١ / ٦٧ ـ ٦٨ ، باب اختلاف الحديث ، ح١٠ .

ومن هنا نرى كثيراً من السلطات تحفل بأمثال هؤلاء ، وتشتري عواطفهم بالمناصب الكبيرة والكثير من الأموال ، وحتّى في عصورنا المتأخرة ـ مع الأسف الشديد ـ لا نعدم الأمثال الكثيرة على ذلك .

وإذا لم تكن لنا تلك الخبرة التأريخية ، فانا لا نستطيع أن نقيم تلك الأخبار المتعارضة ونعرف ما خالف العامة منها مما وافقها ، و على الأخص إذا تم ما قربناه من أن الأساس في هذا التقييم لم يكن موجهاً نحو أرباب المذاهب المعروفة اليوم ، لعدم وجود بعض أربابها إذ ذاك ، والموجود منهم لم يكن ـ على درجة من كثرة الأتباع ـ تخول اطلاق كلمة العامة عليهم ، بل لم يكن بعضهم على اتصال بالسلطة الزمنية ، كما هو المعروف من تأريخهم .

٦ ـ 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 ـ ان نكون على ثقة ـ بعد اجتياز المرحلة السابقة وتحصيل ظهور النصّ ـ 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 أن 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 الأخذ برأي فريق دون فريق ، بل يمحصها جهده ويكوّن لنفسه رأياً ، لأن التقليد في أصول الفقه محق للاجتهاد من أساسه ، بل الاجتهاد في واقعه لا يعدو معرفة هذه الحجج وموارد تطبيقها معرفة تفصيلية .

وفي المبحث اللاحقّ سنلقي ببعض الأضواء على هذا الجانب لإيضاحه .

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد
(٣)

تجزيء الاجتهاد وعدمه

*** ملكة الاجتهاد ومنشؤها**

*** الاجتهاد المطلق**

*** الاجتهاد المتجزئ**

*** الخلاف في تجزيء الاجتهاد وعدمه**

*** إحالة الاجتهاد المطلق**

*** إمكان الاجتهاد المطلق**

*** إمكان التجزيء ووقوعه**

*** لزوم التجزيء**

*** القول بعدم الإمكان وسببه**

*** أقربية القول بعدم الإمكان**

*** خلاصة الرأي**

نهضت ترجمه
Translation Movement

ملكة الاجتهاد ومنشؤها :

وقد تبين لنا مما تقدم أن 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 النصّ وفهمه أو كبراه ، كمباحث الحجج والأُصول العملية .

وسالك طريق الاجتهاد لا يمكن أن يبلغ مرتبته حتّى يمر بها جميعا ليكون على حجة فيما لو أقدم على إعمال هذه الملكة .

فالذي يعرف ـ مثلاً ـ وسائل تحقيق النصّ وفهمه دون أن يجتهد في معرفة بقية الحجج والأُصول على نحو يكوّن لنفسه فيها رأياً لا يتداخله الوهم أو الشك ، لا يسوغ له ادعاء الاجتهاد ولا استنباط حكم واحد لعدم المؤمّن له من قيام حجة يجهلها من الحجج الأُخرى على خلاف ما استفاده من النصّ ، وقد تكون سمة هذه الجهة المجهولة لديه سمة الحاكم أو الوارد على ذلك النصّ .

وإذا صح هذا عدنا إلى ما ذكروه حول إمكان تجزيء الاجتهاد وعدمه ، والضوابط التي جعلوها لكل منهما ، أعني المجتهد المطلق والمتجزي .

الاجتهاد المطلق :

وأرادوا به « ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها »[٧٧٠] .

وهذا التعريف قريب من تعريفنا السابق عدا مؤاخذات شكلية لا تستحق التنبيه عليها .

الاجتهاد المتجزئ :

وقد عرفه في الكفاية بقوله : « ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام »[٧٧١] .

وربما أوضح كلام الغزالي في المقام ما يمكن أن يراد من أمثال هذا التعريف حيث قال ـ بعد أن استعرض العلوم التي يراها ضرورية للمجتهد ، وهي قريبة في بعض خطوطها مما ذكرناه في معدات الاجتهاد ـ : « واجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حقّ المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع .

(٧٧٠) كفاية الأصول : ص٥٢٩ ـ ٥٣٠ طبعة جامعة المدرسين ـ قم .
(٧٧١) كفاية الأصول : ص٥٣٠ .

وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض .

فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث ، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس ، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات او في مسألة النكاح بلا ولي ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها ، فمن أين تصير الغفلة عنها او القصور عن معرفتها نقصاً ؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه ، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى : (**وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين**)[٧٧٢] ؟ وقس عليه ما في معناه .

و ليس من شروط المفتي أن يجيب عن 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 »[٧٧٣] .

وهذا الكلام غير واضح لديّ وجهه لغرابة مضمونه ، إذ العالم الذي يعرف القياس وليست له الخبرة في علم الحديث ، كيف يسيغ لنفسه أن يستنبط حكماً واحداً من قياسه وينسبه إلى الشارع المقدس ؟ مع انه يحتمل أن يكون في الأحاديث التي يتوقف تصحيحها على علم الرجال وفهمها على توفر وسائل الظهور ، وتقديمها على غيرها عند المعارضة على المرجحات السندية او الجهتية ، وتشخيص رتبتها على أصول الجمع بين الأدلة والحجج على اختلافها . أقول : مع انه يحتمل أن يكون في هذه الأحاديث ما يوقف الأخذ 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 مجتهداً ، لبداهة أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، وما دامت بعض مقدماته التي اعتمدها في مقام الاستنباط مأخوذة عن تقليد ، فالنتيجة لا

(٧٧٢) سورة المائدة : الآية ٦ .
(٧٧٣) المستصفى : ١٠٣/٢ .

تخرجه عن كونه مقلداً ، والعلم في دفع تأثير بقية الأدلة الذي يكون منشؤه غير الاجتهاد لا يجعل صاحبه مجتهداً بداهة .

على أن في هذا النصّ خلطاً بين الاجتهاد كملكة واعمال الاجتهاد ، والأمثلة التي ضربها كلها تنتظم في مجالات إعمال الملكة لا في تكوّن أصلها .

الخلاف في تجزئ الاجتهاد وعدمه :

و على أي حال ، فقد اختلف العلماء ، في إمكان كل من الاجتهادين وعدمه على أقوال بها لا تكاد تلتقي . فالذي يبدو من بعضهم إحالة الاجتهاد المطلق والأكثرون على إمكانه .

إحالة الاجتهاد المطلق :

وكأن وجهة نظر هؤلاء ما يلاحظونه من قصور البشر بما له من طاقات متعارفة عن استيعاب جميع الأحكام المجعولة لأفعال المكلفين على اختلاف مواضعها ، حتّى المستجدة منها ، ومثل هذا الاستيعاب ممتنع عادة على البشر .

وقد فهموا من الاجتهاد المطلق ـ فيما يبدو ـ اعتبار فعلية الاستنباط فيه وفعلية الاستنباط لجميع الأحكام ممتنعة ، بينما يرى القائلون بـ :

نهضت ترجمه
Translation Movement

إمكان الاجتهاد المطلق :

إنّه من قبيل الملكة ، التي توفر له القدرة على استنباط الأحكام وهي غير ممتنعة عادة .

وعلى هذا ، فالنزاع بينهما مبنائي وكلاهما ـ في حدود مبناه ـ على حقّ ، وإنما الخطأ واقع في أحد المبنيين ، وسيتضح أن اعتبار فعلية استنباط في مفهوم الاجتهاد ، لا وجه له .

إمكان التجزئ ووقوعه :

أما التجزيء فالأكثر ـ فيما يبدو من العلماء ـ هو القول بإمكانه ووقوعه ، وهو الذي تبناه الغزالي وقد مر رأيه ، وابن الهمام[٧٧٤] والرازي[٧٧٥] وجملة من أساتذتنا المتأخرين .

وقد نسب الحجة الرشتي في شرحه للكفاية القول بعدم إمكانه إلى الشذوذ[٧٧٦] .

(٧٧٤) المراغي في رسالة الإسلام : س ١ / ٣ /٣٥٢ .
(٧٧٥) سلم الوصول : ص٣٤٢ .
(٧٧٦) حاشية الرشتي على الكفاية : ٣٥٠/٢ .

لزوم التجزئ :

وقد تفرد صاحب الكفاية ـ فيما نعلم ـ بالقول بلزوم التجزيء فضلاً عن إمكانه ووقوعه ، قال في الكفاية : « وحيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً ، 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 وابتنائه 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 بالتجزي للزوم الطفرة »[٧٧٧] .

القول بعدم الإمكان وسببه :

ولعل وجهة نظر القائلين بعدم إمكان التجزي هو أخذهم الملكة أو الاستنباط في تعريفه والتزامهم ببساطتهما وعدم إمكان التجزئة فيهما .

وقد أجيب على وجهة النظر هذه بأن المراد « هو التبعيض في أجزاء الكلي لا التبعيض في أجزاء الكل ، إذ كما أن كل حكم من الأحكام الشرعية في مورد مغاير للأحكام الأُخر في موارد أُخر ، 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 جداً 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 : إنّ القدرة على استنباط حكم واحد لا تكون إلاّ مع القدرة على استنباط جميع الأحكام .

وبالجملة ، حصول فرد من الملكة دون فرد آخر منها بمكان واضح من الإمكان لا يحتاج تصديقه إلى أكثر من تصوره .

(٧٧٧) كفاية الأصول : ص٥٣٣ ط . جامعة المدرسين ـ قم .

ولعل القائل بالاستحالة لم يتصور المراد من التجزي في المقام ، واشتبه تبعيض أفراد الكلي بتبعيض أجزاء الكل ، فإن الثاني هو الذي تنافيه البساطة ولا دخل له في المقام »[٧٧٨] .

والذي يبدو لنا من خلال تصورنا لمختلف وجوه المسألة هو :

أقربية القول بعدم الإمكان :

لا لما ذكروه من بساطة الملكة وعدم بساطتها ليقال : « إن التجزئة هي في مصاديق الكلي ، لا في أجزاء الكل ، أو يقال بأن الملكة توجد ضيقة على قدر استنباط بعض الأحكام ، ثم تتسع بعد ذلك تدريجاً »[٧٧٩] بل لما قلناه في مدخل البحث : من أن حقيقة الاجتهاد هو التوفر على معرفة تلكم الخبرات أو التجارب على اختلافها ، فمع توفرها جميعاً توجد الملكة ، ومع فقد بعضها تنعدم ، لا أنها توجد ضيقة أو يوجد بعض مصاديقها ، كما يبدو ذلك من كلام الغزالي السابق .

ولست اخال أن أحداً من الأساتذة يلتزم بأن المجتهد في خصوص مباحث الألفاظ ـ مثلاً ـ مجتهد متجزئ لحصوله على بعض مصاديق ملكة الاجتهاد ، لأن الملكة التي تحصل من دراسة مباحث الألفاظ لا تكون اجتهاداً اصطلاحياً ما لم تنضم إليها بقية الملكات ، فالاجتهاد في الحقيقة هو الوحدة المنتظمة لجميع تلكم الملكات .

وكل واحدة من هذه الملكات أشبه ما تكون بجزء العلة لملكة الاجتهاد ، فما لم تنضم إليها بقية الأجزاء لا يتحقق معلولها أصلاً ، ومع انضمام البقية تتحقق الملكة « مطلقة » وإن لم يستنبط صاحبها مسألة واحدة .

وصعوبة الاستنباط لابتناء بعض المسائل على مقدمات لا تنافي حصول الملكة في أولى مراتبها المستلزمة للقدرة على استنباط هذه الأحكام جميعاً .

ونحن لا ننكر أنّ ملكة الاجتهاد ذات مراتب تقوى وتضعف تبعاً لدرجة إعمالها كأية ملكة أخرى ، ولكننا نؤمن ـ مع ذلك ـ بأن أدنى مراتبها بعد خلقها بتوفر أسسها ومعداتها كافية لصدق الإطلاق عليها لقدرة صاحبها على استنباط أية مسألة تعرض عليه ، وإن كان الاستنباط في بعضها لا يخلو من صعوبة على المبتدئ لابتنائه على مقدمات طويلة يحتاج استيعابها والتأمل فيها إلى جهد كبير .

(٧٧٨) مصباح الأصول : ص٤٢١ وما بعدها .
(٧٧٩) الرشتي في شرح الكفاية : ٣٤٢/٢ .

والذي اظنه أن الخلط بين الملكة وإعمالها هو الذي سبب الارتباك في كلمات بعضهم . والتجزي في مقام إعمال الملكة يكاد يكون من الضروريات ، بل لا يوجد في هذا المقام اجتهاد مطلق أصلاً .

ودعوى امتناعه ـ أعني الاجتهاد المطلق ـ بهذا المعنى لا تخلو من أصالة لاستحالة إعمال الملكة في جميع المسائل ، حتّى التي لم توجد موضوعاتها بعد ، فاستيعاب جميع مسائل الفقه أمر متعذر على بشر عادي بداهة .

وحتّى مع فرض إمكان الاجتهاد المطلق ، فالتزام صاحب الكفاية بلزوم القول بالتجزي 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 ، إتضح الجواب على كل ما استدل به في هذا المورد ، كاستدلال الأستاذ عمر عبدالله على لزوم التجزي بقوله : « لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الأحكام ، وذلك باطل قطعاً ; فقد سئل كثير من المجتهدين عن مسائل ، فأجابوا عن بعضها ولم يجيبوا عن البعض الآخر »[٧٨٠] .

وهذه الملازمة إنما تتم إذا أراد من الاجتهاد إعمال الملكة ، ومن العلم بجميع الأحكام فعلية العلم ، وإلا فمع الالتزام بكون الاجتهاد ملكة لا يلزم المجتهد العلم بمسألة واحدة فضلاً عن جميع المسائل ، والطبيب ـ بعد تخرجه ـ طبيب وإن لم يداو واحداً 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 باطلاً لما ذكره من سؤال بعض المجتهدين وعدم إجابتهم للجهل بما سئلوا عنه ، لجواز أن يتسرب الشك إلى اجتهادهم قبل أن يتسرب إلى القاعدة ، فالأنسب تعليل بطلان اللازم بامتناع الإحاطة بجميع الأحكام عادة .

والغريب أن يقع بعض القائلين بامتناع التجزي بنفس المفارقة من الخلط بين الملكة وإعمالها ، فالأستاذ خلاف في الوقت الذي يعلل فيه عدم التجزي بقوله : « لأن الاجتهاد ـ كما يؤخذ مما قدمناه ـ أهلية وملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها ، واستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه ، فمن توافرت فيه شروط الاجتهاد وتكونت له هذه الملكة لا يتصور أن يقتدر بها في

(٧٨٠) سلم الوصول : ص٣٤٢ .

موضوع دون آخر »[٧٨١] ، يعود فيقع في المفارقة نفسها عند ما يتم دليله فيقول : « وقد يكون هادي المجتهد في أحكام الزواج مبدأ او تعليلاً تقرر في أحكام البيع ، فلا يكون مجتهداً إلا إذا كان على علم تام بأحكام القرآن والسنة حتّى يصل من مقارنة بعضها ببعض ومن مبادئها العامة إلى الاستنباط الصحيح »[٧٨٢] .

وموضع المفارقة أن العلم بأحكام القرآن او السنة إنما يحتاج إليه المجتهد في مجالات إعمال الملكة لا مجالات تكونها .

على أن هذا التعميم في العلم لجميع أحكامهما لا يحتاج إليه حتّى في مجالات إعمال الملكة ، وإلا لتعذر عليه استنباط حكم واحد أو تعسر على الأقل ، وعلى الأخص إذا لاحظنا تشعب كتب السنة صحاحاً ومسانيد وسنناً .

بل يكفيه 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 ، أن التوفر على معدات الاجتهاد جميعاً هو الذي يكوّن الاجتهاد كملكة ، ومع فقد بعضها والتقليد في البعض الآخر فإن صاحبها لا يخرج عن كونه مقلداً لاتّباع النتائج أخس المقدمات بالضرورة . فملكة الاجتهاد إذن ، إما أن توجد مطلقة أو لا توجد أصلاً .

(٧٨١) علم أصول الفقه لخلاف : ٢٦٢ .
(٧٨٢) علم أصول الفقه لخلاف : ٢٦٢ .

نهضت ترجمه
Translation Movement

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد
(۴)

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**

نهضت ترجمه
Translation Movement

الاجتهاد ومراتب المجتهدين :

وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد والمعدات التي يجب أن تتوفر في المجتهد لتشارك في تكوين ملكته ، أمكننا أن نقيّم ما ذكروه من تقسيم الاجتهاد بلحاظ مراتب المجتهدين . وقد ذكروا أن للاجتهاد بهذا اللحاظ أقساماً خمسة هي :

١ ـ الاجتهاد المطلق :

أو الاجتهاد المستقل ، وحددوه بـ « أن يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده » على نحو يكون مستقلاً في منهاجه وفي استخراج الأحكام على وفق هذا المنهاج ، أو هو « كما يعبر العلماء مجتهد في الأصول وفي الفروع »[٧٨٣] .

٢ ـ الاجتهاد في المذهب :

ويريدون به أن 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 »[٧٨٤] .

وقد أطلق الأستاذ أبو زهرة على الفقيه من هذا القسم اسم «المجتهد المنتسب » .

٣ ـ 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 والأسفراييني من الشافعية[٧٨٥] .

٤ ـ 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

(٧٨٣) الإمام الصادق لأبي زهرة : ص٥٣٧ .
(٧٨٤) خلاصة التشريع الإسلامي لخلاف : ص٣٤٢ .
(٧٨٥) خلاصة التشريع الإسلامي : ص٣٤٣ .

الذي يوجد في بعض أقوال الأئمة وأحكامهم كالجصاص وأضرابه من علماء الحنفية[٧٨٦] .

٥ ـ اجتهاد أهل الترجيح :

ويراد به الموازنة بين ما روي عن أئمتهم من الروايات المختلفة ، وترجيح بعضها على بعض من جهة الرواية أو من جهة الدارية ، كأن يقول المجتهد منهم : « هذا أصح رواية ، وهذا أولى النقول بالقبول ، أو هذا أوفق للقياس أو أرفق للناس ، ومن هؤلاء القدوري وصاحب الهداية وأضرابهما من علماء الحنفية[٧٨٧] .

مناقشة التقسيم :

ويرد على هذا التقسيم :

١ ـ خروجه على أُصول القسمة المنطقية لخلطه بين قسم من الأقسام وبين مقسمها بجعلها قسيماً لمقسمها ، والأنسب توزيعها ـ من وجهة منطقية ـ إلى قسمين : مطلق ومقيد ، والمقيد إلى الأقسام الأربعة الأُخرى لوجود قدر جامع بينها وهو الاجتهاد ضمن إطار مذهب معين .

٢ ـ إنّ تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد وجعلها قسماً منه في مقابل الاجتهاد المطلق لا يلتئم مع الواقع الذي سبق أن ذكرناه من أنّ الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلا بعد حصوله على تلكم الخبرات والتجارب ، ومعرفتها معرفة تفصيلية ، او كما قلنا إنّ الاجتهاد في الحقيقة لا يعدو الاجتهاد في أُصول الفقه مع توفر بقية المقدمات ، وهو مناط جملة أحكامه الآتية من حرمة التقليد بالنسبة إلى المجتهد ونفوذ قضائه ، وجواز رجوع الغير إليه في التقليد او لزومه احياناً .

ومن الواضح أنّ المجتهد المقيد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم ، لعدم حصول المعرفة التفصيلية لأُصول 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 الأُصول ، 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 ؟

(٧٨٦) المصدر السابق .
(٧٨٧) المصدر السابق .

٣ ـ إنّ جميع ما ذكروه للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أي قسم من أقسام المقيد ، لأخذهم العلم او الظن بالحكم الشرعي او الحجة عليه على اختلاف في وجهة النظر في مفهومه .

والمجتهد المقيد بأقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه ـ إن صح إطلاق كلمة الاستنباط على عمل قسم منهم ـ إلى الحكم الشرعي ، وغاية ما ينتهي إليه هو رأي إمامه فعلاً او تقديراً في كون ما انتهى إليه حكماً شرعياً ـ بحكم ما أعمل من قواعد هذا الإمام وأصوله ـ .

أما العلم او الظن بكونه حكماً شرعياً أو وظيفة كذلك ، فإن هذا لا يحصل إلا لمن قامت لديه الحجة التفصيلية على ذلك ، وهي لا تكون إلا لإمام 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 عدَّ هذه الأقسام الأربعة في فصل عهد التقليد من كتابه « خلاصة التشريع الإسلامي » وإن كان قد أطلق كلمة الاجتهاد عليهم تسامحاً[٧٨٨] .

اجتهاد الشيعة مطلق أو منتسب :

من رأي أبي زهرة أن اجتهاد الشيعة ليس من قبيل الاجتهاد المطلق ، وإنما هو من قبيل الاجتهاد المنتسب لاعتقاده بأنه « رسمت له المناهج من بيان أحكام النسخ والعموم ، وطريق الاستنباط والتعارض بين الأخبار وحكم العقل ، وإن لم يكن نصّ ، وكل هذا يقتضي أن 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 »[٧٨٩] .

ويرد على هذا الرأي الذي تبناه ـ وربما شاركه فيه غيره من الأعلام ـ ما ينطوي عليه من تغافل عن وظيفة الإمامة لدى الشيعة ، فالذي يبدو أن الأستاذ أبا زهرة كان يرى في أئمة أهل البيت(عليهم السلام) ، أنهم مجتهدون في 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 وسلم) ، والفارق أنّ النبي يتلقى الوحي

(٧٨٨) راجع : ص٣٢٤ وما بعدها من هذا الكتاب .
(٧٨٩) الإمام الصادق : ص٥٤٠ .

من السماء ، وهؤلاء يتلقون ما يوحى به إلى النبي من طريقه(صلى الله عليه وآله وسلم) وهم منفردون بمعرفة جميع الأحكام .

فأقوال أهل البيت(عليهم السلام) إذن مصدر من مصادر التشريع لديهم ، وهم مجتهدون في حجيتها كسائر المصادر والأصول . ولا أقلّ من اعتبار أُولئك الأئمة الأطهار ، من قبيل الرواة الذين لا يتطرق إليهم الريب في الرواية ، وما أكثر تصريحاتهم ـ أعني الأئمة(عليهم السلام) ـ بكون ما يأتون به من أحكام « فإنما هو من أحاديث رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) التي لا يعدونها بحال وبعضه بإملائه(صلى الله عليه وآله وسلم) وبخط علي(عليه السلام) »[٧٩٠] .

وعلى هذا ، فالأصول التي خططوها ـ إن صح هذا التعبير ـ فإنما هي من تخطيطات الإسلام نفسه ، وقد وصلت إليهم من طريق النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ، وفي بعض هذه الأُصول تصريح بذلك .

أما بقية أئمة المذاهب فهم لا يعدون كونهم من المجتهدين الذين يجوز عليهم الخطأ، ولذا كان مايأتون به من أُصول قابلاً للنظر فيه ، فلا يكون حجة على الغير .

على أن أدلة الشيعة على الحجج ـ على اختلافها ـ لم تقتصر على أحاديث أهل البيت(عليهم السلام) ـ وهم عدل الكتاب ـ بل تجاوزتها إلى الكتاب العزيز ، والسنة النبوية ، والسيرة القطعية ، وبناء العقلاء ، وحكم العقل ، وغيرها ـ على اختلاف في صلوح بعضها ـ للاستقلال بالدليلية او الإنتظام ضمن غيره من الأُصول .

وقد مرت علينا نماذج من أُصولهم وأدلتهم عليها في هذا الكتاب ، وليس في الكثير منها قول للامام لتصح نسبة تخطيطها إليه .

ولهذا نرى أن مجتهدي الشيعة لا يسوغون نسبة أي رأي يكون وليد الاجتهاد إلى المذهب ككل ، سواء كان في الفقه أم الأُصول أم الحديث ، بل يتحمل كل مجتهد مسؤولية رأيه الخاص .

نعم ما كان من ضروريات المذهب يصح نسبته إليه . والحقيقة أن تسمية الشيعة مذهباً في مقابل بقية المذاهب لا أعرف له أساساً ما داموا لا يعتبرون ما يأتي به أئمتهم عاكساً لآرائهم الخاصة ، وإنما هو تعبير عن واقع الإسلام من أصفى منابعه ، فهم في الحقيقة مجتهدون ضمن إطار الإسلام ، 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 مجتهدي الشيعة عن كونهم مجتهدين مطلقين ـ حتّى مع فرض الخطأ فيهم ـ كمجتهدين ـ لأن اختلاف أبي حنيفة ـ

(٧٩٠) راجع : رجال النجاشي : ص٤٥٥ ترجمة محمد بن عذافر . (المؤلف) .

مثلاً ـ مع الشافعي في بعض أصوله لا يخرجه عن كونه مجتهداً مطلقاً ، ما دام أبو حنيفة مؤمناً بمصدره التشريعي .

نهضت ترجمه
Translation Movement

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد
(٥)

الاجتهاد بين الإنسداد والإنفتاح

*** سد باب الاجتهاد**

*** بواعثه وعوامله**

*** أدلة حجيته**

*** الإستدلال بالإجماع ومناقشته**

*** انضباط المذاهب وكثرة الأتباع ومناقشتهما**

*** الشيعة وفتح باب الاجتهاد .**

نهضت ترجمه
Translation Movement

سد باب الاجتهاد :

وأرادوا به حظر الاجتهاد بعد أن تمّ غلق أبوابه ـ على يد بعض السلطات على جميع المكلفين ـ وحصر الرجوع إلى خصوص المذاهب الأربعة .

بواعثه وعوامله :

وقد أرجع الأستاذ عبد الوهاب خلاّف ذلك إلى عوامل أربعة[٧٩١] نشير إلى أهم خطوطها وهي :

١ ـ انقسام الدولة الإسلامية إلى عدّة ممالك ، وتناحر ملوكها ووزرائها على الحكم مما أوجب انشغالهم عن تشجيع حركة التشريع ، وانشغال العلماء تبعاً لذلك بالسياسة وشؤونها .

٢ ـ انقسام المجتهدين إلى أحزاب لكل حزب مدرسته التشريعية وتلامذتها ، مما دعا إلى تعصب كل مدرسة لمبانيها الخاصة أصولاً وفروعاً وهدم ما عداها « حتّى صار الواحد منهم لا يرجع إلى نصّ قرآني أو حديث إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل .

وبهذا فنيت شخصية العالم في حزبيته ، وماتت روح استقلالهم العقلي ، وصار الخاصة كالعامة اتباعاً ومقلدين »[٧٩٢] .

٣ ـ 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 .

٤ ـ شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء والتحاسد والأنانية « فكانوا إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواب التشهير به ، وحط أقرانه من قدره ، وإذا أفتى في واقعة برأيه قصدوا إلى تسفيه رأيه وتفنيد ما أفتى 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 »[٧٩٣] .

(٧٩١) خلاصة التشريع الإسلامي : ص٣٤١ وما بعدها .
(٧٩٢) المصدر السابق .
(٧٩٣) خلاصة التشريع : ص٣٤٢ .

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 احد منهم ليجرؤ على التفكير في صحة رأي لأستاذه الطوسي أو مناقشته .

وقد قيل : ان ما خلفه الشيخ الطوسي من كتب الفقه والحديث كاد أن يستأثر في عقول الناس فيسد عليها منافذ التفكير في نقدها ما يقارب القرن[٧٩٤] .

وقد كان لموقف ابن إدريس ـ وهو من اكابر العلماء لدى الإمامية ـ 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 خلاّف ، وإن كان أكثرها لا يخلو من أصالة ، إلا انها لا تقوى على تكوين العلة التامة لهذا الحظر .

والظاهر ان سياسة تلكم 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 الحظر وتلزم باستمراره .

يقول صاحب الأشباه : « الخامس مما لا ينفذ القضاء به : ما إذا قضى بشيء مخالف للإجماع وهو ظاهر ، وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للإجماع ، وإن كان منه خلاف لغيره ، فقد صرح في التحرير أن الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة ، لانضباط مذاهبهم وكثرة أتباعهم »[٧٩٥] .

وقد رأينا في المتأخرين من يوافقه على هذا الحكم كالشيخ محمد عبدالفتاح العناني رئيس لجنة الفتيا في الأزهر الشريف وزملائه في اللجنة[٧٩٦] .

والأدلة التي ذكرها صاحب الأشباه هي :

(٧٩٤) محمود الشهابي ، مقدمة فوائد الأصول .
(٧٩٥) الاجتهاد في الشريعة للمراغي : ص٣٥٧ من مجلة رسالة الإسلام : س ١/ ج ٣ نقلا عنه .
(٧٩٦) عبد المتعالي الصعيدي في كتابه (من أين نبدأ) : ص١١٤ .

١ ـ الإجماع .
٢ ـ انضباط المذاهب الأربعة وكثرة أتباعهم .

١ ـ الإستدلال بالإجماع ومناقشته :

وقد نسب ابن الصلاح هذا الإجماع إلى المحققين[٧٩٧] لا إلى المجتهدين ، وهذا طبيعي لافتراضه قيام الإجماع بعد انسداد باب الاجتهاد .

وقد ناقش الشيخ المراغي (وهو من دعاة حرية الفكر) هذا الإجماع صغرى و كبرى .

أما مناقشته من وجهة صغروية فقد شكك في إمكان تحصيل هذا الإجماع ، وقال : « ان محققي العلماء يرون استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى نظراً لتفرق العلماء في مشارق الأرض ومغاربها ، واستحالة الإحاطة بهم وبآرائهم عادة .

وهذا رأي واضح كل الوضوح لا يصلح لعاقل ان ينازع فيه ، وإذا كان هذا واضحاً بالنسبة لإجماع المجتهدين ، وهم أقل عدداً بلا ريب من المحققين ، فكيف عرف اجماع المحققين ؟ »[٧٩٨] .

ثم تساءل بعد ذلك عن قيمة ابن الصلاح ـ مدعي هذا الإجماع ـ ومدى صلاحيته للأخذ برأيه « ابن الصلاح هذا فقيه مقلد ، فكيف يؤخذ برأي فقيه مقلد ليس واحداً من الأئمة الأربعة ؟ وكيف ينسخ الإجماع برأي واحد لا يصح تقليده والأخذ بقوله ؟ »[٧٩٩] .

وأما مناقشته من وجهة كبروية فقد انصبت على إنكار الدليل على حجية مثل هذا الإجماع ، يقول : « ليس لإجماع 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 الإجماع وأخذ مكانته بين الأدلة ، وأصبح يقوى على نسخ اجماع المسلمين ؟ »[٨٠٠] إلى آخر ما جاء في بحثه القيم من مناقشات لقيمة هذا الإجماع .

وخلاصة الرأي في ذلك أنّا قد استقرأنا فيما سبق في (مبحث الإجماع)[٨٠١] أدلة العلماء على حجية الإجماع ، فلم نجد فيها ما يشير إلى حجية اجماع المحققين .

(٧٩٧) الاجتهاد في الشريعة للمراغي : ص٣٥٧ من رسالة الإسلام : س ١/ ج ٣ نقلا عنه .
(٧٩٨) الاجتهاد في الشريعة للمراغي : ص٣٥٧ من رسالة الإسلام : س ١/ ج ٣ نقلا عنه .
(٧٩٩) المصدر السابق .
(٨٠٠) المصدر السابق .
(٨٠١) راجع : ص٢٤١ وما بعدها من هذا الكتاب .

فالاستدلال إذن بالاجماع في غير موضعه ، لعدم قيام الدليل على حجية مثله ، على أن الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها .

٢ ـ انضباط المذاهب وكثرة الأتباع ومناقشتهما :

وهاتان العلتان ـ سواء أراد بهما التعليل لأصل الحكم أم للإجماع ـ غريبتان عن الأدلة جداً ، إذ متى كانت كثرة الاتباع وانضباط المذاهب من الحجج المانعة عن الأخذ بقول الغير ، وربما كان الغير أعلم وأوصل إلى الحكم الواقعي ، وفتواه موجودة محررة يمكن الحصول عليها ، كما إذا كان معاصراً للمستفتي يمكنه الرجوع إليه بسهولة .

على أني لا أكاد أفهم كيف تكون القابليات المبدعة وقفاً على فئة من الناس عاشوا في عصور معينة (ولم يتميزوا في عصورهم بظاهرات غير طبيعية) ؟ مع ان طبيعة التلاقح الفكري توجب خلق تجارب جديدة في مجالات الاستنباط ، والعقول لا تقف عند حد ، فكيف يمكن ان يقال لأصحاب هذه التجارب ـ الذين ملكوا تجارب القدماء ودرسوها وناقشوها وأضافوا عليها من تجاربهم الخاصة ـ : ان هؤلاء القدماء أوصل منكم وأعلم ، وعليكم تجميد عقولكم والأخذ بما يقولون وإن بدت لكم مفارقات ما جاءوا به من آراء ؟!!

وما أحسن ما قاله الأستاذ المراغي ، وهو ينعى على دعاة 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 »[٨٠٢] ، ثم يقول : « وإني 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 »[٨٠٣] .

والشيء الذي لم أملك تماماً توجيهه في كلامه ـ بعد هذه الدعوة الهادفة ـ 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 »[٨٠٤] .

(٨٠٢) المراغي في بحثه السابق في رسالة الإسلام : س١ /ج ٣/ ص٣٥٠ وما بعدها .
(٨٠٣) المراغي في بحثه السابق في رسالة الإسلام : س١ / ج٣ /ص٣٥٠ وما بعدها .
(٨٠٤) المصدر السابق .

والذي يوحي به كلامه ، أنه فهم من الاجتهاد انه إحداث رأي جديد ، وهو لا يكون إلا في الأمور المستحدثة لاستيعاب الفقهاء مختلف الأقوال في المسألة المبحوثة غالباً ، 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 ، حتّى ينتهي إلى الرأي الذي يراه موافقاً للحجة من بينها .

ولماذا يختار رأياً من آرائهم ؟ ألأنه يعتقد أن أولئك السابقين أوصل منه وأعرف ؟ كيف وأصولهم ومبانيهم بيده ، وفيها ما لا يرتضيه لعدم قيام الحجة عنده عليه ، ولماذا يفضّل رأياً على رأي إذا لم يعمل اجتهاده في مقام التفضيل ؟

الشيعة وفتح باب الاجتهاد :

فالحق ـ كما ذهب إليه الشيعة ـ 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 لإيقاف تلكم الأدلة ونسخها .

نهضت ترجمه
Translation Movement

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**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

أحكام المجتهد :

والحديث حول أحكامه يقع في مواقع ثلاثة :

١ ـ حجية رأي المجتهد بالنسبة إلى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته .

٢ ـ جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه .

٣ ـ جواز رجوعه إلى الغير ـ فيما يبتلى به من المسائل ـ مع عدم إعمال ملكته وعدمه .

١ ـ حجية رأيه بالنسبة إلى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته :

والذي يبدو لي ـ في حدود ما رأيت ـ ان كلمة الأعلام 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 .

والسرّ في ذلك واضح بعد ما اتضح من بحوثنا السابقة مفهوم الحجية وكونها من اللوازم العقلية القهرية لطريقية العلم . إذ المجتهد ـ بناءً على ما انتهينا إليه من مفهوم الاجتهاد ـ إذا أعمل ملكته وانتهى إلى رأي ، فهو إما عالم بالحكم الواقعي علماً وجدانياً أو علماً تعبدياً ـ بواسطة جعل الشارع للطريقية أو الحجية ـ أو يكون عالماً بإحدى 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 حاصلاً 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 ومكوّن .

ومع هذا الفرض وتماميته لم نعد بحاجة إلى التماس أدلة على الحجية .

وربما استدل على جواز تقليده لغيره في هذه الصورة بشمول أدلة التقليد له .

ويرد على هذا الإستدلال خروجه عن هذه الأدلة بالتخصص لبداهة ان موضوعها قد أخذ فيه عدم العلم (**فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون**)[٨٠٥]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 ، لأن الأعلمية المفروضة ان أوجبت له تشكيكاً 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 مصراً 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 المتجزّئ وعدمه :

والذي يظهر ان القائلين بالتجزي مختلفون على أنفسهم ، فبعضهم يرى لزوم رجوع المتجزئ إلى غيره من المجتهدين ، كصاحب المعالم(قدس سره) ووالده(قدس سره) وجده(قدس سره) إذا صحت إستفادة ذلك من كلامهم ، بينما خالفهم العلامة(قدس سره) والشهيد(قدس سره) وصاحب الكفاية(قدس سره) 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 انه يخطئه في ظنه ؟ وهل هذا إلا رجوع العالم إلى الجاهل ؟»[٨٠٦] .

والحقيقة انه بعد تسليم إمكان التجزي ووقوعه لا يبقى مجال للقول بعدم الحجية لنفس ما قلناه سابقاً من أنه بعد فرض الالتزام بكونه عالماً بما قامت عليه الحجة ، كيف يمكن ان يقال له : ان علمك ليس بحجة عليك ، مع ان الحجية من لوازم العلم القهرية ؟

والذي يظهر من اطلاق الاتفاق في كلمات الغزالي ان عدم جواز رجوعه الى الغير مطلقاً مفروغ عنه ، يقول في المستصفى : « وقد اتفقوا على انه إذا فرغ من

(٨٠٥) سورة النحل : الآية ٤٣ .
(٨٠٦) الكفاية وشرحها للشيخ الرشتي : ٣٥١/٢ .

الاجتهاد وغلب على ظنه حكم ، فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه »[٨٠٧] . وكذلك الآمدي[٨٠٨] .

٢ ـ جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه :

أما جواز افتائه على وفق ما وصل إليه من رأي ، فهو أيضاً لا يقتضي أن يكون موضعاً لإشكال ، لما تقدم بيانه من ان من لوازم الحجية العقلية جواز نسبة مؤدى ما قامت عليه إلى مصدرها من شارع او عقل . وليس المراد من الفتوى إلا الإخبار عما يراه من حكم أو وظيفة .

والظاهر أن جميع ما ورد من الأدلة على جواز الإفتاء يكون من قبيل الإرشاد إلى هذا اللازم العقلي ، إذ مع فرض كونه من اللوازم العقلية للحجية لا يكون قابلاً للوضع أو الرفع .

٣ ـ جواز رجوعه إلى الغير مع عدم إعمال ملكته وعدمه :

اختلف الأعلام في جواز الرجوع إلى الغير مع جهله بالحكم لعدم إعمال ملكته للوصول إليه .

فالجبائي 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[٨٠٩] ، وفصّل محمد بن الحسن بين الأعلم وغيره ، فأجاز تقليد الأعلم دون غيره ممن هو دونه او مثله ، كما فصَّل 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 أجيز في الأول ومنع في الثاني[٨١٠] ، بينما اطلق الجواز كل من : أحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، والثوري ، ولأبي حنيفة روايتان[٨١١] .

والعمدة في هذا المجال التماس أدلة جواز التقليد والنظر في عمومها أو اطلاقها لشمول مثله .

(٨٠٧) المستصفى : ١٢١/٢ .
(٨٠٨) أحكام الأحكام : ١٥٨/٣ .
(٨٠٩) اقرأ هذه الأقوال في احكام الأحكام للآمدي : ١٥٨/٣ .
(٨١٠) اقرأ هذه التفصيلات في المستصفى : ١٢٢/٢ .
(٨١١) الآمدي في الأحكام : ١٥٨/٣ .

وعمدة الأدلة كما يأتي بناء العقلاء الممضى قطعاً من قِبل الشارع ، ولعل في أمثال آيتي النفر[٨١٢] وسؤال أهل الذكر[٨١٣] ، ما يكفي لإثبات ذلك الإمضاء .

والظاهر ان بناء العقلاء ، إنما يفرق بين خصوص القادر على اعمال ملكته وعدمه . فالقادر على اعمالها لسعة الوقت وتوفر أدوات البحث لا يرى معذراً 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 ان يعمل ملكته لفقده بعض أدوات عمله ، يرجع عادة إلى استشارة طبيب آخر يثق بمعارفه . وهكذا بالنسبة إلى المتدرج في إعمال ملكته ولنفرضه جديد عهد بالملكة .

فلو قدر لمثل هذا ان لا يصدر إلا عن هذه الملكة ، لتعذر عليه استيعاب جميع تكاليفه ، وبخاصة إذا كان هو لا يرى جواز الإحتياط في بعض المسائل ، أو كانت مما يتعذر فيها الإحتياط .

فالذي يقتضيه بناء العقلاء على هذا الرجوع إلى الغير لتحصيل المؤمّن فيما يقدم عليه أو يتركه من اعمال .

وممن اختار هذا التفصيل المحقق القمي(قدس سره) صاحب « القوانين المحكمة » حيث قال ـ بعد ان عرض رأي المانعين مطلقاً ـ : « ودليل المانع وجوب العمل بظنه إذا كان له طريق إليه اجماعاً ، خرج العامي بالدليل وبقي الباقي ، (وفيه) منع الإجماع فيما نحن فيه ، ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت ، فظهر ان الأقوى الجواز مع التضييق ، واختصاص الحكم به »[٨١٤] .

والظاهر من الجواز هنا الجواز بالمعنى العام في مقابل المنع لا الإباحة ، لتعين الرجوع إلى الغير في هذا الفرض .

وإذا صحّ 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 .

(٨١٢) (فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون)[سورة التوبة : الآية ١٢٢] .

(٨١٣) (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) [سورة النحل : الآية ٤٣] .

(٨١٤) القوانين المحكمة : ١٦٣/٢ .

نهضت ترجمه
Translation Movement

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد
(٧)

التخطئة والتصويب

* الخلاف في مسألة التخطئة والتصويب
* القول بالتصويب والخلاف فيه
* التصويب الأشعري ومناقشته
* التصويب المعتزلي ومناقشته
* القول بالتخطئة وحجيته
* القول بالمصلحة السلوكية ومناقشته

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

الخلاف في مسألة التخطئة والتصويب :

وقد اختلفوا في أن المجتهد مصيب دائماً في كل ما تنهي إليه حججه ، أو أنه قابل للخطأ . والأقوال في التخطئة والتصويب ثلاثة : قول بالتصويب ، وقول بالتخطئة ، وثالث أخذ منهما معاً بعض جوانبها .

١ ـ القول بالتصويب والخلاف فيه :

والمصوّبة اختلفوا على أنفسهم ، فالذي عليه محققو المصوبة كما يقول الغزالي : « إنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو المختار وإليه ذهب القاضي وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إلى الطلب ، إذ لا بد للطلب من مطلوب ، لكن لم يكلف المجتهد إصابته ، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته ، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه »[٨١٥] .

وقد عرف القسم الأول من التصويب على ألسنة بعض الباحثين من الأصوليين بالتصويب الأشعري ، كما عرف القسم الثاني بالتصويب المعتزلي[٨١٦] .

التصويب الأشعري ومناقشته :

وقد أطال الغزالي بتقريبه ودفع ما أورد عليه من الشبه ، وكل ما جاء به لا يخلو من خلط بين الأحكام في مرحلة الجعل والأحكام في مرحلة التبليغ وبينهما وبين الأحكام في مرحلة الفعلية .

كما وقع في مفارقة أن أحكام الشارع هي خطاباته ، مع أن الخطابات إحدى مبرزات أحكامه لا أنها عين الأحكام ، 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 أنّا نقول : المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نصّ وإلى ما لم يرد .

(٨١٥) المستصفى : ١٠٩/٢ .
(٨١٦) فوائد الأصول : ١٤٢/١ .

أما ما ورد فيه نصّ ، فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع ، لكن لا يصير حكماً في حقّ المجتهد إلا إذا بلغه وعثر عليه ، او 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 بيّنا أن ذلك حكم في حقّ من بلغه لا في حقّ من لم يبلغه ، لكنه عرضة أن يصير حكماً فهو حكم بالقوة لا بالفعل ، وإنما يصير حكماً بالبلوغ او تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه ، فمن قال : في هذه المسائل حكم معين لله تعالى ، وأراد به أنه حكم موضوع ليصير حكماً في حقّ المكلف إذا بلغه ، وقبل البلوغ وتيسر الطريق ليس حكماً في حقه بالفعل بل بالقوة فهو صادق ، وإن أراد به غيره فهو باطل .

أما المسائل التي لا نصّ فيها فيعلم أنه لا حكم فيها ، لأن حكم الله تعالى خطابه ، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول او يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي(عليه السلام) او سكوته ، فإنه قد يعرفنا خطاب الله من غير استماع صيغة ، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم ؟ فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراماً فمعنى تحريمه أنه قيل فيه لا تشربوه ، وهذا خطاب والخطاب يستدعي مخاطباً ، والمخاطب به هم الملائكة او الجن او الآدميون ، ولا بد أن يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين ، ومتى خوطبوا ولم ينزل فيه نصّ ، بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق ، فإذن لا يعقل خطاب لا مخاطب به ، كما لا يعقل علم لا معلوم له وقتل لا مقتول له ، ويستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل »[٨١٧] .

ولإيضاح مواقع المفارقة في كلامه هذا نضرب المثل في القوانين التي تشرعها الدول والمراحل التي تمر بها وهي ثلاث :

١ ـ مرحلة التشريع ، وهي المرحلة التي ينتزع فيها القانون شرعيته بتصديق البرلمان او أية جهة مسؤولة عنه ، وربما اقتضت المصلحة تأجيل تنفيذه وإبلاغه للمواطنين .

٢ ـ مرحلة التبليغ ، أي مرحلة مخاطبة المواطنين به وإلزامهم بالسير على وفقه .

٣ ـ مرحلة الفعلية ، أي مرحلة وصول القانون إليهم وتبلغهم به .

(٨١٧) المستصفى : ١١٦/٢ .

ومرحلة تنجز التكاليف التي عرض لها القانون هي مرحلة الفعلية ، وعلى أساسها يكون الثواب والعقاب ، وإلا فمرحلة التشريع او التبليغ إذا لم يصل الحكم إلى المكلف مع فحصه عنه وعجزه عن العثور عليه ، لا تستوجب العقاب لما مرّ بيانه من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل ، وهي قاعدة تطابق عليها العقلاء جميعاً ، وإذا تم هذا المثل ، عدنا إلى تطبيقه على أحكام الشارع ، فالحديث القائل بما مؤداه : « ما من واقعة إلا ولله فيها حكم حتّى أرش الخدش »[٨١٨] ، تشير إلى مقام الثبوت ، أي إلى المرحلة الأولى .

ومن البديهي أن جميع افعال 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 حكماً .

ومرحلة بعث الرسل مرحلة تبليغ لما هو مشرع 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 التكاليف .

وبهذا يتضح أنّ ظنون المجتهدين ـ لو تمت حجيتها ـ فهي لا تتعدى دور تنجيز الأحكام وإيصالها إلى المكلفين ، أي إعطاء الأحكام صفة الفعلية والوصول ، لا أن الشارع يخلق أحكاماً على وفقها كما يريد أن يقول الغزالي .

ومن هنا تتبين أوجه المفارقة في كلامه ، فقوله : « إن ذلك حكم في حقّ من بلغه لا في حقّ من لم يبلغه » ، إذا أراد به الحكم في مرحلة الفعلية فهو صحيح ، وإن أراد به ـ كما هو ظاهر كلامه ـ الحكم بما هو حكم صادر من الشارع في مرحلة التشريع فهو مستحيل لاستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه ، للزوم الدور لبداهة أن العلم يستدعي معلوماً سابقاً 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 ـ أي بعد العلم به ـ لزم الدور بداهة لتوقف كل منهما على الآخر المستلزم لتوقف الشيء على نفسه ، وذلك باسقاط المتكرر منهما . فقولنا : العلم موقوف على الحكم ، والحكم موقوف على العلم به ، ينتج بعد اسقاط المتكرر أن العلم موقوف على العلم ، او الحكم موقوف على الحكم . ومن هنا قالوا باستحالة تقييد الأحكام بخصوص العالمين بها .

(٨١٨) الكافي : ١ / ٢٤١ ، ح٥ ، وفيه: «وليس من قضية إلاّ وهي فيها [الصحيفة الجامعة] حتى أرش الخدش ».

وما يقال عن العلم يقال عن الظن ، لأن الظن يستدعي افتراض مظنون سابق في الرتبة عليه ، فاذا افترض أن الحكم لاحقّ له كما افترضه الغزالي ـ حين قال : « ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظن بالحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه » ـ لزم الدور بنفس التقريب السابق .

كما تتضح أوجه المفارقة بقوله : « أما المسائل التي لا نصّ فيها فيعلم أنه لا حكم فيها ، لأن حكم الله خطابه » وذلك لأن مرحلة الخطاب ليست هي مرحلة الجعل ، وإنما هي مرحلة إبراز للمجعول .

والحقيقة أن دعوى أن أحكام الله تابعة لظنون المجتهدين دعوى لا يمكن تقبلها بحال إذا أُريد منها ظاهرها ، وحسبها ـ بالإضافة إلى ما قدمناه ـ نسبة تبني كل ما يقع فيه المجتهدون من تناقضات في الأحكام إلى الله عز وجل ، واعتبارها أحكاماً مجعولة من قبله ، على ما في الكثير منها من البعد عن المصالح أو المفاسد الواقعية التي تخطئها ظنون المجتهدين في الكثير من الوقائع عادة .

التصويب المعتزلي ومناقشته :

وهو الذي نسب إليهم في المصدر السابق[٨١٩] كما نسب إلى الشافعي في المستصفى حيث يقول : « أما المصوبة فقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى إثباته ، وإليه تشير نصوص الشافعي(رحمه الله) ، لأنه لا بد للطالب من مطلوب ، وربما عبرو عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى والأشبه معين عند الله »[٨٢٠] ، « لكن المجتهد لم يكلف بإصابته ، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك المعين الذي لم يؤمر بإصابته »[٨٢١] .

وقد وجهت هذه الإصابة بأن الأمارة 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 الأمارة ، ويكون مفاد الحجية المجعولة للأمارة هو اعتبارها سبباً في تبديل الواقع المستلزم لتبدل الحكم تبعاً له .

وهذا القول ـ بناء على هذا التوجيه ـ يرجع إلى القول الأول لانتهائه إلى القول بعزل الأحكام الواقعية من طريق المزاحمة .

(٨١٩) فوائد الأصول .
(٨٢٠) المستصفى : ١١٦/٢ .
(٨٢١) أصول الفقه للخضري : ص٣٣٦ .

ويرد عليه :

١ ـ إنّ الأمارة يستحيل ان تكون سبباً في خلق مصلحة في متعلقها ، لأن الظنون ـ وهي من الحالات النفسية ـ لا تسري إلى الواقع الخارجي فتغيره لاختلاف مجاليهما ، وليس الظن أكثر من العلم ، والعلم بالأشياء ـ إذا لم يصب الواقع ـ لا يبدل من حقيقة ما قام عليه ، فعلمي بعدم وجود زيد مثلاً لا يجعله غير موجود إذا كان في واقعه موجوداً ، وكذا الظن بوجود مفسدة في شيء لا يجعلها موجودة إذا كانت في واقعها غير موجودة ، وهكذا .

٢ ـ إنّ أدلة الطرق والأمارات ـ كما سبق فحصها ـ لا تفيد أكثر من اعتبارها بمنزلة العلم من حيث ترتيب الآثار عليها ، والعلم لا يزيد في نظر العقلاء عن كونه كاشفاً عن متعلقه ، وفوائد جعلها لا تتجاوز المنجزية او المعذرية .

القول بالتخطئة وحجيته :

وهو الذي ذهب إليه الشيعة وجمهور من المسلمين من غيرهم ، وربما كان هو الرأي السائد اليوم .

وفحواه ، أن الأحكام الواقعية المجعولة من قبل الشارع لما كانت مستوعبة لجميع أفعال المكلفين ـ وكانت الطرق والأمارات والأصول المحرزة المجعولة من قبله لا وظيفة لها إلا تنجيز متعلقها ، او التماس المعذرية لمن قامت عنده ـ كان قيام الأمارة وغيرها كعدمه لا يبدل في الواقع ولا يغير ، والواقع يبقى على حاله ، فإن أصابه المجتهد كان مصيباً وإلا فهو مخطئ معذور .

وتسمية ما قامت عليه الأمارة او الأصل بالحكم الظاهري إنما هي « لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم إيصاله إليه ، وإلا فليس الحكم الظاهري إلاّ هو الحكم الواقعي الذي قامت عليه الأمارات والأصول مطلقاً ، محرزة كانت الأصول او غير محرزة ، وهذا هو الذي قام عليه المذهب ، ويقتضيه أصول المخطئة »[٨٢٢] .

والظاهر أن أدلة الأمارات والأصول التي سبق عرضها هي التي تقتضي ما ذهب إليه المخطئة ، إذ لا تدل على أكثر من المنجزية او المعذرية .

القول بالمصلحة السلوكية ومناقشته :

(٨٢٢) فوائد الأصول : ١٤٢/١ .

وهو الذي أخذ من التخطئة والتصويب معاً ، وقد ذهب إليه الشيخ الأنصاري(قدس سره) حيث التزم بالطريقية بالنسبة إلى مفاد أدلة حجية الطرق والأمارات من دون أن يكون هناك أي تصرف في المتعلق يزاحم به الواقع المجعول بحق الجاهلين والعالمين على السواء ، كما التزم بسببية الأمارة لخلق مصلحة في نفس السلوك لا في المتعلق « وتلك المصلحة مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع »[٨٢٣] .

فهو آخذ من المخطئة التزامهم بجعل الطريقية للطرق والأمارات ، ومن المصوبة كونها سبباً في خلق المصلحة .

وأهم ما يورد به على هذه الفكرة عدم نهوض الأدلة بها ، لأن هذه الأدلة التي تقدم الحديث عنها في أكثر الأبواب السابقة ليس فيها ما يشير إلى أكثر من جعل الطريقية 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 ان كانت الأدلة ليست ناهضة بأكثر من جعل الطريقية لها .

نهضت ترجمه
Translation Movement

(٨٢٣) المصدر السابق : ص٣٧ .

خاتمة المطاف

القسم الأوّل

الاجتهاد

(٨)
نقض الاجتهاد وعدمه

*** تحديده**

*** النقض والقاعدة**

*** الخلاف في المسألة**

*** أدلة القائلين بالاجزاء في مقام العمل**

*** أدلة نفي الحرج**

*** دعوى ان الاجتهاد الأول كالثاني**

*** القول بأن القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين**

*** دعوى الإجماع على الاجزاء**

*** القول بالاجزاء في مقام الحكم**

*** عدم النقض والتسلسل**

*** الإستدلال بقول عمر بن الخطاب**

*** نتيجة البحث**

تحديده:

ويراد بنقض الاجتهاد تحول المجتهد عن رأي سابق انتهى اليه باجتهاد الى رأي آخر مضاد له اقتضاه اجتهاد لاحق بعد تبين الخطأ له في اجتهاده الأول، ويتصور هذا النقض وتبدل الرأي في مقامين:

١ ـ مقام العمل والافتاء.

٢ ـ مقام القضاء وفض الخصومات.

وقد حررت هذه المسألة في كتب الأصوليين من الشيعة في مباحث الألفاظ وعرض لها مفصلاً في (مبحث إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي).

وقد وقع الخلاف بين الأعلام فيها، وقبل ان نعرض التفصيل والتماس 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 التخطئة والتصويب، ومقتضاها الاختلاف باختلافها.

فالقائلون بالتصويب بمفهومه الأول ـ أعني تصويب الغزالي والقاضي ـ لابد ان يلتزموا بالإجزاء وعدم جواز النقض مطلقاً، بل لا معنى للقول بجواز النقض لعدم وجود موضوع له على مبناهم.

لأن مثل هؤلاء لا يعقل انكشاف الخطأ بالنسبة اليهم لعدم التزامهم بوجود واقع يمكن للمجتهد ان يخطئه أو يصيبه فيما لا نص فيه، وتبديل الاجتهاد لديهم وان استلزم تبدل الحكم، إلا ان ذلك من قبيل تبدل الحكم لتبدل موضوعه لا لانكشاف الخطأ فيه.

والقائلون بالتصويب الثاني لابد وان يلتزموا بالإجزاء أيضاً لتصريحهم بأن كل مجتهد مصيب وان أخطأ الواقع; وفي حدود ما وجهنا به كلامهم السابق لا يبقى ـ بعد حصول الاجتهاد وخلق حكم على وفقه ـ مجال للحكم الواقعي لمزاحمته دائماً بالحكم الجديد وتغلبه عليه. وتبدل الاجتهاد لديهم يكون كسابقه من قبيل تبدل الموضوع، لا من قبيل انكشاف الخطأ فيه.

أما على رأي الشيخ الأنصاري(قدس سره) من الالتزام بالتخطئة والمصلحة السلوكية، فالذي يقتضيه الالتزام به هو القول بعدم الإجزاء لاعترافه بأن المصلحة السلوكية لم تصنع شيئاً اكثر من تعويض المكلف عما يفوته من المصلحة بسبب سلوك ما جعله الشارع له من الطرق والامارات.

اما الواقع فهو على حاله غير مزاحم بشيء نهائياً، ومع خطأ الطريق الاجتهادي لم يفت المكلف اكثر من مصلحة الوقت في الموقتات مثلاً، وقد عرض عنها بالمصلحة السلوكية.

ولكن مصلحة الواقع ـ مع إمكان تداركها ـ باقية لم يفت منها عليه شيء، وعليه الإتيان 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 اكثر من الطريقية او الحجية، وهي لا تفيد غير المنجزية عند المصادفة للواقع والمعذرية عند عدمها. ومع هذا الفرض فلابد من القول بعدم الإجزاء.

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[٨٢٤] .

كما فرق الشيخ النائيني(قدس سره) فيما يبقى له اثر ـ بعد انكشاف الخطأ بالاجتهاد الثاني ـ بين العبادات من الأحكام التكليفية وغيرها كالأحكام الوضعية، فالتزم بالإجزاء بالنسبة الى العبادات وعدمه بالنسبة الى غيرها[٨٢٥].

وهناك من أطلق القول من الأعلام ـ فيما يبدو ـ بالإجزاء استناداً الى أدلة خاصة ذكروها.

أدلة القائلين بالإجزاء في مقام العمل والافتاء:

وقد ذكروا لذلك أدلة أربعة هي:

١ ـ أدلة نفي الحرج:

(٨٢٤) المستصفى: ١٢٠/٢; والخضري في أصول الفقه: ص٣٦٨.
(٨٢٥) أجود التقريرات: ٢٠٦/١.

أمثال قوله تعالى: (**وما جعل عليكم في الدين من حرج**)[٨٢٦].

بدعوى أن مقتضى لسانها هو حكومتها على الأدلة الأولية، بتضييق نطاقها عن شمول ما كان حرجياً من الأحكام. وبما أن الحكم بعدم الإجزاء هنا حرجيّ، فهو غير مجعول على الملكفين في هذا الحال.

ويرد على هذا الإستدلال: أن هذه الأدلة إنما تتم حكومتها في المقام إذا كان مفادها هو نفي الحرج النوعي، وإلا لكانت اضيق من المدعى، لبداهة ان القول بعدم الإجزاء لا يستلزم الحرج الشخصي في جميع مسائله.

ومفاد هذه الأدلة ـ كما هو التحقيق فيها ـ هو رفع الحرج الشخصي لا النوعي ـ وهو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ـ وعليه فلا تصلح هذه الأدلة لتأخير القاعدة إلا في موارد الحرج الشخصي، وهي قليلة نسبياً.

٢ ـ دعوى ان الاجتهاد الأول كالثاني:

فلا موجب لرفع اليد عنه بالاجتهاد الثاني، والقول بعدم الإجزاء لا يتم إلا برفع اليد عن الاجتهاد الأول.

ويرد على هذه الدعوى: انها إنما تتم اذا كان كلا الاجتهادين حجة، وهذا ما لا يعقل أن يكون، لأن معنى اجتهاده الثاني هو قيام الحجة لديه على بطلان اجتهاده الأول لاكتشافه خللاً فيه، كأن يكون قد أفتى أولاً ـ استناداً الى اطلاق او عموم ـ 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 انه لا يعدو ـ في واقعه ـ باب التعارض بين الحجة واللاحجة لا التعارض بين الحجتين؟ ومن المعلوم لزوم الأخذ بما هو الحجة منهما بالضرورة.

٣ ـ القول بأن القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين:

وهو الذي نسب الى صاحب الفصول[٨٢٧]. 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 صحيحاً، إلا

(٨٢٦) سورة الحج: الآية ٧٨ .
(٨٢٧) أجود التقريرات: ٢٠٥/١.

أن القائلين بعدم الإجزاء لا يلتزمون ببقاء الحجية لهما معاً، لبداهة انكشاف الخلل في اجتهاده الأول المانع من حجيته.

وان أراد ـ كما هو ظاهر كلامه ـ ان طبع القضية الواحدة يأبى ورود اجتهادين عليه من مجتهد واحد، فهو وإن كان مع وحدة الزمان صحيحاً أيضاً، إلا أنه خارج عن الفرض لافتراضهم تأخر الاجتهاد الثاني عن الأول زماناً. ومع تعدد الزمان لا تأبى القضية الواحدة ألف اجتهاد، وما أكثر ما تتبدل آراء المجتهدين في المسألة الواحدة.

٤ ـ دعوى الاجتماع على الإجزاء:

وقد حكاه شيخنا النائيني(قدس سره)[٨٢٨]، واستند اليه في القول بالإجزاء في خصوص العبادات باعتباره القد رالمتيقن من مورده، وجزم بخروج الأحكام الوضعية عن المورد لاعتقاده ان فتوى جماعة في الإجزاء فيها «إنما هي لأجل ذهابهم الى كون الإجزاء هو مقتضى القاعدة الأولية لا لأجل الاجماع على ذلك»[٨٢٩].

وقد نوقشت هذه الدعوى بإنكار وجود اجماع تعبدي في جميع صور المسألة، «والقائل بالإجزاء انما ذهب اليه 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»[٨٣٠].

وبهذا يتضح ان تفصيل شيخنا النائيني(قدس سره) لا يمكننا الالتزام به ورفع اليد عن القاعدة إلا اذا تم الاجماع، والقضية تحتاج الى الفحص في كل مسألة فقهية، لا الحكم فيها ككل.

القول بالإجزاء في مقام الحكم:

أما مقام الحكم وفض الخصومات، فقد يضاف الى تلك الأدلة على عدم جواز النقض ما تشعر به بعض الروايات من ان لحكم الحاكم موضوعية إذا اعتبرت الراد عليه راداً على الله «وهو على حد الشرك بالله»[٨٣١] من دون ان تفرق بين كون الرد ونقض الاجتهاد مبنياً على اجتهاد او غيره.

(٨٢٨) فوائد الأصول: ١٤٦/١.
(٨٢٩) المصدر السابق.
(٨٣٠) أجود التقريرات (هامش): ٢٠٦/١.
(٨٣١) الكافي: ٦٧/١، باب اختلاف الحديث، ج١٠. مستمسك العروة الوثقى: ٥٧/١.

ويرد على هذا الإستدلال: ان إثبات هذا الإطلاق لا يخلو من صعوبة لعدم إحراز كونه في مقام البيان من هذه الجهة، بل قد يقال بعدم إمكان شموله له عادة، إذ مع استكشاف المجتهد ان حكمه الأول كان بغير ما أنزل الله، فكيف يحتمل وجوب قبوله وحرمة رده ويكون الراد عليه راداً على الله؟ مع ان رده هذا كان أخذاً بحكم الله بحسب عقيدته.

على ان استفادة الموضوعية لحكم الحاكم لا تتجاوز في تلكم الروايات حدود الاشعار لا الظهور، بينما يبدو من صحيحة هشام ان حكم الحاكم لا يسري الى الواقع فيغيره عما هو عليه، يقول هشام ـ بسنده ـ :

«قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): **إنما أقضي بينكم بالبينات والإيمان، وبعضكم ألحق بحجته من بعض، فأيما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فقد قطعت له به قطعة من النار**»[٨٣٢] .

عدم النقض والتسلسل:

وقد استدل الغزالي وتابعه غيره على عدم جوّز النقض في الحكم بقوله: «ولو حكم بصحة النكاح حاكم بعد ان خالع الزوج ثلاثاً، ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين، ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل»[٨٣٣] .

ويرد على هذا الإستدلال:

١ ـ ان امتناع التسلسل إنما يتم إذا تمت الملازمة بينهما وكانت واقعة في سلسلة العلل والمعلولات، لكنها هناغير تامة لبداهة ان فعلية نقض الاجتهاد الأول لا تستلزم فعلية نقض النقض لجواز أن يثبت عليه المجتهد ـ أي النقض ـ الى الأخير، ولو استلزمتها فهي من قبيل الملازمات الاتفاقية ـ إن صح تسميتها ملازمة ـ 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 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 باطلاً.

(٨٣٢) التهذيب: ٢٢٩/٦، باب كيفية الحكم والقضاء، ح٣، مستمسك العروة الوثقى: ٧٥/١.
(٨٣٣) المستصفى: ١٢٠/٢.

٢ ـ ورود هذا الإشكال عليه نقضاً لالتزامه بجواز النقض في مقام الافتاء، يقول: «اما اذا نكح المقلد بفتوى مفت، وأمسك زوجته بعد دور الطلاق وقد نجز الطلاق بعد الدور، ثم تغيّر اجتهاد المفتي، فهل على المقلد تسريح زوجته؟ وهذا ربما يتردد فيه، والصحيح أنه يجب تسريحها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في اثناء الصلاة، فإنه يتحول الى الجهة الأخرى، كما لو تغير اجتهاده في نفسه»[٨٣٤]، مع أن لزوم التسلسل ـ على مبناه ـ فيه واضح لجواز أن يقال: لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل... الخ.

وقد وقع بالمفارقة نفسها بعض المتأخرين، كالأستاذ الخضري[٨٣٥] .

الإستدلال 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 اذا وجد مع الاثنين فأكثر من أولاد الأم أخ شقيق فأكثر بالإنفراد، ومع أخت شقيقة فأكثر، واستغرقت الفروض كل التركة بأن وجد مع هؤلاء زوج وصاحبة سدس كالأم والجدة الصحيحة»[٨٣٦] حيث قضى «بعدم توريث أولاد الأبوين، ولما عرضت عليه المسألة مرة أخرى قضى بإشراكهم مع أولاد الأم في فرضهم الثلث، ولما قيل له: سبق أن قضيت بعدم اشراكهم، قال: ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي»[٨٣٧] .

وهذا الإستدلال لا يتم:

١ ـ لمعارضته بما أثر عن عمر نفسه في كتابه الى أبي موسى الاشعري قاضيه على الكوفة: «ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت فيه الى رشدك ان ترجع الى الحق، فان مراجعة الحق خير من التمادي على الباطل»[٨٣٨] .

٢ ـ ان الإستدلال بقول عمر لا يكون حجة لما قلناه من ان 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)[٨٣٩] وناقشناه، كما عرضنا أدلة من يريد إثبات الحجية له على أي حال (في مبحث مذهب الصحابي)[٨٤٠] .

(٨٣٤) المستصفى: ١٢٠/٢.
(٨٣٥) أصول الفقه: ص٣٦٨.
(٨٣٦) سلم الوصول: ص٣٤٣.
(٨٣٧) المصدر السابق.
(٨٣٨) المصدر السابق.
(٨٣٩) راجع: ص١٢٧ وما بعدها من هذا الكتاب.
(٨٤٠) راجع: ص٤٢٣ وما بعدها من هذا الكتاب.

وناقشناها هناك.

نتيجة الاجتهاد:

والنتيجة ان القاعدة تقتضي عدم الإجزاء 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.

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(١)
مفهومه وحجيته

*** تحديده لغة واصطلاحاً**

*** الخلاف في حجيته**

*** رأي الحشوية والتعليمية**

*** رأي علماء حلب والقدرية**

*** حجية جواز التقليد**

*** الغزالي واستدلاله**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديده لغة واصطلاحاً:

التقليد في اللغة جعل القلادة في العنق، ومنه التقليد في حج القران أي جعل القلاة 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 بلاحجة»[٨٤١]، وفي احكام الأحكام «عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة»[٨٤٢]، وفي العرورة الوثقى «هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد»[٨٤٣]، وفي مستمسك العروة الوثقى هو «العمل اعتماداً على رأي الغير»[٨٤٤].

وهذه التعاريف وما يشبهها مختلفة سعة وضيقاً، فالغزالي والآمدي أخذا فيه قيد عدم الحجية، بينا أطلق الباقون لتعم تعاريفهم ما قامت عليه الحجة وما لم تقم، وربما استفيد من بعض التعاريف تقييدها بقيام الحجة عليها، فتكون مباينة لتعريفي الغزالي والآمدي.

على ان 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 الأعلام الجمع بينها لاعتقاده، رجوع بعضها الى الآخر واعتبار المراد منها جميعاً هو خصوص العمل. ولكن هذا الجمع غير ظاهر، ويأباه ما ذكروه 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 ـ بناء على المفهوم الأول ـ لصدق عنوان التقليد على التزامه ونلزمه بتقليد الحي ـ بناء على المفهوم الثاني ـ لعدم صدق التقليد على التزامه، وذلك لعدم اقترانه بالعمل على وفق

(٨٤١) المستصفى: ١٢٣/٢ .
(٨٤٢) احكام الأحكام: ١٦٦/٣.
(٨٤٣) العرورة الوثقى: ص ١٨، ط. قم.
(٨٤٤) مستمسك العروة الوثقى: ٨/١.

آرائه. ولكن النزاع إنما يكون له ثمرة لو كان للفظ التقليد موضوع من لسان الأدلة ليقال بأن المراد منه أي شيء هو.

ولكن هذا اللفظ لم يرد ـ فيما يقال ـ إلا في رواية ضعيفة لا تصلح لأن تكون مستنداً لحكم شرعي[٨٤٥].

والذي يستفاد من الأدله 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 الى الغير اذا كان عالماً والاعتماد على قوله.

وربما ناسب هذا المعنى تحديد اللغويين له، وكأن المنشأ في تسمية عمل العامي تقليداً هو ما ينطوي عليه من جعل أعماله قلادة في عنق من يرجع اليه وتحميله مسؤوليتها، وهذا المعنى أجنبي عن الالتزام.

ومع غض النظر عن هذه الجهة فالمتبادر من لفظ التقليد عرفاً هو المحاكاة للغير في عمله أو تركه لا العمل وحده ولا الالتزام. والأمر هين ما دام لم يرد لفظ التقليد في الأدلة المعتبرة.

الخلاف في حجيته:

والغريب ان تتعاكس فيه الآراء الى درجة تشبه التناقض. فالحشوية والتعليمية يذهبون «الى ان طريق معرفة الحق التقليد وان ذلك هو الواجب، وان النظر والبحث حرام»[٨٤٦] «وقال قوم من القدرية يلزمهم النظر الى الدليل»[٨٤٧] وهو الذي نسب الى علماء حلب[٨٤٨] أيضاً.

وأكثرية المسلمين من الشيعة والسنة على وجوبه تخييراً على اختلاف في اعتبار بعض الشرائط في المفتي سنعرض لها بشيء 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 حظر الاجتهاد والرجوع الى خصوص الأئمة الأربعة.

أما أصل مبنى الحشوية في حظر الاجتهاد مطلقاً في جميع العصور، فلم أعثر على توجيه له. والذي يبدو من عرض الغزالي له في مسألة التقليد الذي عرفه بقبول

(٨٤٥) وهي الرواية المأثورة عن تفسير العسكري: (فللعوام ان يقلدوه) والتفسير المذكور مرمي بالضعف لجهالة روايته عن الإمام(عليه السلام). (المؤلف).

(٨٤٦) المستصفى: ١٢٣/٢ .

(٨٤٧) المصدر السابق: ١٢٤/٢ .

(٨٤٨) القوانين: ١٦١/٢ .

قول الغير بلا حجة أنهم يحظرون الاجتهاد حتى في مسألة وجوب التقليد عيناً ليكون قولهم بلا حجة، وقد أطال في رده في غير طائل ـ بعد افتراضه انه قول بلا حجة ـ وكان حسبه في رده ان يقول انه لا دليل على حجيته.

ومثل هذا التقليد ـ بالاضافة الى عدم قيام الحجة عليه ـ 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 ان آباءهم كانوا لا يملكون من المعرفة شيئاً. (**وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون**)[٨٤٩]، ورجوع الجاهل الى الجاهل هو عين هذا النوع من التقليد.

رأي علماء حلب والقدرية:

وإذا كان ما نسب الى التعليمية من حظر الاجتهاد والنظر، مبعث استغراب فإن ما نسب الى القدرية وعلماء حلب من لزوم الاجتهاد عيناً وحرمة التقليد لا يقل غرابة عن ذلك إذا حمل على ظاهره، وكأنهم أخذوا بظواهر الآيات الرادعة عن التقليد واعتبروها مصدراً لهم.

ويرد على هذا الرأي:

١ ـ ان الآيات منصبة على الردع عن التقليد من غير حجة، أي عن رجوع الجاهل الى الجاهل، لا رجوع الجاهل الى العالم، بدليل ما ورد فيها من التبكيت (**أو لو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً**) فكأن منشأ المفارقة الذي اقتضى كل هذا التأنيب هو رجوعهم الى من لا يعلم، أي رجوعهم الى الجهّال، والتقليد الذي نذهب اليه هو التقليد الذي يكون عن حجة ملزمة، أي الذي يكون وليد اجتهاد في أصله وقطع بحجيته.

٢ ـ 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 جميعاً الى التماس الاجتهاد وإعماله في جميع مجالات حياتها؟ هل يمكن أن تستقيم أمور دنياها بحال من الأحوال؟ ولا أقل من لزوم العسر والحرج المتناهيين، والدين أيسر وأسمح من أن يكلف الأمة بمثل هذه التكاليف: (**وما جعل عليكم في الدين من حرج**)[٨٥٠] .

(٨٤٩) سورة المائدة: الآية ١٠٤.
(٨٥٠) سورة الحج: الآية ٧٨ .

٣ ـ منافاته لجميع الأدلة القادمة على جواز التقليد، وهي أقوى منه وأصرح. وما أدري ما يصنع الناس ـ على رأي هؤلاء الأعلام قبل بلوغهم مراتب الاجتهاد ـ؟ أيلزمون بالتقليد وهو محظور عليهم كما هو الفرض، او يعملون بالاحتياط؟! وربما كانوا لا يعرفون موارده او لا يرون جوازه او لم يمكن، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

والذي أتصوره ان هذه الدعوى لم يرد بها ظاهرها، وربما أرادوا بها لزوم الاجتهاد عيناً في أصل مسألة جواز التقليد حذراً من الدور او 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 الى بذل أي جهد ليدرك لزوم رجوع الجاهل الى العالم، وهو يعيشه بواقعه العملي ويصدر عنه في كل يوم .

حجية جواز التقليد:

وحجية جواز التقليد تكاد تكون بديهية، كما أشرنا اليها، إما لكونها فطرية جبلية، كما يعبر صاحب الكفاية(رحمه الله)[٨٥١]، او لأن بناء العقلاء قائم عليها، بل لا يمكن ان يستقيم نظام بدونها ككل، لأن وجودها ضرورة لازمة لطبيعة المجتمعات، وإلا فما أظن ان مجتمعاً من المجتمعات، مهما كانت قيمته الحضارية، يستطيع ان ينهض أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لكل ما يتصل بحياتهم دون ان يكون فيهم علماء وجهال ليرجع جهالهم الى علمائهم على نحو يكون كل منهم ـ مثلاً ـ عالماً بالطب والهندسة وأصول الحرف والصناعات، ومستوعباً لجميع أنواع الثقافات بحيث يستغني عن أخذ أي شيء منها. وحتى الأمم البدائية لا يمكن ان تتخلى عن هذه الظاهرة نسبياً.

والحقيقة ان تسميتها ظاهرة اجتماعية عامة أولى من تسميتها بالبناء العقلائي، لأنها قائمة على كل حال، وجد تبان من العقلاء او لم يوجد.

والذى نعلمه ونؤمن به ان مجتمع النبي(صلى الله عليه وآله) ما كان بدعاً من المجتمعات. لينفرد أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لمختلف ما يحتاجون التعرف اليه من شؤون دينهم ودنياهم، بحيث كانوا لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل ليرجع جهالهم الى علمائهم، وفيهم من كان يشغله الصفق في الأسواق عن تتبع المعرفة من منابعها.

(٨٥١) كفاية الاصول ٥٣٩ ط، جامعة المدرسين ـ قم.

واذا كانت هذه الظاهرة موجودة على عهد رسول الله(صلى الله عليه وآله) ـ وهي موجودة حتماً ـ فهي ممضاة من قبله بإقرارهم عليها، ولو كان هناك تشريع على خلافها لأثر من طريق التواتر ـ عادة ـ وهو ما لم ينقل حتى من طريق الآحاد.

وما يحتمل ان يكون ردعاً من أمثال تلكم الآيات الناهية عن التقليد لا يصلح لإثباته ما دامت صريحة أو تكاد في الردع عن رجوع الجاهل الى الجاهل، وهو أجنبي عن هذه الظاهرة أو هذا البناء.

على ان أمثال آيتي (النفر) و (سؤال أهل الذكر) بناء على ظهورها في التقليد والعشرات من الأحاديث التي أمرت بعض أصحاب الأئمة بالتصدي للافتاء، أو أرجعت الى بعضهم للاستفتاء، صريحة في إمضاء هذا البناء ولزوم الأخذ به في الجملة.

وهذه الأدلة ـ فيما أعتقد ـ ليست واردة لجعل حكم تأسيسي مادام هذا البناء قائماً في ذلك العصر، وإنما هي من ادلة الاقرار له، فلا حاجة الى الدخول في استعراضها ورد ما أثير حول دلالتها من مناقشات.

الغزالي واستدلاله:

نعم، استدل الغزالي بدليلين لا يرجعان الى ما ذكرناه من الأدلة، لا بأس بعرضهما وهما:

١ ـ «اجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم»[٨٥٢].

ويرد عليه ان الاجماع بمفهومه الاصطلاحي ـ أي صدور الفتوى عن الجميع ـ لا دليل على اثباته، ودعوى ثبوته بالتواتر والضرورة مصادرة.

نعم، اذا أراد ان هذه الظاهرة كانت موجوده بينهم بالضرورة فهو صحيح ولا إشكال فيه، ولكنها ليست إجماعاً بالمعنى المصطلح.

٢ ـ «ان الاجماع منعقد على ان العامي مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي الى ان ينقطع الحرث والنسل، وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي الى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء الى طلب المعايش، ويؤدي الى اندراس العلم، بل الى إهلاك العلماء وخراب العالم، واذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء»[٨٥٣].

وهذا الدليل ـ على خطابيته ـ سليم في إثبات أصل جواز التقليد.

(٨٥٢) المستصفى: ١٢٤/٢.

(٨٥٣) المصدر السابق.

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»[٨٥٤] .

وبهذا ندرك ان الاختلاف بين الغزالي وغيره في مفهوم التقليد لا يتجاوز الشكلية، وهو متحد المبنى مع القائلين بجواز التقليد، أقصاه انه لم يسمه تقليداً وإنما عبر عنه بقوله: «العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء»[٨٥٥] .

والأخذ برأي الغير من دون حجة موضع حظر الجميع باستثناء ما مر من الحشوية ان صح نسبة مثل ذلك الرأي اليهم.

نهضت ترجمه
Translation Movement

(٨٥٤) المصدر السابق.
(٨٥٥) المستصفى: ١٢٤/٢.

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(٢)
اعتبار الحياة في المقلَّد

*** تمهيد**

*** اعتبار الحياة والخلاف فيه**

*** أدلة القائلين بعدم اعتبار الحياة**

*** التمسك بإطلاق الأدلة اللفظية**

*** الإستدلال بالقياس**

*** بناء العقلاء**

*** سيرة المتشرعة**

*** الإستدلال بالاستصحاب**

*** ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفة**

*** تسجيل ملاحظة**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تمهيد:

وشرائط المقلّد التي ذكروها كثيرة، والذي يستحق أن يطال فيه الكلام منها ثلاثة وهي:

١ ـ الحياة.

٢ ـ الأعلمية.

٣ ـ العدالة.

أما غيرها من الشرائط كالعقل، والذكورية، والحرية، والبلوغ، فاعتبار بعضها يقتضي أن يكون من الضروريات، كالعقل مثلاً، 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 والانثى، 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.

نهضت ترجمه
Translation Movement

اعتبار الحياة والخلاف فيه:

واعتبار الحياة في حجية قول المفتي من الشرائط التي وقع فيها الاختلاف كثيراً، فالأصوليون من الشيعة اعتبروا هذا الشرط ومنعوا من تقليد الميت ابتداء، بينما أجاز الإخباريون منهم ذلك.

أما أهل السنة فقد اختلفت كلمتهم في ذلك، فبعضهم أجازوا تقليد الميت ابتداء، كما سوغوا الرجوع الى الحيِّ إذا كان متوفراً على شرائط التقليد، ومنع البعض الآخر من تقليد الأحياء لقصرهم التقليد على الأئمة الأربعة.

والظاهر ان خلاف الأخباريين لرأي الأصوليين من الشيعة إنما هو لاختلافهم في وظيفة المجتهد عند الفتيا. فالإخباريون يرون ان وظيفة المجتهد لا تتجاوز نقل مضمون الرواية بفتياه، وليس له ان يستند في الفتيا الى مقدمات نظرية، فهو مخبر عن المعصوم، ولا يشترط الحياة في حجية خبر المخبر باتفاق الكلمة. بينما يرى الأصوليون وغيرهم ان المتجهد مستنبط للحكم من الأدلة، وقد يكون بعضها نظرياً،

وما دام كذلك فهو ليس بمخبر حين يفتي عن المعصوم ـ إلا بضرب من التسامح ـ وإن أخبر عن الحكم او الوظيفة.

وعلى هذا، فإن دليل الحجية بالنسبة الى المفتي إنما يتقوم برأيه القابل للنظر والتبدل، وهو يمكن ان يكون منوطاً بالحياة. فاختلاف الأخباريين مع الأصوليين اذن اختلاف في أصل وظيفة المجتهد لا في شرائط الإفتاء. وخلافهم في هذه المسألة لا يصلح ان يكون خلافاً في موضع الكلام، لأنه بالنسبة اليهم أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

وخلاف ابن الصلاح مع اخوانه من أهل السنة، وإصراره على حظر 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 أهل السنة في اعتبار هذا القيد وعدمه.

والأقوال الأخر إما ليست ذات موضوع لاختلافها في أصل وظيفة المجتهد، او ليست بذات أهمية لعدم استنادها الى 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 ـ التمسك باطلاق الأدلة اللفظية:

أمثال آيتي (النفر وسؤال أهل الذكر) من الكتاب العزيز، وطوائف من الروايات كان بعضها يأمر بعض الرواة بالتصدي للتفيا الداله بالملازمة على جواز الأخذ منهم وكان بعضها الآخر يأمر بالرجوع الى بعض أصحاب الأئمة واستفتائهم فيما يحتاجون اليه. ومقتضى إطلاق هذه الأدلة هو عدم الفرق بين الأحياء منهم وغيرهم.

وقد أجيب على هذا الإستدلال ـ بعد الغض عن أن أكثر هذه الأدلة لا إطلاق فيه لعدم كون الشارع في مقام البيان من هذه الجهة ـ :

أ ـ ان طبيعة السؤال أو الانذار أو الرجوع الى شخص معين تقتضي اعتبار الحياة، إذ لا معنى لسؤال غير الأحياء أو صدور الانذار منهم أو الرجوع اليهم.

ب ـ ولو سلم، فإن هذه الأدلة لا يعقل شمولها للمختلفين بالفتوى، إذ لا معنى لأن يعبّدني الشارع بالمتناقضين، ولو على سبيل البدل، لأن معنى جعل الحجية لها تبنيهما معاً 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 معاً ابتداء، وهي إنما يمكن الإستدلال بها في صورة عدم العلم بالخلاف فقط، ومسائلها نادرة جداً لو سلمت المناقشات السابقة فيها.

٢ ـ الإستدلال بالقياس:

بتقريب قياسها على عدم اعتبار الحياة في حجية قول المخبر، لأن العلة التي أوجبت حجية قول المخبر هي حكايته عن الواقع، فكذلك الأمر في المفتي، وبما أن المقيس عليه لا يعتبر قيد الحياة في حجية خبره فالمقيس مثله من هذه الجهة.

والجواب على ذلك: أن هذا النوع من القياس لم تثبت حجيته لوجود الفارق الكبير بينهما. فالمخبر إنما يستند في إخباره الى الحس أو الحدس القريب منه، وبقاء الحياة لا يغير في واقع ما أحسه إذا كان صادقاً في إخباره، ولذا نرى ان الصادقين في اخبارهم قلما يختلفون إذا حدثوا عن واقعة واحدة، بينما يستند المفتي أحياناً الى مقدمات نظرية، وهي تختلف باختلاف خبرة المفتين بأصول الاستبناط ومقدار ما يكون من ذكاء وصبر على البحث، بل تخلتف باختلاف المراحل العلمية التي يجتازها المفتي الواحد، وما اكثر ما عدل المفتون عن فتاوى سابقة لعثورهم على أدلة على خلافها، او لزيادة تجاربهم في معرفة كيفيات 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»[٨٥٦]مدى حجيته.

٣ ـ بناء العقلاء:

(٨٥٦) راجع: ص٢٨٧ وما بعدها من هذا الكتاب.

حيث لا يفرق في رجوع الجاهل الى العالم بين الحي والميت، ويخير بينهما. وهذا البناء ـ لو تم ـ فهو في صورة التساوي بينهما من حيث العلم أو صورة ما اذا كان الميت أعلم مثلاً. إلا انه مما يحتاج الى إمضاء من الشارع المقدس او عدم ردع على الأقل ـ لما قلناه: من ان البناء وحده لا يكفي في تكوين الحجية لما قام عليه ـ لعدم حصول القطع بمدلوله.

والامضاء وعدم الردع إنما يتحققان اذا فرض قوع مصداق من مصاديق هذه المسألة أما الشارع فأمضاها او سكت عنها، كأن نتصور واقعة وقعت أمام النبي(صلى الله عليه وآله) قلد فيها مكلف عالماً ميتاً ـ ابتداء ـ 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 او إثباته تاريخياً ومثله نادر الوقوع عادة إن لم يكن منعدماً. إذ مع علم المكلف بالاختلاف، لا تصل النوبة الى تقليد أحد مع وجود المعصوم وإمكان سؤاله والأخذ منه.

فالقول بوجود البناء العقلائي غير المردوع عنه في خصوص صورة الاختلاف لا يخلو عن افتئات ومصادرة. مع ان هذا البناء مما يشك في وجوده مع الاختلاف حتى بين الأحياء.

على أنه لو صحت استفادة خصوصية الحياة في الأدلة اللفظية، او ثبت الاجماع[٨٥٧] على عدم جواز تقليد الميت ابتداء كان ذلك كافياً في الردع عن هذا البناء لو وجد.

٤ ـ سيرة المتشرعة:

وهي التي يدعى بلوغها الى عصر المعصومين.

والجواب عليها: ان حسابها حساب ذلك البناء، بل هي أضعف منه بكثير لبداهة عدم قيامها على الرجوع الابتدائي الى الأموات، وبخاصة في صورة الاختلاف.

وكيف تثبت السيرة المستمرة الى زمن المعصوم؟ اما على مبنى أهل السنة فواضح، لرجوعهم جميعاً الى أئمة المذاهب الأربعة وهم متأخرون في حياتهم عن زمن النبي(صلى الله عليه وآله) جميعاً، فكيف يمكن إثبات استمرار السيرة في الرجوع اليهم

(٨٥٧) مستمسك العروة الوثقى: ١٦/١ .

أمواتاً الى زمنه(صلى الله عليه وآله)؟ وأما على مبنى الشيعة فلأن أكثرهم لا يقولون بجواز تقليد الميت ابتداء، فضلاً عن ادعاء قيام سيرتهم على الرجوع الى الأموات.

٥ ـ الإستدلال 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 وضيقه. فالحجية المجعوله لا يعلم بحدود جعلها ابتداء، وهل يتسع الى ما بعد موت صاحبها اوهي مختصة بحال الحياة؟ فإن كانت مجعولة على النحو الأول فهي مقطوعة البقاء، وإن كانت على النحو الثاني فهي مقطوعة الارتفاع، وكلما دار الأمر بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع لا يمكن جريان الإستصحاب فيه لفقده ركناً من أركانه، إذ لا يقين سابق بأحدهما على الخصوص، ومع فرض وجوده فلا يوجد شك في أن المتيقن باق ـ إن كان واسعاً ـ او انه مرتفع ـ إن كان ضيقاً ـ لفرض دورانه بين مقطوع البقاء او الارتفاع.

فالركن المفقود اما اليقين او الشك، ومع فقد أحدهما لا يجري الإستصحاب. وفي رأي بعض أساتذتنا ان المورد يقتضي إستصحاب عدم الحجية لاحتمال «ان تكون حجية فتوى المجتهد مختصة بمن عاصره، وكان من وظيفته الرجوع اليه، وأما المكلف الموجود بعد موته فلا علم بحجية فتواه في حقه من الأول، فيجري إستصحاب عدم جعل الحجية في حقه بلا معراض»[٨٥٨] .

ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفة:

والرجوع الى هذا الأصل إنما يكون مع فقد الدليل الاجتهادي او الاصل الإحرازي وهما مفقودان هنا، كما يدل عليه ما استعرضناه من أدلتهم وما ذكرناه في مناقشتهما.

والأصل يقتضي في هذا الموضع اعتبار الحياة لبداهة دوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير في مقام الحجية، وذلك لعدم احتمالنا أية خصوصية للموت ـ بما هو موت ـ توجب تعيين الرجوع الى الأموات ابتداءً، ونحتمل أن تكون للحياة خصوصية مهما كانت بواعث الاحتمال، ومتى دار الامر بين التعيين والتخيير في الحجية، تعين الأخذ بما هو محتمل التعيين للقطع بحجيته والشك في حجية الطرف الآخر، والشك في الحجية كاف للقطع بعدهما، كما قلنا ذلك مراراً.

(٨٥٨) مصباح الأصول: ص٤٦٠.

وعليه فإن تم ما عرضوه من أدلة اجتهادية على اعتبار الحياة ـ وهو ما لم نر أية ضرورة لتفصيل الحديث فيه ـ كان هو المتعين في مقام الاستناد، وإلا فالأصل العملي كاف في إثبات هذه الجهة.

تسجيل ملاحظة:

والشيء الذي أحببت أن اسجله ـ وان لم تكن له مدخلية في عوالم الإستدلال على اعتبار الحياة ـ ما لاحظته من ان في تشريع جواز الرجوع الى الأموات ـ في التقليد ابتداء ـ اماتة للحركة الفكرية التشريعية وتجميداً للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة.

وقد لاحظت هذا الواقع في كثير من علماء الاسلام من أهل السنّة 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 الاصالة والابداع.

كما لاحظت ذلك عند الأخباريين، حين أجازوا لأنفسهم تقليد العلماء من الأموات ابتداء.

بينما نرى نمو الحركة العلمية وتطورها عند العلماء والأصولين من الشيعة بما يتناسب ومستوى عصورهم.

نهضت ترجمه
Translation Movement

ولعل السر في ذلك الجمود يعود الى ما يضيفه القدم عادة من الغلو في تقديس البشر لكل ما هو عريق فيه، وإعطاء اصحابه قيمة لا يحلم بها الأحياء من الناس، مما يزهد الاحياء في إعمال افكارهم في أشياء لا تعطي أية ثمرة عملية لمجتمعهم، ولا قيمة اجتماعية كبيرة لهم، وما قيمة علم لا ينتفع بثمره أحد من الناس حتى يتشجع اصحابه على الفناء فيه؟

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(٣)
اعتبار الأعلمية في المقلَد

*** المراد بالأعلمية**

*** الخلاف في هذا الشرط**

*** أدلة المانعين: اطلاق الأدلة اللفظية**

*** استقرار السيرة في عهد المعصومين، بناء العقلاء**

*** تطابق الصحابة وإجماعهم**

*** أدلة العسر والحرج**

*** أدلة اعتبار الأعلمية: بناء العقلاء، الإجماع**

*** الأدلة اللفظية**

*** الأصل المنتج للوظيفة**

نهضت ترجمه
Translation Movement

المراد بالأعلمية:

والمراد بالأعلميه هنا ان يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط، لا الأوصلية الى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب، وكون الفتاوى التي منشؤها الأخذ بالاحتياط تقتضي ان يكون صاحبها أوصل لا تكشف عن علم صاحبها الذي هو المناط في المرجعية والتقليد.

الخلاف فى 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»[٨٥٩] وهو مختار الغزالي أيضاً، يقول: «والأولى عندي اتباع الأفضل، فمن اعتقد ان الشافعي(رحمه الله) أعلم والصواب على مذهبه أغلب، فليس له ان يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي»[٨٦٠].

وهذا المبنى هو المشهور بين علماء الشيعة، بل «عن المحقق الثاني الإجماع عليه، وعن ظاهر السيد في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة»[٨٦١].

«وذهب القاضي أبوبكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء الى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء سواء تساووا أو تفاضلوا»[٨٦٢].

وذهب الى ذلك بعض علماء الشيعة ممن تأخروا عن الشهيد الثاني[٨٦٣].

أدلة المانعين:

وأهم ما استدل به المانعون عن اعتبار هذا الشرط بعد ضم أدلتهم بعضها الى بعض هو:

١ ـ اطلاق الأدلة اللفظية:

(٨٥٩) احكام الأحكام للآمدي: ١٧٣/٣.
(٨٦٠) المستصفى: ١٢٥/٢.
(٨٦١) مستمسك العروة الوثقى: ١٩/١.
(٨٦٢) الآمدي في احكام الأحكام: ١٧٣/٣.
(٨٦٣) المستمسك: ١٩/١ .

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 الإستدلال يتضح مما مر في مناقشة هذه الأدلة قبل صفحات، وبخاصة ما يتصل منها بامتناع ان يصدر التعبد من الشارع بالأمور المتناقضة.

ومع هذا الامتناع لابد من حملها على صوره الاتفاق بالفتوى، وهو ليس بنادر كما يدعى، وبخاصة في مورد الآيتين ونظائرهما 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 وجهاً.

٢ ـ استقرار السيرة في عهد المعصومين:

على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم بالعلم والفضيلة وعدم ردعهم عن ذلك.

والجواب على ذلك هو عدم وجود مثل هذه السيرة مع العلم بالاختلاف، ولا أقل من الشك المانع من التمسك بها.

٣ ـ بناء العقلاء:

على التخيير بينهما غير المردوع عنه من قبل المعصوم قطعاً.

وهذ الإستدلال كسابقه لا يتم لبداهة ان بناء العقلاء قائم على خلافه، فالناس عادة لا يرجعون الى المفضول من أهل الخبرة مع وجود الأفضل وبخاصة في صورة اختلافهم بالرأي، ويرون ان العامل على وفق رأي المفضول مقصر اذا اخطأ الواقع، وقد قرب الغزالي هذا المعنى بقوله: «من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواءً برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً.

فان كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء، فخالف الأفضل، عد مقصراً»[٨٦٤] .

بينما لا يراه العقلاء مقصراً لو قدّر له استعمال دواء الأفضل، ولو انهى بمريضه الى 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؟

(٨٦٤) المستصفى: ١٢٦/٢.

وسيأتي أن أهم ادلة اعتبار هذا الشرط، هو هذا البناء الذي لم يثبت الردع عنه بشيء من هذه الأدلة.

٤ ـ تطابق الصحابة وإجماعهم:

وقد استدل به الآمدي على ذلك بتقريب «ان الصحابة كان فيهم 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)[٨٦٥] وقال(عليه السلام) : (أقضاكم عليّ وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)[٨٦٦] .

وكان فيهم العوام، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابه والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا انكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل، ولو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه، ويتأيد ذلك بقوله(عليه السلام) : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[٨٦٧] ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى»[٨٦٨] .

وهذا الإستدلال لا يتم صغرى وكبرى. أما من حيث الصغرى، فلأن اثبات الاجماع والتطابق لا يتم بمجرد عدم النقل لما هو معروف بالبداهة من ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، بل يحتاج الى نص على عدم الخلاف من معاصريهم، او الاطلاع على واقعهم التأريخي تفصيلاً ليصح نسبة الاتفاق اليهم، وهو ما لم يدون اكثره ولا يمكن بلوغه بحال.

وأما من حيث الكبرى فلأن هذا الاجماع ـ لو تم وتمت حجيته ـ فهو لا يعدو كونه من الأدلة اللبية التي لا اطلاق فيها ليشمل صورة المختلفين في الحكم، والقدر المتيقن هو صورة الاتفاق فيه او عدم العلم بالاختلاف على الأقل.

على أنا نشك ان العوام في صدر الاسلام كانوا لا يفرقون بين علي من جهة، وبين أبي سفيان وبسر بن أرطاة ومروان بن الحكم من جهة اخرى، فإذا اختلف هؤلاء في حكم تخيروا في الرجوع الى أيهم شاءوا.

(٨٦٥) مسند أحمد: ١٠٩/٥ ح ١٦٦٩٢ و١٦٦٩٣ و١٦٦٩٤ و١٦٦٩٥ .
(٨٦٦) فتح الباري: ٥٩٠/١٠ وفيه «أقضاكم علي».
(٨٦٧) جامع الأصول: ٤١٠/٩، كتاب الفضائل، ح٦٣٥٩ .
(٨٦٨) احكام الأحكام: ١٧٤/٣.

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 عقلاً.

وما يقال عن هذا الاجماع في عدم إمكان التعبد به في صورة الاختلاف، يقال عن الأدلة اللفظية التي ذكرها ـ لو صحت سنداً وتمت دلالتها على العموم ـ وقد مر الحديث في حجيتها في مبحث (سنة الصحابة)[٨٦٩] و(مذهب الصحابي)[٨٧٠].

٥ ـ أدلة العسر والحرج:

بدعوى انها رافعة لوجوب الرجوع الى الأعلم لكون تشخيصه حرجياً غالباً.

والمناقشة فيها أيضاً واقعة صغرى وكبرى. أما الصغرى، فلعدم وجود العسر والحرج مع توفر أهل الخبرة في تعيينه، وإمكان الرجوع اليهم. 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، لأن الضرورات تقدر بقدرها.

وعليه تكون هذه الأدلة أضيق من المدعى. واذا كانت هذه الأدلة لا تكفي لرفع اليد عن لزوم تقليد الأعلم، فهل هناك أدلة تعين اعتبار هذا الشرط؟

نهضت ترجمه
Translation Movement

أدلة اعتبار الأعلمية:

وقد ذكر العلماء لذلك عدة أدلة نذكرها ملخصة:

١ ـ بناء العقلاء:

وهو قائم على الأخذ برأي الأعلم من الأحياء 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 ممضاة حتماً، وإنما قيدنا الرجوع الى الأعلم من الأحياء تقيّداً بما نعرف من توفر هذه الظاهرة، وإلا فما علمنا او حدثنا التأريخ ان أحداً حاول الفحص ـ في قضية ما وقعت موضع ابتلائه ـ عن الأعلم في الأموات والأحياء على السواء، فالظاهرة قائمة إذن على التماس الأعلم من الأحياء بالخصوص.

(٨٦٩) راجع: ص١٢٧ ومابعدها من هذا الكتاب.
(٨٧٠) راجع: ص٤٢٣ وما بعدها من هذا الكتاب.

٢ ـ الاجماع:

وقد ادعي على لزوم الرجوع الى الأعلم في ألسنة بعض الأعلام. ولكن هذه الدعوى لا تخلو من مناقشة لوجود المخالفين من العلماء ممن عرضنا رأي قسم منهم في بداية الحديث.

٣ ـ الأدلة اللفظية:

وقد عرضت بعض الأحاديث في هذا الشأن. ولكنها مناقشة أيضاً سنداً ودلالة. فالعمدة اذن هو البناء العقلائي، فإن تم وإلا رجعنا الى ما يعينه الأصل المنتج للوظيفة الفعلية.

الأصل المنتج للوظيفة:

والأصل هنا يقتضي الأخذ برأي الأعلم لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

لبداهة ان رأي الأعلم معلوم الحجية، إما لكونه معيناً، او 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 الى الأعلم هو المتعين بمقتضى الأصل.

نهضت ترجمه
Translation Movement

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(٤)
اعتبار العدالة في المقلَد

*** تحديد العدالة**

*** الخلاف في اعتبارها**

*** أدلته: الاجماع، بناء العقلاء، امتناع جعل الحجية لرأي الفاسق، ارتكاز المتشرعة**

*** أدلة القائلين بعدم الاعتبار ومناقشتها**

*** ما تقتضيه الوظيفة**

*** نهاية الحديث**

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

تحديد العدالة

ونريد بالعداله الاستقامة في السلوك ـ بالسير على وفق أحكام الشريعة الاسلامية الملزمة ـ والتي تنشأ عن بواعث نفسية، تكون نتيجة دراية 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 ـ فيما يبدو ـ قليل الخلاف في اعتباره لذهاب الأكثر الى ذلك.

أدلته:

وقد استدل له في كلماتهم بأدلة لعل أهمها:

١ ـ الاجماع:

وقد حكاه غير واحد من الشيعة[٨٧١] والسنة[٨٧٢]، واعتبره البعض رادعاً عن الأخذ ببناء العقلاء بناء على قيامه على التخيير بين العادل وغيرهن وهو غير قائم في مثل هذا المقام، كما يأتي إيضاحه.

٢ ـ بناء العقلاء:

على اعتبار، بدعوى أن العقلاء لا يساوون بين المستهتر ـ فيما يؤمن به ـ والمتقيد بحرفية ما يقول. فهم أقرب وثوقاً واطمئناناً الى العامل برأيه من غيره في صوره تساوي أهل الخبره حتى مع الوثوق بصدق ما يخبر به من رأي.

وهذا النوع من البناء ـ لو نوقش في وجوده ـ بالنسبة الى مطلق أهل الخبرة في بقية المواضع فلا أظن ان المناقشة تتم بالنسبة الى عوالم التقليد ومشابهاته، فالناس بطبعهاترى في المقلّد ـ بحكم مهمته التشريعيه ـ موضعاً للاقتداء والمحاكاة لا أخذ الرأي عنه فقط.

(٨٧١) مستدرك العروة الوثقى: ٣٤/١ .

(٨٧٢) الخضري في علم أصول الفقه: ص٣٧١ وغيره.

ومن الصعب عليهم تفكيكهم بين ما يوحيه انحراف شخصيته لو كان الإيمان بقوله. فهم في هذا الحال ينساقون الى الأخذ عمن توفرت جوانب الملاءمة بين فعله وقوله، وترك الآخر لو خلوا وطبعهم.

٣ ـ امتناع جعل الحجية لرأي الفاسق:

على ان الشارع لا يمكن ان يلزم بالرجوع الى الفاسق، ويجعله موضعاً لاقتداء ومحاكاة، لعلمه ان العامة أسرع ما يكونون الى التأثر بواقع المقلد ومحاكاته منهم الى الأخذ بقوله.

فلو قدر لمقلد ان ينهى عن شرب الخمر مثلاً وهو يعاقرها ليل نهار، لكان تأثيره على العوام ـ بعد تلقيهم المسوغ الشرعي في الرجوع اليه ـ في التسامح بشربها أكثر بكثير من ألف قول يصدر عنه بتحريمها.

ومن هنا قيل: ان وظيفه المرجع وظيفة إمامة. وفساد الإمام فساد لرعيته، والأمم إنما تنهار بانهيار ساستها وقادتها.

وما اكثر ما شاهدنا وحدثنا التأريخ من انهيار مجتمعات لانهيار حكامها الذين اتخذوا من أنفسهم قادة للناس أو اتخذتهم شعوبهم ـ بدافع من محاكاة الضعيف للقوي ـ مُثلاً تقتدى في السلوك.

نهضت ترجمه
Translation Movement

ارتكاز المتشرعة:

ويؤيد ما ذكر ما ورد في المستمسك من ان المرتكز عند المتشرعة هو «قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب.

والانصاف أنه يصعب جداً 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 للأقدام»[٨٧٣].

بقيت أدلة لفظية ذكروها لاعتبار العدالة وهي غير ناهضة في سندها ودلالتها، فلا حاجة الى 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.

(٨٧٣) مستمسك العروة الوثقى: ٣٤/١ .

ودعوى الإجماع على عدم التفرقة بينهما ـ أعني الفاسق والعادل ـ يدفعها ما ادعي من الاجماعات على اعتبار هذا الشرط عند السنة والشيعة.

ما تقتضيه الوظيفة:

ومع الغض عن جميع هذه الأدلة نفياً أو إثباتاً فالأصل العملي يقتضي اعتبار هذا الشرط لنفس ما ذكرناه سابقاً 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 اليه ـ وهو الذي يقتضينا الأخذ به من وجهة نفسية أيضاً ـ هو اعتبار هذا الشرط، فعلماء النفس ـ فيما أعتقد ـ يشكون كثيراً في سلامة استنباط الحكم الشرعي من غير العدول، لتحكم عوامل التبرير في استنتاجاتهم لأكثر تصرفاتهم الناشزة، وهي عوامل بعضها لا شعوري.

نهضت ترجمه
Translation Movement

ختام الحديث

* طبيعة ما رجعت إليه من المصادر
* المصادر الأساسية
* المصادر الحديثة
* المصادر العامة
* وظيفة الكتاب
* العمل على تقويم هذه البحوث
* شكر وتقدير

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

وقبل ان أودع القارئ الكريم إلى لقاء آخر ـ إن شاء الله ـ 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 مّا 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 إرجاعها إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ المصادر الأساسية:

وهي التي ركزت على أفكارها طبيعة البحوث السابقة نقداً وتقييماً، وأهم مزاياها: أصالة أفكارها، وعمق تجاربها، وتمثل أصحابها لها، بحيث يصح اطلاق لقب الاجتهاد عليهم، وقد أشرت إلى هذه المصادر في الهوامش غالباً عندما عرضت آراءها، وتحدثت حول ما جاء فيها من أفكار.

٢ ـ المصادر الحديثة:

وهي التي عرضت لنفس الأفكار وحاولت ان تكتبها بلغة العصر وأساليبه المحدثة، وإن لم تزد على تلكم الأفكار أو تبدل فيها في الغالب، وقد وجدت في القليل من هذه المصادر أصاله الرأي وسلامة النهج.

ومثل هذا القسم من المصادر ربما رجعت إليه ـ بعد التوثق من صحة النقل عن أصحاب المذاهب والآراء ـ لنقل نص لم أجد مصدره الأساس بين يدي، أو لم أملك من الوقت ما أستعين به على الفحص عنه، وقد أشرت الى ما نقلته عنهم في الهوامش أيضاً، كما اني أشرت إلى ما استفدته من تجارب بعض مؤلفيها، سواء ما يتصل منها بمنهجة البحث أم محاكمة الآراء.

٣ ـ المصادر العامة:

وأريد بها ذلك القسم من المصادر الذي يرجع إليه الإلقاء بعض الأضواء على طبيعة ما طرقناه من بحوث ككتب الحديث، والتأريخ، والدرايه، وأمثالها مما لا يقع في صميم بحوثنا الأصوليه، وان استعنا بها على تصحيح رأي كائن أو تكوين رأي لم يكن; ـ أو على الأصح ـ لم يسبق لي ان اطلعت عليه في تجارب السابقين من الأعلام .

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 تأريخية وتقييمية كما رسمها منهج البحث إلاّ ان عنايته انصبت في الدرجة الأولى على الجانب التقييمي لإيماننا بانه هو الأساس والمنطلق للفصل في جميع الآراء الفقهية التي سنعرضها في أجزاء الكتاب القادمة.

ولهذا السبب كان اهتمامنا موجهاً إلى عرض جل مباني وآراء المتجهدين في المسائل الأصولية، ولم يكن من همنا البحث عن جميع معتنقيها واستعراض أسمائهم وتحقيق صحة النسبة اليهم، لأن 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 تمهيداً للدخول في مجالات إعمال الملكة في مسائلها الفقهية.

وظني ان الكتاب أحاط نسبياً بهذه المبانيوان لم يذكر جميع أسماء معتنقيها من المجتهدين، ومن ذكره منهم لا يتحمل مسؤولية خطأ النسبة فيما ينسبه من آراء إليه، مادام قد أشار إلى مصدر ذلك الرأي إن لم يكن قد أخطأ في نسبته إلى ذلك المصدر.

وللسبب نفسه، نرى أنه لا جدوى لذكر أكثر من مصدر واحد للمبنى الواحد، وان ذكر في عشرات المصادر، لأن الإكثار من ذكر المصادر من التطويل غير المستساغ وهو مما لا يقتضي ان يكون إلاّ في حالات نادرة تقتضيها بعض الملابسات التي تحيط بذلك المبنى.

وربما اخترنا من بين المصادر مصدراً لبعض المباني وأكثرها من الرجوع إليه في كل ما يتصل بذلك المبنى نظراً لإيماننا 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 ـ وأنا في ختام الحديث ـ ان لا يفوتني تقديم أجزل الشكر وأعمق الامتنان للطليعة المبدعة من خريجي وطلاب (كليه الفقه) في النجف الأشرف الذين كانوا السبب في تدوين هذه النصوص، وعلى الأخص من لاحقني منهم باستفساراته ومناقشاته. سائلاً المولى عز وجل ان يوفقهم جمعياً إلى ما فيه خير الفكر، إنه ولي التوفيق.

نهضت ترجمه
Translation Movement

محمد تقي السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

النجف الأشرف

٢٧ ربيع الثاني سنة ١٣٨٣

الفهارس

* فهرس المصادر

* فهرس الاعلام

* فهرس الموضوعات

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

فهرس المصادر

وقد آثرنا توزيعها على حسب أفكارها التي اقتبس منها الكتاب ورتبناها على الحروف الهجائية وذكرناإلى جنب الاسم الكامل للكتاب اختصاره الذيورد عندنا في الهواشم تيسيراً للقارئ الكريم.

القرآن الكريم

مصادر الأفكار الأصولية:

أجودالتقريرات للسيد أبي القاسم الخوئي تقريراً لأبحاث استاذه المعظم الشيخ محمد حسين النائيني مع تعليقة المؤلف على الأصل ـ (طبع إيران).

إراشد الفحول إلى تحقيق الحق مع علم الأصول للشوكاني (إرشاد الفحول) ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

أسباب اختلاف الفقهاء لعلي الخفيف ـ مطبعة الرسالة مصر.

أصول الاستنباط للسيد علي نقي الحيدري ـ مطبعة الرابطة بغداد.

أصول الفقه للشيخ محدم الخضري ـ مطبعة الاستقامة مصر (الطبعة الثالثة).

أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر ـ (الطبعة الأولى) النجف.

اعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ـ مطبعة السعادة مصر.

الاحكام في أصول الاحكام للآمدي (احكام الأحكام) ـ مطبعة محمد علي صبيح وأولاده مصر.

الاسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت مطابع ـ دار القلم القاهرة.

الاسلام ومشكلاتنا المعاصره لمحمد يوسف موسى ـ (الثقافة الشعبية) مصر.

الرسالة للشافعي ـ طبعة مصر.

الاشتباه والنظائر لجلال الدين السيوطي ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

العقيدة والشريعة في الإسلام لجود تسيهر ترجمة محمد يوسف موسى (دار الكاتب المصري).

الفروق لشهاب الدين القرافي ـ مطبعة دار احياء الكتب العربية بمصر.

الفصول للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الحائري ـ (طبعة ايران).

القوانين الحكمة للمحقق القمي (القوانين) ـ طبعة ايران.
القياس في الشرع الاسلامي لأحمد بن تيمية وابن القيم الجوزية ـ المطبعة السلفية.
المدخل إلى علم اصول الفقه لمعروف الدواليبي ـ (الطبعة الثالثة) مطبعة الجامعة السورية.
المدخل لدراسة الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى ـ مطابع دار الكتاب العربي مصر.
المدخل للفقه الاسلامى لمحمد سلام مدكور ـ مطبعة الرسالة مصر.
المستصفى للغزالي ـ مطبعة مصطفى محمد مصر.
المعالم في الأصول للشيخ حسن بن زين الدين العاملي ـ طبعة عبدالرحيم ايران.
الموفقات في أصول الشرعية لأبى إسحق الشاطبي ـ مطبعة المكتبة التجارية.
تاريخ الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى ـ مطابع دار الكتاب العربي مصر.
تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفي عبد الرزاق ـ (الطبعه الثالثة) مصر.
جماع العلم لمحمد بن إدريس الشافعي ـ مطبعة المعارف مصر.
حقائق الاصول للسيد محسن الحكيم ـ مطبعة النجف.
دراسات الأستاد المحقق الخوئي في الأصول العلمية (الدراسات) لعلي الحسيني الشاهرودي ـ المطبعة الحيدرية النجف. تقريراً لبحث الستاذنا الجليل السيد أبي القاسم الخوئي.
رسالة الاسلام (مجلة) السنة الأولى ـ (دار التقريب) مصر.
رسالة الطوفي في رعاية المصلحة المنشورة في كتاب مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه ابتداء من ص ٨٧ ـ مطابع دار الكتاب العربي مصر.
روضة الناظر وجنة المناظر لأحمد بن قدامة المقدسي (روضة الناظر) ـ المطبعة السلفية (روضة الناضر).
زبدة الأصول للشيخ البهائي.
سلم الوصول إلى علم الأصول لعمر عبدالله (سلم الوصول) ـ (الطبعة الثانية) مطبعة معهد دون بوسكو الاسكندية.
عدة الأصول للشيخ الطوسي (محمد بن الحسن) ـ طبعة ايران.
عقيده الشيعة في الامام الصادق السيد حسين يوسف مكي ـ مطابع دار الأندلس.
فرائد الأصول للشيخ مرتضى الأنصاري (الرسائل) ـ طبعة تبريز.
فلسفة التشريع في الاسلام لصبحي الحمصاني ـ (الطبعة الثالثة).

فوائد الأصول للضيخ محمد علي الكاظمي تقريراً لبحث استاذه المعظم الشيخ النائيني ـ المطبعة الحيدرية.
كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع للشيخ أسد الله التستري ـ طبعة إيران.
كفاية الأصول للشيخ محمد كاظم الخراساني (الكفاية) وشرحها للشيخ عبدالحسين الرشتي ـ طبعة النجف.
مباحث الحكم عند الأصوليين (مباحث الحكم) ج١ لمحمد سلام مدكور ـ مطبعة لجنة البيان العربي .
مصابيح الأصول للسيد علاء الدين بحر العلوم تقريراً لبحث استاذنا الجليل السيد الخوئي ـ طبعة ايران.
مصادر التشريع الاسلام فيما فيما لا نص فيه (مصادر التشريع) عبدالوهاب خلاف ـ مطابع دار الكتاب العربي بمصر.
مصباح الأصول للسيد محمد سرور البهسودي تقريراً لبحث استاذنا الجليل السيد الخوئي ـ مطبعة النجف .
مقدمة كتاب كشف الغطاء للشيخ جعفر الشيخ خضر ـ طبعة ايران.
مقدمة النص والاجتهاد للمؤلف ـ الطبعة الثانية دار النهج.
ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الأندلسي (ابطال القياس) ـ مطبعة جامعة دمشق.

مصادر الأفكار الفقهية:

وهي بالاضافه إلى ما ورد منها في المصادر السابقة:
أحكام القرآن للجصاص ـ المطبعة البهية المصرية.
بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (بداية المجتهد) ـ مطبعة الاستقامة.
جواهر الكلام للشيخ محمد حسن ـ طبعة ايران.
الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني ـ مطبعة النجف.
دروس في فقه الشيعة للسيد محمد مهدي الخلخالي تقريراً لبحث استاذنا الجليل السيد أبي القاسم الخوئي ـ مطبعة الآداب.
دليل العروة الوثقى للشيخ حسن سعيد تقريراً لبحث استاذنا الجليل الشيخ حسين الحلي ـ مطبعة النجف.
الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ـ ايران.

العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي ـ طبعة صيدا.
الفقه المقارن لحسن أحمد الخطيب ـ مطبعة دار التأليف.
المبسوط للسرخسي ـ مطبعة السعادة بمصر.
المحلّى لابن حزم ـ مطبعة النهضة بمصر.
مستمسك العروة الوثقى للسيدمحسن الحكيم(المستمسك)ـ الطبعة الأولى النجف.

مصادر الأحاديث الواردة في الكتاب:

أصول الكافي للشيخ الكليني هامش مرآة العقول ـ طبعة ايران.
الاحكام السلطانيه لمحمد بن الحسين الفراء ـ مطبعة أولاد السيد مصطفى الحلبي.
الصواعق المحرقة لابن حجر ـ مطبعة دار الطباعة المحمدية بمصر.
الغدير للشيخ عبدالحسين الأميني ـ طبعة ايران.
المراجعات للسيد عبدالحسين شرف الدين ـ مطبعة العرفان.
المستدرك للحاكم وتلخيصه للذهبي ـ طبعة حيدرآباد دكن الهند.
النص والاجتهاد للسيد عبدالحسين شرف الدين ـ مطبعة النجف.
حديث الثقلين ـ دار التقريب بين المذاهب الاسلامية بمصر.
سنن ابن ماجة ـ المطبعة التازية بمصر.
سنن أبي داود ـ المطبعة التازيه بمصر.
سنن البيهقي ـ طبعة حيدرآباد دكن الهند.
سنن الدارمي ـ مطبعة الاعتدال دمشق.
سنن النسائي ـ المطبعة المصرية بمصر.
شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ـ طبعة مصر.
صحيح البخاري ـ المطبوع على المطبعة الميمنية بمصر.
صحيح مسلم ـ مطبعة محمد علي صبيح بمصر.

مرآة العقول للشيخ المجلسي ـ طبعة ايران.
الوافي للمولى محسن الفيض ـ طبعة ايران.
وسائل الشيعة للحر العاملي ـ المطبعة الاسلامية بطهران.

مصادر أخرى تلابس بعض ما ورد في الكتاب:

نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام) جمع الشريف الرضي ـ طبعة دار الأندلس.
الأئمة الاثنا عشر لابن طولون ـ طبعة بيروت.
أسباب النزول للواحدي ـ مطبعة هندية في غيط النوبي بمصر.
أجوبة موسى جار الله للسيد عبدالحسين شرف الدين ـ مطبعة صيدا.
أضواء على السنة المحمدية تأليف محمود أبو ريّة ـ مطبعة دار التأليف بمصر.
الاتقان للسيوطي ـ مطبعه حجازي بالقاهرة.
الامام زيد لمحمد أبي زهرة ـ مطبعة مخيمر بمصر.
الامام الصادق لمحمد أبي زهرة ـ مطبعة مخيمر بمصر.
البيان للسيد أبي القاسم الخوئي ـ طبعة النجف.
التبيان للشيخ الطوسي ـ طبعة النجف.
الدراية للشهيد الثاني ـ مطبعة النعمان النجف.
السقيفة للشيخ محمد رضا المظفر ـ المطبعة الحيدرية النجف.
تفسير الدر المنثور للسيوطي ـ طبعة ايران.
تفسير الفخر الرازي ـ المطبعة البهية بمصر.
حقائق التأويل للشريف الرضي ـ طبعة منتدى النشر في النجف.
حلية الأولياء لأبي نعيم الاصبهاني ـ مطبعة السعادة بمصر.
خلاصة التشريع الاسلامي لعبدالوهاب خلاّف ـ الطبعة السابعة بمصر.
دراسات تاريخية في رجال الحديث لعبدالحميد بخيت ـ مطابع الناشر العربي بمصر.
دراسات في الفلسفة الاسلاميه للغنيمي ـ طبعة مصر.
دلائل الصدق للشيخ محمد حسن ج١ ـ طبعة النجف وج٢ و٣ ـ طبعة ايران.
سيرة ابن هشام ـ مطبعه حجازي بالقاهرة.
في الحديث النبوي لمصطفى أحمد الزرقا ـ الطبعة الثانية مطبعة الجامعة السورية.
لباب النقول للسيوطي ـ مطبعة دار التحرير بالقاهرة.
لسان العرب لابن منظور ـ طبعة دار بيروت وصادر.
متشابه القرآن ومختلفه لابن شهرآشوب ـ طبعة ايران.
مجمع البحرين للطريحي ـ طبعة ايران.
مجمع البيان للطبرسي ـ طبعة صيدا.
مفتاح السنة لمحمد بن عبدالعزيز الخولي ـ مطبعة الاستقامة بمصر.
مقدمة ابن خلدون ـ طبعة مصر.

مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبدالعظيم الزرقاني ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

فهرس الأعلام

حرف الألف

أبان ٣١٢ و ٣١٥
إبراهيم الرياحي ٤١٢
إبليس٣١٤ و ٣١٥
ابن الأثير ٥٥٣
ابن أبي ليلى ٣١٤
ابن إدريس ٥٨٠
ابن اشتة١٠٢
ابن برهان ٣٦٨
ابن تيمية ٢٩٢ و٣٢٣و ٤٠١
ابن جرير ١٤٩
ابن جميع ٣١٤
ابن الجوزي ٣٨١
ابن الحاجب ٢٢٦و٤٤٢ و٥٤٣
و١٧٥
و٢٩٨ و٣٠٧ و٣١٣ و٣١٩ و٣٣١
ابن حنبل ٣٥٥
ابن حنظلة ٤٨١
ابن خلدون ١٥
ابن خواز منداد ١٩٨
ابن رشد١٣و١٥
ابن رشيد ٥٧٢
ابن روزبهان ١٧٤
ابن الزبير ١٧٤
ابن سريج ٦٣٧

نهضت ترجمه
Translation Movement

ابن سيرين ١٠٦
ابن شبرمة ٣١٤ و ٣١٥
ابن شريح ١٩٨
ابن الصلاح ٥٨١و٥٨٧و٦١٩و٦٢٨
ابن طولون ١٧٥
ابن عبادين ٤٠٥
ابن عباس ١٠٦ و١٤٦ و١٤٧
و١٥١ و١٦٩ و٢٤٠ و٣٣٣ و٣٨١
ابن العربي ٥٧٢
ابن عقيل الحنبلي ٣٣٠
ابن علية١٩٧
ابن عمر١٤٧ و٢٤٨
ابن قاسم ٥٧١
ابن قدامة ٣٤٨
ابن القفال ٣٦٣
و٣٩٦ و٣٩٧ و٣٩٩ و٤٠١
ابن كثير ١٥٩
ابن ماجة ١٥٨
ابن المبارك ٣٧٩
ابن مردويه١٤٦ و١٤٩
ابن مسعود ١٠٦ و٢٣٩ و٢٤٠
و٢٤٨ و٣٣٢ و٣٣٣
ابن المسيب١٤٧
ابن المنذر ١٤٩
ابن هشام ١٦٦
ابن همام٢٩٠ و٢٩١ و٥٦٢
أبوبكر ١٠٢و١٣٢ و١٣٣ و ١٣٥
و٤٢٧
أبو بكر الباقلاني ٢٩٠
أبو بكر الرازي ٥٤٥

أبو بكر القاضي ١٦١ و٦٣٧
أبوجعفر (الإمام الباقر(عليه السلام)) ٩٩
أبو جعفر المنصور ١٤٨
أبوجندل ٣٣٢
أبو حازم ١٣٤
أبوالحسن(الامام علي(عليه السلام)) ٤٤٩و٤٩١
أبوالحسن البصري ١٩٨
أبوالحسن القرافي ٣٧٩
أبوالحسين البصري ٤٤٢
أبوالحمراء ١٥١
و٥٩٠
أبوداود ١١٨و١٥٨و١٧٢و٣٢٤
أبوذر ٢٥٤
و٥٧٦
أبوسعيدالخدري ١٣٤و١٦٠ و٢٤٨
أبوسفيان ٦٤٠
أبو شاه ٣٨٢
أبوعبدالله(الامام الصادق(عليه السلام)) ٩٩
و١٠٢ و٣١٢ و٤٥٥ و٤٦٨ و٤٩٢
أبوعبيد ١٠٦
أبوعلي الجبائي ٢٨٠
أبوالفرج الشيرازي ٣٨٠
أبوالقاسم البجلي ١٧١
أبومسلم الاصفهاني ٢٣٦
أبومنصور محمد الماتريدي ٢٨٤
و١٠٩ و٣٢٦ و٣٣١ و٦١٢
أبو هريرة ١٣٣ و ٢٤٨
أبو اليسر ٢٢٥
أبويوسف ٣٧٩
أبي بن كعب ١٠٦

و ٤٠١ و ٥٩٠ و ٦٣٧
أحمد بن عبدالله الخوشاري ٣٨١
أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي ٤٩١
أحمد بن محمد ٤٩١
آدم ٣١٤
الأزهري ٢١
الاسترابادي ٤٥٩ و ٤٦٠
إسحاق بن راهويه ٥٩٠
الأسفراييني ٥٧٢
أشهب ٥٧١
الأصم ١٩٧
إمام الحرمين ٢٥٨ و ٤٢١
و ٥٨٩ و ٥٩٠ و ٦١٧ و ٦٣٩
امرؤ القيس ٢٧٩
و ٣٢٧ و ٣٢٩
أمير المؤمنين (عليه السلام) ١٤٨
الأميني ٣٣٤
أنس ١٣٤ و ٢٤٨
الأنصاري (الشيخ المرتضى) ٣٤٢
الأوزاعي ٢٤٠

حرف الباء

و ٥٣٥ و ٥٣٨
برد ١٤٧
البزار ١٣٢ و ١٧٢
البزدوي ٣٤٨
بسر بن أرطاة ٦٤٠
البطليموسي الأندلسي ١٣

بلوندو ٤٤
بني فضال ٢٠٣ و٢١١
البويطي ٥٧١
البيهقي ١٤٩

حرف التاء

الترمذي ١٤٩ و٢١٩ و٣٢٤
التميمي ٣٨٠

حرف الثاء

الثعلبي ١٥٩
الثوري ٥٩٠

حرف الجيم

نهضت ترجمه
Translation Movement

جابر ٩٥
جابر بن سمرة ١٧١
الجبائي ٩٥ و٢٨٠
جبرائيل ١٠٢
الجرجاني ٤٠٥
الجصاص ٧٨ و٥٧٢
جعفر بن حرب ٢٤٥
جعفر بن مبشر ٢٤٥

الجواد ١٧٥ و١٧٧
الجوزجاني١٤٨
الجوزقاني ٣٢٤
جولد تسيهر ٣٣٥ و٣٣٦

الجويني ٧٨

حرف الحاء

حاتم ٢٥١
الحارث بن عمرو ٣٢٤
الحارث المحاسبي ١٩٨
الحاكم ١٠٧ و١٤٩ و١٥٨ و١٦٥
حذيفة بن اليمان ٢٤٨ و ١٦٣
حريز ٤٦٨
و١٦٩ و١٧٤
الحسن بن جهم ٤٩١
الحسن بن زياد ٥٧١
الحسن العسكري ١٧٥و١٧٨و١٨٣
الحسين (الإمام) ١٤٩ و١٥٠ و١٦٩
الحسين بن علي الكرابيسي ١٩٨
الحسين الحلي ٨١
حسين مكي٥٣٣

نهضت ترجمه
Translation Movement

حرف الخاء

الخازن ١٩٥
خالد بن عمران ١٤٨
خالد بن الوليد ٣٧٥
الخثعمية٣٢٧ و ٣٢٩
خزيمة بن ثابت ١٠٢
الخصاف ٥٧٢
الخضري٣٠و١١٩ و٢٢٦ و٢٢٧و٢٣٥ و٢٣٦ و٢٤٤ و٥٤٤ و٦١١
الخطابي١١٥
الخفيف ٣٧٢ و٣٨٩
و٥٦٦ و٥٧٤ و٥٧٩ و ٥٨٠

الخليفة الأوّل (أبوبكر) ٢٣٤
الخليل بن أحمد ١٨٣
و٥٣٥

حرف الدال

الدارمي ١٥٨
داود الظاهري١٩٨
الدواليبي ٣٦٨ و٣٨٨ و٥٤٩ و٥٥٠

حرف الراء

الرازي ١٥٩ و٣٣٠ و٥٦٢
الراغب الاصفهاني ٥٥٣
رسول الله(محمد(صلى الله عليه وآله)) ١٠١و١٠٢و١١٨
و١٥١ و١٦٢ و١٦٤ و١٦٥ و١٦٦
و١٦٨ و١٧١ و١٧٢ و٢٠٣ و٣٠١ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٤ و٣٢٧ و٣٢٨ و٣٢٩
و٣٣٠ و٣٣٢ و٣٦٠ و٣٧٤ و٤١٨ و٤٦٨ و٦١٠
الرشتي (الشيخ عبدالحسين) ٥٦٣ و٥٨٩
و٤٩١
الرضي ٩٦

حرف الزاء

الزبير ٢٥٤
زرارة ٢٠٢ و٢١٤ و٤٤٨
الزركشي ٢٦٧
زكريا ٥٣٤
زيد ١٠٢ و١٠٣ و٦٤٠
زيد بن أرقم ١٤٨ و١٦٠

زيد بن ثابت ١٠٢ و ١٦٠
زيد الشحام ٩٩
زين الدين ١٨٩

حرف السين

السجستاني ١٠٧
سخاو٣٣٥ و٣٣٦
السرخسي ٧٨ و٣٤٧ و٤١٠
سعد بن عبادة ٢٥٥
سعيد بن جبير ١٤٦
سلام ١٢١ و٢٨١ و٤٠١
سلمان ٢٥٤
سليم البشري ١٤٢
سليمان البلخي١٧٥
سماعة ٤٩٢
السنهوري ٤٣
سهل بن سعد ١٣٤
السيوطي ١٠٦ و١٧٤

حرف الشين

و١٢٩ و١٣٠ و١٤١ و٢٣٤ و٣٤٨
الشافعي ١١٨ و١٢١ و١٣٦
و٥٧٦ و٥٩٠ و٥٩٩ و٦٣٧
شرف الدين(السيدعبدالحسين) ١٤٢
و٣٣٤ و٤١٨
شعبة ٣٢٤
شعيب بن أنس٩٩
الشلمغاني ٢٠٣
الشوكاني ١١٦ و١١٩ و١٦١

و٢٥٩ و٢٨٣ و٣٢٣ و٤٢١ و٥٣٣

الشهرستاني ٣٣٨
الشهيد ٥٨٨
الشهيد الثاني ٦٣٨
الشيرازي ٣٨١

حرف الصاد

و٣٥٥

الصافي ١٠٣
الصفي الهندي٣٣٠
الصيرفي ١٩٨

حرف الضاد

آغا ضياء العراقي ٤٥٨

حرف الطاء

الطبراني ١٠٧و١٦١و١٦٦و١٧٢
الطبرسي ٥٣٣
الطبري ١٥٩
الطحاوي ٥٧٢
الطريحي ٥٥٣

و١١٠ و٢٠٥ و٢١٠ و٢٤٧ و٢٥٢
و٥٥٣ و٥٨٠

الطوفي ٢٤٧ و٢٥٠ و٢٥١

و٣٤٧ و٣٤٨ و٣٦٥ و٣٦٧
و٣٧٠ و٣٧٦ و٣٧٧ و٣٧٨
و٣٨٦ و٣٨٨

حرف الظاء

الظاهر بيبرس البندقداري ٣٥٥

حرف العين

عائشة ١٠٢ و١٠٩ و١٥٠
العباس ١٤٨ و١٥٠ و٢٥٤
العباس بن معروف ٤٩١
عبدالله بن أبي حرث ١٤٧
عبدالله بن سلام ٤١٨
عبدالله بن عباس ٢٥٥
عبدالله بن عمرو ١١٨
عبدالله بن محمد ٤٩١
عبدالله بن مسعود ١٧٢ و٣٦٠ و٤١٠
عبدالمتعال الصعيدي ٥٨١
عبدالملك بن الوليدبن معدان ٣٣١
عبيدالله بن مسعود ٣٦
عثمان ١٠٦ و١٠٩ و١٣٢ و٣٧٥
عكرمة ١٤٦ و١٤٧ و١٤٨ و١٥١
العلامة (الحسن بن يوسف) ١٧٤
و١٨٢ و٢٥٠ و٥٤٣ و٥٨٨
عليّ بن أبي طالب ١٣٢ و١٤٧
و٢٥٤ و٣٣٢ و٥٧٥ و٦٤٠
علي بن الحسين السجاد(عليه السلام) ١٧٦
علي بن عبدالله بن عباس ١٤٧
علي بن مهزيار ٤٩١
علي حيدر ٤٠٥
علي الخفيف ١٣
عمار ١٧١ و٢٥٤

نهضت ترجمه
Translation Movement

و۴۲۷ و۶۱۲

عمر بن عبدالعزیز ۱۷۴
عمر بن لحي ۲۷۹
عمر عبدالله ۱۲۱ و۵۶۶
العمري ۲۰۲

حرف الغين

و۶۲۳ و۶۲۴ و۶۳۷ و۶۳۹

حرف الفاء

فاطمة ۱۴۹ و۱۵۰ و۱۵۲ و۱۶۹
فاطمة بنت قيس ۲۳۳
فخر الدين ۳۸۰

و۱۵۹

فرانسوا جيني ۴۵

نهضت ترجمه
Translation Movement

حرف القاف

القاشاني ۱۹۷
القاضي ۳۰۳ و۳۰۴ و۶۰۵

و۶۳۷

قتادة ۹۹
القدوري ۵۷۲
القرافي ۳۷۹
القفال ۶۳۷

و۳۸۸

حرف الكاف

كاشف الغطاء ١٠٥
الكاظمي (المحقق) ٢٥٠ و٢٥٩
الكرخي ٧٨ و٢٢٥ و٥٧٢
الكسائي ١١٥
كعب الأحبار ٤١٨
و١٠٨ و٤٩٢

حرف اللام

اللخمي ٥٧٢
الليث بن سعد ١٠٢

حرف الميم

المازري ٤٢١
المازني ٥٧١
و٣٨٢ و٤٠١ و٥٦٠
مالك بن أنس ١٩٨

مأمون بن أحمد السلمي ٣٨١
الماوردي ٤٢١
السيدمحسن الحكيم ٣٩٦ و٣٩٨
المحقق ٢٥٠
المحقق الثاني ٦٣٧
و٢٥٩ و٢٦١ و٢٧٥
محمد بن الحسن ٣٧٩ و٥٩٠
محمدبن عبدالرحمن الدمشقي ٥٣٣
محمد بن عذافر ٥٧٥
محمد بن علي البصري ٧٨
محمد أبوزهرة ١٦٣
محمد حسن (صاحب الجواهر) ٧٩

محمد حسين الاصفهاني ٣٩٦ و٣٩٨
محمد عبد الرحمن الدمشقي ٥٣٣
محمد عبدالفتاح العناني٥٨١
محمد علي الخراساني ٤٨٢
محمديوسف موسى ١٢١و٢١٠و٣٣٥
محمود الشهابي ٥٨٠
المراغي٥٦٢و٥٨١و٥٨٣و٥٨٤
المرتضى ٢٥٧ و٣١٣ و٤٤٢
مروان بن الحكم ٦٤٠
مريم ٥٣٤
مسروق ١٧٢
مسعدة بن صدقة ٤٥٥
مسلم ١٠٧و١٤٨ و١٥٨ و١٧٢
و١٧٣ و٣٨٢
مسيلمة ٢٥٥
مصطفى الزرقا ٥٤٥
مصطفى عبدالرزاق٥٤٦
مطرف بن عبدالله ٢٤٠
المظفر ٢٨٢ و٣٩٨
معاذبن جبل ١٢١و٢٣٩و٢٤٠و٣٢٤
و٣٢٥و٣٣٦و٤١٧و٤١٨و٦٤٠
معاوية ١٧٤
معروف الدواليبي ٣٦٨
المغيرة بن شعبة ٣٢٤
مقاتل ١٤٦ و١٤٨
المقداد ٢٥٤
المقدسي٢٩٤ و٢٩٩ و٣٠٦
المهدي ١٤٨ و١٧٤
ميكائيل ١٤٩

نهضت ترجمه
Translation Movement

حرف النون

النائيني(الميرزا محمدحسين)٢٧
و٥١٣ و٥١٧ و٥١٨ و٦٠٧ و٦٠٩
نافع ١٤٧
النبي(صلى الله عليه وآله) ٥٩ و٦٨ و٩٣ و٩٦
و٦٢٢و٦٣١ و٦٣٢
النجاشي ٥٧٥
نجدة الحروري ١٤٧
النسائي ١٤٨ و١٥٨
النسفي ٧٨
النظام ٢٤٥ و٢٥٨ و٢٧١ و٣٠٦
النعمان بن عياش١٣٤
النيسابوري١٥٩

حرف الواو

نهضت ترجمه
Translation Movement

الواحدي ١٤٦
وهب ٤١٨

حرف الهاء

الهادي(صلى الله عليه وآله) ١٧٥ و١٧٨ و١٨٣
هشام ٦١٠

حرف الياء

يحيى بن أكثم ١٧٧
يحيى بن سعيد القطان ٣٥٥
يحيى بن معين٣٥٥
يعقوب الحضرمي ١٤٨

نهضت ترجمه
Translation Movement

نهضت ترجمه
Translation Movement

فهرس الموضوعات

كلمة المجمع
المقدمة
بحوث تمهيدية... ٥
أضواء ... ٥
الفقه المقارن ...٧
تعريف الفقه المقارن ...٩
تعريف علم الخلاف ...٩
جهات الالتقاء والاختلاف بين التعريفين ... ٩
فوائد الفقه المقارن ...١٠
الفرق بينه وبين علم الفقه ...١١
أصول المقارنة ...١٢
الموضوعية ...١٢
معرفة أسباب الاختلاف بين الفقهاء ...١٢
الحاجة الى مدخل لدراسة الفقه المقارن ...١٥
أصول الاحتجاج ...١٧
أسس الاحتجاج ومصادره...١٩
القضايا الأولية والمسلمة ...١٩
شكلية الخلاف فيها ... ٢٠
تعريف الحجة عند اللغويين ...٢١
لوازم الحجية ... ٢٢
المعذرية٢٢
المنجزية ٢٢
صحة الاخبار بمدلول الحجة...٢٣
تعريف الحجة عند المناطقة ...٢٣
تعريف الحجة عند الأصوليين ...٢٤
الحجة الذاتية ...٢٥

الحجة المجعولة ...٢٨
العلم مقوم للحجية ... ٣١
منهجنا في أصول الاحتجاج ... ٣٢
اصول الفقه المقارن...٣٣
تعريف كلمة اصول ...٣٥
تعريف كلمة فقه ...٣٦
تعريف أصول الفقه المقارن ...٣٧
إطلاق كلمة الأدلة والحجج على الأصول ...٣٧
الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية ...٣٩
الفارق بينه وبين أصول الفقه المقارن وبين أصول الفقه ...٤١
الغاية من أصول الفقه المقارن ...٤٢
موضوع أصول الفقه المقارن ...٤٢
الفارق بين أصول الفقه وبين أصول القوانين ...٤٣
مباحث الحكم ...٤٩
أضواء على تعريف الأصول...٥١
تعريف الحكم ...٥١
تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي ... ٥٣
١ ـ تعريف الحكم التكليفي...٥٣
أقسام الحكم التكليفي عند غير الأحناف ...٥٤
القسم الأول : الوجوب ...٥٤
تعريف الوجوب ... ٥٤
الوجوب العيني ـ الكفائي ـ التعييني ـ التخييري ...٥٥
الوجوب الموقت ...٥٥
الوجوب غير الموقت ...٥٦
الوجوب المطلق ـ المقيد ـ التعبدي ...٥٧
الوجوب التعبدي التوصلي ...٥٧
الوجوب المحدد وغير المحدد ...٥٧
الوجوب النفسي والغيري ...٥٨
القسم الثاني : الندب وتعريفه ...٥٨

القسم الثالث : الحرمة وتعريفها وأقسامها ...٥٩
القسم الرابع : الكراهة وتعريفها ...٦١
القسم الخامس : الإباحة وتعريفها والاختلاف في وجود المباح في الشريعة ...٦١
رأي الأحناف في تقسيم الأحكام التكليفية ...٦٣
الحكم الوضعي وتعريفه ...٦٤
الأحكام الوضعية مجعولة أو منتزعة ...٦٥
هل الصحة والفساد حكمان وضعيان ...٦٧
هل العزيمة والرخصة حكمان وضعيان ...٦٧
تقسيم الحكم الواقعي الى أولي وثانوي وتعريفهما...٦٩
تقسيم الحكم الى واقعي وظاهري وبيان ذلك ...٧٠
الفرق بين الحكم والوظيفة الشرعية ...٧٣
الفرق بين الحكم وبين الوظيفة العقلية ...٧٤
منهج البحث ...٧٥
تحديد المنهج ...٧٧
منهج الأحناف في تشخص الأصول ... ٧٧
منهج المتكلمين في تشخيص الأصول...٧٨
الهيكل العام للكتاب ...٧٩
منهجنا في تشخيص الأصول... ٨٠
التخصص، الحكومة ...٨٢
الورود ...٨٤
اختلاف مراتب الأدلة والأصول ... ٨٥
منهج الدراسة ...٨٦
أصول الفقه المقارن...٨٩
الباب الأول... ٩١
القسم الأول: الكتاب ...٩١
الكتاب العزيز ... ٩١
تحديد مفهوم الكتاب ...٩٣
حجيته ...٩٤
المحكم والمتشابه ...٩٥

حجية الظواهر ...٩٦
مصادر التشكيك في حجية ظواهر الكتاب وإبطال ذلك ...٩٧
شبهة التحريف وإبطالها ... ١٠١
القسم الثاني: السنّة ...١١٣
أ ـ السنة : ...١١٣
تعريف السنة في اللغة ...١١٥
السنة عند الفقهاء والمتكلمين ...١١٥
السنة عند الأصوليين ...١١٦
حجية السنة النبوية ...١١٧
الدليل على حجيتها من القرآن ...١٢٠
الإجماع على حجيتها ...١٢٠
دلالة السنة على حجية نفسها ...١٢١
دليل العقل على حجيتها ...١٢٢
إشكال ودفع ...١٢٣
ب ـ سنة الصحابة ...١٢٧
سنة الصحابة، الدليل على العمل بها ومناقشته...١٢٩
ج ـ سنة أهل البيت ... ١٣٩
تمهيد ...١٤١
الدليل على حجية سنة أهل البيت من الكتاب...١٤٣
آية التطهير، وجه دلالتها ... ١٤٣
شبهات حول الآية: الأولى...١٤٤
الثانية، كلام حول الجبر والإختيار ... ١٤٤
الثالثة، بيان المراد من أهل البيت ... ١٤٦
الدليل على حجية سنة أهل البيت من السنة ... ١٥٨
حديث الثقلين ورواته ...١٥٨
نص الحديث ... ١٦٠
دلالته على عصمة أهل البيت ...١٦٠
دلالته على لزوم التمسك بالكتاب والعترة ...١٦١
دلالته على بقاء العترة مع الكتاب ...١٦٢
دلالته على تميز أهل البيت بالعلم ...١٦٢

مناقشة الحديث ...١٦٣
مناقشة السند وتفنيدها ... ١٦٤
المنافقة في المراد من أهل البيت وتفنيدها ...١٦٨
دلالة الحديث على الامامة في الفقه والسياسة ... ١٧٢
الأدلة العقلية على حجية سنة أهل البيت ...١٨١
د ـ الطرق القطعية إلى السنة ...١٨٥
تمهيد ...١٨٧
تقسيم الطرق الى السنة ...١٨٨
١ ـ الخبر المتواتر ... ١٨٨
شروط التواتر ...١٨٩
٢ـ الخبر المحفوف بالقرائن القطعية ...١٩٠
٣ ـ الاجماع ...١٩١
٤ ـ بناء العقلاء ...١٩١
٥ ـ سيرة المتشرعة ...١٩٢
٦ ـ ارتكاز المتشرعة والفارق بينه وبين سيرة العقلاء ...١٩٤
حجيته ارتكاز المتشرعة ...١٩٤
هـ ـ الطرق غير القطعية إلى السنة ...١٩٥
١ ـ خبر الواحد والاختلاف في حجيته ...١٩٧
أدلة المثبتين لحجية خبر الواحد من الكتاب ...١٩٨
أدلة المثبتين من السنّة القولية...٢٠٢
أدلة المثبتين من السنّة العملية ...٢٠٣
أدلتهم من السنّة التقريرية ...٢٠٤
استدلالهم بالإجماع ...٢٠٥
استدلالهم بالعقل ...٢٠٥
ادلة المانعين لحجيته...٢٠٩
شرائط العمل بخبر الواحد...٢١٠
أقسام خبر الواحد...٢١١
٢ ـ الشهرة، اقسامها وترعف كل قسم...٢١٢
الأدلة على حجية الشهرة من الكتاب ...٢١٤
الأدلة على حجية الشهرة من السنّة...٢١٤

القياس ...٢١٥
٣ ـ حجية مطلق الظن بالسنّة والمناقشة فيها...٢١٦
و ـ السنة وكيفية الاستفاده منها ... ٢١٩
السنّة كلها تشريع...٢٢١
كيفيات الاستفادة منها، دلالة القول ...٢٢٤
حجية أقوال أهل الفن ...٢٢٤
الأصول اللفظية ...٢٢٤
دلالة الفعل ...٢٢٥
دلالة الترك...٢٢٧
دلالة التقرير ...٢٢٨
ز ـ السنّة والكتاب ...٢٢٩
السنة وعلاقتها بالكتاب... ٢٣١
١ ـ نوعية أحكامها ...٢٣١
٢ ـ تخصيص الكتاب بها وعدمه ...٢٣٢
٣ ـ نسخ الكتاب بالسنة ...٢٣٥
٤ ـ رتبة السنّة من الكتاب ...٢٣٧
القسم الثالث: الاجماع ... ٢٤١
تعريفه في اللغة والاصطلاح...٢٤٣
هل الإجماع أصل أو حكاية عن أصل ؟ ...٢٤٤
الخلاف في حجيته ...٢٤٥
أدلة الحجية...٢٤٥
١ ـ الكتاب ...٢٤٥
٢ ـ السنّة ...٢٤٨
٣ ـ العقل ...٢٥٢
حكم منكري حجية الاجماع ...٢٥٧
إمكان الاجماع وعدمه ...٢٥٨
الإجماع المحصل، تعريفه...٢٥٩
الاجماع المنقول: بالمتواتر، بالآحاد ...٢٦٢
القسم الرابع: دليل العقل ... ٢٦٥
الاختلاف في تحديد العقل ...٢٦٥

ما يصلح منها لأن يكون أصلاً ...٢٦٦
العقل مدرك وليس بحاكم ...٢٦٦
تقسيم المدركات العقلية...٢٦٧
أقسام الحسن والقبح ...٢٦٨
معاني الحسن والقبح ...٢٦٩
رأي الأشاعرة ومناقشته ...٢٧٠
ذاتية الحسن والقبح وعدمها ...٢٧٢
رأي المعتزلة وأقسام الحسن والقبح عندهم ...٢٨٠
أدلة المعتزلة ومناقشتها ...٢٨١
حجيته دليل العقل...٢٨٣
مذهب الماتريدية ...٢٨٤
مذهب بعض الاخباريين من الشيعة ...٢٨٤
خلاصة البحث ...٢٨٥
القسم الخامس: القياس ... ٢٨٧
تعريف القياس لغة واصطلاحاً ...٢٨٩
اصطلاح آخر في القياس ...٢٩٢
أركان القياس ...٢٩٣
تعريف العلة ...٢٩٤
تعريف السبب...٢٩٦
تعريف الحكمة ...٢٩٦
تعريف الشرط...٢٩٧
تقسيمات العلة باعتبار المناسبة: المناسب المؤثر ...٢٩٧
المناسب الملائم، المناسب الملغى ... ٢٩٨
المناسب المرسل ... ٢٩٩
تقسيم الاجتهاد في العلة; تحقيق المناط ...٢٩٩
تنقيح المناط، تخريج المناط ...٣٠١
تقسيم مسالك العلة ...٣٠٢
المسالك الصحيحة ...٣٠٢
المسالك الفاسدة ... ٣٠٥
حجية القياس ...٣٠٦

القول بالاحالة العقلية وأدلته ...٣٠٨
القول بالوجوب العقلي وأدلته...٣١٠
أدلة الامكان والوقوع ...٣١٠
المسالك المقطوعة ...٣١١
المسالك غير المقطوعة مع قيام الدليل القطعي عليها ...٣١٣
المسالك التي لم يقم عليها دليل قطعي ...٣١٦
أدلتهم من الكتاب ...٣١٧
أدلتهم من السنة ...٣٢٣
استدلالهم بالاجماع ...٣٣٠
أدلتهم من العقل ...٣٣٦
خلاصة البحث ...٣٤٢
القسم السادس: الاستحسان ... ٣٤٥
تحديد الاستحسان...٣٤٧
حجيته ومناشئ الخلاف فيها ...٣٤٩
الاستحسان وأقوى الدليلين : الاختلاف في الأدلة اللفظية: التزاحم ...٣٥٠
مرجحات باب التزاحم ...٣٥٠
التعارض وأقسامه ...٣٥٢
مرجحات باب التعارض ...٣٥٤
موافقة الكتاب ومخالفته ...٣٥٤
مخالفة وموافقة العامة ...٣٥٥
الاختلاف في الأدلة غير اللفظية ...٣٥٧
الاختلاف بين الأدلة اللفظية وغيرها ...٣٥٧
الاستحسان والعرف...٣٥٧
الاستحسان والمصلحة ...٣٥٨
الاستحسان وبعض الحالات النفسية ...٣٥٨
حجية الاستحسان...٣٥٩
أدلتهم من الكتاب ...٣٥٩
أدلتهم من السنة ...٣٦٠
الإجماع ...٣٦١
نفاة الاستحسان وأدلتهم...٣٦٢

الخلاصة ... ٣٦٣
القسم السابع: المصالح المرسلة ... ٣٦٥
تحديد المصالح المرسلة ... ٣٦٧
تقسيم الأحكام المترتبه على المصلحة: الضروري ... ٣٦٩
لحاجي، التحسيني ...٣٧٠
الاختلاف في حجيتها ...٣٧٠
أدلة الحجية من العقل ومناقشتها...٣٧٢
الإستدلال بسيرة الصحابة ومناقشتها ...٣٧٤
الإستدلال بحديث لا ضرر ومناقشته ...٣٧٦
غلو الطوفي في المصالح المرسلة ومناقشته...٣٧٨
نفاة الاستصلاح وأدلتهم ...٣٨٦
تلخيص وتعقيب ...٣٨٨
القسم الثامن: فتح الذرائع وسدها ... ٣٩١
الذريعة لغة واصطلاحاً ...٣٩٣
أقسام الذريعة عند ابن القيم ...٣٩٤
حكمها ...٣٩٥
الأدلة على الحكم: من الكتاب والسنة...٣٩٦
أدلتها من العقل ...٣٩٧
خلاصة وتعقيب ...٤٠٠
القسم التاسع: العرف ... ٤٠٣
تعريف العرف ...٤٠٥
تقسيمه الى عام وخاص وتحديدهما...٤٠٦
تقسيمه الى عرف عملي وقولي وتحديدهما ...٤٠٧
مجالات العرف ...٤٠٨
هل العرف أصل؟ ...٤٠٩
حجيته وأدلتها ...٤١٠
القسم العاشر: شرع من قبلنا ... ٤١٣
تعريفه، الخلاف في حجيته ...٤١٥
أدلة المثبتين ...٤١٦
العلم الإجمالي بالتحريف ...٤١٧

أدلة النفاة ...٤١٧
الأصل العملي...٤١٩
الخـلاصة ...٤٢٠

ملاحظة ...٤٢١
القسم الحادي عشر: مذهب الصحابي ... ٤٢٣
تعريفه، الخلاف في حجيته، دليل الغزالي ومناقشته ...٤٢٥
أدلة المثبتين ومناقشتها ...٤٢٧
الباب الثاني ... ٤٢٩
الإستصحاب ... ٤٢٩
تعريفه لغة واصطلاحاً ...٤٣٣
الإستصحاب أصل إحرازي ...٤٣٥
الفرق بين الإستصحاب والأمارة والأصل ...٤٣٦
حكومة الأمارة على الإستصحاب ...٤٣٦
حكومة الإستصحاب على الأصل ...٤٣٦
الإستصحاب ووجوب الفحص ...٤٣٧
اركان الإستصحاب ...٤٤٠
الإستصحاب وقاعدة اليقين ...٤٤١
الإستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع ...٤٤١
الخلاف في حجية الإستصحاب ...٤٤٢
أدلة المثبتين: ١ ـ السيرة العقلائية ...٤٤٣
٢ ـ وجوب العمل بالظن ...٤٤٦
٣ ـ الاجماع ...٤٤٧
٤ ـ السنة ...٤٤٧
الأصل المثبت: تعريفه، المناقشة في حجيته ... ٤٥٠
إستصحاب الكلي وصوره...٤٥٣
الأصل في الأشياء الإباحة ...٤٥٥
الأصل بقاء ما كان حتى يطرأ ما يغيره ...٤٥٦
ما ثبت بزمان يحكم ببقائه، ما ثبت باليقين لا يزول بالشك ...٤٥٧

الأصل في الانسان البراءة ...٤٥٧
إستصحاب العدم الأزلي ...٤٥٨
إستصحاب النص الى أن يرد النسخ ...٤٥٩
إستصحاب الأحكام الكلية ...٤٦٠
خلاصة البحث ...٤٦٠
الباب الثالث ... ٤٦١
القسم الأول: البراءة الشرعية ... ٤٦٣
تحديدها. الفرق بينها وبين الإباحة الشرعية. الخلاف فيها ...٤٦٥
أدلة المثبتين لها مطلقاً من الكتاب ...٤٦٦
أدلتهم من السنة: ١ ـ حديث الرفع ...٤٦٨
٢ ـ رواية السعة ...٤٧٢
٣ ـ رواية كل شيء مطلق...٤٧٣
استدلالهم بالاجماع ...٤٧٤
أدلتهم من العقل . أدلة الاخباريين ...٤٧٥
القسم الثاني: الإحتياط الشرعي ... ٤٧٧
تحديده. الاختلاف في حجيته. أدلة الاخباريين من الكتاب ومناقشتها ...٤٧٩
أدلتهم من السنة ...٤٨١
مناقشتها ككل ...٤٨٣
الاصل في الأشياء الحظر...٤٨٤
خلاصة البحث ...٤٨٥
الإحتياط الشرعي وظيفة شرعية ...٤٨٦
القسم الثالث: التخيير الشرعي ... ٤٨٧
تحديده. التخيير الشرعي وظيفة شرعية. التخيير والواجب المخير ...٤٨٩
التخيير ومقتضى الأصل ...٤٩٠
أدلة التخيير ومناقشتها ...٤٩١
خلاصة البحث ...٤٩٢
الباب الرابع ... ٤٩٥
تحديدها. دليلها «قبح العقاب بلا بيان» ...٤٩٧
مناقشة القاعدة...٤٩٧
وجوب دفع الضرر المحتمل. التوارد بين القاعدتين ...٤٩٨

الرأي الأخير ...٤٩٩
البراءة العقلية وظيفة عقلية لا حكم...٥٠١
القسم الثاني: الاحتياط العقلي... ٥٠٣
تحديد الإحتياط العقلي. دليله ...٥٠٥
الشبهة البدوية قبل الفحص ...٥٠٦
العلم الإجمالي. قابليته لتنجيز متعلقه ...٥٠٧
منشأ تنجيزه ...٥٠٨
إمكان جعل المرخص في أطرافه وعدمه...٥٠٩
وقوع مثل ذلك الجعل وعدمه. الامارة والعلم الإجمالي ...٥١١
حل العلم الإجمالي ...٥١٤
الشبهة محصورة وغير محصورة : الشبهة غير المحصورة وحكمها ...٥١٦
دوران الأمر بين التعيين والتخيير ...٥١٩
الخروج من عهدة التكليف المعلوم ...٥٢٠
الإحتياط العقلي وظيفة عقلية ...٥٢٠
القسم الثالث: التخيير العقلي ... ٥٢١
تحديده. الخلاف فيه ...٥٢٣
حجيته ...٥٢٤
التخيير واجراء البراءتين ...٥٢٥
التخيير وقاعدة دفع المفسدة ...٥٢٥
التخيير والقول بالتخيير الشرعي ...٥٢٦
التخيير والإباحة الشرعية ...٥٢٧
خلاصة البحث ...٥٢٧
الباب الخامس... ٥٢٩
القرعة ... ٥٣١
تحديد القرعة. مشروعيتها ...٥٣٣
أدلة المشروعية. أدلتها من الكتاب ...٥٣٤
أدلتها من السنة. مجالات القرعة ...٥٣٥
الجمع بين أدلتها وأدلة الأحكام الظاهرية ...٥٣٥
خلاصة البحث ...٥٣٨
خاتمة المطاف... ٥٣٩

القسم الأول: الاجتهاد ـ تعريفه ... ٥٤١
الاجتهاد لغة واصطلاحاً. الاجتهاد بمفهومه العام ...٥٤٣
أخذ الظن في تعريفه ومناقشته ...٥٤٣
أخذ العلم فيه ومناقشة التعريف ...٥٤٤
الاجتهاد بمفهومه الخاص ...٥٤٥
الاجتهاد: أقسامه ومعداته ... ٥٤٧
تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعة حججه. مناقشة هذا التقسيم...٥٤٩
الاجتهاد العقلي. الاجتهاد الشرعي. معدات الاجتهاد العقلي ...٥٥١
معدات الاجتهاد الشرعي. ما يتصل منها بنسبة النص لقائله ...٥٥٢
ما يتصل منها بمجالات الاستفادة ...٥٥٣
ملكة الاجتهاد ومنشؤها. الاجتهاد المطلق ...٥٥٩
الاجتهاد المتجزئ ...٥٦٠
الخلاف في تجزيء الاجتهاد وعدمه ...٥٦١
إحالة الاجتهاد المطلق. إمكان الاجتهاد المطلق...٥٦٢
إمكان التجزي ووقوعه...٥٦٢
لزوم التجزيء. القول بعدم الامكان وسببه ...٥٦٣
أقربية القول بعدم الامكان ...٥٦٤
خلاصة الرأي...٥٦٧
الاجتهاد: مراتب المجتهدين ... ٥٦٩
الاجتهاد ومراتب المجتهدين . الاجتهاد المطلق. الاجتهاد في المذهب ...٥٧١
الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها ...٥٧١
اجتهاد أهل التخريج. اجتهاد أهل الترجيح. مناقشة التقسيم ...٥٧٢
اجتهاد الشيعة مطلق أو منتسب ...٥٧٤
الاجتهاد: بين الانسداد والانفتاح... ٥٧٧
سد باب الاجتهاد. بواعثه وعوامله ...٥٧٩
أدلة حجيته ...٥٨١
الإستدلال بالاجماع ومناقشته...٥٨١
انضباط المذاهب وكثرة الاتباع ومناقشتهما ...٥٨٣
الشيعة وفتح باب الاجتهاد...٥٨٤

الاجتهاد: أحكام المجتهد ...٥٨٥
أحكام المجتهد. حجية رأيه بالنسبة إليع عمل نفسه... ٥٨٧
التفصيل بين المتجزّي وعدمه ...٥٨٨
جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه ...٥٨٩
جواز رجوعه الى الغير مع عدم إعمال ملكته وعدمه ...٥٩٠
الاجتهاد: التخطئة والتصويب ... ٥٩٣
الخلاف في مسألة التخطئة والتصويب ...٥٩٥
القول بالتصويب والخلاف فيه. التصويب الأشعري ومناقشته...٥٩٥
التصويب المعتزلي ومناقشته...٥٩٩
القول بالتخطئة وحجيته ...٦٠٠
القول بالمصلحة السلوكية ومناقشته ...٦٠١
الاجتهاد: نقض الاجتهاد وعدمه ... ٦٠٣
تحديده. النقض والقاعدة: ...٦٠٥
الخلاف في المسألة ...٦٠٧
أدلة القائلين بالإجزاء في مقام العمل: أدلة نفي الحرج ...٦٠٧
دعوى ان الاجتهاد الأول كالثاني ...٦٠٨
القول بأن القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين ...٦٠٨
دعوى الاجتماع على الإجزاء.القول بالإجزاء في مقام الحكم ...٦٠٩
عدم النقض والتسلسل ...٦١٠
الإستدلال بقول عمر بن الخطاب ...٦١٢
نتيجة الاجتهاد...٦١٣
خاتمة البحث ... ٦١٥
القسم الثاني: التقليد: مفهومه وحجيته ٦١٥
تحديده لغة واصطلاحاً ...٦١٧
الخلاف في حجيته. رأي الحشوية والتعليمية ...٦١٩
رأي علماء حلب والقدرية...٦٢٠
حجية جواز التقليد وأدلتها ...٦٢١
الغزالي واستدلاله ... ٦٢٣
التقليد: اعتبار الحياة في المقلد ... ٦٢٥
تمهيد. اعتبار الحياة والخلاف فيه ...٦٢٧

أدلة القائلين بعدم اعتبار الحياة ...٦٢٨
التمسك باطلاق الأدلة اللفظية. الإستدلال بالقياس...٦٢٩
بناء العقلاء...٦٣٠
سيرة المتشرعة ...٦٣١
الإستدلال بالاستصحاب ...٦٣٢
ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفة ...٦٣٣
تسجيل ملاحظة ...٦٣٣
التقليد: اعتبار الأعلمية في المقلد ... ٦٣٥
المراد بالأعلمية. الخلاف فى هذا الشرط...٦٣٧
أدلة المانعين. اطلاق الأدلة اللفظية...٦٣٨
استقرار السيرة في عهد المعصومين ...٦٣٨
بناء العقلاء. تطابق الصحابة وإجماعهم...٦٣٩
أدلة العسر والحرج. أدلة اعتبار الأعلمية ...٦٤١
بناء العقلاء. الاجماع. الأدلة اللفظية ...٦٤٢
الأصل المنتج للوظيفة ...٦٤٢
التقليد: اعتبار العدالة في المقلد ...٦٤٣
تحديد العدالة. الخلاف في اعتبارها. أدلته: ١ ـ الاجماع...٦٤٥
٢ ـ بناء العقلاء ...٦٤٦
٣ ـ امتناع جعل الحجية لرأي الفاسق ...٦٤٦
ارتكاز المتشرعة. أدلة القائلين بعدم الاعتبار ومناقشتها...٦٤٧
ما تقتضيه الوظيفة ...٦٤٧
نهاية الحديث ...٦٤٨
ختام الحديث
طبيعة ما رجعت إليه من مصادر ...٦٥١
المصادر الأساسية. المصادر الحديثة ...٦٥١
المصادر العامة. وظيفة الكتاب ...٦٥٢
العمل على تقويم هذه البحوث ...٦٥٣
شكر وتقدير ...٦٥٤
الفهارس... ٦٥٥
فهرس المصادر ... ٦٥٧

فهرس الاعلام ... ۶۶۵
فهرس الموضوعات... ۶۷۷

نهضت ترجمه
Translation Movement