

المباني الأصولية

كمال المحنّه

الجزء الثاني

المباني الأصولية / ج ٢

٢٦١

م ٣٩٩ المحنّ، كمال

المباني الأصولية / كمال المحنّ، - ط ١ - النجف: مطبعة

الضياء، ٢٠٢٦

ج ٢ (٤٣٨) ص، (١٧ × ٢٤) سم.

١- الفقه الإسلامي - اصول - أ - العنوان.

رقم الإيداع

٢٠٢٦ / ١٨٩٥

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٨٩٥) لسنة ٢٠٢٦ م



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

وَعَجِّلْ فَرَجَهُمْ

وَالْعَنِّ عَدُوَّهُمْ

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيِّكَ الْحُجَّةِ بْنِ الْحَسَنِ صَلَواتِكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبائِهِ فِي
هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا
حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا.

برحمتك يا أرحم الراحمين.

الفصل الثاني عشر: مبحث الحجج^(١)

والبحث فيه يقع في مقدمة وأقسام:

أما المقدمة: فهي ذات أمور:

الأمر الأول: مسألة الحجج هل هي مسألة أصولية أم لا^(٢)؟

المشهور والمعروف أنها ليست من المسائل الأصولية^(٣).

ويرى بعض ممن قال بأنها ليست من المسائل الأصولية، أنها رغم ذلك لكنها من نتائج المسائل الأصولية، أما استاذنا الشيخ الفياض «دامت بركاته» أنها ليست من المسائل الأصولية وليست من نتائجها^(٤)، وقد بينا في أوائل الأبحاث الأصولية^(٥)، أن الصحيح هو كون التعريف عبارة عن شرح الاسم أو الاصطلاح، فليس لدينا تعريف يكون جامعاً مانعاً بالحد التام أو الرسم التام، فهو محاولة لإيجاد عبارة مختصرة تشير للعلم أو جُلِّ مسائله، ورغم هذا فإن الضابطة التي ذكرت لعلم الأصول لا تدخل مباحث الحجج فيها؛ لأن المسائل الأصولية أمور عقلية أو عقلائية نظرية يُعْمَلُ الفقيه فيها نظره وفكره واجتهاده،

(١) غدير الأصول ٦: ١٠٥ - ٣٠٢.

(٢) غدير الأصول ٦: ١٠٥ - ١٠٩.

(٣) كفاية الأصول: ٢٥٧، أجود التقريرات ٣: ٢٢، مصباح الأصول ٤٧: ٣، المباحث الأصولية ٧: ٦،

المحكم ٦: ٢٢، مباحث الأصول ق ٢ ج ١: ١٩٧ - ١٩٨.

(٤) المباحث الأصولية ٧: ٦.

(٥) بالإمكان مراجعة غدير الأصول ١: ٩٧ - ١٠١.

فتكون النتيجة أمور ظنية غير قطعية، بينما مباحث الحجج أدواتها الوجدان فهي دائماً تكون قطعية.

وعليه: فهي ليست من المسائل الأصولية.

وبالتالي: مسائل علم الأصول ونتائجها أمور نظرية ظنية غير قطعية، بينما مسألة القطع تكون مسألة وجدانية.
فلماذا نبحثها هنا ونجعلها مبحثاً مستقلاً ذو مقدمة وأقسام ونطيل الحديث عنها؟ إنما ذلك للمناسبة.

الأمر الثاني: تقسيم مباحث الحجج^(١)

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في بيان ذلك: «اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي إما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن»^(٢).
وكلامنا حول هذا التقسيم لمباحث هذا القسم يقع في ضمن جهات:

الجهة الأولى: في المقسم:

وفيه بحثان:

البحث الأول: أن الشيخ قد جعل المقسم هو المكلف.

وقد تسأل: ومن أين عرفتم أن الشيخ الأعظم جعل المقسم هو المكلف؟
أقول: من العبارة آنفة الذكر.

بينما عدل عن ذلك تلميذه المحقق الآخوند الخراساني رحمته الله^(٣) فقال ما

(١) غدير الأصول ٦: ١٠٩ - ١٢٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥.

(٣) كفاية الأصول: ٢٥٧، المفيد في كفاية الأصول ٢: ١٢٤.

نصه: «البالغ الذي وضع عليه القلم».

وتبع المحقق الآخوند رحمته الله على هذا التعديل الشيخ النائيني ^(١) رحمته الله، إلا أن السيد الخوئي ^(٢) رحمته الله، والسيد الشهيد ^(٣) رحمته الله، وأيضاً شيخنا الأستاذ الشيخ الفياض ^(٤) «دامت بركاته» تبنا عدم قبول العدول.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرى: «وأياً ما كان فهذا وأمثاله مناقشة لفظية لا طائل تحتها، والذي له مضمون علمي جدير بالبحث هو أن نتكلم في أن هذه الوظائف المقررة في الأقسام هل تختص بالمكلف البالغ حقيقة - سواء عُبر عنه بالمكلف، أو بالبالغ الذي وضع عليه القلم - أو أنها لا تختص بالبالغ المكلف، بل تجري في حق من لم يكن بالغاً.

فحينئذٍ ينبغي تغيير المقسم على التقدير الثاني وذلك بجعله الأعم من البالغ وغيره أي المكلف العقلي.

والصحيح هو عدم الاختصاص وإمكان تصوير جريان هذه الوظائف في حق غير البالغ وذلك في جملة من الموارد» ^(٥) وذكر السيد الشهيد على سبيل المثال ثلاثة أنحاء.

يا ترى هل هناك اضطراب عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في مناقشة المقسم في قضية الحجب، أم أنه يريد الإشارة إلى شيء واحد؟

(١) أجود التقريرات ٣ : ٩.

(٢) مصباح الاصول ٤٧ : ١٠.

(٣) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٤ : ٨.

(٤) المباحث الاصولية ٧ : ٣٨.

(٥) راجع بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٤ : ٨ - ٩.

والسؤال: هل هناك فرق بين ما إدعاه الشيخ الأعظم رحمته الله وبين ما عدل إليه المحقق الآخوند رحمته الله، أم أنه مجرد اصطلاح؟

والجواب: أولاً: أن المحقق الآخوند رحمته الله فهم عبارة «المكلف» التي وردت في كتاب الرسائل للشيخ الأنصاري رحمته الله على أن المراد من «المكلف» هو الذي وقع عليه التكليف الإلزامي^(١).

أي أن مقتضى عبارة الشيخ الأنصاري رحمته الله أنه إذا علمَ المكلف بتكليف إلزامي فهو إما يتيقن أو يظن أو يشك، لذا قسم كتاب الرسائل إلى هذا الاقسام الثلاث: مباحث تتعلق باليقين، ومباحث تتعلق بالظن، ومباحث تتعلق بالشك.

لكن المحقق الآخوند لا يقبل هذا الكلام؛ لأنه أصبح أخص من المدعى، وعليه يكون كل من بلغ ووضع عليه القلم فهو إما يتيقن أو يظن أو يشك، فهذا شامل للأحكام التي لا إلزام فيها كموارد الترخيص والإباحة.

وهذا الكلام رغم أنه يكاد يكون صريحاً من المحقق الآخوند رحمته الله في تعليقه على كتاب الرسائل للشيخ الأنصاري رحمته الله، والذي فهمه كثير من الأعلام، فمن قبل هذا الفهم قبل العدول، ومن لم يقبله رفض العدول.

يا ترى لو بقينا نحن وعبارة الشيخ الأنصاري رحمته الله هل فيها أن المراد من المكلف هو الإلزام؟

الجواب: لا، لأن عبارة الشيخ آبية على أن تحمل على التكاليف الإلزامية دون غيرها.

ثم ما الفرق بين المكلف وبين من بلغ ووضع عليه القلم؟

(١) كما في تعليقه على الرسائل.

ومن هو المكلف في الشريعة؟

هو البالغ العاقل الذي يكون مورداً للخطاب، أليس هو من بلغ ووضع عليه القلم!

ولذلك وإن لم تكن عبارة غدير الأصول صريحة في بيان أنه لا فرق بين التعبيرين، غايته أن المحقق الآخوند قد فهم هذا من عبارة الشيخ الأنصاري رحمته الله.

لذلك أعتقد أن سبب العدول هو الفهم الذي إدعاه المحقق الآخوند رحمته الله، إلا أن عبارة الرسائل لا تعاضد هذا الفهم.

ثانياً: أن المقصود بالمكلف إذا كانت الأحكام واقعية، فهو إما يتيقن هذا الحكم الواقعي أو يظن أو يشك، فأصبحت توسعة المحقق الآخوند شملة للأحكام الظاهرية أيضاً، لذلك فهو في عبارته بعد أن قال «البالغ الذي وضع عليه القلم» عبر بـ: سواء كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً، كأنه يريد الإشارة إلى احتمالية هذا الفهم لعبارة الشيخ الأنصاري.

لذا يكون العدول منطقي؛ لإضافة الأحكام الظاهرية التي هي أحكام الفقيه.

لكن يمكن التلخيص من هذا الكلام؛ لأن الشيخ الأنصاري يتكلم عن المكلف في زمان الغيبة فهو شامل للأحكام الواقعية والظاهرية.

لذا أعتقد أن كلا المحاولتين لم تنجحا في حصر عبارة الشيخ الأنصاري، واستفادة التوسعة من عبارة المحقق الآخوند.

وعليه: فالمكلف سواء كان بحكم إلزامي أو ترخيصي بنحو ما إذا علم

بهذا الحكم الشرعي إما أن يتيقن أو يظن أو يشك، سواء كان الحكم حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً.

والخلاصة: أن الأعلام يريدون التوسعة؛ لأن الذي قبل العدول أراد التوسعة، والذي رفض العدول قال أن عبارة الشيخ الأنصاري وافية بالشمول، فهو أيضاً أراد التوسعة، فالجميع يريد الأحكام الإلزامية والترخيصية، والأحكام الواقعية والظاهرية.

ما هو سبب الدخول بهذا العويصة؟

لأنهم اخذوا في عبارات الأعلام نصوص وكان المراد مسابقة النص إما قبولاً وإما تعديلاً، فهذا التعامل بهذه الدقة مع عبارات الأعلام لا داعي لها.

من المخاطب بهذا التقسيم؟

أقول:

أيُّ مُطلقٍ لنصٍ معين يريد إدخال جميع أفراد العام أو المطلق تحت عنوان حكمه، فمن اتصف بكونه أحد الأفراد فلا شك في شموله لخطاب المطلق وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في الفرد المشكوك فهل هو داخل حين الخطاب أو لا؟ فإنه قد يكون من أفراد المطلق، وقد لا يكون منهم، وبالتالي: كالذي واجه حكماً بشكل خاص سواء كان حكم شرعي أو غيره، فهو إما يتيقن دخوله تحت طائلة هذا الحكم، وإما يظن ذلك، وإما يشك في الدخول.

وعليه فهذه لا تختص بالأحكام الواقعية فقط وإنما تشمل الواقعي والظاهري على نحو واحد، بل قد يكون شمولها للمجتهد وهذا قطعاً، وقد

يراد الشمول لغير المجتهد.

بل هناك حالة رابعة طرحها صاحب المنطق وهي الوهم، وسيأتي الكلام فيه في الأبحاث القادمة أن شاء الله تعالى.
والفرق بين المجتهد وغيره، أن المجتهد يتعامل معه مباشرة، أما المقلد بالعودة إلى المجتهد.

وأما في الأحكام الشرعية وغيرها، ففي الأحكام الشرعية هناك فصيل من الناس مخاطب دون غيره، وهو المكلف شرعاً البالغ العاقل، الذي يُعبر عنه وضع عليه القلم أو الذي لم يرفع عنه القلم.
وعليه: فأنا أن عبرنا بالمكلف أو مَنْ بلغ أو الإنسان فهو لا يخلو من هذه الحالات الثلاث.

البحث الثاني: هل اختصاص المقسم - الذي ندعيه - بالمجتهد أم انه شامل لمطلق المكلفين؟

في البحث أكثر من قول:

القول الاول: ذهب بعض الأعلام إلى اختصاص ذلك بالمجتهد، كالشيخ النائيني^(١)، وأيضاً اختاره شيخنا الاستاذ الشيخ الفياض^(٢) «وامت بركات».
القول الثاني: وذهب آخرون إلى التعميم بأنه يشمل المجتهد وغيره،

(١) أجود التقريرات ٣ : ٩.

(٢) المباحث الاصولية ٧ : ٣٦.

كالسيد الخوئي^(١)، وأيضاً السيد الشهيد محمد باقر الصدر^(٢) رحمهما الله.

فلماذا خُصَّ بالمجتهد ولماذا وسعَ لغير المجتهد؟
 خُصَّ بالمجتهد على أساس أن المكلف إذا عَلِمَ بحكم أو التفت إلى حكم شرعي، فهذا هل هو دور المقلد أو دور المقلد؟
 فإذا كان دور المقلد فلا داعي الرجوع إلى الاختصاص، فالمراد منه المكلف الفقيه وعوام الناس تأخذ الحكم من الفقيه.
 أما القول الآخر يرى أن هذا الكلام ليس بصحيح، فالمجتهد قطعاً مشمول وهو محل الوفاق بين القولين، ومع وصول فتوى الفقيه إلى المكلف فهو إما أنه يتيقنها أو يظن بها أو يشك بها؛ لأن حالة العقل بالتعامل مع الأخبار الواصلة هي هذه، فلا داعي لحصرها بالمجتهد، غايته أن المجتهد يصطدم بالحكم مباشرة، وغيره يصله الحكم تبعاً عن طريق المجتهد.
 إذا اتضح هذا ففي البحث مقامان:

المقام الأول: في منهجية هذا التقسيم وإن المقسم هل ينبغي أن يكون خصوص المجتهد أو الأعم منه ومن المقلد؟

قلنا سابقاً أن البعض قال بالاختصاص والبعض ذهب إلى التعميم، لا كلام في شمول المورد للمجتهد، فانه حينما يلتفت أو يعلم بشيء فإنه إما يتيقن أو يظن أو يشك، وانما الكلام في غير المجتهد وهو محل الاختلاف، فبعض أدخله، لأنه وأن اتاه الحكم عن طريق الفقيه فهو إما يتيقن الحكم أو يظن به

(١) مصباح الاصول ٤٧ : ٤.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمهما الله / ٤ : ٩ - ١٠.

أو يشك.

وبعض قال أنه غير داخل، وانما يدخل من باب أنه بعد أن اصطدم الفقيه بتلك الحالات، فالمُقلد مأمور بالتسليم والقبول بما وصل إليه من الفقيه، فالمُقلد إما مجتهد فهو يكافئ الفقيه فيكون مشمول، وإما محتاط يذهب إلى أشق الأمور، أو مُقلد بالرجوع إلى الفقيه، وعند الرجوع لا يوجد عنده لا يقين ولا ظن ولا شك، فهو ليس داخل.

نقول: لحسم هذه القضية نأتي إلى تطبيقها فنأتي لغير المجتهد ونرى هل تأتية المراحل أو التشقيقات أو التفريعات، وينطبق عليه المقسم كما كان ينطبق على المجتهد أو لا؟

إذا عُرِضت قضية على غير المجتهد فهو له حالتان لا ثالث لهما: إما أن يحصل له القطع بها فيكون حاله حال المجتهد، وإما أن لا يحصل له قطع بها، وعلى الثاني إما أن يذهب الظن فيرجح عنده احد الاحتمالات، وهذا مساوٍ للمجتهد، وإما أنه لا مرجح له فيذهب إلى الشك وهنا تأتي الحالات الأخرى أن المرجح هل هو على المستوى العقلي أو العقلاني لطرف دون طرف آخر. فهذا المقسم ينطبق على المجتهد وغيره.

المقام الثاني: هل الخطابات الشرعية مختصة بالمجتهد أم أنها

تشمل غيره؟

نسأل: يا ترى في الأحكام الشرعية عند الاصطدام بها سواء اليقينية أو المظنونة أو المشكوكة من الأحكام الشرعية، هل هناك نص يشير إلى أنه على الفقيه وحده أن يتيقن أو يظن أو يشك؟ الظاهر لا يوجد، لأن الخطابات جاءت

للمكلفين سواء كان فيها مجتهد أو لم يكن.

ثم نسال: هل هناك ميزة للمجتهد عن غيره في النص؟

الجواب: نعم، فهناك احكام تخص المجتهد، فحجية ظهور النص، في البداية يكون الكلام الذي صدر حجة على الفقيه وغيره، لكن الفقيه لا يمكن أن يعمل بالظاهر مباشرة، ولكي يقبل حجية الظاهر يحتاج إلى الفحص والبحث والتأكد من وجود المعارض وعدمه، فصارت للمجتهد مساحة اخرى غير مساحة الفرد الغير مجتهد.

فهل يتعامل مع الظاهر بتشقيقاته الثلاث أم يقبله رأساً؟

الجواب: أن يقين الفقيه وظنه وشكّه سوف يضيف مساحة أخرى غير مساحة حجية الظاهر، لكن الحالات الثلاثة هي هي.
وعليه: فحتى المكلف - مع افتراض الميزة في بعض الامور للمجتهد - يمر بنفس المراحل التي مرّ بها المجتهد.

الجهة الثانية: في الأقسام

إن الأقسام التي كنا نتكلم عنها هل هي ثلاثة أقسام أم قسمين فقط؟
اختار الشيخ الانصاري رحمته الله أنها ثلاثة أقسام، هو المعروف بين الأعلام، حيث قال: «اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن»^(١).

وفي قبال ذلك تبنى تلميذه المحقق الآخوند رحمته الله أن الأقسام اثنان فقط، حيث قال: «أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي

أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه فإما أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثاني لابد من انتهاء إلى ما يستقل به العقل^(١).

مال السيد الخوئي^(٢) ومن قبله أستاذه الشيخ النائيني^(٣)، وأيضاً تلميذه الشيخ الفياض^(٤) إلى القول بالتقسيم الثلاثي، وأيضاً اختاره السيد الشهيد^(٥).

إلا أنه ليس المهم تحصيل جامع لتقليل الاقسام وإنما المهم أننا نبحث عن ملاكات ومناطق كل وظيفة بإزاء موضوعها وملاكها، وهل هي في عرض واحد أم أن هناك فرقاً بينها حسب الملاك والمناطق.

الظاهر أن المناسب لمقام البحث في الأصول هو التقسيم ثلاثي؛ على اختلاف حالات المكلف، سواء كان امجتهد أو لم يكن، لتمييز الاحكام بعضها عن البعض الآخر^(٦).

هل الأقسام حقيقة محصورة إما ثلاثة أو اثنين، أم هناك قسم آخر قد أضيف؟

المناطق - حسب علم المنطق - قسموا الأمور إلى أربعة «يقين، ظن، شك، وهم» وهذا التقسيم للمناطق أيضاً لابد أن يأتي هنا ونقول أن حالات

(١) كفاية الأصول: ٢٥٧.

(٢) مصباح الأصول ٤٧ : ١٠.

(٣) أجود التقريرات ٣ : ٩ - ١٠.

(٤) المباحث الاصولية ٧ : ٤٠ - ٤١.

(٥) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي^(٦) ٤ : ٢٠ - ٢١.

(٦) أشار إلى هذا أجود التقريرات ٣ : ٩.

المكلف أو الذي بلغ ووضع عليه القلم إما أن يتيقن وإما أن يظن وإما أن يشك وإما أن يتوهم، في الحقيقة هذا القسم الرابع ليس قسماً مكافئاً للأقسام الثلاثة الأخرى؛ وذلك بسبب وجود ثنائية بين الظن والوهم، فلو توهم شيئاً، أي أنه احتمله احتمال ضعيف لكان في قبال ذلك احتمال قوي في الطرف الآخر وهو الظن.

لذلك أرى وكثير ممن سبقنا وعاصرنا، أن هذا الوهم والظن أنما يكونا توأم يأتان برتبة واحدة فنقول: إمام أن يتيقن أو يشك أو يظن برجحان أحد الطرفين فيكون الطرف الآخر وهماً.

والظن يبدأ من ٥١٪ إلى ٩٩٪، ويقصدون بالظن المتأخم ما بعد ٧٥٪ فإنه قريب من اليقين.

وقد قلنا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في مسلك حق الطاعة قال: حتى لو كان احتمالاً ضئيلاً وهذا يعني وهم فيكون معتداً عنده، ونحن قلنا: لابد أن يكون الظن معتبراً، أي أن الاحتمال أن يكون برتبة من الرتب المعتبرة حتى نقبله، أما الوهم والذي قد تكون نسبته ١٪ من الصعب القبول به، بل حتى العرف يرفض التعامل مع احتمال ٢٪ أو ٥٪ أو ١٠٪.

ومن جهة أخرى أن التقسيم الثنائي الذي تبناه المحقق الآخوند أنما هو إما أن تقطع وإما أن لا تقطع، والثاني فيه احتمالان إما أن تبقى على الشك مع تساوي الطرفين فلا ترجيح، وإما أن تحصل على مرجح لأحد الطرفين، وهنا دخلت في الظن.

إذن: لا خلاف بين الأعلام، غايته أن تقسيم المحقق الآخوند رحمته الله أسبق

رتبة وهو أوفق لقواعد العقل وإن كان ينتهي إلى نفس التقسيم الثلاثي.
لكن الأوفق للآلية البحث هو الأكثر تفصيلاً وهو التقسيم الثلاثي، لذلك
ذهب جلّ الأعلام إلى التقسيم الثلاثي.

الجهة الثالثة هل التقسيم للحكم الواقعي أم للأعم

عبر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله عنه بسؤال مفاده: أن الحكم
الذي أخذ في المقسم بعد الفراغ عن التقسيم الثلاثي هل ينبغي أن يراد به
خصوص الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري؟^(١).

اختار بعض الأعلام الاختصاص بالحكم الواقعي، كالسيد الشهيد محمد
باقر الصدر رحمته الله^(٢)، والشيخ الفياض «دامت بركاته»^(٣)، بينما اختار آخرون عدم
الاختصاص وأنه يعم الحكم الواقعي والظاهري، كما فعل المحقق
الآخوند رحمته الله^(٤).

أقول

لكي يتضح الموضوع لابدّ من طرح سؤال: ماذا يراد من الحكم
الظاهري؟ وهل الحكم الظاهري حكم مستقل في قبال الحكم الواقعي أم لا؟
الجواب: أن الحكم الظاهري ما هو إلّا طريق للحكم الواقعي، فهو ليس
حكماً مستقلاً^(٥)، وقلنا أن ملاكات الحكم الظاهري هي نفسها ملاكات الحكم

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٢٠ - ٢١.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٢٠ - ٢٣.

(٣) المباحث الاصولية ٧ : ٣٧.

(٤) كفاية الأصول: ٢٥٧.

(٥) غدير الأصول ٣ : ١٧٩ - ١٩٧.

الواقعي، غايتها أنه يراد من الحكم الظاهري تنجيز الواقع عند الإصابة، والتعذير عند الخطأ.

وهل يختلف عن الواقعي في آلية التعامل مع المعلوم الواصل؟
الجواب: هما من هذه الناحية واحد، فالحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فالمعلوم قد يكون قطعي، أو ظني، وقد يكون مشكوك عند تساوي الاطراف ولا مرجح فيها.

لكن المراد في المقام هو الحكم الواقعي فقط وليس الحكم الظاهري؛ لأن الحكم الظاهري طريق للواقعي سواء كان أمانة أو أصل، ففي الحقيقة أننا لا نشك بالحكم الظاهري وإنما نشك في طريقته إلى الحكم الواقعي أو نتيقن طريقته إلى الواقعي، أو نظن طريقته إلى الواقعي، فهذا ليس شكاً ولا يقيناً ولا ظناً بالظاهري وإنما المراد منه هو مقدار ما يعطي من تنجيز أو تعذير.

بعد هذا يقع الكلام في الحكم الظاهري في موردين^(١):

الأول: في موارد الأمارات الشرعية.

الثاني: في موارد الأصول العملية الشرعية.

أما الأمارات الشرعية: وهي عبارة عن نصوص تتحرك بإزاء التنجيز أو التعذير عن الواقع.

وهل المراد من الامارة هو حجيتها أو بما هي حاكية وطريق للواقع؟
فالحكم الظاهري المجعول فيها متمثل في حجيتها شرعاً، وأثرها إثبات الواقع تنجيزاً عند الإصابة وتعذيراً عند الخطأ.

(١) كما في المباحث الأصولية للشيخ الفياض/ ٧: ٤١ - ٤٩.

وحجية الأمارات قد تكون قطعية، إذا كان الدليل المباشر عليها قطعياً، كظواهر ألفاظ الكتاب الكريم والسنة، وقد تكون ظنية، إذا كان الدليل المباشر عليها ظنياً، إلّا أنه لا أثر لكل من القطع والظن بالنسبة إلى الحكم الظاهري، لأن الحكم الظاهري غير قابل بنفسه للتنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة عند موافقته بقطع النظر عن موافقته للحكم الواقعي ومخالفته. فالبحث عن الحكم الظاهري في مباحث القطع والظن والشك، إنما هو في الحقيقة بحث عن الطريق لإثبات الحكم الواقعي تنجيزاً أو تعذيراً. والفرق بين الطريقتين في أمانة عن الطريقتين في الأصل، أن الكاشفة في الامارة تكون من النص، وأما في الأصل فلا يوجد شيء. مضافاً إلى أن الشك في الامارة يكون باتجاه الموضوع، فتكون الكاشفة على نفس الموضوع، أما في الأصل الشرعي فأن النص الوارد بها ليس في خصوص الموضوع. وأما الأصول العملية الشرعية، فالكلام يكون مرة في الأصول التنزيلية كالاستصحاب، وأخرى في الأصول غير التنزيلية، كأصالة البراءة وأصالة الاشتغال.

الاستصحاب:

عنوانه الأساسي يقين سابق وشك لاحق.

والسؤال الذي يُطرح: يقين بماذا، وشك بماذا؟

والجواب: إما أن يكون يقين بالحكم الظاهري، فالشك في الحكم

الظاهري، وإما يقين بالحكم الواقعي، فالشك في الحكم الواقعي.

وقد قلنا سابقاً أن الأحكام الظاهرية هي طريق للواقع، إذن لا يراد من

اليقين في القضية المتيقنة في موارد الاستصحاب، الحكم الظاهري وإنما

المراد الحكم الواقعي، وإن كان الاستصحاب نتيجه حكم ظاهري، لكن في

الحقيقة الذي نتيقنه هو الحكم الواقعي، ونشك ببقاء هذا الواقع أو تغيره،

فنستصحب بقاء الواقعي، فلا علاقة لنا بالحكم الظاهري،

وكذا في الأصول، فإن موردها هو الشك في الواقع، والأصول بجريانها

تكون حكماً ظاهرياً، فعندما نجري البراءة ننتفع بجريان أصل مؤمن عن

العقاب من الواقع، وحينما نُجري الاحتياط فأنا نجري أصلاً إلزامياً حتى

نحصل على ثواب الواقع.

والسؤال: الحكم الواقعي والظاهري أيهما له قابلية التنجيز والتعذير؟

الجواب: الظاهري ليس له هذه القابلية؛ لأنه مجرد مرآة وطريق، فالذي

ينجز ويعذر هو الواقع، لذلك حينما نجري أصلاً نريد الوصول إلى حالة

التنجيز والتعذير، وهذه مخصوصة بالحكم الواقعي دون الحكم الظاهري.

إن الاستصحاب وإن كان جارياً في الأحكام الظاهرية كما يجري في

الأحكام الواقعية، إلا أن ذلك في الحقيقة استصحاب المنجز للحكم الواقعي

على تقدير الإصابة والمؤمن على تقدير الخطأ، وليس هو استصحاب للحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي.

فنعطي للحكم الظاهري المساحة بما هي مساحته فقط، ولا نسمح له أن يتمدد زيادة؛ لأن المدار بما نحن مكلفين، هي احكام الله عز وجل - احكام الواقع -.

وهذه هي الإشكالية المهمة التي بيننا وبين أهل الخلاف، حدودية ما أعطينا للحكم الظاهري، فحركة الفقيه جعلناها داخل النص لكي يوصلنا إلى الواقع، فلا خصوصية له غير أنه طريق إلى الحكم الواقعي.

فاستصحاب الحكم الظاهري إنما هو على أساس أنه مثبت للحكم الواقعي تنجيلاً أو تأمينا لا على أساس نفسه.

واما البراءة الشرعية، لا شبهة في أن المأخوذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي بقرينة أن أصالة البراءة حيث أنها من الأصول المؤمنة، فهي انما تجري في موارد احتمال العقاب والمؤاخذه فيها على تقدير المخالفة حتى تكون مؤمنة، ومن الواضح أن موارد احتمال العقوبة والمؤاخذه إنما يكون في موارد الشك في الحكم الواقعي، لأن الشك فيه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته ما لم يكن هناك مؤمن في البين، وأما الحكم الظاهري حيث انه غير قابل للتنجيز والتعذير في نفسه، فلا يكون الشك فيه مساوقاً لاحتمال العقاب على مخالفته.

إن الشك في الحكم الظاهري، لا يكون موضوعاً لأصالة البراءة. وأما الاحتياط الشرعي، فموضوعه أيضاً الشك في الحكم الواقعي

الإلزامي، على أساس أن وجوب الاحتياط وجوب طريقي وشأنه تنجيز الواقع على تقدير الإصابة ولا أثر له غير ذلك، ولا يعقل أن يكون موضوعها الشك في الحكم الظاهري، لأنه غير قابل للتنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته بقطع النظر عن مخالفة الواقع، ولهذا لا يعقل أن يكون موضوعاً لها.

ومنه ظهر حال أصالة الاحتياط العقلية، فان موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط ومنشأ احتمال العقوبة على مخالفة الواقع المشكوك، على أساس أن احتمال التكليف في الواقع مساوq لاحتمال العقوبة على مخالفته طالما لم يكن في البين مؤمّن.

والنتيجة:

إن الحكم المشكوك في موارد الأصول العملية الشرعية والعقلية هو الحكم الواقعي، لأنه قابل للتنجيز والتعذير، وأن أصالة الاحتياط الشرعية والعقلية منجزة للحكم الواقعي، فلا تنجز للحكم بغير الحكم الواقعي^(١).

(١) أشار إلى هذه النتيجة شيخنا الشيخ الفياض «دامت بركاته» في المباحث الأصولية ٧: ٤٨.

مباحث الحجج

القسم الأول: مبحث القطع^(١)

وفيه عدة جهات:

الجهة الأولى: حجية القطع^(٢)

يمكن أن يراد منه ثلاث انحاء لفهم آلية حجية القطع:

- ١- الحجية المنطقية: والبحث فيها عن مدى ضمان حقانية القطع وموضوعيته، وهذا لا يعني الأصولي، وإنما هو بحث منطقي يسمى بنظرية المعرفة وليس للأصولي شأن فيه.
- ٢- الحجية التكوينية: ونعني بها دافعية القطع ومحركيته نحو المقطوع به على النحو المناسب لغرض القاطع وهذه محركية طبيعة تكوينية، وليست هي مقصود الأصولي في المقام.
- ٣- الحجية بمعنى التنجيز والتعذير: أي علاقة العبيد بالموالي هل يكون القطع منجزاً ومعدراً لهم في مقام الامتثال أم لا؟ وهذا هو محل بحثنا في علم الأصول.

وهذا النحو من الحجية هل كان الورد إليه من قبل الأعلام واحداً. أم أنه

مختلف؟

(١) غدير الأصول ٦: ١٢٦ - ٢٢١.

(٢) غدير الأصول ٦: ١٢٦ - ١٤٤.

وقد جاء في كلماتهم الاستدلال على حجية القطع بهذا النحو بأن العمل بالقطع عدلٌ، ومخالفته ظلم، فتكون حجية القطع من صغريات قاعدة حُسن العدل وقبح الظلم، فأدخلت الأعلام في بحث حُسن العدل وقبح الظلم، وهل هما عقليان أم عقلانيان؟

فما يتبناه الأعلام في الحسن والقبح يتبناه في المنجزية والمعدرية. وبالتالي: اختلفت مبانيهم في حجية القطع باختلافهم في مباني تلك المسألة، فمن جعل منهم قبح الظلم وحسن العدل امرأً واقعياً يدركه العقل كما يدرك الإمكان والامتناع، كانت حجية القطع عقلية، وهذا الرأي تبناه مشهور الأصوليين.

ومن ذهب منهم مذهب الفلاسفة من كون حسن العدل وقبح الظلم هي أمور عقلائية حكم به العقلاء حفظاً لنظامهم، كانت حجية القطع لديه من القضايا المشهورات بحسب مصطلح المناطقة وهي القضايا المجعولة من قبل العقلاء.

وللسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله مناقشة لدعوى القائلين بالعقلائية^(١).

حاصلها: أن حجية القطع بمعنى التنجيز والتعذير ليس إلا عبارة عما يتحقق كبراه بفرض مولوية المولى، وصغراه بنفس القطع بحكم المولى. فالنتيجة: تتم بتمامية الصغرى والكبرى معاً فلا نحتاج إلى توسط عنوان قبح الظلم وحسن العدل.

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٢٨.

هل حق المولوية واحد؟

ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن حق الطاعة ينقسم إلى أقسام ثلاث^(١):

١- المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار، بمعنى أن الأمر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع، وهذه المولوية مخصوصة بالله جل شأنه على أساس أنه مالك لما يخلق، خلق الكون بأرضه وسماؤه وأفلاكه وكواكبه، فله المولوية الذاتية عليها باعتبار أنها ملك له، بمعنى تصرف المالك بما يعود إليه. فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين.

وهذا النحو من المولوية لا تكون إلّا ذاتية ويستحيل أن تكون جعلية بأي حال من الأحوال.

وبناء العقلاء على هذه المولوية ليس بمعنى جعلهم لها - كما توهم - بل بمعنى إدراكهم لها على حد إدراكهم للقضايا الواقعية الأخرى.

٢- المولوية المجعولة من قبل المولى الحقيقي، كما في المولوية المجعولة للنبي أو الولي، وهذه تتبع في السعة والضيق مقدار جعلها لا محالة، وهي بيد المولى جل شأنه.

٣- المولوية المجعولة من قبل العقلاء أنفسهم بتوافقهم، كما في الموالي والسلطات الاجتماعية، أو كما في قاضي التحكيم، وكثير من الأعراف

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٢٨ - ٢٩.

الاجتماعية، وهذه تتبع مقدار الجعل والاتفاق العقلاني.
ونحن نتكلم عن المولوية الذاتية فقط، لأن كلامنا في القطع، لأن علاقته
بالمولوية الذاتية، فللمولى حق الطاعة صغراه أنك إذا قطعت بتكليف وجب
عليك الامتثال على طبق حق الطاعة للمولى.

وهل هذه الصغرى - حجية القطع - وجدانية أم لها نحو من البرهان؟
وقبل الجواب: نسأل ما هو الوجدان؟ وهذا من الفراغات التي تُركت،
وهذا ليس طعناً، لكن الحق والإنصاف لا يوجد جواب شافي له، فلا تعريف
خاص له.
لكن يمكن أن نقول: الأمر الوجداني: هو الأمر الذي يثبت لا دافع له ولا
برهان عليه.

فلا برهان عليه لأن البراهين حسية، ولا دافع له لأنه مشترك عند الجميع
من حيث قبوله أو الاعتقاد به.

وللسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله آلية مهمة جداً - خلافاً للمشهور
الذي يرى أنه مع عدم البيان لا عقوبة، والبيان هو العلم، وهذا يعني قبح
العقاب بلا علم - يرى أنه بسبب مولوية المولى الذاتية وحق الطاعة يتنجز الظن
والشك والاحتمال والوهم في حق العبد المكلف.

لكن هل توجد في الفقه مسألة تخلو من الاحتمالات؟ فمع وجود
الاحتمال يوجد احتمال في الطرف الثاني وبأي رتبة كان، فما بالك إذا كان
في نفس المسألة أكثر من احتمال، فأي احتمال يُعد امتثالاً لحق المولى؟
أعتقد أن إيمان السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ووجه لطاعة الله

تعالى كان له دخل في تشكيل هذه النظرية، والأغرب من ذلك أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أصرّ في عبارته على دخول الوهم مع أن الذي يقابل الوهم هو الظن، فكيف امتثل الوهم، وأترك الطرف الأرجح وهو الظن؟ أننا وإن كنا نوافق السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فيما طرحه في ثبوت المولوية الذاتية وحق الطاعة، إلّا أننا نختلف معه في أن موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان تشمل الوهم والاحتمال الضعيف، وحق الطاعة أنما يكون في موارد العلم أو الظن المعبر، واما موارد الشك فأن الكلام بها سيأتي لاحقاً أن شاء الله تعالى.

ثم ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله تفصيلاً مهماً^(١) حاصله: إن المشهور قد ميزوا بين أمرين: الاول: مولوية المولى، والثاني: منجزية أحكامه، فكأنه يوجد عندهم بابان أحدهما باب مولوية المولى الواقعية وهي عندهم أمر واقعي مفروغ عنه لا نزاع فيه ولا يكون للبحث عن حجية القطع ومنجزيته مساس به، وبين باب آخر هو باب منجزية القطع وحجيته وانه متى يكون تكليف المولى منجزاً.

وهنا نتساءل عن دائرة مولوية المولى وأنها بأي مقدار؟!

والجواب: أن في المقام فرضيات:

١- أن مولوية المولى أمراً واقعياً موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته، وهذه الفرضية باطلة بالضرورة؛ لأنها تستلزم أن يكون

(١) بحث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٢٩ - ٣١. وهذا التفصيل لم يذكره السيد الحائري

في تقريره ج ٢: ٢٠١.

التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً ومخالفته تُعد عصياناً، وهذا لا يمكن الالتزام به، وهذه الفرضية بهذه السعة يرفضها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، وهي لا تتوافق مع ما ذهبوا إليه.

٢- أن مولوية المولى، وحق الطاعة مخصوص بما يُقطع به ووصل إلى المكلف، وهذا هو مبنى المشهور.

وهذا يعني تحديد مولوية المولى في موارد القطع والوصول، والسؤال: من أين لكم هذا الحد؟ لأن لا يوجد لدينا معلوم يقيني ومعلوم صفري، بل المعلوم يتدرج، وهذه النسبة في التدرج التي تبدأ من ١٪ إلى ٩٩٪، لا يمكن إنكارها، وهي تُشكل جُل الأحكام الشرعية، فلا بد أن يكون لهذا الجُل حصة من المولوية، وإلا فمعناه التغاضي عن جُل حالات المعلوم للتكاليف الشرعية التي أغلبها تكون مظنونة أو مشكوكة أو محتملة.

٣- أن المراد من مولوية المولى هو في حدود ما لم يقطع بالعدم. أولاً: ليس من حقنا أن نفترض شيئاً لم يكن بفرضية السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، فهو لم يحدد الاحتمالات بأنها فقط احتمالين في كل مسألة، واحد في التنجيز والآخر في التعذير، حيث قال رحمته الله «ولكن نحن ندعي ثبوت هذه المولوية في موارد الظن والاحتمال بل الوهم أيضاً وبهذا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات البدوية خلافاً لما ذهب إليه المشهور»^(١)

فأي نسبة تقتضي طرفين، وهذا كلام متفق عليه رياضياً، فإذا كان السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول «حتى الاحتمال ولو برتبة الوهم»، فكيف

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٤/ ٢٩.

يمكن ترجيح العمل بنسبة ٢٠٪ مثلاً، وترك العمل بنسبة ٨٠٪؟ وهذا لا يمكن أن نتصوره، أن وجود النسبة يعني وجود طرفين كحد أدنى، ومع وجود طرفين فالنسبة إما التساوي بينهما، أو أن أحد الطرفين راجح، فهل مسلك حق الطاعة يتحرك بإزاء الرجحان أم انه يتحرك بإزاء عدم الرجحان؟ قطعاً هو يتحرك بإزاء الرجحان، خصوصاً أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقاعدة حق الطاعة ليسا من القواعد العقلية الوجدانية وإنما من القواعد العقلانية القابل للنقض، والدليل على العقلانية هو وجود القاعدتين في حريم البحث والنقاش، فلو كانت عقلية وجدانية لكان الجميع يُسلم بها.

هل العقلاء يتحركون بإزاء طرف الرجحان أم بإزاء طرف الضعف؟
لذا نحن مع السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن حق المولى ومولوية المولى في القطع بالعدم، وذلك بوجود نسبة معتبرة يُعتد بها وإلا فأن الاعتبارات الضعيفة ومنها الوهم فأنها مشمولة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

على ضوء ما تقدم ما هو الفرق القطع وغيره؟
ونعني بـ«غيره» سواء أكان على مبنى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بشمول جميع الاحتمالات حتى الوهم، أو على ما نتبناه بأن القطع في جهة يرافقه الظن المتأخّر أو المعتبر وما عداه يكون شيئاً آخر وعلى هذا الأساس يكون الفرق بين القطع وبين غيره من درجات الاحتمال:

١- القطع حجة في جانبي التنجيز والتعذير، وغيره لا يكون حجة إلا في مقدار التنجيز، فلا يكون حجة في طرف التعذير.

٢- أن القطع غير قابل للردع عنه، وغيره يكون قابل للردع عنه شرعاً بجعل حكم ظاهري ترخيصي على الخلاف.

وعلى وفق ما يتبناه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله من حق الطاعة، يكون ما دون القطع داخل في مساحة التنجيز فقط دون التعذير

وأما على وفق ما نتبناه من حق الطاعة فأن المنجزية والمعدرية تتحرك على طبق قوة الاحتمال، وبالتالي كلما قوي الاحتمال ضعف الرادع لكن احتمالية الرادع مازالت باقية وموجودة.

هل بالإمكان تصور رادع يخالف حجية القطع، أو يخالف المنجزية والمعدرية التي ثبتت بالقطع؟

بعض الأصوليين ادعى استحالة ذلك، على أساس:

١- إذا وجد الردع مع القطع فأن ذلك يستلزم اجتماع الضدين واقعاً على فرض الإصابة، أو في نظر القاطع في فرض الخطأ.

٢- أن الردع مناقض لحكم العقل بحجية القطع ومنجزيته ومعدريته، وهذا مستحيل.

٣- أن الردع يلزم منه نقض الغرض، ولو بحسب نظر القاطع.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ناقش جميع هذه البراهين، ثم خلاص للقول: «والحاصل: جعل الخطاب الظاهري في مورد القطع لا يعقل لا نفسياً لاستلزامه التضاد، ولا طريقياً، لأن القاطع يرى نفسه مستثنى عن الخطاب روحاً وملاكاً، وإن كان مشمولاً له صورة، وكل خطاب يكون شموله للمكلف

من باب ضيق الخناق وبحسب الصورة فقط لا يكون منجزاً أو معذراً^(١).
 وأما شيخنا الفياض «دامت بركاته» فقد خلص للقول: «ان حجية القطع في
 طرف التنجيز قابل للردع بجعل حكم ترخيصي طريقي، وأما في طرف
 التعذير، فهي غير قابلة للردع، على اساس أن تنجيزه معلق على ثبوت حق
 الطاعة في المرتبة السابقة، واما تعذيره فلا يكون معلقاً على شيء^(٢).
 إن ما بينه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله تام، من كون القاطع
 بشيء لا يرى نفسه مخاطباً بالخطاب الظاهري الترخيصي أو التعذيري، فهو
 يرى أنه مصيب للواقع، ولا يحتمل شيء آخر، أما لو أُحتمل أن يكون هو
 المخاطب بالحكم الظاهري، فهذا يعني أنه لم يكن قاطعاً، ولا أرى مبرراً
 لتفسير شيخنا الاستاذ الشيخ الفياض «دامت بركاته»؛ لأن القطع سواء كان منجزاً أو
 معذراً برتبة واحدة فهو أمر ذاتي، والذاتي لا تفصيل فيه، والله العالم.

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٣٤.

(٢) المباحث الاصولية : ٧ : ٦٦.

الجهة الثانية: بحث التجري^(١)

تكليف مُنجز على المكلف قطع به، سواء كان بمنجز عقلي كما في موارد القطع والاحتمال المنجز، أو شرعي كما في الأمارات والأصول المنجزة، وهذا لا يخلو من حالتين: إما أن يعمل على طبق قطعه، وإما أن يخالفه.

وموردنا هو فيما لو خالف ما قطع به ولم يقم بأداء الفعل.

وهنا حالتين أيضاً: مرة الفعل الذي قطع به موافقاً للواقع، وهو خالف الواقع، فهو لم يمثل لا القطع ولم يمثل الواقع، وهذا قطعاً من المعصية التي تستحق العقاب.

ومرة أخرى قطع وخالف القطع، لكن ما قطع به لم يكن موافقاً للواقع، وهذا هو الذي يسمى بالتجري.

فهل المتجري يستحق العقوبة أم لا؟

ولكي يتضح الجواب، هناك مقدمة قد مرت في أبحاث سابقة.

سابقاً قد تكلمنا أن الحكم الظاهري طريقي بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وقد أثبتنا ذلك^(٢)، وقلنا أن الحكم الظاهري يجزئ^(٣).

نعم، اختلفنا مع كثير من الأعلام في فهم الأجزاء، وكيف يكون الحكم الظاهري طريقي للواقع.

ثم أننا رفضنا فكرة تقسيم الحكم الظاهري الاضطراري إلى حكم أولي

(١) غدير الأصول ٦: ١٤٥ - ١٨٠.

(٢) غدير الأصول ٣: ١٩٤ - ١٩٧.

(٣) غدير الأصول ٣: ١٧٩ - ١٨٦.

وثانوي، كما رفضنا أيضاً أن يكون لكل من الحكم الواقعي والظاهري ملاكه المستقل به، وأيضاً رفضنا فكرة وحدة الملاك بين الحكم الأولي والثانوي، حيث أثبتنا أن ما يدعى أنه حكم أولي والآخر ثانوي هو في الحقيقة عبارة عن حكمين أوليين مع تقديم الأهم منهما وبحسب المراتب، وقد أستفدنا هذا من دليل خارج عن الدليل الذي يتحدث عن الاضطراب، أو من باب تعدد المصاديق التي بينها طولية وترتب، كما في الأحكام الاضطرارية.

وذكرنا أيضاً أن الأحكام الظاهرية في زمان الغيبة واجبة الاتباع؛ لأننا ذكرنا في محله أننا في زمان الغيبة مأمورين بالرجوع إلى الفقهاء^(١)، وعليه هل يمكن أن نتصور وجوب الرجوع مع جواز الاتباع وعدمه؟

والسؤال المهم: أن العقل ماذا يحكم بالنسبة للمتجري؟

هل يحكم باستحقاقه للعقوبة أم أنه لا يستحق العقوبة؟

والجواب: أن حكم العقل يرجع بحسب التحليل إلى حق المولى على العبد فلا بد من الفحص عن دائرة هذه المولوية وحق الطاعة وهل يشمل ذلك مورد التجري أم لا؟

وهنا يذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في معرض الجواب عن هذا السؤال ثلاثة تصورات لا رابع لها^(٢).

١- أن يكون موضوع حق الطاعة محصور بالتكاليف الواقعية للمولى.

فيجب عليك أن تمثل ما هو تكليف واقعي، وحسب الفرض أنه لم

(١) غدير الفقه ١، كتاب الاجتهاد والتقليد.

(٢) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٤/ ٣٦ وما بعدها.

يخالف الواقع وإنما خالف الحكم الظاهري، وعلى هذا فالمتجري لا يستحق العقوبة.

٢- أن يكون حق طاعة المولى هو في ضرورة امتثال التكليف المقطوع بها - أي ما أُحرز بمنجز شرعي أو عقلي - سواء كانت واقعية أو لم تكن، فليس لك أن تخالف القطع.
وهنا المتجري خالف، فيستحق العقوبة.

٣- أن يكون موضوعه مركباً من موافقة القطع للواقع.
وهنا يجب عليك طاعة القطع والواقع، فيجب امتثال القطع إذا كان مطابقاً للواقع.
وحسب الفرض أنه خالف القطع، لكن القطع ليس موافق للواقع، ولم يخالف المركب.

وهنا المتجري لا يستحق العقوبة.
ثم خلاص للقول: «إن الصحيح هو التصور الثاني لا الأول، ولا الثالث، إذ أن حق الطاعة يكون شاملاً للتجري»^(١).
لماذا كان الصحيح في نظر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله التصور الثاني دون غيره؟
في الأول أن حق المولى هو الواقع فقط، وهذه الدعوى لها مقبولية؛ لأن أحكام المولى تتعلق بالواقع.

(١) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٣٧، بحوث في علم الاصول / للشيخ حسن عبد

لكن يرد عليه: أنه على هذا لا داعي للأحكام الظاهرية، وإنما نبقي ننتظر الواقع.

وأما الثالث فهو مركب، فيأتي نفس الكلام.

أما على الثاني فسواء وصلك الحكم الواقعي أم لم يصل، فأنت في زمان الغيبة مأمور بالحكم الظاهري، فمتى ما وصلك الحكم الظاهري وقطعت به وجب عليك الامتثال، سواء طابق الواقع أو لم يطابق؛ لأن دائرة حق طاعة المولى شاملة لكل ما قطع به.

الحسن والقبح العقلي^(١)

هناك نزاعان في باب الحسن والقبح.

أحدهما: النزاع الأشعري، والذي يدور حول أن الحسن أو القبح هل هما امران عقليان أم أنهما أمران شرعيان، وهذا المقدار من النزاع والبحث ليس محل الكلام.

الثاني: النزاع الذي يدور بين الفلاسفة والمحققين من أنه بعد الفراغ عن كون مسألة الحسن والقبح عقلية، يتكلمون عن تشخيص هوية هذه القضايا ونوعها في الصناعات الخمس من المنطق، وهذا النزاع هو المقصود بالبحث في مقامنا.

وتشخيص هوية قضايا الحسن والقبح فيه مسلكين مهمين:

المسلك الأول: يدعي أن الحسن والقبح العقلي أنما هو من الأمور الواقعية يعني: كل ما وصلنا على أنه مأمور به فهو حسنٌ واقعاً، وكل ما وصلنا منهى عنه فهو قبيح واقعاً، ويكون دور العقل فيها دور المدرك والكاشف.

المسلك الثاني: الذي انتهجه قسم من الفلاسفة وبعض محققي الشيعة جرياً على طبق المنطق الارسطي في باب الصناعات الخمسة، حيث ذهبوا إلى أن حسن العدل وقبح الظلم قضايا عقلية ولكنها ليست أولية بل هي من القضايا المشهورة الداخلة في صناعة الجدل لا القضايا البرهانية.

والنتيجة التي خرج بها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بعد الاستعراض: «فالصحيح أن الفعل المتجرئ به قبيح بحكم العقل وقبحه بدرجة

قبح المعصية»^(١).

وبعد هذا لنا أن نقول:

إن التعامل مع مسألة قبح الظلم، أي قبح الأشياء القبيحة، وحسن العدل، أي حسن الأشياء الحسنة، بعد الفراغ من كونها أمرً عقلي، تحتاج إلى شيء من الاعتقاد لابد من الالتفات إليه:

إن الله تعالى خلق عالم الإمكان وأودع فيه الكثير من القدرات، بعض القدرات مودعة لدى الإنسان، وبعضها أودعت لدى الحيوان، وبعضها أودعت لدى الجماد، وبعضها لدى النبات، سخر الله تعالى كل ما في هذا الكون لخدمة هذه المخلوق ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾^(٢) لذلك النصوص صريحة وقرآنية منها تثبت أن كثير من الدواب قد سُخرت لخدمة هذا الإنسان، وكثير من إمكانيات عالم الإمكان سُخرت في خدمة هذا الإنسان، قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٣).

وقال جل شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٥).

(١) بحوث في علم الاصول / للشيخ حسن عبد الساتر / ٨: ١٢٣.

(٢) سورة البقرة: ٣١.

(٣) سورة فصلت: ٥٤.

(٤) سورة البقرة: ١٦٩.

(٥) سورة البقرة: ٣٠.

فكلها تشهد أن ما موجود في عالم الإمكان مسخر في خدمة الانسان، وهذا الإنسان عنده قدرات بدنية هائلة فأحياناً يستطيع حمل ضعف وزنه، وأحياناً يستطيع أن يقاوم لساعات طويلة ومجهدّة، ومن ضمن هذه القدرات العقل، بل لعله أهمها، كما عن الشيخ المفيد عليه السلام: «أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا (ث م. على التحقيق) مِنْهُمْ: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى الْعَطَّارُ (ث م ج. ثق)، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى الْأَشْعَرِيِّ (ث م ج. ثق)، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ السَّرَادِ (ث م ج. جم)، عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ (ث م ج. ثق. عام ق)، عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ مُسْلِمٍ (ث م ج. جم): عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ، ثُمَّ قَالَ: وَعَزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَإِيَّاكَ أَنْهَيْ، وَإِيَّاكَ أَثِيبُ وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ»^(١).

وهذا العقل اعظم اداة عنده هي القطع، فهو يلغي جميع الاحتمالات إلّا شيء واحد وهو ما قطع به، فإذا وصل حكم شرعي وقطع به العقل وخالفه استحق العقوبة بلا كلام، وإذا امتثل القطع كان لزاماً الحصول على الثواب، ونفس الشيء فيما لو قطع بحكم عقلي فليس له أن يخالفه، وإذا خالفه كان مستحقاً للعقاب.

ومن قطع بحكم عقلاني وخالفه استحق العقاب والذم من قبل العقلاء لمخالفته لما تبانوا عليه.

وقد تقدم أننا في زمان الغيبة مأمورين بالرجوع إلى الفقيه، وهذا يعني

(١) اصول الكافي ١: ١٠، كتاب العقل والجهل، الحديث ١.

قبول قول الفقيه والعمل به، فإذا وصل حكم من الفقيه وقطع به، فإذا فعل قد امتثل الأمر سواء أكان موافق للواقع أو لا.

أما إذا وصل الحكم من الفقيه وخالفه، فمرة خالفه وهو مطابق للواقع، ومرة أخرى خالفه وهو غير مطابق للواقع، فعلى الأول استحق العقوبة، وعلى الثاني يكون متجري.

فهل الحسن والقبح واقعي أم لا؟

فإذا انحلت هذه الاشكالية وصلنا إلى قبول التجري أو عدم قبوله، وهل يحاسب المتجري أم لا يحاسب؟

فإذا قلنا أنه من الأمور المشهورة أو الجدلية، فإنه يستحق العقاب، وإذا كان واقعي فلا يستحق العقاب.

والسؤال: أليس هو مخالف للأمر بالحكم الظاهري؟

والجواب: نعم، فهو يستحق العقاب، لأنه خالف الحكم الظاهري المأمور بإتباعه.

إن حكم العقل والحكمة الإلهية متطبقان دائماً، فلا أرى أن هناك حكماً عقلياً يخالف الحكمة الإلهية، ولا يمكن أن تكون هناك حكمة مخالفة للعقل، فهناك ملازمة بينهما.

فإن قلت: لقد رفض كثير من الأعلام هذه الملازمة بين حكم العقل والشرع وقد ذكر هذا الرفض ومناقشته^(١).

قلت: إنما بُني رفض الأعلام لفكرة الملازمة بين حكم العقل وحكمة الله

(١) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٥٧ - ٦٣.

تعالى في التشريعات على اعتقادهم أن الشارع هو سيد العقلاء، إلّا أننا غيرنا الاتجاه في اثبات هذه الملازمة وندعي أن العقل مزود بأمر هي بديهية لا يختلف عليها ذو لب.

وعليه: فالتجري قبيح، وهو حرام كحرمة المعصية.
وبالتالي: الخالق للعقل هو نفسه المشرع وهو الله جل وعلا، وهذا يقتضي الاتفاق والوحدة بين الخلق والحكمة من أوامره ونواهيه.

بل لعل القول بعدم الوحدة يلغي حكمة العقل؛ لأن التشريع سيكون بوادٍ والعقل بوادٍ آخر، ولا يستطيع أحد الالتزام بذلك.

إلّا أن الغريب أن ابن سينا^(١)، يرى أن الفرق بين قضية الواحد نصف الاثنين، وبين قضية أن الظلم القبيح والعدل حسن، هو أن القضية الأولى يدركها الإنسان المنعزل عن مجتمعه، بل عن كل الناس فضلاً عن العقلاء، أما القضية الثانية فإنه لا يمكن أن يدركها بهذه الطريقة لو بقي مع عقله المجرد وحسه ووحشته، وأنما يُدرك قُبْح الظلم وحُسْن العدل لو عاش في داخل المجتمع، والمجتمع هو الذي يعطي لهذه القضية مدركاتها.

والأغرب من ذلك أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر^(٢) نقل هذا ولعله يرتضيه بنحو ما، إلّا أننا لو دققنا لوجدنا أن ما قالوه قد حول القضية من فطرية إلى عقلائية، وهي ليس من مدركات العقل المستقل، وهذا القول لا

(١) الشفاء/ كتاب المنطق/ ٢: ١٥٠ - ١٥١.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٤/ ٤٦ - ٤٧، بحوث في علم الأصول/ للشيخ حسن

قائل به.

فإن قلت: وكيف جعلتها عقلائية؟

قلت: هو هكذا قال بأن لا يدركها العقل لو خلي الإنسان بلا مجتمع، فلا يمكن أن تحصل له معرفة بحسن العدل وقبح الظلم إلا من خلال المعاشرة والحياة المشتركة بين الناس، فكأن المدار التي تتحرك بسببه مسألة قبح الظلم وحسن العدل هو هذه السيرة المجتمعية، فلو فرضنا أن «س» من الناس يعيش في مجتمع، و«ص» من الناس يعيش في مجتمع آخر، فالأول يرى أن الحسن والقبح بنمط معين، والثاني يراه بنمط آخر، فهذه مسألة عقلائية، وإلا لو كانت عقلية لتحدا.

والحق أنها مسألة عقلية فطرية بديهية لا يختلف عليها الحيوان الناطق، ولا غيره من الحيوانات.

وإليك نماذج من عبارات العلماء في ذلك:

قال المحقق الآخوند رحمته الله: «فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقتها، أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه يوجب، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه»^(١).

وقال أيضاً: «العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على

الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار»^(١).

وقال أيضاً: «إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم»^(٢) (٣).

أما شيخنا الفياض «دامت بركاته» فإنه يوافق على عمومية بحث التجري^(٤)، وفي موضع آخر يتبنى كون التجري قبيحاً والمتجري مستحق للذم والعقوبة كالعاصي بلا فرق وعبر عنه أنه الصحيح^(٥).

وقال أيضاً: «أن منشأ استحقاق العبد للعقوبة شيء واحد وهو تفويت حق المولى، فالقاطع إذا خالف قطعه فقد خالف المولى وفوت حقه وإن كان قطعه مخالف للواقع، هذا كله فيما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم العقل»^(٦).

وقال أيضاً: «فلا شبهة في انه قبيح عند العقلاء وان لم يكن حق المولى ثابت في الواقع، لأن الاقدام على الظلم بنظره قبيح وإن لم يكن ظلماً في الواقع»^(٧).

(١) كفاية الاصول : ٢٦٠.

(٢) ولعله يقصد بالمتوهم هو صاحب الفصول في بحث مقدمة الواج، التنبيه الرابع: ٨٧.

(٣) كفاية الاصول : ٢٦٢.

(٤) المباحث الاصولية ٧: ٦٧.

(٥) المباحث الاصولية ٧: ٦٨.

(٦) المباحث الاصولية ٧: ٧١.

(٧) المباحث الاصولية ٧: ٧٢، وقريب منه في الصفحة: ٧٤.

أما السيد الخوئي رحمته الله فإنه يوافق على تعميم بحث التجري^(١)، وقال ما نصه: «إن القبح العقلي وإن لم يكن مستتباً للحكم الشرعي لكنه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التجري، بمعنى أن العقل يدرك كون المتجري مستحق للعقاب للتعدي على المولى وهتكه وخروجه عن رسوم عبوديته كما في المعصية، وما ذكره صاحب الفصول رحمته الله من الامة لبيان الفرق بين التجري والعصيان أجنبي عن المقام»^(٢).

وقال رحمته الله أيضاً: «أن استحقاق العقاب إنما هو على نفس التجري أعني اللاتيان بالفعل المتجري به لا على العزم والاختيار كما أفاده في الكفاية»^(٣)^(٤).

(١) المحاضرات ٤٧ : ١٧.

(٢) المحاضرات ٤٧ : ٢٧ - ٢٨.

(٣) كفاية الاصول : ٢٦٠ - ٢٦١.

(٤) المحاضرات ٤٧ : ٣٢.

الجهة الثالثة: تقسيم القطع^(١)

اختلف الأعلام في تقسيم القطع من حيث العدد ومن حيث القبول ومن حيث التفاصيل، بين من يدعي أنها ثلاثة أقسام، وآخر يدعي أنها أربعة أقسام. ولعل السبب في ذلك دعوى الأخباري بعدم العمل بالقطع إذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنة^(٢) مع اتفاق الأصولي والأخباري على حجية القطع الناشئ من الكتاب والسنة. أقول:

إن العلم هو: حضور صورة الشيء في الذهن، والقطع هو الاطمئنان الحاصل بالقضية لدرجة نفي الاحتمال الآخر. إذن العلم كالقطع أن لم يكن هو القطع، والقطع كالعلم كونهما شيئاً بسيطاً لا يقبل التجزئة.

ولذا فإن اقحام الأعلام بحث تقسيم العلم إلى علم تفصيلي وعلم اجمالي، وأيضاً تقسيم القطع إلى أقسام، هل هذا يوافق البساطة في العلم والقطع؟!

والجواب: أن أبحاثهم هذه أخرجت العلم والقطع من البساطة إلى التركيب وهذا خلاف ما أنشئ عليه العلم والقطع. قد يدعى: أنما ذهبوا إلى هذه التقسيمات بسبب الدقة. والجواب: هذا خلاف الدعوى؛ لأن الدقة تقتضي أن يكون العلم أمراً

(١) غدير الأصول ٦: ١٨١ - ١٩١.

(٢) أشار إليه في دراسات في علم الاصول ٣: ٤٣ - ٤٤.

بسيطاً وليس مركباً فالنظر الدقي يقتضي كونه بسيطاً، وإلاّ ماذا تعني كونك عالم بالشيء أو قاطع بشيء سوى أن المعلوم حاضر عندك فالدقة تراه شيئاً واحداً بسيطاً، والحال نفسه مع القطع، لذا نرفض تقسيم القطع.

نعم، القطع رغم كونه واحداً إلاّ أنه أحياناً يكون قطعاً بالحكم - حرمة الخمر - وأخرى يكون قطعاً بموضوع الحكم - أن هذا المائع خمر - فالمقطوع به - متعلق القطع قد يكون حكماً، وقد يكون موضوعاً للمقطوع به؛ وليس للقطع، فالقطع على نفس نسبة اطمئنانه.

كما أنه قد يكون القطع بتمام الموضوع، وقد يكون القطع بجزء الموضوع، وهذا نفس القضية، فإن القطع بقي على نفس نسبة الاطمئنان، غايته أنه مرة بتمام الموضوع، ومرة أخرى بجزء الموضوع، والاختلاف أنما كان بسبب المقطوع به وليس بسبب القطع.

وقد يدعى تقسيم ثالث أهم وهو تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي. أحياناً يكون الشيء ثابت من أول البحث، والقطع طريق كاشف عنه، ويسمى هذا بقطع الطريقي.

وأحياناً يكون القطع دالاً عليه، وهذا ما يسمى بالقطع الموضوعي. فكلية القطع لم تتغير من حيث المعنى، ومادام لم يتغير القطع فهذه الانحاء ليست للقطع وأنما للمقطوع به.

وعليه: فأى دعوى للتقسيم فهي اخراج من البساطة إلى التركيب، والعلم والقطع إنما هي أمور بسيطة لا تقيب التقسيم ولا التجزئة ولا التفاصيل.

سؤال: قطع الفقيه بالاحكام الشرعية من أي نوع، هل هي طريقي أو

موضوعي؟

هذه العويصة التي لم تُحل إلى الآن بشكل واضح سببها تداخل آلية تقسيم القطع، فمرة يُقسم بلحاظ الحكم والموضوع، ومرة أخرى بلحاظ أنه كاشف أو ليس بكاشف.

وفي الحقيقة الفقية يتعامل بكلا التقسيمين، فحصرة باتجاه واحد وإن كان الأغلب قد لا يتم به الموضوع.

بعبارة أخرى: في الأحكام بناءً على ما نعتقد من أن «ما من واقعة إلّا ولها حكم»، فالحكم موجود وقطع الفقيه ما هو إلّا طريق وكاشف للوصول إليه. أما في الموضوعات الشرعية والعرفية، فالموضوعات الشرعية مشخصة من قبل الشارع فقطعه يكون طريقاً لها، وأما في الموضوعات العرفية فقطعه يكون قطعاً موضوعياً.

الجهة الرابعة: قيام الأمارات والأصول مقام القطع
 في هذه الجهة نتكلم عن ما يخص الفقيه من الامارات والأصول، وهنا
 نقول: هل الامارات والأصول تقوم مقام القطع أو لا؟
 ما هو المراد من قولنا أنها تقوم مقام القطع أو لا تقوم؟
 المراد هو: أنها بلحاظ حجيتها تترتب عليها آثار القطع الطريقي من
 المنجزية والمعدرية، هذا في مقام الاثبات^(١).

والكلام في الامارات كأنه مفروغ منه من قيامها مقام القطع.
 وهذا الكلام أثير عليه إشكال ثبوتي مهم - وقد تقدم أن للأعلام طريقين
 أساسيين في التعامل مع الواصل من الفقيه أو إلى الفقيه، طريق يؤمن بقبح
 العقاب بلا بيان، والطريق الآخر هو منجزية الاحتمال الذي هو مسلك حق
 الطاعة - الأول هو مبنى المشهور، والثاني هو مبنى السيد الشهيد محمد باقر
 الصدر رحمته الله، وهذا الاشكال يرد على مبنى المشهور ولا يرد على مبنى السيد
 الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله؛ لأنهم قالوا قبح العقاب بلا بيان، وفسروا البيان
 بالعلم، فيقبح العقاب إذا لم يكن هناك علم، فالإمارة هل هي علم؟ قطعاً هي
 ليست علم بل هي ظن حتى وإن كان ظناً متاخماً لليقين.

إذن: قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا ينتفي موضوعها في الأمارات، فكيف
 ترتبون المنجزية والمعدرية؟!

إلا أن هذا الاشكال لا يرد على مبنى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله
 من مسلك حق الطاعة لتنجز التكليف المحتمل، فالأمانة تقوم مقام القطع.

(١) بالإمكان مراجعة فرائد الأصول ١: ٣٣ - ٣٥، كفاية الأصول: ١٦٣ - ١٦٤.

قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله إلى القول: «إذن: كل تكليف غير مقطوع العدم هو منجز، و نحتاج لرفع اليد عن تنجزه إلى القطع بإذن الشارع»^(١).

أقول:

إن الامارة والاصل أنما هما أحكام ظاهرية، وقد أثبتنا في ابحاث سابقة الاجتزاء بالامثال بالحكم الظاهري وناقشنا شبهة ابن قبا^(٢).

وذكرنا هناك: أن الذهاب إلى الحكم الظاهري انما كان اضطرارياً سببه عصر الغيبة والبعد عن عصر التشريع، وقد أمرنا بالرجوع، أي رجوع الجاهل إلى العالم، للنص والإجماع والسيرة العقلائية والمشرعية، والأمة تنقسم إلى قسمين: مجتهدين ومقلدين، والمجتهد وظيفته يستنبط الحكم من الكتاب الكريم والسنة المطهرة، على أن لا يصطدم اجتهاده مع الضروريات العقلية أو العقائدية.

وأما المكلف غير المجتهد فهو مأمور بالرجوع إلى المجتهد فيأخذ الحكم منه؛ لأنه جاهل وقد أمرنا بالرجوع الجاهل إلى العالم^(٣).

وهناك عبارة مهمة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله وللسيد الخوئي رحمته الله:

قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «والبناء على مسلك حق الطاعة

(١) بحوث في علم الاصول /للشيخ حسن عبد الساتر/ ٧: ١٩٠.

(٢) راجع غدير الاصول ١: ١٧٨ - ١٨٩.

(٣) بالإمكان مراجعة غدير الاصول ١: ١٧٨ - ١٧٩ و أيضاً في ج ٣: ١٧٩ - ١٨٦، وغدير الفقه ١: ٤٠ -

٦٩ و ١٧٢ - ١٩٥، وج ١: ٦١ - ١٤٧ و ٢٩٥ - ٣١٥.

للمولى في موارد الشك والجهل بالواقع، تصبح الإمارة مُنجزّة، وتصبح هذه الشبهة بلا موضوع، لأن مقتضى الأصل أن يصبح التكليف المولوي منجزاً إذا وصل إلى المكلف بأيّ درجة من درجات الوصول، سواء كان مقطوعاً، أو موهوماً، فتكون الإمارة منجزّة لكونها مؤكدة وموجبة لإلزام المكلف اتجاه مولاه بما دلّت عليه^(١).

وقال السيد الخوئي رحمته الله: «فإن قبح العقاب بلا بيان ليس إلّا حكم العقل لعدم استحقاق العقاب عند عدم البيان»^(٢).

وقال أيضاً: «قبح العقاب بلا بيان يكون من الأحكام العقلية الضرورية»^(٣). أقول: أن للمولى جل شأنه حق الطاعة على المكلف، وبالتالي: المولى يريد من المكلف الامتثال لأوامره ونواهيه وهذا مقتضى العبودية لله والخالقية والرازقية، فما وصل بالقطع فلا كلام في وجوب امتثاله.

أما الذي يصل بما دون القطع، فالعقلاء يتفقدون على أن الاحتمال المتأخّر لليقين يعاتب عليه تاركه، وهنا نحن مع السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فنقول يجب أن تمتثل، لأن العقلاء لا يتركون ٩٠٪ ويذهبون إلى ١٠٪ وهذا لا كلام فيه، ولكن لو أردت امتثال ١٠٪ فالعقلاء لا يقبلون منك ويعاتبونك عليه، وهنا نختلف مع السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله حيث نرى الإلتزام بالتكليف المحتمل إذا كان مُعتدّاً به عند العقلاء، أما دون ذلك فلا، بل لعل

(١) بحوث في علم الأصول / الشيخ حسن عبد الساتر / ١٩٠.

(٢) دراسات في علم الأصول ١: ٢٣.

(٣) دراسات في علم الأصول ٣: ٦٢.

٥٠.....المباني الأصولية/ ج ٢

العقلاء يعاتبونك على اتباعه، فنفس الدليل الذي استدل به السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فالعقلاء يريدون منك أن تؤدي الاحتمال الذي بنسبة ٩٠٪ وستعاقب عليه لو تركته.

إذن للمولى حق الطاعة في العلم وفي المظنون المعتقد به، أما المُحتمل الغير مُعتقد به، فالعقلاء قطعاً يرفضون ذلك.

فالامارة ما تكون في نسبتها عالية لذا سُميت بذلك، أما الأصل فهو في النسبة الأدنى، وإذا تساوت الاحتمالات أو تفاوتت «٥٠٪ لكل منها أو ٤٠٪ مع ٦٠٪» تكون لخطورة الموضوع دخل في المنجزية والمعدرية.

الجهة الخامسة: حجية الدليل العقلي^(١)

بعد الفراغ عن حجية القطع في نفسه وهو بلا حاجة إلى جعل جاعل،
يطرح الأعلام: هل يا ترى الدليل العقلي حجة أم ليس بحجة؟
ولكي يتضح هذا الكلام هناك جملة مقدمات لابد من الالتفات إليها.
المقدمة الأولى: أن النزاع الواقع في حجية الدليل العقلي هو في الحقيقة
نزاعان:

أحدهما: النزاع بين الإمامية وأهل الخلاف الذين يرتؤون حجية الدليل
العقلي الظني الذي هو الرأي، والقياس، والاستحسان، وسدّ الذرائع، والمصالح
المرسلة، يعتقدون بحجيتها، وبالتالي: رتبوا أحكام الفقه على طبق الرأي
والقياس والاستحسان وغيرها.

وعلى خلاف هؤلاء مدرسة الامامية أجمعت على عدم حجية الدليل
العقلي الظني الذي يكون على شكل رأي أو قياس أو استحسان أو سدّ ذرائع
أو غيرها.
وهذا ليس محل كلامنا.

وثانيهما: هو النزاع بين علماء الإمامية أنفسهم، وهو الخلاف الأعمق الذي
يثار بين مدرسة الأصوليين ومدرسة الأخباريين الذي مفاده: أن الدليل العقلي
هل يكون حجة فيما لو كان قطعياً إذا لم يكن مستنداً إلى الكتاب والسنة أو
ليس بحجة؟ أي هل يجوز الاستنباط للحكم الشرعي من دليل عقلي غير

(١) غدير الأصول ٦: ١٩٧ - ٢٠٨.

مُسْتَد للكتاب والسنة ولو كان قطعياً؟

مشهور علماء الإمامية ذهبوا إلى حجة الدليل العقلي القطعي في استنباط الحكم الشرعي، وآخرون رفضوا هذه الحجة. ولكي يتضح هذا الكلام لابد من بيان بعض الاشارات: الاشارة الأولى: يا ترى ما هو المقصود من الحكم العقلي؟ البعض يقول نقصد به النظر الدقي الفلسفي أي القوة العقلية بمعناها الفلسفي.

وبعض آخر يقول نقصد به الحكم العقلي الذي يصدر من الإنسان على وجه الجزم واليقين من غير أن يستند إلى الكتاب أو السنة. والمراد هو الثاني وليس النظر الدقي.

الإشارة الثانية: أن المراد من حجة الأدلة العقلية إنما هو حجة الأدلة العقلية التي يراد استنباط الأحكام الشرعية منها في عرض الكتاب والسنة. المقدمة الثانية: أن الأحكام العقلية على قسمين:

القسم الأول: أحكام عقلية نظرية.

القسم الثاني: أحكام عقلية عملية.

قيل بأنّ العقل النظري هو إدراك ما هو واقع.

وقيل أن العقل العملي هو إدراك ما ينبغي أن يقع.

وهذا التفسير للمراد من العقل النظري والعملي دام زمناً طويلاً، حتى

انبرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله إلى دفع هذا التفسير^(١): أن الأحسن

(١) بحوث في علم الاصول/الشيخ حسن عبد الساتر/ ٨: ٣١٠.

تبدل هذا التعبير لأن العقل العملي والعقل النظري كلاهما يتعلقان بمدركات الواقع، فكيف تجعل مدركات الواقع لأحدهما دون الآخر، مع أن العقل العملي والعقل النظري يتعلقان بمدركات واقعية؟

فما هو التعبير الأحسن في نظرك يا سيدنا الشهيد قال: أن الأمر الواقعي المُدرَك للعقل - وهذا مقدار الاتفاق بين العقل النظري والعقل العملي - أن كان لا يستدعي بذاته جرياً على طبقه فهو من مدركات العقل النظري، وإن استدعى بذاته وبلا ضميمة الجري على طبقه فهو من مدركات العقل العملي.

إذن: الأدلة العقلية تُقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الدليل العقلي المُقتنص من العقل النظري «كحكم العقل باستحالة اجتماع الوجوب والحرمة»، وهذا الدليل يرجع إلى بابين رئيسيين.

الباب الأول: باب الإمكان والاستحالة.

الباب الثاني: باب العلية والمعلولية.

وبعد هذا خلص السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله إلى القول: «ومن هنا يظهر أن العقل النظري قد يستقل أحياناً في إثبات هذه الأحكام، وقد لا يستقل في إثباتها أحياناً أخرى»^(١).

القسم الثاني: الدليل العقلي المُقتنص من العقل العملي، فكل دليل عقلي خارج باب الإمكان والاستحالة وخارج عن باب العلية والمعلولية فإنه مقتنص من دليل العقل العملي، فالعقل العملي لا ينهض وحده ولا يكفي لاستنباط

(١) بحوث في علم الاصول / الشيخ حسن عبد الساتر / ٨: ٣١١.

الحكم الشرعي، بل لابدّ من أن ينضم إليه العقل النظري كي تتم عملية الاستنباط، كما لو ادرك العقل العملي بقبح تكليف العاجز، وهذا لا يُستنبط منه حكم شرعي ما لم يُضم له عقل نظري مفاده: استحالة صدور القبيح من المولى.

وهذا بخلاف العقل النظري فإنّه لا يحتاج في هذين البابين إلى ضم عقل عملي إليه.

إذا قلنا بمبنى المشهور في بيان معنى العقل النظري والعقل العملي، فإن العقل العملي لكي يدرك يحتاج إلى ضم العقل النظري.

أما على تفسير السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فإذا بنينا على أن ما أراده السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فارق حقيقي وواضح، بمعنى أن ذاتيات الأمور المدركة الواقعية أحياناً تستتبع وأحياناً لا تستتبع، فالذي يستتبع الذي هو العقل العملي دائماً يحتاج إلى مدرك عام له يكون رابطاً بين ما حصل في الخارج وبين ما يكون في الواقع، وهنا تقع إشكالية هل نحن فعلاً نحتاج إلى الضميمة أو لا؟

والتحقيق:

أنه من خلال ما استعرضناه سابقاً تبين أن الخلاف الذي نبحت عنه في الدليل العقلي هو الخلاف الحاصل بين علماء الإمامية، والذي يقتضي أن الدليل العقلي هل يكون دليلاً مستقلاً بذاته مكافئ للكتاب والسنة أم يكون في طولهما.

فإن كان في طولهما هذا هو محل الوفاق بين علماء الإمامية سواء كانوا

أصوليين أو اخباريين، والكلام فيما إذا كان دليلاً مستقلاً وفي عرض الكتاب والسنة، الأخباري رفضه بالجملة، أما الأصولي فبعضهم قبل وقليل منهم رفض، والذي قبل لم يكن باتجاه واحد، بل له تفاسير متعددة وآراء ومناقشات في القبول والرفض، لذلك يكون قبولاً في الجملة، وهذا مما لا خلاف فيه^(١).

والخلاف إنما حُصر في حجية الدليل العقلي التي تكون في عرض الكتاب والسنة، حيث رفضها الأخباري بالجملة، بينما ارتضاها الأصولي بنحو من الاختلاف في التفاصيل.

وأعتقد أنه ليس من المهم استعراض ما قاله كل فريق اثباتاً وثبوتاً، ولذا عرضتُ عن ذلك، ومن أراد الاطلاع فليراجع غدير الأصول، والذي نريد أن نصل له هو:

أن العقل النظري في تفسير المشهور هو ما يدرك به الواقع.

والعقل العملي هو ما ينبغي أن يكون في الخارج.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله غير الاصطلاح، فهذا التغير هل هو

تغير واقعي؟

في الحقيقة لا أرى صحة هذا التقسيم؛ لأن الدليل العقلي هو كالقطع وبسيط لا يقبل التقسيم والتجزئة، حتى أنه في الكتب القديمة لم يكن هذا التقسيم موجوداً، فكان كلامهم عن الدليل العقلي، وحين جيء بهذا التقسيم اختلفوا في فهمه وقبوله، بل العكس، حتى آخر من طرح فارقاً بينهما الذي هو

(١) بحوث في علم الاصول / الشيخ حسن عبد الساتر / ٣٠٩.

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرجع ويقول كلاهما مدركه الواقع، إذن: المساحة واحدة.

نعم، المدركات العقلية تختلف، فبعضها يستتبع الجري، والآخر لا يستتبع ذلك، ولذا فإن حكم العقل واحد في ذاته وآلياته وكيفية حصوله. إذن: هذا ليس خلاف في الدليل وإنما في المدركات، كما كان في القطع.

وعليه: فالدليل العقلي واحد وهو ما يُدرك به الواقع، لكن أحياناً المدرك يستتبع الجري، وأحياناً لا يستتبع. وعلى عبارة المشهور أحياناً من الخارج ونرجع باتجاه الدليل العقلي، وأحياناً من العقل مباشرة.

فمن قال بالتقسيم دخل في عويصة أخرى وهي أي قسم من أقسام الدليل العقلي يكون في عرض الكتاب والسنة، وأي قسم لا يكون كذلك؟ أما على قولنا بالجمع فنفس الدليل العقلي هل يصلح أن يكون مكافئ للكتاب والسنة أو لا يصلح؟

والسؤال المهم هنا: هل يمكن للعقل أن يُدرك الأمور والأحكام الشرعية فيكون حجةً فيها أو لا يمكن ذلك؟

في الحقيقة البحث في موضوع الدليل العقلي هو الإجابة على هذا السؤال والمقدمات التي ذُكرت.

وكانت المقدمات: - ماذا نقصد بالدليل العقلي؟ وما هي أقسامه؟ نقبل التقسيم لو لا نقبل التقسيم؟ - جواباً على سؤال: هل ما يدركه العقل من الأمور

الشرعية يكون حجة فيها أو ليس كذلك؟

إن الحكم الشرعي عادة له مدارك خاصة مصالح ومفاسد، والحكم الشرعي يُبنى على ذلك

ولكن هل بإمكان العقل أن يدرك هذه المصالح والمفاسد؟

والجواب: عند الأكثر يُدرك، لكن بأي مساحة يُدرك؟

لكي تتضح المساحة نقول: أي عقل لو تسأله: لو أردنا أن نعبد الله عز وجل أيهما أفضل الأربع دقائق عبادة أم الدقيقتين؟ أو الأربع ركعات أو الركعتين؟

لكان الجواب: الأربعة وهذه لا يختلف عليها العاقل، لكن هل يستطيع الفقيه أن يفتي على طبق هذا الإدراك العقلي أن صلاة الصبح ممكن أن تكون اثنين والأفضل أن تكون أربعة لأن إدراك العقل يقول الأربعة افضل من الاثنين؟ الجواب: لا يستطيع الفقيه أن يفتي بهذا الإفتاء.

وهذا يعني أن إدراكات العقل وإن كانت حجة وكانت قطعية لكن لها حدود ومساحات قد لا تكون الأشياء والأوامر والنواهي الشرعية مشمولة بذلك.

لأننا هكذا نعتقد أن الله عز وجل عالم، خالق، محيط،.....، تحضر عنده المصالح والمفاسد بلا حاجة إلى قدرة إدراك من قبل الإنسان، وبالتالي هو جل شأنه أودع للإنسان مساحة معينة للإدراك وباقي المساحات بقيت لا يدركها الإنسان، فما يدركه الإنسان بعقله له سقف معين.

وهل الحكم الشرعي داخل هذا السقف؟

الجواب: لا، كثير من الأمور لا يدركها العقل وقد يُدرك خلافها لكن الحكم الشرعي يأتي على خلاف ذلك، مثل قضية الرابع ركع والركعتين في الصلاة الواجبة.

وكالخلاف المطروح الآن بينا وبين أبناء العامة نحن نقول أي سفر «يتعدى الحدود الشرعية للوطن» يوجب القصر والقضاء في الصيام وهم يقولون لا، القضاء والقصر علتة التعب، قبل كان سفرهم متعب والآن ليس متعب، فإذا كان سفرك متعبا لك أن تقصر أو تقضي، ونحن نقول لا، هذه مصالح ومفاسد لا يدركها الإنسان.

وقد جاء الأمر الإلهي بالامر بالقصر في الصلاة وقضاء الصيام للمسافر بدون قيد المشقة والتعب، لذا يقصر في صلاته ويقضي صيامه سواء كان السفر مُتعباً له أو لم يكن.

إذن: مدركات العقل لها مساحة من الاحترام قطعاً لكنها لا تستطيع أن تكون في كل شيء من أبواب الشريعة.

مثال للايضاح فقط مع أن الفارق عظيم وهائل، هو الانسان الصانع للرجل الآلي «الروبورت» ولا يخرج هذا المصنوع الآلي عما زود به من متسلسلات رقمية أودعها فيه الصانع وهو الانسان، ولا يمكن أن يدرك الاحكام التي يطلقها الانسان له فهو لا يدرك المصالح التي يريد بها الانسان مهما كان هذا الروبورت متطوراً، ومهما أودع فيه، وما هذا إلا لنقص في الرجل الآلي لا يمكن دركه وسده بالنسبة للانسان الصانع.

وبالتالي: يتضح أن هذا الرجل الآلي في الحقيقة مهما كانت قابلياته

وقدرته على المتواليات الرياضية وحل الاشكاليات وأداء الاعمال ودقتها ونظامها، لكنه لا يدرك لماذا أمره الصانع بصناعة القطعة الفلانية، أو لماذا سألته هذا السؤال، أو لماذا عليه نقل الشيء من الموقع «أ» إلى الموقع «ب».

نفس الشيء بالنسبة للإنسان - قياس مع الفارق وللإيضاح فقط - فإن الله عز وجل خلقه الإنسان وأودع فيه أشياء ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾^(١).

لكن هل بالإمكان للإنسان أن يدرك كل شيء بعقله؟

الجواب: لا، كثير من الأمور لم يدركها الأوائل من المسلمين، والجيل المتأخر أدرك أهميتها وصحتها، مع أن العقل المفروض واحد لم يستطع إدراكها في السابق، والآن العقل يُدركها بنسبة ما.

وكذا ما لا ندركه نحن الآن قد يُدرك لا حقاً وقد لا يُدرك.

بالمناسبة حتى البناء العقائدي الموجود الآن أقوى من السابق، سابقاً كان كثير من الأمور قد يُرمى الإنسان بها بالغلو، والآن يقبلها الناس بشكل طبيعي ويعتقدون أنها جزءاً من اعتقادهم.

بمعنى آخر اريد القول: أن العقل يُدرك ويحترم هذا الادراك وهو حجة فيما يدرك لكن ليس له أن يدرك جميع الاحكام الشرعية.

وبالتالي: قد تغيب عنه المصالح والمفاسد في بعض الأحيان.

البعض قد يقول: أليس عندنا روايات تُبين العلة وبعض الاحكام نجد لها

علة، هل نستطيع أن نعتبرها هي العلة الحصرية؟

الجواب: لا، فقد قلنا هناك نقص في قابلية الانسان في إدراك المصالح والمفاسد، والروايات تقول هناك علل للأحكام لكنكم قد لا تستطيعون ادراك جميعها، تُدرك بعض وبعض الآخر مرجو إلى الله عز وجل يُبينه في يوم من الايام.

اذن: النصوص التي بيّنت علل الأحكام لم توضح لنا أن هذه العلة هي تمام الملاك في هذه القضية.

الله عز وجل فرض عليكم هكذا قضية لأجل هذه المصلحة ولعل هناك مصالح أخرى.

على ضوء هذا ما هي مساحة الإدراك العقلي؟
إن كان الإدراك للأمور الضرورية والبدئية التي لا يختلف عليها اثنان فهذا مما اعطيت الحجية فيه لأحكام العقل، هذا بالاتفاق، فهذه الضرورية التي أدركها العقل حجة؟ هذا أولاً.

ثانياً: أحياناً يراد من الادراك أحد معنيين: إما الادراك بمعنى التصديق والالتقياد للحكم الشرعي.

وإما أن يكون بمعنى إيجاد ملاكات الأحكام الشرعية.
فقولنا «العقل يُدرك» هل نقصد أنه يُصدق وينقاد أم نقصد يُوجد لنا ملاكاً للحكم.

فإن كان الاول - الالتقياد والتصديق - فهذا لا كلام في امكانيته وصحته، وهذا ما نقبله.

وإنما الكلام في الثاني - إيجاد ملاك للحكم - وهذا نرفضه.

أحياناً الحكم موجود والادراك العقلي يكشف الحكم وهذا تصديق وانقياد، فكاشفة الادراك العقلي عن ملاك الحكم إنما هي عبارة عن تصديق وانقياد، لأن الحكم الشرعي موجود وملاكه موجود غايته أن العقل استطاع أن يكشف عن هذا الملاك فيُصدق به وينقاد إليه.

وعليه: فالادراك العقلي حجة بالضروريات وهذا لا كلام فيه، هذا أولاً. وثانياً: أنه يكون بمعنى التصديق والانقياد للأحكام الشرعية هذا مما هو ممكن، وهو والذي نعلمه في زماننا.

وهذا التصديق والانقياد هل يكون باليقينيات فقط أم يشمل اضافة على اليقينيات؟

هذه الفقرة هي محل النزاع، كونه يدرك الضرورية، هذا الكل يُسلم به. وكلامنا في أنه هل يكون كاشف، فننقاد ونصدق ونتحرك بازاء الحكم الشرعي

وهذه القضية في اليقينيات محل وفاق وكلامنا فيما دون اليقين. اذا كان الفقيه يتبنى قبح العقاب بلا بيان، والبيان عنده العلم، على هذا المبني.

فكلامنا فيما دون اليقين غير داخل، وبالتالي: العقل لا يكشف عن شيء ولا يجعلني انقاد واصدق.

اما الذي يتبنى مبني السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فالعقل عندما يكشف عن احتمال ما يكون مؤدياً للانقياد والتصديق.

وبالتالي: حتى المبني الذي نتبناه الذي سميناه الاستجابة العقلانية

فما دون اليقين أيضاً مشمول لكن برتبة الظن المعبر.
إذن: الاحكام العقلية أن كانت كاشفة عن حكم يقيني فهذا لا اشكال في حجيتها.

وإن كانت كاشفة عن حكم ظني فأنها على حسب المبني.
فإذا كانت الاحكام العقلية مبنية على الضروريات وأنه لا يختلف فيها اثنان، فيا ترى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومسلك حق الطاعة هل هما من القواعد العقلية أو العقلائية؟

المشهور يعبر عنها عقلاً قبح العقاب بلا بيان، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أيضاً يُعبر على أنه عقلاً مسلك حق الطاعة، مع أن كلا الطرفين يُثبت وجود الخلاف، يعني المشهور عندما يقول بقبح العقاب بلا بيان يقول هناك قول في خلافها وهو مسلك حق الطاعة، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله عندما يقول مسلك حق الطاعة قاعدة عقلية أيضاً يقول وفي خلافها قبح العقاب بلا بيان ويقول هذا هو المشهور.

وهذا يدل على أن كلا القاعدتين عقلائية وليست عقلية، ما دام وجد الخلاف فهذا يعني غير مسلمة عند الجميع.

والقضايا العقلية مسلمة عند الجميع، فكيف تقول عقلية وتُفسر لنا القضايا العقلية هي القضايا التي يستقل العقل بها وهي لا تختلف عند احد من بني البشر ثم ترجع وتقول هناك من يخالفني.

إذن: لا هذه القاعدة بُنيت على ضرورة ولا تلك بُنيت على ضرورة، لذلك هما من القواعد العقلائية وهي مبنية على المتعارف بين الناس قبولاً ورفضاً،

والعقل مبني على الضروريات.

لذا عندنا اشكالية كبيرة وهي أن أحكام الفقهاء بأي مستوى؟ وهل تستتبع ثواباً أو عقاباً؟ وأحكامهم في جلها ظنية أي هي دون اليقين، وهنا يأتي الخلاف المبني، وبما أنها مباني عقلائية فهل تستتبع هذه المباني العقلائية ثواباً أو عقاباً؟!

والجواب: نعم، تستتبع ثواباً وعقاباً.

وعلى ضوء ذلك: فالأدلة التي يلجأ إليها الفقيه في مقام الاستنباط هي الكتاب والسنة المطهرة لأهل البيت عليه السلام بقسميها.

١- السنة المباشرة، ونعني بها: قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام التي تكون بسند معتبر وكانت الدلالة لا لبس فيها.

٢- السنة غير المباشرة أو الكاشفة وهي الاجماع على طريقة القدماء وليست على طريقة المتأخرين، ونعني بطريقة القدماء: أن الحكم موجود عند عامة الفقهاء ومن يخالف فيه يكون معلوم النسب.

وهنا نسأل: هل حكم العقل دليل في طول الكتاب والسنة أو في عرضها؟

ففي الضروريات - الاحكام اليقينية والظن - على حسب ما نتبناه يكون في طول الكتاب والسنة وليس في عرضها.

لذلك على حسب ما نتبناه تكون الادوات في آلية البحث الفقهي هي إما الكتاب وإما السنة بشقيها، وأما العقل فهو بمقدار الضروري والتصديق والانتقاد

فإن قلت: فلماذا تدرسون علم الأصول وتجعلونها قواعد عقلية وعلى الفقيه اتباعها؟

قلت: قالوا أن علم الأصول هو النظرية لعلم الفقه، ونحن في مقام تحرير النزاع قلنا: إنما احتجنا إلى علم الأصول لتحرير المسائل الفقهية من صغرياتها ومصاديقها لنحصل على قاعدة جامعة لأكثر من مسألة فقهية تكون مستنداً للفقيه حينما يتحرك، مثال ذلك: عندما نأتي للفقه نجد أوامر ونواهي، ونجد أن القول في ظاهرة حجة، فنستخرج قاعدة كبرى من هذه الأبحاث الصغرى. وعليه: فالذي نستفيده في علم الأصول هو تحرير المسائل الكبرى من صغرياتها الفقهية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: نستفيد في علم الأصول من الأحكام العقلية الثابتة أو لا أقل الأحكام العقلانية المتفق عليها مثل أبحاث الألفاظ عقلانية متفق عليها، وكذا أبحاث الأوامر والنواهي، فاستطعنا أن نخرج بها بأبحاث أصولية ففي كثير من الأحكام الفقهية يحكم الفقيه بالبراءة أو الاحتياط، فلماذا يحكم بالبراءة ولماذا يحكم بالاحتياط؟

إذا استفاد أن العقل يحكم بأنه متى ما لم يعلم المكلف بالتكليف فإنه لا يعاتب ولا يعاقب، حكم بالبراءة، وإذا استفاد أن حكم العقل يوجب احترام الاحتمال وأنه من حق طاعة المولى على عبده، حكم بالاحتياط.

فكلاهما - سواء القائل بالبراءة أو القائل بالاحتياط - يؤمن أنه بلا علم براءة، وأن الاحتياط حسنٌ على كل حال.

وبالتالي يكون دور علم الأصول هو الموافقة والتداخل بين القواعد

العقلية لنخرج بقواعد برهانية كبروية تنفع في الفروع الفقهية.
سؤال: إذا كانت قواعد عقلية بديهية فهل تحتاج إلى إظهار؟
الجواب: نحن لم نقل استظهار القاعدة وإنما قلنا المؤلفه بينها، وعليه:
فالتوليف يحتاج إلى جهد ومؤنة.

الجهة السادسة : الإجمال^(١)

لا يخفى أهمية بحث الإجمال
ولكي يبحث بشكل جيد ومفيد لابد أن نتخلص من ضغط التسمية
وهذه مشكلة عندنا بالأصول يطلق الاصطلاح ثم ينبري الأعلام بين قابل
ورافض له، مناقش ومفصل فيه، وهذا كله بسبب الاصطلاح.
ومشكلتنا في بحث الإجمال انه سمي بالعلم الإجمالي
كلمة علم إجمالي هي التي أوقعت الكثير من الأعلام في الدخول في
تفاصيل هذا البحث دخولاً قد يكون مسهباً، بالإمكان أن تراجع أبحاث
الإجمال لأي فقيه سوف تجد البحث متشعب كثيراً وكثير التفاصيل، سببه هذا
الاصطلاح أنهم يسموه علم إجمالي.
ولإيضاح الكلام نقول: هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي؟ أم أنه
يختلف عنه؟

فمن ذهب إلى انه كالعلم التفصيلي، احتارت في بيان النقاط الاشتراك

(١) غدير الأصول ٦: ٢٠٩ - ٢٢١.

ونقاط الاختلاف بينهما، مع أن الوجدان يشهد، وهذا لا يستطيع التخلص منه بأن العلم الإجمالي ليس كالعلم التفصيلي، لذ يحتار في كيفية إيجاد نقاط اشتراك حتى يكون هذا كهذا، يعني يأخذ نفس أحكامه، وماذا يفعل بنقاط الاختلاف بينهما، ولو فرضنا تجاوز كل هذا اللازمة سيقع بمحذور الوجدان الذي يقول أن العلم الإجمالي ليس كالعلم التفصيلي.

وأما الذي ذاهب للطرف الآخر قال هو ليس كالعلم التفصيلي وقع بحيرة أخرى، أولاً لابد من بيان نقاط الاختلاف، ثم عليه أن يجد حلاً للمنجزية التي قالوا بها في العلم الإجمالي.

بعضهم قال هي كمنجزية العلم التفصيلي أي عليّة، وآخرين قالوا بنحو الاقتضاء أي العلم الإجمالي يقتضي التنجيز، فهو ليس كالتفصيل من حيث المنجزية.

للعلم الإجمالي حسب اصطلاحهم أطراف:

إذا كانت المنجزية بنحو العلية أو كانت المنجزية بنحو الاقتضاء هل هناك فرق في الترخيص في الأطراف؟

القائل أنها منجزية عليّة كالعلم التفصيلي لم يُرخص في الأطراف، أما القائل أنها بنحو الاقتضاء رخص في الأطراف.

وعبارة أستاذنا السيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله في المحكم تبين ذلك.

حيث قال رحمته الله: «ومنه يظهر أن ما هو محل الكلام هنا من عليّة العلم الإجمالي التامة في المنجزية واقتضائه لها، وعدمهما لا دخل له بما يأتي الكلام فيه في مبحث الاشتغال من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وعدمه.

فقد يذهب ذاهب إلى جريان الأصول في بعض الأطراف مع إلتزامه هنا بالعلية التامة، لدعوى استفادة جعل البذل منها مثلاً، وقد يذهب آخر إلى عدم جريانها مع إلتزامه هنا بالقتضاء وعدم العلية التامة، لدعوى قصور أدلتها عن عموم الأطراف بنحو تكشف عن الردع عن منجزية العلم الإجمالي، غاية الأمر أن محل الكلام هنا يكون من مباني الكلام هناك وينفع فيه في الجملة، فلاحظ. ومما ذكرنا يظهر الإشكال في ما يظهر من المحقق الخراساني^(١) فليس من كون القول بجريان الأصول في بعض الأطراف متفرعاً على القول بالقتضاء. وأنه لا يجري مع البناء على علية العلم الإجمالي للموافقة القطعية. ومثله ما يظهر من شيخنا الأعظم^(٢) فليس هنا من أن البحث في حرمة المخالفة القطعية مما يناسب مباحث العلم، والبحث في وجوب الموافقة القطعية مما يناسب مباحث الشك، ومن ثم أوكله لمباحث الأصول العملية، للإشكال فيه بأن وجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية من شؤون تنجز التكليف المترتب على العلم به، فالمناسب التعرض له في مباحثه. وجريان الأصول في الأطراف وعدمه أمر آخر يتفرع على ذلك في الجملة^(٣).

والحصول: المنجزية العلية يعني كل الأطراف لابد أن تدخل، هو يقول: لا ليس لها علاقة، منجزية اقتضائية ممكن أن تأتي المؤنات في بعض

(١) ويعني بذلك في الكفاية : ٢٧٢.

(٢) ويعني بذلك في فرائد الأصول ١ : ٧٠ - ٧١.

(٣) المحكم ٣ : ١١٢ - ١١٣.

الأطراف، هكذا قال الأعلام فيما سبق، وسيدنا سيد الحكيم ﷺ يقول لا ليس لها علاقة، هذا مجرد البحث يجر البحث.

فأصل العليّة لا يقتضي تنجز جميع الأطراف، وأنما ننظر للموضوع يمكن أن تنتجز جميع الأطراف ويمكن لا تنتجز، ونفس الشيء على القول بالافتضاء

وبالتالي: لا الافتضاء ينفعنا ولا العليّة، يعني لا الافتضاء ينفعنا في الترخيص ولا العلية تنفعنا في تنجيز جميع الأطراف.

وهذا الكلام بهذا الفهم يمكن أن نستفيدة من كلام الآخوند لأنه حوّل البحث هنا في الأطراف ولم يذكره في العلم الإجمالي وأنما ذكره في مباحث الأصول العملية.

الى غير ذلك من كلمات الاضطراب، ولو يراجع الباحث لوجد كما هائلاً من الاضطراب حتى أصبح بحث العلم الاجمالي مميز بالاسهاب والاطناب لدرجة ضياع المطلب أحياناً مع فوارق في التبنّي العملي عند تطبيق النتيجة على الفروع الفقهية.

بعد هذه المقدمة أقول:

هل هو علم أم لا؟

هل هذا الإجمال يعد علماً أو ليس بعلم؟

طبعاً من تبنى أنه ليس بعلم في راحة من هذا البحث لكن عليه أن يُثبت كيفية التخلص من الإجمال، وكيف تنتجز الأطراف، وسيأتي الكلام في هذه القضية.

كلامنا في الحقيقة الآن محصور مع مَنْ قال أنه علم.
مَنْ تبني أن الإجمال الذي يحصل في الأطراف هو علم ذكر أننا نريد
من العلم هو الجامع وإلا فالأطراف واضح التردد فيها.
الآن إذا كان أماننا نص مثلاً قائلاً «تجب عليك صلاة الظهر» السؤال: ما
الذي حضر؟
وكما لا يخفى أن العلم هو حضور صورة الشيء في الذهن، أو إدراك
الواقع.

فعندما يقول «تجب عليك صلاة الظهر» فالذي حضر في الذهن هو
وجوب لصلاة الظهر عند حضور هذا الشيء في ذهنك وهذا علم يلزم منه أن
يتنجز هذا العلم، وبالتالي: ليس لك أن تتنصل منه وعليك أن تتقبل جميع
آثاره، وهذا لا كلام فيه.

لكن كلامنا هنا في مثال آخر: «تجب عليك إما صلاة الظهر وإما صلاة
الجمعة»

وهنا نسأل ماذا حضر؟ هل حضرت صلاة الجمعة؟ وبالتالي تترتب
آثارها، أم أنه حضر في ذهنك صلاة الظهر وترتبت آثارها؟

إذا قلت حضرت صلاة الجمعة سيقابلها ويكافئها حضور صلاة الظهر.
الجواب: لم يحضر شيء في الذهن، لأنك لا تستطيع أن تقول تجب
علي صلاة الظهر بنحو الجزم ولا أن تقول تجب علي صلاة الجمعة.
إذا لم تحضر في الذهن لا صلاة الظهر بوجوبها ولا صلاة الجمعة بوجوبها
وإنما الذي حضر في نظرهم هو الجامع، جامع بين الصلاتين.

هل يمكن تصور الجامع بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة؟
 الجواب: لا، لأن هذا فرد بخصوصياته وذاك فرد آخر بخصوصياته، وهذا
 كيفية عبادية معينة وذاك كيفية عبادية معينة.

وبالتالي لا يصح الجامع بينهما، فأى علم بالجامع يدعى؟ مع أنه جامع
 بين المتباينات، وكيف يتصور جامع بين المتباينات؟!

وقد قلنا سابقاً أن العبادات عنوان عام لكن هذا بالحقيقة جامع انتزاعي
 وليس جامع حقيقي لذلك نجد كثير من الروايات وسّعت هذا الاصطلاح مثلاً
 في كثير من الأمور اعتبرت عباداً مثل قضاء حوائج المؤمنين، واعتبرت الصلاة
 أيضاً عبادة.

علماً أننا لا نتبنى هذا التخيير، فمع حصول شرائط الجمعة تجب صلاة
 الجمعة فلا يصلي الظهر؛ لأن عندنا نص ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
 فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(١) وهذا وجوب في السعي، وقد ذكرنا هذا المثال من
 باب الجري على ما طرح مثلاً في العلم الإجمالي.

أحياناً تطرح هذه القضية «يجب عليك صلاة الجمعة» أو «صلاة الظهر»
 ويوجد نحو من أنحاء الترتب، وهذا خارج عن مقام البحث.

هل ما يطرح علماً إجمالياً بهذا الاصطلاح هو في الحقيقة علم أو لا؟
 البعض رغم ذلك قال أنه علم.

نقول: هذا أخص من المدعى؛ لأن أحياناً التردد في نفس الحكم،
 وأحياناً في متعلق الحكم، وأحياناً أخرى في كليهما، وكلامك كله فيما لو كان

التردد في متعلق الحكم.

أما إذا كان التردد في نفس الحكم مثلاً «عند رؤية الهلال» هل الدعاء واجب أم مستحب؟

أو كان التردد في نفس متعلق الحكم وفي نفس الحكم.

فلا يحل التردد هذا الافتراض، أي افتراض الجامع.

لذا افتراض الجامع غير موفق لا بناءً على كونه علم بالجامع، ولا بناءً على الإصرار على كونه علم.

فإذا قال: «تجب عليك صلاة الظهر أو الجمعة» كيف نحل هذه الإشكالية؟

بعد هذا أقول:

إننا ذكرنا لأكثر من مرة أن العلم يمتاز بالبساطة، والبسيط لا يقبل التركيب ولا تقسيم، وتقسيم العلم إلى تفصيلي وإجمالي، ثم تقسيم الإجمالي إلى علم بالجامع وشك في الأطراف، هذا في الحقيقة مجرد دعوى لا دليل عليها.

كما أن من المهم جداً أن نلتزم بأن التنجيز أنما يكون في الخارج لكي يتحقق به الامتثال، وإلا كيف لنا أن ندعي أن العلم بالجامع الذي موطنه الذهن يُنجز.

ومن الضروري جداً في مقام التحقيق أن نلتزم بحركة العقل عند سماعنا لهذا النص «تجب عليك صلاة الظهر أو الجمعة»

فنحلل ونجزى حركة العقل هل هي تنفع من قال أن الإجمال هو علم

في الجامع وشك في الأطراف؟ أم أنها تنفع الآخر الذي يقول أنها ليس علم؟ فمجرد أن تسمع «يجب عليك صلاة الظهر أو الجمعة» في الحقيقة تشكل في ذهنك وجوبان «تجب صلاة الظهر» يقابله «تجب عليك صلاة الجمعة».

وكلامنا مع فقدان المرجح ماذا يحكم العقل؟
الجواب: إما أن يحكم العقل بتركهما معاً لعدم وجود وجوب مستقل بحد ذاته، أو أن يحكم على حسب قابلية المكلف فإذا كان قادر أن يأتي بهما وإلا يختار أحد الأطراف.

وهذا لا علاقة له بالموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية.
بيان: نحن عندنا ثلاثة مسالك: مسلك قبح العقاب بلا بيان، ومسلك حق الطاعة، ومسلك الاستجابة العقلانية.

فلو كنت ممن يؤمن بمسلك حق الطاعة وكلام السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله واضح يقول: كل احتمال منجز، وكل طرف فيه احتمال، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله لم يتعرض لتفاصيل الاحتمالات أن هذا أقوى وهذا أضعف، بل قال كل احتمال وإن كان برتبة الوهم، وعليه: فصار الجميع منجز، وهذا يعني الإتيان بجميع الأطراف.

وهذا إما ترجيح بلا مرجح أو أنه أخص من المدعى؛ لأنه يشمل القادر على الإتيان بالأطراف دون غير القادر،

وأما على مسلك قبح العقاب بلا بيان، ولا بيان في المقام، فيترك الجميع، مع أن القاعدة تقتضي البراءة في الجميع لكن القائل بها لا يلتزم بها؛ لأنه يقول

لابدّ من الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، وهنا صارت المخالفة القطعية.

وأما على مسلك الاستجابة العقلانية، فليس كل الاحتمالات منجزة وإنما العلم والظن المُعتبر، ويخرج الظن الضعيف.

سواء كانت الأطراف بنفس القوة أو كان احدها أقوى من الباقي، فلا مشكلة، إذ مع التساوي وفقد المرجح يتخير، ومع وجود المرجح - الطرف الأقوى - يذهب باتجاه الأقوى.

وعليه: فلا يوجد شيء اسمه العلم الإجمالي وإنما الموجود هو ترجيح بين الأطراف وقابلية المكلف على الامتثال بأي مقدار من مقادير القابلية ولو على مستوى الترتب أو القضاء أو أي نحو من هذه الأنحاء وإلاّ فهو مخير بين الأطراف.

القسم الثاني: مبحث الظن^(١) :

البحث فيه أكثر من جهة وقبل الشروع بجهات البحث لابد من التطرق لمقدمة اعتقد أهميتها.

المقدمة:

إن هناك عبارة مهمة جداً للسيد الخوئي رحمته الله في هذا المصمار، حيث قال ما نصه: «أن الظن لا يكون حجة ذاتاً»^(٢).

بمعنى أنه ليس للظن حجة ذاتية، فالظن قد يكون في أمر اعتباري ولا يكون في أمر تكويني، إذ ليس للظن موقع فيها، فهي أن لم تحصل كان الظن كاذباً، وإن حصل الأمر التكويني كان علماً.

لذلك يقولون الظن في الأمور التكوينية ليس له أهمية لأن أن لم يحصل فهو علم بعدم الحصول، وإن حصل المضمون فصار علم بالوقوع. فالظن انحصر في الاعتباريات، مرة اعتباريات عادية، ومرة اعتباريات شرعية، والظن في الأمور الاعتبارية العادية، العقلاء يقبلونه ويكون حجة ويعملون على طبقه إذا تحققت شروطه:

الشرط الأول: أن يكون هذا الظن متاخماً لليقين.

يعني الظن الذي يعتقد فيه العقلاء ويعتد به.

كيف نعرفه متاخماً أو لا؟

الجواب: إذا صح العتاب على تركه.

(١) غدير الأصول ٦: ٢٢٢ - ٣٠٢.

(٢) دراسات في علم الاصول ٣: ١٠٤.

الشرط الثاني: أن يكون هذا الظن الذي حصل بأمر اعتباري عادي صار بعد الفحص عن تحصيل العلم.

يعني قبل أن تذهب إلى ظن معتبر في الأمور العادية حتى يقبله العقلاء لابد من البحث عن العلم، والمحاولة في الوصول إلى نتيجة حقيقية أو واقعية بهذا الأمر، فإذا بحثت ويئست فلك أن تعمل بهذا الظن، وإلا عليك البحث والمحاولة عسى أن تصل إلى علم بهذا الأمر الاعتباري الاعتيادي وتعمل به.

وهذا ليس مورد كلامنا، لأن مورد كلامنا هو الظن بالأمور الاعتبارية الشرعية فهل يكون حجة أو لا؟

طبعا الأمور الاعتبارية الشرعية لا نستطيع القول بأن العقل يدركها؛ لأنها تابعة لمصالح ومفاسد قد لا يدركها الإنسان وإنما تختص بحكمة الله جل شأنه، وأكثر من مرة نضرب هذا المثال لوضوحه وهو حينما تستنطق العقل أيهما أفضل أربع ركع أو ركعتين، أو أيهما أكثر تهذيباً للنفس صيام النهار فقط أم وصل النهار بالليل، العقل يقول وصل النهار بالليل، لكن هذا مرفوض في الأمور الاعتبارية شرعية، لأن الحكمة قد لا يدركها عقل الإنسان لأنها تابعة للمصالح والمفاسد، وهل يستطيع العقل أن يجزم أنني أستطيع الوصول لجميع مدارك المصالح والمفاسد في الأمور الشرعية؟

الجواب: قد يدرك بعضها لكن الكثير منها لا يستطيع إدراكها.

وعليه: هل يمكن لنا أن نحتج بالعقل في قبول الظن في الأمور الشرعية.

الجواب: لابد أن نراجع النص الشرعي الذي يسمح أو لا يسمح بالنزول

من العلم إلى الظن في الأمور الشرعية.

فإذا كان عندنا دليل يسمح - فيها ونعمت - وإلاً نبقى على العلم.
والأمور الاعتبارية الشرعية المظنونة هل تكون حجة ويجب العمل على
طبقها؟

الجواب: نعم، لكن بشرط أن يدل الدليل الشرعي عليها.
وبالتالي: الشارع هو الذي يُحدد مساحات الحجية في الظن المعبر
شريعاً؛ لأن في الأحكام الشرعية ملاكات للمصالح والمفاسد لا يُدركها الإنسان
دائماً بعقله.

فمع حضور الإمام لا كلام فيه؛ وأيضاً مع الوصول إلى الإمام، أو من
أوكله الإمام في الإفتاء، وهذا واضح، لكن كلامنا في عصر الغيبة.
قام الدليل القرآني والسنة المطهرة بشقوقها وبما فيها الإجماع والعقل
والعقل أيضاً على الذهاب إلى أهل الخبرة والسؤال منهم، فقد ذكرنا سابقاً^(١)
الأدلة القرآنية والأدلة التي تستفاد من السنة المعتمدة والإجماع والعقل والعقل
ماذا قالوا في ذلك.

وخلاصته: أننا لابد أن نتحرك بإزاء أهل الاختصاص، وأهل الاختصاص
في آلية الأحكام الشرعية هم الفقهاء.
فالفقيه أحياناً يتيقن الحكم، مثل: هل الصلاة واجبة، أو هل الصيام في
شهر رمضان واجب؟ فيكون جوابه: نعم، فالأمور التي يعلم بها سيفتي على
طبق علمه.

أما الأمور التي لا يعلم بها على نحو اليقين والقطع يعني المضمونات

(١) ذكرنا ذلك في غدير الفقه ١: ٤٠ - ١٩٣.

والمحتملات ما هو جوابه؟

وهل أعطت الروايات مساحة للفقهاء في أن يعمل بما يظن من الأحكام الشرعية أو لم تعطيه؟

وهل كل الفقهاء كانوا بقرب الإمام أيام الحضور؟

وهل كان التواصل سهلاً؟

الجواب: لا، لأن البلاد شاسعة، وكان الإمام في مكان ما، والفقهاء كان يذهب ويرجع ولعل سفره ثلاثة أو أربعة أشهر، فالتواصل صعب.

وهل جميع الناس قريبة من الإمام؟

الجواب: هي اقرب للفقهاء، وهي في زمان حضور الإمام كانت الناس ترجع للفقهاء.

فهل الفقهاء في ذاك الزمان يفتي باليقينيات فقط؟ مع أن احتياجات الناس أكثر من اليقينيات التي ثبتت عند كل فقيه.

وعليه: في زمان المعصوم كانت الحاجة إلى العمل بالظن بمساحة معينة وقد أعطاها وأجازها الإمام لهم.

وليس كل الفقهاء يستطيعون أن يسألوا الإمام عن كل شيء بلحظته.

فإذن في حياة الإمام المعصوم الذي هو باب التشريع أجاز الرجوع إلى الفقهاء، بل هناك نصوص صريحة وصحيحة تُبين أن الإمام يقول لهم ارجعوا لفلان.

فما بالك في زمان الإمام الكاظم عليه السلام وكان في طامورة وفي سجن بعيد

عن الناس، وفي زمان الإمام الهادي هكذا، وفي زمن الإمام العسكري عليه السلام

هكذا، وفي زمان الإمام الرضا حينما ذهب إلى مرو.
 فالأدلة التي ثبت فيها الرجوع للفقهاء هي نفسها أثبتت المساحة التي يعمل
 بها في بقية المضمونات.
 فالفقيه في الأمور المظنونة سوف يفتي على طبق ظنه على حسب
 الظروف المواتية له.
 والمكلف سوف يعمل بفتوى الفقيه، فهو من حيث الفتوى متيقن
 صدورها من الفقيه الذي يرجع إليه، وهذا المقدار يقيني، وكلامنا أنما هو في
 أن أحكام الفقيه التي وصل لها في هذا المورد هي أحكام ظنية.
 هل يستطيع المكلف العمل على طبق تلك الأحكام الظنية أو لا يستطيع؟
 وقد ذكرنا عدم التعارض بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي^(١).
 وقد اشبعنا موضوع حجية الفقيه بحثاً واثبتنا قبول قوله بالنص - الكتاب
 الكريم والسنة - وأيضاً بالاجماع والعقل وسيرة العقلاء في بحث الاجتهاد
 والتقليد^(٢).

(١) راجع غدير الاصول ٣: ١٧٧ - ١٩٧.

(٢) غدير الفقه ١: ٤٠ - ١٩٣.

وأما الجهات:

الجهة الأولى: حجية الظاهر^(١)

هذا البحث ذكرناه مفصلاً في غدير الأصول، والغريب في هذا البحث أنه لا مفر من التسليم به، مهما تحدثنا ومهما أطال الكلام بعض الأعلام النتيجة واحدة وهي أننا لابد أن نسلم بحجية الظاهر، لأن عدم التسليم بحجية الظاهر سيؤدي إلى انتفاء حكمة الألفاظ، وفي أكثر من مرة قلت: أن الله عز وجل أودع في الإنسان قابليات ومن ضمن القابليات تعدد المقاصد.

إلا أن المظهر لهذه المقاصد هو جملة اخراجات، أحدها وأهمها اللفظ، والكتابة والإشارة وحركة معينة، لكن أهم مخرجات المقاصد ومبينات المقاصد هو الألفاظ، ففمهما تتعدد الأبحاث فنتيجة واحدة القول بحجية الظاهر، ومهما كانت المباني في تفسير علاقة اللفظ بالمعنى الاقتران أو علاقة ذاتية أو اعتبارية بنحو ما، فالمراد منها بيان علاقة اللفظ بالمعنى حتى يكون اللفظ مظهراً ومبيناً للمعنى.

أما على النظرية التي تنبأها وهي البيان والأنس، فالكلام واضح لأننا قلنا أنهم لا يجعلون اللفظ إلا لغاية البيان، فعلى رأي السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله وغيره قد لا تلحظ حجية الظاهر، لكن على نظرية البيان والأنس حجية الظاهر ملحوظة من أول الأمر حين وضع اللفظ للمعنى.

فلو ورد لفظ في نص معين قرآني كان أو رواية عن معصوم فماذا

نفعل؟

الجواب: اللفظ لكي يدل على هذا المعنى عندنا ثلاثة خطوات:
الخطوة الأولى: هل يوجد نص يُبين لي مراد الشارع من هذا اللفظ أو لا يوجد؟ فمثلاً «أقم الصلاة» هل بين المعصوم معنى الصلاة؟ إذ الخطوة الاولى بحث في حجية الظاهر، فإذا كان للشارع بيان معين لمعنى اللفظ كان بها، وإذا لم يكن للشارع بيان انتقلنا إلى الخطوة التالية.
الخطوة الثانية: هل اتفق الفقهاء على بيان لهذا الاصطلاح؟ أن كان هناك اتفاق كان هذا الاتفاق ضاعطاً على الفقيه في فهم المعنى، وإذا لم يحصل الاتفاق انتقلنا إلى الخطوة التالية..

الخطوة الثالثة: إذا لم يوجد نص ولا اتفاق فما هو العمل؟
على ما نتبناه - من كون الشارع مستعمل للألفاظ - لا مشكلة، لكن المشكلة على ما يتبناه الأعلام، حيث اختار جلهم أن ألفاظ الشارع في المعاملات عرفية والشارع مستعمل لها، إلا أنه في العبادات مؤسس، فعليه في كل لفظ من ألفاظ العبادات أن يُبين كيف استفاد عنصر التأسيس.
لذلك أشكلنا على الجميع بإشكال واحد في أبحاث ألفاظ العبادات والمعاملات وهو: أننا لم نعهد أنه كلما قال النبي ﷺ شيء قالوا له ماذا تقصد بهذا اللفظ، فحينما جاء النص القرآني وقال ﴿أقم الصلاة﴾^(١) سألوه عن كيفية الصلاة وليس على معنى الصلاة، وحينما جاء النص ﴿لله على الناس حج البيت

(١) سورة هود: ١١٥، سورة العنكبوت: ٤٦، سورة الإسراء: ٧٩، سورة لقمان: ١٨، سورة طه: ١٥.

من استطاع إليه سبيلاً^(١) سألوه عن آليات الاستطاعة وكيفية الحج ولم يسألوه عن معنى الحج، وكذا في الجهاد وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ليس مخصوص فقط في مدرسة آل البيت عليهم السلام بل يشمل كل المدارس، فكيف يكون الشرع مؤسساً للفظ لم يعهده العرف ثم لم يسأل الناس - العرف !؟-

لذلك أعتقد أنه في حال فقدان النص المبين، أو عدم اتفاق الفقهاء على معنى معين، لابد لنا من الذهاب إلى أصحاب الاختصاص وهم أهل اللغة، سواء كان هذا مبني على الوثيقة، أو على الاستقراء الناقص، بالأخير هؤلاء هم أصحاب الاختصاص، وبسبب عدم تحررنا بآلية الوثيقة في معنى اللفظ احتجنا إلى أن نقول لابد لك في تحصيل المعنى المراد من اللفظ لغوياً من مراجعة أكثر من مصدر لغوي.

وعليه بناءً على ما نتبناه في وضع اللفظ للمعنى ت البيان والأنس - لابد أن يكون للظاهر حجية كافية لكي تدل الألفاظ على معانيها. وأيضاً بناءً على ما نتبناه من أن الشارع مستعمل للألفاظ في العبادات والمعاملات، مع فقد النص الشرعي المبين للمعنى، أو عدم الاتفاق التشريعي المبين للمعنى لابد لنا أن نذهب لأهل الاختصاص وليس لنا أن نكتفي بأحدهم بل لابد من تعدد ذلك.

وقد أثبتنا سابقاً^(٢) أن الكتاب الكريم بظاهره حجة وأن الكلام المعصوم

(١) سورة آل عمران: ٩٨.

(٢) غدير الفقه ١: ٣٩ - ١١١ كتاب الإجتهد والتقليد.

يؤخذ على الظاهر، نعم له بطون تفسيرية لكن نحن مكلفين في البداية بظاهره؛ لأن النص القرآني يقول: ﴿بَلِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(١).

وهذا التفسير والتأويل هل يمنع انعقاد الظاهر في القرآن؟

الجواب: لا، لأننا مكلفين بظاهره، أما البطون التفسيرية فنرجع بها إلى أهل الذكر ﴿فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون﴾^(٢) وهم أصحاب الاختصاص الشرعي، فالذكر هو القرآن يعني نرجع إلى أهل القرآن وهو آل البيت عليهم السلام.

فالمعنى بظاهره نأخذه من النص القرآني، وتأويلاته، أو زيادة التدقيق في المعنى نأخذه من أهل البيت عليهم السلام، والدليل عليها من السنة أن المعصوم في مقام الاحتجاج كان دائماً يرجع أهل الخلاف للقرآن والاستفادة من ظاهره، وكان يستدل بـ«أليس في قوله تعالى كذا؟» وهذا معناه أنه استفاد من حجية ظاهر القرآن.

فالمعصوم في سيرته عملياً أرجعنا إلى ظاهر القرآن سواء في مقام الاحتجاج مع الخصم أو كان في مقام بيان الأحكام الشرعية مع الموافق لآل البيت عليهم السلام.

كما أن احتجاج القرآن على المشركين أنهم لا يستطيعون الاتيان بمثله، قال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا

(١) سورة الشعراء: ١٩٦.

(٢) سورة النحل: ٤٤، سورة الأنبياء: ٨.

يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴿١﴾ دلالة على أن هذا القرآن كان من لغتهم وإلا كيف احتج به عليهم وأنهم عاجزين على أن يأتوا بمثله، وإلا لو كان لغة أو اصطلاحات لها معاني تختلف عما هم عليه ولو جزئياً لكان الاحتجاج في غير محله، وردوه باختلاف المعاني المرادة من الألفاظ.

ولا ينقضي عجبني من ملعون يرد على رسول الله ﷺ ويقول حسبنا كتاب الله، مع أن الرد على رسول الله ﷺ على حد الكفر وقد أشار إلى ذلك في أكثر من آية، وحسبنا قوله جل شأنه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٢)، إلا أنه يعود ويجمع الصحف القرآنية التي كتبها الاصحاب ويحرقها، وكذا ما أثبت من سنة النبي ﷺ، ثم بدأ يضيف تشريعات ويطرح أخرى، وتصل به الجرأة إلى أن يصرح «كان على عهد رسول الله وأنا أحاسب عليه»، ويدعي حسبه كتاب الله!

ولا أدري كيف انطلت على من عاصره ومن تلاه أنه إذا كان حسبه كتاب الله فمن أين أتوا بأحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج، وغيرها؟ مع أنها وردت بشكل «أقم الصلاة»، «كتب عليكم الصيام» بدون بيان لتفاصيل العبادات، حسبنا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(١) سورة الاسراء: ٨٩.

(٢) سورة النساء: ٦٦.

الجهة الثانية: التواتر^(١)

هناك عبارة مهمة جداً لشيخنا الأستاذ الشيخ الفياض^(٢) «دامت بركاته» سنذكر حاصلها ومناقشتها لأهميتها والأهمية أتت من قدرة شيخنا الأستاذ في علم الأصول وقابلياته التي يشهد بها الجميع، وبالتالي سيحرر هذا البحث - بحث التواتر - لماذا يُبحث في علم الأصول، مع أن هناك الكثير يقول أن بحث التواتر ليس بحثاً أصولياً.

حاصل العبارة: أن التعرض لبحث التواتر في علم الأصول إنما كان لبحث أمرين في داخل هذا البحث

الأمر الأول: الذي استدعى علماء الأصول لباحثين مسألة التواتر في الأبحاث الأصولية هو أن البحث عن مسألة التواتر ومفرداته ليس بحثاً في المسائل الأصولية لأن المسائل الأصولية مسائل نظرية تتكون من إعمال النظر والتدقيق في تكوينها وفق شروطها العامة.

فعلم الأصول يبحث عن قواعد كبروية عامة يكونها على طبق المساحات التي سمح له بها الشارع

وأما علم الفقه فهو يطبق القواعد الكبروية على الصغريات، فهذه العملية حتى تُنجز ابتداء من تكوين القواعد الكبروية العامة إلى تطبيقها على الصغرى تحتاج إلى إمعان نظر وتدقيق وبحث وتمحيص، وبالتالي: هي عملية اجتهاد واستنباط وكلاً من الفقه والأصول علم نظري.

(١) غدير الأصول ٦: ٢٢٨ - ٢٣٦.

(٢) المباحث الأصولية ٨: ٢٠٢ - ٢٠٣.

لذا لا يُعد بحث التواتر بحثاً أصولياً لأنه ليس له بعد نظري على خلاف الأصول ذات البعد النظري.

الأمر الثاني: أن منشأ العلم الوجداني الذي يحصل بالواقع مباشرة بسبب التواتر هل هو مبني على أساس تطبيق الكبرى العقلية في مرتبة سابقة على الصغرى المحسوسة أم أنه مبني على أساس تراكم الاحتمالات وتقديمها ووصول هذه الاحتمالات المقيمة إلى درجة تنقلب إلى علم تلقائي. لكي يتضح هذا الكلام لابد أن نُعرج على تعريف التواتر.

فالتواتر هو: جماعة من الناس - عدد كبير - ينقلون حادثة أو خبراً معيناً في زمان ومكان ما هؤلاء يُمنع تواطؤهم على الكذب، ويُمنع اتفاقهم على حصول هذه النتيجة.

في الحقيقة عندنا مقدمتين:

المقدمة الأولى محسوسة وهي الصغرى التي هي: عدد كبير أو هائل من الناقلين، وهذه المقدمة بمثابة الصغرى.

المقدمة الثانية: أن العقل يحكم بامتناع تواطؤ هؤلاء على الكذب.

إذا تحققت المقدمتان صار التواتر، وهذه بمثابة الكبرى.

شيخنا الأستاذ يقول ما حاصله^(١): أن هذا الكلام ليس بتمام، صحيح

المقدمة الأولى عدد كبير وهائل على نقل خبر في زمان ومكان ما.

والمقدمة الثانية العقل يمنع تواطؤهم على الكذب.

(١) المباحث الأصولية ٨: ٢٠٣.

إلا أن هذا وحده لا يجدي إذ لابد من ضم مقدمة ثالثة إليهم وهي: أن الصدفة لا تدوم نهائياً.

فالتواتر من أين نشأ؟ هل نشأ من تراكم الاحتمالات، أو من تطبيق المقدمة العقلية أنه يمنع التواطؤ وأن الصدفة لا تدوم، ثم يأتي هذا العدد الكبير لينقل لنا خبراً ما.

فهل طبقنا الكبرى العقلية أولاً ثم ذهبنا إلى الصغرى؟ أو نُجمع الاحتمالات ونراكمها وندققها وهذه الاحتمالات بسبب تراكمها وتدقيقها انتقلنا إلى العلم الوجدان الذي حصل من التواتر؟

الأعلام في هذا لهم مشارب، وكلام شيخنا الأستاذ واضح في تطبيق الكبرى وهي منع التواطؤ وأضاف لها كبرى أخرى أن الصدفة لا تدوم ثم تأتي الصغرى التي هي إخبار عدد هائل من الأشخاص في قضية ما.

حتى الذي تكلم في الاحتمالات قد طوى الكبرى من دون أن يلتفت. أقول في مقام التعليق: في الحقيقة امتناع التواطؤ هي الكبرى، والصدفة لا تدوم أتت من تطبيق الاحتمالات أنه على وفق التدقيق في الاحتمالات صار أن الصدفة لا تدوم.

لذا أعتقد أن التواتر إنما نشأ بوجود هذه الكبرى في الذهن التي هي أن العدد الكبير يمنع من تواطئهم على الكذب، ثم نأتي للاحتتمالات - وهذه هي الصغرى - كلما تراكمت الاحتمالات أكثر كلما صدق تطبيق الكبرى على هذه الصغرى، وبالتالي ينشأ التواتر.

انتهينا إلى أن التواتر ليس من المسائل الأصولية ولا من المسائل الفقهية؛

لأن علمي الفقه والأصول إنما هي علوم نظرية.
 والتواتر مجرد حصول الاحتمال ينتقل الذهن مباشرة للعلم الوجداني
 بالقضية، وبالتالي ليس هناك إمعان نظر ولا اجتهد ولا استنباط.
 هذا مبني على أساس العنصر الأول هو اجتماع عدد كبير من المخبرين
 قاعدة عقلية يمنع توافقهم على الكذب وتمنع التهمة، وشيخنا الأستاذ الشيخ
 الفياض أضاف مقدمة أخرى وقال عدم قابلية الصدفة إلى الاستمرار
 وقد قلنا يحصل التواتر إما على أساس تسليم بقاعدة عقلية أولاً ثم تكون
 الصغرى وهي تراكم المخبرين على قضية ما، وإما أن يكون مجرد عملية
 التراكم هي التي تفضي لذلك
 ونحن في الكتاب غدير الأصول^(١) انتهينا إلى نفس النتيجة التي انتهى
 إليها الأعلام من وجود قاعدة كبروية أولى مفادها يمنع التواطؤ على الكذب،
 ثم تأتي صغراها في القضية المعينة اجتمع عندنا عدد من رواة على نفس
 القضية، ونحن الآن بصدد مناقشة هذه النتيجة.
 فحكم العقل بامتناع التواطؤ على الكذب متفق عليه، لكن السؤال:
 وكيف نشأت هذه القاعدة؟

الجواب: في الحقيقة تراكم عندنا جملة احتمالات في قضية واحدة أو
 أكثر وبتتبعها صار عندنا حكم بأن اجتماع الكثرة يمنع التواطؤ، بسبب التراكم
 في المرة الأولى صدق والتراكم في المرة الثانية صدق والتراكم في المرة

(١) الذي هو الدورة الأصولية الأولى.

الثالثة صدق وهكذا في الباقي، إذن أصل الاحتمالات وتراكمها هو الذي شكل القاعدة العقلية وإلا لم تأتي من فراغ.

والإشكال الذي كان عند الآخرين هو أنها قاعدة عقلية لازم نبنها على أساس أنها نشأت دفعة واحدة بلا علاقة بالتجربة الموجودة في الخارج، وهذا معنى القاعدة العقلية، لكن الواقع غير هذا فإن استمرار الصدفة أو أن الصدفة لا تدوم، أو أن الكثرة تمنع التواطؤ على الكذب أو أن الكثرة تمنع تهمة جميع هذه الأمور لم تنشأ دفعة واحدة وإنما الذي أنشأها تراكم الاحتمال في القضية الأولى وفي القضية الثانية، تكررهما في قضية ثالثة ورابعة وهكذا، حتى أصبح العقل مع حصول الكثرة ينطلق بإزاء قبولها.

وعليه: فهل هي قاعدة عقلية أم عقلائية؟

في الحقيقة هذا القاعدة ليست قاعدة عقلية صرفة وأنها لا صدفة معها، وإنما شائبة العقلائية واضحة فيها، لكنها عقلية غير أولية، وليس لها ناقض، وتصلح أن تكون كبرى.

وهذا في الحقيقة ترجمة للحكم العقلي وإلا الأصل في الأحكام العقلية هي التي نشأت أولية كبروية لا ناقض لها.

نعم، في بعض القواعد العقلائية إلى عقلية غير أولية وإلا هي في الأصل عقلائية.

ولنذكر مثلاً توضيحياً بانغلاق باب الصدفة.

فمثلاً قبل الأخبار كانت الصدفة ١٠٠٪ ولكن مع اخبار الفرد الأولى ثم الثاني ثم الثالث بدأ مقياس نسبة الصدفة يتناقص حتى إذا وصل عدد

المخبرين إلى ٢٠ شخص مثلاً أصبحت الصدفة بنسبة ٦٠٪ ومع زيادة في المخبرين تتناقص نسبة الصدفة فالعلاقة عكسية بين زيادة عدد المخبرين ونسبة الصدفة حتى تصل إلى شبه صفر٪.

ولذا ليس للتواتر حد معين يتفق عليه الجميع وفي جميع الحالات..

فالتواتر فيه عامل كمي وعامل كيفي:

عامله الكمي هو عدد المخبرين وهو ليس له حد.

وعامله الكيفي هو نوع القضية وزمانها ونوع المخبرين، ودقة نقل الخبر وظروف وحشيات تحيط كل خبر خبر، وهو ليس له ضابطة.

والخلاصة:

إن حكم العقل إنما هو زيادة في تراكم الاحتمالات، زيادة توجب التصديق، فكل خبر هو احتمال ومع تراكم الاحتمالات تقترب أكثر من صدق الخبر وواقعيته حتى إذا حصل تراكم كبير وعظيم أُغلق باب الصدفة والتواطؤ للنقل أو التواطؤ في النقل لينتقل العقل مباشرة إلى الحكم في القضية على نحو القطع واليقين

وهذا التراكم وإن كان بشكل كثير نوعاً إلا أنه قد يختلف من حيث أهمية الخبر والقضية ونوع المخبر وعدد المخبرين وسرعة حصول التواتر ولتمحيص ذلك نقول: أن العقل يرى عدم التهمة وعدم التواطؤ وينفي الصدفة فيما لو كثر الأخبار عن شيء فينتقل الخبر من كونه ظنياً إلى العلم به إلا أن هذه الكثرة الناقلة عقلائية تختلف حسب المقام.

فالتواتر يستند لقاعدة عقلية هي تراكم الاحتمالات المطمئنة يمنع

الكذب والتواطؤ.

فالتواتر بعامله الكمي والكيفي قد يكون عقلائياً يختلف من شخص لآخر ومن واقعة لأخرى.

وما ذكره شيخنا الأستاذ من مقدمة ثالثة من أن الصدفة لا تدوم فهذا لا أثر له؛ لأن الصدفة غير ممكنة، وكل ما في الكون هو نابع عن من حكمة قد نجهلها أو لا نستطيع توقعها، ولذا فإن رمي الأشياء بالصدفة ينافي الحكمة قال تعالى ﴿إن كل شيء خلقناه بقدر﴾^(١).

العقل يعتمد على قواعد كبروية سواء نشأت دفعة واحدة أو لم تكن أولية لكنها أصبحت كبرى لا ناقض لها.

إنهم تبنا أن هناك كبرى اسمها «منع التواطؤ» كلما زادت نسبة الأخبار، والشيخ الفياض قال نمنع الصدفة والصدفة لا تستمر ولا تدوم.

طبعاً هناك فرق بين أن نقول هناك كبرى هي «منع التواطؤ مع زيادة نسبة الأخبار» وبين الصدفة لا تستمر ولا تدوم.

إذن العقل بحد ذاته يصدق الخبر الذي يطمئن له وهذه هي الكبرى التي نؤمن بها.

وعامل الكم والكيف يعطي دعائم حتى يصير تصديق للخبر، فهذا الحركة هل هي حركة أصولية أم كما ذكرنا في أول البحث أن البعض اختار أنها ليست من الأصول كما هو شيخنا الفياض وغيره؟

المسألة أصولية وليست خارج علم الأصول باعتبار الكبرى وإن كانت

موجودة لكن ليس بعامل كم الذي هو العدد وإنما بعاملها الكيفي الذي يحتاج إلى إمعان نظر.

لذا يُعتبر التواتر من علم الأصول، وإذا أُلغيناه أصبحت ضرورية فتخرج عن علم الأصول

أعتقد أن الذي دعى الفقهاء إلى تبني أنها ليست من مسائل علم الأصول هو العامل الكمي وتجاهلوا العامل الكيفي الذي فيه إمعان نظر من نوع القضية نوع المخبرين وآثارهم في آلية الأخبار وأهمية المواضيع الخطيرة والمواضيع الحقيرة وهكذا.

أقسام التواتر

ذكر أن للتواتر أقساماً ثلاثة:

القسم الأول: التواتر الإجمالي: وهو عدد كبير من الأخبار المتباينة موضوعاً ومحمولاً فهي لا تشترك في المدلول لا في المدلول المطابقي ولا في التضمني ولا في الالتزامي.

فأين التواتر، وأي قضية سنؤمن بها بالتواتر الإجمالي، وماذا أنتج التواتر الإجمالي، على وفق ما عرفوه؟

في الحقيقة لم ينتج تصديق بمعنى، لأنه إخبار عن قضايا متعددة تختلف من حيث المحمول والموضوع.

لذا أعتقد أن هذا ليس قسماً.

القسم الثاني: التواتر المعنوي: وهو إخبار عدد كبير بمعنى واحد لكن الألسن مختلفة.

القسم الثالث: التواتر اللفظي: وهو لفظ واحد ومعاني متعددة.
هذا ليس بتواتر.

إذن يوجد تواتر واحد فقط، لأن التواتر بعنوانه العام هو لفظ ومعنى.
بعبارة ثانية: التواتر: هو تطابق اللفظ والمعنى بإخبار عدد من الناس
ويُمنع تواطؤهم عن الكذب.
أحياناً نقبل التواتر إذا اختلف اللفظ مع اتحاد المعنى.

قال شيخنا الفياض «دامت بركاته»: «ان حصول اليقين بالقضية المتواترة في
التواتر اللفظي اسرع من حصول اليقين بها في التواتر المعنوي والاجمالي»^(١).
في الحقيقة أن عملية التواتر هي عملية ضرورية، بتبني الطريق أن تراكم
الاحتمالات الاحتمال الأول ثم الثاني ثم الثالث هو الذي ينقلنا مباشرة إلى العلم
بوقوع القضية وليس قبول الكبرى العقلية ثم تطبيقها على الصغرى، هذا أولاً.
ثانياً: انتهينا إلى أن التواتر هو في الحقيقة معناه توارد عدد كبير من
المخبرين بقضية ما على نحو اللفظ والمعنى.

نعم، إذا تنزلنا نقبل اختلاف اللفظ مع اتحاد المعنى وليس كما يدعى أن
للتواتر تقسيم ثلاثي.

وهل التواتر حد معين؟

قلنا فيما سبق أن القضية تختلف على نوع المخبرين وأهمية القضية
المُخبر عنها.

وأن ليس للتواتر رقم معين، واضطرب الأعلام في آلية التعامل مع التواتر

(١) المباحث الاصولية ٨: ٢١٠.

وإليك نماذج من عباراتهم:

أجاب الشيخ الفياض «دامت بركاته» ما نصه: «ثم انه ليس للتواتر ضابط كلي ومحدد، لوضوح انه يختلف باختلاف الموارد والمقامات»^(١).

هذا يبين لنا أن العامل الكيفي هو المؤثر، وتحديد اختلاف الموارد والمقدمات أليس هذا إمعان نظر وتدقيق؟

وأجاب السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «والكثرة العددية هي جوهر التواتر ولكنه ليس بالإمكان تحديدها في رقم معين كما حاوله بعض الفقهاء فحددها بتحديدات مضحكة، وصفها الشهيد الثاني رحمته الله ^(٢) بسخف القول وقد أفاد الشهيد بأن الميزان إفادة العلم وهذا أيضاً كما ترى من تفسير الشيء بنفسه كتفسير الماء بالماء أن أساس إفادته للعلم هو حساب الاحتمالات لا كم عددي معين وكان اتجاه التحديد هذا من وحي منطق أرسطو القائل بأن الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس قضية عقلية أولية قبلية هي وجود عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب مما أوجب البحث عن تحديد ذلك العدد»^(٣).

عبارة السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله مهمة جداً:

(١) المباحث الأصولية ٨: ٢١٠.

(٢) المعالم / المقصد الثاني / المطلب السادس في الأخبار، ولم أعثر على ما نقله المقرر عن السيد الشهيد، وإنما عثرت في صفحة: ١٨٤ على هذا النص: «فالتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه».

(٣) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٣٣٢.

أولاً: قضية التحديد لا علاقة لنا بها لأن هذا الكلام لا يصح، ولم يُبين لماذا لا يصح، ونقل لنا عبارة عن الشهيد الثاني يفهم منها أن التواتر يفيد العلم لكن لم بينها الشهيد الثاني.

لكن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بين عبارة الشهيد الثاني بما حاصلها: تراكم الاحتمالات - وقد بينا في أول بحث التواتر رأيين إما تراكم الاحتمال وإما كبرى عقلية فوقانية والصغرى التي هي عدد المخبرين وحيثيتهم - والذي أفادنا العلم ليس كبرى العقلية التي تؤخذ من منطق أرسطو. إذن: الذين قالوا بالنظرية الأولى أن التواتر أنما يحصل العلم به بسبب وجود كبرى عقلية هي امتناع التواطؤ ثم الصغرى التي هي عدد المخبرين وأحوالهم هؤلاء اتبعوا منهج أرسطو وهذا ليس خاص بالتواتر وإنما يشمل كل استقراء يُستدل به

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول: تراكم احتمالات يعني الاحتمال الأول يعاضده الثاني، والثاني يعاضده الثالث وهكذا إلى أن ينتقل الذهن من الظن إلى العلم على أساس أن الوثوق الأول زاده الوثوق الثاني ثم زاده الوثوق الثالث إلى أن زال تدريجياً احتمال وجود الطرف الآخر. ثم ذكر أن هناك عوامل عديدة مؤثرة في إفادة التواتر لليقين وهي على قسمين^(١):

١- عوامل موضوعية مربوطة بالشهادات.

كدرجة الوثاقة والتصديق لمفردات التواتر والاحتمال القبلي للقضية

(١) بحوث في علم الاصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٣٣٢ - ٣٣٤.

المتواترة وتباين الشهود في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية، وكيفية تلقي القضية من كل شاهد شاهد.

٢- عوامل ذاتية مربوطة بنفسية السامع.

كوجود الشبهة لديه وحالة الوسوسة وبطء الذهن والعاطفة.

والحق أن ما تبناه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله واستاذنا الشيخ

الفياض من عدم حدوديتهما برقم معين تام وهو عين ما أشرنا إليه سابقاً.

فالعدد وحده ليس كاف؛ لأنه لا يخلق استقراء، والدليل أحياناً تجد خبر

تنقله كثير من الفضائيات لا تهتم ولا تعني به لأن العدد غير منظور، وإنما

كيفية نقل الخبر عند السامع وعند المتكلم هي التي تحدد آلية الانتقال

والتواتر.

فالعدد يحكم رياضياً لكن لا يحكم واقعياً.

الفصل الثالث: خبر الآحاد^(١)

ماذا نعني بخبر الآحاد؟ هل المراد منه الواحد حقيقة؟ يعني خبر ينقله راوي واحد أو نقصد بخبر الآحاد مجموعة من الآحاد، و بسبب القلة يُعد خبر آحاد

الجواب: في الحقيقة هو أنه يراد من هذا البحث ما يشمل كل العنوانين، سواء الخبر الذي جاء به راوٍ واحد أو جاء به عدد القليل من الرواة. عبارة أخرى: البحث فيما لا يفيد العلم بمجرد الأخبار، فنفس الخبر بما هو خبر لا العلم وإنما يفيد الظن بأي رتبة من رتب الظن، أو احتمال بأي رتبة من رتب الاحتمال، هذا هو مورد البحث.

وهل خبر الآحاد من الأبحاث الأصولية؟

قال المحقق الآخوند^(٢): «إن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية»^(٣).

قال السيد الخوئي^(٤): «غالب الأحكام إنما يثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجيتها يكون من أهم المسائل الأصولية، وإثباتها يفتح باب العلم وينسد باب الانسداد، وبعدمها تتم أقوى مقدماته»^(٥).

يعني هذه المسألة مرتبطة بدليل الانسداد

إذا ثبتت حجية خبر الآحاد فباب الانسداد قد أغلق، وإذا لم تستطع

(١) غدير الأصول ٦: ٢٣٧ - ٢٧٦.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩٣.

(٣) دراسات في علم الأصول ٣: ١٥١.

إثبات حجية خبر الآحاد فإن باب الانسداد يتقدم وتحقق أول وأهم مقدمة من مقدماته التي هي عدم حجية أخبار الآحاد.

والبحث فيه سيكون تارة: في أصل حجته في الجملة.
وأخرى: في حدود هذه الحجية وشروطها، وفي حالة ثبوت البحث الأول سيفضي إلى البحث الثاني وإلا فلا تصل النوبة إلى البحث الثاني.
والبحث الأول يقع في مقامين:

١- في الأدلة التي يستدل بها على عدم الحجية.

٢- فيما يستدل به على الحجية^(١).

المقام الأول: ما يستدل به على عدم الحجية^(٢)

استدل على عدم الحجية بالكتاب الكريم والسنة المطهرة.
أما الكتاب، فبآيات النهي عن العمل بالظن وأهمها اثنان، آية ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣)، وآية ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤).

(١) قد يقال: هناك ترتيب فني ومفيد أننا نقدم أدلة الحجية على أدلة عدم الحجية؛ لأن الحجية إضافة فتحتاج إلى دليل.

الجواب: هذا الموضوع تعدي ليس لنا المصير للقول بعدم ولا المصير إلى القول بالحجية إلا على وفق الدليل، والتعبد الذي إما يعاضد هذا وإما يعاضد ذاك، فلا يوجد واحد منها لا يحتاج إلى دليل، يعني إذا فرضاً أقمنا الدليل على الحجية فعلى مقتضى هذا الكلام يبقى العدم له دليل لأنه لا يحتاج زيادة فيبقى الاصطدام دائماً.

أما في مقامنا أخبار الآحاد سواء نقصد بالواحد أو القليل هذه القضية موجودة عندنا فيما ورثناه عن أهل البيت عليه السلام، وبالتالي حتى أعطيها الحجية احتاج دليل، ولكي أنفي الحجية أيضاً احتاج دليل.

(٢) غدير الأصول ٦: ٢٣٧ - ٢٤٧.

(٣) سورة الاسراء: ٣٧.

(٤) سورة يونس: ٣٧.

نحن نتبنى أن الشارع مستعمل للألفاظ، يعني يكون حجة علينا ما نفهمه من لفظ الآية .

الآية الأولى: «ولا تقفوا ما ليس لك به علم» على أساس أن خبر الآحاد ليس علماً وإنما هو ظن والآية أمر بعدم اتباع ما لا يكون علماً.
الآية الثانية: «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً» والظن يعني ليس علماً بغض النظر عن كونه متاخماً أو لا، إذا كان الظن - وهو في قبال الشك الوهم - الذي هو أقوى رتب الاحتمال القرآن يقول لك لا يغني فما بالك بما هو أدون. لذلك هاتين الآيتين تدلان على عدم جواز العمل بما لا يكون دون رتبة العلم.

في مقام المناقشة ممكن أن نصور المناقشة باتجاهين:
الاتجاه الأول: إنكم تتكلمون عن آيات كريمة.

ونحن سابقاً في أكثر من مناسبة بينّا أن النصوص الشرعية بالنسبة للنصوص إذا كانت واردة عن المعصومين عليهم السلام فليس لك أن تأخذ نصاً وتذهب به عليك أن تفتش تبحث تحاول أن تجد ما يعارض أو يعارض، فإن وجدت المعارض بها ونعمت وإن وجدت المعارض رجعنا إلى آليات التعارض أو التراجع على اختلاف المقامات في النصوص التي وردت عن أهل عليهم السلام.

وإن كانت النصوص آيات قرآنية - الشارع مستعمل للألفاظ - فإن التعامل معها يكون باتباع الآتي:

١- لابد أن تراجع الطرف الموضوع الذي وجدت فيه الآية الكريمة.

٢- تبحث عن نصوص مفسرة للآية القرآنية.

٣- نرى التفسير الذي وصلنا إليه هل يعارضه نص معتبر أو لا.

فعندنا نصين قرآنيين «آيتين كريمتين» والمعنى «لا تقف» يعني لا تتبع، فكل شيء ليس لك به علم لا تتبعه، وكل ظن أيضاً لا يغني عن الحق لا يتبع، من الواضح على طبق هذا الفهم أن الآية تدل على عدم حجية ما لم يكن علماً وهذا يطابق ما استفيد من الآية الكريمة من عدم حجية خبر الآحاد.

لكن ما هو الظرف الموضوعي لهذه الآية ﴿ولا تقفوا ما ليس لك به

علم﴾.

والجواب: أنها وردت في بيان نكات أخلاقية.

قال علي بن إبراهيم القمي في تفسيره^(١) في مقام بيان هذه الآية «لا ترمي أحداً بما ليس لك به علم» يعني لا تتكلم على الناس إلّا وأنت متيقن، وهذه نكتة أخلاقية لا علاقة لها بمقامنا.

فإذا راجعنا سياق الآية الأولى وأضفنا إليها تفسير القمي يظهر أن الآية أجنبية عن المقام.

حتى إذا افترضنا أن التفسير الذي طُرح في تفسير القمي كان بصدد بيان أحد مصادر هذا التوجيه الالهي ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾ فإن الاحتمال كافٍ في عدم امكان الاستدلال بها..

أما الآية الثانية ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾.

لم أتمكن من العثور على رواية معتبرة مفسرة لها إلا أن سياق الآية كان في صدد التنديد بالمشرّكين وإتباعهم للظنون بغير حق أي ظنون عبادة الآلهة حيث جعلوا شركاء لله عز وجل.

وعليه فإن كلا الآيتين أجنبية عن المقام.

الاتجاه الثاني: موضوعنا في أخبار الآحاد هو الفقيه الذي يصل لحكم شرعي فقهي بناءً على خبر الآحاد.

والفقيه في حركته الاستنباطية يبحث عن نص شرعي فإن عثر على نص قرآني تحرك بإزاء فهم المراد منه من حيث دلالة الألفاظ على المعاني ثم يخضع ذلك للظرف الموضوعي للنص القرآني بعده يبحث عن مؤيد أو معارض على مستوى الآيات القرآنية والماثور عن آل البيت عليهم السلام.

وقريباً منه فيما لو عثر على نص يُبين سنة المعصوم عليه السلام في ذلك وباتباع هذه المراحل بانصاف وحيادية يخلص للرأي يعتبره يقينياً وإن كان بطريق ظني إذ هو لم يدخر وسيلة تخص الموضوع إلا وقد بحثها واستفاد منها والحكم الذي وصل إليه يقيني لأنه لا يعتقد بإمكان الذهاب إلى غير هذا الرأي، وهذا التصور يعطي لأحكام الفقيه رتبة العلم وإن وصلها بطريق ظني.

وعليه: تكون أحكام الفقيه ليست مورداً للآيتين الكريمتين، فحكمه علم وليس ظن أو احتمال.

طبعاً هذا يتوقف على مدى عمق وحيادية الفقيه الباحث عن الحكم الشرعي.

نعم، قد يلجأ الفقيه للاحتياط بناءً على احتمال ما، لكن هذا خارج عن

مقام البحث.

ونحن لسنا بصدد تحقيق الروايات التي استدلت بها، وإنما بالإجمال الروايات التي استدلت بها على عدم حجية خبر الآحاد إما أن تكون روايات قطعية.

وإما أن تكون أخبار آحاد يعني أيضاً خبر واحد. فإن كانت من فصيل الروايات القطعية صح الاستدلال بها، ولا محذور في ذلك ثبوتاً.

والكلام في الإثبات هل يوجد هكذا روايات أو لا توجد؟

ولو وجدت روايات ما هي مساحة تأثيرها؟

طبعاً متعسر أن نقول أن الروايات التي ورد فيها عدم حجية خبر الآحاد أنها قطعية، لكن لو تمكن أحد أن يجد دليل قطعي فإن هذا الدليل لا يعدو أن يكون معارضاً بروايات - سيأتي ذكرها - تشير إلى حجية خبر الآحاد.

وأما إذا كان الذي استدلت به على عدم حجية خبر الآحاد هي روايات فهي أيضاً خبر آحاد.

وهذا خبر الآحاد المُستدل به إما أن يكون ذو خصوصية يختلف بها عن باقي أخبار الآحاد، وإما أن لا يكون.

فإذا كان لا خصوصية صار مساوق لتكذيب نفسه؛ لأنه استدلت به عدم حجية خبر الاتحاد وهو خبر آحاد وليس فيه ميزة عن الباقي فهو يكذب نفسه ويكذب الآخرين.

وإذا كانت هناك مزية نقول هذا الخبر الذي نستدل به على عدم حجية

الأخبار له ميزة.

وبغض النظر عن إثبات الميزة وبأي طريق وصلنا لهذه المزية، هل نستطيع أن نستدل به؟

نعم، نستدل به على عدم حجية الباقي مع حجية هذا.

لذلك هذه الروايات التي يُستدل بها على عدم حجية خبر الآحاد تدخلنا في محاذير، مرة محذور إثباتي إذا كانت قطعية، ومرة محذور تكذيب نفسها، ومرة تدخلنا في محذور التبعض.

ومما استدل به على عدم حجية خبر الآحاد هو الإجماع وهو الأهم. فبعد طرح الدليلين الماضيين الكتاب الكريم والسنة المطهرة يبقى الإجماع، على مبنا أن الإجماع هو أحد أطراف السنة بخلاف الآخرين. فهذا الاستدلال بالإجماع إذا نظرنا له على طريقة القدماء^(١) يمكن أن يتحقق الذي هو المشهور أو غالب العلماء الذين يقولون بهذا المقال يخالفه معروف النسب فهذا لا يؤثر على الإجماع، أما عند المتأخرين ومتأخري المتأخرين الإجماع يجب فيه عدم وجود المخالف، لذلك إذا تلاحظون السيد الخوئي رحمته الله عليه في جل أبحاثه يعترض على الإجماع بوجود المخالف لأن يتبنى الإجماع على طريقتهم المتأخرين.

وهذا الإجماع مبني على نقل واحد - وهذا غريب - يعني يُستدل على عدم حجية خبر الآحاد بالإجماع الذي نقله السيد المرتضى علم الهدى رحمته الله في كتابه جوابات أهل الموصل إجابات أسئلة طُرحت عليه من أهل الموصل

(١) الإجماع على طريقة القدماء يعني كأنه مشهور.

فأجابها ضمن الأجوبة أن السيد المرتضى علم الهدى يقول نحن لا نقول بحجية خبر الآحاد يعني الطائفة لا تقول بحجية خبر الآحاد.

حيث قال السيد المرتضى رحمته الله: «وأنما منعنا من العمل بالقياس وأخبار الآحاد مع تجوز العبادة بهما بطريق العقول ونفينا كونهما طريقين إلى التحريم والتحليل، وإنما أوردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس بالشرعية، ويعيبون أشد عيب الذهاب إليهما والمتعلق في الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورةً منهم»^(١).

وهذا الإجماع يُناقش فيه، ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(٢): أن هذا الإجماع يُناقش فيه بأمور أربع:

أولاً: إننا نقطع بعدم مطابقة ظاهر هذا الكلام المنقول للواقع لما سوف يأتي في بحث الاستدلال على الحجية بسيرة المشرعة أن العمل كان مستقراً على التعبد بأخبار الثقات والعمل بها.
وثانياً: أن خبر الواحد بنفسه لا يُعقل جعل الحجية له؛ لعدم احتمال المزية فيه.

فكيف يستدل على عدم حجية خبر الواحد بخبر الواحد.
وثالثاً: أنه معارض بما سنقله عن الشيخ الطوسي رحمته الله من الإجماع على حجية خبر الواحد.

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٣٤٢ - ٣٤٣، بتصرف.

ورابعاً: أننا بالإمكان أن نحرك ظاهر العبارة لاحتمال التقية لأنه يجب أهل الموصل أو احتمال يريد يدفع شبهة مبنية على خبر الآحاد يريد يقول أن خبر الآحاد في هذه القضية غير مقبول، فنحاول أن نوجد تخريج لهذا الكلام بظاهره، وهل هناك ما يساعدنا على الخروج عن هذا الظاهر؟

الجواب: أن تلميذه الذي حضر درسه - وحضراً معاً درس استاذهما الشيخ المفيد - وهو في نفس الطبقة الزمانية وهو ينقل إجماعاً معاكساً، فكيف لم يلتفت إلى الإجماع الذي يدعيه أستاذه أن كان هذا الإجماع ثابتاً وحقيقياً وكيف للتلميذ أن يقول أجمعنا على خلاف ما يدعيه استاذنا، فعبارة الشيخ الطوسي مضافاً إلى أنها معارضة لكنها تحركنا بإزاء البحث عن تأويل لظاهر عبارة السيد المرتضى علم هدى.

كما أن الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة بين أن المذكور بعنوان أن المسموع من أشياخ الطائفة أن الطائفة لا تعمل باخبار الآحاد ثم فسره وبين أن المراد منه مثل هذه المحامل.

وقد قال الشيخ الطوسي رحمته الله في بيان رأيه في ذلك إيضاحاً للإجماع الذي يدعيه في العدة: «فأما ما اخترته من المذهب فهو: أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله..... والذي يدل على ذلك: إجماع الفرقة المحقة»^(١).

إذن نحن الآن بصدد إجماعين إجماع السيد المرتضى يقول ليس بحجة، وإجماع شيخ الطائفة يقول إذا ورد خبر الواحد بطريق المعتمد قبله.

فإن تمت المناقشة السابقة فيها ونعمت وإلا فإن التعارض حاصل بين الإجماعين المنقولين، وتقديم أيّا منها يكون تقديم بلا وجه، فكلاهما صريح وفي نفس الزمان وكلاهما من طبقة القدماء.

فإذا أردنا أن نأخذ على طريقة القدماء فإجماع السيد المرتضى مقبول لأن المخالف شيخ الطوسي وهو معلوم النسب، وأيضاً الشيخ الطوسي مقبول لأن المخالف السيد مرتضى علم الهدى وهو أيضاً معلوم النسب، أما على طريقة المتأخرين ومنهم السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ومنهم السيد الخوئي رحمته الله كلا الإجماعين ساقط لوجود المخالف.

ونحن عندنا طريقة أخرى لمناقشة هذا الإجماع.

نقول في معرض المناقشة:

أولاً: إنه إجماع منقول، والإجماع المنقول قد انتهينا إلى عدم حجتيته.

ثانياً: هو ليس خبراً لكي يعامل معاملة خبر آحاد.

وبالتالي: هل له خصوصية أو ليس له خصوصية - وقد تقدم أن مما استدل به على عدم حجية خبر الآحاد السنة وقلنا السنة إما أن ترد بطريق قطعي أو خبر آحاد - فهذا شيء وأن فقيهاً ينقل لنا إجماعاً شيء آخر فلا يحتاج أن نقول أن هذا ليس له ميزة خاصة كخبر الآحاد.

ثالثاً: آلية التأويل التي ذهب إليها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أنه

احتمال التقية أو أنه احتمال يريد الجواب على قضية، الفتوى جاءت بخبر الآحاد، لذلك هو يقول لا نعمل بخبر الآحاد - وعند مراجعة آراء السيد المرتضى رحمته الله ثبت أنه ممن يتبنى عدم حجية خبر احد - فلا حاجة للتأويل،

بل أكثر من ذلك في كتاب الذريعة وهو كتاب اصولي ألفه السيد المرتضى علم الهدى تُبحث فيه المسائل الاصولية الخاصة بذلك، حيث قال ما نصه: «اعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الاحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الاصل الذي دللنا على بطلانه، لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يرد له الخبر أو لا يرد في تعارض الأخبار، فذلك كله شغل قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنما يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد»^(١).

وقد اتضح من عبارته آنفة الذكر أنه يتبنى عدم حجية خبر الآحاد، والحمل على التقية أو باقي المحامل وإن كانت من قبل بعض تلامذته لا تتوافق مع ظاهر كلامه، وبالتالي لا تكون مفيدة.

مضافاً إلى أن الإجماع على طريقة القدماء لا يمنع من وجود المخالف أن كان معلوم النسب، فما بالك إذا كان نفس الناقل للإجماع وهو السيد المرتضى علم الهدى يُقر بوجود شهرة مُعتد بها على القول بحجية خبر الآحاد، فكيف ينقل الإجماع؟ حيث قال: «فان قيل: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجلهم، ومعلوم أن من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم، وآخذ عنهم ومتعلم منهم، يعملون بأخبار الآحاد ويحتجون بها، ويعولون في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من

حالهم كتبهم المصنفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس»^(١).
مضافاً إلى ذلك أن تتبع السيد المرتضى علم الهدى رحمته الله من حيث
المباني الأصولية هو لا يعمل بخبر الآحاد.

أما من حيث الفقه فإنه يعمل وبشدة بأخبار الآحاد.
وأما السيد الخوئي رحمته الله^(٢) فإنه يرفض هذا الاجماع ويرى أنه مقطوع
الكذب؛ لأنه مخالف للمشهور القائل بحجية خبر الواحد، كما أنه يرى أنه لا
يمكن نفي حجية خبر الواحد بنقل الاجماع مع أنه من افراد المبحوث عنه.
وأما المحقق الآخوند فإنه قال: «وأما عن الاجماع فبأن المحصل منه غير
حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة»^(٣).
إذن هذا الإجماع كدليل على عدم حجية الخبر الواحد ليس له أثر.
والنتيجة:

أن ما استدل على عدم حجية خبر الآحاد من الكتاب فهي أجنبية عن
المقام، وأما السنة فقد بينا التفاصيل وكيف تُقتنص عدم الحجية من السنة،
وأما الإجماع فأفضل ما فيه أنه إجماع منقول، والإجماع المنقول ليس بحجة.
لذلك جميع أدلة عدم حجية خبر الآحاد لا اعتبار لها.
والسؤال بعد هذه النتيجة: هل نحتاج إلى إقامة الدليل على حجية خبر
الآحاد أو لا نحتاج؟

(١) الذريعة ١: ٢٢.

(٢) دراسات في علم الأصول ٣: ١٥٣ بتصرف.

(٣) كفاية الاصول: ٢٩٦.

الجواب: بما أنه أمر تعدي ولكي نعمل بخبر الآحاد نحتاج إلى إقامة الدليل عليه، كما هو الحال في الظن الذي نحتاج فيه إلى إفاضة من الشارع تحررنا بإزاء قبوله أو عدمه.

المقام الثاني: أدلة الحجية^(١)

أول هذه الأدلة وأهمها هو ما استدل به من آيات الذكر الحكيم. استدل على حجية خبر الواحد من آيات القرآن الكريم بأكثر من آية منها:

آية النبأ:

قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٢).

والاستدل بهذا الآية كان على نحوين من التقريب:

التقريب الأول: أنه استدل على حجة خبر الواحد من خلال ثبوت مفهوم الوصف في الآية.

مفهوم الوصف على أن الآية تدل مفهوماً على أنه لا حاجة للتبين فيما لو لم يكن فاسقاً إنما أريد من التبين محصوراً في من اتصف فبكونه فاسق، هكذا استفادوا من هذه الآية الكريمة، ونحن لا نحتاج إطالة الكلام بهذا

(١) غدير الأصول: ٦: ٢٤٨ - ٢٧٦.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

التقريب؛ لأننا أثبتنا سابقاً عدم ثبوت المفهوم في الجمل الوصفية^(١) وفقاً لجملة من الأعلام.

قال الشيخ النائيني رحمته الله: «صحة الاستدلال به تتوقف على ظهور الوصف في المفهوم، وقد عرفت المنع عنه في بحث المفاهيم»^(٢).
وقريب منه ما في الدراسات^(٣).

وأما السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فقد ذكر فيه وجوه لكنه خلص للقول: «هذه وجوه تقريب الاستدلال بالآية على أساس مفهوم الوصف وقد عرفت بطلانها جميعاً»^(٤).

والخلاصة: من أثبت وجود المفهوم في جملة الوصفية يحتاج البحث في هذا التقريب، بل حتى من اثبت المفهوم للوصف لم يستفد من مفهوم الآية حجية خبر الواحد.

التقريب الثاني: بلحاظ مفهوم الشرط

إن من لم يثبت عنده مفهوم الجملة الشرطية في راحة من الخوض في هذا التقريب، كما كنا نحن في راحة من الخوض في التقريب الاول، أما من ثبت عنده المفهوم للجملة الشرطية كما نحن^(٥) فإنه يحتاج إلى البحث في هذا التقريب.

(١) غدير الأصول ٥: ١٢٠ - ١٢٦.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٨١.

(٣) دراسات في علم الأصول ٣: ١٥٦.

(٤) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٤: ٣٤٧.

(٥) راجع غدير الأصول ٥: ١٠٢ - ١٢٠.

وقد ذكرنا النقاش في الجملة الشرطية في أنها تدل بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وقد أثبتنا أنها تدل بالوضع^(١)، ونحن نتبنى بعلاقة اللفظ بالمعنى نظرية البيان والأنس، وبالتالي أول من وضع الجملة الشرطية يريد بيان العلاقة بين فعل الشرط وجواب الشرط، فإذا انتفى فلا حاجة إلى الجملة الشرطية.

وفي مقامنا قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ كَمْ فَاسِقٌ بِنْبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ أي ثبوت العلاقة بين مجيء الفاسق والتبين، فإذا لم يجيء الفاسق فلا داعي للتبين حسب نظرية البيان والأنس؛ لأننا أردنا من خلال الجملة الشرطية بيان هذا الارتباط بين مجيء الفاسق والتبين.

ولذلك نقول في هذا المقام:

أولاً: أن النص القرآني استعمل أداة الشرط «إن» فهو يريد الربط بين الفعل الشرطي وجوابه.

ثانياً: ارتباط الجزاء «التبين» بفعل الشرط الذي هو «مجيء الفاسق». ثالثاً: ذكرنا في أكثر من مرة أن الدلالات تأتي قهرياً، أي أن الذهن رأساً ينتقل من التصورية بإزاء التصديقية، وإلا انتفت الحكمة من البيان، فالمراد من الألفاظ ليس مجرد تصورهما - وهو غير ممكن - بل المراد هو حصول التصديق بين اللفظ والمعنى.

فالجملة الشرطية هل كانت تامة أو لا؟

الجواب: تامة «إذا جاء كم فاسق بنبأ» جوابه «فتبينوا».

فمقتضى هذا أنه لو لم يأتي بالخبر فاسق فإننا لا نحتاج للتبين، وهذا هل يعني وجوب التصديق؟

الجواب: لا، غايته إذا لم يجيء الفاسق فلا تتبين، ممكن أن تصدقه وتعمل به وممكن أن تتركه، وإستفادة الإلزام من مفهوم الشرط لهذه الآية غير واضح.

وأما حجية خبر الواحد نستفادها من مقتضى الآية بثبوت مفهوم الشرط زائداً قرائن خارجية تثبت وجوب التصديق أو عدمه.

إذن: الآية بحد ذاتها وإن دلت بمفهوم الشرط على قبول خبر الآحاد فيما لو كان المُخبر غير فاسق لكنها لا تدل على إلزام في التصديق إلّا بمؤنة خارجية.

وهناك كلام جميل في مقام الاستدلال بالآية الكريمة بمفهوم الشرط ذكره الشيخ النائيني رحمته الله: «فيكون تمام أقسام الخبر حجة لضم المنطوق إلى المفهوم»^(١).

لكي نستدل بهذه الآية على حجية خبر الواحد فلا يكفي أن نستدل بمفهوم الجملة الشرطية لوحدها لابد من ضم نتائج الاستفادة من المنطوق زائداً نتاج الاستفادة من مفهوم الجملة الشرطية.

فتتاج المفهوم من المنطوق «إذا جاءك الفاسق فتبين» يعني يجب عليك أن تتبين، وإذا لم يأتي الفاسق لا تتبين يعني نستطيع أن نعمل، فأعطينا الحجية

(١) أجود التقريرات ٣ : ١٩١.

لخبر واحد لكن بضم المنطوق إلى المفهوم.

وأما تقسيم الخبر فإنه إما أن يكون معتبراً بوثوق سلسلة روايته، أو لا يكون وهو الخبر الضعيف، والأول: يُقسم للفائدة إلى صحيح ومعتبر لبيان أن روايته مضافاً إلى وثاقتهم فأنهم من الفرقة الناجية، هذا في الصحيح، فهذا لا يؤثر بقدر أنه يُثبت لنا أن هذا المقدار من قابلية العمل على خبر الآحاد.

النتيجة:

إن الآية الكريمة بثبوت مفهوم الجملة الشرطية زائداً منطوقها يساعد على القول بإمكانية العمل بخبر الواحد إذا كان هذا الواحد غير فاسق.

آية النفر

ومما استدل به على حجية خبر الواحد آية النفر، قال تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

وقد ذكرنا الاستدلال بها في غدير الفقه^(٢)، وقد صرح بعض الأعلام بأنها أكثر دلالة من سابقتها، حيث قال الشيخ النائيني: «بل يمكن أن يقال: أن دلالة الآية على حجية الخبر أقوى من دلالة آية النبأ عليها»^(٣).

وقال السيد الخوئي رحمته الله في مناقشة الآية: «فقد ظهر دلالة الآية بمنطوقها على وجوب العمل بقول المنذر المتفقه وإن لم يحصل العلم وراء الاطمئنان بصدقه ومطابقة قوله للواقع، بل دلالتها أظهر من آية النبأ، غايته أنها تدل حجية مطلق الخبر فيقدم بما دل على اعتبار العدالة في المخبر»^(٤).

وقد قربت دلالتها على ذلك بعدة وجوه وجميعها تشترك بنقطة واحدة وهي: أن هناك وجوب للتحذير مطلق ورد في الآية فعندما ورد النفر في الآية لطائفة من كل أمة يتفقهون حتى ينذروا، وهذا الإنذار لكي لا يقعوا في المحذور وهذا يعني وجوب تصديقهم، وهؤلاء الذين نفروا هل بالضرورة أن جميع اخباراتهم تُعد علماً؟

الجواب: لا، قد يكون علماً وقد يكون ما هو أدون من ذلك.

(١) سورة التوبة: ١٢٢.

(٢) غدير الفقه ١: ٥٤ - ٥٧.

(٣) أجود التقريرات ٣: ١٩٣.

(٤) دراسات في علم الأصول ٣: ١٧٦.

فإذا كان هناك أمر بالنفر فالمراد منه التحذير من الوقوع في المحذور، وهذا يعني قبول قولهم وإلا ما هي فائدة «فلولا نفر من كل فرقة طائفة» هكذا استفاد الأعلام؛ لذلك قالوا أنها اظهر من آية النبأ.

في قبال هذه وجوه المتعددة في التقريب هناك إشكالات كثيرة وردت على الاستدلال بالآية الكريمة أهم هذه الإشكالات وأنضجها من حيث المناقشة إشكال أورده الآخوند الخراساني رحمته الله في الكفاية^(١) حاصله: إذا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا ولينذروا إذا رجعوا، يعني أن الآية لا تريد كل إخبار، ونحن نتكلم عن أخبار الآحاد وليس آراء الفقهاء، فالراوي حينما ينقل رواية عن المعصوم وهذا معناه «أن الراوي شهد أن حكم الله هو الذي سمعته من المعصوم أو رأيته» وهذا هو المراد بأخبار الآحاد والبحث عن حجيتها. أما الآية فتتكلّم عن آلية من الفقه «يتفقهون» فهل إخبارهم إخبار روائي؟

الجواب: لا، فمرة يُخبر عما فهمه من النص، ومرة عن نفس النص، ومرة عن آليات التعارض واستخدام العقل هذه كلها آراء، إذاً هو إخبار فقهي يختلف عن الذي نتكلم عنه وهو الأخبار النصي، فالآية أن دلت على حجية الخبر تدل على حجية الرأي الفقهي والفتوى لا الشهادة والأخبار، هكذا أراد صاحب الكفاية من إشكاله.

قد يقال: أن الفقه سابقاً مبني على الرواية وأما الآن مبني على إعمال النظر والاستنباط.

(١) كفاية الاصول: ٢٩٩.

أقول: هذه التجزئة بهذا الشكل المتباعد غير صحيح؛ لأن في زماننا الفقه أيضاً مبني على الرواية والاجتهاد في داخل النص، هذا أولاً.

ثانياً: سابقاً كان يأخذ الأحكام منصوطة لكن في كثير من الاحيان قد لا يوجد نص مطابق للواقعة والموضوع مع بعد المسافات وصعوبة الاتصال بالمعصوم عليه السلام، وهنا لابد للفقيه من إعمال النظر والاستفادة مما عنده من نصوص لتقديم الفتوى لمورد احتاجها.

ثالثاً: عملية التفقه بحد ذاتها ليس سماع النص فقط بل معالجات النص، فالفقيه في الفقه يُعالج النصوص التي لا تكون متطابقة مع القضايا المطروحة، ومع بُعد المسافة مثلاً عن عصر التشريع - كما في زماننا - جعل المعالجات تتسع أكثر وتنوع أكثر، فمثلاً الفقيه سابقاً لا يحتاج إلى تحقيق سند الرواية أما الآن يحتاج، وهكذا.

لا يقال: نُثبت حجية الراوي غير المتبصر في المعنى والمتفقه في الدين بالملازمة وعدم القول بالفصل بينه وبين المتبصر.

فإنه يقال: ليس المقصود أن الآلية أخص من المدعى، بل المقصود أنها أجنبية عنه لأنها حتى في الراوي المتبصر تدلّ الآلية على حجية رأيه ودرايته لا شهادته وروايته فلا معنى للتعدي في حقّه فما ظنك بغيره.

فالآلية تدل على قبول رأيه إعمال النظر سواء كان متبصراً أو لم يكن متبصراً أو كان فقيهاً فهو يبين لنا حكماً فقهياً وليس يشهد بصحة ما يروي عن المعصوم عليه السلام ونحن نريد الشهادة بصحة ما يروي عن المعصوم.

بتقريب: عندما تأخذ الرسالة العملية من الفقيه، فقبول قول الفقيه هل هو

على أساس أنه حاكي عن السماء أو عن المعصوم؟ قطعاً لا، بل هذا ما وصل إليه جهده مرة برواية معتبرة، ومرة حل التعارض بين الروايات، ومرة بالاستفادة من الإجماع، ومر بإعمال النظر.

وأنت عندما تنقل فتوى الفقيه لا يفهم منك أنك تشهد أن هذا هو حكم الله عز وجل، وإنما أنت تقول هذا ما وصل إليه الفقيه بعد أن أعمل النظر ودرس وحقق ودقق وصل إلى هذه النتيجة.

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ما نصه: «وهذا الاعتراض لا بأس به فإنّ الظاهر أن الآية غير ناظرة إلى مسألة الأخبار وحجّيته بل تنظر إلى مسألة أخرى هي لزوم وجود طائفة بين الأمة تتحمّل مسؤولية الجهاد العقائدي والفكري في سبيل الله عن طريق التفقه في الدين وحمله إلى الأطراف والأجيال وهذه مسألة أجنبية عن حجّة خبر الواحد المبحوث عنها في علم الأصول»^(١) وهذا هو الصحيح.

وقال شيخنا الانصاري رحمته الله بعد ذكر وجوه الاستدلال بهذه الآية: «لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها»^(٢).

آية الكتمان

ومن جملة الآيات التي يُستدلّ بها على الحجية قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ

(١) بحوث في علم الاصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٣٨١.

(٢) فرائد الاصول ١: ٢٨٢.

يَلْعَنَهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿١﴾.

إن الآية الأولى - آية النبأ - ثم من بعدها آية النفر هو أهم ما استدل به على حجية خبر الآحاد من الآيات الكريمة، لذلك بعض الأعلام بعد أن أنهى الحديث في النبأ والنفر قال الباقي كله في سلة واحدة.

قال الشيخ النائيني رحمته الله: «وأما بقية الايات التي استدل بها على حجية الخبر - كآية الكتمان وآية السؤال، وآية الايمان^(٢) - فعدم دلالتها على حجية الخبر في غاية الوضوح فلا حاجة إلى التعرض لها»^(٣).

وقال السيد الخوئي رحمته الله: «ثم إنه استدل على حجية الخبر بوجوه لا دلالة فيها، منها: آية الكتمان، ومنها: آية الذكر، ومنها: آية مدح النبي^(٤)»^(٥).

فآية الكتمان وما بعدها من الآيات دلالتها على حجية خبر الآحاد اضعف مما سبق فإذا كان ما سبق نوقش فيه وانتهينا إلى عدم دلالتها بمفردها على حجية خبر واحد ووجوب التصديق فما بالك بما هو أقل دلالة. رغم ذلك بعض الأعلام ذكر أنه مما يستدل به على حجة خبر الآحاد هو آية الكتمان.

بتقريب: أنه يجب الإظهار ويحرم الكتمان، أي إظهار البيانات وإيضاحها

(١) سورة البقرة: ١٦٠.

(٢) سورة البقرة: ١٦٠، سورة النحل: ٤٤، سورة التوبة: ٦٢.

(٣) أجود التقريرات ٣: ١٩٦.

(٤) سورة التوبة: ٦٦.

(٥) دراسات في علم الاصول ٢: ١٦٨ - ١٧٣.

وبيانها، فبعد أن يُنت لا بدّ من إظهارها.

فإذا وجب الإظهار وحرّم الكتمان إذاً وجب القبول والتصديق.

واستفدنا وجوب الإظهار من قوله «يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون»

ومعناه يحرم الكتمان وعدم الإظهار فأيجاب الإظهار وعدم جواز الكتمان الموجب للعن هذا يقتضي القبول والتصديق على مقتضى العلم وبالإطلاق يكون الموجب للعلم مشمول قطعاً بإيجاب الإظهار وبالإطلاق نتوسع إلى ما دون العلم فيشمل خبر الآحاد.

هكذا استدلو على حجة خبر الآحاد من خلال هذه الآية الكريمة.

لكن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله مناقشة^(١) مهمة جداً وإن كانت النتيجة واحدة وهي أنها لا تصلح للدلالة على حجية خبر الآحاد، ونحن أيضاً نقول أنها لا تصلح للدلالة على حجية خبر الآحاد، لكن في طريقة مناقشة السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله للآية هناك حركة استنباطية مهمة حينما نتعامل مع النص القرآني، ولكي نتضح نسأل:

كيف لا تدل الآية على حجية خبر الآحاد؟

الإيراد الأول: لا يوجد محذور من وجوب الإنذار وأنه مخصوص بصورة العلم وأنما جعل وجوب الأخبار مطلقاً من جهة الاحتياط في سبيل تحصيل هذا الفرد المخصوص.

على ضوء هذا الإشكال فالآية لا تدل على حجية خبر احد؛ لأن خبر الآحاد لا يورثه علماً وإنما هو في أقصى درجاته يكون ظناً.

(١) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٣٨٢ - ٣٨٣.

الإيراد الثاني: أن هذه الآية فيها احتمال قوي أن التحريم فيها تحريماً نفسياً وليس طريقاً يعني أصل الكتمان بعد أن تبين، هذا حرام، بغض النظر عن أن يكون طريقاً لشيء آخر وهو قبول خبر الآحاد.

لكن الذي يفيدنا هو التحريم الطريقي حتى ينتج حجية خبر الآحاد. قد يقال: هذا احتمال.

قلنا: نعم، والاحتمال يوقف الاستدلال عن بحجة خبر الآحاد في هذه الآية الكريمة.

الإيراد الثالث: أن كلمة «الكتاب» الوارد في الآية الكريمة فيها أكثر من احتمال لعل المراد منه التوراة والإنجيل يعني العهدين الجديد والقديم واحتمال يراد منها منه القرآن الكريم.

والاحتمال الذي ينفعنا هو أن المراد من الكتاب هو القرآن الكريم وبعبارة أخرى: بعد أن تبين من خلال القرآن نبوة الخاتم ﷺ وأن له علامات ذكرت في العهدين القديم والجديد، وهم يعلمون بوجود هذه العلامات، فكتمانهم بعد هذا يورد أو يجعلهم ممن يلعنه الله ويلعنهم اللاعنون. فإذا: المراد فقط بيان أنه يجب عليهم إظهار أحقية النبوة الخاتمة ولا علاقة للآية بخبر الآحاد.

فهذه الإيرادات التي أوردها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله المهم فيها الحركة الاستدلالية وكيف نتحرك مع الآية، وإلا جميعها مجرد احتمالات لا تعدو أن تكون رؤية الفقيه للآية، فلا توقف الاستدلال بالآية.

فهل تدل على حجية خبر الآحاد؟

بإجماع الفقهاء مَنْ قال لا دلالة فيها قال: هذه الآية بحد ذاتها مثل آية النبأ، يعني أن هذه الآية بما أن فيها بيان، يعني علم، فكتمان العلم يوجب اللعن، وهذا ليس موردنا فنحن لا نتكلم عن كتمان العلم.

لذلك قالوا بأنها أجنبية عن المقام، فهي تتكلم فيما لو وصل بيان سواء بين في الكتاب الكريم أو في التوراة أو في الإنجيل المهم مع حصول البيان وجب الإظهار، ولا علاقة لها في وجوب التصديق بعد الإظهار بسبب البيان.

آية الذكر أو السؤال

من جملة ما يستدل بها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ أَنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ أَنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾^(٢).

بعض الأعلام قال بالإمكان أن نستدل بهذا المقطع من الآيتين الكريمتين.

تقريب: «فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون» يعني هناك أمر بالسؤال، فإذا كنت لا تعلم فاسأل أهل الذكر.

فالمستدل يقول: كيف يُطلب السؤال من غير قبول للجواب؟ يعني إذا كان يجب عليك أن تسأل فالطرف الآخر لابدَّ يقبل وإلا سؤال بلا تصديق ماذا

(١) سورة النحل: ٤٤ - ٤٥.

(٢) سورة الانبياء: ٨ - ٩.

ينفع؟

وبنفس الطريقة في الاستدلال التي مرت في الآيات السابقة تأتي هنا،
فبالإطلاق يمكن إدخال العلم وما دون العلم ليشمل حجية خبر الآحاد.
والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ناقش الاستدلال بهذه الآية بما
حاصله:

الإشكال الأول: مَنْ قال بحصول الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب
التصديق مثل - مَنْ قال بحصول الملازمة بين وجوب الإظهار ووجوب
التصديق - نعم، أسأل لكن ليس بالضرورة أن تصدق، فلا ملازمة بين وجوب
السؤال ووجوب التصديق.

الإشكال الثاني: سياق الآية لا يدع مجالاً للشك في أنها وردت في مقام
المخاصمة مع المنكرين للنبي صلى الله عليه وآله الذين أنكروا نبوة الخاتم ولم يرتضوا
الإذعان لنبوته جاءتهم الآية ﴿فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون﴾.
فإن الآية وردت على نحو المخاصمة مع مَنْ ينكر نبوة الخاتم عليه السلام وأنها
في مقام إثبات صحة دعوى النبي عليه السلام وليست في مقام جعل الحجية لخبر
الآحاد أو لغيره.

فسواء أكان الكلام على الآية الأولى أو الآية الثانية فهما يدلان
بالمجموع، فواحدة تدل على دفع المخاصمة والثانية تدل على أن الأنبياء من
البشر لكن الله عز وجل اختصهم بالنبوة لما بذلوا من جهد في الوصول إلى
رضا الله عز وجل وإيمانهم هو الذي أوصلهم لدرجة النبوة.
فسياق الآيتين يدل على أنها ليست في مقام الحجية.

فلفظ الذكر ورد في القرآن الكريم ورد مرات عديدة مرة كان المراد منه القرآن الكريم فعبّر عنه الذكر، ومرة أراد منه التوراة فعبّر عنها بالذكر، فإذا المراد من الذكر هو الدين والكتاب الكريم، فمعنى اسألوا أهل الذكر يعني اسألوا أهل الدين.

المستدل يقول: أهل الذكر كل من له معرفة في العلم، فأهل الذكر يشمل كل أبناء علم، يعني إذا كانت عندك مشكلة بالطب تسأل أهل الطب، وإذا كانت عندك مشكلة بالفقه أهل الفقه، وإذا كنت تبحث عن رواية تسأل أهل الرواية، وهكذا، فوسّعوا في مفهوم أهل الذكر وجعلوه وسیعاً يشمل كل من له معرفة بعلم، فأی مجال تجهله ترجع به إلى أهله يعني نرفع كلمة «الذكر» ونجعل مكانها «أهل الاختصاص» أي أن كنت تجهل شيئاً فاسأل أهل الاختصاص به.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول ليس المراد الذكر هو أهل الاختصاص وإنما المراد من الذكر هو «الكتاب والدين»؛ لأن الآيات التي ذكر فيها لفظ «الذكر» أكثر من آية وكلها كانت إما أن تشير إلى أن المراد من الذكر الكتاب الكريم - القرآن الكريم - وإما أن يراد منها التوراة، فمن أين جاءت التوسعة؟!

وفي مقام التعليق نقول:

أولاً: أما عدم الملازمة التي اعتبرها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله كبرى وقد قالها أكثر من مرة «لا ملازمة بين وجوب السؤال ووجوب التصديق، ولا ملازمة بين وجوب الإظهار وعدم الكتمان ووجوب التصديق،

ولا ملازمة بين وجوب النفر ووجوب التصديق، ولا ملازمة بين عدم وجوب التبين وبين وجوب التصديق».

هذه الكبرى باطلة؛ لأن أحيانا وجوب السؤال يوجب التصديق وأحيانا أخرى لا يوجب التصديق، فلا بد من القول أنها جزئية إما تسلب التصديق فهي سالبة جزئية وإما توجب التصديق فهي موجبة جزئية، فالقول بكونها كبرى فهذا الكلام غير تام.

قد يقال: ما هو الفرق فالنتيجة واحدة.

فإنه يقال: في مقام الاستدلال إذا قلت جزئية فالكلام يكون في انطباق هذه الجزئية على مقامنا فهل هناك ملازمة أو لا.

أما إذا قلت كبرى فدائماً لا ملازمة بين وجوب السؤال ووجوب التصديق.

ثانياً: اصطلاح أهل الذكر هل ورد له بيان أم لا؟

الجواب: نعم، ورد، والدليل: أننا ورثنا كابر عن كابر من القدماء إلى الآن حينما يقول «أهل الذكر» يقصد بهم أهل البيت عليه السلام، فلا أحد يتردد أو يشك بأن المراد من أهل الذكر أهل البيت عليه السلام، وقد صرحت بعض الروايات بذلك.

قد روى صريحاً شيخنا الكليني رحمته الله عن الحسين بن محمد «ث.م.عام ق.عام ك» عن المعلى بن محمد البصري «ث.ق.عام ق»، عن الحسن بن علي الوشاء «ث م ج.ث.ق.عام ق» عن عبد الله بن عجلان «ث م.ث.ق» عن ابي جعفر عليه السلام في قول عز وجل: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ أَنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال

رسول الله ﷺ: الذكر أنا، والائمة أهل الذكر، وقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرُ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾^(١)، قال أبو جعفر نحن قومه ونحن المسؤولون^(٢).

وقد ذكرنا أن سند هذا الحديث صحيح وفي نفس الباب أحاديث معتبرة بنفس الدلالة^(٣).

إذ النصوص وتسلم الأصحاب يشير إلى أن المراد هم أهل البيت عليه السلام. إذن: لا كلام في دلالتها أو عدمها على حجية خبر الواحد؛ لأنها أجنبية عن الموضوع.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة المطهرة

الاستدلال على حجية خبر واحد بالسنة المطهرة

ابتداءً الذي يراد من السنة المطهرة دليلاً على حجية خبر الواحد هي السنة التي تُعتبر كأنها قطعية الصدور كالخبر المتواتر، وإلا لو استدل على حجية خبر الآحاد بخبر الآحاد لما أمكن اعتبار ذلك دليلاً، لأنه هو أصلاً يعاني من آلية الحجية

لذلك حينما يقولون نستدل على حجية خبر الآحاد بالسنة المطهرة إنما يريدون ما ترقى من هذه السنة حتى أصبحت قطعي الصدور كالخبر المتواتر صاحب الكفاية أراد أن يركز هذه الفكرة بشكل أدق، استعرض

(١) سورة الزخرف: ٤٥.

(٢) الكافي ١: ٢١٠، الحديث ١.

(٣) الكافي ١: ٢١٠، الحديث ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩.

طوائف من الروايات الدالة على حجية خبر الآحاد، يعني قسم الدليل السنة على حجة خبر الآحاد إلى طوائف من الروايات كل مجموعة من الروايات كانت طائفة ذات نفس معين في إثبات هذه الحجية بعد أن أكمل ذلك قال الاستدلال بها مشكلة؛ لأنها أخبار آحاد فكيف تكون دليلاً على حجية خبر الآحاد.

عبارة جميلة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله تبين هذا الموضوع بشكل أوضح قال: «والمتتبع في الروايات التي صنف تحت عنوان حجية خبر الثقة يرى أن أكثرها لا دلالة لها على الحجية أصلاً وما يتبقى منها بعد فرز ذلك لا يكاد يبلغ حد التواتر إذ لا يزيد على خمس عشرة رواية»^(١).

في مقام التعليق نقول: نحن في غدير الفقه في بحث جواز الاجتهاد في عصر الغيبة^(٢) حتى نستدل على جواز الاجتهاد في عصر الغيبة لا بد أن نستفيد من نصوص فتحررنا بإزاء قبول ظاهر القرآن وقبول ظاهر السنة وحجية هذه السنة وحجية هذا الظاهر، وهناك استعرضنا ما يمكن أن يستدل به على حجية خبر الآحاد.

علماً أننا لم نقل هناك حجية خبر الآحاد أو يدل على حجة خبر الآحاد، وإنما قلنا: هل نستطيع أن نعمل بالروايات؟ هل يكون للفقيه العمل بهذه الروايات؟ هل يجب علي أن اتبع ما ورد في الروايات وما يفهمه الفقيه؟ هذا الموضوع بحد ذاته هو بالحقيقة كلام عن حجية خبر الآحاد لكن بلا تصريح

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤ : ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٢) غدير الفقه: ١٤٧ - ٤٠.

أنه خبر آحاد؛ لأن الرواية إذا لم تصل حد الاستفاضة أو التواتر فهي خبر آحاد.

وقد ذكرنا كثير من الروايات كلها تصب في مضمار قبول الظاهر أو قبول حجية النص بما هو نص وارد عن أهل البيت عليهم السلام إذا صحّ سنده وهذا يعني خبر آحاد.

لذلك اعتقد أن القول بأنها خبر آحاد هذا لأنهم نظروا لكل رواية بما هي لا بالمجموع الكلي يعني إجمالاً يوجد تواتر مفاده قبول أخبار الآحاد. هكذا نستطيع أن نستفيد دليلاً مفاده السنة المطهرة في الاستدلال على حجية خبر الآحاد.

الاستدلال بالإجماع والسيرة:

الأعلام جعلوه دليل في عرض القرآن والسنة، ونحن نقول: أن الإجماع في طول الكتاب الكريم والسنة المطهرة، بل هو أحد أفراد السنة غايته مرة السنة بشكل مباشر تُثبت لنا الحكم قول وفعل وتقرير، ومرة بالكاشفية على نحو طريقة القدماء التي ذكرناه سابقاً.

فالإجماع كيف يدل على حجية خبر الآحاد؟

ذكروا تقرّيات متعددة إلّا أن أفضل تقريب للإجماع هو جعل الإجماع عبارة عن السيرة يعني اجمعوا على قبول خبر الآحاد من خلال أن سيرتهم تدل على قبولهم لخبر الآحاد، هذه الكيفية طرحها المحقق الآخوند الخراساني^(١)

وأيضاً أستاذة الشيخ الأعظم^(١).

هذين العلمين طرحا الإجماع دليلاً على حجية خبر الآحاد ولكن كان بتقريب السيرة، والسيرة تارة عقلائية، وأخرى متشرعية، فتقريب الإجماع بالسيرة مرة يكون بالسيرة بما هي سيرة عقلاء، ومرة بتقريب السيرة بما هي سيرة متشرعة.

التقريب الأول: أنها سيرة عقلاء - في الحقيقة قد يصعب عليك البيان لوضوح الشيء - فكون العقلاء يعملون بخبر الآحاد فهذا شيء واضح في الخارج لا يحتاج إلى مؤنة في الاستدلال.

لذلك لا إشكال في وجود ما يسوغ للعقلاء العمل بخبر الثقة في مقام تشخيص الوظيفة العملية سواءً هذا نشأ من استقرار اعتقادهم أو عاداتهم من الاكتفاء بخبر الآحاد أو أنه يصلح في مكان الشهادة والإدانة.

هناك نقطة ضروري بيانها: أنه في محفل القضاء يعتمد الشاهد الواحد مع أن كلامه خبر آحاد، وأقصى أعداد الشهود المقبولة أربعة في الزنا - والعياذ بالله - لكنه يبقى خبر آحاد، ولا أحد يقول أن الأربعة صار متواتر رغم ذلك تترتب عليها الآثار.

وفي كثير من النزاعات العقلاء يعتمدون على وثاقة المخبر سواء كان اثنين أو ثلاثة في نهاية المطاف هم يقبلون خبر الآحاد، وديدنهم العمل على هذه الكيفية.

(١) فرائد الأصول ١: ٣١١ وما بعد.

وربما قائل يقول: لو فرضنا أن هذا ليس بحجة.

نقول: تصبح فوضى عجيبة في هذا العالم يعني لا يمكن إثبات شيء في كل صغيرة أو كبيرة إلا أن تأتي بألف شخص يشهدون بهذه القضية، وهذا عسر في الحياة، لذلك العقلاء يعتمدون على خبر الآحاد

إذن لا شك في استقرار سيرة العقلاء على العمل بأخبار الآحاد وإن كانت هناك تفاصيل في من هو الآحاد وقد تختلف من بلد لآخر ومن مجتمع لآخر لكن بالعموم هم يعملون بخبر الآحاد.

والشرط الأساسي في اعتبار سيرة العقلاء هو أنها ممضاة من الشارع ولم يرد الردع عنها.

وقد يقول قائل: قد تكون الآيات الناهية مثل الآية النبأ وغيرها تُعد ردعاً. نقول: لا، لشدة وضوح هذه السيرة - سيرة العقلاء - وتداولها بشكل كبير جداً المفروض أن يكون الردع واضحاً بيناً، وعدم وصول الردع دلالة على عدم وجوده.

وعليه تمضى سيرة العقلاء في حجية خبر الآحاد.

التقريب الثاني: الإجماع بسيرة المشرعة

نحن في الفقه المادة الأساسية في الرواية، فكل المذاهب الإسلامية تعتمد في الفقه على الرواية، وعلاقة الناس مع الحالة الدينية باستثناء البناء العقيدي كله يصير عبارة عن بناء فقهي، والفقه يتمحور حول الروايات.

الرواة بعضهم يكون برتبة عالية من الجلالة القدر والوثاقة مثل زارة ومحمد بن مسلم والبيزنطي وصفوان وغيرهم، والنقل عنهم قد يورث

الاطمئنان مباشرة.

و في قبالهم رواية آخرين ورد لنا من خلال علم الرجال ومن خلال الرواية أنفسهم أن هذا ضعيف، وهذا وضّاع، وهذا يعرف وينكر وهذا لا نعلم شيء عن حاله، وهكذا، وبعض يعتمد على الرواية عن الضعفاء، وهؤلاء عندهم روايات كثيرة.

وهناك طائفة من الرواية ليسوا بمرتبة الرواية جليلي القدر ولا هم بمرتبة الضعف، هؤلاء هل يحصل العلم بسماع الأخبار منهم؟

الجواب: قطعاً لا يحصل العلم حين سماع الرواية عنهم وإنما يورث القبول بنحو ما، أليس هو عمل بخبر الآحاد؟ والفقهاء مليء بنظائر هذا الفصيل من الرواية والفقهاء يتعاملون مع هذه الروايات على نحو القبول وهذا يعطي لهذه الأخبار الحجية.

وكذلك نقل بعضهم عن البعض الآخر فمثلاً نجد أن أحد الأجلاء ينقل عن راوي عن هؤلاء الرواية، أليس هذا الجليل الذي هو من أصحاب الأئمة عمل بخبر الآحاد المنقول عن فلان؟

إذن كون العمل بخبر الآحاد موجود في الطبقة المعاصرة للمعصوم هذا لا كلام فيه، واستمرارها واضح من خلال عمل الفقهاء بروايات هؤلاء التي يعتبروا روايات آحاد.

فهذا الكم الكبير من العمل بخبر الآحاد وهو موجود عند العام وعند الخاص وجميع المذاهب والفقهاء يتركب أساساً ومركز على الرواية وليس دائماً الأجلاء هم الذين ينقلون الرواية لو كان غير مرضياً من قبل المعصوم

أليس الأولى أن يردع عنه كما ردع عن القياس والاستحسان وغير ذلك الذي يعمل به فصيل من فصائل المسلمين وجاء رد الإمام برفض هذا العمل؟!!

قد يقال: أن الآيات مثل آية النبأ والآيات أو الروايات التي استدلت بها على عدم حجية خبر الآحاد - وان كنا رفضناها كلها - لكن نفرض أنها بالمجموع تُعتبره ردعاً

فإنه يقال: بسبب شدة انعقاد السيرة على العمل بأخبار الآحاد فإنها تحتاج إلى ردع واضح وشديد.

فما بالك إذا كان هناك ما يدل على الإمضاء!! كالروايات الحادثة على مراجعة الفقهاء.

الاستدلال بالدليل العقلي

ذكروا أنه يمكن أن يُستدل بالدليل العقلي على قاعدة منجزية العلم الإجمالي انه إجمالاً من حيث العلم الإجمالي يوجد عمل بسيرة الآحاد بهذا المقدار قالوا إذاً يصلح.

ونحن هذا الدليل في الحقيقة لا نقبله؛ سابقاً قلنا في أكثر من مرة لا يوجد عندنا شيء اسمه علم إجمالي، غايته الوجود عند العقلاء في الخارج كسيرة عقلائية ومتشرعية أن الناس تعمل من خلال أخبار الآحاد، وإذا عملوا من خلال أخبار الآحاد. فلا داعي لافتراض هذا الدليل العقلي الذي هو العلم الإجمالي.

النتيجة: أن العمدية في حجية خبر الآحاد الإجماع الذي قُرب بالسيرة العقلائية أو المتشرعية وهو الأساس، ومؤنة ضم الروايات بعضها مع البعض

الآخر في حجية قول الفقيه، وفي حجية النصوص الشرعية، كل هذه بالحقيقة عبارة عن أخبار آحاد إذا جمعناها صار عندي تواتر إجمالي بقبول هذه القضية وهذا يمكن أن يكون دليل.

دليل آخر: بعض الآيات سواء كانت آية النبأ أو آية النفر بغض النظر عن التفاصيل التي وردت في المناقشة والإضافة وأنها لا تدل على وجوب العمل فإنها تخلق جو من خلال الآية على حجية خبر الآحاد.

وقد يقال: أن هذا الكلام عليل؛ لأن الآيات ناقشوا فيها، والروايات بعض يقبلها وبعض لا يقبلها، مع خطورة موضوع خبر الآحاد وأهميته في الفقه. أقول: من يتبنى هذا الكلام عليه أن يتوقف ولا يستطيع أن يفتي بشيء أبداً؛ لأن ليس عندنا أخبار قطعية.

وعليه: سوف تتوقف حركة الفقه تماماً، وهذا ليس خاصة بالمسلمين، بل هي عامة لكل الديانات والشرائع السماوية فكلها تعتمد على حجية خبر الآحاد.

نعم يعطون تفاصيل من هو المخبر، ويناقشون بنوع المخبر ونوع الخبر قضية خطيرة أو قضية ليست خطيرة.

لكن في نهاية المطاف كل من توفرت عنده شروط النقل الصحيح قبل العمل، وهذا هو عمل بخبر الآحاد.

الجهة الرابعة: السيرة^(١)

قبل أن نستعرض السيرة وأهميتها والبحث فيها لابد من بيان أهمية هذا المحور الأساسي في عملية الاستدلال.

فقد تقدم الاستدلال على حجية خبر الآحاد، وأن ما استدل به على عدم الحجية لا يسلم من المناقشة وما استدل به على الحجية أيضاً لم يسلم من المناقشة.

نعم، مع بعض الترميم نقبل الآية الفلانية أو نقبل الروايات لكن في النهاية المناقشة قائمة لكن عمدة ما يستفاد منه حجية خبر الآحاد كان الإجماع الذي قرر بتقريب السيرة، فلو لم يكن دليل السيرة معتبر فلا حجية لأخبار الآحاد.

وبالتالي يتوقف الفقه، وأيضاً عملية النقل من شخص لآخر تتوقف؛ لأن كل شخص حينما ينقل للآخر أو كل راوي حينما ينقل في السلسلة إلى الآخر ينقل له عبارة عن خبر آحاد، بل لتعطلت الحياة أيضاً، فكثير من الأمور نحن نعتمد فيها على أخبار آحاد.

لذا فالذي لا يعتبر السيرة من الأدلة، اعتقد يقع في مأزق كبير يصعب الخروج عنه، لذلك الموضوع السيرة واضح لدى الجميع فهي ديدن الناس أن يعملوا بهذا العمل لكن آثاره مهمة جداً، وحجية خبر الآحاد مثال قريب.

السيرة تُقسم إلى أقسام ثلاثة وهذا هو التقسيم الشائع:

أولاً: السيرة المنقحة لموضوع الحكم الشرعي ولا تتدخل تشريع الحكم،

وأما تُثبت الحكم من خلال إطلاق النصوص التي ورد فيها الحكم دليله من كتاب وسنة^(١).

وهذه السيرة هل تحتاج في حجيتها إلى مؤنة إضافية؟
الجواب: لا تحتاج إطلاقاً؛ لأنها على القاعدة، غايتها تنقح الموضوع ثبوتاً
إثباتاً المهم أن الفقيه حينما يستند إليها في عملية الاستنباط لا يحتاج إلى شيء
إضافي.

واقصد بالمؤنة الإضافية أنه هل نحتاج إلى ربط هذه السيرة المنقحة
للموضوع في زمان المعصوم أو لا نحتاج، واللازم هو ملاحظة وجودها في
الزمان الذي يراد اثبات الحكم فيه.

القسم الثاني: السيرة المنقحة لظهور دليل على الحكم، ويكون عملها في
الحكم لا في الموضوع الخارجي، فهي لابد أن تكون في زمان المعصوم.

فإذا كانت في زمن المعصوم موجودة، هل نحتاج إلى مؤنة إضافية؟
الجواب: نعم، نحتاج، هم يقولون هي على القاعدة ولا تحتاج - كما
وردت في عباراتهم إذا أثبتنا حجية الظهور - فإذا لم نستطع إثباتها فلا نستطيع
أن نطبق القاعدة على هذه السيرة المنقحة لظهور الدليل.

فالسيرة العقلانية الأولى المنقحة للموضوع وهي على القاعدة ولا تحتاج

(١) ولا يمكننا القول «وغيرها» لأننا سابقاً جرياً مع المشهور كنا نقول «وغيرها» إلّا أنه في الأبحاث

السابقة اتضح أن الاجماع كاشف عن وجود المعصوم فكأنه سنة لكن مفاده الامضاء، فالسنة:

قول وفعل وتقرير في زمان الحضور، وامضاء في زمان الغيبة.

وبهذا اقتصرنا الطريق في النقاش مع الأخباريين.

إلى مؤنة إضافية، وأما السيرة الثانية المنقحة لظهور الدليل هي على القاعدة أيضاً لكن بعد إثبات حجية الظهور فإذا ثبتت كانت هذه السيرة عن القاعدة في إثبات حجيتها بشرط أن تكون مستمرة من زمان ظهور النص .

فحجية الظاهر ليس مؤنة متعلقة بالسيرة وإنما هي قاعدة أخرى نستفيد منها قابلية السيرة المنقحة لظهور الدليل أنها تكون حجة.

والذي نريده من العقلاء بما هم عقلاء بغض النظر عن الانتماء الديني، فهؤلاء يتكرون طرقاً معيناً من جيلٍ إلى جيلٍ ومن فردٍ إلى فردٍ وتبقى مستمرة، فتسمى سيرة عقلاء، فهل كل ما يُطلق من سيرتهم مقبول عندنا؟ فسيرة العقلاء تختلف من مكانٍ لآخر ومن مجتمعٍ لآخر ومن جيلٍ لآخر حتى من ديانةٍ لآخرى باختلاف اعتبار العقلاء.

فمثلاً الآن السيرة العقلانية الموجودة للتعامل مع المصارف العامة سواء كانت أهلية أو حكومية، فهل يمكن لنا أن نقبلها ونستدل على ضوء ذلك؟ نحن نبحث عن السيرة التي لا تخالف معطياتنا الشرعية وإلا السيرة التي تخالف النص الشرعي لا يمكن اعتبارها والاستدلال بها، ولا يمكن التسليم بقبول كل ما انعقدت عليه سيرتهم.

أقول: لم نلتفت لهذا المائز المهم للسيرة العقلانية مع أننا نشترط أنها غير مردوع عنها من قبل الشارع، أو ممضاة - كما يعبر البعض عنها - من قبل الشارع، رغم ذلك نقبل إطلاقاً أنها سيرة عقلاء، فعليهم أن يوجدوا لنا اصطلاح خاص بها كالسيرة العقلانية عند الشارع مثلاً أو المقبولة عند الشارع أو الغير مرفوضة شرعاً، حتى تميز عن السيرة العقلانية بإطلاقها

والفارق هو أنه في عملية الاستنباط نقبل السيرة العقلائية أحياناً حتى دليل الردع ندوبه لنقبل سيرة عقلائية بإطلاقها، وقد تربى جميع طلبتنا على أساس أنها سيرة عقلائية مقبولة، وغفلوا عن أننا لا نقبل كل ما عند العقلاء إلا أن يدخل في مساحة شروطنا الشرعية، لذلك أي شيء يصدر حديثاً وتجري عليه السيرة الحديثة رأساً نقبله.

فالسيرة العقلائية لا شك في كونها مؤسسة أما السيرة التشريعية امضائية إذ تمضي ما أقره الشارع واعتبره حتى ولو كان الشارع مؤسساً كان جريان السيرة للسير على الذي أسسه الشارع فتكون إمضاء لما أرادته الشارع السيرة العقلائية سيرة ناس لم يكونوا ملتفتين إلى الالتزام الشرعي وبغض النظر عن التزامهم الشرعي الذي نريده من هذه السيرة العقلائية ليست كل الحالة العقلائية وإنما خصوص ما يرتضيه الشارع هو لا يكون معارضاً من قبل الشرع.

القسم الثالث: السيرة التشريعية

يراد السير التشريعية الاستدلال على كبرى الحكم الشرعي، مثالها: جرت سيرة العقلاء على أن من حاز شيء منقول يملكه فالمتدينين من أصحاب الأئمة والفقهاء ساروا على هذا المسلك فسميناها سيرة متشرعية في إثبات ملكية الشيء المنقول الذي تمت حيازته من قبل الإنسان.

وهذه السير التشريعية مرة نستدل بها في أبحاث الفقه ومرة نستدل بها في أبحاث الأصول، في أبحاث الفقه ماذا نريد، وفي أبحاث الأصول ماذا نريد

منها؟

في الأبحاث الفقهية إنما يُستدل بها على حكم كلي واقعي، وفي أبحاث الأصول يُستدل بها على حكم ظاهري شرعي مثل: حجة الظاهر، فالسيرة التشريعية هي تثبت حجية ما يكشفه ظاهر الكلام

وهذه السيرة التشريعية بشقيها الذي في الفقه التي تثبت الحكم الواقعي أو التي يستدل بها في الأصول لإثبات الحكم الظاهري ليست على طبق القاعدة وإنما تحتاج إلى مؤمنة إضافية لكي تتم حجيتها والمؤمنة الإضافية هي أنها موافقة

للشارع وأنها ممضاة من قبل الشارع وأن الشارع أقرّ بقبولها وأن الشارع ولو سكت أو قرر عن وجودها، وبالتالي أمضاها.

لذلك الحجية في هذا النوع ليست للسيرة بذاتها وإنما للإمضاء الشرعي هكذا قالوا في بيان السيرة التشريعية وهذا يعني لا بدّ أن تكون في زمان المعصوم حتى يمضي أو لا يردع، أما إذا كانت في غير زمان المعصوم فلا يوجد إمضاء.

كيفية الاستدلال بالسيرة التشريعية

إنّ السيرة التشريعية بحاجة إلى أن يتوفر فيها ركنان لكي يمكن الاستدلال بها:

الأول: إنها في زمان المعصوم.

الثاني: إنها ممضاة.

وقبل تحقيق حال هذين الركنين نقول:

انتهينا إلى أن السيرة العقلائية نأخذ منها مقدار ما يوافق الشارع، والسيرة التشريعية تحتاج إلى إمضاء الشارع أو عدم الردع عنها.
بمعنى آخر: أننا في الحقيقة نبحث عن سيرة عقلائية توافق الشارع، أو سيرة تشريعية أيضاً توافق الشارع.

والمآثر بينهما أن السيرة العقلائية كأنها تقرير مثل السنة المقررة.
أما السيرة التشريعية بما أنهم متشريعين تحتاج إلى إمضاء وعدم ردع كأنها نص.

فكلاهما يكشف عن حكم شرعي مقبول عند الشارع، غايته إحداهما تبينه كما لو كان تقريراً أي كما لو كانت السنة تقريراً له، والأخرى تبينه كما لو كانت السنة نصاً عليه.

وبعبارة أخرى: هناك بحث مهم معاصر وهو بحث المقاصد فنلاحظ أن الفرق بين السيرتين انعقد في مقدار ما يقصد ويلتفت إليه، مرة يقصد ويلتفت في السيرة إلى ما يوافق الشارع.

ومرة يقصد في السيرة الذي يرضى عنه الناس، لكن هذا الذي يرضى عنه الناس نحن لا نرتضيه بالكل إنما نرتضي ما يكون موافقاً للشارع.

لذلك أقول: لابد أن تكون حركة المقصد حاضرة عندنا دائماً في كل شيء نريد أن ندقق في الفوارق فيه فننظر إلى أن المقاصد هي التي تُفرّق أو هناك فارق ذاتي، فإذا كان هناك فارق ذاتي فلا نحتاج إلى آلية المقاصد، أما إذا لم يكن فتأتي المقاصد، فكل من عرّف السيرة التشريعية قال: العقلاء بما هم ملتزمين، وعرّف السيرة العقلاء بما هم عقلاء من غير أن يلتفت إلى الشارع.

إذن: المقصد والالتفات هو الأساس في عملية التقسيم هذه.

الركن الأول: ثبوت أن هذه السيرة كانت في زمان المعصوم عليه السلام
 ذكر في بيان هذه المعاصرة لزمان المعصوم أكثر من وجه استعرضها
 السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(١)، ونحن أيضاً استعرضناها في غدير
 الأصول.

قبل استعراض الوجوه التي ذكرت في بيان هذه السيرة، أقول:

أولاً: أن أيّ وجه من هذه الوجوه لا يسلم من المناقشة.

ثانياً: بأيّ وجه من هذه الوجوه استطعت أن تثبت هذه المعاصرة كان بها
 ونعمت، فليس إثبات المعاصرة حصري بالوجه ما.

بمعنى آخر: أحياناً تشعر أن بإمكانك أن تلتق بين أكثر من وجه لكي
 تنتج هذه المعاصرة فلا مشكلة، المهم الذي نريده ربط زماننا بزمان النص.

الوجه الأول: أن نفس انعقاد السيرة وتطابقها على الفعل المعين يكون
 دليلاً على أنها ذو جذور قديمة، وبالتالي نرجع بالجذور إلى زمان النص.

ويناقش في هذا الوجه: صحيح نحن عندنا صعوبة في التحول من سيرة
 إلى سيرة خصوصاً عند المتشعبة، وبالتالي ما دام الآن موجودة من الصعب أن
 تقول أنه كانت هناك سيرة غيرها وتحولوا إلى هذه السيرة، لكنك لا تستطيع
 أن تجعل من هذا الحضور الآن قدّم، لكن قد يكون التحول قبل ألف سنة
 وهذا خارج الزمان المعصوم.

فهذه السيرة بهذا الوجه لا تستطيع أن تجعلها معاصرة.

(١) ذكرها السيد الشهيد الأول رحمته الله / بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٤: ٢٣٨ - ٢٤٤.

الوجه الثاني: إثبات معاصرة السيرة لزمان المعصوم أن وجودها في زمان المعصوم قد وصل إلينا من خلال النقل والشهادة.

من قبيل ما ينقله الشيخ المفيد رحمته الله والشيخ الطوسي رحمته الله من استقرار بناء أصحاب الأئمة والمتمشعة في حياتهم على الاعتماد على اخبار الثقات. أو قضية أصحاب الإجماع الذي وصلنا من الشيخ الطوسي في كتاب العدة من قبول ما ينقلوه.

أشكل عليه: أن عبارة الشيخ الطوسي إذا وصلت على نحو التواتر صار هذا النقل متواتر فصار علم، فلا مشكلة.

لكن أحياناً تكون أخبار آحاد الشيخ الطوسي قال، فكيف ثبت السيرة بخبر الآحاد؟ قالوا نجعل هذا البحث بعد بحث حجية خبر الآحاد، فإذا ثبتت حجية خبر الآحاد قبلنا هذا الوجه.

فيصير نقل الشيخ الطوسي مرة مفيد للتواتر وهذا لا كلام فيه، ومرة مفيد لخبر الآحاد وهذا أيضاً لا كلام فيه بعد إثبات حجية خبر الآحاد، إذاً ترتبط السيرة بزمان المعصوم.

الوجه الثالث: أن الأوضاع الاجتماعية رغم تعدد البناء الاجتماعي لكنها تحافظ على نسق واحد على مدى هذه الحركة.

فمثلاً: المسلمين لهم طبيعة اجتماعية معينة بغض النظر عن أي حقبة من الزمان أو على أي جغرافية من الأرض يعيشون.

وهذا النسق الاجتماعي يثبت أن ما موجود الآن كان موجود سابقاً.

وهذا الوجه صعب قبوله؛ لأن البناء الاجتماعي حتى إذا حافظ على

صياغات عامة وهي قليلة، لكنه يتغير ويتطور حتى نفس الصيغة العامة صارت لها أطر أخرى تتناسب مع هذا العصر.

الوجه الرابع: إذا كانت هي السيرة موجودة وهي قضية ابتلائية، وهي موجود سابقاً، فما دام موجودة قبل سابقاً، ولا يوجد نصوص بالسؤال عن هذا الموضوع نستفيد أن هذه السيرة كانت تعالج الموضوع في ذلك الزمان.

وهذا الوجه الظاهر من السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أنه يرتضيه، لأن القضايا الابتلائية عند بني البشر واحدة، فإذا الآن لا يوجد نص وعندنا معالجات سيروية، من خلال السيرة نعالج هذه الحالة ولا توجد نصوص تجيب عن هذا الموضوع فهذا يعني في ذاك الزمان حينما ابتلي المسلم بها استفاد في معالجته من السيرة.

وهذا الوجه مثل سابقه، لا يوجد مانع لكن هل يمكن أن يوجد كبرى؟
الجواب: لا؛ لأن آلية الابتلاء تختلف أحياناً، نعم، توجد مسائل ابتلائية في زماننا وفي زمان صدور النص ويمكن المحاكاة بينها، لكن ليست بالضرورة أن تكون في الزمان الماضي.

الوجه الخامس: أن تمامية هذه السيرة في مواردها لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يراد إثبات انعقاده عليه لكان لها دليل، على قاعدة «كل واقعة لها حكم».

فمزاج الوجه الثالث والرابع والخامس متقارب يريد أن يثبت ما دام الآن موجود وليس عندي نص فهي موجودة في زمان معصوم عليه السلام.

وعليه: ليس هناك وجه يخلو من المناقشة، لكن يمكن القبول بنحو ما أو

لا أقل من التلفيق، يعني ممكن أن نربطها بزمن المعصوم باعتبار الوجه الثالث والرابع والخامس، وقد يأتي شخص آخر يربطها بنحو آخر، وهكذا، والمهم أن نربط هذه السيرة بزمن المعصوم ^{الثاني}.

أما إذا جاء شخص وقال هذا الواقعة ليس لها أي امتداد، فهي حديثة العهد ما بعد النص، وعليه: لا يمكن ربط السيرة بزمن النص.

لذلك جُلِّ محاولات بعض الناس للإضرار مثلاً بمرتكزات المذهب يحاول أن يجعلها حديثة العهد، فيقول: أنها نشأت في زمان الشيخ المفيد، أو أول من تكلم بها الشيخ الطوسي، أو نشأت في زمان العلامة، فهو يريد أن يلغي هذا الارتباط بزمن المعصوم فيهدم انعقاد السيرة لعدم تحقق الركن الأول.

الركن الثاني: كيف نستطيع استكشاف الموقف الملائم الذي حدث من الشارع والذي يوافق الكشف عن إمضاء لهذه السيرة
يا ترى المعصوم ما هو الموقف الذي صدر منه ويكون ملائماً لحصول هذا الكشف

أن موقف المعصوم كان موافقاً وممضياً لهذه السيرة
في الحقيقة سيرة المتشعبة ذات حيتين، ونفس المتشعبة ممكن ننظر لهم باتجاهين كل واحد يأخذ حيثة معينة:

الحيثة الأولى: أحياناً ننظر للمتشعبة على أنهم عقلاء باعتبار أنهم يمارسون دورهم على طبق أحكام ومرتكزات العقلاء، فيكون ما يقومون به من فعل - هو الحقيقة وان كانوا متشعبة لكنهم من هذه الجهة بغض النظر عن

مقدار ارتباط هذه السيرة بالشارع وهل هي تعني حكماً شرعياً أو لا- بما هم عقلاء.

الحيثية الثانية: بما هم متشعبة يعني بما هم أصحاب دين وبما هم يمثلون الحكم الشرعي، وبالتالي: لا يصدر منهم شيء إلا ويكون مطابقاً لأحكام الشريعة.

عبارة أدق: مرة نظر بما هي مبنية على علاقتهم مع العقلاء، ومرة نظر بما هي سيرة مبنية على كونهم أصحاب شريعة، وبالتالي: لا يتصرفون إلا في داخل هذه الدائرة.

كل وحدة منهما في دلالتها على الإمضاء أو تحصيل إمضاء الشارع لها تأخذ منحى مختلف عن الآخر، يعني سيرة العقلاء إذا نظر لهم كعقلاء، ومرتبطة في زمان المعصوم ونريد أن نقول المعصوم أمضى أو لم يمضي، وافق ام لم يوافق، فإنها تختلف عما إذا نظرنا لهم على أنهم ناس متشعبة وفي زمان المعصوم وسيرتهم تكون على نحو من الإمضاء الشرعي، وبما أنهم متشعبة - ونحن فرضنا في الركن الأول أن السيرة مرتبطة في زمان المعصوم - فهناك حركة عند الأصحاب - المتشعبة والفقهاء - مبنية على رضاهم بهذا، وقد قلنا أن المتشعبة لا يأخذون الأشياء إلا بعنوان الحكم الشرعي، الآن نص غير موجود فهؤلاء الأصحاب بما أنهم يتحركون في دائرة الحكم الشرعي وجدنا لهم سيرة معينة على عمل معين، عادة حركتهم بما أنهم في زمان المعصوم فهم إما أن يأخذوا الأحكام بشكل حسي مباشر من المعصوم أو قريب من الحس يسمع من صاحبه الذي يروي له واسطة واحد أو اثنين،

وبالتالي الحركة دائماً مبنية على أساس أنهم داخل هذه البودقة التشريعية.
فكيف نعلم أن الإمام رضا أو لم يرضَ بهذا العمل؟ عدم وصول الرفض
معناه القبول.

كل هذه القضية حتى لو صورناها سيرة عقلاء في زمان المعصوم هي في
الحقيقة مبنية على أنه ما هي وظيفة المعصوم؟
الجواب: بيان الأحكام الشرعية، فإذا كانت هناك سيرة سواء كانت
متشعبة أو عقلاء قد انعقدت وفي زمان المعصوم، فلابد للمعصوم من رأي
وموقف في هذه القضية، ومع عدم وصول ردع فهذا يعني رضاه وقبوله، وهذا
الذي يسمى بالسنة إما قول أو فعل أو تقرير.

ونقصد بعدم وصول الردع مطلقاً سواء كان بنص معتبر أو صحيح.
ونحن سابقاً قلنا أن السيرة العقلانية التي نريدها هي التي توافق الشارع،
والسيرة التشريعية هي باعتبار أنها حكم شرعي، نقطة الالتقاء بينهما في زمان
المعصوم أن المعصوم لابد له من موقف بإزاء أي شيء يحصل، وبالتالي كل
واقعة لها حكم، وهذا تصرف سواء كان من العقلاء أو من التشريعية، المعصوم
لابد أن يُبين وعدم بيان المعصوم للرفض يكشف عن الإمضاء والقبول.

وهناك فرق بين العقلاء والتشريعة فارق بسيط لكنه مهم: التشريعية بما
أنهم في زمان النص فهم عادة يأخذون الأحكام مباشرة من المعصوم إما
بالحس أو قريب من الحس، فعملهم يكشف عن أنهم قد وصل إليهم الحكم
من المعصوم بنحو ما.

أما سيرة العقلاء نحتاج إلى إثبات الإمضاء وعدم الردع عنها.

لذلك العلماء يقولون: أن السيرة العقلائية لابد فيها من توفر قضيتين شرطيتين:

القضية الشرطية الأولى: أنه ليس هناك رادع.

والقضية الشرطية الثانية: لو كان هناك ردع لوصل.

أقول: هذا المائز الذي جعلوه بين السيرة العقلائية والسيرة متشرعية أرادوا منه بيان منشأ هذه الآلية ومن أين نشأت، وإلا هي في محض النتيجة واحدة. فسيرة العقلاء نشأت بغض النظر عن الشارع ولكي نستفيد منها تحتاج إلى إمضاء الشارع.

لو افترضنا لم يصل الإمضاء بالسيرة العقلائية هل نستطيع اعتبارها دليلاً؟

الجواب: لا، لأن ركن اعتبارها هو حاجتها إلى إمضاء الشارع.

أما في سيرة المتشريعة حسب المائز آنف الذكر، فإن وصول الإمضاء أو عدم وصوله لا علاقة له بالسيرة، فنعتبره حكم شرعي قد وصل إليهم ولم يصل إلينا.

لذلك عدم الرادعية ركن أساسي في سيرة العقلاء وهي ليست ركناً أساسياً في سيرة المتشريعة.

وهنا أصبح عندنا مائز ثاني وهو: أن سيرة العقلاء تحتاج إلى عدم الردع بينما سيرة المتشريعة لا تحتاج إلى ذلك فقط ثبت أن الذي التزم بها هم المتشريعة.

أقول

السيرة في الحقيقة هي قيام جماعة من الناس على فعل شيء أو ترك

قضية ما وتعهد ذلك عبر سلسلة من الأجيال لابد من ارتباطها في زمان النص.
وقد يكون ذلك ناشئ من دون التفات إلى تشريع ديني ما وهذا الذي
اصطلح عليه بسيرة العقلاء.

وقد يكون ناشئاً مع الالتفات إلى التشريع وهذا هو الذي سمي مسيرة
المتشعبة.

ومن المهم أن نلتفت إلى أننا في قبولنا بدلالة السيرة على حكم ما نحتاج
إلى بيان موقف الشارع ولو بمستوى عدم الردع منهم.

وهذا البيان لموقف الشارع وإن اختلف الأعلام في فهمه إذ إنهم من
سيرة العقلاء أرادوا منها عدم الردع أو الإمضاء، ومن سيرة متشعبة جعل السيرة
بنفسها دليلاً على الحكم على أساس أنهم بما هم متشعبة يتلقون الاحكام من
المعصوم عليه السلام بالحس أو قريب من الحس.

إلا أننا في الحقيقة لا نرى لهذا الفرق من اثر مهم؛ فالمتشعبة عقلاء ولولا
وجودهم داخل سيرة العقلاء لما امكن العمل بالسيرة أي أن العقلاء إذا انتهجوا
سيرة ما فإننا لا نستطيع قبول هذه السيرة حتى يدخل في ضمنها المتشعبة لأن
عدم الرد أو الإمضاء النصي يعني أن المتشعبة أيضاً ساروا على نفس النهج
الذي سار عليه العقلاء.

مثال ذلك: أن الناس بما هم عقلاء ارتضوا التصديق بخبر الآحاد والتعامل
معه ولم ينظروا بذلك إلى الشارع، هكذا نفترض، إلا أن المتشعبة بما هم
عقلاء أيضاً دخلوا في نفس هذه السيرة من خلال دخولهم عرفنا عدم ردع
الشارع أو إمضاءه لها.

فإن قلت: أن النص أرشدنا لقبول حجية خبر الآحاد.

قلت: نعم، إلا أن في كل دليل نصي استعرضناه في بحث حجية خبر الآحاد لم يسلم من المناقشة ما خلا السيرة، لذلك قالوا أن العمدية في حجية خبر الآحاد هو السيرة وكان العمدية عند كثير من الفقهاء.

عودة على ذي بدء:

فحجية خبر الآحاد إنما قُبلت لعمل الأصحاب بها فإن عمل الأصحاب هو الذي جعلنا نستكشف عقلايتهم أو متشرعيتهم، وهذا هو قصدنا بقولنا لا فرق بينهما.

فإن قلت: كون هذه متشريع وهذا عقلائي هذه شخصنة للبحث مع أننا نبحث بحثاً كبيراً.

قلت: الشخصنة لو كان النظر إلى شخص فلان وفلان، أما إذا كان بدون لحاظ هذا الشخصنة فهذا يعد بحثاً كبيراً.

وعليه: فالمتبع هو السيرة التشريعية سواء كان أصلها عقلائياً أو متشريعاً وسيرة الأصحاب على وفقها هو دليل إمضاءها وعدم الردع عنها، لأن وظيفة الشارع هي بيان الأحكام وإيضاح المقبول منها والمرفوض.

الجهة الخامسة: الإجماع^(١)

موضوع الإجماع موضوع حساس جداً فيه طابع مهم فعندما نقول إجماع - بغض النظر عن قدماء أو متأخرين - يعني أن هناك اتجاهًا كبيراً يميل إلى هذا الرأي ومخالفة هذا الاتجاه الكبير تحتاج إلى مؤنة عند الفقيه فيما لو أراد أن يخالف ويكون خال الوفاض من هذا الضغط، بل هناك دعم معنوي له فيما لو كان موافقاً للرأي الذي يُجمع عليه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أنه يا ترى الإجماع بأي عنوان يُعطى الحجية؟ هناك أكثر من رأي في آلية اعتبار الإجماع حجة، وبنفس هذه الجهة أيضاً كان هناك بحث يا ترى هل هو شيء خارج عن السنة أم هو داخل في السنة؟

فهل يا ترى الإجماع داخل في آليات السنة أم أنه في عرضها وبالتالي خارج عنها؟

الإجماع على قسمين أساسيين: الإجماع المحصل، والإجماع المنقول أو المحكي، وكل واحد من منهما أيضاً ينقسم إلى قسمين: تعبدية ومدركية. ماذا نقصد بالإجماع المحصل؟

يعني فعلاً موجود حينما ذهب الفقيه لبحث عمن قال بهذا الرأي وجد أن الأعلام الذين سبقوه قد اجمعوا أو اتفقوا على هذا الرأي، مثل أن يقول: قال فلان، وقال فلان، وقال فلان، أو هذا الرأي مثلاً هو رأي فلان وفلان وفلان، فهو

(١) غدير الأصول ٦: ٢٨٨ - ٢٩٥.

يُعطي انطباع على انه بحث فوجد الأعلام قد اتفقوا على هذا الرأي.
أما الإجماع المنقول مثل: أجمعت الطائفة، أو لم يخالف أحداً في ذلك،
لم أعهد مخالفاً، فلا تُشعر عبارته بأن هناك بحث يحكي لك عن إجماعٍ
للفقهاء.

والعبارات المشيرة للإجماع مختلفة فليس الجميع يعبر عنه بـ«اجمعت
الطائفة» إذا بعضهم يُعبر بـ«اتفق الأصحاب» «لا خلاف في ذلك» «هذا هو
المتفق عليه» وهكذا، عبارات تُشعر بأن هناك قولاً يتبناه أغلب الأعلام.
وأما الإجماع التعبدي يعني لم نستطع أن نحصل على مدرك يُثبت أنهم
ذهبوا إلى هذا الرأي بناءً على المدرك - النص - في قبالة الإجماع المدركي
مثلاً: قالوا بهذا الرأي لأن الآية كذا قالت، أو قالوا بهذا لأن الرواية كذا قالت،
وإن كان هو الرأي واحد لكن المدرك صار معلوم أنهم استندوا إلى نص
وعلى ضوئها أفتوا.

ولذلك الإجماع المدركي بشقيه المحصل والمنقول ليس مورداً للبحث.
وإنما مورد بحثنا هو الإجماع التعبدي سواء كان محصلاً أو كان منقولاً.

الإجماع التعبدي المحصل والإجماع التعبدي منقول

الإجماع التعبدي المحصل اتفقوا على حجيته، وبعبارة أدف: أن: كل
من قال بحجية الإجماع اتفق على قبوله للإجماع التعبدي المحصل؛ لأنه واقعاً
قد راجع مثلاً مؤلفات الشيخ المفيد ومؤلفات الشيخ الطوسي ومن قبله الشيخ
الصدوق وسائر، وهكذا، فوجدنا أنهم في هذه المسألة يذهبون إلى هذا الرأي
فحصلناه من خلال تتبع كلماتهم.

وهذا الإجماع المحصل التعبدي هو محط إجماع كل من قال بحجية الإجماع، والخلاف إنما كان في الإجماع التعبدي المنقول.

والذين اختلفوا في الإجماع المنقول اختلفوا بالحقيقة باتجاهين:

بعضٌ قال هو كخبر الآحاد، فكما قبلنا خبر الآحاد وأن دليلنا على ذلك بعض الآيات أو بعض النصوص الشرعية أو حكم العقل أو السيرة أو الإجماع على طريقة الأصوليين، فجميع من قال بحجية خبر الآحاد يستطيع أن يستفيد من هذا الرأي الذي يقول الإجماع التعبدي المنقول كخبر الآحاد فكما تثبت الحجية لخبر الآحاد تثبت الحجة هنا.

وبعض قال: لا، هذا شيء وذاك شيء آخر، فخبر الآحاد شيء والإجماع التعبدي المنقول شيء آخر؛ لأن خبر الآحاد الذي نبحت عن حجته نص بينما خبر الآحاد الذي هو الإجماع التعبدي المنقول إخبار عن رأي.

الإجماع المنقول خبر آحاد، والدليل الذي استدل به على حجية خبر الآحاد هو السيرة بشقيها العقلاني والمتشعري وهذا يعني الذي أعطى الحجية لخبر الآحاد ليست القضية الشرعية فقط وإنما العقلانية أيضاً، إذن العقلاء كما يقبلون نقل شخص لقضية ما على أنها خبر آحاد يقبلون نقل الفقيه لحكم ما على نحو خبر آحاد.

ولكي تختار رأي عليك أن تدقق فخبر الآحاد حينما كنا نتكلم عن حجته كان خبراً حسياً، وإن كان النقل عن سلسلة رواة واحد اثنين ثلاثة لكن كلهم ينقلون عن حس زرارة أو عن حس محمد بن مسلم أو عن حس البنزطي، أما الرأي الفقهي فهو ينقل عن حدس عن أعمال نظر، فهل يكون

هذا حجة على غيره من الفقهاء؟

الجواب: لا يمكن، لأن القضية ليس في التصديق والتكذيب وإنما القضية متعلقة ماذا تنقل، ففي خبر الآحاد نقله لأنه نقلًا حسياً عن الإمام، أما في قول الفقيه فهو نقل عن رأي، هذا أولاً.

ثانياً: نحن نتكلم عن أحكام شرعية فنحتاج إلى حركة الشارع هل ترضى بهذه السيرة أو لم ترض، أما خبر الآحاد إنما انطلقنا بإزاء قبوله وإن كانت سيرة العقلاء؟ بإزاء إمضاء الشارع وعدم الردع عنه، وهذا الإمضاء أعطى هذه المساحة فقط في قبول خبر الآحاد بما لو كان ينقل حساً عن الإمام، ولم يعط هذه المساحة في تعامل الفقهاء وآراءهم.

والنتيجة: الإجماع المعتبر والذي هو محور البحث هو الإجماع التعبدي المحصل، أو أن شئت أن تقول: المحصل التعبدي.

كيف نُثبت أن الإجماع المحصل التعبدي حجة، وبالتالي على الفقيه أن يتبع هذا الإجماع أن كان تعبدياً محصلاً.

ذكروا أن السبب إثبات حجية الإجماع التعبدي هي أحد طرق ثلاث.

بعبارة أدق: اثبتوا حجية الإجماع التعبدي بأحد طرق ثلاث:

الطريق الأول: استناداً إلى قاعدة اللطف الإلهي.

الطريق الثاني: استناداً إلى الدليل الشرعي.

الطريق الثالث: استناداً إلى كاشفيته عن الواقع.

هذه الطرق الثلاثة في حجية الإجماع ذكرها شيخ الطائفة^(١) وهو من

(١) العدة في الأصول ٢: ٦٢٨ - ٦٣٨.

طبقة القدماء القريبة من زمان الغيبة الصغرى اعتمدوا هذه الطرق الثلاثة في إثبات حجية الإجماع، وهو عندهم حجة هل كان الإجماع حجة في طبقة القدماء؟ وهناك دعوى أن هذا لم يكن موجوداً.

نردها بكثرة ما قال المرتضى «بلا خلاف بيننا» وبالتالي استفاد إثبات الحكم من عدم الخلاف فيها، والشيخ الطوسي هكذا والشيخ المفيد مراراً في كتبه عبر أن هذا هو رأينا أي رأي الطائفة.

وبالتالي وان لم يصرحوا أن الإجماع حجة بدليل كذا وكذا إلا أنهم في سياق الاستنباط الذي ذكروه ذكروا أنهم استفادوا من عدم خلاف الأصحاب في مسألة دليلاً على أن الحكم الذي يراد مثلاً في القضية الكذائية هو هذا الذي لا خلاف فيه أو الذي اتفقوا عليه، فإذا جاءت عبارة صريحة من الشيخ الطوسي تُثبت أن الإجماع هو أحد الأدلة المعتبرة في طبقة القدماء التي كانت متاخمة لزمان الغيبة الصغرى، بل الشيخ الصدوق رحمته الله ممن عاش المرحلتين، ووالده أيضاً عاش مرحلتين.

ولنتكلم بطرق اثبات حجية الإجماع:

الطريق الأول:

ماذا نقصد بقاعدة اللطف؟

إن الله لطيف بعباده رحيم لذلك أرسل لهم الأنبياء والمرسلين الشرائع، وسهل لهم طرق الهداية، وفر لهم ما فيه هدايتهم حتى موت الإنسان هداية لأنه درس للآخر.

هذا اللطف والرحمة من الله عز وجل تقتضي طبقاً لقاعدة اللطف أنهم إذا اتفقوا على قضية فإنها داخلة في لطف الله أنهم ساروا على المنهج الحق وإن لم يكن هناك دليل.

أما الطريق الثاني: بعض قال لا ننكر وجود لطف الله عز وجل لكن في هذه القضية لا وإنما بالنص على الإجماع فهناك أكثر من نص مفاده «أن أمتي لا تجتمع على ضلال»^(١)، وهذا النص موجود عند الخاص وموجود عند العام، استفاد منه الأعلام أن ما تجمع عليه الأمة يكون حقاً

هذا هو النص الذي أعطى الحجية للإجماع كما يقول البعض.

الطريق الثالث: بما هو كاشف عن الواقع نحن في زمان الغيبة نرجع للفقهاء، والفقهاء يبحثون عن الحكم حتى وصلوا للنتيجة يعتقدون أنها كاشفة عن الواقع.

فإذا اجتمع الفقهاء على رأي كان هذا كاشفاً عن الواقع.

وهذه الآراء الثلاثة التي ذكرت آلية حجية الإجماع قد ناقشها الأعلام:

فقاعدة اللطف طرحها شيخ الطوسي رحمته الله^(٢) وناقشها نقاشاً طويلاً، اجتماع أمتي لا يجتمعون على ظلال استفادوا منها قبول الخلافة والسيد الخوئي^(٣) رد هذا الرأي بكلام الجميل جداً، وناقش سند الرواية وذكر خلاف الأمة وكيف

(١) بحار النوار: ٢: ٢٢٥، الاحتجاج: ٢: ٢٥٠، الكافي: الباب ٢٩، باب العلم، الحديث ٣، كنز العمال: ١

٢٠٦، سنن ابن داود: ٤: ٩٨، سنن ابن ماجه: ٢: ١٣٠٣.

(٢) العدة في الأصول: ٢: ٦٢٨ - ٦٣٨.

(٣) مصباح الأصول: ٤٧: ١٦٢.

أنها اجتمعت في كثير من الأحيان وكان الاجتماع غير صحيح.
 وخلص إلى أن هذا غير تام، وهذا لا يدل على حجية الإجماع وهو لا
 يعد دليلاً لكن لو فرضناه دليلاً لا ينفع في مقام الإجماع الفقهي.
 نفس الشيء في آراء الفقهاء وأنها كاشفة أو غير كاشفة عن الواقع.
 لكن هذا الطرق الثلاثة جميعها تصب في مصب مشترك وهو الإشارة إلى
 أن الشارع يراعي مصالح الرعية.

ووظيفة الشارع بيان الأحكام، وجعل سبل الهداية للناس، فإذا صدر
 إجماع من الفقهاء في قضية ما الشارع لابد أن يكون له موقف؛ لأن هذه
 المسألة سوف تطبقها أمة من الناس، فإذا كان الشارع يسكت على ضلال أمة
 فما هي مصلحته من الضلال؟ وبما أننا نؤمن بأن ما من زمن إلا من حجة لله عز
 وجل فهذا دور الحجة، ففي زمان حضور الإمام المعصوم فهو يرفض أن
 تجمع الأمة على ضلال وعليه أن يبين، وفي زمان الغيبة أيضاً على الإمام أن
 يبين، فإن السكوت عن ذلك واتفاق الفقهاء يشعر بأن الشارع ممضٍ لهذا
 الحكم الذي يطابق المصلحة.

وفحوى ما تقدم هو بيان أن الشارع مهمته بيان الأحكام التي يريد
 وسكوته عنها يعني قبوله لهذه المسألة.

هل الإمام في زمان الغيبة يعمل أو لا يعمل؟

المفهوم الخاطئ عند الناس أن الإمام لا يعمل، لذلك الكثير من الناس
 وتبعهم كثير من رجال الدين كانوا يؤمنون بأنه موجود في مكان ما أو معزول
 ينتظر الظهور.

هذا الفهم للظهور والغيبة ليس تام؛ لأن من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم أو ليس منهم، وغير ممكن أن يكون الإمام معطل دوره لأكثر ألف سنة، فلا بد من دور للإمام قد يكون الدور ليس واضح لبعض الناس وهذا لا يعني أنه غير موجود، والدليل وجود الإمام موسى الكاظم عليه السلام بالسجن أو الإمام الهادي عليه السلام أو الإمام العسكري عليه السلام هل يعني ليس له دور؟ فكيف كان هارون العباسي والإمام في السجن وفي طاموره لا يعلم منها الليل ولا النهار، يرتعد من تدخلات الإمام الكاظم عليه السلام.

الإمام الكاظم عليه السلام في السجن، ووزير هارون العباسي علي بن يقطين، ومن هو برتبة وزير النقل صفوان الجمال، والبهلول الذي طلب منه أن يكون قاضي اتلقضاة في دولة هارون العباسي، و..... من أتباع الإمام الكاظم عليه السلام، ألا يدل هذا على وجود عمل للإمام عليه السلام.

فتصور البعض أن الإمام عليه السلام لا يعمل ليس صحيح ولا يوجد عندنا دليل على عدم عمله عليه السلام، ولا يوجد دليل على أن الإمام معطل عن العمل، نحن افترضنا هذا لأنها غيبة على أساس أنه نحن عدم تشرطنا برؤية الإمام إذاً هو لا يعمل، وهذا ليس صحيح.

ففي زمان الغيبة لو كان هناك خطر على الأمة في إجماع معين كان هناك تدخل بأي نحو من الأنحاء سواء كان تدخل الإمام أو تدخل إلهي بشكل مباشر، المهم أن الشريعة لابد أن تأخذ مسراها.

التحقيق:

عندنا مسائل وأحكام شرعية أرادها الشارع وهذه مرة نصوص أحكام

فقهية، ومرة النصوص عقائدية، ومرة أحكام عقلية بأن الشارع لا يرضى بخلاف العقل وهكذا.

وهذا الجو من النصوص في الفقه وفي العقيدة هذا هو في الحقيقة يرجع أمره في عصر الغيبة إلى الفقهاء.

فالفقهاء يبحثون في النصوص، والحركة الاستنباطية في الفقه مهمة جداً، فالفقيه في بداية انطلاقه لأي موضوع أول ما يبدأ يتحرى النصوص الشرعية التي وردت في هذا الموضوع.

وبالتالي سوف يبحث ما هو النص الذي يدل على الواقع ويعطي حكم للواقع، ثم يبحث عن اعتبار هذا النص ودلالاته اللغوية.

وهل يتعارض مع ضرورة عقلية أو عقائدية وهل يعارضه نص آخر وهكذا، فهو يبحث في سبيل أن يصل إلى الحكم الذي يخص المسألة، والأحكام التي يتوصل إليها حجة عليه وعلى كل من يرى الرجوع إليه.

أما هل يكون كلامه حجة على فقيه آخر؟

الجواب: لا، لأن هذا الفقيه له مساحته فوصل إلى هذه النتيجة، والفقيه الثاني أيضاً له نفس المساحة متوفرة له خصوصاً في زماننا ففي زمان ما مضى بعض الفقهاء يحصل فوطة خاصة وقد يصل إلى طريق معين في الرواية عن شخص ما ولم يصل للآخر.

أما في زماننا كل هذا المدون في بطون الكتب فأصبحت الكتب موجودة، بل في زماننا أيسر لأنها موجودة على الشكل أقراص الكترونية.

فإذا توفرت لزيد من الفقهاء ووصل إلى رأيٍ فهو حجة عليه وعلى من

يرجع إليه

تنبيه:

كونك تعتقد برجاحة تقليد فلان من الفقهاء فهذا لا يعطيك الحق لنقض الرأي الآخر، فكل فقيه عنده مساحة من الأدلة يتحرك بها، أما لأنني ارجع لهذا الفقيه فلا بد قوله يكون حجة على الجميع، فهذا ليس صحيح وهذا خلاف منهجية مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ما هو دور الشريعة؟ ومن يمثل الشريعة في زماننا؟

الشريعة دورها حماية المصالح العليا ويمثل هذا الدور هو الإمام عليه السلام وهو الوحيد القادر على أن يطبقه، ولا يوجد من يستطيع أن يطبق دور الإمام. ولهذا أقول: أولاً: لفظ الإمام لا يمكن أن يُستخدم لغير الإمام المعصوم، ونقلت لي عبارة عن سيد الشهيد الثاني رحمته الله عندما خاطبه بعض الناس قالوا له الإمام، قال: هذا توهين لمقام الإمام.

ثانياً: لا احد يملك كفاءة المعصوم يعني كل ما دون المعصوم قابل للخطأ، بل قابل للإصرار على الخطأ، أما المعصوم فهو الوحيد هو الذي يستطيع أن يرفع المصالح، فهو العادل المطلق وليس عنده ميول لشخص أو لرأي دون رأي آخر، لذلك حينما تتجه الأمة باتجاه معين يشمل أغلبية الحركة لابد أن للمعصوم أو للشريعة رأي، وهذه الفكرة هي التي دعت الفقهاء إلى القول بحجية الإجماع.

ومع عدم وجود رأي يخالف في هذه القضية استفادوا من ذلك الكاشفية على أن الإمام راضٍ عن هذا المسير أو هذا الحكم، هذه حقيقة

الإجماع.

ونحن عندنا الإجماع على طريقتين: طريقة يتبناها القدماء، وهم لم يصرحوا بها وإنما من خلال كلماتهم حينما يعبرون عن الإجماع «انه لا خلاف» أو «وهو قول أصحابنا» أو «دلينا» فعندما راجعوا طبقة القدماء قالوا أن القدماء يرون اتفاق الأغلبية على رأي هو الإجماع مع معلومية نسب الطرف مخالف لأنهم كانوا يعتقدون أن الإمام يعمل وقد يعمل كفقيه أو بعنوان آخر. فهذا الإجماع يقبل وجود المخالف.

وأما طريقة المتأخرين وتبعهم متأخري المتأخرين قالوا: الإجماع هو الشهرة، والمخالف إما أن يكون شاذ أو دون المشهور. فالإجماع عندهم أن لا يوجد مخالف، وعلى هذا لا يوجد إجماع؛ لأن لا توجد مسألة فقهية لا يوجد فيها نقاش وخلاف إلا في الضروريات كوجوب الصيام ووجوب الصلاة.

ونحن نؤمن بإجماع القدماء لأننا نريد تحقق الكشف وفي القدماء الكاشفية تكون أقرب؛ لأن في أبحاث المتأخرين ومتأخري المتأخرين دخل آلية الدقة الفلسفية حتى في النظر للنص الشرعي. وهذا لا يعني أن الإجماع دليل قوي؛ لأن الشرط الأساسي في الإجماع أن يكون تعبدى، فريمه بأي محتمل للمدركية يسقط اعتباره.

وهل الرمي باحتمال المدركية جزافي؟

الجواب: قطعاً لا، وإنما الرمي بالمدركية لكي يكون صحيح لابد أن تكون هناك دواعي لهذا احتمال المدركية، ولابد أن يستند على أساس وليس

جزافاً القضية.

وهنا سؤالين مهمين:

السؤال الأول: هذا الإجماع كدليل هل هو في عرض الأدلة الأخرى أم

في طولها؟

جوابه: يقصد بالعرضية كما أن الفقيه يجد دليلاً قرآنياً أو سنة مطهرة «قول أو فعل أو تقرير» يبحث أيضاً عن الإجماع، فبالتالي إذا تحقق الدليل بالآية القرآنية أو بالنص المعصوم أو بالإجماع، له أن يُمضي الحكم الذي يستفده من الآية أو الرواية أو الإجماع.

فإذا كان الإجماع عرضي مع الرواية والآية فإنه صار مدركي، فيوجد مدرك ويوجد إجماع لأنه في عرض واحد، وعليه يمكن أن نعتمد على الإجماع رغم وجود الآية أو الرواية سواء توافق أو تخالف.

أما إذا لم توجد آية ولا رواية تدل على الموضوع بعدها نأتي للإجماع، بما أننا نتبنى إجماع تعبدى فإننا نبتعد عن المدرك

فمتى ما وجد المدرك صار الإجماع مدركياً، وإذا صار مدركي فلا اعتبار به.

فالإجماع الذي نعتبره حجة هو الذي يكون بلا مدرك، لذلك رمية باحتمال المدركية تسقطه عن الاعتبار، فما بالك إذا قلنا بالعرضية يعني المدرك موجود، وإذا كان المدرك موجود فما الداعي الذهاب إلى الإجماع، لأن الإجماع الذي نعتمده هو التعبد الذي ليس فيه احتمال المدركية وليس الذي فيه المدرك.

لذا الذي قال بالعرضية لابد أن يرتضي الإجماع المدركي أيضاً مضافاً إلى الإجماع التعبدي.

ونحن نتبنى التعبدي فلابد أن نرفض العرضية ونذهب إلى الطولية.
فالإجماع هو عبارة عن فقد المدرك مع اتفاق جل العلماء على حكم معين وللمخالف ممكن أن نقبله إذا كان معلوم النسب على طريقة القدماء.
السنة كانت قول وفعل وتقرير المعصوم، تقرير يعني السكوت والإمضاء.
فسكوت الإمام المعصوم وعدم بيانه لحكم ما رغم اتفاق وإجماع الأمة على هذا الحكم يدل على قبوله وإمضائه ومنه نستكشف الرضا، فالإجماع هو إمضاء حاله حال التقرير، غايته أن التقرير في الحضور يكون حسيّاً، وفي زمن الغيبة حدس لأنه مبني على الظن على أنه لم يصل لنا شيء من المعصوم
لذا الإجماع هو سنة لكنها طولية بعد الأفراد الثلاثة «القول والفعل والتقرير الحسي» ثم الإجماع بعنوان الكاشفية على أنه تقرير من المعصوم تقرير حدسي.

وإليك بعض عبارات الأعلام:

قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بعد مناقشته، طرح طريقة معينة لكاشفية الاجماع ولذا قال: «أنه بناءً على طريقتنا في حجية الاجماع يكون الاجماع دائماً دليلاً طولياً على الحكم الشرعي»^(١).

أما السيد الخوئي رحمته الله فإنه قال: «فتحصل مما ذكرناه في المقام أنه لا

(١) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٣١٦.

مستند لحجية الإجماع أصلاً وأن الإجماع لا يكون حجة إلا أن مخالفة الإجماع المحقق من أكابر الأصحاب وأعظم الفقهاء مما لا يُتجرأ عليه، فلا مناص في مورد تحقق الإجماع من الالتزام بالاحتياط اللازم، كما التزمنا به في بحث الفقه^(١).

أولاً: هو ممن اثبت أن الإجماع الذي يتبع هو إجماع المتأخرين الذي لا يقبل المخالف مع أنه في المتحصل قال الإجماع الذي يجمع عليه الأكابر بغض النظر عن وجود المخالف، وهذه هي طريقة القدماء، فكيف يُثبت أن معنى الإجماع الذي نبحت عنه والذي يكون حجة هو الإجماع على طريقة المتأخرين مع أنه في عبارته يشير إلى إجماع على طريقة القدماء

ثانياً: الاحتياط للزومي هل هذا مورده؟!

الاحتياط للزومي يجب أن يعمل المكلف على مقتضى تقليده، فإذا هو كان الإجماع ليس بحجة فتأتي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإذا لا يوجد دليل يعني لا يوجد بيان حسب قاعدة قبح العقاب بلا البيان التي يتبناها السيد الخوئي، وهذا الإجماع ليس بحجة هل يعد بياناً؟ المفروض ليس بيان فهو في براءة فكيف تحكم بالاحتياط للزومي؟

وقال شيخنا الفياض «دامت بركاته»: «لا أثر ولا قيمة للإجماع في المسائل الفقهية نهائياً، ولا يمكن الاستدلال به في شيء منها، ولذا لا يُعتمد على الإجماع في المسائل الفقهية كافة»^(٢).

(١) مصباح الأصول ٤٧: ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) المباحث الأصولية ٨: ١٨٦.

وقريب منهم على تفصيل كما في أجود التقارير^(١).

نعم، قد يقال توجد روايات ترجح الرجوع إلى الإجماع عند التعارض منها: ما في صحيحة عمرو بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث طويل ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك حكماً به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به فإن المجمع عليه لا ريب فيه^(٢).

فنكتفي من إجماع الأصحاب على شيء أن هذا الإجماع حجة باعتبار رواية عمر بن حنظلة.

جوابه: هناك فرق بين الرواية والرأي، فالرواية حس والرأي حدس، والرواية لا إعمال للنظر فيها، والرأي فيه مناقشة وإعمال نظر، وعليه: لا يرفع ذلك دليلاً على هذه الحجية.

هل هناك إجماع؟

الجواب: على طريقة المتأخرين نادر جداً، وعلى طريقة القدماء ممكن بشرط يكون المخالف معلوم النسب.

لكن المخالف في طبقة القدماء عالم من أكابر القوم، وبالتالي لا يمكن إغفال النظر مع احتمال أن يكون ممن تشرف بقاء الإمام واخبره بضرورة مثلاً مخالفة هذا الإجماع.

(١) أجود التقارير ٣: ١٧٢.

(٢) الكافي ١/ كتاب العلم/ باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠: ٦٧، الوسائل ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، وقد حققنا سندها سابقاً في المفيد في علم الرجال: ١٤٧ - ١٤٩ فراجع.

ثم أن الإجماع مع وجود المخالف يسمى شهرة يعني اشتهر القول عند الأعلام، لذلك الإجماع في طريقة القدماء هو في الحقيقة في اصطلاحنا المعاصر الشهرة، وعبرة الشهرة أصح في التعبير عنه من أن يُعبر عنه بالإجماع. وعليه: لا حجية للإجماع، وأن الكاشفية كاشفية حدسية لا دليل على اعتمادها خصوصاً مع تقدم الأبحاث الفقهية فكثير مما اتفق عليه القدماء ثبت بالدليل أنه ليس ناهضاً بأن يكون حكماً.

لذلك أقول: هذا الإجماع بما انه لا يمكن تصوره أن يكون كاشفاً لاحتمال أن الطرف الآخر الذي خالف الإجماع قد يكون على بصيرة من أمره أكثر من المجمعين

فتتوقف في حجية الإجماع بهذا الشكل؛ لعدم تحقق الكاشفية التي تدعى.

كما أن الإجماع بطريقة المتأخرين عزيز جداً حتى تكاد تكون موارد الاتفاق والإجماع على طريقة المتأخرين قليلة جداً.

لذلك اعتقد أن ما يصل إليه الفقيه سواء عضده بدعوى الإجماع على طريقة القدماء أو على طريقة المتأخرين هو في الحقيقة عبارة عن رأي فقهي هو يحتج به يوم القيامة

وهذا الرأي حجيته منحصرة بالفقيه أن كان محايد في البحث ومن يرجع لهذا الفقيه ولا حجية له على باقي الفقهاء.

قد يسأل سائل: ما هو دور قاعدة اللطف؟

قلنا أن مقتضى اللطف هو بيان الأحكام الشرعية، والأحكام عندنا إما

موضحة بشكل نص، وإما أن نرجع إلى الأصول
فأي مسألة أو موضوع أو قضية لا حكم لها فإننا نرجع إما لمسلك قبح
العقاب بلا بيان أو مسلك حق الطاعة أو مسلك الاستجابة العقلانية، لذلك
اللفظ متحقق باعتبار عدم وجود واقعة لا نستطيع تحصيل الحكم لها الحكم
عن طريق هذه المباني.

السؤال الثاني: التواتر في الروايات قبلوه وأعطوه الحجية، والإجماع أيضاً
كثرة فلماذا لم تعطوه الحجية كما أعطيتم الحجية للتواتر؟
جوابه: هل ملاك الحجية واحد أو الكاشفية واحدة لكليهما أم أنها
تختلف منها إلى الآخر؟ السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله قال في هذا
المضمار عبارة لبد الالتفات إليها: «والصحيح أن روح الكاشفية وملاكها في
كل من التواتر والإجماع وإن كان واحداً»^(١).

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله الذي يرى أن الملاك واحد فيهما
يرى أيضاً أن هناك farkاً بين التواتر والإجماع ولذلك أعطينا الحجية يعني
الكاشفية وإن كانت بملاك واحد لكن كاشفية التواتر تختلف عن كاشفية
الإجماع، فقد ذكر فوارق لذلك^(٢)، وسنستعرضها على نحو من الاختصار:

١- أن التواتر تكون مفرداته شهادة حسية، وأما الإجماع فمفرداته
شهادات حدسية.

٢- أن الخطأ المحتمل في الأخبار عن الحس له مصب واحد عادة بينما

(١) بحوث في علم الأصول / للشيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٣٠٩.

(٢) بحوث في علم الأصول / للشيد الهاشمي رحمته الله / ٤: ٣٠٩ - ٣١١.

في باب الإجماع قد لا يكون له مصبٌ واحد.

٣- في التواتر لا يُحتمل عادة أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير وهم المخبر الآخر، وهذا بخلاف باب الإجماع لتأثر اللاحق بالسابق في الفتوى.

هذا الفارق جداً مهم، لأن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أراد بيان أن الكاشفية التي في التواتر نشأت من الجميع بعرض واحد. أما في الإجماع فإنه قد تأثر اللاحق بالسابق.

٤- في الأخبار الحسية والتواتر لا توجد نقطة مشتركة للخطأ، بخلاف ذلك في الإجماع والفتاوى.

كما انه أشار إلى وجود نقاط وعوامل جزئية أخرى للفرق بين التواتر والإجماع.

وأيضاً شيخنا الفياض «دامت بركاته» ذكر وجوه للفرق^(١) وهي مشابهة لما ذكره السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ولكن بصياغة أخرى. نستعرضها من باب الفائدة حتى نرى هل هي نفس النكات أو نكات أخرى إضافية:

١- الإجماع هو اخبار عن فتوى الفقهاء في قضايا حدسية اجتهادية، أما التواتر فهو اخبار عن قضايا حسية.

٢- أن المُخبر به في الأخبار المتواترة قضية واحدة، سواء بالمطابقة أو اللتزام، وأما في الاجماع فالمُخبر به هو فتوى الفقهاء والتي لا تصب في دائرة

(١) المباحث الاصولية ٨: ١٦٥ - ١٦٧.

واحدة.

٣- أن المخبر في المتواترات لا يقع تحت تأثير مخبر آخر؛ لأن إخباره عن حس، وهذا بخلاف الإجماع.

٤- أن منشأ الخطأ في الأخبار الحسية يختلف من مخبر لآخر، بينما منشأ الخطأ في الأخبار الحدسية الاجتهادية هو الحدس والاجتهاد، واحتمال الخطأ فيه إما في تكوين القواعد العامة، أو في تطبيقها على عناصرها الخاصة.

اعتقد أن ما ذكره شيخنا الفياض «دامت بركاته» نفس النكات الأربعة التي ذكرها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله.

وهنا نتساءل: هذه النكات التي ذكروها أساسيات في ملاك الكشف أو

لا؟

عندما نقول الإجماع منشأ الحدس والتواتر منشأ الحس، وهذا الحدس منشأ التأثير من المتأخر بالمتقدم وذاك ليس له تأثير، فهذه الآلية آلية حقيقية لبيان الكشف عن وجود المعصوم أو قول المعصوم أو أن الشريعة تريد هذا الشيء، فأين وحدة الملاك التي كان يتكلم عنها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله؟

وإن قلت: توجد وحدة ملاك وأن المعصوم هو احد القائلين، لكن في التواتر تكشف عن وجود حقيقي للمعصوم، أما في الإجماع تحدس بوجود المعصوم، وفي التواتر ينقل وقائع يعني هذا صاحب الخبر المتواتر ينقل عن أحد المعصومين عليه السلام قول أو فعل أو تقرير، أما في الإجماع بما انه الشريعة لابد أن تتدخل وتحمي المصالح، واغلب الفقهاء قد ساروا بهذا الاتجاه

فنحتمل أن الإمام معهم، فهو ينقل برتبة متأخرة.

فاعتقد أن القول بأن ملاك الكاشفية واحد غير تام؛ لأن الفوارق التي ذكرها الأعلام مع أن كلُّ يدعي انه ذكر الفارق بمنأى عن الآخر لكن لاحظنا أن روح الفوارق واضحة وهي فوارق ذاتية في آلية وملاك كشفها عن حكم الشريعة سواء كان في التواتر أو كان في الإجماع.

فإن قلت: هل يوجد فارق؟

قلت: نعم، التواتر حس، والإجماع حدس، وكاشفية الحس غير كاشفية الحدس.

ومن خلال ما مضى إذا كان الإجماع هذا حاله، فالشهرة الفتوائية أو العملية من باب أولى أنها ليست بحجة.

نعم، في التعارض استفدنا من مرجحية الشهرة لوجود النص، لأن النص أعطى أحد المرجحات «ما اشتهر بين أصحابنا» بهذا المقدار نقبل حجية الشهرة في مقام الترجيح مع حصول التعارض، وإلاّ فهي بحد ذاتها ليست بحجة.

الفصل السادس:

دليل الانسداد^(١)

إن البحث في دليل الانسداد من أهم الأبحاث، بل لعله العمدة، إلّا أن هذا الدليل في الحقيقة يترتب طولياً مع إثبات الحجية لغيره، لذلك يتأخر رغم أهمية دليل الانسداد.

والمراد من دليل الانسداد أن العلم قد انسد بابه.

وبالتالي ليس لنا أن نحصل علم في معلوم ما زيادة على ما وصل إلينا.

قال شيخنا الفياض «دامت بركاته»: «غير خفي أن دليل الانسداد هو دليل حجية مطلق الظن، وهو متأخر مرتبة عن الأدلة الخاصة التي تدل على حجية الإمارات الخاصة وفي طولها ومبني على عدم تمامية تلك الأدلة، وحيث أنها تامة كما تقدم فلا تصل النوبة إلى دليل الانسداد»^(٢).

ومقدمات دليل الانسداد البعض قال أنها أربعة ومنهم الشيخ الانصاري رحمته الله والسيد الخوئي رحمته الله، وقال المحقق الآخوند رحمته الله أنها خمسة مقدمات، والسيد الخوئي أشكل على المحقق الآخوند في المقدمة الخامسة: بأن هذه المقدمة التي زادها مطوية في المقدمة الاولى.

ثم علق الشيخ على هذا الاشكال قائلاً: «وما ذكره قدس من الاشكال وإن كان صحيحاً، إلّا أن نفس هذا الاشكال يرد عليه بالنسبة إلى المقدمة الرابعة،

(١) غدير الأصول ٦: ٢٩٦ - ٣٠٢.

(٢) المباحث الأصولية ٨: ٤٨٢.

..... وعلى هذا فالصحيح أن دليل الإنسداد مؤلف من مقدمات ثلاث^(١)، وهذا يوافق ما في أجود التقريرات.

والسؤال: هل دليل الانسداد يخص العلم فقط أم أنه يشمل غير العلم؟ هناك عبارة دقيقة للأعلام قالوا انسداد باب العلم أو العلمي الذي هو ظن وتم ترقيته إلى درجة العلم وهو الأمارات، لذلك في الحقيقة هم يريدون انسداد باب العلم والعلمي معاً.

وإذا انسد باب العلم والعلمي صار مطلق الظن حجة.

أما إذا قلنا فقط انسداد باب العلم يوجب حجة مطلق الظن فالأمارات من ضمن الظن وليس فيها ميزة إضافية، فإذا أتى دليل على حجتها فهو أنما يكون تأكيد لحجيتها لأنها هي أصلاً حجة بمجرد انسداد باب العلم.

أما إذا قلنا الذي نريده هو انسداد باب العلم والعلمي يعني الذي رقي حتى إلى منزلة العلم، كالظن المتأخّر وغيره، فتكون الأمارات واضحة ثبتت بدليلها فأصبحت كالعلم ثم يأتي دليل الانسداد لكي يعطي الحجية لباقي الظنون التي لم تثبت العلمية فيها.

وبالتالي: لا تصل النوبة إلى دليل الانسداد.

وعليه: لابد من تغيير العنوان إما أن نقول: دليل الانسداد، أو دليل انسداد العلم والعلمي.

على ضوء هذا هل انسداد الباب العلم والعلمي عندنا مع بعدنا عن زمان النص؟

الجواب: باب العلم انسد أما باب العلمي لم ينسد.
والخلاصة: أن دليل الانسداد لا تصل النوبة إليه لأن المراد منه هو انسداد باب العلم والعلمي.

نعم، قد يكون باب العلم قد انسد لكن باب العلمي ما زال مفتوحاً.
نحن في الحقيقة آمنة بانسداد باب العلم وبحثنا عن بدائل، وهذه البدائل هي التي أعطتنا مجالاً وأضافت العلمي وليس العلم.
فإن باب العلمي هو تطوير للبحث، فأصل البحث انسداد باب العلم طورناه وقلنا باب العلم والعلمي، وهل هذا يؤثر أو لا؟

الجواب: نعم، قطعاً انسد باب العلم ولا يوجد تشريع «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة».

ويخرج منه حجية مطلق الظن ومن ضمن مطلق الظن الأمارات وغيرها.
ومن هذا الكلام يتبين أننا كثيراً ما كنا حريصين على أن نثبت - كأبحاث أصولية - حجية الأمارات وغيرها، واثبات حجية خبر الآحاد إذا كان ثقة؛ لأننا نتصور أن ليس كل ظن حجة لذلك احتجنا أن نثبت حجية فلان، وحجية فلان، ثم نرقّيها ونقول أنها علمي، مع أننا ليس محتاجين لهذه أصولياً، فمع انسداد باب العلم وهو متفق عليه ننتقل إلى الظن، فكل ما كان الظن متاخماً صار حجة، سواء ثبت بالنص أو بحجية الظاهر أو غيرها.

لذا أقول: أن هذا البحث بحد ذاته ليس له ضرورة؛ لأنه هو حجة بحد ذاته، لكنه مهم جداً باعتبار أننا جميعاً نقر بأن باب العلم قد سد وأن كل ظن حجة وهذه الحركة حركة عقلية.

البحث الثالث عشر:

الأصول العملية

قسمنا هذا البحث الحقيقة إلى أمور:

الأمر الأول: البحث في أصالة البراءة والاحتياط

وهذا الأمر الأول أيضاً قسمناه إلى مقامين:

المقام الأول: نتكلم في البراءة العقلي.

المقام الثاني: نتكلم في البراءة والاحتياط الشرعي.

المقام الأول: البراءة والاحتياط العقلي^(١)

اللطيف في هذا البحث أن الأستاذ والتلميذ كل يذهب إلى منهج يخالف الآخر وعادة التلميذ يتبع أستاذه في هذه المسألة التلميذ علم كبير والأستاذ أيضاً علم كبير، وكل ذهب إلى رأي المخالف الآخر فالأستاذ الذي هو سيد الخوئي رحمته الله ذهب إلى القول بالبراءة العقلية بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقد ذكر عبارة مبينة لهذا التبرني - سوف نأخذ بعض عبارات السيد الخوئي رحمته الله وكل عبارة لها دلالة معينة في بيان ما أراد من تمسكه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال السيد الخوئي رحمته الله في ذلك: «فلا ينبغي الشك في تمامية قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما عليه العدلية والمعتزلة فإذا لم يكن التكليف واصلًا إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً إذ فوّت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل إلى

عدم تمامية البيان من قبل المولى فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة بلا شبهة واشكال ومسلمة عند الاصوليين والأخباريين»^(١).

استفدنا من العبارة أن القاعدة عقلية ومتفق عليها وواضحة عند الأخباريين والأصوليين والناس تتكلم عن تكليف واصل.

وقال أيضاً: «أن النابعث أو الانزجار إنما هو من آثار التكليف الواصل، فإذا لم يكن التكليف واصلًا كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضي، وهو قبيح»^(٢).

وقال أيضاً: «إن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من الأمور المسلمة بين الأخباريين والأصوليين ولم يستشكل فيه أحد من العقلاء الملتزمين بالحسن والقبح العقليين»^(٣).

وهذه العبارة واضحة جداً فيها دعوى على الإجماع وبيان على أن متابعته التاريخية لهذا المبنى لم يتضح أن هناك معترض من العقلاء الذين قالوا بأن الحسن والقبح عقليين.

وهذا التبنى يوافق أجود التقريرات^(٤)، والمباحث الاصولية^(٥)، والفرائد^(٦)، والكفاية^(١).

(١) مصباح الاصول ٤٧: ٣٢٨.

(٢) دراسات في علم الاصول ٣: ٢٥٨.

(٣) دراسات في علم الاصول ٣: ٢٦٠.

(٤) أجود التقريرات ٣: ٣٢٣.

(٥) المباحث الاصولية ٩: ٤٧.

(٦) فرائد الاصول ٢: ٥٦.

بل يظهر من مجريات بحثهم أنه لا فرق بين المولى الحقيقي جل شأنه وغيره «المولى الاعتباري».

هل فيما ذكرناه فارق بين المولى الحقيقي والمولى الاعتباري؟
الظاهر أن السيد الخوئي رحمته الله وجميع الذين قالوا قبح العقاب بلا بيان لم يفرقوا بين المولى الحقيقي والمولى العرفي.

وعبارة استاذنا الشيخ الفياض «دامت بركاته» واضحة وصريحة في ذلك، حيث قال: «أنه لا فرق بين المولى الحقيقي والمولى الجعلي»^(٢).

هذا مجمل القاعدة التي ذهب إليها السيد الخوئي رحمته الله، وخالفه في ذلك - ولعلها أول نقطة فارقة في الخلاف في هذه القاعدة - هو ما تبناه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله.

حيث تبنى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله الاحتياط العقلي على أساس حق الطاعة أن للمولى حق الطاعة، وبالتالي لابد من امتثال أي تكليف بأي نحو كان من أنحاء الاحتمال حتى ولو كان برتبة الوهم، وسابقا ذكرنا نصوص وعبارات للسيد الشهيد تثبت أن حق الطاعة الذي يقتضيه أن يكون في التكاليف المضنونة وحتى التكاليف المحتملة ولو برتبة الوهم.

و بعض الشراح في مقام البيان هذا المسلك ذكروا أن حق الطاعة عند السيد الشهيد ليس المراد منه حق الطاعة العقلي وإنما يراد منه عقلانية ذلك، بدليل قبوله بالوهم.

(١) كفاية الاصول: ٣٤٣.

(٢) المباحث الاصولية ٩: ٧١.

وسوف نستعرض عبارات تثبت أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أراد من حق الطاعة أنها قاعدة عقلية في قبال البراءة العقلية.

قبل استعراض عبارات السيد الشهيد هناك مقدمة من الضروري بيانها:
أولاً: يُقسم العقل إلى العقل النظري والعقل عملي:

والمراد بالعقل النظري: هو ذاك العقل التحليلي الذي يبحث عن المعرفة والتحليل العلمي والفلسفي؛ لذلك يعبرون عنه أن وظيفته وفي الحقيقة فهم العالم وإدراك قوانينه.

ويضربوا له مثال مهم للتمييز بين العقل النظري والعملي: العقل النظري: هل وجود الله حقيقة؟

والمراد بالعقل العملي: هو المسؤول عن اتخاذ القرارات التي تتعلق بالعمل والتصرف بناءً على المبادئ والمصالح مرتبط بالفرد وأخلاقياته الشخصية، ويُرَكِّز على ما يجب فعله لتحقيق غاية أخلاقية ووظيفة ذات قيم في الواقع.

في العقل العامل يقول: أنا أؤمن بوجود الله لكن كيف يجب علي أن أتصرف وأنا مؤمن بوجود الله.

ثانياً: هناك إشكالية في العقلانية، وما هو المراد من العقلانية؟

العقلانية: هي شيء يرتبط بالمجتمع أو المجموعة وتهتم بما هو منطقي ومقبول بشكل جماعي، فالعقلانية تعتمد على العقل الجمعي في اتخاذ القرارات وتقييم الأمور.

مثالها الواضح: أنظمة المرور التي تنظم السير لكي لا تحصل الحوادث

مثلاً.

إذا انضحت المقدمة إليك عبارات السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله:
قال رحمته الله: «والشيء الذي ندركه بعقلنا العملي هو أن الله تعالى مولانا في
التكاليف المقطوعة والمظنونة والمشكوكه والموهومة فله حق الطاعة حتى
مع عدم العلم لو لم يثبت عندنا الترخيص من قبله ورضاه بفوات التكاليف
الواقعية في ظرف الشك وبهذا ننتهي إلى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا
أساس لها؛ لأن العقاب يكون على حقه وليس العقاب على الحق قبيحاً»^(١).

وواضح من العبارة أنه يتبنى أن حق الطاعة مبني على طبق العقل العملي
الذي مهمته اتخاذ القرارات المناسبة التي تناسب الواقع.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله نفسه حينما أتى إلى تقسيم
الموضوع قال البراءة العقلية وبحث قبح العقاب بلا بيان ثم طرح مبحث
الاحتياط العقلي وجعله مقابل للبراءة العقلية^(٢).

وقال أيضاً: «لأن حق الطاعة للآمر العقلاني مجعول من قبل العقلاء أو أمر
أعلى فيكون محدوداً سعةً وضيقاً لجعله وهو عادة يجعل في حدود التكاليف
المقطوعة.

وأما حق الطاعة للمولى سبحانه فهو حق ذاتي تكويني غير مجعول»^(٣).
وقال أيضاً: «المولوية عبارة عن حق الطاعة وحق الطاعة يُدركه العقل

(١) مباحث الأصول ق ٢ ج ٣: ٥٠.

(٢) راجع مباحث الأصول ق ٢ ج ٣: ٦١.

(٣) موسوعة السيد الشهيد الالكترونية/ ٦: ٣٦٧.

بملاك من الملاكات كملاك شكر منعم»^(١).

وقال أيضاً: «إن الأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط نتيجة لشمول حق الطاعة بالتكاليف المحتملة فإن العقل يدرك أن للمولى على الإنسان حق الطاعة»^(٢).

وقال أيضاً: «إن المولى هو من له حق الطاعة أي يحكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة»^(٣).

وقال أيضاً: «هذا تمام الكلام في البراءة العقلية، وقد ظهر عدم تمامية ما استدل به عليها كما ظهر من خلال الكلام المنشأ الذي أدى إلى تكون مثل هذا الاعتقاد في أذهان العلماء والمحققين، وهو الغفلة عن ما مضى من الفرق بين حق المولوية الحقيقية وحق المولويات العرفية، وعدم الالتفات إلى أن المولوية مقولة بالتشكيك، ففاسوا تلك المولوية بهذه المولويات»^(٤).

الغريب أن كلاً من العلمين يقول أن قاعدته قاعدة عقلية، وهذا واضح من عباراتهم آفة الذكر، وهل القاعدة العقلية تقبل النقص؟! ومع وجود الخلاف هل كلا القاعدتين عقليتين؟!

حيث قال السيد الخوئي رحمته الله: «ظهر من ذلك استحالة وقوع المعارضة بين حكمين عقليين، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين، ففي المقام لا يُعقل المعارضة بين القاعدتين، فإنه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٥/ ٢٤.

(٢) موسوعة السيد الشهيد الالكترونية ٦/ ١٤١.

(٣) موسوعة السيد الشهيد الالكترونية ٦/ ١٨٦.

(٤) مباحث الاصول ق ٢ ج ٣: ٦٢.

وبعدمه في مورد واحد، وهو محال.

وإن شئت قلت: أن القطع بعدم استحقاق العقاب لا يجتمع مع احتمال^(١).

وقال أيضاً: «وبذلك ظهر أن مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر، ولا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبداً»^(٢).

وأما السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، فإن حق الطاعة يشمل كل التكاليف الواصلة بأي نحو كان وصولها، سواء كانت قطعية يقينية، أو مظنونة أو محتملة أو متوهمة - عبارته آنفه الذكر تدل على ذلك -

وأما قاعدة قبح العقاب بلا بيان أنما تكون في حالة عدم وصول أي نحو من التكاليف، ولذا لا تعارض بينهما.

وطرح السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله علاجاً للتعارض^(٣) قال نحن نتكلم عن التكليف الواصل وهم يتكلمون عن التكليف الغير واصل.

فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تختص في غير الواصل

أما حق الطاعة فهي مخصوصة بالواصل بأي نحو كان.

ولذا لا تعارض بين القاعدتين.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح: إذا كانت القاعدة بديهية عقلية هل

يختلف فيها، والمفروض القاعدة الضرورية يعني القاعدة العقلية التي هي

(١) مصباح الاصول ٤٧: ٣٢٩.

(٢) مصباح الاصول ٤٧: ٣٣١.

(٣) بالامكان مراجعة مباحث الاصول ق ٢ ج ٣: ٣٥٥ - ٣٦٢.

ضرورة مفروض لا يختلف فيها اثنان. فكيف وقد اختلف الاعلام في ذلك؟
والجواب: أن القاعدة لم تكن بديهية ولم تكن بهذه الضرورة التي لا
يختلف عليها اثنان، بل العكس فقد اختلف عليها كل منهما وكل يدعي انه
هو صاحب هذه القاعدة العقلية.

وسبب الاختلاف أنها لم كانت واضحة فلو كانت واضحة لكان تبني
الجميع رأياً واحداً، والاختلاف يدل على أنها لم تكن واضحة لديهم.
وهناك إشارة إلى هذا الاختلاف في عباراتهم ففي عبارة للسيد الشهيد
محمد باقر الصدر رحمته الله - وقد ذكرناها سابقاً - «قال: أن قاعدة قبح العقاب بلا
بيان لا أساس لها» فهو رفض أنها قاعدة عقلية، وفي عبارته الأخرى - وقد تقدم
ذكرها - «قال: أن السابقين عملوا بهذه القاعدة - قاعدة قبح العقاب بلا بيان -
ولم يعملوا بقاعدة حق الطاعة» إذاً هو أيضاً أقر أن قاعدة حق الطاعة ليست
قاعدة عقلية بالضرورة؛ لأنهم لم يعملوا بها.

فما بالك إذا كان السيد الخوئي رحمته الله الذي يتبنى قبح العقاب بلا بيان يشير
إلى أنه لا يمكن لنا أن نذهب لقاعدة الاشتغال، وأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان
هي القاعدة العقلية، وأنه لا يجتمع قاعدتين عقليتين على مورد واحد.
فكلا الطرفين إلى آخر المطاف مصر على أن كلا القاعدتين عقلية،
غايته بعمل بهذه ولا نعمل بتلك، والطرف الآخر بالعكس مع انه في مورد
واحد لا يمكن إلا قبول قاعدة واحدة على نحو الضرورة.

والذين قالوا بقبح العقاب بلا بيان استدلوا بالكتاب والسنة والعقل
والإجماع على أنه يقبح العقاب بلا بيان، وهذا الاستدلال هل يدل على أنها

عقلية؟

الجواب: لا، فإنه ينفي أنها عقلية.

ولذا فالسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ملتفت جدا لهذه المسألة لذا قال الوجدان يشهد بأن للمولى حق الطاعة.
والوجدان أيضاً يشهد أن هناك فرق بين المولى الحقيقي والمولى الجعلي.

وفي المولى الجعلي يمكن أن تأتي قبح العقاب بلا بيان؛ لأن المولى أو الأمر هو الذي أعطى حدود لطاعته سعةً وضيقاً فبالتالي هو الذي يحدد يقبح أو لا يقبح فيما لو ورد تكليف محتمل.
والعجيب أحد المعاصرين يقول أن السيد الشهيد لم يستطع أن يثبت حق الطاعة قاعدة عقلية.

الجواب: إذا كانت عقلية بماذا يستدل عليها؟ وأي دليل يُقام عليها؟ فقط الضرورة هي التي تسوقنا لهذا الاتجاه.
فأصل وجود الاختلاف في الضرورة في الحكم العقلي يُسقط كونه شيئاً عقلياً ويحتاج إلى عقلانية بمستوى معين.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله قال نفرق بين المولى الحقيقي والمولى العرفي الجعلي، وبالتالي حق الطاعة يشمل المولى الحقيقي ولا علاقة له بالمولى الجعلي.

والسؤال: هل القواعد العقلية تخصص؟

ونفس الإشكال يأتي على من قال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنه فرق

بين الواصل والغير واصل

فإذا قبلنا التخصيص نقبله هنا ونقبله هناك، وإذا رفضناه يصح النقض على قبح العقاب بلا بيان، ويصح النقض على مسلك حق الطاعة. فإذا كانا مصرين على هذا التخصيص ونحن نرى أن القواعد العقلية لا تقبل التخصيص، فكلا القاعدتين لا تكون قاعدة عقلية وإنما هي قاعدة عقلائية.

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في عبارته التي ذكرناها سابقاً قال أن حق الطاعة يثبت من خلال العقل العملي، وصاحب قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يقل هذا الكلام.

إذن: قبول التفريق بأي نحو بين المولى الحقيقي والمولى الجعلي على أساس أن حق الطاعة من مدركات العقل العملي وليس من مدركات العقلي النظري فإن التخصيص لا يمكن أن يقبل في قبح العقاب بلا بيان بأي نحو من الأنحاء؛ لأن عباراتهم وإن لم تكن صريحة كانت تشير إلى العقل النظري. والذي يريد العقل العملي لابد أن يخرج بآلية معينة من التخصيص.

وبعبارة ثانية: أنهم اختلفوا في البيان، البيان في القاعدة المشهورة خُصص بالعلم الواصل، فإذا غيرنا عنوان البيان نستطيع أن نقبل حق الطاعة لأن التكاليف تنجز حتى ولو كانت موهومة.

فالخلاف بين من قال بقبح العقاب بلا بيان ومن قال بحق الطاعة هو في تفسير لفظ البيان، وذكرنا غير مرة أن الشارع مستعمل للألفاظ سواء بعباداتها أو معاملاتها، فالشارع مطلقاً يستعمل الألفاظ التي كانت موجودة لدى القوم

وقد يقال لماذا تبنت شيء يخالف الحقيقة الشرعية؟

والجواب بشكل مختصر: لا توجد عندنا روايات تسأل عن معنى هذا اللفظ من قبل الأصحاب لو كان لفظاً غريباً وجديداً واصطلاحاً مثلاً ابتكرته الشريعة لكان الأولى أن يسأل عن الاصطلاح قبل أن يسأل عن تفاصيل العمل.

فإذا كان الشارع مستعمل ففسأل: البيان ماذا يراد منه؟

الجواب: لابد من الرجوع إلى أهل اللغة ونرى ماذا قالوا عنه، وإليك

نماذج من عباراتهم:

قال ابن منظور: «البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسان، وأصله الكشف والظهور..... قوله تعالى: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾^(١)، قيل إنه عنى بالإنسان ههنا النبي ﷺ، علمه البيان أي علمه القرآن الذي فيه بيان كل شيء»^(٢).

وقال الفراهيدي: «والبين: الفرقة..... والبين: الوصل..... والبيان معروف»^(٣).

وقال الطريحي: «البيان: هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير»^(٤).

إلى غير ذلك من عبارات أهل اللغة.

فالمراد من البيان الإيضاح وبيان مقصد بحيث أن الألفاظ تكون موضحة

(١) سورة الرحمن: ٤.

(٢) لسان العرب ١٣: ٦٩.

(٣) كتاب العين ٨: ٣٨٠.

(٤) مجمع البحرين ٦: ٢١٧.

ومبينة لما يُعتبر في المقصد.

لذا لفظ البيان إذا أُخذ بمعنى الإيضاح والوضوح فهنا عندنا احتمالات:

هل الوضوح ينحصر في العلم فقط؟

هل الوضوح يشمل الظن المتأخّم؟

هل الوضوح يشمل أي احتمال ولو كان وهماً في بيان مقصد؟

فعلى القاعدة قبح العقاب هل يُقصد من البيان الوضوح بمعنى العلم

فيقبح العقاب أن لم يكن هناك وضوح بالنسبة للعلم؟

أو أن المراد من يقبح العقاب بلا بيان أن المراد من البيان هو حتى الظن

المتأخّم، فيقبح العقاب فيما لو لم يكن هناك لا علم ولا ظن متأخّم.

أو أن المراد من قبح العقاب بلا بيان أن المراد من البيان هنا هو ما يشمل

حتى الاحتمالات بدرجة الوهم، فكل شيء لم يصل فيه لا علم ولا ظن متأخّم

ولا احتمال بأي رتبة ما فإن هذا مما يقبح العقاب عليه

والذي اختار أن البيان المراد منه الوضوح برتبة العلم هو المشهور، ولذا

قالوا يقبح العقاب بلا بيان وفسروا البيان بالعلم.

والسيد الشهيد اختار الثلاثة يقبح العقاب بلا بيان إذا البيان سواء كان علم

أو ظن متأخّم أو احتمال برتبة الوهم إذا لم يكن واحد منها بني يقبح العقاب

لكن إذا وجد واحد منها فانه لا يقبح العقاب.

فكلا الطرفين يتبنّى قبح العقاب بلا بيان لكن يختلف في حدود البيان

وماذا يراد من البيان الذي على ضوءه يصح العقاب ومع غيابه لا يصح أو يقبح

العقاب.

فلنحاكم الاحتمالات الثلاث:

كون المراد من البيان العلم، قطعاً يقبح العقاب بلا علم وهذا المقدار المتفق عليه.

وصار الخلاف في الاحتمالين الآخرين وهما الظن المتأخّر أو الاحتمال لدرجة الوهم.

الاحتمال لدرجة الوهم يتبناه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، لكن هل العقلاء يحاكمون المرء أو يعتبرون عليه أو يحسنون صدور العقوبة فيما لو كان الاحتمال بدرجة الوهم؟

اعتقد انه لا يمكن تصور أن العقلاء يرتضون الذهاب إلى الاحتمال ويتركون الطرف الآخر فيما لو كان الاحتمال لدرجة الوهم.

وإذا كان الظن المتأخّر فلا بد أن تذهب بإزاء النسبة المظنونة.

بقي فرق بسيط المشهور يدعي أنه لا فرق بين المولى الحقيقي والمولى الاعتباري، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول هناك فرق.

ونحن نقول: نرجع إلى الوجدان فهل الوجدان يقول أن المولى الحقيقي نفس المولى الاعتباري؟

الجواب: لا، فكيف تساوون بين المولى الحقيقي والمولى الاعتباري؟ مع أن ملاكات الأحكام في المولى الحقيقي حقيقية وملاكات الأحكام في المولى الاعتباري اعتبارية.

وكيف طاعة المولى الحقيقي نفس طاعة المولى الاعتباري؟ فلا يمكن أن تكون طاعة المولى الحقيقي نفس طاعة المولى الاعتباري.

والدليل هو ورود النص الذي يقول «رضا الله من رضا الوالدين»،
والرضا هو الطاعة، فلو كانت طاعة الوالدين ورضاهم لا فرق بينه وبين رضا
الله عز وجل فلا يحتاج إلى هذا الكلام؛ لأن الطاعة واحدة

فلما يأتي النص يُفصل بين الطاعتين فهذا يعني هناك فرق بينهما.
لذلك لا يمكن وجداناً أن نتصور أن المولى الحقيقي كالمولى الجعلي
والاعتباري، حتى حق الطاعة في المولى الجعلي له حدود وسعة حسب وضع
الآمر، أما في المولى الحقيقي فالطاعة مطلقة لا يمكن المخالفة.

لذلك التفريق الذي ذكره السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله متين
جداً، وهو يوافق الوجدان، وما ذكر من عدم الفرق للأسف الوجدان يقف
بالضد منه، بل لا يمكن تصور أن حق الطاعة في كلا المولوين يعني المولى
الحقيقي والمولى الجعلي حقاً واحداً.

وعلى ضوء ذلك قلنا بالاستجابة العقلانية التي هي يقبح العقاب بلا بيان،
والبيان هو العلم أو الظن المتأخم.

أما إذا كان بنسبة الوهم فإنه لا يقبح العقاب فيما لو ترك.

المقام الثاني: البراءة والاحتياط الشرعي

نقسم البحث إلى قسمين:

الأول: أدلة البراءة الشرعية^(١)

حاصل هذا الدالة أنها في الحقيقة هي تدور حول كون المكلف هل هو في سعة وفي حل ما لم يصل اليه التكليف ام خلاف ذلك؟
يعني التكليف واصل بنسبة ما، أو لم يصل لكن مجرد احتمال وجود هذا التكليف

هل هو في سعة وفي حل منه ام عكس ذلك؟ سعة وحل هي براءة شرعية، وخلاف ذلك يعني لابد من امثاله واشتغال الذمة به، وهذا ما سنتكلم فيه في الاحتياط الشرعي.

هذا أيضاً قسموه إلى شبهة حكمية وشبهة موضوعية.

فهل يا ترى تجري البراءة الشرعية فيما لو ثبتت أو الاحتياط الشرعي فيما لو ثبت، في الشبهة الموضوعية والحكمية على حد سواء. ام انها ستجري في احدهما دون اخرى؟

استدل على البراءة الشرعية بأدلة:

(١) غدير الأصول ٦: ٣٢٢ - ٣٤٩.

الآيات المباركة.

حيث أستدل بأكثر من آية، منها:

١- قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(١).

نوقش في هذه الآية كثيراً، لكن خلاصة المناقشات هي:

إن الاجمال موجود في الآية الكريمة، يعني «إلّا الذي آتاه» فماذا يراد بالموصول هل يراد العلم فقط، أو الظن أو الوهم، هل يراد به تكليف الواصل أو حتى التكليف غير الواصل؟

فالذي استدل على البراءة قال: العلم «لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاه من علم»، وبالتالي ما دون العلم لا تكليف فيه.

والاشكال الذي اثير عليه: هذا إجمال، نعم هذا الاحتمال لا بأس لكن يقابلهم احتمالات اخرى، فكيف نأتي بالترجيح؟

لذلك وإن اختلفوا في صياغة الاشكال أو اختلفوا في صياغة الاستدلال من الآية، فالذي اراد من هذه الآية إثبات البراءة الشرعية حصر «ما آتاه»

بالعلم والذي اشكل قال هذا اجمال قد يكون العلم وقد يكون امرا اخر ونحن في مقام المناقشة للآية الكريمة قلنا نحن نميل إلى أنه لا يُكلف الله نفساً الا بقدر ما اعطاها من قدرة وظرف يناسب أداء التكليف، وليس المراد منها البراءة الشرعية بنحو من الانحاء.

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

فالذي اراد البراءة الشرعية قال «ما كنا معذبين حتى نبعث رسول» فالرسول يعطي العلم، فما لم يأتي العلم لا عذاب ولا حساب ولا عقاب عليه. لكن في مقامة المناقشة يقال: غاية ما تدل عليه أن الله لا يحاسب الإنسان، لا يعذب الإنسان إلا بمقدار ما بعث به الرسل أو بمقدار ما صدر من التشريعات بغض النظر عن وصوله أو عدم الوصول.

أقول: في الآية القرآنية لابد أن نراجع ظرفها الموضوعي، وهنا نجد الآية قد جاءت لكي يبين الله عز وجل للخلائق انه سيحاسبهم على مقدار التشريعات التي أرسل وبعث بها الانبياء بغض النظر عن وصولها أو عدم وصولها؛ لأن الوصول وعدم الوصول للمكلف مقرون بظروف اخرى غير ظروف التشريع.

فالأحكام بملاكاتهما بحلالها بحرامها وبأوامرها بنواهيها قد صدرت من الله وبعث بها الخاتم ﷺ - وهذا مسلم به - والكلام في وصولهما للمكلف أو عدمه.

فالبحث في البراءة الشرعية ليس هو في أن الله هل يعذبنا على تكليف موجود أو غير موجود عنده في الملاكات؟ قطعاً الله لا يعاقب إلا على أمور قد ثبتت ملاكاتهما.

وغيرهما من الآيات إلا أنها جميعها لا تدل على البراءة الشرعية.

وقال شيخنا الاستاذ الشيخ الفياض «دامت بركاته»: «إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الآيات بأجمعها لا تدل على أصالة البراءة الشرعية»^(١). وهذا يعني حتى من قال بالبراءة العقلية لم يستطع أن يستفد من الآيات القرآنية براءة شرعية تخلو من المناقشة.

تنبيه:

هل المدار في الدليل استظهار المراد فقط أو استظهار المراد ودفع ما يثار عليه؟

والجواب: هو الثاني، لذلك دعوى البعض عندما يقول اني أقدر أن استظهر من الدليل ما لم يستظهره، فهذه دعوى لا قيمة لها. وفي قبالها دعوى أثرت أيضاً وهي قول البعض إنني اعلم لأنني استطيع أن اثير اشكالا على الطرف الآخر، وهذه دعوى غير تامة وعليه: بالمؤاخاة بين الاستظهار ودفع الایراد تثبت القدرة الاستدلالية.

الروايات المباركة

فقد أستدل بروايات عديدة، منها:

١- حديث «كل شيء مطلق»

روى الشيخ الصدوق رحمته الله عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١).

في أي حديث أو رواية نُقسم النقاش إلى مقطعين اساسيين:

مقطع يتكلم في السند، ومقطع اخر يتكلم عن الدلال.

أما السند فقد اتفق الجميع على أن سند هذه الرواية ضعيف لأنها مرسلة.

وأما الدلالة: هل يا ترى تدل هذه الرواية على البراءة الشرعية؟

ولكي تدل على البراءة الشرعية هناك مرحلتين في بحث الدلالة:

المرحلة أولى: أن نثبت أن المراد من لفظ «الورود» الوارد في الرواية

الكريمة الوصول وليس الصدور.

والفرق بينهما: أنه إذا كانت بمعنى الصدور فإن المكلف مطلق ما دام لم

يصدر من الشريعة حكم، وبالتالي: لا يبحث الوصول وعدمه.

أما إذا كانت بمعنى الوصول فإن المكلف مطلق ما لك يصل إليه

التكليف وإن كان قد صدر من الشريعة حكم والمستدل يريد هذا المعنى

فيكون المستفاد

المرحلة الثانية: نفترض اننا استظهرنا من الرواية أن المراد بالورود هو

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، الحديث ٩٣٧.

الوصول، فتكون دالة على البراءة الشرعية، ولكن هل تكون محكمة لدليل الاحتياط لو تم أم أنها معارضة له.

ولقد خلص المحقق الآخوند رحمته الله إلى عدم امكانية تبني الاستدلال بهذه الرواية على البراءة الشرعية^(١).

وهذا الرأي يوافقه جملة من الأعلام منهم الشيخ النائيني رحمته الله^(٢)، وأيضاً الشيخ الفياض^(٣)، وأيضاً يوافق السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(٤).

وهناك من يخالف وقال بإمكانية الاستدلال على تفصيل هو السيد الخوئي رحمته الله^(٥) حيث يمكن أن تكون هذه الرواية دالة على البراءة الشرعية لكن في خصوص الشبهة التحريمية ولا تشمل غيرها.

بل أن الشيخ الانصاري رحمته الله يرى أن دلالتها على المطلب اوضح من اي دليل اخر^(٦).

ونحن نقول: أن هذا الكلام لا ينفعنا اصلاً، سواء دلت على الوصول أم دلت على الصدور، وسواء محكمة أو معارضة، وسواء كانت مقدمة بالتعارض بسبب ترجيح ما؛ لأن الرواية ضعيفة السند، ونحن في مبنانا دائماً نعتمد صحة السند.

(١) كما في كفاية الاصول: ٣٤٢.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٣١٧.

(٣) المباحث الأصولية ٩: ١٨٦.

(٤) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٥: ٣٩.

(٥) مصباح الأصول ٤٧: ٣٢٣.

(٦) فرائد الأصول ١: ٤٣.

لذلك بما أن الرواية ضعيفة السند فلا حاجة للكلام في دلالتها رغم انها تدل على الصدور دون الوصول؛ لأن النص مطلق.

١. حديث الرفع

روى الشيخ الصدوق رحمته الله (١): «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «ث م» قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ «ث م ج» عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ «ث م ج» عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى «ث م ج. جم» عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِيِّ «ث م. ثق. عام ق» عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَلْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدَ وَالطَّيْرَةَ وَالتَّفَكُّرَ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ» (٢).

أما السند: جميع الرواة باستثناء احمد بن محمد بن يحيى العطار الثقة وامامية، أما احمد بن محمد بن يحيى العطار هذا الرجل البعض وثقه والبعض رفض التوثيق.

وهذه الرواية بما أنه استدل بها كثير من اعلام الاصول فقد عبروا عن سندها، فمثلاً السيد الخوئي رحمته الله صرح بصحة الحديث (٣) حيث قال: «حديث الرفع المروي في خصال الصدوق بسند صحيح عن حريز بن عبد الله السجستاني عن ابي عبد الله عليه السلام» وهذا يعني قبوله لأحمد بن محمد بن يحيى

(١) الخصال ٢: ٤١٧، الباب ٩، الحديث ٩. وأيضاً في كتاب التوحيد: ٣٥٣، الباب ٥٦ من ابواب الاستطاعة، الحديث ٢٤.

(٢) وهذه الرواية موجودة في الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦، من ابواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٣) مصباح الاصول ٤٧: ٢٩٨، أجود التقريرات ٢: ٢٩٦.

العطار، وأيضاً الشيخ الانصاري رحمته الله عبر عنها بالصحيحة^(١)، والسيد البروجردي^(٢).

أما شيخنا الاستاذ الشيخ الفياض رفض ذلك وقال أن سندها ضعيف^(٣).
والسيد الخوئي في معجم رجال الحديث^(٤) بعد أن ذكر احمد بن محمد بن يحيى العطار، خلص للقول: «ان الرجل مجهول».
ونحن قد ذكرنا^(٥) بيان حال هذا الرجل وانتهينا إلى توثيقه وانه من الإمامية وأن ترضي الشيخ الصدوق في محله.
لذا نرى أن سند الرواية تام وأنها صحيحة سنداً.
المناقشة الدلالية: أن الدلالة في هذه الرواية تتمركز حول كلمة «وما لا يعلمون».

هل تدل على البراءة الشرعية ام انها لا تدل على ذلك؟
لكي تكون دالة على البراءة الشرعية عندنا مرحلتين:
المرحلة الاولى: الرفع الوارد في هذا النص رفع ظاهري ام انه رفع واقعي؟
الفرق بين الرفع الظاهري والرفع الواقعي: أن الرفع الظاهري يعني الذي لا

(١) فرائد الاصول ٢: ٢٧.

(٢) نهاية الافكار ٣: ٢٠٨.

(٣) المباحث الأصولية ٩: ١١١.

(٤) معجم رجال الحديث ٣: ١٢٠ / ٩٣٢.

(٥) المفيد في علم الرجال: ٩٣ - ٩٦، وغدير الأصول ٦: ٣٣١. حيث روى عنه الشيخ الصدوق حوالياً

«١٠٣» رواية، وروى الحسين بن عبيد الله الغضائري حوالياً «٨٨» رواية.

تعلم به ظاهراً لا تحاسب عليه، فأنت بريء منه، أما الرفع الواقعي يعني لم يصدر من المولى.

والذي نستفيدة من الحديث هو الرفع الظاهري.

المرحلة الثانية: هل يستفاد من هذا الرفع الظاهري ما يتعلق بكلا الشبهتين الموضوعية والحكمية ام انه يتعلق بأحدهما؟

الجواب: هناك مَنْ قال انها تتعلق بالأحكام لأن رُفِعَ ما لا يعلمون يعني ما لا يعلمونه من الاحكام، وبالتالي لا يحاسبون.

لكن كثير من الأعلام ذهب إلى أن «ما» في «ما لا يعلمون» تنفع أن تكون لكلا الشبهتين؛ لأن «ما» الاسم الموصول يساوق «شيء» رُفِعَ امتي شيء لا يعلمونه فهو يشمل الموضوع والحكم

فالذي قال بأنها مخصوصة في الشبهات الحكومية فهذه الرواية لا تنفعه، لأنها تكون أخص من المدعى، لأننا نريد جريان البراءة الشرعية في الشبهة الحكمية والموضوعية على حد سواء.

وكذا الذي قال أن الرفع رفع واقعي.

وأما الذي قال أن الرفع فيها رفعاً ظاهرياً وإن المراد منها كلا الشبهتين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية، فإن يستفيد منها للدلالة على البراءة الشرعية.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بعد أن ذكر هذه الرواية وناقشها

سنداً ودلالةً خلص للقول: «فالصحيح هو عموم الحديث للشبهتين»^(١). وهذا يوافق عبارة المحقق الخراساني^(٢)، والسيد الخوئي^(٣) علق على ذلك بقوله: «تمامية الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة»^(٣)، وأيضاً يوافق عبارة شيخنا الاستاذ الشيخ الفياض «دامت بركاته» حيث قال: «ان المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون أعم من الحكم والموضوع»^(٤). والحق هو هذا، فلا يمكن لنا أن نحصر «ما» الموصولة بالأحكام فقط؛ لأنها تصلح أن تكون للأحكام وللموضوعات على حد سواء. كما أن مراجعة المفردات التسعة بعضها يشير للموضوع، وبعضها يشير للحكم، وبعضها يقبل الحكم والموضوع معاً. بعبارة ثانية عندما يكون الاطلاق حاضراً ليس لك أن تخصصه الا بدليل. لذا هذه الرواية سنداً معتبرة على وفق التحقيق الذي كان في احمد بن محمد ابن يحيى العطار، ودلالة ايضاً تامة؛ لأنها تدل على رفع ظاهري في كلا الشبهتين - الشبهة الموضوعية والشبهة الحكومية - والجهل ممكن أن يكون بالموضوع وممكن يكون بالحكم.

٣. حديث السعة

(١) بحوث في علم الاصول/ للسيد الهاشمي / ٥: ٤٥.

(٢) كفاية الاصول: ٣٤٠.

(٣) مصباح الاصول ٤٧: ٣٠٥.

(٤) المباحث الاصولية ٩: ١٧٥.

عن عوالي اللآلي عن النبي ﷺ قال: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(١).
وكثير من الاعلام قد أورد هذا الحديث بصيغة «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٢).

وهذا النص سواء بالعبارة الاولى التي وردت في المستدرك أو التي أوردتها الاعلام لم أعثر عليها في الكتب الروائية.

نعم يوجد حديث آخر ورد في الكافي، والذي سنده:

«الشيخ الكليني رحمه الله يروي عن علي بن ابراهيم القمي «ث م ج» عن أبيه «ث م ج. ث. ق. عام ق» عن الحسين بن يزيد النوفلي «ث. ق. عام ق» عن السكوني «ث. ق. عام ق» عن ابي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق وقال: هم في سعة حتى يعلموا»^(٣).

الذي ورد في المستدرك ينقله عن عوالي اللآلي^(٤) حديث مرسل.
والنص الذي ذكره الاعلام لم يذكروا لنا مستنده.

فيبقى عندنا فقط الذي ورد في الكافي إما أن نقبل به وإما أن نرفضه والمشكلة في هذا الحديث هي بـ«الحسين بن يزيد النوفلي» من رضى توثيق هذا الرجل بأي نحو يقبل هذا الحديث والذي رفض التوثيق يكون الحديث سنداً ضعيفاً.

(١) مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠، الباب ١٢ من ابواب الحدود، الحديث ٤.

(٢) كما في مصباح الاصول ٤٧: ٣٢٢، بحوث في علم الاصول/ للسيد الهاشمي رحمه الله/ ٥: ٦٢.

(٣) الكافي ٦: ٢٩٧، كتاب الاطعمة، باب النوادر، الحديث ٢.

(٤) عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩.

ونفس الاشكالية تأتي في السكوني، فبعض الأعلام يرفض توثيق السكوني والبعض يقبله ويقول لكنه عامي، فالذي قبل التوثيق مع توثيق الحسين بن يزيد النوفلي صارت الرواية عنده معتبرة، وإلا تُرفض الرواية.

ونحن نذهب إلى أن كلا الرجلين ثقة، والنوفلي امامي، والسكوني عامي، لكن على التحقيق ثبت وثاقة كل الرجلين، وبالتالي سند الرواية معتبر. لكن دلالة هل تدل على البراءة الشرعية؟

الجواب: اذا صح اعتبار السند فهي تدل على البراءة، لكن المشكلة في الدلالة أنها أخص من المدعى؛ لأننا نريد في مقام البحث إثبات أن البراءة الشرعية في كلا الشبهتين

- الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية -

اما هذه الرواية فقد جاءت في شبهة موضوعية مفادها هذه السفرة التي وجدناها لا نعلم أنها لمسلم أم لغيره، فهل لنا الأكل منها؟

وبما أنها أخص من المدعى فلا تصلح دليلاً على البراءة الشرعية.

اشكال: الرواية وردت في سؤال عن قضية موضوعية لكن جواب الامام كان بعبارة عامة «أنت في سعة حتى تعلم».

لكن جرت السياقات الاستنباطية على انه بما أن صدر الرواية موضوع نلتزم بان الذيل اراد الموضوع.

فبالإمكان أن يُشكل على المستشكل الذي قال أنه أخص من المدعى أن الامام لو اراد خصوصية الموضوع لأجاب جواباً يناسب الموضوع، لكن جواب الامام يصلح لما هو اعم من الموضوع فيكون شامل لشبهة حكومية.

فاذا قبلنا هذا الاشكال وخالفنا سياقات الاستدلال تصبح الرواية صالحة لأن تكون دالة على البراءة الشرعية في الشبهتين الحكمية والموضوعية. وان رفضناه باعتبار أن السياقات المعهودة في آلية الاستنباط على مزاج ما فهمناه من أحاديث اهل البيت عليه السلام بما أن صدر الرواية موضوعي فالجواب يكون موضوعي، أو على الأقل الاحتمال الراجح أنها في الشبهة الموضوعية أو قد يكون الجواب شاملا للشبهة للموضوعية

٤. حديث الحجب

روى الشيخ الكليني رحمته الله عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج. ثق» عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج. ثق» عن الحسن بن علي بن فضال «ث فطحي ج. جم على قول. رجوع عن الفطحية في آخر حياته. ثق. عام ق» عن داود بن فرقد الاسدي «ث م. ثق. عام ق» عن ابي الحسن زكريا بن يحيى «لم يتضح حاله» عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١).

واعتبر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن هذا الحديث تام سنداً^(٢). وظاهر السيد الخوئي رحمته الله ذلك^(٣) - والمعتاد من السيد الخوئي بيان رأيه في قبول السند أو رفضه، ولعل سكوته يدل ظاهراً على القبول -.

(١) الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢، من ابواب صفات القاضي، الحديث ٣٣، وهي في الأصل موجودة في

الكافي ١: ١٦٤، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، الحديث ٣.

(٢) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٥: ٦٣.

(٣) مصباح الاصول ٤٧: ٣١٥.

وللحديث طريق آخر رواه الشيخ الصدوق رحمته الله عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار..... إلى آخر السند^(١).

فالحديث ورد بسند في كتاب التوحيد وبسند آخر ورد في كتاب الكافي، فهل اعتمد السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله على نظرية التعويض في قبوله لسند الرواية؟!

الجواب: أن المشكلة في كلا السندين - سند الشيخ الصدوق أو سند الشيخ الكليني - الراوي المباشر عن الامام هو «زكريا ابن يحيى» وهذا الرجل لم يرو عنه أحد إلا داوود بن فرقد الاسدي روى عنه «٣» روايات فقط.

وعليه لا يمكن إجراء التعويض السندي، لذلك فالرواية سنداً ضعيفة أما الدلالة: فقد اتفقوا على انها لا تدل على البراءة الشرعية؛ لأنه يتكلم عن علم الله عز وجل، فالشيء الذي الله عز وجل يحجب علمه عن خلقه لا داعي للتفكير والبحث عنه وهذا لا علاقة له بوصول التكليف أو عدم وصوله. فالقضايا تتعلق بالكون أو بملاكات الاحكام الرئيسية أو عملية الخالقية لا علاقة لها بموضوعنا الذي هو وصول التكليف، أو طرق الوصول مثلاً لابد أن يصل وصولاً يقينياً كما في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أم نقبل بالوصول حتى ولو كان برتبة الوهم كما في حق الطاعة، ام اننا نرتضي بالوصول ولو على مستوى الظن المعتبر حتى نقبل بالاستجابة العقلانية، وعلى كل الاحوال هذه الرواية لا تدل على ذلك.

(١) التوحيد ١: ٤١٣، باب التعريف والبيان والحجة، الحديث ٩.

٥ حديث الحلية

وله صياغات متعددة^(١)، وقد ذكرناها في غدير الأصول^(٢).
 وفحوى هذه الصياغات «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»
 مع الصياغات المتعددة هل تدل على ما نريد وهو الحلية في الشبهتين
 الموضوعية والحكمية أو لا تدل؟
 والجواب واضح: أن «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» يراد منه
 الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية.
 ولذا فإن هذا الدليل أيضاً اخص من المدعى.
 هذا عمدة ما استدل به على من الآيات والروايات، وإن كان هناك غيرها
 فهو أضعف دلالة وأكثر اشكالاً.
 إذن: يصح الاعتماد في البراءة الشرعية على حديث الرفع فقط، بناءً على
 تصحيح سنده، وقبول المناقشة في دلالة فقط.
 ذكرنا الآيات والروايات التي استدل بها على البراءة الشرعية، وليس
 حصرية ما ذكرنا هو ما استدل به، بل أن ذلك كان هو عمدة ما استدل به، والآن
 هناك آيات وروايات أخرى استدل بها على البراءة الشرعية هي أضعف مما

(١) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

الوسائل ٢٥: ١١٧ - ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الطعمة المباحة، الحديث ١.

الوسائل ٢٥: ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الطعمة المباحة، الحديث ٧.

الوسائل ١٧: ٨٧ - ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) غدير الأصول ٦: ٣٤٧ - ٣٤٨.

ذكرنا

خلاصة ذلك: انه يمكن الاعتماد على حديث الرفع فقط بناءً على التصحيح الذي ذكرناه في السند، وايضا بناءً على رد المناقشات التي ذكرت. اما الذي لم يقتنع مثلاً بهذه الدلالة أو لم يرتضي هذا التصحيح السندي، فإنه لا يصمد دليل من الآيات والروايات التي ذكرت دالاً على البراءة الشرعية. ومما استدل به على البراءة الشرعية الاجماع، فانهم اجمعوا على جريان البراءة الشرعية.

وهذا الدليل بعض الاعلام انتهى إلى عدم اعتباره^(١)، وأعلام آخرين لم يذكروا هذا الدليل عند استعراضهم لأدلة البراءة الشرعية، منهم: السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، والشيخ الفياض^(٢).

والحق معهم لأننا نبحت عن البراءة الشرعية التي تحتاج في ثبوتها إلى نص شرعي من آية أو رواية.

نعم، يمكن أن يقال: أنكم تثبتون أن الإجماع سنة غير مباشرة وهو في طول الكتاب الكريم والسنة المباشرة «قول، فعل، تقرير» فلماذا رفضتم الاستدلال بها هنا؟

فإنه يقال: هذا المبنى نعم نتبناه ونحرص على تطبيقه والنوبة تصل للإجماع بعنوانه سنة غير مباشرة إذا فقد النص «السنة المباشرة» وحسب ما تقدم من بحث فإننا نعتبر رواية الرفع دليل على البراءة الشرعية، ولذا لا نحتاج

(١) كما في مصباح الاصول ٤٧: ٣٢٦ - ٣٢٧، أجود التقريرات ٢: ٣٢٣، كفاية الاصول: ٣٤٣،

(٢) المباحث الاصولية ٩: بحوث في علم الاصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٥:

للإجماع.

ومما استدل به أيضاً على البراءة الشرعية هو الاستصحاب على أنه سابقاً لا يوجد تكليف والآن هو يشك فيستصحب عدم التكليف.

وعجيب الاستدلال بالاستصحاب، لأننا نريد اثبات كبرى، وأدلة الاستصحاب تثبت صغرى فقهية، فالاستدلال بالاستصحاب في غير محله. وقد استدل أيضاً بالعقل على البراءة الشرعية، وهذا مما لا يقبل لأن لكل منهما مدار خاص به

البراءة الشرعية تحتاج إلى نص حتى تتحرك على ضوئه، والبراءة العقلية التي تثبت بحكم العقل أو الاحتياط العقلي فقد مضى في القسم السابق، فكيف يصح أن يُستدل به على ذلك.

وعليه: لا يصمد إلّا حديث الرفع.

وهناك من ناقش جميع الأدلة ولم ينتهي إلى دليل منها ورغم ذلك قال بجريان البراءة الشرعية، وهذه قضية لابد من الالتفات إليها

القسم الثاني: الاحتياط الشرعي^(١)

استدل عليه بالكتاب والسنة وغير ذلك.

أما الكتاب: فقد استدل بجملته من الآيات:

أولها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٢).

(١) غدير الأصول ٦: ٣٨٤ - ٣٥٠.

(٢) سورة البقرة: ١٩٦.

بتقريب: الله ينهاك عن أن تلقي نفسك في التهلكة، فما بالك اذا كنت شاكاً في تكليف من الله، وعدم أداء التكليف يؤدي إلى غضب الله وسخطه، وهل هناك تهلكة اكثر من هذه التهلكة؟

فاذا نهينا عن أن يُلْقِ الانسان بنفسه في التهلكة الدنيوية البسيطة، فما بالك بالتهلكة العظمى التي هي غضب الله وسخطه.

وبالتالي تكون الآية دالة على الاحتياطي الشرعي.

ولكي يتضح الاستدلال بالآية نحتاج إلى الرجوع للآية كاملة قال تعالى: ﴿وَانْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَاحْسِنُوا أَنْ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.

فهل يصح الاستدلال بهذه الآية على الاحتياط الشرعي أو لا يصح؟

أورد على الاستدلال بهذه الآية أكثر من اشكال:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ فيه أكثر من احتمال^(١):

١- الذي ذكره المستدلون بهذه الآية على الاحتياط وهو انت كانسان المفروض تحتاط ولا تلقي بنفسك إلى غضب الله، فيكون خطاباً مستقلاً حشر مع ما قبله وبعده.

٢- أن تكون هذه الفقرة نهياً شرطياً بالنسبة إلى الإنفاق في سبيل الله، أي يحدد مقدار الواجب من الانفاق

٣- أن تكون الجملة تكراراً سلبياً للجملة الأولى.

(١) بحوث في علم الاصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٥: ٨٣ - ٨٤

وغيرها من الاحتمالات.

وهذه الاحتمالات إذا كان في أحدها مرجح فيها ونعمت، وأما إذا كانت بنفس القوة - ونحن نرى هذا - فيكون النص مجمل ولا يمكن الاستدلال به.

الثاني: لو سلمنا استظهار الاحتمال الأول فمثل هذا النهي لا يمكن أن يكون نهياً مولوياً.

وبالتالي: يستحيل استفادة التنجيز والعقاب والهلكة من نفس هذا النهي لأنه أخذ في موضوعه ذلك.

وعليه: فهذه الآية لا تصلح أن تكون دليلاً على الاحتياط الشرعي. ثانيها: قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١).

بتقريب: أن معنى المجاهدة هو بذل الجهد والوسع والآية تشير إلى انه لابد من بذل الجهد والوسع، ومن ضمن بذل الجهد والوسع انك تبذل جهداً في طاعة الله عز وجل، وبالتالي تحتاط في موارد تكليف شرعي.

هكذا استدل بهذه الآية الكريمة على الاحتياط الشرعي.

ومما أورد عليها^(٢):

أولاً: أن الجهاد الذي أمر به الله تعالى في الآية قد حذف متعلق المباشرة، إذ لا إشكال بأن مصب المجاهدة لا يمكن أن يكون الباري تعالى مباشرة، بل

(١) سورة الحج: ٧٩.

(٢) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٥: ٨٤ - ٨٥.

لابد وان يكون أمراً و شأناً من شؤونه فلا بدّ من أن يكون النّظر إلى حيثية مقدرة هي في الواقع متعلق الجهد، وانها إطاعة الله.

وثانياً: لو سلمنا أن المجاهدة هنا بمعنى المجاهدة في الطاعة، فسوف تكون هذه الآية على حد سائر الأوامر بإطاعة الله وعدم معصيته شاملة لموارد الطاعات الثابتة والمتنجزة بالعلم، أو بغيره، وهذا يكون شاملاً حتى للمستحبات، ومثل هذه الأوامر لا تكون أوامر تأسيسية مولوية بل إرشادية.

وعليه: لا يمكن أن نثبت بها إيجاب الاحتياط شرعاً الذي هو المطلوب في محل الاستدلال بها.

لكن المستحب والمكروه قطعاً خارج هذه الدائرة أصلاً، حينما يقال أطلع الله عز وجل يراد منه الطاعة الواجب المحرم، ما عدا ذلك دائرة أخرى تضاف إلى طاعة الله عز وجل

ولذلك اتفق الأعلام عامهم وخاصهم على أن الفرد ذكراً كان أو أنثى إذا التزم بالشرعة بواجباتها ومحرماتها كان من أهل السعادة يوم القيامة؛ لأنهم يعلمون أن تكليف المراد من الله عز وجل الواجب والمحرم، أما فعل المستحب والامتناع عن المكروه فهذه دائرة أخرى دائرة التنافس والزيادة في رضا الله عز وجل.

ولكن هل تصح الآية كدليل أو لا تصح؟

الجواب: لا تصح؛ لأنها أقرب للبراءة من الاحتياط الشرعي.

ثالثها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴿١﴾.

بتقريب: أن الآية تأمر بالتوقف يعني عدم الاقتحام لأن «الرد إلى الله ورسوله» يعني توقف واحتط وارجع الأمر إلى الله ورسوله، وهذا من دواعي احتياط، نظير قوله ﷺ في بعض الروايات: «قف عند الشبهة».

وما ذكره السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله متين جداً وهو: أن الآية أجنبية عن وجوب الاحتياط موضوعاً ومحمولاً^(٢).

أما موضوعاً فهي تتكلم عن المنازعات والمخاصمات، وأما محمولاً فالرد إلى الله وإلى رسوله يعني تتوقف عند حدود الشرع ولا تعمل بهوى نفسك، ولا علاقة لها بموضوعنا الذي هو وجوب الاحتياط شرعاً أو أصالة الاحتياط الشرعي.

وبالتالي: لا تدل على البراءة على الاحتياط الشرعي.

رابعها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٣).

تقريب الاستدلال: نفس آية المجاهدة، فاتقوا الله حق تقاته مثل جاهدوا في الله حق جهاده يعني ابذل كل ما بوسعك لتصل إلى تقوى الله عز وجل، ومما يُعد من بذل الوسع في التقوى أنك تحتاط، فكانت دليل على الاحتياط الشرعي.

(١) سورة النساء: ٦٠.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمه الله: ٥/ ٨٥ - ٨٦.

(٣) سورة آل عمران: ١٠٣.

أيضاً أشكل عليها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(١): أن التقوى لا تصدق إلّا بعد فرض ما يُتقى منه ويتحذر في الرتبة السابقة فلا بد من افتراض تنجز التكليف والعقوبة في المرتبة السابقة على الأمر بالتقوى.

وبعبارة ثانية: موضوعنا خطوة سابقة والآية تتكلم عن خطوة لاحقة يعني لابد أن يثبت أولاً التكليف وبعد ذلك يأتي اتق الله حق تقاته.

٥- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٢).

كثير من الأعلام قالوا هذه الآية هي اضعف آية في الدلالة على الاحتياط الشرعي؛ لأن الأخباري والأصولي يتفقون على أن القضية في أحكامها في موارد شبهاتها موكولة إلى الواقع الذي لا يعلمه إلّا الله، والآية تقول لا تتخذ قرار لأن العلم عند الله عز وجل، فما علاقتها بالاحتياط؟

إلى هنا انتهينا إلى أنه لا توجد آية فيما استدل به تصمد لإثبات الاحتياط الشرعي.

(١) بحوث في علم الاصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٥: ٨٧

(٢) سورة الاسراء: ٣٧.

الاستدلال بالسنة على الاحتياط^(١)

وهنا طوائف عديدة استدلت بها الأخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية، السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول جميع هذه الطوائف راجعناها فلم نحصل منها على دليل يدل على الاحتياط شرعاً على طبقة تلك الطوائف^(٢).

الطائفة الأولى^(٣) حاصلها: يستفاد منها مجرد الترغيب في الاحتياط وأن الاحتياط حسن.

وهل تفيد وجوب الاحتياط؟

الجواب: لا، وهذا مورد اتفاق، لا الأصولي يرفض ولا الأخباري يرفض أن الاحتياط أمر حسن.

لذلك هذه الطائفة الأولى لا نقاش في أن الاحتياط محبوب وحسن ومرغوب فيه، لكنها لا تدل على المدعى وهو وجوب الاحتياط شرعاً.

الطائفة الثانية^(٤): التي يستفاد منها لزوم الرجوع إلى الأئمة وتحكيم أقوالهم وعدم جواز الاستقلال عنهم واعتماد الرأي والاستحسانات في استنباط الحكم الشرعي كما يفعل المخالفون.

وهذا أيضاً لا خلاف فيه بين الأصولي والأخباري ولابد من الرجوع إلى

(١) غدير الأصول: ٣٥٨ - ٣٨٠.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٥/ ٨٧.

(٣) الوسائل ٢٧: الباب ١٢، من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢٩ و ٤٦ و ٦٤.

(٤) الوسائل ٢٧: ٢٥ و ٥٢، الباب ٦٤، من ابواب صفات القاضي، الحديث ١٤ و ٣٨.

المعصوم ولا يجوز لك أن تعمل الطرق التي عملها القوم من استحسان وقياس.

لكن هل يدل على وجوب الاحتياط؟

البعض قال لا يدل، والبعض قال يدل.

لا يدل لأن الكلام عن آلية تعامل الفقيه مع الناس وليس تعامل الإمام.

ويدل على الاحتياط لأنه يقول لك احتاط بالرجوع إلى للإمام وليس لك

أن تعمل رأيك فهو يدل على الاحتياط لكن اي احتياط خارج عن موضوعنا

الاحتياط في انك لا تفتي لا تستعمل ادوات استعملها أهل الخلاف في الوصول

إلى الحكم الشرعي.

الطائفة الثالثة^(١): أي شيء وأي شبهة في أي موضوع يصادفك أرجئه إلى

أن تلقى الامام فتسأله عنه.

وهذا مثل ذاك الاحتياط بالرجوع إلى الامام ويختص في زمان الحضور

دون زمان الغيبة

اما في زمن الغيب ماذا نفعل؟ وهل يجب الاحتياط شرعاً أو لا يجب؟

ما هو الاحتياط عند الأخباري؟

الجواب: انك لا تترك رواية بلا عمل وليس لك أن تعمل إلّا في جو

الرواية

ونحن لا نخالفهم في هذا لأن استنباطنا داخل الرواية

يعني متى ما عثرنا على رواية استطاع الفقيه أن يعتمد على سندها

ودلالتها يجب عليه الحكم على طبقها، ولكن ليس كل رواية نقبلها، وهذا هو

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الخلافاً بيننا وبينهم.

لذلك الاحتياط عند الأخباري هو الرجوع إلى أي رواية، أنا نحن فنقول الرجوع إلى المعتمد من الروايات.

الطائفة الرابعة: والتي حاصلها أنه يجب الفحص والتعلم وكثير من أخبار التي حثت على وجوب التفقه والتعلم وتحصيل العلم والرجوع للعالم كلها تصب في هذا المنوال.

وهذه الروايات أجنبية عن محل الكلام.

الطائفة الخامسة^(١): ما يدل على تحريم القول بلا علم، كرواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «لو أن العباد جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».

الرواية من حيث السند معتبرة، لكن الاشكال في دلالتها على الموضوع هل تدل أو لا تدل؟

الأخبار يقول بالعلم نتحرك، وهل الظن علم؟

الجواب: لا، حتى وإن كان متاخماً للعلم.

وأشكل عليها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(٢) بما حاصله: أنها

أجنبية عن محل الكلام.

فالاحتياط شرعاً عندهم هو مع العلم يتحرك ومع عدمه لا يتحرك.

فسؤالنا للأخباري: من أين تأخذ العلم؟

إذا من الرواية فهي مظنونة، لأننا مع التحقيق الرجالي والوصول إلى

(١) الوسائل ١: ٣٢، الباب ٢ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٨.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٥ : ٨٩.

صحة الرواية الذي هو اعلى درجات القبول وتكون صريحة في الدلالة على المراد، وكل هذا نقول هذه احكام ظنية، فما بالك الذي يعمل بأي رواية بلا هذا الفحص الذي هو الأخباري فتكون رواياته ظنية فأين العلم الذي يتكلم عنه؟!

فإذا كان الاحتياط هكذا فلا بد أن لا نعمل إلّا بما سمعنا من المعصوم وهذا زمان الحضور وليس زمانا الغيبة.

وهذه الروايات أجنبية عن محل الكلام.

الطائفة السادسة^(١): ما دل على حرمة الجري والحركة بلا علم.

وهذه الروايات أجنبية عن محل الكلام.

الطائفة السابعة^(٢): ما دل على أنه كلما دار الأمر بين طريق متيقن وطريق

مريب يُحتمل فيه خطورة فدع ما يريب إلى ما لا يريب.

الطائفة الثامنة^(٣): ما ورد الأمر فيه بالاحتياط في مورد خاص وللفراد

مخصوصين.

وهنا نختلف معهم فهم من الموارد الخاصة عموما مورد الاحتياط،

ونحن نقول: نقف عند المورد الخاص.

وخلص السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله للقول: «وهكذا يتضح عدم

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٣، الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢

من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

(٣) نهج البلاغة ٣: ٧٠، الرسالة ٤٥، وفي نسخة أخرى في صفحة: ٤٥٠.

إمكان الاستدلال بشيء من الطوائف المتقدمة في المقام»^(١).

ثم أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أضاف طوائف ثلاث آخر، يرى أنها احسن حالاً في مقام الاستدلال من الطوائف الثمان التي مضت:

الطائفة الأولى^(٢): الأخبار الدالة على أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

الطائفة الثانية^(٣): الأخبار الدالة على التثليث، ومعنى التثليث أنه أمر بين رشد فاتبه أمر بين غيه فاجتنبه وأمر يُشكل عليك بيان الرشد والغبي منه لابد أن تتوقف وترجعه إلى الله عز وجل.

الطائفة الثالثة^(٤): الأخبار الآمرة بالاحتياط في موارد الشبهة الحكمية. وعبر عنها السيد الخوئي رحمته الله قائلاً: «والصحيح عدم دلالة هذه الأخبار أيضاً على وجوب الاحتياط»^(٥).

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «وهكذا يتضح عدم تمامية ما يدل على وجوب الاحتياط في الأخبار أيضاً»^(٦).

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٥/ ٩١.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٥٦، ١٦٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩، ٢٨.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٦٦-١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢، الوسائل ١٣: ٤٦،

الباب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ٦.

(٥) مصباح الأصول ٤٧: ٣٤٨.

(٦) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٥/ ١٠١.

النتيجة:

رغم اعتبار سند بعض الروايات، إلّا أن الدلالة على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية غير تام.

فالاستدلال على الاحتياط الشرعي بالآيات والروايات غير تام.

عبر عن ذلك شخنا الاستاذ الشيخ الفياض «دامت بركاته» حيث قال: «إن ما استدل به الأخباريون من الآيات والروايات على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية بعد الفحص، غير تام ولا يدل شيء منهما على وجوب الاحتياط»^(١).

هل يمكن لنا أن نستدل بالإجماع أو بحكم العقل على اثبات الاحتياط الشرعي؟ الجواب: - كما كان في البراءة الشرعية - لا يمكن؛ لأن المراد اثبات نص يحركني بإزاء البراءة - كما كان في البحث السابق - أو يحركني بإزاء الاحتياط، لذلك لا سبيل لاعتماد الاجماع ولا حكم العقل بوجوب الاحتياط.

نعم، بالاتفاق بين الأخباري والاصولي أن الاحتياط حسن، لكن وجوب الاحتياط وأن هناك آية أو رواية تدل على وجوب الاحتياط لم نعثر عليها.

نعم، يختلفان في أن الأخباري يقول هذه الآيات والرواية تدل على وجوب الاحتياط، ونحن نقول تدل على حسن احتياط.

وبعبارة أخرى: الأخباري أصرّ على دلالتها على وجوب الاحتياط الشرعي، وما أثير من إشكالات لم تؤثر في هذا التبرني.

والاصولي أصرّ على عدم دلالتها على وجوب الاحتياط الشرعي.

ناقشه الأخباري حاول النقض، لكنه ضل مصراً على تبنيه لهذا الرأي.
فإذا بقينا على هذا الحال لابد من التوقف، ولا نستطيع الذهاب لا بإزاء البراءة الشرعية ولا بإزاء الاحتياط الشرعي.
فإذا كان صاحب الاحتياط الشرعي أقام الدليل ولم يعبأ بالإشكال، والذي رفض دلالة الروايات والآيات على الاحتياط الشرعي أيضاً لم يعبأ بدفع إشكالاته التي أوردها عليهم، فما هو العمل؟
الجواب: المفروض اما التوقف واما أن نقول أن القضية خاضعة لظرف معين.

وبالتالي: نحن نختلف في المصداق فقط.
متى يكون المورد من موارد الاحتياط الشرعي ومتى يكون المورد من موارد البراءة الشرعية؟
ادلة البراءة برواياتها وآياتها فيها جو من الاشارة للبراءة، وان كنا نعتمد على رواية رفع القلم التي قبلناها سنداً ودلالة.
ونفس القضية في الطرف آخر أن الروايات والآيات التي اشارت إلى الاحتياط الشرعي أيضاً تشير إلى نحو من الاحتياط سواء وجوب أو حسن الاحتياط، لكن هناك جو للإشارة إلى الاحتياط.
لكن هل نستطيع اغفال النظر عن روايات صحيحة ومعتبرة موجودة في هذا الطرف وأيضاً موجودة في الطرف الآخر؟
لذلك الأعلام قالوا مع اعتبار بعض الروايات لكننا لم نستطع اثبات البراءة.

وهنا قالوا حتى مع اعتبار سند بعض الروايات لكننا لم نستطع اثبات الاحتياط.

فنحن امام قضية الكبرى فيها غير واضحة لابد من الذهاب إلى صغرى الموضوع، ومع الذهاب إلى الصغرى خرج البحث من بحث أصولي وتحول إلى بحث فقهي.

لكننا نجد أن كل طرف منهم يجري في بحثه الفقهي البراءة الشرعية أحياناً، وأحياناً أخرى يجري الاحتياط الشرعي.

على ضوء ذلك ننقل البحث من ابحاث الاصول في الكبرى إلى صغرى مصداقية يتعامل معه الفقيه حسب الظرف، فإذا الظرف يناسب الاحتياط يأتي بالاحتياط، وإذا كان الظرف مناسب للبراءة يأتي بالبراءة.

احيانا يتعرض الفقيه إلى قضية فيها علم، فيسير على طبق علمه، وإذا وصل إلى ظن متاخم يعمل على طبق ذلك الظن المتاخم

وإذا كانت القضية بمستوى الاحتمال والوهم فهو الان بالخيار اما أن يعمل بالبراءة لأنه لا تكليف، واما أن يحتاط على حسب الظرف.

لذلك اقول: لا احتياط شرعي ثابت بالدليل على نحو الكبرى، ولا براءة شرعية ثابتة بالدليل على نحو كبرى.

والموجود روايات معتبرة في كلا الطرفين وهذا يدل على صغرى يمكن أن يلجأ لها الفقيه بين حين وآخر.

سؤال: إذا كانت هذه النتيجة من الدورة السابقة فلماذا تبحثونه في

الأصول؟

الجواب: لا توجد هناك - في الأبحاث الفقهية - مناسبة لبحثه إلّا هنا، فهو وإن لم يكن بحثاً أصولياً لكن شائبة الأصول تلحقه، على دعوة أن الأعلام يعتقدون أن هذا البحث كبروي سواء القائل بالبراءة الشرعي أو القائل بالاحتياط الشرعي.

نحن نفينا الكبروية من خلال عدم اعتبار الدليل لكن ابقينا الصغرى. وبالتالي يكون من الأبحاث الفقهية. بقي الكلام: في روايات من بلغ.

طريق هذه الرواية هكذا: روى أحمد بن أبي عبد الله البرقي «ث م ج. ث. ق. عام ق» في المحاسن^(١)، عن علي بن الحكم الناباري «ث. م. ج. ث. ق. عام ق» عن هشام بن سالم «ث م ج. ث. ق. العددية: ٢٥ - ٤٦. عام ق»، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيئاً من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان ورسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^(٢).

رواية أخرى: رواها شيخنا الكليني رحمته الله عن علي بن إبراهيم «ث م ج» عن أبيه «ث م ج. ث. ق. عام ق»، عن ابن أبي عمير «ث م ج. جم» عن هشام بن سالم «ث م ج. ث. ق. العددية: ٢٥ - ٤٦. عام ق» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له، وإن لم يكن على ما بلغه»^(٣). إذاً موضوع من بلغه أو من وصل إليه ليس موضوعاً سهلاً، لابد من

(١) المحاسن: ٢٥، الحديث ١.

(٢) الوسائل ١: ٨١ الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٣، وهي صحيحة السند.

(٣) الوسائل ١: ٨١ - ٨٢ الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٦، وهي صحيحة السند.

الالتفات إلى صحة هاتين الروایتين اللتين اشارتا اليه.

وقد ذكر الشيخ العاملي في الوسائل في الباب «١٨» مقدمات العبادات «٩» روايات في هذا المضمون، وكان بعضها عليل السند، إلّا أن في ما ذكر معتبر السند كفاية لقبول ذلك.

فالكلام في الدلالة: هل تدل على قبول عمل من بلغه شيء عن الرسول ﷺ، بل اوسع من ذلك؟

فكل من بلغ شيء عن آل البيت عليهم السلام وعمل به استحق أجره وإن لم يكن قد صدر عنهم.

والذي استفاده البعض من هذا النص أن أي عمل تعتقده يُقرب وتعتقد أن ثوابه هكذا فانك تستحقه اجر هذا العمل.

فالبعض على طبق قاعدة التسامح في أدلة السنن قال لك هذا مستحب، وبما انه مستحب نقبل التوسعة

وبالتالي كله ما تعتقد انه يقربك إلى الله عز وجل وان لم يبلغ بنص ما - بغض النظر عن اعتباره السند - فانك تستحق ثوابه

وبعض آخر قال: اذا كان من بلغه في رواية فنقبل؛ لأنه قال من بلغ أو من وصله.

ولا نقبل الاجتهادات التي ليس لها مستند.

وبالتالي رفضوا التسامح في ادلة السنن.

وفي مقام الجواب نقول:

هل كل شيء يبلغني عن اهل البيت يأخذ مقدار من الحجية؟

إذا كان كل ما يُذكر نقبه من قبله فما هي فائدة الأبحاث في علم الرجال والقواعد الاصولية وموافقته للعقل وعدم مخالفته لضرورة؟! وكلامنا ليس في اصل هذا الفعل حسن أو غير حسن، وإنما كلامنا في نسبته للتشريع.

كنا نريد بيان كون هذه الأشياء حسنة، فهذا جيد وان شاء الله كما ترى من الحسن، أو تمتنع عن اشياء تعتقد انها قبيحة جيد أن شاء الله كما تعتقد، لكن ليس لك نسبتها إلى الشرع فهذا يحتاج إلى طريق صحيح.

وبالتالي الواجبات والمحرمات والمستحبات والمكروهات والمباحات - وإن كنا نختلف على التقسيم باعتبار نحن قسمنا الاحكام ثلاثة اقسام واجب ومحرم ومباح - لأي شخص - سواء على التقسيم الثلاثي أو التقسيم الخماسي - حينما ينسب إلى الشارع لابد أن يمر بالطريق الصحيح الطريق المعبر.

وبالتالي: لا تقول الله يقول ولا تقول الله سوف يعطيك الثواب، ولا تقول النبي ﷺ يتعهد لك بذلك، ولا تقول المعصوم عليه السلام يتعهد لك بذلك.

بمعنى اخر: لسنا في طور ادلة السنن المتسامح فيها، لذلك لا تسامح في ادلة السنن التي تنسب إلى الشريعة.

فالمستحب والمكروه والمباح يخضع لنفس قاعدة الواجب والمحرم من أنه لابد من مراجعة السند واعتباره ودلالة الرواية على ما نريد.

سواء قاله المعصوم ووصلنا بهذا الطريق، أو لم يقله المعصوم ووصل هكذا.

ثانياً: أصالة التخيير^(١)

دوران الأمر بين المحذورين، أي الوجوب والحرمة.
وقد قُسمَ البحث فيها إلى مقامين:
المقام الأول: إذا كانت الواقعة واحدة غير متكررة.
حيث افترض بعض الأعلام ومنهم السيد الخوئي^(٢)، أن هذا أيضاً قد
يقسم إلى قسمين:

- ١- كلا الطرفين توصلي.
ومثاله: كما إذا علم بأنه حلف مثلاً على سفر معين أو على تركه.
وبالتالي المحذور في وجوب السفر أو حرمة سفر إلى المكان المعين.
- ٢- أحد الطرفين تعدي على الأقل أو كلاهما.
ومثاله: كما إذا فرضنا الوجوب تعدياً مثل المرأة التي تشك في حيضها،
فيدور الأمر بالنسبة إلى دخولها في المسجد الحرام في الحج بين الوجوب
والحرمة.

بينما رفض علماء آخرون هذا التقسيم، كالشيخ الفياض^(٣) «وامت بركاته».
على أن البحث في هذا الموضوع إنما هو من مباحث العلم الاجمالي
على أساس علم اجمالي بالإلزام سواء كان تكليفاً واجباً أو كان تكليفاً محرماً،
ولذلك اتفقوا على أنه كالعلم الاجمالي من حيث أن بيانه تام والكاشفية فيه

(١) غدير الأصول ٧: ٩- ٢٣.

(٢) مصباح الأصول ٤٧: ٣٨١- ٣٨٢.

(٣) المباحث الأصولية ٩: ٥١٢.

كاشفية ذاتية.

والعجيب أن أغلبهم ذهب إلى عدم منجزية أي طرف من هذه الاطراف اذا كانت الواقعة الواحدة غير متكررة سواء بنينا على التقسم الذي ذكره السيد الخوئي، أو لم نقسم كما فعل شيخنا الفياض، وأنهم اتفقوا على انه المباحث العلم الاجمالي وله ما للعلم الاجمالي من بيانية وكاشفية لكنهم اتفقوا على عدم منجزية اي من هذه الاطراف.

وبحثوا موضوع الواقعة الواحدة الغير متكررة والتي دارت بين محدورين الوجوب والحرمة، مرة على قاعدة حق الطاعة ومرة أخرى على قاعدة البراءة مرة على البراءة العقلية ومرة على البراءة الشرعية.

ثم بعد ذلك بحثوا الواقعة الواحدة غير المتكررة.

فبناءً على مسلك حق الطاعة من تنجيز التكليف المحتمل أنه لا يتنجز شيء منهما^(١) لا باتجاه الوجوب ولا باتجاه الحرمة، وأشار إلى ذلك شخنا الاستاذ الشيخ الفياض^(٢).

مع أن حق الطاعة يُنجز؛ لأنه يقبل اي احتمال.

قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «وأما على القول بالبراءة العقلية، فحينئذ لا إشكال في جريانها والترخيص بملاك التخيير لا بملاك عدم البيان كما أفاده بعضهم»^(٣).

(١) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٥: ١٥٤.

(٢) المباحث الاصولية ٩: ٤٦٦.

(٣) بحوث في علم الاصول / للشيخ حسن عبد الساتر / ١١: ٤٤٣.

ثم قال بعد ذلك: «إذاً، لا يمكن إثبات عدم البيان، وإبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية كما عرفت، بل لابد من قاعدة أخرى لإبطال منجزية العلم الإجمالي، وهذه القاعدة، هي (عدم إمكان إدانة العاجز) المعبر عنها (بالتخير العقلي)»^(١).

ثم قال أيضاً: «وأما البراءة الشرعية، فقد اختلفت كلماتهم في جريانها وعدمه، وقد ذكر لمنع جريانها وجوه»^(٢)

ثم استعرض وجوهاً أربع لمنع الجريان، اعترض على الوجه الأول والثاني، وتمم الوجه الرابع، ولم يعترض على الوجه الثالث، لكنه خلص للقول: «وبما تقدّم، يثبت عدم جريان البراءة في موارد الدوران بين المحذورين بملاك إثباتي»^(٣).

فالبراءة العقلية لها أكثر من طريق:

الطريق الاول: المشهور قبح العقاب بلا بيان.

الطريق الثاني: عدم إمكان ادانة العاجز الذي هو عدم قدرة المكلف.

واللطيف عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بعد أن رفض الاحتياط عقلاً والبراءة الشرعية وارتضى البراءة العقلية لعدم إمكان تكليف العاجز، ذكر أن بالإمكان في المقام جريان الاستصحاب^(٤).

وأما الشيخ الفياض فإنه خلص للقول: «الصحيح في المسالة التخيير بين

(١) بحوث في علم الأصول/للشيخ حسن عبد الساتر/١١: ٤٤٤.

(٢) بحوث في علم الأصول/للشيخ حسن عبد الساتر/١١: ٤٤٥.

(٣) بحوث في علم الأصول/للشيخ حسن عبد الساتر/١١: ٤٥٣.

(٤) المصدر السابق.

الفعل والترك عقلاً لا شرعاً»^(١).

لأنه إذا جرت البراءة فلا داعي للذهاب إلى الاستصحاب.

المقام الثاني: إذا كانت الواقعة متكررة

قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في بيان هذه الحالة أي كيف تتكرر الواقعة الواحدة، وبالتالي هل مورد لأصالة التخيير أم غيره: «كما إذا فرضنا العلم إجمالاً بوجوب أو حرمة فعل ما يوم الخميس والجمعة معاً، وهنا العلم الإجمالي الدائر بين المحذورين في كل من اليومين»^(٢).

وقد قسم السيد الخوئي رحمته الله المقام إلى موردين^(٣)، وكذا الشيخ الفياض «دامت بركاته»^(٤).

المورد الأول: إذا كان تعدد الواقعة الواحدة يكون بنحو عرضي.

كما إذا حلف المكلف أنه لا يريد الجلوس في المسجد سواء كان الذي اراده راجع إلى أنه حلف أنه لا يجوز الجلوس أو أنه يجب الجلوس، لكنه لا يدري هل اراد به الجلوس أم عدم الجلوس صباحاً.

المورد الثاني: أن يكون تعدد الواقعة الواحدة هو تعداد طولي.

نفس المثال: لكن نقول هل يا ترى يوم الخميس أم أنه اراد به يوم الجمعة.

(١) المباحث الأصولية ٩: ٤٩١.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٥/ ١٦٣.

(٣) مصباح الأصول ٤٧: ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٤) المباحث الأصولية ٩: ٥١٦ - ٥٢٠.

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «وعندما يكون أحد الغرضين أهم فلا محالة يكون التحريك نحو الغرض الأهم إذا كانت أهميته بدرجة كبيرة ولو أدى إلى المخالفة القطعية للغرض الآخر، وأما في فرض عدم الأهمية بهذه الدرجة فلا بد وأن يرى أن الذي يحكم به العقل ما هو؟ تقديم الموافقة القطعية المساوق مع المخالفة القطعية للآخر على الموافقة الاحتمالية لهما، أو بالعكس، أو يحكم بالتخير في مقام العمل وهذا ما نؤجل تفصيله إلى بحوث العلم الإجمالي و اشتباه الواجب بالحرام»^(١).

ونحن في مقام التحقيق نقول:

بغض النظر سواء كانت الواقعة واحدة متكررة غير متكررة، والتقسيم الذي ذكر في الواقع الغير متكررة والواقعة المتكررة، وجد أو لم يوجد، نأخذ الموضوع كله دفعة واحدة أنه مخير بين الوجوب والحرمة وهو مورد الاجتماع الوجوب والحرمة:

١- أن المسألة مبنية في كلا مقاميهما وبجميع أقسامها على مسألة العلم الإجمالي، وقد انتهينا إلى أنه لا يوجد علم إجمالي، وإنما الموجود هو علم بالإجمال أو معلوم إجمالاً، وبالتالي: لا تنجز للجامع ولا للأطراف، وأن الحكم في الإجمال - كما ذكرناه في أبحاث سابقة - هو الموافقة الاحتمالية.

٢- أن من الغريب إصرار الأعلام على كون العلم الإجمالي كالتفصيلي، وإن كاشفته ذاتية، إلا أنهم يصرحون بعدم كونه في المقام منجزاً، وبالإمكان

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٥: ١٦٥.

مراجعة عباراتهم آنفة الذكر^(١).

وهنا نتساءل: هل ينفك العلم التفصيلي عن المنجزية؟

الجواب: قطعاً لا ينفك أبداً.

سؤال آخر: وهل ينفك ما كان بيانه تام وكاشفيته ذاتية عن التنجيز؟

والجواب: لا ينفك أبداً.

وقد يسأل سائل: ماذا تقصد بالمنجزية التي قالوا عنها؟

الجواب: منجزية بالجامع، لأنهم قالوا العلم الاجمالي بالجامع وشك في الاطراف، فلا بد أن يأتي الجامع هنا، مع انهم تنصلوا عن التنجيز في هذه المسألة لا في الواقعة المتكررة لا في الواقعة الغير متكررة ففي كليهما تنصلوا عن ذلك.

وبالتالي: ما كان كالتفصيلي في البيانية والكاشفية الذاتية هل يخالفه في

التنجيز، فينجز التفصيلي ولا يتنجز الإجمالي؟

الجواب: المفروض أنه لا ينفك عن المنجزية إلّا أنهم فككوا في المقام رغم أنهم يعتقدون أن العلم الإجمالي كالتفصيلي، والعلم التفصيلي منجز على كل حال، أما العلم الاجمالي فليس منجزاً، وقد صرحوا بذلك.

٣- أن العلم يوجب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، وهذا لا

كلام فيه في العلم التفصيلي.

إلّا أنه وقع البحث في ذلك في الإجمال، وهذا يعني عدم التسليم بكون

الإجمال كالتفصيلي.

٤- لقد انتهوا في المقام إلى الموافقة الاحتمالية، وهذا عين ما ذكرناه في بحث الإجمال.

وبالتالي: لا داعي لجعل المقام أصلاً خاصاً يُبحث بشكل منفرد.

٥- في البحث اضطراب واضح، فرغم اتفاقهم على مقامي البحث - الواقعة الواحدة الغير متكررة، والواقعة الواحدة المتكررة - إلا أنهم اختلفوا في التقسيم لكل مقام، ثم ازداد الاضطراب في كل قسم على وفق مسلك حق الطاعة، ومرة اخرى يُبحث على وفق مسلك قبح العقاب، وأيضاً على وفق جريان أو عدم جريان البراءة الشرعية.

٦- أننا انتهينا فيما سبق إلى أن كلاً من مسلكي الحق الطاعة وقبح العقاب، أنما هي مسالك عقلانية، وبالتالي: لا يُبحث التخيير العقلي على وفق مسالك عقلانية.

هل يصح إقحام الأبحاث العقلية في المسالك العقلانية أو لا يصح؟

الجواب: هو أن المساحات مختلفة في البحث العقلي في التخيير العقلي مساحته ليس فيها أي إضافة فهو أمر ضروري بديهي، أما في العقلانية المساحة واسعة لكنها لا تدخل في العقل؛ لأنها لو دخلت بالعقل صارت عقلية.

الإعلام لهم الحق في أن يبحثوا هذا الموضوع - التخيير العقلي - على طبق مسلك حق الطاعة وقبح العقاب بلا بيان؛ لأنهم قالوا مسالك عقلية والتخيير عقلي فالمساحات مشتركة.

ونحن قلنا عقلانية، لذا لا يصح على طبق ما انتهينا إليه من نتيجة وهي

عقلانية مسلك حق الطاعة وقبح العقاب بلا بيان والاستجابة العقلانية، أن نبحت التخيير العقلي وننقحه في المساحات العقلانية.

وقد يقال: كيف تبحنه هنا وتنقح الموضوع على طبق قبح العقاب بلا بيان وحق الطاعة وأنت تتبنى الاستجابة العقلانية والتخيير عقلي؟

فإنه يقال: أن الذي دعانا في الحقيقة إلى البحث هو السير على منهجية الإعلام فهم بحثوه ونقحوه هكذا، والحق لهم لأنهم اعتبروا حق الطاعة وقبح العقاب مسالك عقلية.

٧- أما البراءة الشرعية فقد انتهينا إلى عدم تمامية شيء من أدلتها ما خلا حديث الرفع، والمشكلة في المصداق الذي يدخل ضمن حديث الرفع، وقد صرح شيخنا الاستاذ الشيخ الفياض «دامت بركاته» بعدم الدخول: «فالنتيجة أن أدلة البراءة الشرعية سواء أكانت من قبيل روايات الحل، أم كانت من قبيل حديث الرفع، فلا تشمل مسألة دوران الأمر بين المحذورين»^(١).

بعض الإعلام انتهى في أبحاثه الأصولية إلى عدم ثبوت الاحتياط الشرعي رغم ذلك احتياط شرعاً، وبعض الإعلام ثبت عنده عدم اعتبار دليل في البراءة الشرعية لكن ورغم ذلك يجري البراءة الشرعية.

وهذه غريبة واقعاً البراءة الشرعية أو الاحتياط الشرعي مدارهم مدار النص، وليس كلامنا عن براءة عقلية أو احتياط عقلي.

٨- الحق أن ما ذكره الإعلام من كون المقام من الإجمال ولشدة التنافي

(١) المباحث الأصولية ٩: ٤٧٧.

بين أطراف المعلوم بالإجمال، فإن الحكم الأولي هو التوقف والفحص لما ذكرناه من تنجيز التكليف المعلوم يقيناً، أو ظناً معتبراً - والذي سميناه «الاستجابة العقلانية» - ما وسعه ذلك وإلّا فله الموافقة الاحتمالية.

إطلالة: شرائط الأصول

كثير من الأعلام ممن سبقنا في بحوث علم الأصول في طبقات مختلفة من الفقهاء بحثوا تحت عنوان خاتمة في شرائط الأصول، تحت هذا العنوان دخلت بحوث تسمى بحوث الفحص، انتفاء الضرر، قاعدة لا ضرر ولا ضرار^(١)، وهكذا إذا راجعت هذه الأبحاث ستجد من الصعب انطباقها على ضابطة علم الأصول، وهي أقرب للأبحاث الفقهية، لكن لو افترضنا أنه نستطيع بطريقة ما نطبق عليها الضابط فهي لا تخرج عن كونها أبحاث فقهية كالفقه الاستدلالي ليس أكثر، ولا تصلح أن تكون أبحاثاً أصولية.

كيف أنها أبحاث ليست أصولية؟

الجواب: المادة الأساسية في الاستدلال في كل واحدة من هذه الأمور سواء في الفحص في انتفاء الضرر، وفي قاعدة لا ضرر ولا ضرار، هي النص الشرعي.

وبالتالي: أي باحث قد يأتي مثلاً بالاستدلال بقاعدة عقلية عقلانية بنحو ما، اتفق عليها الأعلام، لكن هو في الحقيقة يبحث عن المساحة التي يعطيها النص له، ولكي يذهب باتجاه النص يحتاج إلى أن يبحث سند النص من حيث

(١) بالإمكان مراجعة تقرير السيد الحائري ق ٢ ج ٤: ٤٢٣ وما بعد، وأيضاً مصباح الأصول ٤٧: ٥٦٥ وما

بعد، أجود التقريرات ٣: ٥٤٠ وما بعد، وغير ذلك من المصادر.

القبول والرفض، ثم ينتقل إلى دلالته، ثم يستفيد منه الذي يريد الاستفادة منه، كقاعدة لا ضرر ولا ضرار أو انتفاء الضرر وهذا في الحقيقة نفس الحركة التي في الفقه الاستدلالي ففي كل قضية يمكن أن يستدل عليها بالعقل وممكن أن يستدل عليها بالإجماع وممكن أن يستدل عليها بالنص، لكن العمدة النص.

قال السيد صادق الشيرازي: «سابعها: السنة المطهرة وهي العمدة في النقض والإبرام، وتفرع الفروع ونحو ذلك»^(١).

فإذا كان الأساس فيها النص صار بحث فقهاً استدلالياً وليس بحثاً أصولياً. فلماذا بحثت في علم الأصول؟

الجواب: البعض يقول فيها شائبة الأصول، لأن هناك من قال إنها تنطبق على الضابطة، لكننا نقول: السبب أنه ليس عندنا مكان آخر نبحثها فيه، يعني في الأبحاث الفقهية معلوم تبدأ بكتاب الطهارة أو الاجتهاد والتقليد أو الخمس أو الزكاة أو الحج أو أي واحد من هذه الأبواب، فلا تجد مجالاً أن تبحث قاعدة لا ضرر ولا ضرار، لذلك في الأبحاث الأصولية بما أنها عامة والأساس في ضابطتها أنها كبرى تصلح للانطباق على كثير من الأبحاث الفقهية فإذاً بعد أن نتمم البحث الأصولي نخرج على موضوعات فيها شائبة الأصول من حيث أنها تصلح للانطباق على كثير.

مثلاً قاعدة لا ضرر ولا ضرار تنطبق على قصة سمرة بن جندب وهذا الرجل له حادثه مع النبي ﷺ هذه الحادثة هي التي أدت إلى القول بقاعدة لا

(١) بيان الأصول، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٤.

ضرر ولا ضرار.

فلا بد من متابعة طرق الرواية ثم سند الرواية، ثم يتساءل: ماذا يقصد بلا ضرر ولا ضرار التي وردت في عبارة الخاتم رحمته الله وهذا يعني نرجع إلى طريقة البحث الفقهية.

وهذه المسألة تجعلنا نلتفت إلى أن الأصولي لابد أن ينشئ قاعدة أو ضابطة للأبحاث الأصولية التي على ضوئها تدخل باقي الأبحاث.

كما في التعريف وضابطة علم الأصول، فهناك خلاف بين الأعلام بعض يقول أنه لا يحتاج إلى تعريف علم الأصول ولا يحتاج إلى ضابطة.

علماً أن مدعي عدم التعريف وعدم الضابطة يبحث البحث الأصولي على أساس أن ليس بالضرورة لكل علم أن يكون له تعريف وليس بالضرورة أن يكون لكل علم ضابطة تختص به باعتبار تداخل العلوم فيما بينها.

لكن الذي أفرزته التجربة العلمية أنه لا بد أن نجعل ضابطة لكل بحث حتى يصير الخروج منه معلوم والدخول إليه معلوم، لذا من الضروري جداً تحقيق بحث تعريف علم الأصول وموضوع علم الأصول.

لعلك لم تقبل فكرة أن هذه الأبحاث ليس أصولية، ولناخذ قصة سَمرة بن جندب ، وماذا استفادوا منها وهل هذه القضية أصولية أم أنها قضية فقهية بحتة.

نقول تستند قضية قاعدة لا ضرر ولا ضرار على هذه الرواية:

«الشيخ الكليني رحمته الله عن عدة من أصحابنا «ث م. على التحقيق»، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي «ث م ج. ث. ق. عام ق»، عن أبيه «ث م. ث. ق. عام

ق»، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ «ث فَطَحِي ج.جَم»، عَنْ زُرَّارَةَ «ث م ج.جَم»: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بَبَابِ الْبُسْتَانِ، وَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ، فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَأَبَى سَمُرَةٌ، فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَشَكَا إِلَيْهِ، وَخَبَرَهُ الْخَبَرُ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَخَبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَا، وَقَالَ: أَنْ أَرَدْتَ الدُّخُولَ، فَاسْتَأْذِنْ، فَأَبَى، فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ، فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ، فَقَالَ: لَكَ بِهَا عَذْقٌ يَمُدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْأَنْصَارِيِّ: اذْهَبْ، فَاقْلَعْهَا، وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^(١).

حيث قال النبي ﷺ لا ضرر ولا ضرار إذا نبحت سند الرواية لكي نخرج بقاعدة لا ضرر ولا ضرار ثم القاعدة نوسعها ونضيقها، نقبلها أو نرفضها وبأي حشية نفهمها، وهذا بالحقيقة راجع إلى فهمنا للفظ ضرر وضرار هذا بحث فقهي.

ففي كل مسألة فقهية نأتي للرواية نحقق سندها ثم دلالتها، ومن خلال الدلالة نستخرج شروط وكيفيات وحيثيات معينة، ونفس القضية تأتي في قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

نعم، هي كبرى وعامة، لكن طريقة بحثها إنما هي طريقة فقهية. لذا هذه الأبحاث هي أبحاث فقهية لكن لا مجال لبحثها إلا في علم

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات ٣.

الأصول.

وعليه: فلا تصبح دليلاً على بيان علمية وأقوائية فقيه في الأصول على غيره، فحينما تُطرح هذه الأبحاث على أنها دليل أو على أنها أبحاث أصولية، هذا الكلام ليس بصحيح.

نعم، تدل على أقوائته في علم الفقه، تدل على أقوائته في تحقيق كبرى فقهية.

الأمر الثالث: الاستصحاب^(١)

يُعد بحث الاستصحاب من الأبحاث المهمة التي كُثر فيها الكلام والنقاش.

والبحث يقع في أكثر من جهة:

الجهة الأولى: حقيقة الاستصحاب^(٢)

والحديث في هذه الجهة والكلام فيها يقع في أكثر من أمر كلها تصب في فهمنا لحقيقة الاستصحاب:

الأمر الأول: سؤال: هل يُعقل ثبوتاً أن يكون الاستصحاب حكماً شرعياً؟

لكي يتضح الجواب على هذا السؤال نرجع خطوة ونتذكر اننا قلنا أن هذه الأحكام أحكام ظاهرية، والحكم الظاهري ليس له ملاك مستقل، فالمطلوب هو الواقع، ونستفيد من الأحكام الظاهرية متى ما كنا نجهل الواقع أو نشك فيه، فإذا كنا نجهل الواقع أو نشك فيه فالحكم الظاهري عنوانه الجهل في الواقع أو الشك فيه.

نفس هذا الكلام نطبقه على الاستصحاب هل هو من الأحكام الظاهرية؟ فعندنا يقين سابق والآن نشك، وباليقين السابق حكم معلوم، فمتيقن

(١) غدير الأصول ٧: ٢٤ - ٢١٨.

(٢) غدير الأصول ٧: ٢٤ - ٣٥.

الطهارة يستطيع مثلاً أن يستفد من كل ما يشترط فيه طهارة.

إلا أنه الآن في حالة شك، يشك في بقاء ما كان، يعني أنه يشك في الحكم فلا يعلم بالحكم الواقعي هل يجب أن يتطهر من جديد، أو يكتفي بالطهارة السابقة؟

فهذه الكيفية هي نفسها التي كانت في الأحكام الظاهرية، لذلك يُعدّ الاستصحاب حكماً ظاهرياً، وبالتالي هو من الأحكام الشرعية.

وقد تقدم الكلام عن علاقة الأحكام الظاهرية بالشرعية وأنا في الحقيقة مكلفين بتحصيل الحكم الواقعي إلا أنه لظرف طارئ وهو الجهل أو الشك في الحكم الواقعي اضطررنا أن نقبل بالحكم الظاهري، لذلك لم نعطيه ملاكاً خاصاً، فحينما كنا نتكلم عن مشروعية الحكم الظاهري كان هناك نقاش أن الحكم الظاهري يُقبل أو لا يُقبل، وهل له ملاك مستقل، بعض الأعلام تبنى أن للحكم الظاهر ملاك، والذي يتبنى أن للحكم الظاهري ملاك جعل الحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي، فلا حاجة للتصويب وغيرها؛ لأن هذا شيء وذاك شيء آخر.

نعم، يرى بعض الأعلام الذي قال أن هناك أحكام اختيارية وأحكام اضطرارية، وقد انتهينا إلى رفض هذه الفكرة، وقلنا كل مكلف في زمانه له حكم واقعي وناقشنا بهذه القضية والأحكام الأولية والثانوية أيضاً ناقشنا في آليتها.

فلو افترضنا أن للظاهري ملاك مستقل لكان حكم باستقلاله في مقابل الواقعي.

والاستصحاب حكم ظاهري؛ لأن المدار فيه هو عملية الشك في بقاء الحالة السابقة هذه ملاحظة أولى.

ملاحظة ثانية: أن النزاع بين الأدلة مرة يعالج بعنوان التعارض وأخرى بعنوان التزاحم، هل الخلاف في آلية العلاج لما يحصل فيه التعارض ولآلية العلاج فيما يحصل فيه التزاحم، اختلاف اصطلاحى؟

وهل هناك فرق حقيقي بين العلاج بالتعارض وبين العلاج بالتزاحم. سابقاً أجبنا عن هذا الكلام، وقلنا هناك فرق جوهري، وآليات العلاج في التعارض غيرها في التزاحم، ففي التعارض مثلاً يمكن أن نلجأ لحل ما اشتهر بين الأصحاب، هل هذا من آليات التزاحم؟ الجواب: لا. في التعارض أحياناً يكون العلاج بالذهاب مثلاً إلى ما يخالف أهل الخلاف، هل هذه من آليات فك التزاحم؟ الجواب: لا.

في التزاحم مثلاً تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، يعني الحكم الذي يُشترط فيه القدرة العقلية يُقدم على الحكم الذي يشترط فيه القدرة الشرعية، وهذا هل له علاقة بالتعارض؟ الجواب: لا.

ما ليس له بدل يقدم في التزاحم على ما له بدل، وهذا لا علاقة له بالتعارض.

لذلك الاختلاف بين التعارض والتزاحم إنما هو اختلاف جوهري حقيقي وله آثار.

وهناك بحث معاصر يقول لا فرق بينهما ويجمعهما ببحث واحد في الأبحاث الأصولية يعنونه بـ «فك التنافي أو رفع التنافي» سواء بالتعارض أو

بالتزاحم.

ورده من عنوانه: فك التنافي في التعارض أو في التزاحم فمعنى «أو»
التخير.

الأمر الثاني: هل هناك تعريف معين للاستصحاب؟

الجواب. عرّف الاستصحاب بتعاريف متعددة، وقد ناقشنا ذلك سابقاً
وانتهينا إلى أن هذه التعاريف هي من باب شرح الاسم، يعني ليس بالضرورة
أن يكون جامعاً مانعاً، وليس بالضرورة أن يكون حداً تاماً أو رسماً تاماً، إنما
كل فقيه يحاول أن يقترب في شرحه للاسم يعني في شرحه للاصطلاح يحاول
أن يعطي ما يدخل جميع المسائل ويمنع الاغيار.

الشيخ الأنصاري رحمته الله^(١) يعتقد أن أتم وأكثر اختصاراً واسند تعريف
وأكثر اعتباراً هو أن يُعرف الاستصحاب بأنه: «إبقاء ما كان» أو أننا نعرف
الاستصحاب «الحكم بالبقاء».

ونحن نقول ماذا نريد في تعريفنا للاستصحاب؟ فنحن أمام مصطلح اسمه
الاستصحاب، فهل حركتنا بازاءه استقصاء ما قالوه في الاستصحاب أو
نستخرج معنى كلي ندخل به المفردات التي عندنا؟

فإذا كان المراد منه الاستقصاء، فهذا يقتضي لابد أن نذهب ونقف عند
كل واحد وكيف تعامل مع موضوع الاستصحاب حتى نفهم الذي قال عنه في
تعريفه للاستصحاب هل كان تاماً أو لم يكن تاماً، وهكذا، وهكذا.

وإذا كان المراد استخراج عنوان كلي وندخل به هذا الفروع نذهب إلى

كبروية في آلية الاستصحاب وهي حالة سابقة والآن نشك في بقاءها، فالحالة السابقة أصبحت لنا مرجعاً ومعتمداً في حل إشكالية زمان الشك.

فمثلاً: كان متيقناً الطهارة الساعة التاسعة، وفي الساعة العاشرة صار عنده شك، فعندما قلتُ استصحب، صار مرجعي في القضية الحالة السابقة.

إذاً الاستصحاب هو مرجعية الحالة السابقة على زمان الشك، أو تقول: هو مرجعية اليقين، أو تقول بقاء ما كان^(١)، المهم أنك تريد من الاستصحاب أن يكون الحالة السابقة دخل في تشكيل الحكم في الحالة الشك.

الأمر الثالث: سؤال وجوابه: هل البحث في الاستصحاب بحث

أصولي أم أنه بحث فقهي؟

لكي يكون البحث أصولياً لابد أن تنطبق عليه الضابطة المدعاة، والضابطة سواء كانت كبرى في عملية الاستنباط، أو كانت عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط، فأني دعوى أن الاستصحاب بحث أصولي لابد أن يطبقه على الضابطة وإلا يكون الكلام جزافي.

الذي يقول أنه ليس بحث أصولي يعني بحث فقهي أيضاً نسأل نفس

السؤال: وهل خرج عن الضابطة لكي يكون بحثاً فقهيّاً؟

الجميع أجمع على أن يبحث موضوع الاستصحاب في الأبحاث الأصولية

مع أنهم اختلفوا أن بحث الاستصحاب هل هو بحث أصولي أم بحث فقهي، حتى الذي قال أنه بحث فقهي بحث الاستصحاب في الأبحاث الأصولية.

(١) كما في كفاية الأصول: ٣٨٥، أجود التقريرات ٤: ٥، المباحث الأصولية ١٢: ٥ - ٦.

مثلاً السيد الخوئي رحمته الله أشار إلى أن «القول باختصاص حجة الاستصحاب بالشبهات الموضوعية وعدم حجته في الأحكام الكلية الإلهية»^(١) فالبحث في الاستصحاب بحث فقهي سواء بنينا على خصوصية حجة الاستصحاب بالشبهات الموضوعية وعدم حجته في الأحكام التكليفية الإلهية، أو قلنا بحجته حتى في الأحكام التكليفية الإلهية، في كل الأنحاء البحث عنده بحث فقهي.

الميرزا النائيني رحمته الله قال: البحث في الاستصحاب أن كان في شبهة حكمية فهو أصولي، وإن كان في شبهة موضوعية فهو بحث فقهي^(٢).

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(٣) وهو أكثر دقة في النظر في هذه المسائل، قال حسب التعريف والضابطة، فالسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أعطى مساحة في المسألة، ممكن أنت تدعي أنها أصولية بناءً على الضابطة، وممكن آخر يدعيها فقهية بناءً على الضابطة.

لكن الضابطة عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله هي العناصر المشتركة، يعني لابد أن يكون البحث مشتركاً في أكثر من نحو من أنحاء الفقه وعلى أثر الاشتراك يكون بحثاً أصولياً.

وقد أشكلنا هناك عندما تكلمنا في التعريف، وقلنا أن الذي قال هو كبرى في طريق الاستنباط فقد طبقها مراراً على أكثر من بحث حتى اعتبرها

(١) مصباح الأصول ٤٨: ٥ - ٧.

(٢) أجود التقريرات ٤: ٩، وقريب منه ما في فرائد الأصول ٣: ١٧ - ٢٠.

(٣) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ١٤.

كبرى، وهذا يعني تنطبق عليها الضابطة بعد تطبيقها، والمفروض فائدة التعريف أن تعطينا الضابطة أولاً ثم انطلق إلى تطبيق المصاديق، وأما الانطلاق بالعكس فلا تُعد ضابطة؛ لأنها تشكلت حسب مصاديقها.

وكذا الكلام في إذا كانت عنصر مشترك، فتكون عنصر مشترك، لذلك هناك أشكلنا قلنا تعاريفهم التي ذكروها لعلم الأصول أو لأي اصطلاح إنما هي عبارة عن محاولة مقارنة وهي من باب شرح الاسم.

فالذي يكون مائزاً في كون البحث فقهي أو أصولي ليس الضابطة التي تُنتزع من التطبيقات لابد أن تكون الضابطة أكثر رصانة.

والسؤال: ما المائز بين البحث الأصولي والبحث الفقهي، وعلى ضوءه نسأل هل الاستصحاب بحث فقهي أم بحث أصولي؟

الفقه مداره الدليل وحركته حركة النص، فنرى هل الاستصحاب يعتمد على النصوص، أو يعتمد على انطلاقة العقل أو العقلاء في فهمه؟

الضابطة التي يتفق عليها الجميع وهي في أذهانكم الكريمة موجودة أن البحث الفقهي ميزته يتحرك حركة الدليل يوسع بالدليل ويضيق بالدليل.

أما البحث الأصولي انطلاقة العقل أو العقلانية هي التي توسع وهي التي تضيق، وهي التي تكون أداة الفهم لهذه العمل لهذا البحث، سواء كان النص معاضداً أو مبيناً، المهم انطلاقة الباحث كانت مبنية على العقل أو الأقل العقلانية.

هل الاستصحاب يُنطلق بإزائه انطلاق أصولية يعني عقلية أو عقلانية، أم يُنطلق بإزائه انطلاقة فقهية بإزاء النص ومساحات النص؟

الجواب: انطلاقة فقهية لأن الذي أعطى الاستمرارية في الحجية للمتيقن السابق هو الشارع فقط، من خلال النص الشرعي.

لذلك سوف تلاحظون عند استعراض أدلة الاستصحاب حتى وان وجد فيها جنب عقل أو إجماع، لكن الأساس في الاستمرار هو النص الشرعي. بعبارة أخرى: لو لم يكن هناك نص شرعي سيبقى حصر الاستصحاب في مواردنا العرفية ولا نستطيع أن نجريه للشرع؛ لأن الحجية في القضايا الشرعية لابد فيها من متانة، بحيث الشخص يقول «والله هذا هو الحكم»، فإذا لا يوجد نص من قبل الشارع يوسع ويمدد من اليقين السابق إلى اللحظة التي أشك بها لا يمكن أن نستفد من الاستصحاب في المسائل الشرعية.

لذلك أعتقد أن الراجح في هذه الدعوى أن الاستصحاب إنما هو بحث فقهي والسبب في ذلك ليس على نحو نشوء عنصر مشترك أو مسألة كلية، وإنما لأن الانطلاقة بإزائه إنما هي تعتمد على النص الشرعي والمساحات التي يفيضها هذا النص الشرعي على الاستصحاب والتعامل معه.

الأمر الرابع: الفرق بين الاستصحاب وقواعد أخرى مشابهة له، وهي قاعدة الاستصحاب القهقري المسمى بأصالة الثبات في اللغة، وقاعدة اليقين، وقاعدة المقتضي والمانع.

طُرح أكثر من تفصيل في بيان هذه القواعد وفوارقها، ونحن نجري في ذلك مجرى المشهور في فهمها وبيان فوارقها.

أما قاعدة الاستصحاب القهقري - أصالة الثبات - والذي هو أصل عقلائي في اللغة فقد ذكروا في وجه الفرق بينه وبين الاستصحاب بأن المتيقن في

الاستصحاب سابق على المشكوك بينما يكون المشكوك هو المتقدم زماناً على المتيقن في أصالة الثبات حيث يعلم بالمدلول اللغوي في الحال ويشك فيه في زمان صدور النص فينبى على الثبات وأن هذا المعنى بنفسه كان ثابتاً في السابق^(١).

وأضاف السيد الشهيد^(٢) رحمه الله: أن الواقع أن هذا الأصل العقلاني مرجعه إلى أصالة الثبات وغلبة بقاء اللغة على معناها ولو من جهة بطء تغير المداليل اللغوية عبر الحياة المنظورة للإنسان واحد، فمرجع هذا الاستصحاب إلى استصحاب بقاء الحالة السابقة غاية الأمر باعتبار أمارية ذلك عند العقلاء وثبوت لوازمها إذا كان المدلول اللغوي معلوماً اليوم وشك في مدلوله في الزمن السابق ثبت بالملازمة أنه كان نفس المدلول وإلا لزم وقوع النقل والتغير في اللغة.

وأما قاعدة اليقين أنهم قد ذكروا فرقاً بينها وبين الاستصحاب بأن الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء بعد القطع بالحدوث، وأما قاعدة اليقين فيسري الشك فيها إلى نفس ما تعلق به اليقين أي المتيقن السابق ويصير هذا المتيقن السابق مشكوكاً^(٣).

وأضاف السيد الشهيد محمد باقر الصدر^(٤) رحمه الله: أن هذا الفرق صحيح وإن

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمه الله / ٦: ١٥، مصباح الأصول ٤٨: ٨.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمه الله / ٦: ١٥.

(٣) ذكر هذا السيد الشهيد في بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمه الله / ٦: ١٥ - ١٦، ومصباح

الأصول ٤٨: ٩، أجود التقريرات ٤: ١٤، والمباحث الاصولية ١٢: ٣ - ٤.

كان ينبغي تمحيصه بأن الاستصحاب لا يتقوم بالشك في البقاء، بل بالشك في شيء فرغ عن ثبوته، وثمرته تظهر فيما إذا علمنا إجمالاً بحدوث شيء اما الآن أو قبل ساعة، وعلى تقدير حدوثه قبل ساعة يحتمل بقاءه فإنه هنا يجري الاستصحاب رغم أن الشك في البقاء ليس فعلياً على كل تقدير، لأنه شك في ثبوت شيء فرغ عن ثبوته وهو يكفي لصدق نقض اليقين بالشك.

نعم، لو كان الشيء اما ثابتاً في الزمن الأول فقط أو في الزمن الثاني لم يمكن إجراء الاستصحاب لإثبات وجوده في الزمن الثاني، لأن هذا الشك يرى عرفاً مقوماً للعلم الإجمالي.

كما أن هناك فرقاً بين قاعدة اليقين والاستصحاب في ملك الاعتبار والحجية، فإن الملك في الاستصحاب فان الملك في الاستصحاب بناء على أماريته هو الملازمة الغالبة بين نفس الحدوث والبقاء بينما الملك في قاعدة اليقين غلبة مطابقة اليقين السابق للواقع وعدم الاعتناء بالتشكيكات اللاحقة الطارئة عليه.

وأما قاعدة المقتضي والمانع فذكروا أن الفرق بينها وبين الاستصحاب وحدة متعلق اليقين والشك ذاتاً في الاستصحاب وانما الاختلاف في الحدوث والبقاء وتعددده في القاعدة^(١).

وأما الشيخ الفياض فقد استعرض معان خمس ناقشها جميعاً وخلص للقول: «الى هنا قد تبين أن تفسير القاعدة بهذه المعاني جميعاً تفسير خاطئ لا

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ١٦، ومصباح الأصول ٤٨: ٨ أجود التقريرات ٤:

واقع موضوعي له، فإذاً ليس لها تفسير صحيح في كلمات الأصحاب حتى نبحت عن دليلها»^(١).

أقول:

أن هذا البحث إنما كان حول تعريف الفقهاء لهذه القواعد، والذي بناءً عليه سيكون الفرق بين القاعدة والاستصحاب، إلا أن الأجدد النظر في دليل الاستصحاب ومدى شموله للموارد، لنعرف أن هذه الموارد التي كانت تحت عناوين هذه القواعد داخلة في الاستصحاب أم لا.

عموماً كل بين الفرق على طبق ما يتبناه في فهم القاعدة، ونحن مع الفهم المشهور لكل قاعدة، لذا نتعامل مع هذه الفوارق التي ذكرناها سابقاً على أساس ما درج عليه الأعلام في بيان الاصطلاحات الخاصة بالقاعدة.

(١) المباحث الأصولية ١٢: ٨.

الجهة الثانية: أدلة الاستصحاب^(١)

الدليل الأول: أن الاستصحاب يورث الظن^(٢).

جميع الأعلام الذين ذكروا هذا الدليل أشاروا إلى أنه يُستدل على قبولنا للاستصحاب وانه حجة ونحرك اليقين السابق ونأتي به إلى زمان الشكّ لاحق إنما هو بفعل أو بسبب أن الاستصحاب يورث الظن. كيف يورث الظن؟ الحالة السابقة «زيد العادل» الآن اشكّ، فهذه الحالة السابقة التي هي كون «زيد عادل» هي بذاتها تتحرك وتولد لي ظناً - سواء كان شخصي أو نوعي - على انه لا زال عادلاً. وليس الدليل أعطاها الحجية، بل نفس هذه الكيفية «أني كنت متيقناً والآن اشكّ».

وعليه: فالاستصحاب حجة.

فالأعلام في استعراضهم لهذا الدليل انبروا للكلام عنه، وممن ناقش في هذا الدليل السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بمنع صغراه ولا كبراه. أما الصغرى: فليس كل قضية اليقين يحركها ويعطي ظناً في زمان الشك، فكل قضية لها معطياتها أو ظروفها الخاصة.

وأما الكبرى: أن كان الكلام في العرفيات فهي مبنية دائماً على التسامح، ونحن نريدها بنحو الانطلاقة الشرعية، من الذي أعطى الحجية لهذه

(١) غدير الأصول: ٧: ٣٦ - ١٤٣.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ١٩، ومصباح الأصول ٤٨: ١٣، الفرائد ٣: ٢١،

كفاية الأصول: ٣٨٨.

النقلة؟ من اليقين بوجود زيد أو عدالته مثلاً إلى الظن بوجوده أو بعدالته، وهذا الظن يُقبل ويُعامل معه.

فالمراد من الاستصحاب أنه عند صلاة الصبح عادل فصلينا خلفه، وعند صلاة صار عندي شك هل هو عادل أو ليس بعادل، فعلى هذا الدليل يتحرك اليقين من صلاة الصباح إلى زمان صلاة الظهر، فيكون عند صلاة الظهر أننا نظن بعدالته، وبالتالي نتعامل مع هذه العدالة ونصلي خلفه، وهذا لا دليل عليه.

وعليه: لا نستطيع أن نقبل الصغرى ولا نستطيع أن نقبل الكبرى. وقريب من هذا الكلام ذكره السيد الخوئي رحمته الله^(١)، قال أن هذا الدليل حتى ولو ارتضينا الصغرى بنحو ما، ولنفرض في هذه القضية الجزئية يتحرك اليقين ويصير عندنا ظن ونتعامل معه، لكن من أين نأتي بالحجة لهذا الظن؟ فنحتاج إلى دليل يضيفي الحجة على هذه النقلة من يقين إلى ظن معتبر.

إن الظن وإن كان نتعامل معه عرفاً إلا أن هذا من باب التسامح، وإلا فإن صريح القرآن «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً» فهذا هدم لقاعدة الظن، ثم أعطى الحجة لبعض مفرداته.

(١) مصباح الأصول ٤٨: ١٣ - ١٤.

الدليل الثاني: التمسك بالسيرة وبناء العقلاء عملاً على بقاء الحالة السابقة^(١).

فالعقلاء يبنون على بقاء الحالة السابقة مادام الآن عنده شك، فإذا كان الظن لا يغني عن الحق، فهل الشك يغني؟!

وللمحققين في ذلك مناقشات كثيرة، البعض يقبلها كسيرة، والبعض الآخر يرفضها، فالذي يرفضها لا يحتاج إلى مناقشتها، والكلام إنما في الذي يدعي وجود هذه السيرة، يا ترى هل يرتضي هذه السيرة الموجودة دليلاً على حجية الاستصحاب أو لا يرتضيها؟

الاستدلال بالسيرة على اتجاهين: اتجاه يرفض وجود السيرة، واتجاه آخر يقبل وجود السيرة والنقاش في الردع عنها.

الذي رفض وجود السيرة يكون هذا الدليل ساقط.

أما الذي أقر بوجود السيرة وذهب إلى الكلام في آلية الردع.

قد تُشعر عبارات الأعلام بالاضطراب، فمثلاً السيد الخوئي رحمته الله قال: «فالتحقيق عدم ثبوت هذه السيرة عند العقلاء والحق هو حجيتها لأن الشارع مع القدرة على الردع لم يردع عن ذلك، وعدم الردع مع القدرة عليه يدل على الرضا»^(٢).

(١) بحث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٢٠، ومصباح الأصول ٤٨: ١١، كفاية الأصول:

٣٨٧، المحكم ٥: ١٨، أجود التقريرات ٤: ٢٩ - ٣١، المباحث الأصولية ١٢: ١٢، وأشار إليه تحت

عنوان «الاستقراء» في الفرائد ٣: ٥٤.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ١١ - ١٢.

للهولة الأولى قد يتصور البعض وجود الاضطراب لأنه في البداية قال
عدم حجية السيرة ثم قال بحجيتها.

أي سيرة في البداية يُبحث عنها أنها في أي شيء وردت، هل وردت في
الأمر التكوينية للإنسان؟

هل وردت في الأمور العرفية وتعاملات الإنسان العامة.

أم أنها وردت في الأفعال والأحكام الشرعية.

ونحن نريد الاستصحاب الحجة في الشرعيات، فلعل قوله بعدم ثبوت
السيرة كان يقصد به الأمور الشرعية.

أما كونها حجة فهذا على أساس أنها ثبتت في غير الأمور الشرعية.

فهل يا ترى تكون حجة حتى في جريانها في الأمور الشرعية؟

هذه الكيفية من البحث بهذا الشكل قد تعاني جملة من الفراغات،
والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يملئ هذه الفراغات، فعبارة كانت
دقيقة ووافية بالمطلوب حيث قال: «ولكن الصحيح ثبوت أصل السيرة والبناء
العقلاني على العمل طبق الحالة السابقة في الجملة ولو على أساس الوهم
والأنس الذهني الذي يميل الإنسان على أساسه إلى افتراض بقاء الحالة
السابقة، بل نفس ما ذكروه من الغفلة يكون منشئها عادة ذلك الوهم والأنس
الذهني، ولهذا نجد أنهم يجرون على طبق الحالة السابقة في موارد قد لا
يكتفي فيها حتى بالظن»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٢٠ - ٢١.

استدل السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بما حاصله^(١): ولكن لابد من البحث في أن هذه السيرة كيف يمكن تصويرها بحيث يكون عدم الردع عنها دليلاً على إمضاء الاستصحاب شرعاً، فنقول بالإمكان تصوير ذلك بأحد أنحاء ثلاثة:

١- دعوى سريان السيرة والجري العملي الثابت لدى العقلاء في أغراضهم التكوينية إلى موارد الأفعال والأحكام الشرعية بعد دخولها في محل ابتلاء الناس وإن هذا حصل في عصر الشارع نفسه.

بيانها: السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول أن هذه السيرة موجودة وأن الناس تتحرك على طبق الحالة السابقة سواء كان هذا الجري ملتفت إليه وأنه سابقاً موجود والآن يشك، أو غفل عن ذلك، مثال: إذا شخص قبل خمس ست سنوات كنت تعتقد بعدالته وكنت تصلي خلفه وتقبل شهادته، ثم بعد خمس سنوات جاء وصليت خلفه، وهنا أجريت اليقين السابق الذي كان قبل خمس سنوات، هل أنت ملتفت لهذه القضية؟ ممكن، وممكن غافل لم يكن ملتفت لهذا الوقت أو ناسي أنه قد أُشكّل على عدالته في يوم من الأيام.

فهذه السيرة موجودة، لكن تختلف دواعيها وكيف نشأت، لكنها في حالاتهم العامة موجودة.

٢- دعوى أن تلك السيرة وإن فرض عدم الجزم بسريانها إلى دائرة الأحكام الشرعية إلّا أنها على أيّ حال تشكل خطراً على أغراض المولى لكونها في معرض أن تسري إليها فلو لم يرض الشارع بذلك لردع عنها في

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٢١.

هذا المجال.

بيانها: نفترض أنها لم تسري الأمور الشرعية فهي موجودة في زمان الشارع، الآن ألا يستشعر الشارع الخطر منها ويعتقد أنها ممكن أن تؤثر حتى على الأمور الشرعية، إذا كان هذا الاحتمال موجود كان ينبغي للشارع أن يردع عنها.

٣- دعوى ثبوت هذه السيرة عند العقلاء في دائرة الأحكام الثابتة بين الموالى العرفيين، كأوامر الأب لابنه أو السيد لعبده، وهذا أيضاً بنفسه يهدد الأغراض الشرعية المولوية فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك لردع عنها.

بيانها: أن هذا القضية السير من الحالة السابقة إلى حالة الشكّ وسحب حالة اليقين إلى زمان حالة الشكّ قضية موجودة في سيرة العقلاء وفي تعاملاتهم الأب مع ابنه والسيد مع عبده، وهذه القضية أيضاً موجودة في زمان الشارع، فإذا كانت موجودة في زمان الشارع، والشارع لا يخشى أن تسري هذه القضية التي هي استصحاب الحال المتيقن إلى المشكوك، ألا يشعر بخطورة هذا وأن يصل إلى الأحكام الشرعية، فما انه يمكن باعتبار السيرة، وجب على الشارع أن يتصدى ويردع عنها، وبما انه لم يردع.

فبالتالي هو يرضيها.

هذه الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها سيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله

لتصور أن الشارع لم يردع عن هذه السيرة.

وخلاصة الكلام: السيرة موجودة بأي نحو كانت، وموقف الشارع خشيت أن تسحب هذه السيرة من الأمور الأخرى - التكوينية والعرفية - إلى الأحكام

الشرعية لذا عليه الردع عنها، وعدم الردع دليل على إمضائها وقبولها، لذلك تكون حجة.

والتحقيق:

إن الاحتمال الأول والثالث فهما مجرد دعوى لا دليل عليهما.

وبالتالي لا يمكن قبول كلا الاحتمالين الأول والثالث.

بل عندنا اجماع من قبل الأخباريين على رفض انعقاد هذه السيرة وحجية

الاستصحاب.

إن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله كان مصرّاً على أن يُبين أن الشارع حريص على إيصال أغراضه والحفاظ عليها، ولا يمكن تصور واقعة أو حادثة لم يكن للشارع فيها رأي صائب يحفظ التشريع.

أستاذنا الشيخ الفياض «دامت بركاته» يُشكل إشكالاً جميلاً على الاحتمال الثاني حاصله: أن السيرة إذا كانت موجودة لكنها ليست في التكوينيات ولا في العرفيات، فمن أين نشأت؟

السيرة لا تنشأ عند العقلاء إلّا لغرض عقلائي مهم، ولا تنشأ جزافاً فكيف تقول أنها غير موجودة في الشارع، لكنها موجودة بنحو ما، فبأي نحو وجدت؟!

فجريان السيرة العقلائية لا يكون جزافاً وبدون نكتة عامة تبرر الجريان وهي إما موجودة على اثر الأحكام الشرعية، وإما موجودة على اثر الأمور العرفية. وإما على أثر الأمور التكوينية، فكيف نشأت هذه السيرة؟

لذلك هذا الاحتمال الثاني إما أن يُثبت النحو الذي نشأت به السيرة

العقلانية لكي تُقبل، وإما أن يكون الاحتمال احتمالاً باطلاً لا يمكن افتراض قيام سيرة بلا مقومات يقبلها العقلاء.

وعليه: إذا رفضنا وجودها انتهى الموضوع فلا مبرر عقلاني لها، وإذا ثبتناها سوف نسأل هل ردع الشارع عنها أو لم يردع؟

وهنا الشيخ الفياض ومن قبله صاحب الكفاية^(١) صلاحية الآيات والروايات التي تتكلم عن ضرورة العمل بالعلم دون غيره، أو التي تتكلم عن البراءة أو عن الاحتياط، أن تكون ناهية ورادعة عن العمل بهذه السيرة.

الميرزا النائيني رحمته الله أشكل على صاحب الكفاية الإشكال الآتي وهو إشكال مهم:

هذه الآيات والروايات التي حثت على البراءة، أو على الاحتياط، أو التي حثت على عدم جواز العمل بلا علم، سابقاً رفضت أن تكون رادعة عن العمل بخبر الثقة، فكيف برادعتها عن السيرة في العمل بالحالة السابقة؟

الجواب: للارتكاز ووضوح السيرة في العمل بخبر الآحاد وشيوع ذلك وثبوته أيضاً في جميع الحالات العرفية التكوينية الشرعية.

وبالتالي المانع من قبول رادعتها هو وجود السيرة وانعقادها انعقاد حقيقي، وتداول هذه القضية - قبول خبر الثقة في الشرعيات - إلى زماننا

لذلك لم يقبل هذا الرادعية في خبر الثقة لارتكازها في الأذهان، أما العمل بالحالة السابقة لم تكن واضحة بهذا الشكل.

(١) كفاية الأصول: ٣٨٧، المباحث الأصولية ١٢: ١٤ - ٢٢.

والسؤال: يا ترى هل توجد هكذا السيرة - العمل بالحالة السابقة - في زماننا؟

أليست الحالة السابقة تختلف من مصداق لآخر، فإذا كانت الحالة السابقة تختلف من مصداق لآخر كيف يمكن الالتزام بسيرة عقلائية تُجرى وتُسرى حكم السابق إلى حكم الحالة اللاحقة؟

فلا يوجد هكذا انعقاد من رأس لا في التكوينات لا في التشريعات ولا أيضاً في العرفيات، فكل حالة تأخذ حكمها هي، ولا تصلح أن تكون كبرى حتى نقول على أثرها جميع العقلاء يعمل بالحالة السابقة أن كان الشك حالياً. لذلك لا أؤمن بوجود هذه السيرة من رأس لاختلاف الحالات التي لا جامعة لها.

الدليل الثالث: الإجماع

ذكر جملة من الأعلام^(١) أن مما يدل على حجية الاستصحاب الإجماع. والإجماع لكي يكون معتبراً نحتاج إلى تحصيله وإلى التبعية، فعندما يبحث الفقيه لتحصيل التبعية سوف يجد كثير من الفقهاء خصوصاً الأخباريين ومن فقهاءنا رفضوا القول بحجية الاستصحاب. قد يقال: نحن نبحت عن الإجماع عند الفقهاء الأصوليين. فإنه يقال: من أين لك بالتبعية والموضوع وردت فيه روايات أُستند إليها في مقام الاستنباط والمناقشة؟

(١) ذكره أجود التقريرات ٤: ٣١، مصباح الأصول ٤٨: ١٤، كفاية الأصول: ٣٨٨، الفرائد ٣: ٥٣، بيان

الأصول ٦: ٨٦، المحكم ٥: ١٧.

فكيف نستطيع أن نقول أنهم لم يلتفتوا إلى هذه الروايات التي تكلمت عن آلية الاستصحاب؟

لذلك لا يمكن أن يكون هذا الاجماع لا محصلاً ولا تعدياً لإمكان رمية بالمدركية باعتبار ما اشتهر بين الأعلام من ذكر الآيات والروايات التي تكلمت عن إمكانية الاستصحاب، ومع وجود هذا الاحتمال لا نستطيع القول بالإجماع. لذلك هذا الدليل لا يصلح أن يكون دليلاً على الاستصحاب.

الدليل الرابع: الأخبار

جُلُ الإعلام^(١) حينما وصل إلى دليل الأخبار عبر بأنه العمدة يعني عمدة الاستدلال على حجية الاستصحاب، أو أشار إلى كون الأخبار كثيرة مستفيضة وهذا مؤثر في مقام استنباط الفقيه للحكم الذي هو حجية الاستصحاب. وهذا الدليل - الأخبار - قلنا أن الأعلام عبروا عنه العمدة، وهو في الحقيقة تعبير غير تام؛ لأنهم نقضوا باقي الأدلة فيبقى الدليل الوحيد. في المقام أكثر من رواية:

(١) بيان الأصول ٦: ٨٨ «وهو العمدة الأخبار»، مصباح الأصول ٤٨: ١٤ «وهو العمدة هي الأخبار»، كفاية الأصول: ٣٨٨ «وهو العمدة في الباب الأخبار المستفيضة»، الفرائد ٣: ٥٥ «والأخبار المستفيضة»، بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٢٥ «الروايات العديدة الواردة في أبواب كثيرة مختلفة والتي يستفاد منها كبرى كلية هي قاعدة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك»، أجود التقريرات ٤: ٣١ «الأخبار المستفيضة وهي كثيرة، وهي العمدة في الباب»، المباحث الأصولية ١٢: ٢٢ «الروايات وهي العمدة في المسألة»، زبدة الأصول ٥: ٣٢٧ «وهو العمدة في الباب، الأخبار الكثيرة البالغة حد الاستفاضة».

الرواية الأولى: صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء^(١).

«الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن الحسين بن سعيد الأهوازي «ث.م.ج.ث.ق.عام ق»، عن حماد بن عيسى «ث م ج.جم» عن حريز السجستاني «ث.م.ث.ق.عام ق» عن زرارة بن أعين «ث م ج.جم» قال: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وَضوءٍ أَتُوجِبُ الْخَفَقَةَ وَالْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ؟ فَقَالَ: يَا زُرَّارَةُ؟ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَلَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَالْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَالْأُذُنُ وَالْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حَرَّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ؟ قَالَ: لَا، حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ، حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ، وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوءِهِ، وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ، وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بَيِّقِينَ آخَرَ».

الرواية من حيث السند لا إشكال فيها، والمشكلة في الاضمار فقط، من الذي يضمّر زرارة، يا ترى زرارة ينقل عن غير الإمام بهذه الكيفية؟ لم يعهد ذلك عن هذا الفقيه الكبير الذي يُعدّ علماً من أعلام التشيع في زمانه، لذلك هناك رأي لكثير من الأعلام يقول أن زرارة لا يضمّر ولا يرسل إلّا عن الإمام ولكن تقية قد يخفي اسم المعصوم، فإن كان هكذا فنقول أن الرواية مقبولة.

وهناك رأي آخر ونحن نتبناه: قبول مضمّرات ومرسلات أصحاب الإجماع، فنقبل الرواية ونعبر عنها صحيحة.

وإذا رفضنا هذا فتكون الرواية مضمرة والاضمار مُضعف للرواية فتطرح. وقد عبّر عنها بالصحيحة، جملة من الأعلام^(٢)، مع أن كثير من هؤلاء

(١) الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٢٥. مصباح الأصول ٤٨: ١٤، فرائد الأصول ٣:

الأعلام لا يقبل مضمرة ومراسيل أصحاب الإجماع رغم ذلك اعتبر أن هذه الرواية صحيحة.

بمعنى آخر أنهم يميلون إلى الرأي الذي تنبأه أن زرارة لا ينقل إلّا عن المعصوم عليه السلام

فالنقاش حصرياً في الدلالة قال المستشكل أنها خاصة في الوضوء وليس لك أن تنشئ منها قاعدة كلية

رد على هذا كلام كثيراً وقد ذكرنا المصادر، وذكرناها أيضاً في غدير الأصول.

الخلاصة: الرواية صحيحة سنداً ولا إشكال في ذلك.

والكلام أنما في الدلالة فعندما تقول أنها خاصة في موردها والسؤال كان عن الخفقة والخفقتان الحاصلتان بعد وضوء متيقن، والإمام أجاب عن هذا السؤال وقال له «لا تنقض»، ثم بين الإمام آلية كون النوم الناقض للوضوء هو غياب الحواس الثلاثة التي هي عين الإنسان، أذن الإنسان، ادراكات الإنسان، فهذه التثمة «ولا تنقض اليقين» ما الداعي لها إذا كان المراد قد تحقق في الجواب الأول لماذا استطرد الإمام ببيان هذه الكبرى؟!

الجواب: أن الإمام يريد أن يعطي درساً ومنهاجاً لزرارة أنه إذا كنت متيقناً في الحالة السابقة فليس لك أن تنقضها إلّا بيقين آخر

لذلك هذه العبارة - الكبرى الموجودة - دالة بشكل واضح على أنه لا

يراد حصر الموضوع بالوضوء وإنما يراد إنشاء منهجية مفادها: لا تنقض اليقين إلاّ بيقين آخر.

الرواية الثانية: صحيحة زرارة الثانية

للرواية طريقان: وفيها أكثر من فقرة للنقاش:

الطريق الأول: ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن الحسين بن سعيد الأهوازي «ث.م.ج.ث.ق.عام ق» عن حماد بن عيسى «ث م ج.جم» عن حريز بن عبد الله السجستاني «ث م.ث.ق.عام ق» عن زرارة بن أعين «ث م ج.جم».

الطريق الثاني: روى الشيخ الصدوق رحمته الله ^(١) عن أبيه «ث م ج» عن علي بن ابراهيم «ث م ج» عن أبيه «ث م ج» حماد بن عيسى الجهني «ث م ج.جم» عن حريز بن عبد الله السجستاني «ث م.ث.ق.عام ق» عن زرارة بن أعين «ث م ج.جم» عن أبي جعفر عليه السلام.

الإشكالية في طريق الشيخ الطوسي الذي ذكره في التهذيب والذي نقله صاحب الوسائل، قال «عن زرارة قال: قلت له» وهذا إضمار.

أما الطريق الذي ذكره الشيخ صدوق قال «عن زرارة ابن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له» ولا إضمار هنا.

باعتداد على الطريق الثاني طريق الشيخ الصدوق لا إشكال في ذلك، والرواية صحيحة وتامة سنداً.

وأما إشكالية الإضمار في طريق الشيخ الطوسي عندنا علاجان:

إما أن نقول مضمرة زرارة - وهو ما نتبناه - هي عن المعصوم عليه السلام

(١) علل الشرائع ٢: ٣٦١، الباب ٨٠، الحديث ١.

واستدراكات زرارة على المجيب واضح انه لا يسأل إلّا من الإمام معصوم.
وإما التعويض السندي باعتبار أن السند واحد تقريباً فثلاثة من رجال
السند موجودين في كلا الطريقتين إذا نعوض طريق الشيخ الطوسي بما ورد في
طريق الشيخ الصدوق فيكون قوله: «قلت له» يعود الإضمار فيه على الإمام أبي
جعفر الباقر عليه السلام.

هذه الرواية ميزتها أن فيها فقرات ستة، فقرتان منها هي محل الشاهد،
وبعض الأعلام الكبار كالشيخ الأعظم يدعي أن هناك تنافياً بين هاتين
الفقرتين، ومع ثبوت التنافي تكون الرواية مقبولة سنداً لكنها تُطرح لعدم قبول
الدلالة.

- الفقرة ١^(١) - «قال: قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من
المني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي
شيئاً فصليت ثم أني ذكرت بعد ذلك؟ قال تعيد الصلاة وتغسله.

وهي لست داخلة في موضوعنا لأنها تتكلم عن يقين لا شك فيه.

- الفقرة ٢ - قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته
ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد.

وهذه أيضاً ليست داخلة في موضوعنا لأنها تتكلم عن يقين مستمر.

- الفقرة ٣ - قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن فنظرت ولم أر شيئاً
فصليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد.

(١) تقسيم الرواية إلى فقرات من المؤلف للتوضيح.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

وهذه الفقرة تدل على الموضوع وسيأتي نقاشها.

- الفقرة ٤ - قلت: فإني علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل ثوبك الناحية التي ترى أنها قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

وهذه الفقرة فيها إشارة إلى الاحتياط؛ لأنك لابد أن تتيقن فتبني على أن تغسل كل المنطقة حتى تقطع بطهارة المكان الذي أصابته النجاسة، وهي ليست داخلية في موضوعنا.

- الفقرة ٥ - قلت: فهل علي أن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

وهذه الفقرة فيها إشارة على البراءة، وهذا الرأي الشائع بين الأعلام، ونحن أيضاً كنا - إلى زمان كتابة كتاب غدير الأصول - نتفق معهم. أما الآن فأختلف معهم في الموضوع؛ لأنني أعتقد أنها غير صريحة لكنها ظاهرة في الدلالة على الاستصحاب.

- الفقرة ٦ - قلت: أن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: 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»^(١).

(١) التهذيب: ١: ٤٢١ - ٤٢٢، الباب ٢٢ من أبواب تطهير الثياب والبدن من النجاسات، أبواب الزيادات.

وقد صرح بصحة سندها جملة من الأعلام^(١)، مع أنه بعض الأعلام لا يرى قبول مضمرات زرارة ونظائره، والبعض الآخر لا يقبل بنظرية التعويض السندي لكن على العموم اتفقوا على اعتبار أنها صحيحة.

فالمناقشة ستكون في الدلالة وفي الفقرة الثالثة والسادسة حسب المشهور، ونحن نضيف مناقشة الفقرة الخامسة الذي سيأتي أن شاء الله.

قد يقال: أن تعامل الإمام بقاعدة «لا تنقض اليقين بالشك» هذا تعامل عقلي، وإلا الإمام يعطي الحكم وانتهى، ثم هذه صارت كبرى وقد كررها الإمام أكثر من مرة في النص وفي نصوص أخرى، فكأن البحث وإن كان بنكهة فقهية لكن الداعي له داعياً أصولياً؛ لأن الإمام استفاد من كبرى عقلية.

الجواب: نحن نتكلم عن أداة البحث في موضوع حجية الاستصحاب وليس كيف استدل النص على الحكم، فمثلاً: لو افترضنا نصاً يبين حرمة الكذب وقد سئل الإمام عليه السلام عن سبب هذه الحرمة وأنه أجاب لأنها خلاف الواقع.

وهذه قاعدة عقلية، ولا يجوز لك أن تنقل خلاف الواقع، لكن هل هذا يحول البحث إلى بحثاً أصولياً؟ الجواب: لا، لأن كلامنا ليس في دليل المعصوم، فالمعصوم في كثير من الأحيان يستدل بنقاط بديهية مقبولة عند

الوسائل ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧، وصفحة: ٤٧٧ الباب ٤١، وصفحة: ٤٨٢ الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(١) مصباح الأصول ٤٨: ٥٨، الكفاية: ٣٩٢، أجود التقريرات ٤: ٣٧، فرائد الأصول ٣: ٥٨، بيان الأصول ٦: ١٣، المباحث الأصولية ١٢: ٥٣، المحكم ٥: ٣٢، زبدة الأصول ٥: ٣٤٠.

الجميع دعماً للدليل.

فالأبحاث الفقهية لا تمنع استدلال النص بقضية عقلية أو عقلائية.

حاصل السؤال الوارد في الفقرة الثالثة: لو ظننت الإصابة، ففحصت ولم أَرَ النجاسة، ثم صليت فرأيت فيه نجاسة، ما حكم هذه الحالة؟! فأجاب عليه السلام: «تغسله ولا تعيد» باعتبار أنك كنت على يقين من الطهارة فشككت، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك.

هل «لا تعيد» تدل على حجية الاستصحاب أو لا تدل؟

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه طرح احتمالات أربعة في فهم هذه النص، والكلام ليس في جواب الإمام وإنما في تصوير حال زرارة. وهذه الاحتمالات الأربعة السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول ثلاثة منها تصلح دليلاً على حجية الاستصحاب وواحد منها لا يصلح، فهل يؤثر هذا الاحتمال ويحول النص إلى نص مجمل لا يُستدل به؟

يرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن هذا الاحتمال الفاسد يقيناً لا يؤثر لأن باقي الاحتمالات كلها تفضي إلى القول بحجية الاستصحاب. الاحتمال الأول: أن يُقصد أنه فحص إلى أن حصل له العلم بعدم وجود النجاسة، ثم صلى، وبعد الصلاة وجدها، وعلم بأنها هي النجاسة التي ظن بها ولم يجدها.

هذا الاحتمال لا يكون صالحاً للاستدلال على الاستصحاب لا من حيث السؤال ولا من حيث واقع الصلاة، ولا من موارد قاعدة اليقين^(١)، لأنه يقين

(١) ما الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب؟

بيقين، فهو قبل الصلاة متيقن الطهارة، وبعد الصلاة متيقن النجاسة، فلا محل للشك.

وعليه: على هذا الاحتمال لا تصلح هذه الفقرة لا دليلاً للاستصحاب ولا دليلاً لقاعدة اليقين.

وهل يصلح أن يكون احتمال من الاحتمالات؟

لا يصلح لذلك؛ لأنه لا يُفترض فيه الشك مع كون جواب الإمام عليه السلام في هذه الفقرة قد صُب على الشك.

لذلك هذا الاحتمال رغم كونه مخرجاً للفقرة الثالثة عن الاستدلال بها على الاستصحاب لا يصلح أن يكون احتمالاً من الاحتمالات؛ لأنه يخالف دلالات النص في فقرته الثالثة.

الاحتمال الثاني: أنه علم بالعدم - عدم الإصابة - عند الفحص وعدم الظفر، وبعد الوجدان عقيب الصلاة احتمل كونها نفس ما فحص عنه وعدمه، فينطبق على المقام الاستصحاب بلحاظ حال السؤال، لا حال الصلاة، باعتبار اليقين بالطهارة قبل طرو هذه النجاسة، كما تنطبق على المقام قاعدة اليقين باعتبار اليقين بالطهارة في حال الصلاة الزائل بعد الصلاة بالشك الساري.

الاحتمال الثالث: عكس الصورة السابقة، أي: أنه عند الفحص لم يحصل له العلم بالعدم، وبعد الصلاة حصل له العلم بأن ما وجدته هو ما كان يفحص عنه، فينطبق على المقام الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة وحال السؤال معاً؛ إذ

أن الشك في قاعدة اليقين يسري إلى اليقين السابق ويزلزلها، وأما في الاستصحاب فأن الشك لا يسري إلى اليقين، بل هو متأخر عنه زماناً، فاليقين في الاستصحاب ثابت لا يتزلزل.

كان على يقين من طهارة الثوب قبل هذه النجاسة، ولم يتيقن في حال الصلاة ولا بعدها بنجاسته في حال الصلاة، ولا تنطبق قاعدة اليقين لعدم يقين بالطهارة زائل بعد ذلك بالشك الساري.

الاحتمال الرابع: عكس الصورة الأولى، أي: لا يحصل له كلا العلمين: لا العلم بالعدم عند الفحص، ولا العلم بعد الصلاة بأن ما وجدته هو الذي كان يفحص عنه، وعندئذ ينطبق على المقام - أيضاً - الاستصحاب بلحاظ كلا الحالين، ولا تنطبق قاعدة اليقين.

والسؤال هنا: هل نقبل أحد هذه الاحتمالات أو يمكن أن نوجه النص بآلية أخرى نعتقد أنها ترفع الاحتمالات مع اثباتها لحجية الاستصحاب؟
والجواب: يمكن اضافة احتمال ليكون رابعاً أو خامساً المهم أن جميعها تدل على حجية الاستصحاب، وقد يُستأنس بأحد هذه الاحتمالات ويُلغى الباقي.

الراجع عندنا في مقام الاستظهار من النص أنه بعد الفحص تيقن الطهارة ولذا صلى، كما أن الإمام عليه السلام عبر عنه باليقين في جواب سؤال زرارة عن سبب عدم إعادة الصلاة، كما أنه بعد الفحص لم يتيقن كون هذه النجاسة هي نفسها ما فحص عنها قبل الصلاة، ولذا عبر عنها الإمام عليه السلام بالشك.

وسؤال زرارة عن عدم إعادة الصلاة يظهر منه أنه يريد أنها نفس النجاسة التي فحص عنها سابقاً، وكأن زرارة يرى أن المورد من موارد قاعدة اليقين؛ لأن ما رآه بعد الصلاة سيكون سارياً ليهدم اليقين الذي كان في الصلاة «يقين الطهارة»، إلا أن جواب الإمام عليه السلام ينقله إلى قاعدة الاستصحاب ويوقف سراية

الشكّ إلى اليقين.

وعليه: فإن هذا الاحتمال على ما بيناه يصلح أن تكون هذه الفقرة دالة على حجية استصحاب

وأيضاً في ضمنها قاعدة عامة شاملة لغير هذا المورد حينما عبر الإمام بلا تنقض اليقين بالشك

أما السؤال الوارد في الفقرة السادسة والذي حاصله: لو رأيتُ النجاسة في أثناء الصلاة لا بعدها فماذا أصنع؟

فالإمام عليه السلام ذكر فرضين، فقال عليه السلام: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتَه، وإن لم تشكّ ثم رأيتَه رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيتَ على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

وهذا الجواب يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فيه احتمالان: الاحتمال الأول: أن يكون المقصود إذا شككت وإذا لم تشك الإشارة إلى شك بدوي.

فحينما قال له الإمام إذا شككت يعني إذا شككت بدوياً والآن رأيتَه تعيد وتغسل.

وإذا لم تشك بدوياً تطهر الثوب وتتم الصلاة التي كانت. الاحتمال ثاني: أن يكون المقصود بالشك هو الشك بالشبهة المقرونة بالإجمال.

فحينما قال له الإمام إذا شككت يعني إذا شككت شكاً مقروناً اغسل

الثوب وأعد الصلاة، وإذا لم تشك شكاً مقروناً اذهب وطهر الثوب ثم اتمم صلاتك.

أيهما أرجح؟ الاحتمال الأول الشكل البدوي أم الاحتمال الثاني الذي هو الشك المقرون؟

ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن لكل احتمال مؤيدات^(١):
مؤيدات الاحتمال الأول فهي كما يلي:

1- أنه لو كان المقصود الشك المقرون بالإجمال لكان هذا تكراراً لما مضى في الفقرة الثانية، ولما مضى في الفقرة الرابعة، باعتبار أن وجوب الغسل المذكور في الفقرة الرابعة ليس وجوباً نفسياً، بل هو مقدمة لصحة الصلاة، والعرف لا يفرق بين هذا وذاك.

2- أن الظاهر من قوله عليه السلام: «وإن لم تشك» نفي أصل الشك، وهذا الاصطلاح أقرب للشك البدوي دون المقرون بالإجمال.

3- وهو العمدة - كما يعبر عنه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله الذي اعتمد عليه في ترجيحه لهذا الاحتمال - أن الظاهر من قوله: «ثم رأيت» دخل الرؤية في البطلان، ومع فرض الإجمال تبطل الصلاة بقطع النظر عن الرؤية.

4- أن قوله عليه السلام: «تنقض الصلاة» قد يستفاد منه أنه كان للصلاة نوع استحكام، فالآن تنقضها، ومع فرض الإجمال كانت الصلاة باطلة من قبل، ولم يكن لها أي استحكام.

وهذا المؤيد الأخير غير صحيح^(١).

(١) مباحث الأصول ق ٢٥: ٦٣ - ٦٤.

وأما مؤيّدات الاحتمال الثاني:

1- أن كان المقصود الشكّ البدوي كانت كلمة «في موضع منه» زائدة، وبلا فائدة.

2- أن كان المقصود الشكّ البدوي كان بالإمكان في الشقّ الأوّل أن يفرض - أيضاً - عدم العلم بأنّ النجاسة التي رآها كانت موجودة من قبل، فلماذا ذكر الإمام عليه السلام هذا الفرض في الشقّ الثاني فقط؟! والتحقيق^(٢): أن هذين المؤيدين غير صحيحين:

أما الأوّل؛ لأن كلمة «في موضع منه» ليست مناسبة لفرض الإجمال، فإنّ المناسب لفرض الإجمال إنّما هو أن يأتي بكلمة «الموضع» معرفة بأن يقول مثلاً: «إن شككت في الموضع منه» أو «في موضع النجاسة»، فكأنّ أصل وجود موضع للنجاسة معهود وقد شكّ في الموضع.

وأما الثاني؛ فلأنه يحتمل أن يكون عدم ذكر الإمام عليه السلام لفرض الشكّ في كون النجاسة التي رآها نفس النجاسة التي شكّ فيها مسبقاً في الشقّ الأوّل بنكته أن الشكّ السابق إذا كان في موضع معيّن، ثمّ رآها في نفس ذلك الموضع يحصل عادة اللطمثان بأنّها نفس ما شكّ فيها.

ثم أضاف إلى ذلك احتمال أن تكون الفقرة السادسة تتمّة للفقرة الخامسة، إذ أن زرارة قال في الفقرة الخامسة: هل عليّ أن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فأجاب عليه السلام بالنفي، ثمّ قال في الفقرة السادسة: أن

(١) هذا الاحتمال لم يذكره السيد الهاشمي في تقرير الدرس ٦/ ٤٢.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٦٧: ٦٣ - ٦٤.

رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

فالبعض فهم منها أن الفقرة السادسة ليس فقرة مستقلة، فكأن الصحيحة فيها خمس فقرات، غايتها أن الفقرة الخامسة فيها فرضيتين من زرارة لكن ثلاثة أجوبة من الإمام عليه السلام، جواب على الفرضية الأولى التي هي الفقرة الخامسة، والجواب على الفرضية الثانية فيه جوابين «إذا شككت» و «إذا لم تشك».

وعلى هذا الكلام يعتبر شكاً بدوياً وليس شكاً مقروناً.

أقول:

إن مؤيدات الاحتمال الأول - الشك البدوي - هي أثبت من مؤيدات الاحتمال الثاني - شك المقرون - في الفقرة السادسة، وإشكال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله على مؤيدات الاحتمال الثاني مما لا بأس به. بل يمكن أن ندعي أن الاحتمال الثاني لا يأتي من رأس ولا مجال له، لأن بقاء الاحتمالين يكون النزاع في المؤيدات وبالتالي نصل إلى التوقف، فتكون الفقرة السادسة مما لا يُطمئن للاستدلال بها على حجية الاستصحاب. فالاحتمال الثاني ليس له وجه في افتراضه والموجود هو فقط الشك البدوي.

وقد تقدم أن البعض قال أن الفقرة السادسة مبنية على الفقرة الخامسة لذلك صح الاحتمالين فيها.

أما نحن نقول: هذا الكلام غير صحيح؛ لأن السائل «زرارة» وهو فقيه على مستوى عالي، وكان مع كل فرضية يأخذ حكمها ينتقل إلى فرضية

أخرى، لذلك فهو في الفقرة السادسة لم يذكر الحالة السابقة وإنما ذكر الحالة الآنية التي هي أنه في أثناء الصلاة نظر فوجد نجاسة، وهذا لا علاقة له بالفقرة الخامسة، ولا علاقة لها بالفقرات الأخرى، وإنما هي فرضية أخرى، والدليل أن كل فرضية كانت تؤخذ باستقلالها عَلَيْهِ السَّلَام فكل فقرة وكل سؤال كان له جواب لكنها برواية واحدة.

حتى أن بعض الأعلام حينما يستعرض الروايات - التي تدل على قاعدة اليقين أو على قاعدة البراءة أو على الاستصحاب - كان يجرى الرواية ويأخذ المقطع المناسب لموقع الاستدلال وهذه دلالة على أن الفقهاء فهموا أن زرارة الفقيه الكبير إنما كان يطرح ست حالات كل حالة لها جواب.

لذا اعتقد أنه لا يوجد أكثر من احتمال في فهم هذه الفقرة وهي تصلح أن تكون دالة على حجية الاستصحاب.

لذا الفقرة الثالثة والفقرة السادسة كلا الفقرتين تدلان على حجية الاستصحاب.

نعم هناك مناقشة ستأتي لدعوى للشيخ الأنصاري ذكرها في الفرائد^(١) مفاد الدعوى: أن هناك تناقضاً بين الفقرة الثالثة والفقرة السادسة.

وأما دلالة الفقرة الخامسة على الاستصحاب فيمكن أن تكون بالشكل الآتي:

قلت: فهل علي أن شككت أنه أصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: لا، انك إنما

تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

فهي تدل على البراءة.

فهل علي أن شككت؟ يعني سابقاً كان علي يقين والآن شككت أبحث عنه أو

انظر فيه؟ فقال الإمام: لا.

فإذا لم انظر ولم أتعامل مع الشك فهذا يعني أقيت على الحالة السابقة أي أجريت اليقين إلى زمان شك، والدليل عبارة إنما تريد أن تذهب بالشك الذي في نفسك، وعليك أن تعتمد على اليقين، وهل الاستصحاب غير ذلك؟
ويسبب كون هذا المقطع استفيد منه البراءة لم ينظروا إلى أنه هو بالحقيقة أيضاً يدل على التعامل مع اليقين وترك حالة الشك بل سحب اليقين إلى زمان الشك

حتى يتضح الكلام نعكس المثال: كان علي يقين بالنجاسة وخرج للشارع وكان المطر غزيراً لدرجة أن زالت عين النجاسة، فشك هل زالت عين النجاسة أو لم تزل، فعلى طبق هذه الفقرة الخامسة يقول الإمام لا تبحث ولا تنظر وعليك البقاء على الحالة السابقة وهي النجاسة، فمن الواضح أن الفقرة الخامسة أيضاً تدل على آلية الاستصحاب.

قد يدعى: أن المسألة في الفقرة الخامسة من باب المشتق لأن اسم الفاعل «مصلي» ولذا لا يصلح للكبروية.

أقول: أن المشتق يحتاج إلى ركنين: الجري على الذات - المتلبس بالذات - وأن يكون المبدأ غير الذات - المبدأ لا يضر انفصاله ببقاء الذات -

كما أن الأصل في المشتق الصغروية واسم الفاعل «مصلي» صغروي ويكون تأثير ذلك كون النص شخصياً غير صالح للكبروية، وهذا يتحقق - كون النص صغروباً - ما لم تكن هناك قرائن على الكبروية، ولعل القرينة موجودة في مقامنا وقد اتفق الجميع على استفادة قاعدة كبروية منها فلا يراد بهذا النص خصوصية المصلي الذي التفت أو شك في النجاسة، بل نريد بيان حال «كل مصلي» لابد أن يكون على طهارة، وكون السائل الفقيه العالم الجليل زرارة توضح ذلك.

إذن هناك قراءة تدل على الكبروية.

لذا اعتقد أن الفقرة الثالثة والسادسة باتفاق الأعلام تدل على الاستصحاب وأيضاً يمكن إضافة الفقرة الخامسة بالتصوير المتقدم إلى ما يدل على حجية الاستصحاب.

يبقى الكلام من جهة دعوى الشيخ الأنصاري رحمته الله وهو علم كبير وصاحب ريادة في علم الأصول: أن هناك اضطراباً بين الفقرة الثالثة والفقرة السادسة.

والسؤال هنا: إذا صار اضطراب وتناقض بين الفقرة الثالثة والسادسة هل ينفعنا في الدلالة على الاستصحاب أو لا ينفع؟

أحياناً التناقض أو الاضطراب يمنع ظهور النص في آلية فرضيتنا وأحياناً أخرى يسقط أحد الفرضيات ويبقى على فرضية أخرى.

النص إما أن يكون منسجماً فيصح الاستدلال به وإما أن لم يكن منسجماً فلا يصح الاستدلال به، هذا نظير أن الحركة في آلية النص حركة واحدة فإما

أن تكون النصوص منسجمة مع بعضها في حكم، وإما أن تكون متعارضة، بالتعارض عدنا آليات لحل التعارض لأنهما نصين ممكن أن نقول: هذا صحيح، أو هذا الأشهر عند الأصحاب، لكن في النص الواحد، فكثير من المرجحات لا يمكن العمل بها، فتبقى بعض المرجحات على سبيل الافتراض مثلاً الذي يوافق عمل المشهور - الذي اشتهر بين الأصحاب - أو الذي يخالف أهل الخلاف، وهكذا.

لذلك ليس بالضرورة عدم انسجام النص بكل فقراته موجباً لطرح الاستدلال بالنص؛ ممكن نخضعه إلى عملية الترجيح - العلاج - كما نعالج النصوص الشرعية فيما لو حصل بينها تنافي أو تعارض.

فالشيخ الأعظم رحمته الله يرى وقوع المعارضة بين جواب الإمام عليه السلام على سؤال زرارة السادس وجوابه مع ما في السؤال الثالث وجوابه.

وقد حاول الأعلام الإجابة عن هذا الاشكال^(١).

وبالامكان القول: أن هناك فرقاً واضحاً بين جواب السؤال الثالث وجواب السؤال السادس، إذ يجدر الالتفات إلى أن السائل علم كبير وهو فقيه، وذهنية الفقيه في طرح السؤال وتلقي الجواب تختلف عن غيره بمقتضى العلم ومقتضى الخبرة.

لذلك أعتقد أن زرارة كان يتدرج في طرح كل فقرة والبحث عن جوابها بالخصوص، ولا حاجة أن نربط هذه الفقرة بالفقرة الخامسة. ولكي يتضح أكثر نحاول طرح السؤال بشكل التالي:

(١) راجع مصباح الأصول ٤٨: ٦١، مباحث الأصول ق ٢ ج ٥: ٦٥ - ٦٧.

السؤال الثالث كان مبني هكذا: ظنّ النجاسة ← فحص ← يتقن الطهارة
 ← صلى وهو على يقين بالطهارة ← فرغ من الصلاة ← فرأى النجاسة ←
 فشكّ أنها كانت قبل الصلاة ولم يعثر عليها بالفحص.
 جاء جواب الإمام عليه السلام: لا إعادة؛ لأن حاله في الصلاة أنه كان على يقين
 بالطهارة.

وأما السؤال السادس، فليس فيه حالة سابقة، وهو قد صلى على أنه
 طاهر، ثم رأى النجاسة في الأثناء، وهنا جاء تفريع الإمام عليه السلام:
 ١- أن كان قد شكّ قبل الصلاة ولم يكن واثقاً بطهارته في الصلاة، والآن
 هو متيقن النجاسة، إعادة الصلاة؛ لأن حاله كان هكذا: شكّ في الصلاة بطهارة
 ← فصلّى بانياً على الطهارة مع أنه قد شكّ في جهة ولم يعالج الموضوع
 بالفحص حسب السؤال اكتشف وجود النجاسة وهو يصلي ← فتيقن النجاسة
 في أثناء الصلاة.

٢- أنه لم يشكّ في الطهارة فصلّى، وهو على يقين بالطهارة، ثم رأى
 النجاسة في الأثناء، فهل هي نجاسة طارئة جديدة أم هي ما كان قبل الصلاة،
 ومع الشك لا ينقض به اليقين.

والسؤال: هل صحيح هناك إشكال بينهما أم هناك فارق بين الحالتين؟
 الجواب: في الفقرة الثالثة صلى وهو متيقن الطهارة، أما في الصورة
 الأولى من الفقرة السادسة فهو صلى بانياً على الطهارة مع شكه في موضع من
 ثوبه أنه أصيب بالنجاسة، لذلك الإمام قال له: هل شككت قبل الصلاة؟
 فإذاً الحالتين مختلفين ولذلك اختلف الحكم.

والخلاصة: أن السؤال الثالث بني على الظن السابق بالنجاسة قبل الشروع بالصلاة، وفحص ونظر ولم ير النجاسة فصلً متيقناً للطهارة، ثم حينما رأى النجاسة تيقن بها بعد الفراغ من الصلاة، فصلاته كانت مع اليقين بالطهارة، لذا لا يُعيد.

وأما السؤال السادس فقد بني على حالة وجود النجاسة في أثناء الصلاة، وتفريع الإمام عليه السلام أنما كان عن سابقة الشك على الصلاة، والشك غير الظن وقد صلى وهو لم يعالج الشك بل تجاهله
لذا اعتقد أن الاستدلال بالرواية صحيح وأن الحكم - جواب الإمام - في الفقرة الثالثة لا يناقض الجواب في الفقرة السادسة.
وكثير من الأعلام اقر بهذه القضية^(١).

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٥٤، مصباح الأصول ٤٨: ٦٩، كفاية الأصول: ٣٩٣، فرائد الأصول ٣: ٥٩، أجود التقريرات ٤: ٤٧، المباحث الأصولية ١٢: ٩٨، المحكم في الأصول ٥: ٤٣، بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٤٥ - ٤٦.

تنبيهان :

التنبيه الأول: هل المراد هنا الطهارة الواقعية أم الطهارة الظاهرية أم

كليهما؟

إذا كان البحث عن الطهارة الواقعية لابد أن يقول الواقعية فقط، فلا يحتاج البحث الدخول في التفاصيل، فالبحث عن الحكم الواقعي لابد من تحصيل الواقع، والشك والظن في هذه القضية لا يغني، فنرجع إلى آليات التحصيل.

وإذا كان البحث عن الطهارة الظاهرية فقط وهو الآن شاكّ فتعامل معه على الظاهر الموجود فلا يحتاج إلى التفاصيل لا تنقض اليقين بالشكّ.

لذلك اعتقد أن هذا النص أريد من الطهارة به ما هو اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، لذلك نستفيد من اليقين

فالذي يشير إليه النص بأجوبة الفقرات الستة أن المراد ما هو اعم من الواقع والظاهر، لذلك بحثنا عن شكّ حالي ويقين سابق، وبحثنا عن إمكانية سحب اليقين من زمانه السابق إلى زمانه الحالي.

التنبيه الثاني: هل المراد شرطية الطهارة أم عدم مانعية النجاسة؟

فعندما يقول: الصلاة بطهارة فهل يريد أن الطهارة شرط في الصلاة أو

يريد أن عدم النجاسة هي المطلوبة في الصلاة؟

والفرق بينهما أنه عندما يقول شرط يعني لابد من التحقق، وأما عدم

نجاسة يعني إذا لم يكن نجس يكفي أن يدخل في الصلاة.

بعض الأعلام قال لا فرق بينهما من الناحية العملية كالسيد الخوئي رحمته الله ^(١) وأقام الدليل على أنه لا فرق بين أن نقول شرط الطهارة أو نقول عدم النجاسة. وبعض آخر قال بالفرق كالمحقق الأصفهاني ^(٢) وأقام الدليل على أن هناك فرقا بين أن نقول تشترط الطهارة وبين أن نقول مانعية النجاسة. عادة الإتيان بالصلاة بطهارة نحتاج إلى تحضير مقدمات الموضوع أو ما يتعلق بالموضوع فلا بد من توفر شرطها وارتفاع مانعها فحينما نقول مثلاً: الطهارة شرط - مثل تحقق المقتضي - لابد أن يتحقق حتى نقول أتى بالشرط، ولكي يتحقق لابد من رفع المانع، لأن النجاسة مانعة من تحقق المقتضي الذي هو الطهارة. لذلك اعتقد أن كلا الاصطلاحين له مساحته وتأثيره، فحينما نقول يشترط الطهارة إنما نتكلم في المقتضي، وحينما نقول عدم النجاسة إنما نتكلم في المانع.

وهذا بغض النظر عن التحقيق اللغوي ماذا يعني كلا اللفظين، لفظ الطهارة ولفظ النجاسة، لذلك هناك فرق عملي واضح بينهما ويدل ذلك على ذلك هو قبول العبادة مع وجود النجاسة المَعْفَى عنها - دم الجروح والقروح، والدم دون الدرهم البغلي - ووجود الدم وهو مما أجمع على نجاسته يعني وجود النجاسة، ولو كان المراد عدم النجاسة لكان هذا المقدار «المَعْفَى عنه» داخل في اعتبار عدمه، وبالتالي لا أثر لنصوص الإعفاء.

(١) مصباح الأصول ٤٨: ٦٣ - ٦٥.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٧٧ - ٧٨.

كما أن الصلاة عبادة مطلوبة وهي أمر وجودي واشتراط الطهارة كذلك،
بينما عدم النجاسة أمر عديمي.

نعم، يمكن جعلهما شيء واحد فيما إذا افترضنا أن المراد بالطهارة ما
يشمل ما يُعفى عنه وبعدم النجاسة، النجاسة التي لا يُعفى عنها، إلا أن هذا
سيكون اخص من المدعى لحصره بالصلاة ويختلف بحسب المباني والموارد.
والخلاصة:

إن الطهارة المراد تحققها هي ما يتحقق شرطها - المقتضي - وما يرتفع
مانعها - المانع من حصول الطهارة - لأن الطهارة تتحقق بحصول مقتضيها
وارتفاع مانعها، وهي ترى دفعة واحدة متكاملة وما خرج من عدم المانعية
كالدُم المُعفى عنه كان بدليل تعبدي يكون حاكماً على عنوان الطهارة الذي
هو تعبدي أيضاً.

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة الثالثة^(١)

«الشيخ الكليني رحمته الله عن علي بن إبراهيم «ث م ج» عن أبيه «ث م ج.ثق.عام ق» وعن محمد بن اسماعيل البندقي النيسابوري «ثق»، عن الفضل بن شاذان «ث م ج.ثق» جميعاً، عن حماد بن عيسى «ث م ج.جم» عن حريز بن عبد الله السجستاني «ث م.ثق.عام ق» عن زرارة بن أعين «ث م ج.جم» عن أحدهما عليه السلام في حديث: قال: قلت: إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى^(٢) ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

وهذه الرواية رواها الشيخ الطوسي رحمته الله أيضاً عن الشيخ الكليني رحمته الله بنفس السند^(٣).

الرواية من حيث السند نفس الإشكالية التي كانت في الرواية الثانية من حيث الإضمار والمعتاد من زرارة انه ينقل إما عن الإمام الباقر عليه السلام وإما عن الإمام الصادق عليه السلام، فنفس الكلام الذي كان في الرواية الثانية يأتي هنا. حتى السيد الخوئي وآخرين الذين يرفضون مبنى قبول مرسلات

(١) الكافي ٣: ٣٥١، باب السهو في الثلاث والرابع، الحديث ٣، طبعة دار الكتاب الإسلامية، وسائل

الشيعة ٨: ٢١٦ - ٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) وفي نسخة أخرى: قام وأضاف إليها ركعة أخرى.

(٣) التهذيب ٢: ١٨٦، الحديث ٤٧٠.

ومضمّرات أصحاب الإجماع أيضاً واعتبروها من الصحاح، وعبر عنها أنها صحيحة زرارة الثالثة، بل لم أجد في الكتب الأصولية أو في الكتب التي خُصّصت لبحث الاستصحاب من مرّ على هذه الرواية أو التي سبقتها إلّا وقال صحيحة زرارة.

وعليه هناك اتفاق على أن المراد عن أحدهما إما الإمام الباقر أو الإمام الصادق عليه السلام.

الكلام في الدلالة وعلى فقرة «لا تنقض اليقين بالشك»، فهذه العبارة هل تدل على حجية الاستصحاب أو لا تدل؟

ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: أن هذه المناقشة الدلالية لا بد أن نقسمها إلى مقامين ^(١):

المقام الأول: البحث في الاحتمالات التي تستظهر من الرواية في نفسها. يذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن هناك جملة من الاحتمالات في عبارة «لا ينقض اليقين بالشك».

المقام الأول: توضيح محتملات ما تُستظهر من الرواية في نفسها، وفي المقام يحتمل في شأن عبارة «ولا تنقض اليقين بالشك» عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يراد بهذه العبارة «لا تنقض اليقين بالشك» قاعدة الاستصحاب بأن يراد من اليقين اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوك كونها ثالثة أو رابعة، وهذا الاحتمال وإن كان ينطبق

(١) راجع بحوث في علم الأصول للسيد الهاشمي رحمته الله ٦/ ٦٩ - ٨٦.

على الفقرة التي يراد الاستدلال بها ولكن يبقى في النفس وسوسة بلحاظ الفقرات الأخرى التي يُكرر فيها الإمام عليه السلام اليقين والشك كجملة «ولا يدخل الشك في اليقين» وجملة «لا يخلط أحدهما بالآخر» وجملة «ولكن ينقض الشك باليقين» وجملة «ولا يُعتد بالشك في حال من الحالات» فأن هذه الدرجة من التطويل لا ملزم ولا مناسبة لها لو كان النظر إلى قاعدة الاستصحاب المركوزة.

وفيه:

أولاً: المفروض تكون المناقشة في صحة وعدم صحة الاحتمال، فإما أن تقيم الدليل على ترجيح هذا الاحتمال وقبوله، وإما أن تقيم الدليل على رفضه، أما أنك تشعرنا بقبول الاحتمال ثم تذهب إلى أن هناك وسوسة بلحاظ القبول به فهذا لم نعهده في آلية البحث.

ثانياً: التكرار بأكثر من شكل، أو التعابير المتعددة، لعلها تريد الإشارة إلى أن مصاديق الحالات وإن تعددت إلا أن حسنها واحد.

ثالثاً: تقول أنها مركوزة فهذا أول الكلام، ووجود الاحتمالات دلالة على عدم كون هذا الشيء مركوز في النفس، فإذا كانت مركوزة لكان أحد الأدلة هو ركازتها، علماً نحن نريد إقامة الدليل عليها.

الاحتمال الثاني: أن يراد بها قاعدة البناء على اليقين في مقام تحصيل الفراغ اليقيني من اشتغال الذمة بالتكليف، وقد أفاد الشيخ الأعظم (قده) أن هناك اصطلاحاً يُستفاد من السنة الروايات يُعبر به عن قاعدة الاشتغال ولزوم

تحصيل الفراغ اليقيني وهو اصطلاح البناء على اليقين كما في ألسن بعض الروايات.

وبهذا تعالج نقطة الاستغراب التي أوردها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله على الاحتمال السابق، إلا أنه رغم ذلك يرى رحمته الله أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر^(١)؛ لأن اليقين بالفراغ غير موجود بالفعل للمصلي، والمراد هو تكليفه بتحصيله - اليقين بالفراغ - وإيجاده مع أن ظاهر السياق المفروغية عن وجوده، وتكليفه بعدم نقضه بالشك، هذا أولاً.

وثانياً: أن الاكتفاء بالفراغ الاحتمالي ليس نقضاً لليقين بل هو نقض لقاعدة الاشتغال وحكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ، وظاهر التعبير اسناد النقض إلى نفس اليقين.

الاحتمال الثالث: أن يراد باليقين الوارد في العبارة اليقين بإتيان ثلاث ركعات، والمراد بالشك الشك في انضمام الركعة الرابعة إليها، والنهي يكون القصد منه هو نهى عن عمل يشكّ معه في صحة ركعات الثلاث، فيزول يقينه بإتيان ثلاث صحيحة بسبب شكه في إتيان الرابعة.

وقد أشكل السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله على ذلك^(٢) حاصله: أن هذا الاحتمال أيضاً بعيد، لأن نقض اليقين يعني رفع اليد عما يقتضيه، واليقين بالثلاث الصحيحة يقتضي الفراغ من ناحية الثلاث.

الاحتمال الرابع: أن يراد باليقين المتيقن، وبالشك المشكوك، أي لا

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٧٠.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٧١.

تنقض الركعات الثلاث المتيقنة بركعة رابعة مشكوكة، بل يقتصر عليها ويأتي بالرابعة مفصولة عن الثالثة.

وهذا دافع لإشكال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله على الاحتمال السابق.

إلا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرى رغم أن هذا الاحتمال الرابع يدفع الإيراد الذي ورد على الاحتمال الثالث إلا أنه بعيد أيضاً وذلك:
أ- أن حمل اليقين والشك على المتيقن والمشكوك «المتعلق» خلاف ظاهر النص.

ونحن مأمورون بظاهر النص والذهاب لخلاف الطاهر ليس تشهياً وإنما يكون الذهاب لخلاف الظاهر متى ما اصطدم الظاهر مع ضرورة وإلا الأصل الذهاب إلى ظاهر النصوص.

ب - هذا الاحتمال لا يناسب جملة «ولكن ينقض الشك باليقين» وللازم ذلك التفكيك في معنى اليقين والشك الوارد في الرواية.
واختار السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «أن المتيقن من هذه الاحتمالات الاربعة هو الأول»^(١).

وأما الاشكال، فيمكن دفعه: أن التكرار إنما كان لبيان كبرى الاستصحاب وليس أحكام مستقلة بعضها عن البعض الآخر.

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦ : ٧١.

المقام الثاني: ما أثير من إشكال بوجه استفادة الاستصحاب من الصحيحة، وهي مجموعة محاذير ثلاثة:

المحذور الأول: ما أفاده الشيخ ^(١) قَالَ والذي حاصله: أن الاستصحاب يقتضي الإتيان بالركعة الرابعة موصولة، وهذا مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «قام وأضاف إليها ركعة أخرى»، لا يحتمل فقهاً عندنا، فلا بد من حمل الرواية على التقية عندئذ.

وللأعلام معالجات عديدة لهذا المحذور ^(٢)، لكن لم تسلم منها معالجة من المناقشة.

قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رَحِمَهُ اللهُ: «وهكذا ثبت أن المحذور الذي يثيره الشيخ الأعظم قَالَ لا يخلو من وجاهة لعدم تمامية شيء من المعالجات المذكورة من قبل المحققين بنحو تظمن إلى النفس» ^(٣).

وقال أيضاً: «وعلى أي حال فإشكال الشيخ الأعظم قَالَ باقٍ إلى الآن بلا جواب» ^(٤).

أقول في مقام التعليق:

هذا المحذور مبني على جو خلقه الشيخ الأعظم للقبول بمحذوره الذي

(١) الفرائد ٣: ٦٢ - ٦٣.

(٢) المقالات ٢: ٣٥٢، نهاية الأفكار ٤/ ق ١: ٥٦ - ٥٨، كفاية الأصول: ٣٩٦، أجود التقريرات ٤: ٥١،

نهاية الدراية ٣: ٩٥، بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رَحِمَهُ اللهُ ٦: ٧٢ - ٧٨.

(٣) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رَحِمَهُ اللهُ ٦: ٧٨.

(٤) مباحث الأصول ق ٢ ج ٥: ١١٩.

أثاره.

قلنا إذا كان مبني على استصحاب نستفيد منه ركعة موصولة، وإذا لم نبني عليه فإن فتوى الفقهاء تقول بركعة مفصولة، وما علاقة هذا بهذا، حينما تحاكم النص فأنت والنص.

وفتاوى الفقهاء بأن الركعة لابد أن تكون مفصولة لعلها جاءت من نصوص أخر عارضة هذا النص وكان الفقيه مع ترجيح طرف كونها ركعة مفصولة، وهذا لا علاقة له بالنص ودراسة مضمونه، فكأن المحذور يتكلم عن المرحلة الثانية، ونحن في صدد المرحلة الأولى للتعامل مع النص.

كما أن فهم الفقهاء للنص ليس حجة، لأن إجماعهم فيه نقاش طويل عريض، والشهرة الفتوائية أيضاً محل كلام ونقاش، وسيرة المشرعة أيضاً، هذا أولاً.

ثانياً: قلتم في معرض بيان المحذور، أن العبارة التي وردت في النص هي أيضاً تدل على أن المراد بها ركعة مفصولة لأنه قال: «قام وأضاف إليها ركعة أخرى»، فركعة أخرى استفادوا منها أنها مفصولة.

ولا دليل على أن هذه العبارة يراد منها ركعة مفصولة وعبارات النص الأخرى مبينة للمراد منها، وباتفاق الفقهاء على أنها تدل على الاستصحاب، وهي عبارات تدل على حجية الاستصحاب.

فهم قالوا أن هذا النص يدل على الاستصحاب، ثم أتوا بجميع العبارات الموجودة وقالوا أنها تدل على الاستصحاب، والدلالة على الاستصحاب يقتضي أن تكون الركعة موصولة، ثم عبارة «قام وأضاف إليها ركعة أخرى»

موجودة في الرواية المفروض تحمل على الموصولة حتى توافق باقي مفردات الرواية، وحملها على المفصلة يحتاج إلى دليل يخرجها عن كونها مشابهة إلى باقي فقرات الرواية.

لذا اعتقد أن هذا المحذور خلق الجو لقبوله وإلا لا ينهض أن يكون محذورا؛ لأننا نحاكم النص بما هو نص بغض النظر عن معارضته بنصوص آخر أو فهم وفتوى الفقهاء زادهم الله شرفاً.

والنص بمفرداته الأخرى باتفاق الجميع يدل على حجية الاستصحاب والذي يقتضي أن تكون الركعة موصولة، والعبارة التي استدلو بها لا دلالة فيها على كون الركعة مفصلة يُحتمل فيها على الأقل أن تدل على المفصلة أيضاً لكن باقي مفردات النص تعالج هذه القضية.

المحذور الثاني: ما أثاره المحقق العراقي^(١) والذي حاصله: لا يصح تطبيق الاستصحاب في باب الشك في الركعات على أي حال، حتى ولو أريد بها الركعة الموصولة، لأن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا يُثبت أن ما يأتي به ركعة رابعة إلا بناءً على الأصل المثبت، ومعه لا يمكن تصحيح العمل، لأنه بالنسبة إلى الأمر بالركعة الرابعة وإن كان يكفي إحراز الإتيان به ولا يُشترط إحراز أن المأتي به رابعة، ولكنه بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى كالشهاد والتسليم يُشترط إحراز وقوعهما في الركعة الرابعة، وهذا لا يثبت بالاستصحاب.

(١) نهاية الأفكار / القسم الأول: ٥٩ - ٦٠.

وهناك محاولات لدفع المحذور، إلّا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرى: «والصحيح في دفع هذا المحذور الذي أثاره المحقق العراقي رحمته الله إنكار أصله الموضوعي الفقهي، فإنه لا دليل على اشتراط وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بما هي ركعة رابعة»^(١).

المحذور الثالث: ما أفاده المحقق العراقي^(٢) والذي حاصله: أن الشك في المقام متعلق بعنوان الرابعة، وذات الرابعة مشكوكة، فهو لا يتذكر أنه جاء بذوات أربع ركعات، وإنما يعلم أنه قد جاء بذوات ثلاث ركعات، بل ما هو موضوع الأثر الشرعي، أما هو ذات الأربعة لا الأولى ولا الثانية ولا الثالثة. وأضاف أن هذا المحذور لا يضر بالتمسك بالصحيحة إذ بالامكان أن تكون دليلاً على كفاية هذا المقدار من الشك الموجود في موارد الفرد المردد في جريان التعبد الشرعي.

وقد ناقش السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله هذا المحذور^(٣)، لكنه خلاص للقول: «أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة لتنجيز وجوب الإتيان بها يجري في نفسه لو بني على جريان استصحاب عدم الامتثال كبروياً»^(٤).

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٨٠.

(٢) المقالات ٢: ٣٥٣.

(٣) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٨٠ - ٨٦.

(٤) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٨٥ - ٨٦.

أقول:

أنه قد ذكر في الرواية صريحاً أنه قد أحرز الثلاث، فهو على يقين من إتيانه الثلاثة، لكنه بعد ذلك يشك بأن ما أتى به هل هو الثالثة أو الرابعة، وهو متيقن من اجتياز التشهد الأول - الوسطي - وأن الحد الأدنى لما صلى هو ثلاث ركع لكنه يحتمل أن يكون قد وصل إلى الحد الأعلى - الركع الرابع - وبذلك تتم الصلاة الرباعية، كما أن مورد السؤال والجواب هو الصلاة الرباعية وليست الثلاثية، فالإمام عليه السلام حكم بقيامه وإتيانه الرابعة مع فرض احراز الثالثة، كما أن الظاهر أنها ركعة متصلة وليست منفصلة، والذي يظهر من النص أيضاً أن المراد بعدم نقض اليقين بالشك وبقينه باحرازه الثلاثة وشكه أنها فعلاً الثالثة أم أنها الرابعة، فالشك باحتمال كونها الرابعة لا يعتنى به، لكي لا يُقدم الشك على اليقين - في اتمام الثلاث - وهذا يوافق آلية الاستصحاب.

أما قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشك في اليقين» فالظاهر منه - والله العالم - كونه جواباً على سؤال مقدر مفاده: أليس هذا من قاعدة اليقين؟ فإن الشك في كونه في الثلاث أو الأربع، يرجع قهقراً إلى اليقين بالثلاث فيزله، وهنا يأتي جواب الإمام عليه السلام أنه لا يدخل هذا الشك على اليقين، وكذا الحال في قوله عليه السلام: «لا يخلط أحدهما بالآخر» فإنه بيان لعدم زلزلة اليقين السابق بالشك، بل يبقى على يقينه ويبنى عليه، ولا اعتداد في الشك في حال من الأحوال.

ولعل الشاهد على هذا الفهم للنص، قوله عليه السلام في نفس النص «ولا يُعتد في الشك في حال من الأحوال» فأنها تشير إلى عدم سراية الشك إلى اليقين، وأن اليقين هو من ينقض الشك «ولكنه ينقض الشك باليقين»، فالرواية تدل

على عمومية الاستصحاب وعدم الاختصاص في مورد.

فإن قلت: ولماذا التكرار.

قلت: أنما هو تكرار يفيد نفي احتمالات قد ترد في ذهن السائل «فلا يدخل» تفيد عدم السراية، «ولا يخلط» تفيد عدم إلغاء زمان اليقين وجعل الجميع في زمان واحد «اليقين والشك» وهذا واضح من الاستطراد، إذ كان سؤال السائل عن الشك بين الاثنين والأربع بعد إحراز الثانية، وقد أجابه الامام على ذلك ثم استطرد ^{الثالثة} في حكم الشك بين الثالث والأربع، وأحال الجواب إلى قاعدة عامة هي «لا تنقض اليقين بالشك».

وعليه فالرواية تامة سنداً ودلالة.

فإن قلت: لكن الحكم هنا خلاف المتفق عليه عند علمائنا من البناء على الأكثر وهو يوافق أبناء الخلاف من البناء على الأقل.

قلت: في الرواية حكم لمسألتين من مسائل الشك:

الاولى: الشك بين الاثنين والاربع بعد إحراز الثانية.

الثانية: الشك بين الثالث والأربع بعد إحراز الثالثة.

وفي كليهما بُني على الأقل ولعل السبب في ذلك هو اليقين بالأقل، وهذا

اليقين لا ينقضه الشك بالأكثر، وهذا طبعاً يخالف فيما لو لم يتيقن الأقل.

فإن أبيت ذلك فعليك التأويل لهذا النص، أو الذهاب إلى التعارض

والطرح، والله العالم.

الرواية الرابعة: رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام
 روى الشيخ الصدوق رحمته الله بإسناده عن إسحاق بن عمار الصيرفي «ث م
 ج. ثق. عام ق» قال لي أبا الحسن الأول عليه السلام: إذا شككت فابن علي اليقين،
 قلت هذا أصل؟ قال نعم»^(١).

لم يستدل بها بعض^(٢)، بينما استدل بها بعض آخر^(٣).
 بل نفس الفقيه في بعض تقريراته يستدل وفي بعضها لم يستدل مثلاً
 السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله.

وفي الرواية أكثر من مشكلة في مقام البحث السندي والدلالي.
 المناقشة السندية: للسيد محمد باقر الصدر رحمته الله في سندها أكثر من رأي
 كلها بنيت على أن الرواية قد وردت في كتاب من لا يحضره الفقيه، حيث
 ذكرها الشيخ الصدوق بالشكل الآتي: «وَرُوِيَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ:
 قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ عليه السلام.....».

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرى أن هذه الكيفية تجعل من
 الرواية «مرسلة لا اعتبار بها سنداً»^(٤)، لعدم دخول هذه الصياغة في بحث

(١) من لا يحضره الفقيه ١، باب أحكام السهو في الصلاة، الحديث ١٠٢٥، الوسائل ٨: ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٨ - ٤٠٠، بحوث في علم الأصول / للشيخ جسن عبد الساتر / ١٣: ٤٣ - ٩٢.

(٣) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٨٦، مباحث الأصول ق ٢ ج ٥: ١٤٤، الفرائد ٣: ٦٦، المحكم ٥: ٥٠، مصباح الأصول ٤٨: ٧٦، أجود التقريرات ٤: ٥٣، بيان الأصول ٦: ١: ١٦٩، إلى غير ذلك.

(٤) مباحث الأصول ق ٢ ج ٥: ١٤٥.

مشيخة الشيخ الصدوق، وكونها بالسند الوارد في المشيخة من الصدوق لإسحاق بن عمار.

إلا أنه في بحث السيد الهاشمي رحمته الله قال ما نصه: «وقد عُبر عنها بالمعتبرة لأن الصدوق ينقلها في الفقيه عن إسحاق بن عمار وطريقه إليه معتبر.

الا أن المذكور في الفقيه «روي عن إسحاق بن عمار» فتندرج في البحث المعروف أن مشيخة الفقيه هل تشمل ذلك أيضاً، أو تختص بمن يبدأ به الشيخ الصدوق في الفقيه ويسند الرواية عنه مباشرة»^(١).

إلا أن مراجعة كتاب من لا يحضره الفقيه تثبت أنه مليء بهذه العبارات، ولذا أعتقد أنها داخلة في بحث المشيخة، وممن قال باعتبار سند الرواية كتاب الفرائد^(٢) «موثقة»، وأيضاً أجود التقريرات^(٣)، ومصباح الأصول^(٤)، وبيان الأصول^(٥)، بل أن كتاب المحكم عبر عنها بالصحيحة^(٦).

لذا فالبحث في سندها داخل في المشيخة وهي رواية معتبرة، باعتبار الطريق بين الشيخ الصدوق وإسحاق بن عمار.

المناقشة الدلالية: للرواية أكثر من احتمال للدلالة:

الأول: ما فرعه الشيخ الأعظم رحمته الله من كون دلالتها على قاعدة البناء على

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٨٦.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٦٦.

(٣) أجود التقريرات ٤: ٥٣.

(٤) مصباح الأصول ٤٨: ٧٦.

(٥) بيان الأصول ٦/ القسم الأول: ١٧١.

(٦) المحكم ٥: ٥٠.

الأكثر وتحصيل اليقين بالفراغ لا الاستصحاب، بل جعل ذلك دليلاً على إرادة القاعدة من صحيحة زرارة المتقدمة^(١).

الثاني: ما ناقش به السيد الخوئي رحمته الله دعوى الشيخ الأعظم ومن خلاله يثبت عند السيد الخوئي أن هذا الصحيحة ظاهرة في الاستصحاب وأنها لا تدل على قاعدة اليقين^(٢).

الثالث: ما أضافه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله من احتمال إرادة القاعدة المصطلحة لدى الأصوليين المسماة بقاعدة اليقين «البناء على اليقين عند الشك بالصحة».

فهي تصح أن تكون دليلاً على قاعدة اليقين وتصح أن تكون دليلاً على الاستصحاب على طبق ما تتبنى في آلية فهمك للنص.

فهذه محتملات ثلاثة حيث يمكن أن يجعل ظهور الأمر بالبناء على اليقين لا بتحصيله قرينة على نفي احتمال الشيخ الانصاري رحمته الله، إذ لو كان المقصود ذلك - تحصيل الأكثر - كان ينبغي أن يأمر بتحصيله لا البناء على يقين مفروغ عنه، فيدور الأمر بين إرادة الاستصحاب، أو قاعدة اليقين.

لذلك خلص رحمته الله للقول: «وتمتاز هذه الرواية على سابقتها بظهورها، بل صراحتها في العموم والكبروية وقد التفت إلى ذلك السائل فسأل الإمام عليه السلام أن هذا أصل فأجابه أنه أصل وقاعدة»^(٣).

(١) فرائد الأصول ٣: ٦٧.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ٧٦ - ٧٧.

(٣) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٨٧.

وقال رحمه الله: «فالإنصاف تمامية هذه الرواية دلالة، بل هي أحسن من الروايات السابقة من ناحية تصريحه عليه السلام بكون ذلك قاعدة عامة، إلا أنها ضعيفة سنداً»^(١).

وممن استفاد تمامية هذه الرواية دلالة مصباح الأصول^(٢)، وأجود التقريرات^(٣)، وممن رفض الاستدلال بها على الاستصحاب، الفرائد^(٤)، والمحكم^(٥).
أقول:

نحن والنص هل تدل على قاعدة اليقين أم أنها تدل على الاستصحاب؟
في كون المشار إليه كبروي هذا متفق عليه سواء القائل بأنها قاعدة اليقين أو قائل بالاستصحاب، والكلام أي كبرى: استصحاب أو قاعدة اليقين؟
الجواب: هناك المشكلة عند الفقهاء السابقين والموجودين الآن وهي تحميل النص زيادة على ما فيه.

وهذه الزيادة تحتاج مؤنة، والمؤنة من أين تأتي بها؟ إلا القول بأننا نفسر هذا النص بروايات آخر.

لذلك لا اعتقد أن هذا النص له دخل بعملية الاستصحاب أبداً.
وإنما ذكرناه من باب أن البعض استعرضه على أنه من الأدلة التي استدل

(١) مباحث الأصول ق ٢ ج ٥: ١٤٧.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ٧٦.

(٣) أجود التقريرات ٤: ٥٤.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٦٧ - ٦٨.

(٥) المحكم ٥: ٥٠ - ٥١.

بها على حجية الاستصحاب وإلاّ النص كما قال الشيخ الأعظم أنما هو يشير إلى قاعدة كبروية اسمها قاعدة يقين.

الرواية الخامسة: رواية الخصال^(١) في حديث الأربعمئة عن محمد بن مسلم، وأبي بصير، عن الصادق عليه السلام.

في حديث سنده: الشيخ الصدوق عن أبيه «ث م ج» عن سعد بن عبد الله القمي «ث م ج» عن محمد بن عيسى بن عبيد «ث م ج» عن القاسم بن يحيى «ثق» عن جده الحسن بن راشد مولى بني العباس «ثق.عام ق»، عن أبي بصير «ث م ج.جم» عن محمد بن مسلم «ث م ج.جم» عن الامام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل: «..... من كان على يقين فشك^(٢) فليمض على يقينه، فأن الشك لا ينقض اليقين»^(٣).

هذه الرواية فيها مناقشة من حيث السند ومن حيث الدلالة.

المناقشة السندية:

إنما تنحصر في القاسم بن يحيى والحسن بن راشد لأن القاسم ينقل عن جده الحسن بن راشد.

هذا الرجل القاسم بن يحيى لم يرد فيه توثيق ولا تضعيف صريح لذلك البعض اعتبره مجهول، والبعض قال في القاسم بن يحيى هناك كلام ذكره العلامة^(٤) وأيضاً ذكره ابن الغضائري^(٥)، وأيضاً ابن داوود الحلبي^(٦)، هؤلاء

(١) الخصال: ٦١٩.

(٢) وفي نسخة أخرى: ثم شك.

(٣) الوسائل ١: ٢٤٦ - ٢٤٧، الباب ١، من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٤) الخلاصة: ٣٨٩.

(٥) رجال ابن الغضائري ١: ٧٦، تحت عنوان: ١ / ١١٢.

(٦) رجال ابن داوود ٢: ٤٩٤، باب القاف، تحت عنوان: ٣٩١.

الإعلام اتفقوا على أنه لا يُقبل ما يرويه القاسم بن يحيى.
والسيد الخوئي فرق بين الرجال المتقدمين والرجال المتأخرين، وهؤلاء
باستثناء ابن الغضائري في المتأخرين.

مضافاً إلى إشكالية السيد الخوئي رحمته الله على كتاب ابن الغضائري.
لكن نحن في منهجنا الرجالي لدينا طريقة لتوثيق القاسم بن يحيى وهي:
في حال لم يرد فيه شيء وقد روى الثقات عنه وهؤلاء لابد أن يكون
ثلاثة فما زاد - لكي تتحقق الكثرة - فإننا نقبل التوثيق هؤلاء الثقات؛ لأن
ديدنهم النقل عن ثقة، لأن النقل عن الكذاب أو الوضاع هي تعتبر مثلبة
وتكون معيبة قد تؤدي إلى طرده كما يحصل أحياناً، في أو رفض أن يروى
عنه، لذلك البعض يقول لا اروي عن فلان لأنه كان يُكثر الحديث أو النقل عن
الكذابين.

فحينما يأتي ثقات كثر تنقل عن هذا الشخص اعتقد يحصل اطمئنان
بوثاقة هذا الرجل.

قد يقال: هذا يشمل الضعيف الذي يروي عنه الثقات كما هو محل
البحث القاسم بن يحيى فقد ضعفه ابن الغضائري والعلامة وابن داوود؟
فإنه يقال: ما ينقله الثقات فإنه نقل عن حس، وما ينقله الرجاليون يكون
عن حدس.

ونحن قلنا نقدم الشهادة الحسية على الحدسية.
لذلك هذا الرجل القاسم ابن يحيى روى عنه أحمد بن محمد بن خالد
البرقي «ث.م.ج.ث.ق.عام ق» «٨٨» رواية.

وروى عنه احمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي كان حريص جداً على عدم النقل عن الضعفاء وهو «ث.م.ج.ثق» «١١٢» رواية.
ونقل عنه إبراهيم ابن هاشم القمي «ث.م.ج.عام ق» «٨» روايات.
وروى عنه محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الأشعري «ث.م.ج.ثق» رواية واحدة.

وروى عنه محمد بن خالد البرقي «ث.م.ج.ثق.عام ق» وان ضعفه النجاشي «٨» روايات.

وروى عنه محمد بن عيسى بن عبيد «ث.م.ج.ثق.عام ق» «٢٦٤» رواية.
لذلك لا كلام عندنا في إمامية ووثاقة القاسم بن يحيى بالقرائن وهي رواية الثقات عنه.

أما الحسن بن راشد وهو مشترك في أكثر من راوٍ، لكن المراد هنا الحسن بن راشد مولى بن العباس، هذا الرجل «ث.م.ثق»

حيث روى عنه إبراهيم بن هاشم «ث.م.ج.ثق.عام ق» رواية واحدة، ومحمد بن أبي عمير «ث م ج.جم» «١٨» رواية، وعبد الله بن الفضل النوفلي «ث.م» «٥» روايات، وأيضاً روى عنه القاسم بن يحيى «ث.م.ثق» «٤٧٥» رواية.

لذا الرواية سنداً - وان قال البعض بضعف هذه الرواية بالقاسم بن يحيى كما ذهب إلى ذلك السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله (١) وصاحب

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٨٧

الفرائد^(١)، ومصباح الأصول^(٢)، وغيرهم - معتبرة لقابلية التصحيح وتوثيق القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد على طبق المبنى.

ذكر السيد الخوئي رحمته الله^(٣) أن هناك توثيقاً للقاسم بن يحيى والحسن بن راشد ذكره الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه، قال شيخ الصدوق بعد أن ذكر رواية عن زيارة الحسين عليه السلام أن هذه الرواية من الصحاح التي اعتبرها وأصححها وهي عن طريق الحسن بن راشد.

وطريق الشيخ للحسن ابن راشد يمر بالقاسم بن يحيى، فعبارة الشيخ الصدوق هذه تُعد توثيقاً للقاسم بن يحيى وأيضاً للحسن بن راشد.

والسيد الخوئي لا يرتضي هذا التوثيق.

في مقام المناقشة نقول:

أولاً: لم نعهد العمل بتوثيقات الشيخ الصدوق رحمته الله.

ثانياً: عند مراجعة كتاب من لا يحضره الفقيه^(٤)، نجد أنه ينقل زيارة لسيد الشهداء الحسين عليه السلام ثم يذكر في ذيل الزيارة يذكر «أن هذه الزيارة أنما وردتني عن الحسن بن راشد عن»

وفي الرواية التي بعدها ينقل الشيخ الصدوق رواية عن يوسف الكناسي ويقول: «أصح الزيارات عندي من طريق الرواية».

(١) فرائد الأصول ٣: ٧١.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ٧٩.

(٣) معجم رجال الحديث ١٥: ٦٨ تحت عنوان: ٩٥٨٩.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٩٨ ذيل الحديث ٣١٩٩ و ٣٢٠٠.

فهو يقصد رواية يوسف الكناسي وليس في مقام الحديث عن رواية الحسن بن راشد، إلاّ اللهم في حالة واحدة أن نقول: أن هذه العبارة يقصد بها الروایتين يعني رواية الحسن بن راشد ورواية يوسف الكناسي، وهذا خلاف الظاهر.

لذلك اعتقد أن مراجعة المصدر لا تثبت دعوى التوثيق من قبل الصدوق، ولو ثبتت رجع إشكالنا الأول وهو أننا لم نعهد العمل بالتوثيقات التي يذكرها الشيخ الصدوق.

أما المناقشة الدلالية: فنفس الإشكاليات التي مرت، فقد اختلفوا فيها فبعض قال هذه الرواية تدل على الاستصحاب وآخر استفاد منها الدلالة على قاعدة اليقين.

ونحن نرى أن كلا الاحتمالين وارد، فمن الممكن أن تساق بإزاء قاعدة اليقين، ومن الممكن أن تساق بإزاء قاعدة الاستصحاب، إلاّ أنها في الاستصحاب اظهر من كونها في قاعدة اليقين، بناء على كلام ذكره السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(١) حيث قال: «العرف يتعامل مع زمان اليقين والشك بلحاظ زمان متعلقهما»، وهذا يوافق أجود التقريرات^(٢)، وأيضاً يوافق المصباح^(٣)، وأيضاً يوافق الكفاية^(٤).

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٦/ ٩١.

(٢) أجود التقريرات ٤: ٥٥.

(٣) مصباح الأصول ٤٨: ٧٨.

(٤) كفاية الأصول: ٣٩٧.

الرواية السادسة: مكاتبة علي بن محمد القاساني

والتي رواها شيخ الطائفة بإسناده عن محمد بن حسن الصفار «ث م ج.ثق» عن علي بن محمد القاساني^(١)، قال: كتبتُ إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية^(٢).

في سند الرواية إشكاليتين:

الإشكالية الأولى: علي بن محمد القاساني.

الإشكالية الثانية: قال كتبتُ إليه.

أما الإشكالية الأولى: علي ابن محمد القاساني هو نفسه علي بن محمد القاساني وهو أيضاً علي بن محمد بن شيرة جميع هذه الأسماء لشخص واحد. هذا الرجل وقع الخلاف في قبول وثاقته؛ لأن هناك غمز عليه من قبل احمد بن محمد بن عيسى الأشعري، ذكر هذا الغمز الشيخ النجاشي^(٣) حيث قال: «كان فقيهاً مكثراً من الحديث فاضلاً غمز عليه احمد بن محمد بن عيسى وليس في كتبه ما يدل على ذلك»^(٤).

لذلك هذا يعد توثيقاً غير صريح، ظاهر العبارة أنه يوثقه.

(١) وهذا الرجل «فيه خلاف، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، كما في رجال النجاشي:

٢٥٥ / ٦٦٩. إلا أن بالامكان القول بأنه «ث م ج.ثق».

(٢) الوسائل ١٠: ٢٥٦، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

(٣) رجال النجاشي: ٢٥٥ تحت عنوان: ٦٩٦.

(٤) رجال النجاشي: ٢٥٥ - ٢٥٦.

قال الشيخ الطوسي رحمته الله ^(١) حينما تكلم عن علي بن محمد القاساني: «ثقة».

فهذا توثيق صريح له، فيكون الرجل «ث م ج» ولا يؤثر الغمز الذي نقل عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، لأن الناقل نفسه يرد على هذا الغمز بتصريحه بعدم العثور في الكتب التي وصلته عن علي بن محمد القاساني ما يثبت هذا الغمز.

أما الإشكالية الثانية: قال كتبت إليه

هذا الرجل «ث م ج» لكنه ليس من أصحاب الإجماع قد ينقل عن غير المعصوم.

نعم، كونه فقيهاً أكثر في الحديث - على طبق عبارة النجاشي - هناك احتمال لا بأس برجحانه أنه ينقل عن الإمام، لكن هل نستطيع البت والاطمئنان لذلك؟

الجواب: لا نستطيع.

فضل الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(٢) هذه الرواية على باقي الروايات التي وردت دليلاً على الاستصحاب، حيث قال: «والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب إلا أن سندها غير سليم».

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرى أن السبب في كونها أظهر من غيرها هو: من جهة عدم تطرق احتمال أنها تدل على قاعدة اليقين، فتكون

(١) رجال الطوسي: ٣٨٨.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٧١.

محصورة بالاستصحاب فقط.

وعليه لولا الإشكالية السندية لكانت هذه الرواية أوفق بالدلالة على
حجية الاستصحاب.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الله بن سنان

روى الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن سعد بن عبد الله القمي «ث م ج» عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج.ثق» عن الحسن بن محبوب السراد «ث م ج.جم» عن عبد الله بن سنان «ث م ج.ثق.العددية: ٢٥ - ٤٦.عام ق» قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضرًا، أني أعير الذمي ثوبي، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعترته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجس»^(١).

الرواية سنداً لا كلام فيها.

وأما دلالة: علق السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله عليها بما حصله: وربما توجد هناك روايات أخرى بهذا المضمون إلا أن هذه أحسنها، وهي دالة على الاستصحاب.

ثم قال ما نصه: «والإنصاف أن هذه الصحيحة من خيرة أحاديث هذه القاعدة الشريفة وهي تمتاز على ما سبق من الروايات بعدة امتيازات: منها: عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادة قاعدة اليقين، وهي صريح في الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التبعيد الاستصحابي فيها نفس الحالة السابقة لا اليقين بها.

(١) الوسائل ٣: ٥٢١، الباب ٧٤، من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمة النقض فنستريح من شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لا المقتضي..... كفانا إطلاق هذه الصحيحة لإثبات التعميم^(١).

فقد استفدنا الحالة السابقة بغض النظر عن كونها متيقنة، وأما الشك في استخدام الذمي فإن هذا الاحتمال يترقى إلى ظن أنه قد تنجس لأنه لا يحتاط في قضية نجاسات.

فالذي كنا نعتبره يقيناً سابق هو كان الحالة السابقة.

والذي كنا نسميه شك يترقى حتى لو كان ظناً.

وفي مقام التعليق نقول:

والحق: تمامية هذه الرواية سنداً ودلالة على الاستصحاب، بل فيها إشارة إلى إنسانية الاسلام واحترامه للآخرين، فما أعظمها من إشارة. وقد عبر البعض أن هذا الصحاح هي العمدة في الباب، وأنه يكتفى بها. وبعض آخر قال: وفي صحاح زرارة كفاية فلا داعي إلى الذهاب إلى غيرها.

والمهم أن هذه الصحيحة تامة سنداً ودلالة وهي تدل على الاستصحاب وعلى عموميته للحالات الأخرى.

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦: ٩٥.

الجهة الثالثة: أركان الاستصحاب^(١)

يُدعى أن للاستصحاب أركان أربعة أُستفيدت من صحيحة زرارة الاولى^(٢)، بقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** «لا تنقض اليقين بالشك»، والاركان هي:

١- اليقين السابق بالحدوث، حيث جعلته الرواية في صدرها مورداً للنقض والابرام.

٢- الشك اللاحق لبقاء المتيقن وعدمه.

٣- وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، كي يصح نقض الشك وعدمه للقضية، فمع عدم الوحدة لا يصدق النقض.

٤- كون الحالة السابقة المتيقنة الحدوث ذات أثر شرعي للحكم عليها بالبقاء عند الشك ببقائها، فمع عدم ترتب الاثر تكون لغواً. عند قولنا أركان الاستصحاب أربعة يعني انهيار الاستصحاب عند فَقْد أحدها.

وينبغي تمحيص حال هذه الاركان:

أما الركن الأول: المشهور بين الأعلام أن اليقين السابق بالحدوث ركن من أركان الاستصحاب، ولا يجري الاستصحاب بفقده، والمراد بمقالة المشهور أنها تكون قضية متيقنة أي أن القضية السابقة قد حدثت يقيناً. كيف لنا أن نأخذ اليقين السابق ونجعله ركناً من أركان الاستصحاب وما الذي دعانا لذلك؟

(١) غدير الأصول ٧: ١٤٤ - ١٧٢.

(٢) هناك اتفاق على هذا الترتيب لصاح زرارة.

الجواب: أن النص والسنة الروايات هي التي حركتنا بإزاء ذلك.
وللسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله إشكال^(١): هذا الكلام الذي تدعونه من كون اليقين بالحالة السابقة ركن من أركان الاستصحاب لا يستفاد من كل الروايات الحاتّة والمحركة بإزاء قبول الاستصحاب، فالكلام يتوافق مع صحاح زرارة الثلاث آنفة الذكر، لكنه لا يتوافق مع صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة، لأن التعبد الاستصحابي بناءً على استفادته من صحيحة عبد الله بن سنان قد جعل موضوعه نفس الحالة السابقة بغض النظر عن كونها متيقنة أو غير متيقنة.

وبالتالي يكون وجود الحالة السابقة طريقاً وليس موضوعاً للاستصحاب.
والفرق بين كونها طريقاً أو موضوعاً: أنها أن كانت طريقاً فهي ليست بالضرورة أن تكون هي الوحيدة وأنما لها بدائل، أما إذا اكنت موضوعاً فإن الاستصحاب يندم بانعدامها.

ولذا انبرى الأعلام لدفع هذه الاشكالية لإثبات الركنية، لكن ما طرحوه للتخلص من هذه الاشكالية لا يسلم من المناقشة بما فيها الدفع الذي ذكره السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(٢).

ونحن نقول:

أننا تحركنا بإزاء الاستصحاب تحرك تعبدي، فالأصل فيه الرواية وهي

(١) هذا الاشكال ليس السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله منفرد به وإنما الصياغة له.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٤٠٣ - ٤٠٤، كفاية الأصول: ٤٠٤ - ٤٠٥، بحوث في علم الأصول/للشيخ حسن

التي حركتنا بإزاء القبول بالاستصحاب، وهذا نفسه في خبر الثقة فالذي حركنا لقبوله هو النص - وإن كانت السيرة موجودة -

وبالتالي الاستصحاب استفدناه من النص، وخبر الثقة استفدناه من النص، وخبر الثقة في الواقع هو أمر ظني في أقصاه ولكن عاملناه معاملة اليقين، فاستصحاب العدالة والطهارة و فهي أمور وإن كان لها واقع إلا أنها عرضة للتبدل.

وهذا التبدل هل بالضرورة أن يكون معلوماً؟

العرف يتعامل مع احتمال التبدل بعدم الفرق بين اليقين وبين الاحتمالات الضئيلة.

وكذا الشارع هكذا تعامل مع خبر الثقة، ونفس القضية قبلها في الحالة السابقة التي كانت متيقنة.

فعندما يقول الشارع اليقين السابق لحالة يعلم أنها قابلة للتبدل، بل يعلم أن الحالة السابقة قد لا تكون بمستوى القطع، فالشرع هنا أجرى نوع ملائمة بين ١٠٠٪ وبين ما يقترب منها.

فالمراد من الحالة السابقة هو سواء كان ١٠٠٪ أو كان ما يعامل معاملة اليقين.

وقد يقال: لا اعتبار إلا باليقين أي العلم بالحالة السابقة.

الجواب: من أين أتيت بحكم الاستصحاب وجوازه؟

يقال: من النص.

فنقول: ارجع إلى النصوص ستجد أنها وردت في موارد تقبل آلية

الاحتمال الضئيل، والإمام سمى الظن باليقين، فالذي يشترط أن يكون يقيناً بدرجة ١٠٠٪ ونافياً لأي احتمالٍ آخر، فهو في الحقيقة خالف النص الذي أفاده شرعية الاستصحاب.

وعليه: يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام «ولا تنقض اليقين بالشك» هو اليقين الواقعي وما بمنزلته.

فالروايات التي ثبت منها عنوان الاستصحاب وانه مقبول شرعاً، هل يا ترى تعاضد هذا المعنى أو أنها تحصره باليقين الذي هو العلم والذي هو ١٠٠٪ ولا يقبل الاحتمال الآخر.

الظاهر من الصحيحة الاولى لزراعة والتي عادة تسمى مضمرة زراة الاولى التي كان السؤال فيها عن الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان بطلان الوضوء، وقد يحرك شيء بجواره، مع حصول كل هذا والإمام عليه السلام يراه لا زال على وضوئه وطهارته.

والسؤال: في لحظة ما استفاق من هذه الخفقة أو الخفقتان هل هو يعلم يقيناً ١٠٠٪ أنه لم ينام؟

الجواب: لا.

فالإمام عليه السلام اعتبر حتى هذا المقدار من النزول إلى ما دون ١٠٠٪ يقيناً، فعبّر لا تنقض اليقين بالشك.

وهذه تدل على أن المراد باليقين ليس اليقين العلمي ١٠٠٪ بل تقبل التسامحات وأن هذه الفوارق البسيطة يقبلها الإمام ويسمّيها يقين.

وفي الصحيحة الثانية جواب السؤال الثالث أنه ظن الإصابة، ورغم ذلك

اعتبره الإمام عليه السلام على يقين.

وفي السؤال السادس: أنه رأى شيئاً على ثوبه، لكنه رغم ذلك عامله الإمام معاملة اليقين.

وأما في الرواية السادسة «مكاتبة القاساني» شكّ في دخول الشهر وما يصاحب ذلك حتى بعد يوم أو يومين، من كبر حجم الهلال ومدة بقائه، كل هذا وهو لا زال على يقينه.

بمعنى آخر: أنه عامل الظن معاملة اليقين.

وأما في صحيحة عبد الله بن سنان فإنّ الذمي ممن اعتاد تناول المحرمات، وعدم الاعتناء بالنجاسة، رغم ذلك يبقى على يقين من طهارة الثوب، ألا تشير كل هذه الوقائع الواردة في الروايات المعتبرة على أن المراد باليقين هنا ما يشمل الظن المتأخّم وأنه بمنزلة اليقين.

وهذا الفهم الدقيق للنص هو الذي دعا بعض الأعلام للقول بأن روايات الاستصحاب مخصوصة في مواردّها؛ لأنّ عندنا حديث «الظن لا يغني من الحق شيئاً» فيكيف نقبل الظن، نعم، نقبله في هذا المورد تعبدّاً لأنّ الإمام عامل الظن معاملة يقين في هذه الموارد فقط.

أما الذي قال: أن القواعد كبروية استفاد أن كثيراً من الاحيان أن الشارع يعامل الظن معاملة اليقين، فقاعدة التجاوز معناها الظن.

لذا اعتقد أن النصوص التي وردت في الاستصحاب هي أيضاً مشيرة إلى أن المراد باليقين هو ما كان يقينا علميا واقعيا وما هو بمنزلته كالظن المتأخّم له.

لذا نُعيد صياغة الركن الأول ليكون: اليقين وما بمنزلته من حدوث الحالة السابقة.

وأما الركن الثاني: الشك في بقاء ما كان متيقن الحدوث أو ما كان بمنزلة اليقين في حدوثه

وهذه الركنية - ركنية الشك في البقاء - قد تستفاد من أحد وجهين: الوجه الأول: أن الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري يتقوم بالشك.

وهنا: إما أن يكون الشك في الحدوث، فهذه قاعدة اليقين.

وإما شك في البقاء، وهذا هو الاستصحاب.

الوجه الثاني: ما يستفاد من نصوص الروايات، أي أن ركنية الشك في البقاء أُستفدت من لسان الرواية التي استدلت بها على حجية الاستصحاب والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله^(١) يرى: أن بين المستندين فرقاً، فالوجه الأول لا يقتضي أكثر من ركنية الشك بنحو لا يسري إلى اليقين، سواء كان شكاً في البقاء أم لا.

بخلاف الوجه الثاني فإنه يُثبت لزوم كون الشك في البقاء ركناً وليس مطلق الشك.

ويرى السيد الشهيد رحمته الله^(٢): أن الصحيح أن الشك في البقاء لو كان

(١) حاصل ما ذكره في بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ١١٢ - ١١٣.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٦: ١١٣، بحوث في علم الأصول / للشيخ حسن عبد

مأخوذاً بهذا العنوان صريحاً في السنة الروايات لصح ما ذكر، ولكنه ليس مأخوذاً كذلك وانما أستفيد ذلك من أخذ الشك بعد اليقين فيها وهو يلائم كل شك متعلق بما يفرغ عن كونه متيقناً سواء صدق كونه شكاً في البقاء بعنوانه أم لا.

فنفس الایراد الذي أورده على الوجه الأول، رجع وأورده على الوجه الثاني.

فحينما ترجع إلى لسان الروايات التي استدلت بها على الاستصحاب ستجد أن المراد عنوان الشك وليس حصرية المراد كونه شك في البقاء. فالوجهين: بناء أو استفادة الركنية في الركن الثاني غير صالحة. وفي مقام التعليق نقول:

إن عمدة أدلة الاستصحاب هو النص الشرعي.

فعندما نأتي لألسنة الروايات نعم هي ليست صريحة لكن ظاهرها واضح أن المراد هو الشك بالبقاء، والأفأين يكون الشك؟!

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله قال: في مناقشة الوجه الاول اذا كان شك في الحدوث ذهبنا إلى قاعدة اليقين.

وبذل جهداً مميزاً في الدفاع عن صحة الاستدلال في تلك الروايات خصوصاً في الصحاح على انها دليل على الاستصحاب.

ومن الواضح جداً أن الشك المراد هو الشك في البقاء؛ لأن صياغة الحدث حين السؤال واضحة، فهو كان على يقين من شيء ثم طرأ عليه طارئ فشك ببقاء ما كان ولم يكن شكه عاما في حدوثه، ومن الواضح أن الإمام عليه السلام

عبر عن حالة يقين ثم شكَّ ببقائها.

لذلك نحن نخالف السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في هذا، ونقول:
إن لسان الدليل وإن لم يكن صريحاً لكنه واضح بشكل لا لبس فيه أن
المراد منها شك في البقاء، لذا الركن بهذا الصياغة تام.
فالاستصحاب قائم على عنوان وترابط اسمه يقين وشك، فإذا لم يوجد
ترابط بينهما فموضوع الاستصحاب قد انتفى.

الركن الثالث: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

الاعلام في هذا البحث اختلفوا في أكثر من نقطة:

أولها: أن هذا ركن مستقل أو ليس بركن مستقل.

البعض قال ركن لأنه بدون وجود هذه الوحدة لا معنى لنقض اليقين.

مثاله: اذا كنا نتيقن عدالة زيد وشككنا بعدالة عمرو، هل يسمى الشك

في عدالة عمرو ناقض لعدالة زيد؟ الجواب: لا.

وبعض الآخر لم ينكر الركنية لكن قال هذه الركنية ليست ركنية مستقلة

وإنما هو مستبطن في غيره أي في الركن الثاني وهو الشك في القضية المتيقنة

فكأنه تعبير آخر عن الركن الثاني.

والخلاصة: لابد من اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة.

ثانيهما: بماذا يعبرون عن هذا الركن؟

اختلف الأعلام في التعبير عن هذا الركن، وقد عبّر عنه الشيخ

الأنصاري رحمته الله: «المعتبر العلم ببقاء الموضوع»، «إحراز بقاء الموضوع»^(١)، فيما عبر عنه المحقق الآخوند رحمته الله: «ولا يكاد يكون الشكّ إلّا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول»^(٢).

وعلى وفق هذا نشأ عندنا خلاف ثالث: هو يا ترى هذا الركن هل ينطبق على الشبهة الحكومية والموضوعية معاً ام لا؟
البعض قال: لا ينطبق على موضوعية.

وبعض آخر: قال لا ينطبق لا على الشبهة الموضوعية ولا على الشبهة الحكومية.

وثالث قال: يمكن أن ينطبق على الشبهة الموضوعية والشبهة الحكومية.
السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في بيان آثار الاختلاف الثاني الذي هو الاصطلاح بين:

أن الاختلاف في قبول هذا الركن للشبهة الموضوعية إنما نشأ من تعبير الشيخ الاعظم رحمته الله.

وعبر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله عن هذا بـ«لا مبرر له»^(٣)، لأن العبارات التي وردت في النصوص الشرعية لا تقتضي أكثر من كون المشكوك متعلق بالمتيقن، أما العلم أو الاحراز فهي إضافة من الشيخ الأنصاري.

(١) الرسائل: ٤٠٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٥.

(٣) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله ٦/ ١١٥. بحوث في علم الأصول/ للشيخ حسن عبد الساتر ١٣: ١٢٨.

ويبين إذ السبب في ذلك هو أنه لا يفهم من قول الأمام عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» أكثر من لابدية اتحاد المشكوك مع المتيقن، بقرينة ذكر الشك بعد اليقين، ثم التعبير بالنقض، فبدونه لا يصلح النقض بحال.

ويرى أن المحقق الخراساني رحمته الله بسبب هذا عدل إلى تعبير آخر عن هذا الركن يفضي لجريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية. بقيت عدنا اشكالية مهمة إلى يومنا هذا، فمن يتبنى رأي السيد الخوئي فإن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكومية.

فهل يجري الاستصحاب في الشبهة الحكومية أو لا يجري؟

الجواب: هذا القضية موكولة بهذا الركن، فإن استطعنا تتمم الركن جرى الاستصحاب في الشبهة الحكمية والّا فلا.

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله باعتباره تلميذ السيد الخوئي رحمته الله وعاصر هذا الاشكالية - أن الاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية - أجاب عن هذا بتقديم مثال: أن الحرارة امر عارض، والعارض يحتاج إلى معروض وسبب، والحرارة تتولد احيانا من النار واحياناً من تعرضه للشمس فيكتسب حرارة واحيانا شدة الهواء وحرارته، فقطعة حديد الساخنة، مرة سخنت بالنار، ومرة أخرى سخنت بفعل بقائها في الشمس، ومرة ثالثة سخنت بسبب القائها بماء ساخن، فحرارة الحديد واحدة وان تعدد السبب.

أما كون الحرارة متعددة انما هذا كان بسبب المعروض.

فإذا كان التغير بسبب المعروض أو حيثيات تغيرت في المعروض، اختلف المتيقن عن المشكوك وبالتالي لا يجري الاستصحاب.

وإذا كان المعروض ثابتاً والذي تغير أو تعددت الاسباب فان الحكم يجري لأن المتيقن نفس المشكوكة، وبذلك يجري الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

هذا الذي عبروا عنه الاعلام بالحيثية التقييدية والحيثية التعليلية. إذا كان حيثية تقييدية راجعة للمعروض فإن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية.

وان كان التغير في حيثية تعليلية يعني تغير في الاسباب فان الاستصحاب يجري لاتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة.

ونأتي بالحيثية التقييدية أو التعليلية من الجعل، وعالم الجعل ليس فيه قضية مشكوكة وقضية متيقنة، فقد ذكرنا سابقاً في اكثر من مناسبة أنه لا سبيل لنا للوصول إلى عالم الجعل الا من خلال المجعول.

ففي عالم الجعل إذا بينّ الحيثية تقييدية أو تعليلية فلا مشكلة، أما إذا لم يبين فنستفيد الحيثية تقييدية أو تعليلية من عالم الفعلية. وهذا ينظر على نحو العرف وتفاعله مع ذلك.

لذا الركن الثالث يجري في الشبهة الموضوعية والحكمية. في الشبهة الموضوعية بناءً على التعبير الذي استفدناه من عبارة الآخوند في الكفاية الذي هو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

وفي الشبهة الحكمية فيه تفصيل: أن كان التغير بحيثية تقييدية لا يجري استصحاب.

وإن كان التغير في حيثية تعليلية يجري الاستصحاب وهذا وإن كان في

عالم الجعل لكن لا سبيل له إلا عالم المجعول على حسب ما يفهمه العرف من الخطاب.

إعادة صياغة الركن الثالث:

وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وأن التغير يكون بحيثية تعليلية وليس تقيدية.

الركن الرابع: وجود الأثر المصحح لجريان الاستصحاب

فالاستصحاب حكم ظاهري، وكل حكم ظاهري يحتاج إلى أثر، وعلى ضوءه نتعامل مع هذا الحكم الظاهري، وإلا إذا لم يوجد الأثر فلا داعي له، إنما ذهبنا إلى الحجية والعمل بالأحكام الظاهرية كان المراد منها هو ما ينتج عنها من آثار والأ فلا داعي لذلك.

لذا هذا الركن لا مناص من قبوله، لكن نختلف في صياغته وحدوده.

وقد ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن هناك صيغ ثلاث لبيان المراد من هذا الركن^(١):

١- اشتراط ترتب الأثر الشرعي ولو بعد جريان الاستصحاب، وهي أوسع الصيغ.

٢- أن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير.

٣- أن يكون المستصحب حكماً شرعياً.

وقد ناقشها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله جميعاً، والظاهر أنه

(١) بحوث في علم الأصول/ للشيخ حسن عبد الساتر/ ١٣: ١٣٤-١٤٣.

يرجح الصيغة الثانية.

وفي مقام التعليق أقول:

أولاً: الدليل الذي ساق لنا حجية الاستصحاب هو النص، وأول هذه النصوص هي صحاح رويت عن زرارة،
فإذا رجعنا إلى نصوص صحاح زرارة وغيرها سنجد اننا لا نستطيع الذهاب إلى الصيغة الثالثة بأي نحو من الأنحاء، فينحصر الكلام اما في الصيغة الاولى الواسعة واما في الصيغة الثانية^(١).

ثانياً: هناك نحو من الاضطراب في تقرير السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ففي تقرير السيد الهاشمي رحمته الله: «أنه يكفي لتعيين الصيغة الثانية في مقابل الأولى إجمال الدليل والتردد بين الاحتمالين، الموجب للاقتصار على المتيقن منه، وهو الصيغة الثانية»^(٢).

وأما في تقرير الشيخ حسن عبد الساطر: «يتبين أنه لا يمكن الأخذ بالصيغة الأولى، وبناءً على ما تقدم، تتعين الصيغة الثانية للركن الرابع، وعدم تمامية الصيغة الأولى، ولكن هذا الكلام غير تام»^(٣).

وخلص للقول: «وبهذا البيان، يتضح عدم تمامية تفسير النقض بالنقض العملي كما ذهب إليه الصيغة الثانية.

(١) راجع غدير الأصول ٧: ١٦٣ - ١٦٩.

(٢) بحوث في علم الاصول / للسيد الهاشمي رحمته الله ٦/ ١٢٣.

(٣) بحوث في علم الاصول / للشيخ حسن عبد الساطر ١٣/ ١٣٨.

ولكن رغم هذا، تبقى نتيجة هذه الصيغة هي الأوجه في مقابل الصيغة الأولى ومعه يتعين الأخذ بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن في المقام هو نتيجة الصيغة الثانية»^(١).

ثالثاً: ما هو الدليل على حجية الاستصحاب؟

الجواب: وقد ذكرناه مراراً في بحث الاستصحاب، أن المعتمد في ذلك هو النص الشرعي، فنحن نتحرك بإزاء ما يحركنا نص قبولاً ورفضاً، وسواء في توسيع المساحات أو تضيق المساحات.

يا ترى هذه النصوص التي اثبتت حجية الاستصحاب هل هي نافعة في اثبات أن المراد من الاثر هو الصياغة الاولى الأوسع يعني أن يكون للاستصحاب أثر ولو بعد الاستصحاب ام الصياغة الثانية التي هي اضيق منها، أن يكون الاثر بمعنى أن يكون المستصحب معذراً أو منجزاً؟

وقد تقدم أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله حكم بإجمال النصوص والانتقال إلى قدر المتيقن.

ما هو الفرق بين إطلاق النص وبين اجماله على صعيد الاصول وعلى الصعيد الفقهي بقسميه النظري والعملي؟

الجواب: النص المطلق اصولياً أي المعنى واضح وأنه يشمل جميع الأفراد بلا قيد.

وأما المجمل فالمعنى غير واضح لأنه احتمال واحتمال وقد يكون هناك

(١) بحوث في علم الأصول / للشيخ حسن عبد الساتر / ١٣: ١٣٩.

احتمال ثالث، فيكون هناك تساوي الاحتمالات ولا يوجد مرجح بينها.
 فالفقيه في الاطلاق يفتي بشمول الجميع على المستوى النظري والعملي.
 أما في الاجمال فالفقيه لا يمكن له أن يرجح احتمال على الاحتمال
 الآخر لأنه ترجيح بلا مرجح، وهنا:
 مرة الاحتمالات فيما بينها قدر متيقن متفق عليه كما في الاوسع والاضيق،
 فنأخذ بالاضيق.

ومرة أخرى لا يوجد بينها قدر متيقن، وهنا يتوقف.
 فهل النصوص التي وردت خصوصاً صحاح زرارة التي هي المعتمد
 والمتكأ عليه في الاستدلال في الاستصحاب هل كانت مطلقة ام مجملة؟
 الجواب: اعتقد أن مراجعة النصوص تفضي إلى أن المورد مورد إطلاق،
 وإذا كان المورد مورد إطلاق يكون شاملاً لكل الأفراد، وإذا تريد التضيق
 تحتاج إلى دليل، وباستعراض الدلة لم يتضح لنا دليل يصلح أن يكون مضيقاً
 لهذه الكيفية، وعليه النصوص تشير إلى الصيغة الأولى.

وبما أن النصوص تشير إلى الصيغة الاولى فهل هذا ينفع المشهور القائل
 بالوجوب الغيري أو ينفعنا نحن القائلون بأن الواجبات كلها نفسية؟
 الانسب لهم أن يذهبوا إلى الصيغة الأولى، وأما نحن فمخبرون بين
 الأولى والثانية، لكن النصوص اثبتت أن المراد هو الصيغة الأولى.

لذا اركان الاستصحاب:

الركن الاول: اليقين وما بمنزلته بحدود قضية ما.
 الركن الثاني: الشك في بقاء القضية المتيقنة حدوثاً، والتغير إنما يكون

بحيثية تعليلية.

الركن الثالث: وجود الأثر المصحح لجريان الاستصحاب بمعنى عدم لغوية الاستصحاب.

واما وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة فهو ركن فوقاني لابد من لحاظه في جميع مراحل الاستصحاب.

الجهة الرابعة: مقدار ما يثبت بالاستصحاب^(١)

اتفاق الاعلام بأن الاستصحاب يُثبت المُستصحب ويكون ثبوتاً تعدياً وليس ثبوتاً حقيقياً، سواء كان المستصحب موضوع الحكم شرعي، أو حكماً شرعياً، أو متعلقاً للحكم، أو عدماً له.

فالذي يثبت بالاستصحاب هو ثبوت تعدي وليس ثبوتاً حقيقياً والفرق بينهما:

أن التعدي حجته جعلية مضافة، لذلك تُبحث لوازمه هل تثبت أو لا، أما الحقيقي فهو تكويني لذلك يسري بشكل طبيعي ويأخذ لوازمه.

آثار المستصحب تُقسم إلى قسمين:

١- أحكام وآثار شرعية.

٢- آثار ولوازم عقلية أو تكوينية كما سيتضح عن بعض الفروض.

القسم الاول: أن للمستصحب الأحكام وآثار شرعية:

ذُكرت له ثلاث فرضيات:

الفرضية الأولى: المستصحب موضوعاً لحكم شرعي.

مثاله: أشك في عدالة زيد فأستصحب عدالة زيد التي تكون موضوعاً

لجواز تقديمه إماماً للجماعة والائتمام به.

الفرضية الثانية: المستصحب حكماً شرعياً وهو نفسه صار موضوعاً

لحكم شرعي آخر.

مثاله: إذا كنت مديون فهل يجب عليّ الحج؟ الجواب: الاستطاعة غير

(١) غدير الأصول ٧: ١٧٣ - ١٧٩.

متحققة، والآن أشكّ في التسديد فأستصحب عدم تسديد الدين وعدم وجوب الحج والأثر أكون غير مستطيع، وبالتالي لا يجب عليّ الحج.

ج - الفرضية الثالثة: المستصحب حكماً شرعياً، ومن آثار هذا الحكم، حكم شرعي ثاني، ولهذا الحكم الشرعي الثاني حكم شرعي ثالث.

مثاله: ماء كان طاهراً وشككتُ بنجاسته، فأستصحب الطهارته، وبهذا الماء الطاهر تعبدت طهّرت الطعام النجس فيثبت جواز أكله.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بعد استعراضه لهذا الفروضيات قال: «فكل هذه الآثار الشرعية تثبت سواء كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي، أو حكماً شرعياً صار موضوعاً لحكم شرعي آخر، أو حكماً شرعياً ويترتب عليه حكم شرعي ثاني، ويترتب على الثاني حكم شرعي ثالث»^(١). وهذا هو الحق.

ونحن في مقام المناقشة سابقاً قلنا:

أن هذه الفروضيات لا معنى لها والذي يبدو أن محورية هذه الفروضيات الثلاث كون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي، وأن يكون المستصحب ذو أثر، وأثره أن يكون موضوعاً لحكم شرعي، سواء كان حكم شرعي بنفسه أو موضوعاً لحكم شرعي ثاني، أو موضوعاً لحكم شرعي ثالث، فهذا لا يؤثر، المهم ثبت الحدّ الاول الذي هو أن يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي.

(١) بحوث في علم الأصول / الشيخ حسن عبد الساتر / ١٣: ١٤٥.

لذا اعتقد لا ضرورة لاستعراض الفرضيات الثلاثة.

القسم الثاني: أن يكون للمستصحب آثار ولوازم عقلية - أن يكون ترتيبها على المستصحب ترتيباً تكوينياً وليس بالجعل والتشريع - .
وذكر لذلك ثلاث أمثلة:

المثال الأول: أن يكون أثر المستصحب ولازمه أثراً ولازماً غير شرعي،
كاستصحاب حياة زيد فإن لها آثار غير شرعية منها نبات اللحية والتقدم في العمر، وغيرها.

المثال الثاني: أن يكون للمستصحب أثر ولازم غير شرعي - عقلي فقط -
كشخص كان في جوار جدار وبعد فترة من الوقت وجدت الجدار ساقط،
فأستصحب بقاء الشخص لحين سقوط الجدار، والنتيجة: أن الشخص قد مات
أو أصيب.

المثال الثالث: هو كسابقه، من ترتب أثراً ولازماً تكوينياً غير شرعي،
كماء بمقدار الكر شرعاً فهو لا يفعل ولا يتأثر إلا بتغير أحد أوصافه، فإخذنا
منه مقدار ما، فنشك ببقاء الكرية، فأستصحب بقاءه على كريتته.

وخلص السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بعد استعراضه لهذه الأمثلة
إلى القول: «والمعروف بين الأصوليين، عدم ثبوت أمثال هذه اللوازم العقلية
بالاستصحاب، ولا ثبوت اللوازم الشرعية المترتبة عليها»^(١).

يا ترى أيُّ منها داخل في دائرة حجية الاستصحاب وأيُّ منها خارج؟
الداخل في دائرة الاستصحاب باتفاق الاعلام كما عبر السيد الشهيد

(١) بحوث في علم الأصول / للشيخ حسن عبد الساتر ١٣/ ١٤٦.

محمد باقر الصدر رحمته الله الآثار الشرعية، سواء كان مفادها الإرشاد إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، أو كان مفادها الإرشاد إلى تنزيل الشاك منزلة المتيقن، لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين، أو كان مفادها النهي التكليفي عن النقض العملي، فإنه على جميع هذه الاحتمالات الثلاث من دليل الاستصحاب تُثبت اللوازم والآثار الشرعية.

فالكلام منحصر في القسم الثاني: الآثار غير الشرعية، والنقاش طويل في هذه المسألة، لكن حجية الاستصحاب جاءت من النص الشرعي، إذاً أي أثر لا يكون ذا بناء شرعي يكون الاستصحاب لغو، لأن دليلنا وحركتنا في حجية الاستصحاب أُستفيد من النص الشرعي فإذا ثبت أثر لا علاقة له بالشارع فلا ينفعي الاستصحاب لأن المستصحب يثبت ثبوتاً تعدياً وليس ثبوتاً حقيقياً. ولكي يخرج من اللغوية ويكون هناك حكمة من الاستصحاب لابد أن يكون للمستصحب أثر شرعي والآ يصح لغواً.

قد يقال: نعم، لم يثبت له أثر شرعي لكن يثبت بالاستصحاب أن المستصحب ذا أثر غير شرعي، وهذا الأثر الغير شرعي يكون موضوعاً لحكم شرعي آخر.

فإنه يقال: أن المستصحب ذا أثر غير شرعي والذي كان موضوعاً لحكم شرعي وهذا من أين ثبت؟ لكي نقبل على ضوئه الحكم الشرعي الذي بُني على أثر تكويني أو عقلي استفيد من الاستصحاب فهو بدون دليل، فهناك فاصل بيني وبين الحكم الشرعي الذي هو الأثر الذي رفض ثبوته للمستصحب.

والخلاصة:

ثبوت اللوازم الشرعية، وعدم ثبوت غيرها.

لكن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يبين أنه أحياناً يكون الاثر للمستصحب، وأحياناً يكون الاثر للاستصحاب، فأَيُّ منهما الاصل المثبت الذي رُفِضت حجيته وأَيُّ منهما يدخل في داخل الاستصحاب، أو كلاهما أصل مُثَبَّت؟

مثال: صلاة الجمعة واجبة في زمان الحضور حضور الخاتم عليه السلام أو آل البيت عليهم السلام، الان ونحن في هذا زمان - زمان الغيبة - فإذا قال أحد: نستصحب فقلوه «نستصحب» هو محل الكلام هل هو ثابت للاستصحاب أو ثابت للمستصحب؟

مرة نقول: بما انه كان واجباً في زمان الحضور وبالتالي تركه يوجب العقوبة فنستصحب هذا الوجوب - وجوب انه لابد من الاداء والترك يؤدي إلى المعصية - هذا لازم عقلي بحث داخل في حجية الاستصحاب.

ومرة أخرى نقول: كان في زمان الحضور واجباً، ونستصحب وجوبها في زمان الغيبة، فيكون الاجتماع الآن مصداق لذات الموضوع الذي كان واجباً أو أن شرط الحضور غير مأخوذ في الموضوع، وهذا لازم عقلي غير داخل في حجية الاستصحاب، وهو الأصل المثبت.

فاللوازم التي تثبت هي اللوازم الشرعية، واللوازم العقلية التي كانت نتاجاً للاستصحاب وليس للمستصحب، والّا الاثار غير الشرعية التي تثبت للمستصحب فإنها اصل مثبت وهو خارج عن حجية الاستصحاب.

وهناك خلاف في الاستصحاب، فمشهور الاعلام قال انه اصل - سيأتي هذا الكلام - فتثبت للوازم الشرعية دون باقي اللوازم.

أما على رأي السيد الخوئي رحمته الله^(١) الذي يرى أن الاستصحاب أمانة فالمفروض تثبت عنده اللوازم الشرعية وايضاً لوازم الاخرى.

مع أن السيد الخوئي رحمته الله يفصل بين كون الاستصحاب أمانة، وبين كونه حجة في إثبات لوازمه العقلية، حيث قال: «الصحيح: عدم الفرق بين الاستصحاب والأمارات، لا من ناحية الدليل والمقتضي كما ذكر الآخوند، ولا من ناحية المجعول كما ذكره الميرزا، بل حال الأمارات والاستصحاب من حيث عدم حجية مثبتاتها على حد سواء، غاية الأمر في الأمارات نلتزم بحجية مثبتاتها فيما لو قام الدليل عليها، كما في الأخبارات مطلقاً بجميع أنحاءها، فإن السيرة القطعية العقلانية قائمة على حجية مثبتاتها وترتيب آثار لوازمها..... وأما غير الأخبارات من الأمانة فلم يقدّم دليل على حجية المثبتات»^(٢).

وخلاصة الكلام في هذه الجهة:

ثبوت اللوازم الشرعية للاستصحاب وعدم ثبوت اللوازم العقلية وما يترتب عليها في الحكم الشرعي، لا على التفصيل الذي ذكرناه من أن يكون اللازم من لوازم الاستصحاب وليس من لوازم المستصحب.

(١) دراسات في علم الأصول ٤: ١٥٦.

(٢) المصدر السابق.

الجهة الخامسة: في عموم جريان الاستصحاب^(١)

يا ترى هل يجري الاستصحاب في جميع الحالات أو لا؟
الاعلام في مقام بيان المساحة التي يجري فيها الاستصحاب لهم اراء في ذلك، الشيخ الأعظم رحمته الله عدها حوالي أحد عشر قولاً^(٢).

إلا أن المهم من هذه الأقول قولان في التفصيل ذكرهما الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي في جميع التقارير التي نقلت عنه:

أحدهما: تبناه الشيخ الأعظم رحمته الله، والثاني تبناه السيد الخوئي رحمته الله.

القول الأول: هو ما ذهب فيه الشيخ الأعظم رحمته الله إلى التفصيل في مساحة جريان الاستصحاب بين أن يكون الشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة، وبين أن يكون الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب^(٣).

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يعلق تعليقاً جميلاً قال: ما هو المنشأ

الذي دعا الشيخ الأنصاري إلى هذا التفصيل؟

يرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن المنشأ لذلك احد منشأين:

المنشأ الأول: هو أن يكون للمستصحب المشكوك استعداداً وقابليةً للبقاء

بطبعه، والشك حصل في بقائه من جهة احتمال طرو الرفع.

المنشأ الثاني: هو أن لا يكون للمستصحب استعداداً وقابليةً للبقاء بطبعه،

مما يسبب في حصول الشك في بقائه.

(١) غدير الأصول ٧: ١٨٠ - ١٩١.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٤٩ - ١٩٠.

(٣) فرائد الأصول ٣: ١٥٩ - ١٦٤.

وبعبارة اخرى: الذي دعا الشيخ الاعظم إلى هذا التفصيل هو قابلية الاشياء مرة قابلة للاستمرار فيكون شك في الرفع، ومرة غير قابلة فيكون شك في المقتضي.

القول الثاني: وهو الأهم في زماننا، ما تنباه السيد الخوئي^(١)، وذكره الشيخ الأنصاري^{رحمته الله} والسيد الشهيد محمد باقر الصدر^{رحمته الله}، وهو الذي يتعلق في التفصيل بين الشبهة الحكمية، فلا يجري فيها الاستصحاب، وبين الشبهات الموضوعية، التي يجري فيها الاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أن الحكم التكليفي له مرحلتين: المرحلة الأولى: مرحلة الجعل، بمعنى التشريع والحكم يكون مجرد إنشاء.

المرحلة الثانية: مرحلة المجعول، يكون الحكم فعلي. فمرحلة الجعل وهي الإنشاء أولاً ثم تأتي من بعدها مرحلة المجعول وهي الفعلية.

فالاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية، هل عدم الجريان بسبب كون الشك في مرحلة الجعل أم كونه في مرحلة المجعول؟

اما في مرحلة الجعل فانه يجري؛ لأن في عالم الجعل نسخ وبداء فيتغير الحكم المجعول، لكن هذا مخصوص في زمان النبي^{صلى الله عليه وآله}، أما ما بعد زمان النبي^{صلى الله عليه وآله} لا يفيدنا لأنه لا يوجد نسخ، فاحتمالية النسخ اعطت قابلية جريان

(١) دراسات في علم الاصول ٤: ٦٢ - ٧٣.

الاستصحاب في الحكم الشرعي في مرحلة الجعل.

لذلك وان كان الاستصحاب يجري في الشبهة الحكمية في مرحلة الجعل لكنه مخصوص بزمان الخاتم ﷺ وأما في مرحلة المجعول لا يجري؛ لاحتمال أن يكون هناك تكليف زائد.

ماء متيقن الطهارة ثم تنجس بتغير أحد اوصافه فصار نجس وهذه مرحلة اليقين، فنطبق مرحلة الشك: فهذا الموجود في الخارج زال عنه التغير هل طاهر ام باقٍ على نجاسته؟

إذا اجرينا الاستصحاب لابد من القول بأنه كان متيقن النجاسة ثم شكنا بسبب زوال التغير، فنستصحب بقاء النجاسة، لكن الاستصحاب لا يجري هنا؛ لوجود ما يعارضه وهو احتمال أن هناك تكليف زائد، فبأي حكم مجعول - عند السيد الخوئي - يراد اجراء الاستصحاب فالاستصحاب معارض بأصل آخر مفاده: أن هناك تكليف زائد.

هذا الذي عبر عنه السيد الخوئي أن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية.

هل يجري الاستصحاب في الشبهات الموضوعية؟

قال السيد الخوئي ما مفاده: وأما في الشبهات الموضوعية - التي هي مورد صحيحة زرارة «لا تنقض اليقين بالشك»- فيجري فيها استصحاب بقاء الحكم الجزئي، لأنه لا يكون معارضاً بأصالة عدم الجعل الزائد. في هذه العبارة أشار إلى نكتتين مهمتين:

الاولى: قال: وفي الشبهات الموضوعية التي هي مورد صحيحة
تقدم أن الدليل على حجية الاستصحاب هو الشرع، فإذا كانت الرواية
هي مورد الشبهة موضوعة، فيصير من المسلم جريان الاستصحاب في الشبهة
الموضوعية.

الذي يجري الاستصحاب في الشبهة الموضوعية في راحة؛ لأن النص
موجود، وحينما ينتقل إلى الشبهة الحكمية يحتاج إلى مؤنة.
فاذا رفضت جريانه في الشبهة الموضوعية فقد رفضت روايات حجية
الاستصحاب، وبالتالي يمكن الانتقال إلى الشبهة الحكمية.

الثانية: قال: فيجري فيها استصحاب بقاء الحكم الجزئي.
لكي نتقل إلى كبرى ننشئها في الشبهات الموضوعية نحتاج إلى مؤنة
وزيادة على النص، والأكنص يفيد حكم جزئي، لذلك كان النقاش في بداية
بحث الاستصحاب أن الاستصحاب مخصوص في موارد أو يتسع ليشمل من
موارد أخرى فمثلاً هو ورد في الصلاة والوضوء هل يشمل مفردات الحج؟
إذا قلنا حكم جزئي فهو لا يشمل، فالكبرى تحتاج إلى مؤنة.

لكن ليس هذا المقصود من عبارة السيد الخوئي رحمته الله - لأنه يدافع عن
كبروية الاستصحاب في الشبهة الموضوعية - وإنما هو أن الموضوعات
جميعها خارجية، والمواضيع فالخارجية كلها جزئية، فهو غير ناظر للكبرى،
لأن الكبرى أُستفدت من النص.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بعد أن ذكر التفصيل قال^(١): أن هذا الكلام غير تام، إذ قد يُفهم من دليل الاستصحاب، أنه ناظر إلى الصورة الذهنية للماء المتغير بما هي صورة ذهنية، وأحياناً أخرى يُفهم منه أنه ناظر إلى الصورة الذهنية بما هي متشخصة وعين الخارج.

فإن جريان الاستصحابين غير ممكن في وقت واحد لتحصل بينهما المعارضة، وإنما إما أن يجري استصحاب بقاء المجعول وحده، بلا معارض، وإما أن يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارضة.

وأما عدم قبول دليل الاستصحاب الحمل على كلا النظيرين، وذلك لأنهما متنافيين، فكلما منهما ينفي ما يشبه الآخر.

لكن بقي إشكال أثاره المحقق العراقي^(٢) قال: لا يجري الاستصحاب في الشبهة الموضوعية حتى ولو كنا بمأمن من استصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأن استصحاب بقاء الحكم له حالتان.

الحالة الأولى: أن يفرض أن الحكم الكلي صار فعلياً، وبعد ذلك يشك في بقاءه.

الحالة الثانية: الحكم لم يصبح فعلياً بعد، لكن يشك في بقاءه أو فعليته.

فحالة تخص المكلف وحالة تخص مجتهد.

فالمكلف عنده ماء في الخارج تغير بالنجاسة سواء على نحو اللون أو الطعم أو الرائحة، صار عنده نجس، ثم بعد فترة زال التغير، فهنا يحكم ببقاء

(١) بحوث في علم الاصول/للشيخ حسن عبد الساتر/١٣: ١٥٨ - ١٦٢.

(٢) نهاية الأفكار: ١٦٨.

الماء على نجاسته.

لكن المجتهد يفترض فرضية مفادها: لو كان هناك ماء وقد تنجس بتغير أحد اوصافه ثم زال التغير فما هو الحكم؟ فلا يوجد متيقن فعلي، ولا يوجد موضوع أصلاً في الخارج، لذلك قال كيف سيجري الاستصحاب مع انه ليس في البين لا يقين سابق ولا شك لاحق.

فالاشكال يتمركز على المجتهد ولا دخل للمكلف فيه.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يجب على الإشكال:

مرة نفس المجتهد ينظر للشيء على أنه صورة ذهنية بما هو صورة بالحمل الأولي، فكلامك صحيح.

ومرة ينظر بما هي ناظر للخارج، فاذا كانت بما هي ناظرة للخارج، فلا يأتي كلامك.

وقد يقال: وهل يمكن للصورة الذهنية أن يكون لها هذا التأثير بحيث تصير كأنها واقعة.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يذكر أن بعض رواة القصص فطريقة سرده للقصة تجعل تعي اجواءها وكأنك فيها، لذلك تنفعل وتتأثر واحيانا تبكي واحيانا تضحك، هذا يعني أن الصورة الذهنية جعلتك تعيش في داخل الحالة الافتراضية في الواقع الذي يسمى في زماننا العالم الافتراضي.

لذلك يجري الاستصحاب في الشبهة الموضوعية ولا يصح الاشكال الذي طرحهم المحقق العراقي.

الى هنا انتهينا إلى أن الاستصحاب يجري في الشبهة الموضوعية بشرط

أن تكون الصور الذهنية ناظرة للخارج، أو يكون حال المكلف.

اما في الشبهة الحكمية على مستوى الجعل يجري الاستصحاب لكن مخصوص في زمان النبي ﷺ فلا نستفد منه في زماننا، أما على مستوى المجعول فإنه لا يجري.

وهذا الاستصحاب يجريه المكلف، إذ لا معنى لأن يكون إجراء هذا الاستصحاب من قبل المجتهد الفقيه.

فوظيفة المجتهد هو أن يبين ويفتي بحجية الاستصحاب إذا حصل له يقين سابق، وشك لاحق، والمكلف يقوم بتطبيق فتوى الفقيه.

الحالة الثانية: هي أن يفرض أن يشك في بقاء الحكم الكلي قبل أن يصير فعلياً، كما يفعل المجتهد عندما يجري استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير دون أن يفرض وجود ماء متغير بين يديه في الخارج، فيفتي باستصحاب النجاسة.

وفي هذه الحالة الثانية انقدحت المشكلة، حيث أشكل على إجراء المجتهد للاستصحاب قبل صيرورة الحكم الكلي فعلياً، مع أنه ليس لدى المجتهد متيقن سابق، ولا مشكوك لاحق، بل أن المتيقن والمشكوك متعاصران في زمان واحد، فهما في أن واحد^(١).

ثم طرح السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله جواباً لهذه الإشكالية^(٢)،

(١) من هنا يتضح أن إشكال المحقق العراقي رحمه الله لا يرد على استصحاب المجتهد، وإنما يرد على استصحاب المكلف

(٢) بحوث في علم الاصول/ للشيخ حسن عبد الساتر/ ١٣: ١٥٨ - ١٦٣ - ١٦٤.

حاصله: أن استصحاب المجتهد للحكم الكلي قبل صيرورته فعلياً هو أن يقال: أن المجتهد يلحظ الصورة الذهنية للماء المتغير في ذهنه بأحد لحاظين: اللحاظ الأول: أن يلحظ صورة الماء المتغير بما هي صورة ذهنية ثابتة في عالم الذهن.

اللحاظ الثاني: أن يلحظ صورة الماء المتغير بما هي عين الخارج وشخصه، بحيث يرى بها الخارج، كما هو حالنا عندما نستمع لراو يروي صوراً مأساوية وقعت في التاريخ، حيث نرى تفاعل مع هذه الصور، كأننا نرى عين الخارج من خلال السرد والتصوير.

وبهذا البيان يتضح أن الصورة الذهنية للماء المتغير باللحاظ الأول - بالحمل الشائع - لا يوجد فيها يقين بحدوثها ولا شك في بقائها، فكلتا الصورتين موجودتان في الذهن في أن واحد، فلا موضوع للاستصحاب. وإن لوحظت الصورة الذهنية باللحاظ الثاني - بالحمل الأولي - ففي مثلها يمكن افتراض يقين سابق وشك لاحق، وهنا يجري الاستصحاب، بعد رؤية الخارج بهذه الصورة الذهنية.

وبهذا البيان يتضح بأن المجتهد عندما يفتي بالاستصحاب فهو إنما يفتي به على أساس اللحاظ الثاني لصورة الشيء الذهنية في الشبهات الحكمية والموضوعية، كما أنه بهذا ينحل الإشكال المزبور^(١).

والحاصل لما مضى: أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرى:

(١) بحوث في علم الأصول/ للشيخ حسن عبد الساتر/ ١٣: ١٥٨ - ١٦٤ - ١٦٥.

١- الاستصحاب يجري في الشبهة الحكمية في مرتبة الجعل - الحكم الانشائي ، إذا كان احتمال النسخ، وفي غيرها لا يجري سواء كان شكاً في فعلية المجموعول، أو في حكم انشائي في غير احتمالية النسخ.

٢- لا يجري الاستصحاب في الشبهة الموضوعية إذا كان الدليل ناظر إلى الصورة الذهنية بما هي.

٣- يجري الاستصحاب في الشبهة الموضوعية إذا كان الدليل ناظر إلى الصورة الذهنية بما هي متشخصة في الخارج إذا كان الاستصحاب من قبل المكلف «بعد فعلية المتيقن».

٤- يجري الاستصحاب في الشبهة الموضوعية إذا كان الدليل ناظر إلى الصورة الذهنية بما هي متشخصة في الخارج إذا كان الاستصحاب من قبل المجتهد بشرط أن تكون الصورة الذهنية بالحمل الأولي.

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «وقد تحصل بكل ما ذكرناه: أن الاستصحاب حجة مطلقاً، من دون تفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية، ومن دون تفصيل بين الحكم المستفاد عن طريق الدليل اللفظي، والحكم المستفاد عن طريق الدليل العقلي، ومن دون تفصيل بين موارد الشك في الرافع، وموارد الشك في المقتضي»^(١).

الجهة السادسة: النسبة بين الأمارات والاستصحاب وباقي الأصول

العملية^(١)

مقدمة:

المراد في هذه الجهة السادسة البحث عن النسبة بين الامارات والاستصحاب وباقي الأصول العملية.

فإذا كان عندنا امارة و أصل أو عندنا امارة واستصحاب، أو عندنا استصحاب وأصل، أيهما يقدم على الآخر؟ ولنا بصدد البحث عن حجية الأمانة أو الاستصحاب ومساحته أو الأصل ووجوده فقد مضى الحديث عنها بحمد الله تعالى.

ذكر السيد الشهيد^(٢) رحمه الله ما حصله: أنه لا إشكال في تقدم الأمارات على الأصول العملية، كما لا إشكال في تقدم الأصول العملية بعضها على البعض الآخر على تفصيل في محله.

وهذه العبارة مهمة لأن كل هذه العناوين موردها الشك أي احكام ظاهرية فكلها عنوانها عدم اليقين، سواء كانت امارة أو استصحاب أو اصل، لكن على اختلاف درجات الوثوق.

قد يتصور البعض بما انها متعلقة بشك المكلف فالمصير يكون التوقف، التعارض. التساقط، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله يقدم دعوى مهمة بأنه لا إشكال في تقدم الأمانة على الأصل وهذا متفق عليه، فإذا كان

(١) غدير الأصول ٧: ١٩٢ - ٢١٨ تحت عنوان الفصل السادس.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمه الله ٦: ٣٤١ وما بعدها.

الاستصحاب من الاصول تتقدم الامارة عليه.

وأيضاً لا اشكال في تقديم الاصول العملية بعضها على البعض، حيث قدم ﷺ آلية علاج ترفع التوقف والتساقط التي هي: أن التقديم مقبول. وقد يقال: فلماذا نبحثه؟

وأجاب السيد الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ: إنما نبحث عن وجه هذا التقديم، وتخريجه الفني على ضوء الكبرى المنقحة في باب التعارض، وهي أربعة:

- ١- الورود.
 - ٢- الحكومة.
 - ٣- التخصيص.
 - ٤- الجمع العرفي.
- إلا أن التقديم يحصل بملاكين فقط: إما ملاك الورود وإما ملاك القرينية. الملاك الأول: الورود: بيانه: رفع أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر حقيقة، وقد قسم السيد الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ هذا الورود إلى خمسة أقسام:

- ١- يرفع موضوع الدليل الآخر بجعله.
- ٢- لفعلية مجعوله.
- ٣- بوصوله.
- ٤- بتنجزه.
- ٥- بامتثاله.

ولكل قسم منها خصوصيات وتفاصيل.
ونحن نبحت عن رفع الموضوع أحياناً يكون الرفع بلسان الأخبار وأحياناً
بلسان الإنشاء والتعبد.

لسان الأخبار كقوله «أكرم العلماء» ثم أخبر بأنّ زيداً ليس بعالم.
لسان الإنشاء والتعبد، كقولنا «متى ما لم تقم حجة على الإلزام فأنت في
سعة» - البراءة - ثم حكم بوجوب شيء أو حرمة، وهذا أيضاً تارة يكون
وروداً بحسب الطبع اللغوي العام بنحو تضيق دائرة الدليل المورود بالوارد
حقيقة، وأخرى يكون بالدعاء السكاكي، وهذا النوع من الورد ادعته مدرسة
الشيخ النائيني رحمته الله في باب الأمارات والأصول^(١) وان عبرت عنها بالحكومة،
مع أنه ورود بنحو الإنشاء والتعبد.

الملاك الثاني: القرينية وتعني: الدليل الثاني يكون تفسيراً وبياناً للدليل
الأول، وهذا يوجب تقديم دليل المفسر على الدليل المفسر، وكبرى هذه
النكته - كبرى التفسير والأخذ بالمفسر - من القضايا التي تكون قياساتها معها،
ولا تحتاج إلى إقامة الدليل، غايته كيف تثبت القرينية.

والقرينة في علم الأصول على قسمين:

١- القرينة الشخصية: نفس المتكلم الذي قال العبارة الأولى هو نفسه قال
العبارة الثانية، وهذه تبين الأولى.

القرينة الشخصية لها اقسام ثلاث كل واحد من هذه الاقسام نسميه

(١) أجود التقريرات ٤: ١٩١ - ١٩٢.

حكومة.

بمعنى اخر: تُقدم القرينة الشخصية للحكومة.

الأول: أن يكون بلسان التفسير، كما إذا قال مبيناً أعني من ذلك الكلام هذا المعنى، ويصطلح على هذا النوع من الحكومة، حكومة تفسيرية.

الثاني: أن يكون بلسان التنزيل بأن يقول «الغريق شهيد»، «الطواف بالبيت صلاة» فالطواف في البيت له قواعد الصلاة لها قواعدها، والجهاد في سبيل الله ونيل الشهادة لها قواعد والغرق له أحكامه يعني أنزل الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة، وأنزل الغريق بمنزلة الشهيد، وهذا يصطلح عليه حكومة تنزيلية.

الثالث: أن يكون مضمون أحد الدليلين بحسب مناسبات الحكم والموضوع المكتشفة به ناظراً إلى مفاد الدليل الحاكم بحكم الاستثناء وحدوده، الدليل الأول «المحكوم» ثم يأتي دليل ثاني بحسب ظروفه وحيثياته مقدم ومفسر ومبين للدليل المحكوم، وهذا يُصطلح عليه بالحكومة المضمونية.

وبهذا يُعرف أن الدليل الحاكم منافٍ ومعارض حقيقة مع الدليل المحكوم بخلاف الورود الذي يرفع الموضوع.

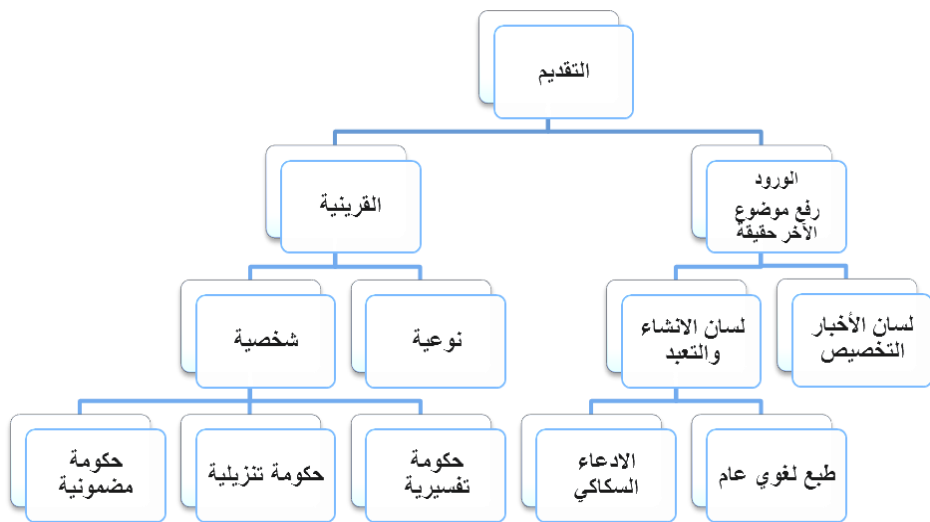
٢- القرينة النوعية: أن هناك مرتكزات نوعية معينة هي التي ادت إلى هذه العملية، هذا النوع من القرينة يسمى التخصيص.

أيهما أقوى لو تعارضت القرينة الشخصية والقرينة النوعية؟

الجواب: القرينة الشخصية؛ لأنها من نفس المتكلم.

الورود يرفع الموضوع، والرفع رفع حقيقي.

والقرينة الشخصية حكومة.
والقرينة النوعية تخصيص.
والحكومة مقدمة على التخصيص
والورود يقدم على الحكومة؛ لأنه لا يوجد حاكم ومحكوم.



عودة على صلب الموضوع:

العلاقة والنسبة بين الامارات والاستصحاب والأصول:

والبحث في مقامين:

المقام الأول: في تقدم الإمارات على الأصول العملية.

المقام الثاني: في تقدم الأصول العملية بعضها إلى بعض.

أما المقام الأول: تقدم الإمارات على الأصول العملية:

هناك اتجاهان رئيسيان:

الاتجاه الأول: يتبنى أن تقديم الأمانة على الأصل بملاك الورود.

الاتجاه الثاني: يتبنى أن تقديم الأمانة على الأصل بملاك القرينية.

أما الاتجاه الأول فهو على نحوين:

النحو الأول: تارة يكون على أساس الورود الحقيقي.

النحو الثاني: على أساس الورود الادعائي السكاكي.

الورود الحقيقي يُفسر بتفسيرين:

التفسير الأول: الأمانة ترد على الأصل بالورود الحقيقي بحسب الطبع

اللغوي، فالعلم «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس» هل يراد منه العلم

الوجداني فقط أي اليقين، أو أنه يشمل ما دون ذلك فيشمل الظن؟

فصاحب هذا التفسير يقول: المراد بالعلم في «حتى تعلم» ما يشمل العلم

الوجداني يعني اليقين وما دونه كالظن.

والأمانة ظن فتكون داخلة في عنوان العلم.

فحتى تعلم انه نجس فهذا العلم سيوقف العمل بالأصل، فتتقدم الأمانة

على الأصل.

التفسير الثاني: العلم هو العلم الوجداني لكن الاحكام مرة: ما يطابق

الواقع يقيناً، ومرة ما جعل مطابقاً للواقع، وهذا - ما جعل مطابقاً - يشمل

الامارات، فقدمت الأمانة على الأصل.

أما الورود السكاكي فهو نفس الشيء، لكن الشارع في اعتباراته للعلم

يرضى بالعلم اليقيني وما دونه، ونحن نتكلم عن قضية شرعية «كل شيء لك

طاهر حتى تعلم أنه نجس» فقدمت الأمانة.

أو أننا لا نقول العلم؛ لأن العلم قضية عقلية، وبالتالي هي مأخوذة على نحو اليقين، وإنما نقول أن للشارع في اعتبارات الأحكام أكثر من اتجاه: اتجاه يريد الحكم المطابق للواقع، والاتجاه الآخر الذي يكون قريباً أو كالواقع، وهذا أيضاً يشمل الامارة.

إلا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يشكل على ذلك ^(١) بما حاصله:

أولاً: أن كلا الوجهين غير تام، فهي دعوى بلا دليل.

وثانياً: أن ورود السكاكي ليس ورود بل حكومة.

ويعلق السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله على ذلك ^(٢):

والتحقيق: أن تمامية ورود موقوفة على افتراض ثلاثة أمور:

١- أن الشارع حينما يطلق كلمة العلم يقصد بها ما يراه علماً بحسب اصطلاحه واعتباره.

ويجب على ذلك: وقد بينا أنه لا دليل على ذلك بل لا يُحتمل؛ لأن الشارع يخاطب العرف.

٢- أن جعل الحجية في الأمارات يكون بمعنى جعل العلم.

ويجب عن ذلك: وقد مضى تحقيق ذلك في بحث الأحكام الظاهرية، حيث اتضح أن هذا مجرد تعبير ليس إلا.

٣- افتراض الفرق بين الأمارات وبين الأصول التي يمكن فيها دعوى

(١) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦ : ٣٤٤، مباحث الأصول ق ٢ ج ٥ : ٥٤٠.

(٢) بحوث في علم الأصول/ للسيد الهاشمي رحمته الله / ٦ : ٣٤٤ ما بعدها.

جعل العلم واليقين كما في الاستصحاب، وهذا ما ينبغي التحدث عنه في مقامنا، فإنه لماذا افترض أن دليل حجية خبر الثقة يجعله علماً وغاية للاستصحاب دون العكس، فيكون التوارد من الطرفين ويتعارضان.

وبعبارة أخرى: أن هناك فرق بين الأمارات والأصول

حينما تأتي اماره ويأتي أصل، والاصل «كل شيء لك حتى تعلم انه نجس» أو «كل شيء لك حلال» يُقدم دليل الامارة لأن الشارع سمح له أن يكون موقفاً ومُعطلاً للعمل بالأصل باعتبار الاصل اذا كنت شاك.

مثاله: الماء طاهر، ثم شككنا فيه، فالأصل يقول: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس»

فإذا جاء الثقة وقال: هذا نجس، فأخبار الثقة اماره وقد أعطيت لها الحجية من قبل الشارع

فأصبحت غاية للاستصحاب، وموقفة للأصل والاستصحاب، وعليه يصبح عندك علم، فتحكم بنجاسة الماء بسبب اخبار الثقة.

فالأماره نعمل بها ونوقف الاصل والاستصحاب، لكن لا نستطيع أن نعمل بالأصل أو الاستصحاب ونوقف حجية اماره.

وإذا أحدهما أوقف الآخر فيكون هنا تعارض ونرجع لأحكام التعارض. ولكن هذه الفرضية تصطدم بإشكال أنه لماذا الأماره توقف الاصل، ولا يوقف الاصل الأماره فيتعارضان؟

مثال: ماء طاهر شككنا في انه نجس فنستصحب بقاءه على الطهارة، فأتت الامارة وقالت هذا نجس، والامارة ظنية، فتوقف الاستصحاب.

وإذا كانت عندنا امارة تقول هذا الماء نجس، وعندنا استصحاب يقول
كان طاهراً والآن نشك في نجاسته، فنستصحب بقاءه طاهراً.
وهنا يحصل التعارض؛ لأن الامارة تُثبت كونه نجس والاستصحاب يُثبت
كونه طاهر.

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرفض ورود الامارات على الاصول
بالمطلق، نعم هي تتقدم لكن لا بنحو الورود.
وجواب الإشكال:

أولاً: دليل الامارة وانها حجة هو السيرة، والاستصحاب والاصول دليلها
أيضاً السيرة، فاذا كان هذا الدليل وارداً عليه، فالثقة امارة، وامارة قالت إذا
أخبرك الثقة في شيء فانك تعمل به، والسيرة قالت حتى تعلم، وبما انها
تعاملت مع خبر الثقة معاملة العلم، فكأنها قالت: لكي تجري الاصل تحتاج
عدم علم، فاذا جاءك علم ولو على نحو خبر الثقة، ومعه لا مجال للعمل
بالأصل أو الاستصحاب.

هذا كله مبني على أن الاستصحاب أصل، وإلا لو قلنا أن الاستصحاب
امارة كما هو رأي السيد الخوئي فلا يدخل الاستصحاب.

لذلك يعتبر دليل الامارة وان كان هو السيرة لكنه في المقام وارد على
الاستصحاب والاصل ورافع لموضوعها؛ لأن موضوعها عدم العلم وقد حصل
العلم.

ثانياً: قد أخذ في موضوع حجية الاصل الشك «كل شيء لك طاهر حتى
تعلم أنه نجس» وبالاستصحاب كان طاهراً والآن اشك فيه.

بالتالي هذا الدليل عنوان الشك واضح في تركيبته.

الاصل لا ينظر إلى الواقع انما إلى الوظيفة العملية باعتبار عنده شك ولا يستطيع أن يصل للواقع فذهب إلى الوظيفة العملية.

أما الامارة هل اخذ الشك في موضوعها ام هي مورد استعمالها الشك لكن الشك لم يطرق في لسانها أو في موضوعها؟

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول: الامارة انما اخذت طريقاً للكشف عن الواقع وهي ناظرة للواقع، وبالتالي لم يؤخذ الشك في موضوعها. لذلك يقدم الذي يكون طريقاً للكشف عن الواقع على ما يكون وظيفة العملية في موضوع حينما يكون الشك هو موضوعه.

على ضوء هذا السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول نستطيع الجواب على الاشكال الماضي فتتقدم الامارة على الاصل والاستصحاب. قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: هذا الجواب ايضاً غير تام؛ لأن عندنا ثبوت واثبات:

اما في عالم الثبوت فماذا تقصدون بأنه لم يؤخذ فيه الشك في الامارة؟ هل تقصدون أنه لم يؤخذ قيداً مقدر الوجود، وهذا مستحيل أي لو كنت تعلم فلا داعي للذهاب للامارة، فالشك موجود بأي نحو من انحاء تصور الشك في عالم ثبوت، هذا أولاً.

وثانياً: واذا اردت من ذلك انه لم يؤخذ قيداً في موضوع الامارة التي هي الحجة وان كان قيداً في الحكم بالحجة فهذه حثية تعليلية وليست تقييدية، وبالتالي لا اثر لها.

اما اثباتاً: فإن لسان الدليل في الاصل جاء لبيان الشك وعدم العلم، وفي الامارة جاء ليكشف عن الواقع، ولكن كيف تُثبت هذه الكبرى؟ مع أن بعض السنة الدليل التي كانت للأمارات أخذ الشك في موضوعها كقوله تعالى: ﴿فاسألوا اهل الذكر أن كنتم لا تعلمون﴾، وبعض السنة النصوص الذي ورد فيه الكلام عن الاصول لم يؤخذ الشك في موضوعه مثل أصالة اليد.

فهذه الكبرى التي تدعي أن دليل الامارة لم يؤخذ فيه عنوان الشك بأي نحو، وأن دليل الاصل أخذ فيه عنوان الشك بأي نحو، فهذا غير تام؛ لأن بعض ما استدل به على حجية الامارات كان في لسانه الشك، وبعض ما استدل به على حجية الاصول لم يؤخذ في لسانه الشك، لأن لسان الدليل الذي استفيد منه حجية الأمانة أو الذي استفيد منه حجية الاصل يناقض هذه الكبرى، واذا نُقضت الكبرى فلا يحصل الورود.

لذلك يعبر في اخر المطاف: «وهكذا يتلخص أن تقدم الأمارات على الأصول بملاك الورود غير تام»^(١).

وهنا اشار إلى أن هناك اعتراضاً على اصل نظرية ورود الامارات على الاصول.

وأما الاتجاه الثاني: تقديم الأمانة بملاك القرينية

فإن القرينة قد تكون شخصية وتسمى حكومة، وقد تكون نوعية وتسمى الجمع عرفي.

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي رحمه الله / ٦: ٣٤٧.

تقديم الأمانة بالحكومة - القرينة الشخصية - :

أما التقديم بالحكومة فقد اتضح أنه بحاجة إلى إثبات نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم في مقام تفسيره أما نظراً تفسيرياً صريحاً أو تنزيلياً أو مضمونياً، وهذه هي الأقسام الثلاثة المتقدمة للحكومة.

تقديم أمانة بالقرينة الشخصية التي هي الحكومة

لابد أن نحرز ونثبت أن الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم، فهو اما أن يكون حكومة تفسيرية، واما أن تكون حكومة تنزيلية أو مضمونية. فكونها حكومة تفسيرية فلا نحتاجها؛ لأنه لا يوجد من يقول أن دليل الامارة الذي هو الحاكم ناظر إلى دليل الاصل، لذلك هذا كونه حكومة تفسيرية فلا كلام فيها.

الامارة حاكمة تنزيلياً على الاصل العملي.

بمعنى آخر: اننا في الحكومة التنزيلية «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام» «كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه نجس» هذا هو دليل الاصل، ودليل الأمانة يقول: بما أن الامارة كاشفة عن الواقع فهي تُنزل بمنزلة علم. فنجمعهم حاكم ومحكوم: دليل الامارة يقول: النتيجة التي تصل إليها هي أن خبر الثقة والظاهر.

تنزيلاً تعتبر بمنزلة علم، فدليل الاصل «كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه نجس» فجاء العلم من خلال تنزيل الأمانة منزلة علم، فتقدم وتمنع الطرف الآخر.

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يقول هذا التصوير للحكومة التنزيلية

يشبه الورود؛ لأنه يرفع الموضوع.

وقد ذكرنا سابقاً عند تعرضنا لموضوع الورود أن لمدرسة الميرزا النائيني رحمته الله^(١) عبّرت عن نحو من انحاء الورود بالحكومة وتقصد بها الحكومة التنزيلية وهناك قلنا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر قد أشكل عليها بأن هذا ليس تقديماً بالحكومة وإنما هو تقديم بالقرينية .

كيف نُميز أن هذه المسألة أن التقديم كان بعنوان الورود أو أن التقديم والتأخير كان بعنوان الحكومة التنزيلية؟

وبعبارة أخرى: كيف نُميز أن المورد - تقديم الامارة على الأصل - هل هو تقديم بملك الورود ام تقديم بملك القرينة الشخصية - التي تكون تنزيلية - ؟

الجواب: في الورود الدليل الأول يلغي الدليل الثاني حقيقة، أما في الحكومة فإنه لا يوجد دليل مقابل دليل حتى يلغي موضوعه وإنما نزلناه منزلة العلم تبعداً.

لذلك قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: أن هذا ليس وروداً وإنما هو بملك القرينية التي يُعبر عنها بالحكومة التنزيلية.

فعليه نقول: أن الأمانة تتقدم على الأصل على نحو ملك القرينية بعنوان أن تكون القرينة شخصية بالحكومة التنزيلية.

والسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يذكر فوارق مهمة بين الحكومة

(١) أجود التقريرات ٤: ١٩١ - ١٩٢.

التنزيلية وبين الورود^(١).

ثم قال ﷺ: «وعلى كل حال لا وجه لدعوى حكومة دليل الأمانة على الأصل بالتنزيل، لأنه يرد على ذلك - كما يرد على دعوى الورود أيضاً - أن دليل حجية الأمانة لو سلّمت دلالتها على جعل العلمية والطريقة وأنّ لسانها لسان تنزيل ما ليس بعلم منزلة العلم فسوف يكون لسان أدلة الأصول العملية الترخيضية أيضاً لسان نفي العلمية والتنزيل»^(٢).

فاتضح مما تقدم أن الامارة لا تتقدم بالورود بأي نحو كان، والأمانة لا تتقدم بالقرينة الشخصية التنزيلية.

لكن هل تتقدم الامارة على الاصل بالحكومة المضمونية؟

إن تقدم الامارة على الاصل بالحكومة المضمونية بأن الشارع يفترض عدم الالتزام وثبوت التأمين لولا جعل الحجية للأمانة في ذلك المورد. بيان: أن الشارع يفترض فرضية أنك في أمان أو أنت في براءة أو أنت في طهارة أو أنت في سعة ما دمت لا تعلم «كل شيء لك طاهر حتى تعلم» وهذا يعني أنه لولا وجود الامارة لكنت حسب الأصل الذي هو حجة وثابت في حقك، فإذا صدرت الامارة - هذا معنى الحكومة المضمونية - وهي خبر ثقة قال «هذا نجس» فصار عندك شبه العلم أو مثل العلم، وعليه لابد أن تنتقل من حكم الاصل إلى حكم النجاسة، هذا هو المراد من الحكومة المضمونية. بعبارة أخرى: دليل الامارة ناظر إلى انه يجعل العلم الذي حصل أو

(١) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي ﷺ/ ٦: ٣٤٨ وما بعدها، غدير الأصول ٧: ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) بحوث في علم الأصول / للسيد الهاشمي ﷺ/ ٦: ٣٤٨ - ٣٤٩.

المعرفة التي حصلت بفعل الخبر الثقة علماً يوقف عمل الاصل.

بعد أن استعرض هذا الكلام قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله:
«يكفي في اشباع الحاجة إلى افتراض التأمين المُسبق أن يكون النظر إلى قاعدة قبح العقاب - على القول بها - أو البراءة الشرعية المحكومة التي هي رتبة القاعدة فلا يتوقف على افتراض مظنون الأصول الشرعية»^(١).

فالدليل في الأمانة حتى يصير حاكماً مضموناً لا يكون ناظراً إلى دليل الاصل، على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إلى هنا السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يرفض الورود ويرفض القرينة الشخصي سواء كانت تفسيرية أو كانت تنزيلية أو كانت مضمونية.

تقديم الأمانة بالقرينة النوعية - الجمع العرفي -

وأما تقديم الأمانة على الأصول بملك القرينة العامة كالتخصيص والتقييد والأظهرية ونحوها فتصل النوبة إليه بعد عدم تمامية الورود ولا الحكومة.

والبحث هنا:

مرة نتكلم عن تقدم الأمانة على أصالة البراءة.

ومرة أخرى نتكلم عن تقدم الأمانة على الاستصحاب

ومرة نتكلم عن تقدم الأمانة على أصالة الطهارة.

تقدم الأمانة على أصالة البراءة:

(١) بحوث في علم الأصول/ تقرير السيد الهاشمي رحمته الله ٦: ٣٥٢.

فالامارة تتقدم على اصالة البراءة بالجمع العرفي النوعي يعني القرينة النوعية

مثالها: الامارة مع وجود الدليل الظني، والاصل مع غيابها.

وهنا نسأل أيهما أخص وأيهما أعم؟

الجواب: الأمانة أخص، ولكونها أخص، فيقدم الاخص.

تقدم الأمانة على الاستصحاب:

وبنفس الطريقة تقريباً حينما نريد أن نثبت تقدم الامارة الاستصحاب مع اضافة بسيطة، فاذا اردنا عدم تقدم الامارة فلا بد أن نتبنى: أن دليل حجية الامارة يختص بموارد عدم وجود حالة سابقة؛ لأن الاستصحاب يتعامل مع الحالة السابقة، وفي الحقيقة لا احد يلتزم بهذا.

لذلك ايضاً تقدم الأمانة على استصحاب تحت عنوان الأخصية.

تقدم الأمانة على اصالة الطهارة:

وهنا يطرح السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أكثر من قاعدة للتقديم:

منها : أن يدعى عدم احتمال الفرق بين باب النجاسة وسائر الأبواب في

حجية الأمانة.

ومنها : أن من جملة أدلة حجية الخبر والظهور السيرة العقلانية وهي لا

يحتمل فيها الفرق بين باب النجاسة وغيرها.

ومنها : أن من جملة الأدلة على حجية الخبر السيرة التشريعية وهي

قطعية لا تفرق بن باب الطهارة وغيره من الأبواب.

هذا تمام كلام ومناقشة السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله والأعلام

لموضوع تقدم الأمانة على الاصل مضموماً معه تقدماً الأمانة على الاستصحاب على اساس أن الاستصحاب أصل.

النتيجة: أن الأمانة تتقدم بالقرينة النوعية التي هي الجمع العرفي ولا تتقدم بالورود ولا بالحكومة التي هي القرينة الشخصية.

وفي مقام التحقيق أقول:

أولاً: الأمانة أنما هي حجة بكشفها عن الواقع حينما لا يكون للمكلف علم، فاذا وجد العلم لا حجة للأمانة.

واما الاصل فانه حجة في بيان الوظيفة العملية، وهو لا ينظر إلى الواقع ومورده حالة شك، فلولا كونه شكاً لما جاءت حجة الاصول.

ثانياً: دليل حجة الأمانة أن كانت خبر الثقة فان الدليل على حجيتها النص القرآني - اية النبأ - وبعض روايات المعتمدة وايضاً السيرة بشقيها، وفيه خلاف.

وان كانت ظواهر فان حجيتها هي السيرة فقط.

وأما دليل حجة الاستصحاب فهو النص حصرياً.

وأما دليل حجة الاصول فهي النصوص الشرعية وفي بعضها السيرة العقلانية أو المتشرعية.

ثالثاً: الشارع اعطى الحجية للأمانة وكونها كاشفة عن الواقع، بمعنى غض الطرف عن الطرف الآخر وإلا هو موجود، ولم يجعلها علماً بل اعطاها أحكام العلم.

فرؤيتك لحادثة غير سماعك لها من ثقة، اذ الرؤيا وهي العلم بالحادثة لا

يُبقَى مجالاً ويصبح الموضوع حاضراً بـكله عندك وليس لاحد أن يضيف على علمك أو ينقص منه شيء، بخلاف نقل الثقة فإن علمك بالحادثة اسير لآلية إخبار الثقة، وهو من يصنع لك الحثيات والحدود للحادثة.

كما أن بالإمكان ثقة آخر أن يضيف وي طرح شيئاً ما ولكن رغم ذلك يبقى احتمال مخالفة الثقة وارد، أو لا اقل اشتباه الثقة، فالثقة ينقل وهو صادق لكن يشبهه كإن لم يراعي جميع الجوانب، لعله نظر بضعف أو لم يشاهد هذه الحادثة. فهذه الاحتمالات تبقى في نفسك، وقد جاء الشارع وأمر بغض النظر عن هذه الاحتمالات.

إلّا أن الوجدان يشهد بالفرق بين العلم - اليقين - وبين من هو بحكم العلم، وهو ليس علماً قطعياً.

لذلك أحياناً يقول: العمل الفلاني كالمجاهد في سبيل الله، أو كمن طاف بالبيت العتيق، أو كمن صلى لله، أو كأنه صام الدهر، فتكون ردة فعل عند الناس في القبول؛ لأن الجهاد بحيثياته ليس كمن فعل كذا فهناك فارق بينهما، وكذا من الذي يذهب للطواف حول بيت الله الحرام ويسعى لذلك حجاً أو عمرة فهو ليس كمن كان له أجر من طاف حول البيت.

رابعاً: هذه الحركة سواء حجية الامارات أو الاصول أو للاستصحاب في الحقيقة هي ناتجة من توجيه الشارع المقدس وهو الذي وضع حدودها وكيفيةها، لذلك لا بد أن نلتزم بحدود هذه المساحة.

خامساً: ومع تعارضهما - الاصل والامارة - فإن الذي حصل من اخبار الثقة بالنجاسة هو في الحقيقة ظن اعطي له حكم العلم وهو ليس علماً.

والاصل حينما كان لسانه «كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه نجس» قد جعل الحكم بالطهارة وبقائها موقوفاً على عدم العلم بالنجاسة.

السؤال هنا: هل الامارة علم حتى توقف الاصل؟ الجواب: قطعاً لا.

هل الامارة بحكم العلم؟ الجواب: نعم، فالسيرة تثبت ذلك والنص ايضاً

هل الامارة بمنزلة العلم؟ الجواب: وقد نقول بان أنها بمنزلة العلم، وقد لا

تكون لأن الأمانة ظنية حسب مقدار الوثوق والاطمئنان فتأخذ حكم العلم.

وهل الرفع لحكم الاصل يتسع لكي يشمل ما كان بمنزلة العلم وما كان

بحكم العلم أو لا؟

الجواب: لا، لأن العلم يلغي جميع الاحتمالات بينما الخبر الثقة يبقى بنسبة

ما.

لذلك لا يرفع حكم الأصل لأنه ليس علماً لكن هل تتسع لتشمل حتى

تعلم علماً يقينياً أو ما كان بمنزلة العلم أو ما كان بحكم العلم أو لا؟

سادساً: الورود أن يكون دليل الأول رافعاً لموضوع الدليل الثاني، فلا

يوجد في الميدان الأول الدليل الأول.

اما الحكومة: فان الدليل الحاكم ناظر للدليل محكوم، اما بنحو القرينة

الشخصية التي هي تفسيرية أو تنزيلية أو مضمونية.

واما الجمع العرفي وهو القرينة النوعية فهي التي تنشأ من تخصيص أو

تقييد أو اظهرية.

سابعاً: لنطبق العلاقة بين الأمانة والاصل:

أما في الورود فإن دليل «أ» يرفع موضوع «ب» ف«ب» لا وجود له.

فهل دليل الامارة يرفع موضوع الاصل، ولابد أن يكون رفعاً حقيقياً؟

الجواب: لا

فالورود لا ينفع.

أما في الحكومة فالدليل الحاكم ناظر للدليل المحكوم يعني حالة ارادة الدليل الحاكم فالمشرع جعل نصب عينيه دليل محكوم.

فدليل الامارة حاكم على دليل الاصل وهذا يعني أن دليل الامارة حين اطلاقه لابد أن يكون ناظر إلى دليل الاصل سواء كان بعنوان التفسيرية أو بعنوان التنزيلية أو بعنوان المضمونية.

ولا يوجد عندنا دليل يُثبت هذه الناظرية.

فلا يوجد شيء يشعر بان المشرع حينما اطلق دليل الامارة كان ناظراً إلى الأصل.

لذا الحاكمية ايضاً بعنوانها الناظر للمحكوم غير متحقق أو لا نستطيع أن نثبت هذه الناظرية - ناظرية دليل الحاكم على الدليل المحكوم -.

وأما الجمع العرفي الذي هو القرينة نوعية أو هو التقييد، التخصيص الازهرية، هل يا ترى نستطيع أن نثبت أن دليل الامارة متقدم على دليل الاصل من خلال الجمع العرفي؟

وقبل ذلك نقول: متى نلجأ إلى الجمع العرفي؟

نلجأ للجامع العرفي إذا كان هناك تكافؤ بين الدليلين، وان الجمع العرفي يقتضي التكافؤ بين الدليلين ثم اللجوء إلى حالة من التوقف بسبب التكافؤ بين هذين الدليلين، ثم نبحث عن الية من التخصيص أو التقييد أو

الظاهرية لتقدم احدهما على الآخر، وفي الحقيقة جميع ذلك غير حاضر في العلاقة بين الامارة والأصل.

لذلك اعتقد أن الية الجمع العرفي لا يمكن أن تتحقق بهذا النحو بين الامارة والأصل.

وقد مضى أننا لم نقبل الورود ولا الحكومة، وعليه رجعنا إلى بداية البحث فنقول: بأي نحو تتقدم الامارات على الاصول؟

اننا في دليل امارة نظرنا إلى حركتنا بإزاء الواقع، فاذا تحركنا بإزاء الواقع حركة تعبدية اوقفنا عن الذهاب إلى التيه الذي هو لا علم لي بشيء

بعبارة ثانية: نستطيع أن نقول أنه وروداً تعبدياً وليس وروداً حقيقياً، لأن الشارع أعطانا طريقاً نكشف به عن الواقع، فاذا وجد هذا الطريق بأي نحو من افتراض الحجية كان مانعاً عن الذهاب إلى الوظيفة العملية، فلا تصل النوبة إلى الاصل عملي، لكن هذا ليس وروداً حقيقياً لأنه لم يرفع الموضوع رفعاً حقيقياً ولا حكومة لأنه ليس ناظراً إلى دليل المحكوم، ولا جمعا عرفيا لعدم حصول التكافؤ ثم مؤنة التقييد أو الظاهرية أو الاخضية.

وبعبارة أخرى: أن وجود الامارة يفترض قطع الطريق عن الذهاب إلى الاصل عملي.

هل تتقدم الامارة على الاستصحاب أو لا تتقدم؟

الامارة عنوانها كاشفيتها عن الواقع، أما الاستصحاب الذي هو يقين سابق وشك لاحق، وجاء النص وقال «لا تنقض اليقين بالشك»، فهل اعطاني وظيفة عملية أم اعطاني نحو من الكاشفية؟

وهل يا ترى الاستصحاب امارة ام اصل؟ وهل عنوان الامارية متحقق فيه
أو عنوان كونه اصلاً هو المتحقق فيه؟

الجواب:

العلم: حضور صورة الشيء في الذهن.

اليقين: اطمئنان النفس وعدم تزعرها.

القطع: الغاء الاحتمالات الاخرى.

النص عندما قال «لا تنقض اليقين بالشك» قد أرجعنا لليقين أي البقاء
على الاطمئنان الذي مضى، فمثلاً: كنا نتيقن عدالة زيد والان نشك، فعدالة زيد
حينما كنت متيقن يعني هو علم واطمئنان بإلغاء الاحتمال.

أليس في ذلك كاشفية تتحرك بازا الواقع أو بإزاء اليقين أو الاطمئنان.
نعم، توجد كاشفية لكن لا تتحرك مثل حركة الامارة، لأن الأمارة رأساً
تنقلنا للكشف عن الواقع، أما هنا تكشف عن اليقين أو عن اطمئنان السابق بأن
هذا هو الواقع، وهذه لا علاقة لها بالوظيفة العملية، غاية الأمر نحن بحاجة إلى
حكم في هذه المسألة ولا يوجد شيء فذهبنا بإزاء الأصل العملي، وهذا لا
علاقة له بالاستصحاب؛ لأن الاستصحاب مسبق باطمئنان يحررنا بإزاء الواقع،
وهذا يدل على أننا ليس خالي الوفاض من اي شيء حال حصول شك لا كما
في آلية الاصول العملية، لأن في الاصول العملية «كل شيء لك طاهر» فهي
غير ناظرة لآلية لواقع ولا حتى لآلية الاحتكاك والشك، فهو طاهر حتى تعلم،
مع أن عنوان الشك عنوان طارئ وإلا لا يوجد شك.

لذا اعتقد أن الاستصحاب شيء مستقل بنفسه لا هو كملك الامارة في

كاشفيته عن الواقع، ولا هو كملاك الاستصحاب في البحث عن الوظيفة العملية.

فالشارع في الأمانة عبدنا بإنزال الظن منزلة العلم، وفي الاستصحاب قال لا تنقض اليقين بالشك - وهنا اليقين المستمر وليس المنقطع - وكلاهما بمستوى واحد، أحدهما يحركنا بإزاء اليقين، والآخر حركنا بإزاء الواقع والكاشفية.

فاذا تعارض فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر لأن لا الورود يتحقق بينهما، ولا الحكومة ولا الجمع العرفي.

فعلى هذا التصوير فيما لو تعارض الامارة مع الاستصحاب فإننا لسنا في مقام الترجيح ولابد من التوقف وتساقطهما.

المقام الثاني: العلاقة بين الأصول العملية

قلنا هذا الكلام في الحقيقة على قول المشهور ينفع في الاستصحاب باعتبار أن الاستصحاب أصل يجتمع مع الأصل العملي فأيهما يقدم؟
اما على رأي السيد الخوئي الذي قال أن الاستصحاب امانة، فلا يدخل الاستصحاب في هذا الموضوع.

وكذا إذا قلنا بالنتيجة التي وصلنا إليها من كون الاستصحاب ليس أمانة وليس أصل بل هو شيء مستقل بنفسه.

الأصلان العمليان تارة يكونان متوافقين، وأخرى يكونان متنافيين.
والمتنافيان تارة يكون التنافي بينهما في مرحلة الجعل وبالذات، وأخرى يكون في مرحلة الجعل ولكن بالعرض بطرو الإجمال بكذب أحدهما، وثالثة

يكون تنافيهما في مرحلة الامتثال والتزاحم، والحديث عن هذه الأقسام يكون في ثلاثة أقسام، وقد ذكرنا هذا في غدير الأصول، فلا نعيد.

فالذين قالوا بعملية التقديم والتأخير بنوا التقديم والتأخير اما على الورود، واما على الحكومة، واما على الجمع العرفي.

وقد تقدم أننا إذا قلنا بالورود فأن دليل الاصل الوارد يرفع موضوع الاصل الثاني حقيقة.

وإذا قلنا بالحكومة فدليل الحاكم ناظر إلى دليل المحكوم.

وإذا قلنا بالجمع العرفي فلا بد من اية من التخصيص أو التقييد أو الازهرية.

وقد اختلفت المدارس بعضها مع البعض الآخر، فبعضها قالت بالحكومة، وبعضها قالت هذا الاصل يتقدم ذاك، وبعضها ثالت بالورود..... .

أقول: علينا أن نراجع اصل الدليل - الدليل على هذا الاصل والدليل على ذاك الاصل - اذا كان بالإمكان أن نوجد علاقة الورود بينهما، أو الحكومة فيها ونعمت، وإذا لم توجد نرجع إلى الجمع العرفي، لكن قد أثبتنا سابقاً أن الامارة التي هي اشد من الاصل باعتبار كاشفيتها عن الواقع فلم نستطع أن نثبت ورودها ولا حاكميتها ولا حتى في الجمع العرفي، فكيف بالأصول التي هي أضعف.

لذا اعتقد اننا لا نستطيع تقديم أصل على اصل آخر بأي نحو من الانحاء الثلاثة، فلا سبيل في التقديم الاً مراجعة دليل الاصل الاول ودليل الاصل الثاني.

وهل هذا هو بحث أصولي أو بحث فقهي؟

الجواب: لكي أقدم لابد من طريقة في التقديم، فمرة الأصول محرزة ومرة الأصول عقلائية أي غير المحرزة، فإذا كانت محرزة فقد رجعنا إلى دليل هذا ودليل ذاك، وهذا الفقه وليست أصول.

وإذا كان كلاهما غير محرز فقد رجعنا للعقلائية ولكل واحد يعمل على مسلكه العقلاني.

وإذا كان أحدهما محرز والآخر عقلاني فيتقد المحرز باعتبار قوة آلية التعبد، وحتى في التقديم السببي والمسببي، فالأصل السببي يقدم على الأصل المسببي بسبب ملاكات أخرى خارج موضوع السببية والمسببية فتقدم على ضوئها ولم يكن لكونها سبب أو مسبب.

فمهما اختلفت العلاقات بين الأصول العملية فإننا نلجأ للتقديم في مقام تحديد وظيفة مكلف وهذه العملية بالتقديم غير خاضعة للضوابط الأصولية وانما خاضعة لضوابط فقهية.

لذا هذا البحث - النزاع في تقديم الأصول - ليس بحثاً أصولياً وانما هو بحث فقهي يخضع كل بحسب مورده.

خاتمة

وفيها أمور:

الأمر الأول: قاعدة الفراغ والتجاوز^(١)

قال شيخنا الأستاذ «دامت بركاته»: «ذكر شيخنا الأنصاري رحمته الله في خاتمة الاستصحاب^(٢) مجموعة من القواعد الفقهية، ولا بأس بالبحث عن تلك القواعد بما يناسب مكانتها في الفقه»^(٣).

ويقع البحث عنهما في جهات:

الجهة الأولى: في مدرك هاتين القاعدتين.

الجهة الثانية: هل المستفاد من روايات القاعدتين أنهما قاعدة واحدة واقعاً وداخلتان تحت كبرى واحدة ثبوتاً وإثباتاً، أو أنهما قاعدتان مستقلتان ثبوتاً وإثباتاً.

الجهة الثالثة: في سعة هاتين القاعدتين وضيقهما حسب ما يستفاد من رواياتهما بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

الجهة الرابعة: هل هما من الأمارات أو من الأصول العملية.

الجهة الخامسة: في وجه تقديمهما على الاستصحاب.

الجهة السادسة: هل هما من القواعد الفقهية، أو من القواعد الأصولية.

(١) غدير الأصول ٧: ٢١٩ - ٢٣٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٢٥ - ٣٨٧.

(٣) المباحث الأصولية ١٤: ٥٢.

هكذا قسّم شيخنا الفياض «دامت بركاته» البحث في هاتين القاعدتين^(١).
ولجودة هذا التقسيم في البحث سنسير في ركه.
الجهة الأولى: فالروايات الواردة في المقام على طائفتين:
الطائفة الأولى: روايات خاصة واردة في خصوص باب الصلاة والطهارة،
منها:

- «ما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن الحسين بن سعيد الهاوازي
«ث م ج. ثق. عام ق» عن فضالة بن أيوب «ث م ج. جم على قول. ثق. عام ق»
عن أبان بن عثمان الأحمر «ث م ج. جم» عن الفضل بن يسار النهدي «ث م
ج. جم»، قال، قلت: لأبي عبد الله عليه السلام «أَسْتَمُّ قَائِمًا فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ
بَلَى قَدْ رَكَعْتُ فَاْمُضْ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ»^(٢).
الرواية سنداً صحيحة لا إشكال فيها، بل فيها من الأجلاء ما يصعب
تجاوزه، وقد عبر عنها شيخنا الفياض «دامت بركاته» «بصحيحة الفضيل بن
يسار»^(٣)، وهي كذلك.

- «الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن الحسين بن سعيد الهاوازي «ث م
ج. ثق. عام ق» عن صفوان بن يحيى البجلي «ث م ج. جم» عن حماد بن عثمان
الناّب «ث م ج. جم»، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام «أَشْكُ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِي

(١) راجع المباحث الأصولية ١٤: ٥٢ - ٥٣.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٣) المباحث الأصولية ١٤: ٥٣.

رَكَعْتُ أَمْ لَا، فَقَالَ: قَدْ رَكَعْتَ امْضِ»^(١).

الرواية سنداً صحيحة، ودلالتها صريحة في موردها، وعبر عنها شيخنا الفياض «دامت بركاته» بصحيفة حماد بن عثمان^(٢).

- «الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن سعد عبد الله القمي «ث م ج. ثق» عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج. ثق» عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ «ث م ج. جم» عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ «ث م ج. جم» عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ البصري «ث م ج. ثق. عام ق»، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرَكَعَ أَمْ لَمْ يَرَكَعْ، قَالَ: قَدْ رَكَعَ»^(٣).

الرواية سنداً صحيحة، ودلالتها صريحة في موردها، وعبر عنها شيخنا الفياض «دامت بركاته» بصحيفة عبد الرحمن^(٤).

- «الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد اللاهوازي «ث م ج. ثق. عام ق» عن فضالة بن أيوب «ث م ج. جم على قول. ثق. عام ق» عن أبان بن عثمان الأحمر «ث م ج. جم» عن بكير بن أعين الشيباني «ث م ج. ثق. عام ق»، قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشْكُ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ، قَالَ: هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ»^(٥).

الرواية سنداً لا إشكال فيها، إلّا مشكلة الإضممار، إلّا أن شيخنا الفياض

(١) الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٢) المباحث الأصولية ١٤: ٥٣.

(٣) الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

(٤) المباحث الأصولية ١٤: ٥٣.

(٥) الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

«دامت بركاته» عبر عنها معتبرة بكير بن أعين^(١)، وهذا طبعاً بناءً على أن بكير الشيباني لا يسأل إلّا من الإمام عليه السلام، ومع رفض هذا المبنى تكون الرواية مرسلة ضعيفة.

- «الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده إلى محمد بن مسلم «ث م ج.جم» عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «إن شك الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف انه كان قد أتم، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف اقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^(٢).

الرواية صحيحة سنداً، ودلالاتها واضحة في التوسعة وأنها شاملة للجميع وليست مخصوصة في مفردة الصلاة لأن الإمام عليه السلام هو الذي بادر في البيان، وعبر عنها شيخنا الفياض «دامت بركاته» بـ «صحيحة محمد بن مسلم»^(٣).

- «الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن سعد بن عبد الله القمي «ث م ج.ثق»، عن موسى بن جعفر عن^(٤) أبي جعفر^(٥) «ث م.ثق»، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي «ث م.ثق. وإن ضعفه ابن الوليد»، عن الحسن بن علي بن فضال «ث فطحي ج.جم على قول.رجع عن الفطحية في آخر حياته.ثق.عام ق»، عن عبد الله بن بكير «ث فطحي.جم»، عن محمد بن مسلم «ث م ج.جم» قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته

(١) المباحث الأصولية ١٤: ٥٣.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) المباحث الأصولية ١٤: ٥٤.

(٤) وهنا يوجد تحريف بتبديل «بن» بـ «عن».

(٥) والمراد به أنه موسى بن جعفر بن وهب البغدادي.

تذكراً فامضه، ولا إعادة عليك فيه»^(١).

سندها معتبر ودلالاتها واضحة أنها تدل على العموم، وهي تعتبر من أعظم وأهم الأدلة على أن قاعدة التجاوز والفراغ قواعد حقيقية منصوص عليها، وقد عبر عنها شيخنا الفياض «دامت بركاته» بموثقة محمد بن مسلم.

إلى غير ذلك من الروايات المعتبرة سنداً^(٢).

هذه الروايات تدل جميعاً على أن الشك بعد التجاوز لا أثر له ولا يعتني

به.

الطائفة الثانية: روايات عامة لا تختص بباب دون باب، منها:

- «الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد اللاهوازي «ث م ج.ثق.عام» عن صفوان بن يحيى البجلي «ث م ج.جم»، عن عبد الله بن بكير «ث فطحي ج.جم» عن محمد بن مسلم «ث م ج.جم» عن أبي جعفر عليه السلام قال: كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^(٣).

الرواية سنداً معتبرة جداً، وعبر عنها شيخنا الفياض «دامت بركاته» بموثقة محمد بن مسلم^(٤).

- «الشيخ الطوسي بإسناده عن سعيد بن عبد الله القمي «ث م ج.ثق» عن

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٧١، الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٦. التهذيب ١: ٣٦٤، الباب ١٦ من أبواب الزيادات، الحديث ٣٤.

(٢) الوسائل ١: ٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢، الوسائل ٦: ٣٧١، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣٨، الباب ٢٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) المباحث الأصولية ١٤: ٥٥.

أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج.ثق» عن أبيه «ث م ج.ثق» عن عبد الله بن المغيرة البجلي «ث م ج.جم» إسماعيل بن جابر الكوفي «ث م.ثق»، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: أن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(١).

الرواية سنداً صحيحة، وعبر عن الصحة شيخنا الفياض^(٢) «دامت بركاته»، وميزتها أنها تشير إلى الطائفة الأولى في خصوص باب الصلاة في صدرها، وفي تتمتها كبرى مهمة لا تختص باب.

بعد هذا الاستعراض خلص شيخنا الفياض «دامت بركاته» للقول: «إلى هنا قد تبين أن مدرك هاتين القاعدتين المتمثل في هذه الروايات تام سنداً ودلالة، ولا إشكال فيها من هذه الناحية»^(٣).

طبعاً هناك روايات أخرى غير هذه التي استعرضناها إلّا أن فيما ذكرنا كفاية.

الجهة الثانية: هل يستفاد من الروايات التي استعرضنا المعتبر منها أن قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ أم انهما قاعدة واحدة؟

في المسألة قولان:

الأول: انهما قاعدتان مستقلتان ملاكاً وموضوعاً، فقاعدة الفراغ لها

(١) الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٢) المباحث الأصولية ١٤: ٥٤.

(٣) المباحث الأصولية ١٤: ٥٥.

مساحاتها والتجاوز لها مساحاتها، وهو المشهور.

الثاني: أن كلا القاعدتين هي قاعدة واحدة التي هي مغادرة العمل.
ممن اختار انهما قاعدة واحدة ليس تصريحاً من الشيخ الاعظم رحمته الله لكن صاحب اجود التقريرات^(١) قال: المتراءى من كلام الشيخ الاعظم أن التجاوز والفراغ قاعدة واحد، وهذا في قبال المشهور الذي يرى انهما قاعدتان، وكذلك الميرزا النائيني، كذلك السيد الخوئي ايضا يرى انهما قاعدتان.
قال السيد الخوئي رحمته الله: «أنّ المستفاد من ظواهر الأدلة كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال، وأنّ ملاك إحداهما غير ملاك الأخرى، فإنّ ملاك قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الشيء مع إحراز وجوده، و ملاك قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله»^(٢).

وقال شيخنا الفياض «دامت بركاته» في مقام إيضاح متبنى أستاذه^(٣):
إن ظاهر الدالة أن هذا ملاك وذاك ملاك اخره، فواحد يتكلم عن الصحة وآخر يتكلم عن الوجود.

لكن الروايات الموجودة في المقام التي تتكلم عن قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، أكثرها كانت في التجاوز التي هي الشك في وجود الشيء، وعندنا روايتين تتكلم عن قاعدة الفراغ؛ لأنها كانت تتكلم عن حصول الشيء لكن شك في صحته، بما انه عندنا روايتين تكلمتا عن الصحة فقط والباقي كله

(١) أجود التقريرات ٤: ٢١١.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ٣٣٥.

(٣) المباحث الأصولية ١٤: ٥٦ - ٥٧.

تكلم عن وجود الشيء، فإذا هذه قاعدة وتلك قاعدة أخرى.
 بعبارة ثانية: لو كل الروايات تكلمت عن الشك في الوجود لكان كلاهما قاعدة واحدة، ولو كل الرواية تكلمت عن الشك في الصحة لقلنا أن القاعدة واحدة، لكن بعض الروايات تكلمت وتحدثت وبينت حكم الشك في الصحة بعد الوجود، بينما باقي الروايات تكلمت عن الشك في وجود هذا الشيء.
 لذلك السيد الخوئي يتبنى أن لكل قاعدة ملاكها الخاص.
 وقد ناقش ذلك شيخنا الفياض «دامت بركاته» بما حاصله^(١): يذكر وجوه للمناقشة:

الوجه الأول: أن الـ«مضي» الوارد في هاتين المعتبرتين^(٢) قد أسند إلى الجزء أو الشرط المشكوك فيه، وهذا الإسناد كما يلحظ صفة الجزء أو الشرط بعد الفراغ عن أصل وجوده كالصحة، يمكن أن يلحظ أيضاً بلحاظ محله الشرعي مع كون الشك في أصل وجوده، فالظاهر من الشك فيهما أما الشك في أصل وجوده، أو الشك في صحته بعد الفراغ عن أصل وجوده.

(١) المباحث الأصولية ١٤: ٥٧ - ٥٨.

(٢) الروايتين اللتان تكلمتا عن قاعدة الفراغ هما في الحقيقة معتبرتتا عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم:

المعتبرة الأولى عن الإمام الباقر عليه السلام «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه». وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨،

الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

المعتبرة الثانية لعبد الله بن بكير أيضاً عن محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام كلما مضى

من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه». وسائل الشيعة ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الضوء،

الحديث ٦.

وعليه: فالروایتین لا تدلان على قاعدة الفراغ فحسب، إذ الظاهر أنهما تدلان على كبرى كلية، وهي عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد المضي عنه، وهذه الكبرى تنطبق على الشك في الصحة، وعلى الشك في أصل الوجود.

الوجه الثاني: أن الظاهر عرفاً من المعتبرتين قاعدة التجاوز، لظهورهما في أن المضي قد أُسند فيهما إلى الجزء أو الشرط المشكوك وجوده، فإذاً بطبيعة الحال يكون المراد من المضي، المضي عن محله المقرر والمحدد شرعاً.

وإسناد ذلك إلى لحاظ الشك في صحته بعد الفراغ عن أصل وجوده، يحتاج إلى قرينة تدل على ذلك، وهذا التصرف بحاجة إلى عناية زائدة^(١) ثبوتاً واثباتاً.

الوجه الثالث: أن حال هاتين الروایتين المعتبرتين حال سائر الروايات، لأن المستفاد من الجميع عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أن المجعول في الشريعة المقدسة كبرى واحدة، وهي حكم الشارع بعدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز والمضي عنه، لأن ذلك هو المأخوذ في لسان الروايات.

ثمَّ خلص «دامت بركاته» بعد هذا الاستعراض إلى ما حاصله^(٢): أن المستفاد من مجموع روايات الباب بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية كون العبرة هي بالمضي والتجاوز عن الشيء الجامع بين التجاوز والمضي، وأن ما اختاره

(١) وهي القبول بأجزاء العبادات وإن لم تتحقق بشكلها المطلوب شرعاً.

(٢) المباحث الأصولية ١٤: ٦١.

السيد الخوئي من استقلال القاعدتين لا يمكن المساعدة عليه، فقاعدة الفراغ ليست قاعدة مستقلة في مقابل قاعدة التجاوز.

ومن هنا تكون القاعدتان من القواعد العقلانية الارتكازية، وتكون حجيتهما من باب حجية ظهور حال الفاعل المختار الملتفت في مقام العمل والإتيان به، فصدوره منه غفلة أو نسياناً خلاف ظهور حاله، ولهذا يكون مدفوعاً بأصالة عدم الغفلة أو النسيان، فملك حجية القاعدتين واحد من تمام الجهات، فهما قاعدة واحدة روحاً وملاكاً وجوهرًا، وقاعدتان من حيث الشكل والصورة في مرحلة التطبيق.

فالثابت للعرف والعقلاء أنهما قاعدة واحدة، وهي عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد المضي والتجاوز عنه، والاختلاف إنما هو في الاسم لا في الواقع والجوهر^(١).

وفي مقام المناقشة نقول:

نحن نوافق شيخنا الاستاذ من أن القاعدتين هم بالحقيقة قاعدة واحدة وليس قاعدتين، وانهما يتحدان ملاكاً وروحاً، لكن من حيث حال المكلف، نعم، يختلفان.

فنحن سابقاً كنا نتبنى أنه لا يوجد واجب غيري وآخر نفسي، فكنا نبني على أن المراد من الصلاة هي الصلاة بطهارة، وان الطهارة داخلة في كل اجزاء الصلاة، وايضاً نبني على أن الشارع باصطلاحاته انما يريد الصحيح من

(١) المباحث الأصولية ١٤: ٦٤.

العبادات المعاملات دون غيره، فعندما يقول النص «احل الله البيع» فالمراد البيع الصحيح الذي يمضيه الشارع، وعندما يقول «الصلاة عمود الدين» فهي صلاة التي يأمر بها الشارع.

لذلك نرى أن وجود الشيء يساوق صحته، ونحن نتكلم في احكام شرعية فنعتبرها مقبولة وموجودة إذا كانت الصحيح، وخلاف ذلك لا يُعد، فمثلاً: المراد من الركوع ليس الانحناء وإنما المطلوب شرعاً، وإلا لو كان المطلوب الانحناء يأتي الكلام في الوجود تكويني والصحة الشرعية.

لذا اعتقد لو هُذبت الأبحاث بشكل أتم لأمكن القول: بأن الصحة تساوق الوجود، الوجود يساوق الصحة، وعليه: لا نحتاج للقول بالتجاوز أو الفراغ. على ضوء هذا الكلام يمكن لنا أن نقترح اسماً لها هو «قاعدة المضي» أو «قاعدة ابقاء ما كان».

الجهة الثالثة: وهي تتعلق بالثانية.

يا ترى ما سعة هذه القاعدة؟ هل هي واسعة أو ضيقة؟ وهل لها حدود معينة؟

الجواب: أن النصوص قالت: «كل» «كلما» وهذا يدل على العموم والاطلاق، وقد بينا سابقاً عند استعراضنا للنصوص أن كل نص ينفع أن يكون كبرى، فجميع النصوص نستفيد منها كبرى، وفيها الفاظ بالعموم، إذاً مساحتها واسعة وكبرى، ونستطيع تطبيقها في كل مناحي الحالة الفقهية.

الجهة الرابعة: هل هما من الأمارات أو من الأصول العملية؟

أجاب شيخنا الأستاذ^(١) «دامت بركات»، أنها من القواعد العقلانية الارتكازية، وان حجيتها تكون من باب الامارية والكاشفية عن الواقع لا أنها من الأصول العملية التعبدية، لأن مصدرها ظهور حال المكلف في مقام الامتثال في أنه أتى بالواجب بتمام أجزائه وشرائطه، واحتمال الغفلة والسهو مدفوع بالأصل العقلاني، ومن الواضح انها من الأمارات.

وعلق السيد الخوئي رحمته الله على هذا التساؤل بما نصه: «أنه لا ثمرة بين القول بكون القاعدة من الأصول، والقول بكونها من الأمارات»^(٢).

وعدم الثمرة عند السيد الخوئي رحمته الله واضح لأنه اعتبرها من القواعد الفقهية، ولا ينفع الفقه أن تكون القاعدة أماراً أو أصل، بل ليس موردّها. نعم، في الحقيقة في النصوص هناك الشعار بكونها اقرب للامارية كما في قوله أن نيته اثناء الوضوء أركز.

الجهة الخامسة: هل تتقدم القاعدتان على الاستصحاب؟

باتفاق الجميع سواء الذي قال أن الاستصحاب اصل، أو الذي قال انه اماره، أن القاعدتين تتقدم على الاستصحاب؛ فالذي قال أن الاستصحاب اصل، فهذا واضح لأن فيها كاشفية وأمارية فتتقدم على الاصل - كشيخنا الاستاذ الذي قال أن الاستصحاب من الاصول والقاعدتين من الامارات^(٣) -

(١) المباحث الأصولية ١٤: ٩٨ - ٩٩.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ٣٢٢.

(٣) المباحث الأصولية ١٤: ٩٩.

والسيد الخوئي يرى أن الاستصحاب أمانة رغم ذلك يرى أن هاتين القاعدتين أو هذه القاعدة تتقدم؛ لانهما وردتا في مورد الاستصحاب لذا لابد من تقديمهما عليه.

إلا أن شيخنا الفياض «دامت بركاته» خلص للقول: «أن دليل الاستصحاب لا يمكن أن يعارض دليل القاعدتين»^(١).

فقد سبق منا بيان عدم وقوع التعارض؛ لاختلاف المورد، فالاستصحاب وهو أمانة موضوعه شك في قضية كانت متيقنة، وأما قاعدة الفراغ والتجاوز فهي ليست ناظرة للحالة السابقة، فلا تعارض أبداً.

الجهة السادسة: هل هما من القواعد الأصولية أو من القواعد الفقهية؟

أجاب شيخنا الفياض «دامت بركاته»: «أنهما من القواعد الفقهية»^(٢)؛ لعدم انطباق ضابطة القاعدة الكلية للقواعد الأصولية عليهما، حيث يستعملهما الفقيه في مقام الاستنباط كدليل مباشر على الجعل، وهذا لا ينطبق على قاعدة الفراغ والتجاوز، لأن الفقيه يستعملهما في الشبهة الموضوعية في مقام التطبيق وتعيين الوظيفة، كدليل مباشر لا في مقام الجعل في الشبهات الحكمية، واختار في نهاية المطاف: أنه لا شبهة في كونهما قواعد فقهية، ومثله ما في المصباح^(٣).

في مقام التحقيق نقول:

كبروية المسألة فهذا ثبت من خلال النصوص التي استعرضناها.

(١) المباحث الأصولية ١٤: ٩٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصباح الأصول ٤٨: ٣٢٠.

هل كل شيء يثبت انه كبروي لابد أن يكون اصولي؟

الجواب: لا، فكما قال شيخنا الاستاذ الضابطة في البحث حتى نسميه اصولي رغم كونه كبروي لابد أن يتكلم مباشرة عن الجعل، فليس كل كبروي هو أصول، فهنا كبروي لكنه من الابحاث الفقهية، وقد قلنا سابقاً أن البحث الفقهي ينطلق بإزاء النص والدليل العقلي والعقلاني والسيرة تكون مساعد أو مؤيد، وفي البحث الاصولي تكون الحركة بإزاء العقل والعقلاء، والنص يكون مساعد أو مؤيد.

ونحن عندما بحثنا هذه المسألة كانت حركتنا داخل النص فما دام اعتمدنا هذا الجو والآلية في اثبات هذه القاعدة واثبات الكبروية لهذه القاعدة فهذا يعني أننا بحثناها بحثاً فقهياً ولا شأن للبحث الاصولي بها.

بق شيء:

قال شيخنا الاستاذ أنها مسألة ارتكازية عقلائية، فعلى طبق ما نتبناه في حق الطاعة لابد أن نرفض التجاوز، ونحتاط بالعمل بالأشق، لذلك هي ليست ارتكازية عقلائية كما يراها شيخنا الفياض.

هذا تمام الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز.

الأمر الثاني: أصالة الصّحة^(١)

والكلام فيها يقع في أكثر من جهة:

الجهة الأولى: في مدرك هذه الأصالة.

الجهة الثانية: في مورد هذه الأصالة سعة وضيقاً.

الجهة الثالثة: الشرائط المعتبرة في صحتها، والتي لها دخل في تحديد

مسارها سعة وضيقاً.

الجهة الرابعة: أنها من الأمارات أو الأصول العملية.

الجهة الخامسة: في وجه تقديمها على الاستصحاب.

الجهة السادسة: هل هي من القواعد الفقهية أو الأصولية.

الجهة الأولى: عبّر عنها شيخنا الفياض^(٢) «وامت بركات»: أن عمدة ما يستدل

به على هذه الأصالة هو: بناء العقلاء على صحة المعاملات الواقعة بين الناس

وعدم الاعتناء بالشك، حيث لا يُحتمل سؤالهم عن وقوعها صحيحة أو لا، مع

احتمال وقوعها فاسدة، ولا شبهة في هذا البناء العملي وجريان سيرتهم على

ذلك، واتصال هذه السيرة بزمان المعصومين عليه السلام، باعتبار أنها سيرة العقلاء

المرتكزة في أذهانهم.

فإن قلت: أنه يُحتمل أنها نشأت متأخرة.

قلت: أن الشيخ الفياض «وامت بركات» يرى أن هذا الاحتمال غير صحيح،

وليس له وجود؛ لأن الناس تتعامل فيما بينها منذ أن استخلفها الله في الارض

(١) غدير الأصول ٧: ٢٣٤ - ٢٤٣.

(٢) المباحث الأصولية ١٤: ١٠٣.

وتبني على أن المعاملات صحيحة، ملاك جريانها هو ابتلاء الناس بالمعاملات الواقعة بينهم، وهذا الملاك موجود في زمن الأئمة عليهم السلام أيضاً، بل لا شبهة في كونها ممضاة منهم، ويكفي في إمضائها عدم ردع الناس عن العمل بها، وعدم الردع هذا كاشف عن الإمضاء^(١).

وقد عبر السيد الخوئي رحمته الله عن هذا الدليل: «وهذا الدليل هو الدليل التام والوافي في إثبات المقام»^(٢).

إذن: إلى هنا هذا المقدار يكفينا في الاستدلال على أصالة الصحة. وهناك أدلة أخرى استدل بها على أصالة الصحة، وأحد الدلة هو الاجماع على العمل بأصالة الصحة، لكن الشيخ الفياض يرفض هذا الاجماع ومن قبله استاذة مع اختلاف طريقة الرفض لكن كلاهما ينتهي إلى انه محتمل المدركة.

وفي مقام المناقشة نقول:

نحن سابقا قلنا أن دعوى احتمال المدركة ليست جزافية إذ لابد لها من مستند، ولكي نقبل الاجماع نحتاج أن نثبت أنه محصل وتعدي، وقد نقلنا لهم عبارات تثبت وجود السيرة وانعقادها، ولم اعثر على فقيه قال لا نؤمن بأصالة الصحة، وهذا إجماع محصل، وبقي أنه تعدي أو لا؟

الفقهاء جلهم لم يذكروا دليلاً نصياً يُحتمل أنهم استندوا إليه في أصالة الصحة، بل حتى من ذكر، رفض الدليل ومنهم العلمين فإذا رُفِض المدرك

(١) المباحث الأصولية ١٤: ١٠٤.

(٢) مصباح الأصول ٤٨: ٣٩١.

هل يمكن أن نقول: يُحتمل أن الاجتماع استند للمدرك؟! خصوصاً إذا رمي المدرك بأجنبيته عن المقام أو كونه أخص من المدعى، فكيف يكون هذا الاجتماع موقوف لاحتمال المدرك؟!

لذا اعتقد أن الاجتماع متحقق وهو اجماع محصل وتعبدي.

وقال السيد الخوئي رحمته الله: أن تحصيل إجماع محصل في جميع موارد أصالة الصحة في الفقه دونه خرط القتاد^(١).

أعتقد أن هذا الكلام غير تام.

ومما استدل به على هذا الأصالة، قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٤).

الآية الاولى والثانية: لا علاقة لهما بموضوعنا وغير شاملة للكل؛ لأننا نتكلم عن أصالة الصحة التي تتبع في العبادات والمعاملات بشقيها العقود والایقاعات، والآيتان تكلمان عن المعاملات، فهما اخص من المدعى.

أما الآية الثالثة: فهي كذلك لا علاقة لها بمقامنا، لذا رفض الفقهاء الاستدلال بها ومنهم الشيخ الفياض قال: فهي أجنبية عن مسألتنا^(٥)، وأيضاً

(١) مصباح الأصول ٤٨: ٣٩٨.

(٢) سورة المائدة: ٢.

(٣) سورة النساء: ٣٠.

(٤) سورة الحجرات: ١٣.

(٥) المباحث الأصولية ١٤: ١٠٥.

السيد الخوئي رحمته الله قال أنها إما اخص من المدعة أو أنها أجنبية^(١).
وقد أضاف البعض دليلاً آخر على أصالة الصحة وهو لزوم الهرج والمرج.

فإننا لو لم نعمل أصالة الصحة للزم من ذلك الهرج والمرج.
وفيه:

اولاً: عدم أصالة الصحة لا يلزم منه الهرج والمرج في اغلب معاملات الناس؛ لأن عندنا أحكام أخرى يمكن أن نهذب بها ايقاعات الناس مثلاً وكل ما يصدر من الناس، ففي العبادات على سبيل الافتراض مثلاً نجري قاعدة ما مضى فقد مضى، وحلية ما في اسواق المسلمين، والمؤمنين عنده شروطهم، فتوجد قواعد أخرى ضابطة للسوق أو لحركة الناس، فلا داعي إلى أن نجعل ملازمة بين عدم حجة أصالة الصحة وبين حصول الهرج والمرج.
ثانياً: أنه أخص من المدعى.

نعم، في بعض الحالات قد يحصل ذلك عند عدم العمل بأصالة الصحة وليس في كل الحالات.

ثالثاً: أن نفي الحجية عن أصالة الصحة يؤدي إلى هرج ومرج وبالتالي ضرر وحرَج، فهذا يقتضي نفي الضررية والحرجية وليس اثبات أصالة الصحة، لذلك هذا الدليل لا ينفع.

فإن قلت: أن المراد من الهرج والمرج النوعي لا الشخصي.

قلت: بأن ملاك حجية أصالة الصحة في سوق المسلمين يحتاج إلى دليل، ولا دليل على انه ملاك حجيتها.

خلص شيخنا الفياض «دامت بركاته» بعد استعراضه لهذه الأدلة: إلى أن الدليل على حجية أصالة الصحة إنما هو سيرة العقلاء الجارية على العمل بها الممضاة شرعاً، ولو بعدم الردع.

وقد أضفنا له دليل الإجماع وأنه إجماع محصل تعبدى.

الجهة الثانية: مورد هذه الأصالة سعة وضيقاً.

الجواب: اننا نريدها في العبادات والمعاملات، والمعاملات نقصد بها العقود والايقاعات، ولذلك وسبعة تشمل جميع الموارد لكن لا بالإطلاق والعموم الذي نتصوره؛ لأن العبادات في الشارع عندنا لها كفيات وشروط معينة، فالصحة التي نعتدها هي الصحة التي توافق هذه الكفيات والشروط، وفي المعاملات - عقود وایقاعات - شروط وكفيات معينة، فمثلاً عقد النكاح يحتاج إلى صيغة خاصة، والطلاق يحتاج إلى صيغة ويحتاج إلى شهود أيضاً، وهكذا.

فنحن عندما نتكلم ونقول أن أصالة الصحة مساحتها وسعة في كل العبادات وكل المعاملات بعقودها وایقاعاتها لابد أن تكون مقيدة، وبالتالي: هي محصورة في دائرة ما تحققت فيه الشروط والكفيات والحدود الشرعية. الجهة الثالثة: الشرائط المعتبرة والتي لها دخل في سعة وضيق أصالة الصحة.

قال السيد الخوئي والاعلام: أن الشك في صحة المعاملة وفسادها، والشك

في صحة العبادة وفسادها، له ثلاثة مناشئ:

تارة: نشك في صحة المعاملة وفسادها، وأن هذا الشك ناشئ من الشك في شرائط الفاعل كالشك في شرائط المطلق، وهل يشترط في صحة كونه مُطلقاً أن يكون بالغاً أو عادلاً أو لا.

وتارة أخرى: يكون الشك في الصحة والفساد انما هو بسبب القابل.

وتارة ثالثة: يكون الشك في شرائط العقد أو الإيقاع مع احراز أهلية الفاعل وقابلية القابل، لكن هل صار العقد، وهل تمت شروطه، مثلاً صياغة عربية ماضوية واضح؟ وهل يا ترى حصل الطلاق بحضور الشهود وان الشهود عدول وكانوا منصتين.

فأي من هذه المناشئ للشك في الصحة والفساد هو الذي يكون مجرى لأصالة الصحة، واي منها لا يكون مجرى لأصالة الصحة؟

السيد الخوئي رحمته الله ^(١) اختار عدم جريان أصالة الصحة في الفرضية الاولى لعدم وجود دليل لفظي يتمسك بإطلاقه أو عمومه ليشمل هذا الفرض، فالدليل هو السيرة وبناء العقلاء، وهذا الدليل لبي يتوقف فيه على القدر المتيقن وهو جريان أصالة الصحة مع تحقق شرائط الفاعل وعدم الشك فيها.

خالف في ذلك شيخنا الفياض ^(٢) «وامت بركاته» علا خلافه حيث قال ما حاصله: أنه لا يمكن المساعدة على ما أفاده رحمته الله بإطلاقه، فحجية أصالة الصحة

(١) مصباح الأصول ٤٨: ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) المباحث لأصولية ١٤: ١٠٨ - ١١٤.

ليست تعبدية، لأنها من الأصول العقلائية الارتكازية لا التعبدية، وقد بنى العقلاء على العمل بها.

ومن الواضح أن عمل العقلاء لا يكون جزافاً وبلا نكتة، وهذه النكتة هي أمارية هذه الأصالة وكاشفتها عن الواقع.

ولذا خلص للقول: «فالنتيجة، أنه لا فرق بين أن يكون الشك في شرائط أهلية الفاعل، أو القابل، أو العقد والإيقاع»^(١).

فأصالة الصحة تدور مدار ظهور حال الفاعل وجوداً وعدمًا، فهو روحها وملاكها، ولا وجه للتفصيل.

فما أفاده تام جداً.

أقول:

رغم أن التفصيل جميل بين شرائط الفاعل وأهليته وشرائط القابل وأهليته وشرائط نفس العقد والإيقاع، إلا أنه محض تفصيل لا ثمرة فيه، أن فقد شرط أهلية الفاعل بأي نحو كان يؤدي إلى انتفاء العقد والإيقاع من رأس، لذلك الحق مع ما نقلناه قبل سطر من عبارة شيخنا الفياض «دامت بركاته»: «فأصالة الصحة تدور مدار ظهور حال الفاعل وجوداً وعدمًا»^(٢).

الجهة الرابعة: هل أن أصالة الصحة من الأمارات أو من الأصول العملية

التعبدية؟

واضح أنها أقرب للأمارات، لم فيها من ملاك الامارية والكاشفية عن

(١) المباحث الأصولية ١٤: ١٠٩.

(٢) المباحث الأصولية ١٤: ١١٤.

الواقع، على أساس حال الفاعل أي المكلف.

الجهة الخامسة: هل تتقدم أصالة الصحة على الاستصحاب؟

وقد أجاب الشيخ الفياض «دامت بركاته»: بأنها تتقدم عليه لسببين^(١):

الأول: أنها من الأمارات، والاستصحاب من الأصول العملية.

الثاني: أن أصالة الصحة واردة في مورد الاستصحاب، فلو قدمنا

الاستصحاب عليها، لزم كونها بلا مورد.

وفيه: أولاً: أننا قد انتهينا إلى أن الاستصحاب من القواعد الفقهية، وأن

مدار البحث مدار فقهي ونتعامل به مع سعة وضيق الدليل.

وهذا السبب الذي ذكره سبب مبنائي على مبنى المشهور ومبناه من أنه

خلاف لغيرهم: أن الاستصحاب أصل.

ثانياً: أن قوله « أن أصالة الصحة واردة في مورد الاستصحاب، فلو قدمنا

الاستصحاب عليها، لزم كونها بلا مورد» مجرد دعوى مبنية على أساس

ورودها مورد القرينية، وهذا في الحقيقة عائد إلى كون الاستصحاب أصل،

وقد تقدم رفض ذلك.

والخلاصة: أنه لا تعارض بين أصالة الصحة والاستصحاب، فكل في

مورده.

الجهة السادسة: هل أن أصالة الصحة من القواعد الفقهية أو من القواعد

الأصولية؟

(١) المباحث الأصولية ١٤: ١١٥.

يرى شيخنا الفياض «دامت بركاته» أنها من القواعد الفقهية^(١)، لأنها تجري في الشبهات الموضوعية، دون الشبهات الحكمية، أما القواعد الأصولية بأنها تجري بالشبهات الحكمية.

سابقاً السيد الخوئي اعتبر الاستصحاب من المباحث الاصولية وأنها أمانة، مع أن اجماعهم على أن الذي لا يجري في الشبهات الحكومية لا يُعد بحثاً أصولياً.

على كل حال نحن نعتقد أن اصالة الصحة قاعدة فقهية، ليس كما كنا نتكلم سابقاً بأنه إذا كان المحور الرواية يعني النص يكون البحث فقهياً، وإن كان العقل والعقلاء فالبحث أصولي، وإنما لأنها تدور مدار حال المكلف، وهذا من اختصاص المسائل الفقهية وليس المسائل الأصولية.

(١) المباحث الأصولية ١٤: ١١٥.

الأمر الثالث: قاعدة لا ضرر ولا ضرار^(١)

الجهة الأولى: في سند ومتن الحديث

عبارات الأعلام:

قال السيد الخوئي رحمته الله: «أما من حيث السند، فلا ينبغي التأمل فيه بعد صحة بعض طرق الحديث، واشتغاره بين الفريقين، حتى ادعى فخر المحققين تواتره، فلا ينبغي الريب في صدور الحديث عن المعصوم قطعاً»^(٢).

وقال أيضاً: «لكونها من الروايات المستفيضة المشهورة بين الفريقين»^(٣).

وقال فخر المحققين رحمته الله: «والضرر منفي بالحديث المتواتر»^(٤).

وقال الشيخ الأعظم رحمته الله: «فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلا لما هو أصح ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة، وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري، وهي ما رواه غير واحد عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام»^(٥).

وعبر المحقق الآخوند رحمته الله عن ذلك بقوله: «بأخبار كثيرة»^(٦).

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله ما نصه: «وإثبات صدور شيء من أحاديث نفي الضرر يكون بأحد طرق عديدة تختلف الآثار والنتائج

(١) غدير الأصول ٧: ٢٤٤ - ٢٦١.

(٢) دراسات في علم الأصول ٣: ٤٩٥.

(٣) مصباح الأصول ٤٧: ٦٠٠.

(٤) الايضاح ٢: ٤٨.

(٥) فرائد الأصول ٢: ٤٥٧ - ٤٥٨.

(٦) كفاية الأصول: ٣٨٠.

بالاختلاف في اختيار أي واحد منها»^(١)، ثم يطرح رحمته الله طرق خمس^(٢).

وأما من حيث المتن فقد نقله علماؤنا الأعلام على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: الذي أقتصر فيه على قوله صلوات الله «لا ضرر ولا ضرار» بلا

زيادة.

فقد ورد بهذه الصياغة جملة من الروايات منها:

- «ما رواه الشيخ الكليني رحمته الله عن عدة من أصحابنا «ث م. على التحقيق»

عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي «ث م ج. ث. ق. عام ق»، عن أبيه «ث

م. ث. ق. عام ق»، عن عبد الله بن بكير «ث فطحي ج. جم»، عن زرارة «ث م

ج. جم»، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط

لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمر به إلى نخلته

ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء

الأنصاري إلى رسول الله صلوات الله، فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول

الله صلوات الله، وخبره بقول الأنصاري وما شكاه، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن،

فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك

بها عذق يمد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلوات الله للأنصاري:

اذهب فاقطعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار»^(٣).

الرواية سنداً معتبرة.

عبر عنها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله «تطبيق قوانين تصحيح

(١) مباحث الأصول ق ٢ ج ٤: ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٢) مباحث الأصول ق ٢ ج ٤: ٥٠٠ - ٥٠٤.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

الأسانيد، وبهذا الطريق لا يسلم شيء من هذه الروايات عدا الرواية الثانية من روايات الطائفة الثانية^(١)، ويعني بها هذه الرواية، وعبر عنها المحقق الآخوند رحمته الله «موثقة زرارة»^(٢).

- «الشيخ الكليني رحمته الله عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج. ثق»، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب «ث م ج. ثق. عام ق»، عن محمد بن عبد الله بن هلال «لم يتضح حاله»، عن عقبة بن خالد الصيرفي «ثق»، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: لا ضرر ولا ضرار»^(٣).

الرواية سنداً ضعيفة بـ «محمد بن عبد الله بن هلال».

- «ما رواه الشيخ الكليني رحمته الله عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج. ثق»، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب «ث م ج. ثق. عام ق»، عن محمد بن عبد الله بن هلال «لم يتضح حاله»، عن عقبة بن خالد «ثق»، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضلاً كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار»^(٤).

الرواية سنداً غير معتبرة، ودلالاتها مطلقة.

- «ما رواه الشيخ الكليني رحمته الله عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج. ثق»،

(١) مباحث الأصول ق ٢ ج ٤: ٥٠٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٠.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢، من أبواب إحياء الموات، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٠، الباب ٧، من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب «ث م ج.ثق.عام ق»، عن محمد بن عبد الله بن هلال «لم يتضح حاله»، عن عقبة بن خالد «ثق»، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرقت الأرض، وحدت الحدود فلا شفعة»^(١).

الرواية سنداً غير معتبرة، ودلالاتها مطلقة.

وقال القاضي النعمان المغربي: «رؤينا عن أبي جعفر محمد عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا إضرار»^(٢).

الرواية ضعيفة سنداً للإرسال.

وقال أيضاً: «رؤينا عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه سئل عن جدار لرجل وهو ستره فيما بينه وبين جاره سقط، فامتنع عن بنائه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا ضرر ولا إضرار فإن هدمه كلف أن يبنيه»^(٣).

الرواية أيضاً ضعيفة سنداً للإرسال.

الوجه الثاني: ما زيد فيه «على مؤمن»

- «عن علي بن محمد بن بندار «ث م ج.ثق»، عن أحمد محمد بن خالد البرقي «ث م ج.ثق.عام ق» عن أبيه «ث م.ثق.عام ق»، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان «ث م ج.جم»، عن زرارة «ث م ج.جم»، عن أبي

(١) الوسائل ٢٥: ٣٩٩، الباب ٥، من أبواب الشفعة، الحديث ١.

(٢) دعائم الاسلام ٢: ٤٩٩، الحديث ١٧٨١.

(٣) دعائم الاسلام ٢: ٥٠٤، الحديث ١٨٠٥.

جعفر عليه السلام قال: فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مضارب ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها فقلعت ورمي بها إليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت»^(١)، الرواية سنداً ضعيفة.

الوجه الثالث: ما زيد فيه «في الإسلام»

- «ما رواه الشيخ الصدوق رحمته الله، قال: وقال عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً»^(٢).

وحكي بهذه الزيادة في التذكرة: «عند علمائنا - وبه قال مالك وأحمد - لقوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»»^(٣).

فأين الاستفاضة والتواتر المدعى؟!

هذه القاعدة أدعي استفاضتها أو تواترها لكن في الحقيقة لم نستطع أن نصل إلى هذه الكيفية؟

وأما العامة فقد رواها أحمد بن حنبل عن طريق ابن عباس ومن طريق عبادة بن صاحب بغير زيادة^(٤)، وحكاها عنهم المصباح^(٥).

ورواه مالك في الموطئة عن عمر بن يحيى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢، من أبواب إحياء الموات، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٢٦: ١٤، الباب ١، من أبواب موانع الارث، الحديث ١٠.

(٣) تذكرة الفقهاء ١١: ٦٨، المسألة ٢٥٢.

(٤) راجع سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤، الحديث ٢٣٤٠، سنن أحمد ٦: ٤٤٦ الحديث ٢٢٢٧٢، سنن الدار

قطني ٤: ٢٢٧ الحديث ٨٥٠٨٣

(٥) مصباح الأصول ٤٧: ٦٠١ الحاشية ٢.

مرسلاً، ثم قال: وله طرق يقوي بعضه بعضاً^(١)، أما ابن الأثير فقد زاد لفظ «الإسلام»^(٢).

محورية القضية هي قصة سمرة بن جندب، يا ترى هذه القصة حدثت أو لم تحدث، ممكن أن ندعي الاستفاضة في حدوثها؛ لأن النص المعتبر الذي عندنا أثبت لنا قصة سمرة بن جندب.

وما ينقله أبناء العامة سواء مالك في موطنه، واحمد بن حنبل كذلك في كتبه هؤلاء ايضاً يثبتون نفس القصة لسمرة بن جندب، اذاً القصة بحد ذاتها حدثت، والجميع يتفق على عبارة «ضرر ولا ضرار» انها وردت من الخاتم عليه السلام لكن هل هي مطلقة أو مع الزيادة؟

وهل القاعدة مخصوصة بحادثة سمرة ونظائرها كشخص يعتدي على ملكية الغير من غير استئذان، ام يمكن أن تكون كبرى في ابحاث فقهية اخرى غير قصة سمرة فتصلح أن تكون كبرى ولا ضرر ولا ضرار في كل شيء؟

إذا قلنا مطلقة فلا ضرر ولا ضرار سواء كانت القضية مع مسلم أو مع غيره.

وإذا خصصناها اما أن نخصها بالمسلم فقط واما أن نخصها بالمؤمن كما في بعض المتون.

إذا صارت مخصوصة بالمؤمن فقط فنسأل: عنوان المؤمن يشمل من؟

(١) المجالس السنية في شرح الاربعين النووية، أحمد بن حجازي، المجلس ٣٢.

(٢) النهاية ٣: ٨١، مادة ضرر.

فاذا ثبت عنوان المؤمن هو فقط الامامي صار ضرر ولا ضرار فقط مع المؤمن دون غيره ولك أن تضر في الغير؟
وهنا إما أن نؤمن بكبروية القاعدة واما أن نقبل تخصيصها بمورد دون مورد.

فمرة نبحت عن كونها مخصوصة في قضية سمرة ونظائرها بغض النظر عن هذا الذي أعتدي على ملكيته مسلم أو غير مسلم.
ومرة نقول يا ترى هي لكل ما فيه ضرر واضرار أو مخصوصة بالضرر والاضرار الذي يلحق المسلم أو الضرر والاضرار الذي يلحق للمؤمن؟
ونحن في مثل هكذا رواية نرجع بها إلى النص» لأن منشأ القاعدة هو النص.

وعندنا بعض الروايات المعتبرة صراحة تذكر لنا قصة سمرة كاملة لكن من غير أن تذكر لا ضرر ولا ضرار؟
الرواية رويت في كتاب من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق بإسناده عن الحسن الصيقل «ثق» - وطريق الشيخ الصدوق للحسن طريق معتبر - عن زياد بن عيسى ابي عبيدة الحذاء «ث م. ثق. عام ق» عن رسول الله ﷺ من دون عبارة «لا ضرر ولا ضرر»^(١).

هل وجود لا ضرر ولا ضرار في رواية زرارة وعدم وجوده في رواية ابي عبيدة الحذاء يضر أو لا يضر؟
وهل الحكم يخص قصة سمرة فقط؟

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١، غدير الأصول ٧: ٢٤٩ - ٢٥٠.

وهل نخصه بالمسلم أو المؤمن أو أنه مطلق؟
 اما عدم ذكره في رواية ابو عبيد الحذاء فهذا لا يضر؛ لأن رواية زرارة تكفي في الحجية، وقد أشار إلى ذلك السيد الخوئي^(١).
 وأما ما يخص الحكم فإن قول النبي ﷺ «انت مضار» فهنا قد انتهت القصة وحكمها، ثم جاءت الإضافة وهي «لا ضرر ولا ضرار» والذي يفهمه العام والخاص أن قاعدة لا ضرر ولا ضرار التي استفيدت من قصة سمرة ابن جندب انما يراد منها كبرى تُطرح في جميع الميادين.
 وأما هل القاعدة مخصصة بالمسلم أو بالمؤمن، بما أن القاعدة استفيدت من النص، وعند مراجعة النص المعتبر نرى أنها مطلقة.

خلاصة الكلام:

أن قاعدة لا ضرر ولا ضرار على حسب النص الشرعي، قاعدة مطلقة لا تخص المسلم أو المؤمن ولا تخص المورد الذي ذكرت فيه، وعدم ذكر لا ضرر ولا ضرار في سياق القصة في رواية اخرى لا يضر.
 أقول:

إن القاعدة وإن كانت مما اشتهر وذاع صيته، إلّا أن الاستفاضة لم تثبت فضلاً عن التواتر، لكن رغم ذلك فإن ما فيه من روايات معتبرة سنداً، خصوصاً رواية ابن بكير يكفي للاطمئنان بصدورها أن شاء الله.

ولذا فالقاعدة معتبرة لصراحة النص واعتبار السند، ومطلقة وهذا الاطلاق يستفاد من عدم القيد في الروايات، وإطلاقها مع اختلافات المقامات الواردة

(١) دراسات في علم الأصول ٣: ٤٩٧.

فيها، كما أن العقل يستقل بالحكم بـ «لا ضرر ولا ضرار».

ودعوى الإجماع لا مجازفة فيها وإن كانت محتملة المدركية، ولعل في آيات الكتاب الكريم ما يثبت نفي الضرر مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضَرَارًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلَدَهَا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿أَوْ دَيْنٌ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُمْ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِمْ﴾^(٦).
فالإجماع هنا لا ينفعنا بسبب وجود النصوص القرآنية ووالروائية.

الجهة الثانية: فقه القاعدة وبيان معناه:

الضرر:

قال الخليل الفراهيدي: «والضَّرَرُ: النُّقْصَانُ يَدْخُلُ فِي الشَّيْءِ، تقول: دَخَلَ عَلَيْهِ ضَرَرٌ فِي مَالِهِ. وَرَجُلٌ ضَرِيرٌ: بَيْنَ الضَّرَارَةِ..... وَالْمُضَرِّ: الدَانِي..... وَأَضَرَّ الطَّرِيقَ بِالْقَوْمِ: ضَاقَ بِهِمْ وَدَنَا مِنْهُمْ»^(٧).
وقال الصاحب بن عباد: «الضَّرُّ وَالضَّرُّ: ضِدُّ النَّفْعِ..... وَالضَّرَرُ: نُقْصَانٌ يَدْخُلُ فِي الشَّيْءِ. وَالضَّرَاءُ: ضِدُّ السَّرَاءِ.

(١) سورة البقرة: ٢٣٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٤.

(٣) سورة البقرة: ٢٣٨.

(٤) سورة النساء: ١٣.

(٥) سورة النساء: ٩٦.

(٦) سورة الطلاق: ٧.

(٧) كتاب العين: ٧ - ٨.

والضَّرَارُ: مَصْدَرُ ضَارَّهٖ، وفي الْحَدِيثِ «لَا ضَرَرَ وَلَا إِضْرَارَ»^(١). وقيد في ذلك الصَّحاح^(٢) ولسان العرب^(٣).

وقال فخر الدين الطريحي: «والضَّرُّ بالضم: سوء الحال، وبالفتح ضد النفع. وقد ضَرَّه وضاَرَه بمعنى أَضَرَّ به..... وفي حَدِيثِ الشُّفْعَةِ «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ وَقَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»^(٤). إلى غير ذلك من عبارات أهل اللغة.

وأما ضرار:

فقد قال أبو النصر الجوهري: «والضَّرَارُ: الْمُضَارَّةُ. ومكانٌ ذو ضِرَارٍ، أى ضَيْقٍ»^(٥).

ومثله في لسان العرب مع اضافة: «وَقَوْلُهُ ﷺ: وَلَا ضِرَارَ أَيْ لَا يُضَارُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ، فَالضَّرَارُ مِنْهُمَا مَعًا وَالضَّرَرُ فَعْلٌ وَاحِدٌ، وَمَعْنَى قَوْلِهِ ﷺ: وَلَا ضِرَارَ أَيْ لَا يَدْخُلُ الضَّرَرُ عَلَى الَّذِي ضَرَّهُ وَلَكِنْ يَغْفُو عَنْهُ..... وَقِيلَ: الضَّرَرُ مَا تَضَرَّرَ بِهِ صَاحِبُكَ وَتَنْتَفِعُ أَنْتَ بِهِ، وَالضَّرَارُ أَنْ تَضُرَّهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَنْتَفِعَ»^(٦).

(١) المحيط في اللغة ٧: ٤٢٩.

(٢) الصَّحاح ٢: ٧١٩.

(٣) لسان العرب ٤: ٤٨٢.

(٤) مجمع البحرين ٣: ٣٧٣.

(٥) الصَّحاح ٢: ٧٢٠.

(٦) لسان العرب ٤: ٤٨٢.

وقال فخر الدين الطريحي: «وقيل هما بمعنى التكرار للتأكيد، وفي بعض النسخ «وَلَا إِضْرَارَ» ولعله غلط»^(١).

قال السيد الخوئي رحمته الله في بيان معنى الحديث وفقهه^(٢) ما حاصله:

الضرر اسم مصدر من ضرَّ يضرُّ ضرّاً، ويقابله المنفعة.

وأما النّفع فهو مصدر لا اسم مصدر، فلا مقابلة بينه وبين الضرر كما ذكره صاحب الكفاية^(٣).

ومادة الضرر تستعمل متعدياً إذا كانت مجردة، وأما إذا كانت من باب الأفعال فتستعمل متعديةً بالباء، فيقال: أضرَّ به، ولا يقال: «أضره».

وأما معنى الضرر فهو النقص في المال، أو الاعتداء على العرض، أو جناية في البدن، وبينه وبين المنفعة واسطة، فالتاجر إذا حصل على رأس ماله لا يُعد رابحاً ولا خاسراً، وهو ليس مورد للمنفعة ولا للضرر.

وبهذا يظهر أنه لا وجه لكون التقابل بين الضرر والنّفع تقابل العدم والملكية، كما إدعاه صاحب الكفاية.

و أما الضرار، فيمكن أن يكون مصدراً للفعل المجرد، كما يمكن أن يكون مصدراً من باب المفاعلة.

والظاهر أن السيد الخوئي رحمته الله يختار الثاني، فلو كان مجرداً لزم التكرار

(١) مجمع البحرين ٣: ٣٧٣.

(٢) دراسات في علم الأصول ٣: ٤٩٨ - ٥٠٦.

(٣) كفاية الأصول: ٣٨١. حيث قال: فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم والملكية»

في الكلام بلا موجب، وهذا يؤكد كونه من باب المفاعلة.

والمعروف في باب المفاعلة أنه فعل الاثنين، إلّا أن التتبع في موارد الاستعمال يفيد بطلان ذلك، وأشار إلى ذلك المحقق الأصفهاني^(١) رحمته الله، بل أن السيد الخوئي رحمته الله يرى أن هيئة المفاعلة وضعت لإفادة قيام الفاعل مقام إيجاد المادة، وذكر السيد الخوئي شاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ اللَّهَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ﴾^(٢)، حيث ذكر جل شأنه أن المنافقين يقومون مقام إيجاد الخديعة، ولكنها لا تقع إلّا على أنفسهم، ومن ثم عبر في الجملة الأولى بهيئة المفاعلة، وفي الجملة الثانية بهيئة الفعل المجرد، والتتبع لاستعمالات تلك الهيئة ولا سيما في المصحف الشريف تجد صحة ما ادعاه السيد الخوئي رحمته الله.

ثم ذكر رحمته الله أن لدخول كلمة «لا» عليهما، فيها محتملات عدة:

الأول: أن يكون الكلام نفياً أريد به النهي، كما في قوله تعالى: ﴿فلا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٣) والسر في صحة هذا الاستعمال أن الأخبار عن عدم شيء كالأخبار عن وجوده، فيكون فمفاد الجملتين حرمة الإضرار بالغير، وحرمة القيام مقام الضرر.

الثاني: ما أفاده المحقق الآخوند^(٤) رحمته الله من كون مفاد الجملتين نفياً

(١) نهاية الدراية ٢: ٧٤٦.

(٢) سورة البقرة: ١٠.

(٣) سورة البقرة: ١٩٨.

(٤) كفاية الأصول: ٣٨١ - ٣٨٢.

الحكم بلسان نفي موضوعه، كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَام «لا ربا بين الوالد والولد» فيكون فمفاد الجملتين نفي الأحكام الثابتة لموضوعاتها إذا كانت ضرورية.

الثالث: ما أفاده الشيخ الأنصاري قُلَيْبٌ ^(١) من أن مدلول الجملتين نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، وهذا الوجه يعم ما إذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم دون متعلقه.

الرابع: مدلول الجملتين نفي الضرر غير المتدارك، وللازمه ثبوت التدارك في موارد الضرر بالأمر به في الشريعة المقدسة.

وقال السيد الخوئي رَحِمَهُ اللَّهُ: ولا يخفى بعد هذا الوجه، فلا موجب لتقييد الضرر بغير المتدارك، وبسبب بعد هذا الاحتمال الرابع، فالامر يدور بين الاحتمالات الثلاثة الأولى.

ثم قال: «ان الظاهر من الجملتين هو الاحتمال الثالث الذي اختاره الشيخ قُلَيْبٌ» ^(٢).

ثم ذكر: أن بيان ذلك يحتاج إلى استقصاء موارد استعمال الجمل المنفية بـ«لا» النافية للجنس في مقام التشريع، وهي على أقسام ^(٣).

وخلص إلى القول: «فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الحق في المقام هو ما ذهب إليه شيخنا الأنصاري قُلَيْبٌ، من أن دليل لا ضرر ناظر إلى مقام التشريع، ودال على نفي الحكم الضرري، سواء كان الحكم بنفسه ضررياً أم كان

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٠ - ٤٦٢.

(٢) دراسات في علم الأصول ٣: ٥٠١.

(٣) دراسات في علم الأصول ٣: ٥٠١ - ٥٠٦.

الضرر ناشئاً من متعلقه»^(١).

أما السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله فقد خلص إلى القول: «والخلاصة: أن الضرر على ما يفهم عرفاً معناه هو الضرر مع أخذ شيء من التأكد والتعمق فيه، وهذا التأكد والتعمق قد يكون بلحاظ الجانب الخارجي للضرر، وهو عبارة عن شدة الضرر، أو طوله ونحو ذلك، وقد يكون بلحاظ الجانب النفسي من الضرر، وهو عبارة عن تعمده، وتصيده، والتفنن فيه، ونحو ذلك من التعابير وقد يقال في المقام: أن الضرر له معنى مباين لمعنى الضرر، فإن الضرر عبارة عن النقص، والضرر ليس نقصاً، وإنما هو شدة وضيق من دون نقص.

أقول: بل أن الضرر في أمثال هذه الموارد - أيضاً - يوجب النقص..... إنه نقص في حق استقرار الشخص وراحته وحرية وسكونه باله ونحو ذلك مما يعدّ حقاً عقلياً أو قانونياً..... وعلى أي حال، فالمتفاهم عرفاً من الضرر هو ما ذكرناه من الضرر مع لحاظ شيء من التأكد والعناية في الجانب الخارجي منه، أو في الجانب النفسي منه، والمتعين في المقام هو الثاني كما مضى»^(٢).

في ختام البحث في قاعدة لا ضرر ولا ضرار:

يا ترى ماذا نستفد من هذه القاعدة المهمة التي أدعي عليها التواتر والاستفاضة؟

(١) دراسات في علم الأصول ٣: ٥٠٦.

(٢) مباحث الأصول ق ٢ ج ٤: ٥٣٣ - ٥٣٥.

والسؤال: ماذا نفهم من قاعدة لا ضرر ولا ضرار؟
 اما أن يكون عندنا نص مبين لمعنى ضرر وضرار، فاذا ورد نص معتبر
 من حيث السند والدلالة فلا كلام.
 أما مع عدم وجود النص المعتبر نرجع للغة، فاذا رجعنا للغة نخرج بهذه
 النتيجة:

أن الضُر - بالضم - يعني سوء الحال، والضَر - بالفتح - يعني ضد النفع.
 والضرر هو نقصان يدخل على الشيء في مقابل منفعة، وهذا قطعاً يشعر
 بالمقابلة بين الضر والمنفعة.

وهذا يُشعر بالمقابلة بينهما، ولعل هذا هو الذي دعى المحقق الآخوند
رحمته الله لتبني كون العلاقة بينهما الملكية والعدم^(١).
 إلّا أن أشكال السيد الخوئي رحمته الله آنف الذكر^(٢)، وإشكال السيد
 الشهيد^(٣) رحمته الله، متين جداً.

لكن هل العلاقة بينهما هي الملكية والعدم، يعني الضرر ناظر لعنوان
 وجود اسم المنفعة أو لا؟

السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله في عبارته آنف الذكر ذكر بينهما
 علاقة قطعاً، لكن هذه العلاقة هي بإضافة شيء، وهذا شيء يصح أن يضاف أو
 يسلب من الانسان، وهذا ليس مقابلة الملكية والعدم، لأن عدم ينظر إلى الامر

(١) كفاية الأصول: ٣٨١.

(٢) دراسات في علم الأصول ٣: ٤٩٩.

(٣) مباحث الاصول ق ٢ ج ٤: ٥٢٢ - ٥٢٣.

الوجودي، فاذا اضيف واجتمع مع الانسان هذا الوصف صار نفع والا صار ضرر.

هذا في الحقيقة افضل العناوين التي يمكن أن نستفد منها.

ولو عدنا لقصة سمرة بن جندب رضي الله عنه عليه، لوجدنا الرجل الانصاري كان قبل تعدي سمرة ليس مورداً للنفع والضرر، لاستقرار حاله وتسلمته على داره ومنع دخول الغير إلا بإذنه، إلا أنه مع تعدي سمرة خسر ونقص شيء وهو حال الاستقرار وسلطنته لعدم جواز الدخول إلا بإذنه، فصار النفع في المقام هو عودة الانصاري إلى سابق عهده من الاستقرار وبسط سلطنته على داره.

وكأنها اشارة إلى أن الموضوع ليس موضوع ربح وخسارة، فعودة رأس المال بحد ذاتها نفع، فالتاجر عندما تسأله ايهما افضل الربح الخسارة لو يرجع رأس المال؟

طبعاً بالأصل الربح، فإذا لم يكن، فرأس المال، وإلا لا يمكن أن يقدم الخسارة على عودة رأس المال.

وأما «لا» الموجودة في النص فهي كما اختار السيد الخوئي رحمته الله ^(١) تبعاً للشيخ الأعظم رحمته الله ^(٢) من كون لا ضرر ناظر إلى مقام التشريع. وعليه يكون حاصل النص: أنه كما لا يصح تحمل الضرر في النفس والعرض والمال كذلك لا يصح الاضرار بالغير، فكما لا يجب على الانسان تحمل الضرر المتوجه إليه، كذلك ليس له الاضرار بالآخرين.

(١) دراسات في علم الاصول ٣: ٥٠١ و ٥٠٦.

(٢) فرائد الاصول ٢: ٤٦٠ - ٤٦٢.

فلا تتحمل الضرر لا في النفس ولا في المال ولا في العرض ولا في المقام والشأنية، ففي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا كان يوجب المهانة أو تجاوز على ما لا يليق بشأنك من الفاظ فأنهم يتفقون على عدم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فهذا النص لا ضرر ولا ضرار فيه مقدمة والثالي، وصدر وعجز كما يقولون، ومقطع اول ومقطع ثاني، ففي الثاني «لا ضرار» يعني لا تأذوا للناس ولا تسبوا الأذى لهم ولا تضاروهم من حال إلى اسوء حال، وهذا يتفق مع المرتكزات الإسلامية؛ لأن دائماً الاسلام يسعى إلى عدم احداث الاضرار في الآخرين.

أما «لا ضرر» أي لا اتحمل ما يوجب الضرر علي في النفس أو العرض أو المال، وهذا يعني رفض الظلم، أي لا تقبل الظلم ولا تظلم، لأن البدن والعرض والمال امانة ووديعة الله عندك، ومع السكوت سيكون تشجيع للظالم.

فهذا النص يدل على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لذلك اعتقد هذا النص فيه بلاغة عجيبة بين الشق الاول والشق الثاني. وبعبارة مختصرة: لا تتحمل الضرر والأذى وليس لك أن تضر أو تؤذي غيرك.

الأمر الرابع: الروايات العلاجية^(١)

ان هذا البحث في الحقيقة بحث فقهي حتى وان انتج كبرى، لكن نكهة البحث وحرركته الاستنباطية حركة فقهية، لأننا نحن والنصوص ودلالاتها ولا علاقة لها بالعقل ولا بالعقلاء.

ولا يوجد مجال لذكرها في ابحاث الفقه الا أن تذكر في ذيل الأبحاث الأصولية.

وقد ذكرنا فيما سبق آلية الترجيح والتقديم في ثنايا أبحاث مضت، وبيناً الفرق بين التعارض والتزاحم، والذي نريد تسليط الضوء عليه في هذا المقام هو الروايات التي تسمى اصطلاحاً بـ «الروايات العلاجية» والتي يطرح فيها التخلص من التعارض الحاصل بين الأخبار الواردة عن المصطفى وآله الأطهار صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فوجود هذه الروايات مع صحة السند وتمامية دلالة البعض يدل على احقية الاجتهاد وان هناك ضرورة ملحة لوجود الفقيه العالم حتى وإن وجد النص الشرعي سواء كان نصاً قرآنياً أو نصاً روائياً عن المعصومين عليهم السلام.

عموماً يمكن تقسيم الروايات العلاجية إلى طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: روايات التخيير

١- «قال الشيخ الكليني رحمته الله: وفي رواية أخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(٢).

(١) غدير الأصول ٧: ٢٦٢ - ٢٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

الرواية ضعيفة سنداً للإرسال، ودلالتها واضحة جداً في التخيير.

٢- «الشيخ الكليني رحمته الله، عن علي بن ابراهيم «ث م ج.ثق» عن أبيه «ث م ج.ثق.عام ق»، عن إسماعيل بن مرار «ثق.عام ق»، عن يونس «ث م ج.جم»، عن داود بن فرقد «ث م.ثق.عام ق»، عن المعلّى بن خنيس «ث م ج.ثق.عام ق»، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم، بأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله، قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّنا - والله - لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم»^(١).

الرواية من حيث السند صحيحة، وأما دلالتها، فأنها تدل على التخيير، حتّى يلتق الإمام الحيّ عليه السلام.

٣- «الطبرسي في الاحتجاج»^(٢) في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري «ث م ج.ثق.عام ك.عام ق» إلى صاحب الزّمان عليه السلام - إلى أن قال عليه السلام - في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فاذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنه روي: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية، وكبر، ثمّ جلس، ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التّشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨

(٢) الاحتجاج ٢: ٣٠٤، وفي نسخة أخرى: ٤٨٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

الرواية سنداً مرسلة، وأما من حيث الدلالة فظاهرة في التخيير، بل لعلها صريحة في ذلك.

٤- «الشيخ الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج^(١) عن الحارث بن المغيرة النصري «ث م ج. ثق»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام، فتردّ إليه»^(٢).
الرواية من حيث الدلالة ظاهرة في التخيير، إلّا أن سندها ضعيف بالارسال.

٥- «الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج. ثق»، عن العباس بن معروف «ث م. ثق»، عن عليّ بن مهزيار «ث م ج. ثق. عام ق» قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلّا على الأرض فوق عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت»^(٣).

الرواية من حيث السند صحيحة، ودلالتها على التخيير صريحة.
ورد اشكال مهم على هذه الرواية وهو: أن هذه الرواية تتكلم عن فعل الامام عليه السلام.

وهل يدل على الوجوب؟

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٩، وفي نسخة اخرى: ٣٥٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢ - ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

الجواب: يدل على الجواز من باب الدرس لأصحابه.

وقال البعض: بما انها تدل على الجواز لذلك هذه الرواية مجملة من هذا الباب.

وفي مقام المناقشة نقول: أن هذا الكلام ليس تام؛ أولاً: كلمة «صلها» مرة تكون رواية شفوية فرواية تقول صلها على المحمل، ورواية اخرى تقول صليها على الأرض، ومرة أخرى: أن الامام فعل وصلى على المحمل، وفي رواية لفظية شفاهية قال صليها على الأرض، فتكون رواية تحكي عن فعل الإمام، ورواية أخرى تحكي عن قول الامام.

وهذا لا ضير فيه، ففعل الامام يدل على الاباحة، المهم فعل الامام هذا الشيء وهذا يعني أنه جائز، لذلك اشكال الاجمال على هذه الرواية غير تام. ونتيجة روايات التخيير:

الرواية الاولى ضعيفة، والرواية، الثالثة ضعيفة، والرواية الرابعة ضعيفة، الاعتماد أنما يكون على الرواية الثانية، والرواية الخامسة.

فالرواية الخامسة سنداً ودلالة معتبرة، وأما الرواية الثانية فالقائل بالتخيير قال «خذ به حتى يبلغكم عن الحي» يعني أنت مخير بالأخذ بالأول أو بالآخر، فاستفاد منها التخيير.

ونحن في غدير الاصول^(١) قلنا أن هذه الرواية لا تدل على التخيير فقوله «خذ به» يعني بالقول الأخير الذي وصل اليك حتى تلق الحي.

وهنا أقول:

حجية قول الامام المعصوم ما مقدار مساحتها الزمانية؟

هل هي ممتد إلى ما بعد زمانه وبالتالي تمتد إلى يومنا هذا أو هي موقوفة إلى أن يأتي الامام الذي بعده؟

الجواب: اتفاق الشيعة على أن حجية قول المعصوم مستمرة، والدليل أن ما روي عن المعصوم الأول يستفيد منه الإمام الذي بعده، هذا أولاً.

ثانياً: كثير من الروايات يقولون للمعصوم قد وردتنا عن الإمام المعصوم فماذا نفعل، فالمعصوم لم يقل قد انتهت حجيته الإمام السابق، احياناً يرفض هذه النسبة وحياناً يقبلها ويبينها، فعندنا روايات يسألون الإمام صادق عليه السلام انه روي عن فعل علي عليه السلام كذا، أو أن رسول الله صلى الله عليه وآله فعل كذا أو قال كذا.

فالإمام الصادق عليه السلام في هذه الرواية إما أن يقول بصحة هذه بالنسبة للإمام أو يرفضها، لكنه لم يرفض بقاء حجية قول المعصوم الذي سبقه. لذلك نحن نعتقد أن حجية المعصوم مستمرة على الوحدة، وتتوقف اذا معصوم اوقف ذلك، فاذا جاءنا حكم من امام يبقى مستمر إلى يوم الدين ما لم يوقفه امام آخر.

لذا اعتقد أن الطائفة الاولى لا يسلم منها الا الرواية الأخيرة.

الطائفة الثانية: روايات التوقف

٦- «الشيخ الكليني رحمته الله عن علي بن إبراهيم «ث م ج.ثق»، عن أبيه «ث م ج.ثق.عام ق»، عن عثمان بن عيسى «ث م ج.جم على قول.ثق.عام ق»، والحسن بن محبوب «ث م ج.جم» جميعاً، عن سماعة بن مهران «ث م

ج.ث.ق.العددية: ٢٥ - ٤٦.عام ق»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل، اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويّه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه»^(١).

الرواية من حيث السند صحيحة.

بعض قال: هذه الرواية جعلت في طائفة روايات التوقف لأن الامام قال له يرجئه يعني يقف حتّى يلقى من يخبره، أي لا يعمل مع الامر ولا يعمل مع تارك، فهو في سعة حتّى يلقاه، خلال فترة الانتظار يكون في سعة حتّى يلقى من يخبره.

وآخر قال: هذه الرواية من روايات التخيير لأنه قال «في سعة»، والتوقف يشبه شيئاً ما الترك.

وبالتالي رجح الامام طرف دون طرف لكن بعنوان التوقف وليس بعنوان خذ بالرأي الاخر قوله «حتّى يلقى من يخبره» هل هو الامام؟ فالمفروض يعبر عنه مثلاً حتّى يلقى صاحبه أو حتّى يلقى امامه أو حتّى يلقى القائم بالحجة وقد يكون راو ثقة اخر، فهي تشمل الاصحاب اجلاء القدر وايضا تشمل المعصوم، لذلك لا يمكن أن نستفيد من النص شيء آخر.

هل يا ترى تدل على التخيير حتّى نحمله مع الطائفة الأولى، أو أنها من روايات التوقف وتكون طائفة أخرى؟

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

اشكالية كونها تدل على التخيير «فهو في سعة حتى يلقاه» هذه السعة في زمان توقف لأن الكلام في السعة جاء بعد عنوان الارجاء وليس قبل عنوان الارجاء فلو كانت قبل عنوان الارجاء تفيد التخيير

فبما أن السعة جاءت بعد الارجاء فهذا دلالة على انه خلال فترة التوقف هو في سعة يعني لا يحاسب عليه حتى يلقى من يخبره.

وأما إشكالية قوله «حتى يلقى من يخبره»

هل يصح من الامام أن يقول حتى يلقى من يخبره من الفقهاء؟! فإذا كان رجل ثالث فيكون في عرض الاول والثاني، فلا تنحل الاشكالية في ذهن السائل.

لذا لابد من حمل «حتى من يخبره» حتى يلقى الامام الذي يخبره، وعليه فإن رواية تدل على توقف حتى يلقى الامام.

أنا اعتقد أن الرواية تدل على التوقف ولكن دعوة الاجمال لا مجازفة فيها.

٧- «الشيخ الطبرسي في الاحتجاج»^(١)، عن سماعة بن مهران «ث م ج. ث. ق. العددية: ٢٥ - ٤٦. عام ق»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل «بواحد منهما»، قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(٢).

(١) الاحتجاج: ٣٥٧، وفي نسخة أخرى ج ٢: ١٠٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

الرواية من حيث السند ضعيفة للإرسال.

وأما من حيث الدلالة فهي واضحة في التوقف والارجاء حتى يلقي
الامام عليه السلام، ومن الشق الثاني يستفاد الترجيح بما يخالف العامة.

لذلك الرواية لو صح سندها فمرة تكون بالطائفة الثانية التي هي التوقف
ومرة تكون في الطائفة الثالثة التي ستأتي وهي طائفة الترجيح، بل تعطينا درساً
في أن الطوائف الثلاث للروايات العلاجية يمكن أن تكون على نحو الترتب،
يعني اول مرة التوقف والانتظار حتى اذا اضطررت للعمل تعمل بترجيح ما.

لكن للأسف الرواية ضعيفة وبالتالي ما نقدر نحتج بها.

الطائفة الثالثة: روايات الترجيح

٨ «الشيخ الكليني رحمته الله عن علي بن إبراهيم الكوفي القمي «ث م ج» عن
أبيه «ث م ج. ثق. عام ق»، عن النوفلي «ثق. عام ق»، عن السكوني إسماعيل بن
مسلم «ثق عامي. عام ق»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أن
على كلِّ حقٍّ حقيقة، وعلى كلِّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما
خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

وقد ورد في المحاسن^(٢): عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ آبَائِهِ عَنْ
عَلِيِّ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِّ حَقِيقَةٍ، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نَوْرًا، فَمَا وَافَقَ
كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ».

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٢) المحاسن: ٢٢٦ الحديث ١٥٠.

وفي الآمال^(١): عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليه السلام، قال: قال علي عليه السلام: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ».

الرواية سنداً معتبرة، ومن حيث الدلالة صريحة في الترجيح بما وافق الكتاب الكريم.

٩- «الشيخ الكليني رحمته الله، عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج.ثق»، عن عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري «ثق»، عن علي بن الحكم الناباري «ث م ج.ثق.عام ق»، عن أبان بن عثمان الأحمر «ث م ج.جم»، عن عبد الله بن أبي يعفور «ث م ج.ثق.العددية: ٢٥ - ٤٦.عام ق»، قال: وحدَّثني الحسين بن أبي العلاء الخفاف «ثق.عام ق»، أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(٢).

وأيضاً رواه البرقي في المحاسن^(٣) عن علي ابن الحكم الناباري.

الرواية سنداً صحيحة، وهي تدل بصراحة على ترجيح ما وافق الكتاب وسيرة الخاتم صلى الله عليه وآله.

وهذه الرواية فيها بيان لأهم الترجيحات هو موافقة الكتاب الكريم.

(١) الآمال: ٤٤٩، الحديث ٦٠٨ / ١٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ - ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٣) المحاسن: ٢٢٥، الحديث ١٤٥.

١٠- «الشيخ الكليني رحمته الله»، عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج. ثق» عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج. ثق»، عن الحسن بن علي بن فضال «ث فطحي ج. جم على قول. رجع عن الفطحي في آخر حياته. ثق. عام ق»^(١)، عن علي بن عقبة بن خالد الأسدي «ث م. ثق. عام ق»، عن أيوب بن راشد البزاز «ثق»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٢).

الرواية من حيث السند معتبر، بل صحيحة، وهي صريحة بالآخذ بما يوافق الكتاب الكريم وإن كانت غير ناظرة إلى آلية التعارض، لكنه تعطينا قاعدة كبروية مهمة مفادها: ما يخالف الكتاب فهو زخرف القول. وقد أعطتنا كبرى مهمة جداً في الاستنباط الفقهي: أن الحركة الأساسية للفقيه في الاستنباط بعد مرجعة الآراء والدلة التي عنده، يعرض رأيه على الكتاب الكريم.

فآخر مرحلة التي لابد أن ينتبه لها للفقيه والتي هي أساس قوسي عملية الاستنباط عرض النتيجة على الكتاب الكريم.

ما معنى الموافقة؟

هذا ما ينبغي الالتفات له، فالموافقة ليس معناها حكماً منصوباً في الكتاب الكريم لأن المنصوص في القرآن يُقدم.

ولعل المقصود في الرواية من كلام الإمام أن هناك أحكام عامة

(١) رجوعه عن الفطحية ثابت إلّا أننا لا نعلم زمان الرواية.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

وارتكازات وثوابت عامة في الشريعة واضح ماذا يريد الشارع من المسلم، وعملية الاستنباط تنسجم مع التربية القرآنية.

فالموافقة تعني ما ينسجم مع روح واحكام الكتاب الكريم، ليس بالضرورة وجود النص وان كان مفيداً جداً.

وبعض اخر قال: موافقة الكتاب يعني أنه لا يوجد في الكتاب الكريم ما يخالفه وينهى عنه.

١١- «الشيخ الكليني رحمته الله، عن عدة من أصحابنا «ث م على التحقيق»، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي «ث م ج.ثق.عام ق»، عن أبيه «ث م.ثق.عام ق»، عن النضر بن سويد الصيرفي «ث م.ثق.عام ق»، عن يحيى بن عمران الحلبي «ث م ج.ثق.عام ق»، عن أيوب بن الحر الجعفي «ث م.ثق»، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(١).

الرواية سنداً صحيحة، وهي تدل بصراحة على ضرورة اتباع ما يوافق الكتاب والسنة المطهرة.

١٢- «الشيخ الكليني رحمته الله، عن محمد بن إسماعيل النسابوري «ثق.عام ق»، عن الفضل بن شاذان النيسابوري «ث م ج.ثق.عام ق»، عن ابن أبي عمير «ث م ج.جم»، عن هشام بن الحكم «ث م ج.ثق.العددية: ٢٥ - ٤٦» وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس! ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤

أقله»^(١).

الرواية سنداً صحيحة، ومن حيث الدلالة كسابقتها.

فتشريعات النبي ﷺ داخله في الكتاب الكريم، مع اننا نعلم ما للنبي ﷺ من مساحة من التشريع لكن كلها محصورة في داخل الكتاب، وهذا الذي يعطينا مساحة واسعة في فهم الموافق للكتاب، وليس معناه الذي نجد عليه دليلاً في الكتاب فقط، إنما على الأقل الذي لا يمانع الكتاب من قبوله فيه.

١٣- «الشيخ الكليني رحمه الله»، عن محمد بن إسماعيل النيسابوري «ثق. عام ق»، عن الفضل بن شاذان النيسابوري «ث م ج. ثق»، عن ابن أبي عمير «ث م ج. جم»، عن بعض أصحابه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من خالف كتاب الله وسنة محمد ﷺ فقد كفر»^(٢).

هذه الرواية من حيث السند عند السيد الخوئي الذي يرفض الميزة التي أعطيت لأصحاب الاجماع ومن تبع السيد الخوئي يعتبر الرواية ضعيفة سنداً، وأما على منهجنا في قبول روايات ومراسيل اصحاب الاجماع، فالرواية معتبرة سنداً.

دلالتها جدا خطيرة لأن فيها عبارة صريحة «فقد كفر» من خالف كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ، وهي صريحة في الاخذ بما يوافق الكتاب الكريم زائداً مرجح آخر انه يوافق سنة النبي ﷺ.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦.

لذا نرى حرص الأئمة عليهم السلام في مناظراتهم على ربط الأحكام والنتائج بآيات القرآن الكريم.

١٤- «الشيخ الكليني رحمته الله، عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج. ثق» عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج. ثق»، عن علي بن الحكم الناباري «ث م ج. ثق. عام ق»، عن عبد الله بن بكير «ث فطحي ج. جم»، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: إذا جاءكم عنّا حديث، فوجدتم عليه شاهداً، أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا، حتى يستبين لكم»^(١).

الرواية سنداً معتبرة على وفق ما بيّناه في سابقتها.

ودلالاتها واضحة في اتباع ما يوافق الكتاب والسنة المطهرة.

والذي لم نجد له شاهد يتوقف فيه ويتنظر إلى أن يلتقي بالمعصوم فتستبين حاله، إما أن يقول هذا كذب وافتراء، وإما أن يدلك على شاهده من الكتاب الكريم.

وقد يقال: وكيف نجمع بينهما؟

فإنه يقال: الذي يوافق الكتاب فواضح، وأما الذي لا يوافق الكتاب نوعين: مرة يكون مخالف للكتاب وهذا زخرف القول وهو كفر، أما الذي لا شاهد عليه لكن لا يخالف الكتاب يتوقف فيه وتنتظر جواب الامام عنه.

١٥- «قال الكليني في أوّل الكافي: اعلم يا أخي! أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

العالم عليه السلام بقوله: اعرضوهما على كتاب الله عز وجل، فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه.

وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم.

وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

ونحن لا نعرف من ذلك إلّا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط، ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّّه إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله عليه السلام: بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم^(١).

الرواية سنداً ضعيفة للإرسال، ودلالاتها ظاهرة بل في بعض المقاطع صريحة في الترجيح بما يوافق الكتاب مع ذكر مفردات للترجيح آخر:

المفردة الأولى: ما خالف الكتاب وما وافق الكتاب.

المفردة الثانية: ما خالف القوم وما اتفق مع القوم،

المفردة الثالثة: الأخذ بما أجمع عليه.

وهنا كلام مهم للشيخ الكليني رحمته الله وهو: أن كتاب الكافي فيه متعارضات وحتى نقبل أو نرفض لابد أن نرجع إلى الكتاب الكريم والمرجحات الأخرى، فكيف يمكن العمل بكل ما في الكافي؟!

١٦- «سعيد بن هبة الله الراوندي «ث م ج» في «رسالته» التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحّتها، عن محمد «لم يتضح حاله»، وعليّ «لم يتضح حاله» ابني عليّ بن عبد الصمد، عن أبيهما «لم يتضح حاله»، عن

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢ - ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

أبي البركات عليّ بن الحسين «لم يتضح حاله»، عن أبي جعفر ابن بابويه «ث م ج»، عن أبيه «ث م ج»، عن سعد بن عبد الله القمي «ث م ج»، عن أيوب بن نوح «ث م ج.ثق»، عن محمد ابن أبي عمير «ث م ج.جم»، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري «ث م ج.ثق.عام ق»، قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

الرواية سنداً ضعيفة لعدّة مجاهيل، ودلالاتها واضحة في ترجيح ما وافق الكتاب مع ذكر مرجحات آخر.

وأول رواية قسمت الذي يصلنا إلى ثلاث اقسام:

١- ما وافق الكتاب خذوه

٢- ما خالف الكتاب ذروه.

٢- والغير موجود في الكتاب ولا نستطيع أن نقول أنه مخالف للكتاب أو موافق له، هذا نعرضه على آراء العامة فإن كان موافقاً لهم فذروه والّا فخذوا به.

١٧- «سعيد بن هبة الله الراوندي «ث م ج» في «رسالته»، عن محمد «لم يتضح حاله»، وعليّ «لم يتضح حاله» ابني عليّ بن عبد الصمد، عن أبيهما «لم يتضح حاله»، عن ابن بابويه «ث م ج»، عن محمد بن الحسن «ث م ج»، عن

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

محمد بن حسن الصفار «ث م ج.ثق.عام ق»، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج.ثق»، عن رجل «لم يتضح حاله»، عن يونس بن عبد الرحمن «ث م ج.جم»، عن الحسين بن السري «ث م.ثق»، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم^(١).

الرواية سنداً ضعيفة لوجود أكثر من مجهول، وأما دلالتها في الترجيح فيما خالف القوم ظاهرة، بل صريحة جداً.

١٨- «سعيد بن هبة الله الراوندي «ث م ج» في «رسالته»، عن محمد «لم يتضح حاله»، وعلي «لم يتضح حاله» ابني علي بن عبد الصمد، عن أبيهما «لم يتضح حاله»، عن ابن بابويه «ث م ج»، عن محمد بن موسى بن المتوكل «ث م ج»، عن السعد آبادي علي بن الحسين القمي «ثق.عام ك»، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي «ث م ج.ثق.عام ق»، عن الحسن بن علي بن فضال «ث فطحي ج.جم على قول.رجع عن الفطحية في آخر حياته.ثق.عام ق»، عن الحسن بن الجهم «ث م ج.ثق»، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلّا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروى عنه خلافه، فبأيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه^(٢).

الرواية سنداً ضعيفة، ودلالتها ظاهرة في ترجيح ما يخالف القوم.

١٩- «سعيد بن هبة الله الراوندي «ث م ج» في «رسالته»، عن محمد «لم

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

يتضح حاله»، وعليّ «لم يتضح حاله» ابني عليّ بن عبد الصمد، عن أبيهما «لم يتضح حاله»، عن ابن بابويه «ث م ج»، عن أبيه «ث م ج»، عن سعد بن عبد الله القمي «ث م ج.ثق»، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج.ثق»، عن ابن أبي عمير «ث م ج.جم»، عن عليّ بن أبي حمزة البطائني «ثق واقفي.عام ق»، عن أبي بصير «ث م ج.جم»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما أنتم - والله - على شيء مما هم فيه، ولا هم على شيء مما أنتم فيه، فخالقوهم فما هم من الحنيفة على شيء^(١).

الرواية سنداً ضعيفة، ودلالاتها ظاهرة في ترجيح ما يخالف القوم، وفيها دلالة خطيرة جداً.

٢٠- «سعيد بن هبة الله الراوندي «ث م ج» في «رسالته»، عن محمد «لم يتضح حاله»، وعليّ «لم يتضح حاله» ابني عليّ بن عبد الصمد، عن أبيهما «لم يتضح حاله»، عن ابن بابويه «ث م ج»، عن محمد بن الحسن «ث م ج»، عن محمد بن الحسن الصفار «ث م ج.ثق.عام ق»، عن أحمد بن محمد «ث م ج.ثق»، عن ابن أبي عمير «ث م ج.جم»، عن داود بن الحصين الأسدي «ث واقفي.ثق»، عن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: والله ما جعل الله لأحد خيرة في اتباع غيرنا، وأن من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قول، أو عمل فليس منا، ولا نحن منهم^(٢).

الرواية سنداً ضعيفة، ودلالاتها ظاهرة في ترجيح ما يخالف القوم، ودلالاتها

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

خطرة جداً

٢١- «سعيد بن هبة الله الراوندي «ث م ج» في «رسالته»، عن محمد «لم يتضح حاله»، وعلي «لم يتضح حاله» ابني علي بن عبد الصمد، عن أبيهما «لم يتضح حاله»، عن ابن بابويه «ث م ج»، عن محمد بن موسى بن المتوكل «ث م ج»، عن السعد آبادي على بن الحسين «ث.ق.عام ك»، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي «ث م ج.ث.ق.عام ق»، قال: قلت للرضاء عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه»^(١).

الرواية سنداً ضعيفة، ودلالاتها ظاهرة في ترجيح ما يخالف القوم.

٢٢- «سعيد بن هبة الله الراوندي «ث م ج» في «رسالته»، عن محمد «لم يتضح حاله»، وعلي «لم يتضح حاله» ابني علي بن عبد الصمد، عن أبيهما «لم يتضح حاله»، عن ابن بابويه «ث م ج»، عن أبيه «ث م ج»، عن سعد بن عبد الله القمي «ث م ج.ث.ق»، عن يعقوب بن يزيد اللنباري «ث م ج.ث.ق.عام ق»، عن محمد بن أبي عمير «ث م ج.جم»، عن جميل بن دراج «ث م ج.جم»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، أن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٢).

الرواية سنداً ضعيفة، ودلالاتها وإن كانت ضعيفة في الترجيح، لكن

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

نستفيد من الروايات سابقة التي دلت على أن احد اهم عناصر الترجيح هو الموافق للكتاب الكريم.

٢٣- «الشيخ الطوسي رحمته الله في الأمالي^(١) عن أبيه «ث م ج»، عن المفيد «ث م ج»، عن جعفر بن محمد بن قولويه «ث م ج»، عن محمد بن يعقوب الكليني «ث م ج»، عن علي بن إبراهيم «ث م ج»، عن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج.ثق»، عن يونس «ث م ج.جم»، عن عمرو بن شمر «ثق م.عام ق»، عن جابر بن يزيد الجعفي «ث م ج.ثق.العددية: ٢٥ - ٤٦.عام ق»، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: انظروا أمرنا وما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا، حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا^(٢).
الرواية سنداً معتبرة وإن ضعفها بعض بسبب تضعيف النجاشي لـ«عمر بن شمر الجعفي»، ودلالتها جليّة في الأخذ بما وافق الكتاب الكريم، بغض النظر عن كلفيته قول أو فعل أو تقرير، أوامر، إراء، إرشادات، نصائح، وما خالف الكتاب ردوه، وأما إذا اشتبه الامر هل هو يوافق أو لا يوافق فهنا التوقف والانتظار حتى يشرح الإمام.

٢٤- «ما رواه الشريف الرضي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى مالك الأشتر، قال: واردد إلى الله ورسوله ما يضلّك من الخطوب، ويشته عليك من الأمور، فقد قال الله سبحانه لقوم أحب إرشادهم: ﴿يَا أَيُّهَا

(١) الأمالي ١: ٢٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧

الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴿١﴾ فالرَّادُّ إِلَى اللَّهِ الْآخِذُ بِمَحْكَمِ كِتَابِهِ، وَالرَّادُّ إِلَى الرَّسُولِ الْآخِذُ بِسُنَّتِهِ الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمَتَفَرِّقَةِ»^(١).

الرواية سنداً صحيحة على وفق ما نتبناه من تصحيح أسانيد نهج البلاغة، أو عهد مالك الأشتر، ودلالاتها تامة وصريحة في البحث عما يوافق الكتاب الكريم والسنة الثابتة الخاتم ﷺ.

٢٥- «الشيخ الطبرسي رحمه الله في الاحتجاج»^(٢)، عن الحسن بن بكر بن الجهم «ث م ج. ثق»، عن الرضاء عليه السلام، قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^(٣).

الرواية سنداً ضعيفة للإرسال، وهي تدل في مقطعها الاول على الترجيح بما يوافق الكتاب والسنة، وفي مقطعها الثاني تدل على التخيير أن لم يعلم طرف الحق.

٢٦- «محمد بن مسعود العياشي «ث م ج» في «تفسيره»^(٤) عن سدير بن

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠ - ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨.

(٢) الاحتجاج ٢: ١٠٨، وفي نسخة أخرى: ٣٥٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ - ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٤) تفسير العياشي ١: ٩، الحديث ٦.

حكيم الصيرفي «ثق.عام ق» قال: قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليه السلام: لا تصدق علينا، إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»^(١).

الرواية ضعيفة سنداً للإرسال، وهي صريحة في ترجيح ما وافق الكتاب والسنة.

٢٧- «الشيخ الطبرسي، عن الحسن بن الجهم «ث م ج.ثق»، عن العبد الصالح عليه السلام قال: إذا جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله»^(٢).

الرواية ضعيفة سنداً للإرسال، وهي صريحة في ترجيح ما وافق الكتاب.

٢٨- «الشيخ الكليني رحمته الله، عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج»، عن محمد بن الحسين الصفار «ث م ج.ثق.عام ق»، عن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج.ثق»، عن صفوان بن يحيى «ث م ج.جم»، عن داود بن الحصين «ث واقفي.ثق»، عن عمر بن حنظلة «ثق»، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما - إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟

قال: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لَأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾. قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣ - ١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

قَالَ: «يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاضِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا، وَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا، وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَ فِي حَدِيثِكُمْ؟
قَالَ: الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدْلُهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ.

قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا، لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ؟

قَالَ: فَقَالَ: يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيَتْرَكَ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَأَرِيبَ فِيهِ. وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدِهِ وَفِتْنَةٍ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غِيهِ وَفِيْجَتْنَبٍ، وَأَمْرٌ مُشْكَلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلَالٌ بَيْنٌ، وَحَرَامٌ بَيْنٌ، وَشَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشَّبَهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشَّبَهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَهَلَكَ مَنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ؟
قَالَ: يَنْظُرُ، فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيَتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ.

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ، أَنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ، وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ، بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ؟

قَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ، فَفِيهِ الرَّشَادُ.

فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعًا؟

قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكَامِهِمْ وَقَضَاتِهِمْ، فَيُتْرَكُ، وَيُؤْخَذُ

بِالْآخَرِ.

قُلْتُ: فَإِنْ وَافَقَ حُكَامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعًا؟

قَالَ: إِذَا كَانَ ذَلِكَ، فَأَرْجُهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ

خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»^(١).

الرواية معتبرة سنداً وقد عبر عنها الأعلام بـ«كقبولة عمر بن حنظلة»،

وتعد العمدة في باب مرجحات لكثير ما فيها من تفاصيل.

وهذه الرواية أعطتنا شيء مهم ولعله أهم من المفردة الأولى: أن رواية

عمرو بن حنظلة في البداية تكلمت عن آلية التعارض ثم تكلمت عن علاج

التعارض فيما لو صار.

وبعبارة ثانية: أولاً حل التعارض فإن حلَّ بها ونعمت وإلاَّ نلجأ إلى علاج

التعارض

فهذه الرواية تعطينا فكرة في آلية الاستنباط الفقهي، ففي الاستنباط

(١) الكافي ١: ٦٧-٦٨، الحديث ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

الفقهي أولاً نرى هل هناك مكافئة، فإذا تثبتت المكافئة بعدها نذهب إلى اليات علاج التعارض.

٢٩- «الشيخ الكليني رحمته الله، عن محمد بن يحيى العطار «ث م ج. ثق»، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «ث م ج. ثق»، عن الحسن بن محبوب السرد «ث م ج. جم»، عن هشام بن سالم «ث م ج. ثق. العددية: ٢٥ - ٤٦. عام ق»، عن أبي عمرو الكناني «لم يتضح حاله»، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو! أرايت لو حدثتك بحديث، أو أفيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألني عنه، فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما، وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبا الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبا الله عز وجل لنا في دينه إلا التقية»^(١).

الرواية سنداً ضعيفة لعدم اتضاح حال أبي عمرو الكناني، وفيها ترجيح للمتأخر زماناً مع اشارتها لأهمية التقية.

٣٠- «ابن بابويه بإسناده عن داود بن الحصين «ث واقفي. ثق»، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين، جعلاهما بينهما في حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

هذه الرواية سنداً معتبرة، ودلالاتها على ذكر أكثر من مرجح واضحة، وتشير إلى أن من آليات الترجيح فقاهاة الراوي وأعلميته بالحديث وورعه. والرواية لها طريق آخر: رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب «ث م ج»، عن الحسن بن موسى الخشاب «ث م ج»، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر «ث م ج.جم»، عن داود بن الحصين «ث واقفي.ثق»، وهذا الطريق معتبر أيضاً.

٣١- «ما رواه ابن بابويه في عيون الأخبار^(١)، عن علي بن أحمد البرقي «لم يتضح حاله»، ومحمد بن موسى البرقي «لم يتضح حاله»، ومحمد بن علي ماجيلويه «ث م ج.ثق»، ومحمد بن علي بن هاشم «لم يتضح حاله»، وعلي بن عيسى المجاور «لم يتضح حاله» كلهم، عن علي بن محمد ماجيلويه «ث م ج.ثق»، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي «ث م ج.ثق.عام ق»، عن أحمد بن محمد السيارى «ثق»، عن علي بن أسباط «ث فطحي.ثق.عام ق»، قال: قلت للرضاء عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: انت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فاذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(٢).

الرواية معتبرة، وهي صريحة في أخذ خلاف ما قال أهل العامة.

٣٢- «الشيخ الصدوق في العلل^(٣)، وعن أبيه «ث م ج»، عن أحمد بن

(١) عيون الأخبار: ٢٤٩، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥ - ١١٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٣) العلل ٢: ٥٣١، الحديث ١.

إدريس القمي «ث م ج. ثق. عام ك. عام ق»، عن أبي إسحاق الأرجاني «لم يتضح حاله» رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا أدري، فقال: أن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين، إلا خالفت عليه الأمة إلى غيره، إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فاذا أفتاهم، جعلوا له ضداً من عندهم، ليلبسوا على الناس»^(١).

الرواية ضعيفة لمجهولية أبي إسحاق الأرجاني، والارسال، لكنها صريحة في بيان ترجيح ما يخالف القوم.

٣٣- «الشيخ الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج»^(٢)، قال: وروي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: إذا اختلفت أحاديثنا عليكم، فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنه لا ريب فيه»^(٣).

الرواية ضعيفة سنداً للارسال، وصريحة في ترجيح ما يُجمع عليه الشيعة.

٣٤- «الشيخ الطوسي رحمته الله بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب «ث م ج. ثق»، عن محمد بن الحسين ابن أبي الخطاب «ث م ج. ثق. عام ق»، عن ذبيان بن حكيم «ثق»، عن موسى بن أكيل «ث م»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قلت: حكم

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

(٢) الاحتجاج ٢: ١٠٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى عدلها وأفقها في دين الله، فيمضى حكمه»^(١).

الرواية معتبرة سنداً، ودلالاتها واضحة في تأكيد لمرجح الفقه والعدالة في دين الله.

بعد أن استعرضنا آليات العلاج وفي وقد قلنا أن آليات العلاج التي وردت على حسب الروايات ثلاثة طوائف:

طائفة تكلمت بالتوقف وطائفة تكلمت في التخيير وطائفة تكلمت في مرجح من المرجحات.

وفي كل طائفة روايات معتبرة وروايات غير معتبرة سنداً على حسب تحقيقنا، لأنه قد يكون بعض المعتبر عندنا غير معتبر عند آخرين، والغير المعتبر عندنا قد يكون معتبراً عندهم.

وأهم المرجحات وأعلى المرجحات أهمية وذكرها في الروايات هو «ما يوافق الكتاب الكريم وطرح ما يخالف الكتاب الكريم».

ومن نسق الروايات التي سألت عن التعارض بين رأي ورأي آخر وبين حكم وحكم آخر، تكلمت عن اعتبار ما يرد عن أهل البيت عليهم السلام دفعة واحدة وفي عرض واحد لذلك لم يستفصل الإمام واعتبر أن كل الروايات في مقام واحد من حيث الحجية.

لذلك كفهم أولي للموضوع عندنا المرجح الأول: ما يوافق الكتاب، والثاني: ما يوافق سنة محمد وآل محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين،

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

وعندنا نص قرآني ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(١)، فطاعة الله بما ورد في كتابه الكريم وما ورد عن الرسول ﷺ وخلفائه من بعده، نص قرآني في وجوه طاعتهم، لذلك بغض النظر عن الرواية بأي طائفة كلها كانت تتكلم بما يوافق الكتاب وما يكون حجة من خلال ما يُنقل عن آل البيت عليه السلام. هذه ملاحظة أولى.

ملاحظة ثانية: اهم رواية في المضممار هي معتبرة عمرو بن حنظلة للتفصيل الذي ذكر في هذه الرواية، وفيها كثير من المرجحات، بالتالي ما في مرجح ذكر في غير هذه الرواية الا وقد ورد في معتبرة عمرو بن حنظلة. وقد أشكل على هذه المعتبرة بأنها مخصوصة بالأحكام القضائية، وبالتالي لا تصل إلى ما يصل من روايات اهل البيت في الاحكام الأخرى أي غير فقه القضاء ولا تصل النوبة إلى آراء الفقهاء. والجواب: أن القاضي شرطه أن يكون فقيه يأخذ الاحكام من الشريعة أي الروايات، فالفقيه والقاضي يتآخون في العمل. وبالتالي: القاضي يأخذ الاحكام من الروايات والفقيه يأخذ الاحكام، هذا أولاً.

ثانياً: بعض الفقرات عبرت قالت افقهما أعلمهما بالحديث وهذا غير مخصوص بالقاضي وانما تشمل كل الفقهاء، لذلك اعتقد أن هذا الاشكال ليس في محله.

ملاحظة ثالثة: لو اعطينا للروايات تسلسلاً بغض النظر عن الطائفة لتسهيل إحصاء ما يُعتبر في كل مرجح:

في طائفة التخيير الرواية المعتبرة هي صحيحة علي بن مهزيار التي هي خامس الروايات، وايضا صحيحة المعلى بن خنيس على تفصيل التي هي ثاني الروايات.

والروايات التي تدل على التوقف واستفدنا منها عملية التوقف وكان سندها معتبر هي صحيحة سماعة بن مهران التي هي السادسة، ومعتبر ابن بكير بعد فقد الشاهد من الكتاب الكريم التي هي الرابعة عشرة، ومثلها ايضاً صحيحة جابر الجعفي التي هي ثلاثة وعشرين.

وروايات طائفة الترجيح بالكتاب الكريم فهي الرواية الثامنة والتاسعة والعاشر الثانية عشرة والرابعة عشرة وثلاثة وعشرين.

وأما الترجيح بالكتاب والسنة معاً فهي الرواية الحادية عشرة والثالثة عشرة والرابعة والعشرين.

وأما المرجحات الاخرى فهي الرواية الثامنة والعشرين التي هي معتبرة عمر بن حنظلة والرواية الثلاثين وايضاً الرواية الرابعة والثلاثين.

هل كل طائفة اذا قبلناها تعارض العمل في الطوائف الأخرى؟

بعبارة أخرى: اذا قبلنا روايات التخيير فليس لنا أن نذهب للتوقف ولا أن نعمل بالمرجحات، واذا قبلنا روايات الترجيح فنرفض التخيير ونرفض التوقف؟ أو يمكن المؤاخاة بين جميع هذه الطوائف؟

الظاهر - وهذا الذي نميل له - أن المرتكز العقلائي في التعامل مع آليات

تعارض الأخبار في اللحظة الأولى التوقف، ثم نفحص نتأكد من المكافئة بين الأخبار مورد البحث، وأن وصول هذا الخبر بالطريق الذي وصل إلينا يكافئ الطريق الذي وصل به الخبر الآخر، فهذا في الحقيقة بحث عن مرجحات ما بين الخبرين.

لذا أعتقد أن العمل بطائفة لا ينافي العمل بالطوائف أخرى، غايته أن الامام يطرح لنا آليات للتخلص من تعارض الأخبار أو الاحكام وكل بحسب ظرفه.

وعليه نرتب الحركة الاستنباطية بالشكل التالي:

التوقف ثم الفحص عن قابلية التكافؤ بين النصوص وعمد حصول التكافؤ نذهب للمرجحات التي وردت في الروايات المعتمدة والتي لابد أن تكون تحت سقف الموافقة للكتاب الكريم، وإذا لم نفلح في ذلك فالإرجاء حتى يتبين الحكم إما بالإطلاع أكثر أو بقاء المولى عليه السلام.

الحمد لله من أول الدنيا إلى فنائها

ومن الآخرة إلى بقاءها

الله ربي وهو وحده من يستحق حمدي وشكري فله الحمد حتى يرضا والصلاة والسلام على المصطفى والمرتبى وفاطمة الزهراء والسبطين والحجج التسعة المعصومين عليهم السلام.

تم الانتهاء من تدريسه في ٢٢ / شعبان / ١٤٤٧ هـ

تم مراجعته في ٢٦ / شعبان / ١٤٤٧ هـ

١١ / ٢ / ٢٠٢٦ م

الفهرست

الفصل الثاني عشر: مبحث الحجج

أما المقدمة: فهي ذات أمور:.....	٥
الأمر الأول: مسألة الحجج هل هي مسألة أصولية أم لا؟.....	٥
الأمر الثاني: تقسيم مباحث الحجج.....	٦
الجهة الأولى: في المقسم:.....	٦
وفيه بحثان:.....	٦
البحث الأول: أن الشيخ قد جعل المقسم هو المكلف.....	٦
ثم ما الفرق بين المكلف وبين من بلغ ووضع عليه القلم؟.....	٨
والخلاصة.....	١٠
أقول:.....	١٠
البحث الثاني: هل اختصاص المقسم - الذي ندعيه - بالمجتهد أم انه شامل لمطلق المكلفين؟.....	١١
المقام الأول: في منهجية هذا التقسيم وإن المقسم هل ينبغي أن يكون خصوص المجتهد أو الأعم منه ومن المقلد؟.....	١٢
المقام الثاني: هل الخطابات الشرعية مختصة بالمجتهد أم أنها تشمل غيره؟.....	١٣
الجهة الثانية: في الأقسام.....	١٤
الجهة الثالثة: هل التقسيم للحكم الواقعي أم للأعم.....	١٧
أقول:.....	١٧
الاستصحاب :.....	٢٠

المباني الاصولية / ج ٢	٤٢٧
والنتيجة:	٢٢
مباحث الحجج	٢٣
القسم الأول: مبحث القطع	٢٣
الجهة الأولى: حجية القطع	٢٣
وللسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله مناقشة لدعوى القائلين بالعقلانية	٢٤
هل حقُّ المولوية واحد؟	٢٥
وعلى هذا الأساس يكون الفرق بين القطع وبين غيره من درجات الاحتمال:	٢٩
الجهة الثانية: بحث التجري	٣٢
فهل المتجري يستحق العقوبة أم لا؟	٣٢
الحسن والقبح العقلي	٣٦
وبعد هذا لنا أن نقول:	٣٧
الجهة الثالثة: تقسيم القطع	٤٤
أقول:	٤٤
الجهة الرابعة: قيام الأمارات والأصول مقام القطع	٤٧
أقول:	٤٨
الجهة الخامسة: حجية الدليل العقلي	٥١
المقدّمة الأولى: أن النزاع الواقع في حجية الدليل العقلي	٥١
المقدّمة الثانية: أن الأحكام العقلية على قسمين:	٥٢
والتحقيق:	٥٤
والسؤال المهم هنا: هل يمكن للعقل أن يدرك الأمور والأحكام الشرعية فيكون حجةً	
فيها أو لا يمكن ذلك؟	٥٦
على ضوء هذا ما هي مساحة الإدراك العقلي؟	٦٠

٤٢٨.....	المباني الاصولية / ج ٢
٦٥.....	الجهة السادسة : الاجمال
٦٨.....	بعد هذه المقدمة أقول:
٧١.....	بعد هذا أقول:
٧٤.....	القسم الثاني: مبحث الظنّ
٧٤.....	المقدمة:
٧٩.....	وأما الجهات:
٧٩.....	الجهة الأولى: حجية الظاهر
٨٤.....	الجهة الثانية: التواتر
٨٩.....	والخلاصة:
٩١.....	أقسام التواتر
٩٦.....	الفصل الثالث: خبر الآحاد
٩٦.....	وهل خبر الآحاد من الأبحاث الأصولية؟
٩٧.....	المقام الأول: ما يستدلّ به على عدم الحجية
٩٧.....	أمّا الكتاب، فبآيات النهي عن العمل بالظنّ
١٠٢.....	ومما استدلّ به على عدم حجية خبر الآحاد هو الإجماع وهو الأهم
١٠٥.....	نقول في معرض المناقشة:
١٠٧.....	والنتيجة:
١٠٨.....	المقام الثاني: أدلة الحجية
١٠٨.....	آية النبأ:
١٠٨.....	التقريب الأول: أنّه استدلّ على حجة خبر الواحد من خلال ثبوت مفهوم الوصف في الآيّة
١٠٩.....	التقريب الثاني: بلحاظ مفهوم الشرط

المباني الاصولية / ج ٢	٤٢٩
آية النفر.....	١١٣
آية الكتمان	١١٦
آية الذكر أو السؤال	١٢٠
وفي مقام التعليق نقول:	١٢٢
الاستدلال بالإجماع و السيرة:	١٢٦
الاستدلال بالدليل العقلي	١٣٠
أقول:	١٤٤
تنبيه:	١٥٦
المقام الأول: البراءة والاحتياط العقلي	١٧١
المقام الثاني: البراءة والاحتياط الشرعي	١٨٥
الأول: أدلة البراءة الشرعية	١٨٥
أستدل على البراءة الشرعية بأدلة:	١٨٥
الآيات المباركة	١٨٦
١- قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾	١٨٦
٢- قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾	١٨٧
تنبيه:	١٨٨
الروايات المباركة:	١٨٩
١- حديث «كل شيء مطلق»	١٨٩
المناقشة الدلالية:	١٩٢
٣- حديث السعة	١٩٤
٤- حديث الحجب	١٩٧
٥- حديث الحلية	١٩٩

القسم الثاني: الاحتياط الشرعي..... ٢٠١

استدل عليه بالكتاب والسنة وغير ذلك:

اما الكتاب: فقد استدل بجملة من الايات:..... ٢٠١

أولها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾..... ٢٠١

ثانيها: قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾..... ٢٠٣

ثالثها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾..... ٢٠٤

رابعها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ

مُسْلِمُونَ﴾..... ٢٠٥

٥- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ أَنْ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ...﴾..... ٢٠٦

الاستدلال بالسنة على الاحتياط..... ٢٠٧

الطائفة الأولى حاصلها: يستفاد منها مجرد الترغيب في الاحتياط..... ٢٠٧

الطائفة الثانية: التي يستفاد منها لزوم الرجوع إلى الأئمة وتحكيم أقوالهم..... ٢٠٧

الطائفة الثالثة: أي شيء وأي شبهة في أي موضوع يصادفك أرجئه إلى أن تلقى الامام

فتسأله عنه..... ٢٠٨

الطائفة الرابعة: والتي حاصلها أنه يجب الفحص والتعلم..... ٢٠٩

الطائفة الخامسة: ما يدل على تحريم القول بلا علم..... ٢٠٩

الطائفة السادسة: ما دل على حرمة الجري والحركة بلا علم..... ٢١٠

الطائفة السابعة: ما دل على أنه كلما دار الأمر بين طريق متيقن وطريق مريب يُحتمل

فيه خطورة فدع ما يريب إلى ما لا يريب..... ٢١٠

الطائفة الثامنة: ما ورد الأمر فيه بالاحتياط في مورد خاص ولافراد مخصوصين..... ٢١٠

المباني الاصولية / ج ٢	٤٣١
السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أضاف طوائف ثلاث اخر	٢١١
الطائفة الأولى: الأخبار الدلالة على أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.	
.....	٢١١
الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على التلث	٢١١
الطائفة الثالثة: الأخبار الآمرة بالاحتياط في موارد الشبهة الحكمية	٢١١
النتيجة:	٢١٢
بقي الكلام: في روايات مَنْ بَلَغَ	٢١٥
ثانياً: أصالة التخير	٢١٨
بينما رفض علماء آخرون هذا التقسيم، كالشيخ الفياض «دامت بركاته»	٢١٨
المقام الثاني: إذا كانت الواقعة متكررة	٢٢١
ونحن نقول في مقام التحقيق:	٢٢٢
هل يصح إقحام الأبحاث العقلية في المسالك العقلانية أو لا يصح؟	٢٢٤
إطلالة: شرائط الأصول	٢٢٦
الأمر الثالث: الاستصحاب	٢٣١
الجهة الأول: حقيقة الاستصحاب	٢٣١
الأمر الأول: سؤال: هل يُعقل ثبوتاً أن يكون الاستصحاب حكماً شرعياً؟	٢٣١
هل هناك فرق حقيقي بين العلاج بالتعارض وبين العلاج بالتزاحم	٢٣٣
الأمر الثاني: هل هناك تعريف معين للاستصحاب؟	٢٣٤
الأمر الثالث: سؤال وجوابه: هل البحث في الاستصحاب بحث أصولي أم أنه بحث فقهي؟	٢٣٥
والسؤال: ما المائز بين البحث الأصولي والبحث الفقهي، وعلى ضوءه نسأل هل	
الاستصحاب بحث فقهي أم بحث أصولي؟	٢٣٧

٤٣٢.....	المباني الاصولية/ ج ٢
٢٣٨.....	الأمر الرابع: الفرق بين الاستصحاب وقواعد أخرى مشابهة له
٢٤١.....	أقول:
٢٤٢.....	الجهة الثانية: أدلة الاستصحاب
٢٤٢.....	الدليل الأول: أن الاستصحاب يورث الظن
٢٤٤.....	الدليل الثاني: التمسك بالسيرة وبناء العقلاء عملاً على بقاء الحالة السابقة
٢٤٦.....	استدل السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله بما حصله
٢٤٨.....	والتحقيق:
٢٥٠.....	الدليل الثالث: الإجماع
٢٥١.....	الدليل الرابع: الأخبار
٢٥٢.....	الرواية الأولى: صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء
٢٥٤.....	الرواية الثانية: صحيحة زرارة الثانية
٢٥٨.....	هل «لا تعيد» تدل على حجية الاستصحاب أو لا تدل؟
٢٦٢.....	ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله أن لكل احتمال مؤيدات
٢٦٢.....	مؤيدات الاحتمال الأول
٢٦٣.....	وأما مؤيدات الاحتمال الثاني:
٢٦٣.....	والتحقيق:
٢٦٤.....	أقول:
٢٧١.....	تنبيهان :
٢٧١.....	التنبيه الأول: هل المراد هنا الطهارة الواقعية أم الطهارة الظاهرية أم كليهما؟
٢٧١.....	التنبيه الثاني: هل المراد شرطية الطهارة أم عدم مانعية النجاسة؟
٢٧٣.....	والخلاصة:
٢٧٤.....	الرواية الثالثة: صحيحة زرارة الثالثة

المباني الاصولية / ج ٢	٤٣٣
المقام الأول: البحث في المحتملات التي تستظهر من الرواية في نفسها	٢٧٥
وفيه:	٢٧٦
المقام الثاني: ما أثير من إشكال بوجه استفادة الاستصحاب من الصحيحة	٢٧٩
المحذور الأول: ما أفاده الشيخ قدس سره	٢٧٩
أقول في مقام التعليق:	٢٧٩
المحذور الثاني: ما أثاره المحقق العراقي قدس سره	٢٨١
المحذور الثالث: ما أفاده المحقق العراقي	٢٨٢
أقول:	٢٨٣
الرواية الرابعة: رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام	٢٨٥
المناقشة الدلالية	٢٨٦
أقول:	٢٨٨
الرواية الخامسة: رواية الخصال	٢٩٠
المناقشة السندية:	٢٩٠
في مقام المناقشة نقول:	٢٩٣
الرواية السادسة: مكاتبة علي بن محمد القاساني	٢٩٥
الرواية السابعة: صحيحة عبد الله بن سنان	٢٩٨
وفي مقام التعليق نقول:	٢٩٩
الجهة الثالثة: أركان الاستصحاب	٣٠٠
أما الركن الأول:	٣٠٠
ونحن نقول:	٣٠١
وأما الركن الثاني: الشك في بقاء ما كان متيقن الحدوث أو ما كان بمنزلة اليقين في	
حدوثه	٣٠٥

٤٣٤.....المباني الاصولية / ج ٢

وفي مقام التعليق نقول: ٣٠٦

الركن الثالث: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ٣٠٧

الركن الرابع: وجود الأثر المصحح لجريان الاستصحاب ٣١١

وفي مقام التعليق أقول: ٣١٢

الجهة الرابعة: مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٣١٦

آثار المستصحب تُقسم إلى قسمين: ٣١٦

القسم الاول: أن للمستصحب الأحكام وآثار شرعية: ٣١٦

ونحن في مقام المناقشة سابقاً قلنا: ٣١٧

القسم الثاني: أن يكون للمستصحب آثار ولوازم عقلية - أن يكون ترتيبها على

المستصحب ترتيباً تكوينياً وليس بالجعل والتشريع - ٣١٨

والخلاصة: ٣٢٠

وخلاصة الكلام في هذه الجهة: ٣٢١

الجهة الخامسة: في عموم جريان الاستصحاب ٣٢٢

هل يجري الاستصحاب في الشبهات الموضوعية؟ ٣٢٤

الجهة السادسة: النسبة بين الأمارات والاستصحاب وباقي الأصول العملية ٣٣١

مقدمة: ٣٣١

الملاك الأول: الورود: ٣٣٢

الملاك الثاني: القرينية ٣٣٣

عودة على صلب الموضوع: ٣٣٥

أما الاتجاه الأول فهو على نحوين: ٣٣٦

وأما الاتجاه الثاني: تقديم الأمانة بملك القرينية ٣٤١

تقديم الأمانة بالحكومة - القرينة الشخصية - : ٣٤٢

المباني الاصولية / ج ٢	٤٣٥
تقديم أمانة بالقرينة الشخصية التي هي الحكومة.....	٣٤٢
الامارة حاكمية تنزلياً على الاصل العملي.....	٣٤٢
هل تتقدم الامارة على الاصل بالحكومة المضمونية؟.....	٣٤٤
تقديم الأمانة بالقرينة النوعية - الجمع العرفي	٣٤٥
تقدم الأمانة على أصالة البراءة:.....	٣٤٥
تقدم الأمانة على الاستصحاب:.....	٣٤٦
تقدم الأمانة على اصالة الطهارة:.....	٣٤٦
وفي مقام التحقيق أقول:	٣٤٧
وقبل ذلك نقول: متى نلجأ إلى الجمع العرفي؟.....	٣٥٠
هل تتقدم الامارة على الاستصحاب أو لا تتقدم؟.....	٣٥١
المقام الثاني: العلاقة بين الأصول العملية.....	٣٥٣
وهل هذا هو بحث أصولي أو بحث فقهي؟.....	٣٥٤
خاتمة.....	٣٥٦
الأمر الأول: قاعدة الفراغ والتجاوز.....	٣٥٦
الجهة الأولى: فالروايات الواردة في المقام على طائفتين:.....	٣٥٧
الطائفة الأولى: روايات خاصة واردة في خصوص باب الصلاة والطهارة.....	٣٥٧
الطائفة الثانية: روايات عامة لا تختص بباب دون باب.....	٣٦٠
الجهة الثانية: هل يستفاد من الروايات التي استعرضنا المعبر منها أن قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ ام انهما قاعدة واحدة؟.....	٣٦١
وفي مقام المناقشة نقول:.....	٣٦٥
الجهة الثالثة: وهي تتعلق بالثانية.....	٣٦٦
الجهة الرابعة: هل هما من الأمارات أو من الأصول العملية؟.....	٣٦٦

٤٣٦.....المباني الاصولية / ج ٢

الجهة الخامسة: هل تتقدم القاعدتان على الاستصحاب؟..... ٣٦٧

الجهة السادسة: هل هما من القواعد الأصولية أو من القواعد الفقهية؟..... ٣٦٨

في مقام التحقيق نقول:..... ٣٦٨

هل كل شيء يثبت انه كبروي لابد أن يكون اصولي؟..... ٣٦٩

بق شيء:..... ٣٦٩

الأمر الثاني: أصالة الصحة..... ٣٧٠

الجهة الأولى: عبر عنها شيخنا الفياض «دامت بركاته»: أن عمدة ما يستدل به على هذه

الأصالة..... ٣٧٠

وفي مقام المناقشة نقول:..... ٣٧١

ومما استدل به على هذا الأصالة، قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ

تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ

إِثْمٌ﴾..... ٣٧٢

الجهة الثانية: مورد هذه الأصالة سعة وضيقاً..... ٣٧٤

أقول:..... ٣٧٦

الجهة الرابعة: هل أن أصالة الصحة من الأمارات أو من الأصول العملية التعبدية؟..... ٣٧٦..

الجهة الخامسة: هل تتقدم أصالة الصحة على الاستصحاب؟..... ٣٧٧

الجهة السادسة: هل أن أصالة الصحة من القواعد الفقهية أو من القواعد الأصولية؟..... ٣٧٧

الأمر الثالث: قاعدة لا ضرر ولا ضرار..... ٣٧٩

الجهة الأولى: في سند ومتن الحديث..... ٣٧٩

عبارات الأعلام:..... ٣٧٩

وأما من حيث المتن فقد نقله علماؤنا الأعلام على ثلاثة أوجه:..... ٣٨٠

الوجه الأول: الذي أقتصر فيه على قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» بلا زيادة..... ٣٨٠

المباني الاصولية / ج ٢	٤٣٧
خلاصة الكلام:	٣٨٦
أقول:	٣٨٦
الجهة الثانية: فقه القاعدة وبيان معناه:	٣٨٧
الضرر:	٣٨٧
وأما ضرار:	٣٨٨
الأمر الرابع: الروايات العلاجية	٣٩٦
الطائفة الأولى: روايات التخيير	٣٩٦
نتيجة روايات التخيير:	٣٩٩
وهنا أقول:	٤٠٠
الطائفة الثانية: روايات التوقف	٤٠٠
الطائفة الثالثة: روايات الترجيح	٤٠٣
ما معنى الموافقة؟	٤٠٥
الملاحظة أولى.	٤٢٢
ملاحظة ثانية:	٤٢٣
ملاحظة ثالثة:	٤٢٤
هل كل طائفة اذا قبلناها تعارض العمل في الطوائف الأخرى؟	٤٢٤

