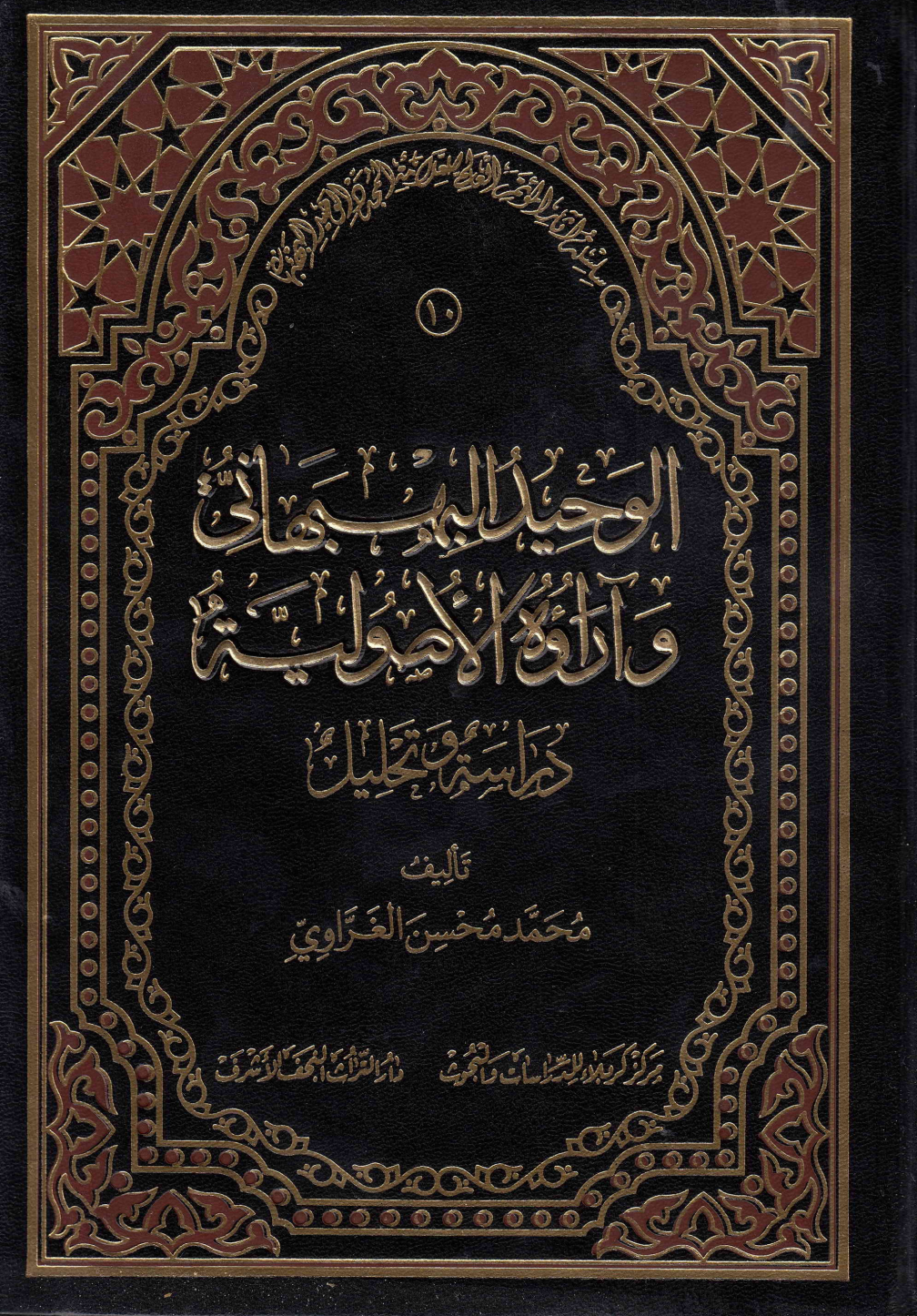


سلسلة آثار المؤتمر العالمي لخدمة النجف والمعاهد البهبهانية

١٠

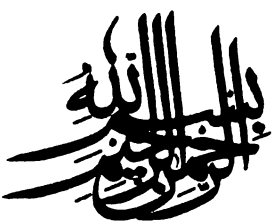
الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية

دراسة وتحليل

تأليف

محمد محسن الغراوي

مركز كربلاء للدراسات والبحوث
دار التراث النجف الأشرف




شبكة الفكر
alfeker.net

سلسلة إصدارات المؤتمر العالمي للعلامة المجدد الوحيد البهبهاني

(١٠)

الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية

دراسة وتحليل

تأليف

محمد محسن الغراوي

مركز كربلاء للدراسات والبحوث

دار التراث النجف الأشرف

الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيُّ وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةِ (دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)

مُحَمَّد مُحسِن الفَرَاوِيّ

سِلْسِلَةُ آثَارِ المُؤتَمَرِ العَالَمِيِّ لِلعَلَّامَةِ المُجَدِّدِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيِّ ﷺ (١٠)

منشورات: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

الإخراج الفنّي: روح الله جلالي

الطبعة: الأولى ١٤٣٦ هـ/ ٢٠١٥ م ـ طبع في ١٠٠٠ نسخة

العنوان: كربلاء المقدسة ـ حي البلدية ـ مقابل مديرية التربية

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ ـ ٠٠٩٦٤٧٧١٩٤٩١٢١٠

ص.ب: ٤٢٨

info@c-karbala.com www.c-karbala.com



مراكز التوزيع:

١) كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدّسة،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

٢) النجف الأشرف ثورة العشرين، مؤسسة دار التراث،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-٢٥٩-١٤٤٠

٣) قم، شارع معلم، مجمّع ناشران، الطابق الأوّل، مكتبة العلامة المجلسي ﷺ،

الهاتف: ٣٧٨٤٢٦١٦ ـ الفكس: ٣٧٨٤٢٦١٧ (٩٨٢٥)

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٨٥٠) لسنة ٢٠١٥ م

ـــــــ الدراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر ـــــــ

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any from or by any means without prior permission in writing from the publisher.

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ

مرّت الحركة العلمية في كربلاء المقدسة بمراحل متعددة بين ازدهار تارة وانحسار تارة اخرى وفقاً للأحوال الاجتماعية والسياسية التي مرت بها المدينة، ففي القرن الرابع الهجري ازدهرت كربلاء وأخذت بالتوسع والعمران ونشطت فيها التجارة فضلاً عن انها أصبحت محط انظار كثير من ارباب العلم والمعرفة بفنونها كافة وعلى الخصوص العلوم الدينية.

وبالرغم من ان نشاط المؤسسة الدينية في بغداد كان هو الأبرز بوجود الشيخ المفيد ﷺ فيها، إلا ان كربلاء لم تقل أهمية عن بغداد لمكانتها الروحية والعقائدية لدى اتباع الامامية إذ تزعم حميد بن زياد النيبوري الحركة العلمية فيها وانصب سعيه على انشاء جامعة علمية دينية يحاضر فيها العلماء والفقهاء من مختلف البلدان. وبذلك تبوأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن. ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي ﷺ سنة ٤٤٣ هـ.

وخلال هذه الفترة مرّت حوزة كربلاء بمتغيرات عدّة تعرضت من خلالها الى الفتور العلمي الى ان ظهر في ساحتها العلمية وحيد عصره وفريد دهره العلامة البهبهاني في القرن الثاني عشر الهجري فعاد بريقها يشع في سماء العلم والمعرفة على يد هذا المعلم العظيم الذي كان لظهوره الايذان ببدء التغيير في الاتجاه الاصولي بعد ما كان التيار الاخباري في أوج بروزه وامتداده فلقب بـ (مجدد الفقه الامامي). ولقد قال

علي الشرقي بحقه : فكان للشيعة في كربلاء مدرستان تتزاحمان مدرسة الأخباريّة ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخباريّة، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلمذ على يديه كوكبة من المجتهدين والفقهاء والعلماء.

واطلق على عالمنا النحرير (استاذ الكل) و(الأستاذ الأكبر). وقال الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في المعالم الجديدة عن عصر البهبهاني: كان عصر الكمال العلمي. ولما كان من مهام مركزنا إحياء تراث كربلاء المقدسة الزاخر بالكنوز الكثيرة فقد انصب سعينا على احياء ذكرى الشيخ محمد باقر البهبهاني الذي ترك بصماته الواضحة في سماء التشيع ، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي (دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتظافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني، وقد وجدنا في مؤسسة دار التراث في النجف الاشرف خير معين على تحقيق ما نصبوا إليه فلله درّهم على كل ما بذلوه معنا.

عبد الامير عزيز القريشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينيّة المقدسّة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللَّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي هَذَا الاسْمُ الْعَظِيمُ ـ كَانَ وَلَا يَزَالُ ـ يُذْكَرُ مَقْرُوناً ـ وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ ـ بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِطَائِفَةِ الأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرُ المَحْظُورُ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الْحَوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشِّيعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاشَا وَانْمَحَى بِبُزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ ـ رِضْوَانُ اللهِ تَعَالَى عَلَيهِ ـ وَإِرَادَتِهِ الجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الأَثَرِ فِي تَبْيِينِ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، مِمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَومَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَاهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنَ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوفِيقٍ فِي مَوقِفِهِ ـ وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ ـ فِي مَيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ المَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلكَ المَدْرَسَةَ الْفِقْهِيَّةَ الإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ المَدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَقُّلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتْ الْعَتَبَةُ الحُسَيْنِيَّةُ المقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِـ: «مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَولَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَولَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفَنَاءِ الْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوِنَةِ «مُؤَسِّسَةِ دَارِ التُّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرَؤَى والأَهْدَافُ لانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤتَمَر:

١. التَّعْرِيفُ بالسيرَةِ الذاتِيّةِ مِنْ حَياةِ العَلّامَةِ البِهْبَهانِي.
٢. التَّعْرِيفُ بِآراءِ وأفْكارِ العلّامَةِ البِهْبَهانِي، وَبالعلُومِ الّتِي ابْتكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرِسَتِهِ العِلْمِيَّةِ وأساتِذَتِهِ وَتَلامِذَتِهِ.

٤. تكريمُ مَقامِهِ الْعِلْمِيّ وَالأخلاقِيّ.

٥. تَعْرِيفُهُ بِما هُو قُدْوَةٌ في العِلمِ والثَّقافَةِ لِشبابِ الْيَومِ.

٦. التَّعْرِيفُ بِعُلماءِ الحَوزَةِ الْعِلمِيَّةِ الْمُبارَكَةِ الْكِبارِ فِي كَربلاءِ المقدَّسَةِ وَالْعالَمِ الإسْلامِيّ.

٧. التَّعْرِيفُ بِعَوامِلَ السُّمُوّ إلى القِمَّةِ فِي الحَوزَةِ العِلْمِيَّةِ، وبِعَوامِلَ التَصدّي إلى إنخِفاضِ الْمُستَوى العِلمِي فِي الحَوزَةِ الْمُبارَكَةِ ـ لا سامَحَ الله ـ.

وقَدْ قامَ مَركَز كربلاء للدراساتِ والبحوث و دَارِ التُّراثِ بِتَشْكِيلِ اللُّجَانِ الْعِلمِيَّةِ فِي الْعَراقِ وَإيرَانَ وَأُورُوبَا، لِجَمعِ الْبُحُوثِ وَالْمَقَالاتِ وَالْكُتُبِ، وَلاسْتِخْرَاجِ مَحاوِرِ البَحثِ حَولَ سِيرَةِ الوحيدِ البِهبَهانِي وَآرائِهِ وَأفكارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجنا المَوضُوعاتِ الكُلِّيَّةَ وَالْجُزئِيَّةَ، ثُمَّ بَدَأنا بِالبَحثِ عَن الخُبَراءِ فِي كُلِّ مِن مُحاوِرِ الْمُؤتَمَرِ وَ الَّذِين لَهُم تآلِيفٌ أو مَقالَةٌ أو دِراسَةٌ حَولَ تِلكَ المحاوِرِ، وَاستَكتَبناهُم وَأجابُونا أكثَرُهُم وَزَوَّدُونا بِبُحوثٍ وَمقالاتٍ وَكُتُبٍ ـ وَلَهُ دَرُّ هُمْ وَعَلَيهِ أجرُهُم ـ.

وَالْمُحاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ ما يَلِي:

المِحوَرُ الأوّل: حَيَاتُه وَآثَارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيَّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبارِزِينَ مِن تَلامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنهُم، وَعَصرِ الوَحِيدِ الْبِهْبَهانِيّ وَأوضَاعِهِ التَّارِيخِيَّةِ وَالسِياسِيَّةِ، وَتَأثِيرِ التَّحَوُّلاتِ التارِيخِيَّةِ عَلَى الاتِّجاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِي، وَالصِراعِ الفِكرِي بَينَهُ وَبَينَ الأخبارِيِّين، وَعلمِ الأخلاقِ عِندَهُ اِستِناداً إلى الآثارِ الْمَكتُوبَةِ وَالتَّقارِيرِ التارِيخِيَّةِ.

المِحورُ الثَّانِي: الآراءُ الفِقْهِيَّةُ وَالأُصُولِيَّةُ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِيّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عنه مِثْلُ: مَكانَةِ الْقُرآنِ فِي استِدْلالاتِهِ، وَالشَّواهِدِ الْقُرآنِيَّةِ، وَالْمُقارَنَةِ بَينَ مَدرَسَتِهِ الأُصُولِيَّةِ

وَسائِرِ المَدَارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الفِقْهِيَّةِ وَتَأْثِيرِهَا عَلَى المُعَاصِرِينَ لَهُ وَالمُتَأَخِّرِينَ عَنْهُ، وَدَوْرِهِ فِي تَنْقِيحِ وَتَطْوِيرِ عِلْمِ الأُصُولِ، وَإِبْدَاعَاتِهِ فِي مَجَالِ الفِقْهِ وَالأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الأَخْبَارِيِّينَ فِي المَسَائِلِ الأُصُولِيَّةِ (حُجِّيَّةُ الظَّوَاهِرِ القُرآنِيَّةِ، حُجِّيَّةُ الإِجْمَاعِ، حُجِّيَّةُ أَدِلَّةِ البَرَاءَةِ .. وَأَمْثَالُهَا)، وَشَرَائِطِ الاِجْتِهَادِ وَوَظَائِفِ المُجْتَهِدِ، وَتَرْتِيبِ المُرَجِّحَاتِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلافِ الحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالمَنْهَجِ الاِجْتِهَادِيِّ وَأَسَالِيبِ الاِسْتِنْبَاطِ عِنْدَهُ، وَمَكَانَتِهِ وَدَوْرِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلْمِ الأُصُولِ وَالفِقْهِ لَدَى الشِّيعَةِ، وَالتَّعَدِّي عَنْ مَوَرِدِ النَّصِّ وَمَوَارِدِهِ فِي آثَارِهِ، وَمَكَانَةِ العُرْفِ فِي اسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالحُسْنِ وَالقُبْحِ (التَّحْسِينُ وَالتَّقْبِيحُ) العَقْلِيَّانِ، وَالإِجْمَاعِ وَحُجِّيَّةِ الإِجْمَاعِ المَنْقُولِ، وَتَنْجِيزِ العِلْمِ الإِجْمَالِيِّ عِنْدَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيِّ، وَقَاعِدَةُ قُبْحِ العِقَابِ بِلا بَيَانٍ (مِن ابْتِكَارَاتِهِ فِي عِلْمِ الأُصُولِ).

المِحْوَرُ الثَّالِثُ: الأَفْكَارُ الرِّجَالِيَّةُ وَالحَدِيثِيَّةُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: مَكَانَةِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيِّ فِي تَطَوُّرِ عِلْمِ الرِّجَالِ عِنْدَ الشِّيعَةِ، وَالتَّوْثِيقَاتِ العَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالمُصْطَلَحَاتِ الحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ.

المِحْوَرُ الرَّابِعُ: آثَارُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيِّ الكَلامِيَّةِ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: دِرَاسَةِ آثَارِهِ الكَلامِيَّةِ (أُصُولُ الدِّينِ، الإِمَامَةُ، نَفْيُ الرُّؤْيَةِ، الجَبْرُ وَالاِخْتِيَارُ)، وَتَأْثِيرِ الآرَاءِ الكَلامِيَّةِ عَلَى اسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ (آرَاءُ العَلَّامَةِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيِّ أُنْمُوذَجاً).

لَقَدْ تَمَّ إِنْجَازُ العَدِيدِ مِن الأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّذِي صَعَّبَ عَلَيْنَا العَمَلَ فِي مَدَارِ أَعْمَالِ المُؤْتَمَرِ هُو تَعْرِيبُ جَمِيعِ الآثَارِ مِن الفَارِسِيَّةِ وَالإِنْجِلِيزِيَّةِ إِلَى العَرَبِيَّةِ؛ حَيْثُ صَارَ الاِتِّفَاقُ عَلَى إِصْدَارِ الأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فَأَرَى مِنَ الوَاجِبِ أَنْ أَشْكُرَ كُلًّا من الأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ عَقِيل خُورْشَا والسَّيِّد حَسَنٍ عَلِيٍّ مَطَرِ الهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعْرِيبِ الآثَارِ.

وَأَخِيراً.. صَدَرَ عَنْ إِدَارَةِ المُؤْتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الأَعْمَالِ حَوْلَ العَلَّامَةِ المُحَقِّقِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي ـ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ـ:

الأوَّلُ: الكُتُبُ وَالدِّرَاسَاتُ المُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلِّ مِنَ المَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الأرْبَعَةِ الْـمُتَقَدِّمَةِ للمُؤْتَمَرِ مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَـةً عَلَى حَسَبِ المَوَاضِيعِ بَادِءً بِحَيَاتِهِ وَخَاتِماً بِدَرَاسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أُسْتَاذُ الكُلِّ الْوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: الْـمَرحُومِ الشَيخ عَلِيّ الدَوَانِيّ.

٢. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي رَجُلُ الْعَقْل؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسِ عَبِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمال السِيِّد.

٣. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي فِي كُتُبِ التَرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرزَادِه الهَشْتُرُودِي.

٤. أَعلامُ أُسْرَةِالوَحِيدِ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدُالْحُسَين جَوَاهِرِكَلام.

٥. تُراثُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي وَأَولادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ جَعفَرِ الحُسَيْنِي الإشْكوَرِي.

٦. تَلَامِذَةُ الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدِالحُسَيْنِ جَوَاهِرِكَلَام.

٧. دَائِرَةُ الْـمَعارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ (بِاللُّغَةِ الإنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّد نُورِيّ.

٨. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ (جَمْعٌ وَعَرْضٌ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمجُو.

٩. مَصَادِرُ استِنْباطِ الأُصُولِيِّينِ وَالأخْبَارِيِّين؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١٠. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ (دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١١. شَرحُ الوَافِيَةِ فِي الأُصُولِ (مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، مَعَ حَـوَاشِي الوَحِيـدِ البِهْبَهَانِيّ، وَالمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ القُمِّيّ وَالشَّيخِ مُرْتَضَى الأنْصَارِيّ، تَـحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٢. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمّد مَهدِيّ رَفِيعپُور.

١٣. مُنْتَهَى الْمَرَام فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالإتْمَام؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَـدرِ الـدِّينِ مُحَمَّـدِ بـنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، تَـحْقِيقُ: السَـيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٤. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيّ مُحَدِّثاً؛ تَأْلِيفُ: أمِين حُسَينِ بُورِي.

١٥. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِيّ وَآرَاؤُهُ الرِّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوحِ اللهِ شَهِيدِيّ.

الثَّانِيُ: المَقَالاتُ وَالْبُحُوثُ

رَتَّبْنَا الـمَقَالاتِ عَلَى حَسَبِ المَحَاوِرِ الأَرْبَعَةِ الـمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّـدَاتٍ مُسْـتَقِلَّةٍ، ثُـمَّ رَتَّبْنَا المَقَالاتِ في كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَحَاوِرِ تَرْتِيباً مَنْطِقِيّاً عِلْمِيّاً عَلى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْـمِحوَرِ، فَصارَتْ مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي ٨ أجزَاءٍ؛ كَالتَالِي:

١. مَجْمُوعَةُ المَقَالاتِ فِي التَرَاجِمِ وَالبِبْلِيوُجرافِيَا (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٢. مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي الحَدِيثِ وَالرِّجَالِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْـمَقَالاتِ الْكَلاَمِيَّةِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٤. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ (٣ مُـجَلَّدَاتٍ).

٥. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الْفِقْهِيَّةِ (مُجَلَّدَانِ)

الثَّالِثُ: مَجَلَّةُ الـمُؤْتَمَر

قُمْنا بِطِباعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأَخْبَارِ الْـمُؤْتَمَرِ مُنْذُ القِيَامِ بِأَعْمَالِهِ حَتّىٰ زَمَانِ انعِقَادِهِ، كَـمَا أَضَفْنَا عَلَيهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةٍ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، والأَعْمالِ السّابِقَةِ عَـن الْمُؤتَمَر كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ العِلْمِيَّةِ الكَبِيرَةِ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي فِي هذِهِ المَجَلَّةِ.

الرّابِعُ: الفِلْمُ الوَثَائِقِيّ

تَمَّ إِنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهياً بِدُرُوسِـهِ وَعُلُومِـهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَع كَثِيرٍ مِـنْ الشَّخْصِـيّاتِ الْعِلْمِيَّـةِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَأَفْـلاَمٌ مِـن الأَمَـاكِن التَارِيـخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلاَقَةٌ بِهَذَا العَالِمِ الْعَظِيمِ، وَيُنْشَرُ هَذِا الفِلْمُ عَلَى شِكْلِ قُرْصٍ مُمَغْـنَطٍ وَفِي الْيُوتِيُوبِ وَالقَنَوَاتِ الفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَراً لأَهَمِّيَّةِ هَذَا المُؤْتَمَرِ الدُّوَلِي فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الإِسْتِشَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرَنَامِجِ ذَاكِرَةِ العَالَمِ التَّابِعِ لِمُنَظَّمَةِ الأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ للتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا المؤتمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرَنَامَجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِي وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنَظَّمَةِ الْيُونِسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِرْسَالُ شُعَارِ المَنَظَّمَةِ لِإِرْفَاقِهِ فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ المؤتمَرِ، وَلله الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الاحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذه الأَعْمَالِ مِنَ العَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلَّامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُم المُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ وَدارِ التُّراثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ، وَاللُّجانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ، وَالبَاحِثِينَ وَالمؤسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ فِي الْعَرَاقِ وَإِيرَانِ..

وأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الإِسْلامِ وَالمسلِمِينَ الشَّيْخ عَبْدِ المهْدِي الْكَرْبَلَائِيّ (وَكِيلَ المرْجَعِ الدِّينِيّ الأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ الله العُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيٍّ الحُسَيْنِيِّ السِّيسْتَانِي - حَفَظَهُ اللهُ - الأَمِينِ العَامِّ لِلْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الأَخِ العَزِيزِ الأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الأَمِيرِ الْقُرَيْشِي - (مُسْتَشَارِ الأَمِينِ العامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلاء لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ لِشُؤُونِ الإِعْلَامِ وَالْعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْيَاءِ تُرَاثِ مَدِينَةِ الإِمَامِ الحُسَينِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ الله عَلَيهِمَا.

حَيَّا اللهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْيَاءِ تُرَاثِ أَهْلِ الْبَيتِ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ وَنَشْرِ مَعَارِفِهِم.

وَكَتَبَ

حَسَنُ الموسَوِيُّ البُرُوجِرْدِيُّ عُفِيَ عَنْهُ

أَوَّلُ رَمَضَانِ المبَارَكِ سَنَةَ ١٤٣٦ هـ

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمّد وآله الأطهار، وصحبه الأبرار، وبعد:

تمتاز مدرسة الحوزات العلميّة بالعمق العلمي، ومن تعرّف من الباحثين ممّن هو خارج عن مجال هذه الحوزات، وأقصد بهم الأكاديميّين، أقول من تعرّف على قليل من هذا التراث شعر بالانبهار تجاه هذا العمق والتوسّع الذي تتمتّع به.

ولكنّ الملاحظ أنّ هناك الكثير ممّن هو خارج عن هذه الحوزات العلميّة لم يتعرّف على هذا التراث ومدى عمقه وتطوّره، لذلك كان من الضروري نشره وإيصاله إلى مختلف الفئات والباحثين والعلماء بأسلوب أكثر شموليّة وعطاءً، وربما احتاج القيام بهذه المهمّة إلى منهجيّة جديدة وأسلوب جديد ربّما افتقده البعض مع ما يملكونه من ثراء علميّ، وبذلك نعرّف أبناءنا والآخرين على هذا التراث، ليكونوا أكثر انشداداً لجهود علمائنا وبالتالي لتراث أهل البيت عليهم السلام وتعاليمهم، لأنّ العامل الذي أعطى لهذه البحوث هذا العمق والشمول هو أصالة هذا التراث واستقامته، ولولاه لافتقدت هذه البحوث عامل عمقها وأصالتها.

إنّ هذا التراث العلمي يعبّر عن جهود ضخمة بذلتها عقول كبيرة وقلوب أتعبت العيون والأبدان وسهرت الليالي وضحّت بالكثير من الملذّات الدنيويّة، وهاجرت هنا وهناك طلباً للعلم، كلّ ذلك طلباً لله وخدمة لتراث أهل البيت عليهم السلام.

لقد علّم الوحيد البهبهاني طلّاب مدرسته على أمرين هما:

الإبداع، وقوّة المناظرة والمناقشة، على أنّ يتمّ هذان الأمران ضمن الحدود المعقولة والمشروعة ولا تتجاوزها لمجرّد الرغبة في الإبداع والمناقشة حتّى لو لم تعتمد على أُسس معقولة ومشروعة وقواعد مسلّمة وأُصول موضوعيّة، والتي منها:عدم انحصار البحث في المسألة بالتأمّل العقلي البحت، بل لا بدّ أنّ تكون نظراته ناشئة من إحاطته بالأقوال والأدلّة في المسألة، وأنّ تكون نظراته للنصوص خاصّة نظرة عرفيّة وغيرها من العناصر التي يلزم توفّرها في الدراسة العلميّة المعتبرة.

إنّ هذه المعالم والأساليب الرئيسيّة في منهجيّة الوحيد البهبهاني في البحث والاستدلال وعمقه قد انتقلت إلى اللاحقين وربّما بصورة لا شعوريّة وحاولوا تجسيدها في دراساتهم وكتبهم لتأثيرها في نفوسهم.

وإنّ الميزة التي تتميّز بها كتابات الوحيد أنّها تربّي الطالب والقارئ وتعوّده على الفهم العيمق للروايات وأقوال العلماء وتقييمها ونقدها دون الشعور بالتسليم المطلق تجاهها فحين يقرأ الطالب كتابات الوحيد

فإنّه يعيش خلالها أجواءً علميّة ثرّة، وعالماً يزخر بالأدلّة والآراء والنقاشات، وبعد هذه الرحلة العلميّة الطويلة والمضنية والملذّة في آنٍ واحد، يخرج وهو يشعر فجأة بأنّه يمتلك القدرة التي تمكّنه من فهم الأقوال والروايات والبحوث والآراء وتقييمها.

إنّنا ننكر أنّ تكون كتابات البعض من علمائنا ودروسهم عشوائيّة تلقائيّة دون منهجيّة مدروسة، وإن أمكن أنّ يوجّه لها بعض الاعتراضات بحسب التطوّر الذي بلغه منهج البحث الحديث.

إنّ هموم الإصلاح والتغيير هموم تصاحب المصلحين ونوابغ الأُمم في أوقات مبكّرة من أطوار حياتهم وتستأثر باهتمامهم وتنعكس على مجمل سلوكهم ومظاهرهم وتتّضح أبعادها لكلّ من عرفهم كما هو المعروف من حياة المغيّرين.

وحقّاً لولا الجهود الكبيرة في مجال الحفاظ على تراث أهل البيت عليهم السلام وتطويره وتعميقه ونشره ومواجهة مختلف الهجمات واجتياز شتّى العقبات ربّما كانت هذه المسيرة العلميّة الاجتهاديّة قد تعثّرت وتوقّفت تجاه مختلف التحدّيات التي واجهتها خلال هذا التاريخ الطويل.

لقد وصل فكر الوحيد ومارس تأثيره في حركة النهوض في علم أُصول الفقه بسبب تحرّره وخروجه من دائرة (الذهنيّة) التي سبّبت أزمة الفكر في العصور الحديثة، ويتجلّى الطابع الذهني للفكر الإسلامي الحديث بالمظهرين التاليين:

١ ـ تقديس الذهن بوصفه المصدر الأعلى للمعرفة ولصياغة شروط الواقع والتعامل معه واحتقار الواقع الخارجي بوصفه مادّة إحصاء واستقراء وتحليل تنتج معرفة متغيّرة ومتحركة ونسبيّة تغاير ما يستقلّ به الذهن من المعارف الثابتة.

٢ ـ المظهر الثاني لهذا الطابع هو (اللاتاريخيّة) ممّا يؤدّي إلى التعامل مع الظواهر الفكريّة والعلميّة خارج سياقها التاريخي والحكم عليها بمعيار ذهني ثابت وعدم الأخذ بنسبيّة المعايير في نقد المعرفة ووقائع التاريخ والحاضر بالنظر إلى ظروف إنتاجها.

ومن آثار هذه النزعة تورّط الكثير بالاعتقاد أنّ الحقائق العلميّة والفكريّة قد قيلت سابقاً وأنّ مهمّة المعاصرين هي فهم ما قيل وشرحه وتشذيبه بقليل من الحذف والزيادة، ولم يميّز الكثير منهم بين ما هو مقدّس من النصّ الإسلامي (القرآن والسنّة الثابتة) وبين ما هو ثمرة فكر وتأمّل ووعي بشري تاريخي لهذا المقدّس، فانسحبت القداسة لديهم على الفكر الإسلامي نفسه، أي على قراءة المتقدّمين والمناهج التي أتبعوها في فهم النصوص وتأويلها، الأمر الذي يساهم في إضعاف حركة التطوّر والتحوّل في الحياة وفي الفكر الأصولي.

لقد تحرّر فكر الوحيد البهبهاني من هذه النزعة (اللاتاريخيّة) وكانت مدرسة كربلاء التي ينتمي إليها عاملاً مساعداً، والذي تجلّى في منهج البحث والتفكير العلمي الذي أرست تقاليده هذه المدرسة عبر قرون طويلة على قاعدة تحرير العقل من أيّ مسبقات خارجة عن قواعد

العقل نفسه في مواجهته لأيّ مسألة من مسائل العلوم الإسلاميّة التي اضطلعت هذه المدرسة في تدريسها وبحثها وتطويرها، حيث استطاع الوحيد أنّ يتحمّل قسوة المواجهة ولكن بعد أنّ انتزع اعترافاً بمكانته العلميّة الرفيعة ومؤهّلاته وبشروط الحوزة العلميّة الدينيّة نفسها.

إنّ فكر الوحيد البهبهاني وإن ظهر في فترة زمنيّة معلومة إلاّ أنّه لا يزال فكراً حيّاً متجدّداً، وهو في بعض الساحات كان فكراً سابقاً لأوانه.

إنّ إيماننا بهذه الحقيقة يمكّننا من التفاعل بصورة أكبر من نتاجاته، ممّا يفرض علينا أنّ نعيد التأمّل فيها لاستنطاقها بعمق ووعي من أجل تقديمها لأبناء الأُمّة الإسلاميّة في مختلف مواقع الصراع الفكري.

إنّ نهج التجديد لدى الوحيد البهبهاني كان أبعد ما يكون عن روح الانتقاء، فالانتقاء نزعة تجميعيّة وهي بعيدة عن هيكليّة الترابط العضوي والبناء الهرمي الذي ميّز نهج الوحيد وجعل منه كياناً حيّاً نامياً يشبه الشجرة التي تستمدّ عناصر نموّها من مصادر مختلفة، ولكنّها مع ذلك تبقى هي هي وتحوّل هذه العناصر الغنيّة المختلفة التي تمتصّها إلى قوّة إضافيّة ترسّخ انتماءَها للأرض وتزيد جذورها متانة ورسوخاً.

وبما أنّ العلوم الإسلاميّة ومنها علم أُصول الفقه إنّما هو حصيلة الجهود التي بذلها عباقرة الفكر الإسلامي في مجال فهم القرآن والسنّة الشريفة، فقد كان من أهمّ ما تتطلّبه عمليّة التطوير العلمي في الدراسات الإسلاميّة تسليط الأضواء على حصائل آراء النوابغ الأوّلين الذين

تصدّروا حركة البناء العلمي لصرح المعارف الإسلاميّة، والقيام بمحاولة جادّة جديدة لعرض آرائهم وأفكارهم على طاولة البحث العلمي والنقد الموضوعي، ولعلّ أفضل من يتولّى هذه المهمّة هم طلبة الدراسات العليا في البحث عن تراث السلف الصالح من بناة الصرح الشامخ للعلوم الإسلاميّة.

ولمّا كانت الأُمور مرهونة بأوقاتها فقد وجدت أُستاذي الفاضل الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد يُحبّب لي الكتابة في هذا الموضوع ويوجّهني نحوه، ويبيّن لي ما فيه من محاسن، وقد وجد عندي استعداداً وميلاً إلى ذلك.

وقد احتاج البحث إلى مراجعة جملة من العلوم، فقد اعتمدت كتب الأُصول، إذ هي المرجع الرئيس لعرض هذا البحث وبعض التفاسير، واستعنت بكتب الحديث لتوثيق الروايات الواردة وكذلك كتب الفقه واللغة والتاريخ والرجال، فالموضوع لا يخلو من تشعّب وتعقيد نظراً لتنوّع المنابع الفكريّة، فقد تحدّثت في الفصل الأوّل عن مواضيع متعدّدة تعتبر مقدّمات تمهيديّة للدخول في آرائه الأُصوليّة وقد انتظم في مباحث ومطالب تبعاً لحدود ما ينتظم فيها من بحوث، إذ جاء بعنوان (دراسة في عصره وسيرته) وقد عقدت المبحث الأوّل منه للوصف التحليلي للتفكير الأخباري، فكان المطلب الأوّل منه مدخلاً لهذا الوصف والذي حاولت فيه استكشاف الركائز الأوليّة للكيان الفكري للمسلك الأخباري.

أمّا المطلب الثاني منه فقد خصّصته للحديث عن مفهوم اليقين، وهو ضروري في مجالات العلم بصورة عامّة وفي العلم الشرعي بصورة خاصّة، ولمّا لم يكن منهج العقل عند الأُصوليّين موصلاً لليقين عند الإسترآبادي لا بدّ من الحديث عن البديل الآخر عنده.

وعقدت المطلب الثالث لموقف الإسترآبادي من الاستنباطات الظنّيّة.

أمّا المطلب الرابع فكان للحديث عن مقوف الإسترآبادي من الاجتهاد وكيفيّة استثماره التوظيف العقائدي الشيعي ضدّ الاجتهاد.

وفي المطلب الخامس تطرّقت إلى رأي الإسترآبادي في قطعيّة صدور الروايات مبيّناً موقف الوحيد البهبهاني من هذه القطعيّة.

وتناولت في المبحث الثاني من الفصل الأوّل تطوّر البحث الأُصولي وسمات المنهج العلمي عند الوحيد البهبهاني والذي انعقد في مطلبين:

المطلب الأوّل: تناولت فيه تطوّر البحث الأُصولي قبل عصر الوحيد، وقد حاولت فيه التعرّف على الكتب الأُصوليّة القماربة لعصره، لأنّها تمثّل خلاصة ما وصلت إليه هذه البحوث من عمق وتطوّر.

أمّا المطلب الثاني فكان للحديث عن سمات المنهج العلمي عند الوحيد البهبهاني.

وفي المبحث الثالث الذي عقدته للحديث عن السيرة العلميّة للوحيد البهبهاني تناولت في المطلب الأوّل منه ترجمته ورحلاته العلميّة.

كما تناولت في المطلب الثاني مؤلّفاته التي ـ جلّها إن لم نقل كلّها ـ إنّما هي حواش وتعليقات ورسائل وشروح غير مطوّلة على متون

أُخرى، وتطرّقت في المطلب الثالث إلى أشهر تلامذته وعبارات الثناء عليه.

وانتقلت إلى الفصل الثاني والذي خصّص لآراء الوحيد الأُصوليّة في الأدلّة الأساسيّة (القرآن والسنّة).

فاستعرضت في المبحث الأوّل آراءه في حجّيّة الظهور القرآني ممهّداً لذلك بالتعريف بالظاهر مبيّناً عمل الأخباريّين في الظواهر القرآنيّة متطرّقاً لمعالجة الوحيد لقضيّة الظهور في النصّ القرآني.

وفي المبحث الثاني والذي ضمّ آراءه في الأُصول الكاشفة عن الحكم الواقعي والمتمثّل بآرائه في مباحث الخبر، والاختصار في هذه الأُصول ليس من السهل اليسير، فإنّ بحوثاً دقيقة تتّسع لمجلّدات تمرّ علينا لا بدّ أنْ نقف إزاءها لنكشف الملابسات والغموض فيها، فجاء المطلب الأوّل لبيان آرائه في دلالة السنّة على الأحكام الشرعيّة.

وفي المطلب الثاني كرّست الحديث عن آراء الوحيد في خبر الآحاد مستعرضاً موقف المذاهب الإسلاميّة من خبر الآحاد مبيّناً استدلال الوحيد على حجّيّة خبر الآحاد.

أمّا المطلب الثالث فخصّصته للتوثيقات الرجاليّة عند الوحيد البهبهاني حيث ذهب إلى أنّ توثيق أصحاب الأئمّة عليهم السلام مبني على الظنّ الاجتهادي حيث نفى القطع بوثاقة أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

وإذا انتهيت من هذه الجولة كان عليّ أنْ أدخل في خصائص خطاب التكليف حيث جاء المبحث الثالث مكرّساً لذلك، فتناولت في المطلب

الأوّل منه شمول الخطاب لغير المشافهين وعدمه مبيّناً رأي الوحيد في هذا الموضوع الذي طال التشاجر فيه، موضّحاً تحرير هذه المسألة بعد الوحيد البهبهاني.

وتناولت في المطلب الثاني تأخير الخطاب عن وقت الخطاب والحاجة.

وفي المبحث الرابع استعرضت موضوع الأمر والنهي وتقسيمات الواجب.

ففي المطلب الأوّل تناولت مطالب مختلفة وهي:

تعقّب الأمر بعد النهي، والنهي بعد الأمر، والأمر بالشيء مع انتفاء شرطه.

وتطرقّت في المطلب الثاني لبعض تقسيمات الواجب، أمّا المطلب الثالث فتحدّثت فيه عن حكم ورود النهي في المعاملات.

أمّا المطلب الرابع فقد خصّص لبحث اجتماع الأمر والنهي.

وانتقل بعد ذلك إلى الفصل الثالث للتعرّف على آراء الوحيد في الأدلّة التبعيّة فتناولت في المبحث الأوّل منه آراء الوحيد في الإجماع، وهو من المصادر التي كثر فيها الجدل بين الأعلام مبيّناً موقف الأخباريّين من الإجماع متطرّقاً للإجماع المنقول وأقسامه مفصّلاً القول في الإجماع المنقول بخبر الواحد مشيراً إلى تقسيمه للإجماع من حيث البساطة والتركيب.

وخصّصت المبحث الثاني لبيان آرائه في القياس المنصوص العلّة، وانتقلت إلى المبحث الثالث من هذا الفصل وهو يتضمّن الكلام حول الحسن والقبح العقليّين مستعرضاً أدلّة المثبتين والنافين مبيّناً رأى الوحيد البهبهاني في هذا الموضوع الهامّ.

وما أنّ فرغت من البحوث المتقدّمة انتقلت إلى المبحث الرابع والذي تضمّن آراءه في الشهرة الفتوائيّة وأنّها من الظنون الخاصّة.

ونظراً إلى أنّ فكرة عدم وجود طريق للعلم ببعض الأحكام الشرعيّة قد استحوذت على ذهن الوحيد البهبهاني وجعلته على قناعة بأنّه لا مناص من العمل بالظنّ، فقد خصّصت المبحث الخامس من هذا الفصل للحديث عن جواز العمل بالظنّ مبيّناً رأى الوحيد.

في تسويغ اتّخاذ الظنّ طريقاً لمعرفة الأحكام الشرعية.

وانتقل بعد ذلك إلى الفصل الرابع لبحث الأُصول الكاشفة عن الحكم الظاهريّ فخصّصته لبيان آراء الوحيد في الأُصول العمليّة، فانعقد المبحث الأوّل منه للإشارة إلى تأسيس الوحيد لنظريّة التفريق بين الأمارة والأصل، وتقسيمات الشكّ.

أمّا المبحث الثاني فقد جعلته يختصّ بالأُصول الإحرازيّة وقدّمت نموذجاً منها وهو (مفهوم الاستحصاب) محاولاً جهدي أنّ أُقدّم عن هذا الأصل الواسع تلخيصاً يعطي فكرة عنه مستعرضاً أقوال العلماء في

استصحاب الحال مشيراً إلى استدلال الوحيد بالروايات على القول بالحجّيّة مطلقاً.

وفي المبحث الثالث تناولت أصالة البراءة باعتبارها من الأُصول المنتجة للوظيفة الشرعيّة والعقليّة فذكرت استدلال الوحيد على البراءة العقليّة، كما ذكرت استدلاله بالآيات الدالّة على البراءة الشرعيّة واستدلال الأُصوليّين على البراءة الشرعيّة في الشبهات الوجوبيّة، إضافة إلى الاستدلال بالأخبار على أصل البراءة، منهياً هذا المبحث بخلاصة وتقويم لما توصّلت إليه.

وعقدت المبحث الرابع للحديث عن موضوع الاحتياط مستعرضاً استدلال الأخباريّين على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة مبيّناً موقف الوحيد من هذا الاستدلال.

وفي المبحث الخامس وهو الذي خصّصت الحديث فيه عن منجّزيّة العلم الإجمالي والذي يعتبر امتداداً للبحث في حجّيّة القطع.

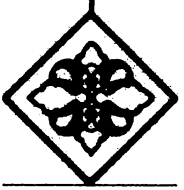
أمّا المبحث السّادس فقط تطرّقت فيه إلى موضوع تعارض الأدلّة والنصوص مشيراً إلى معالم نظريّة التعارف عند الوحيد ذاكراً أبرز ما توصّلنا إليه من نتائج في هذا المضمار.

وفي المبحث السابع كرّست الحديث عن آرائه في فقه التقليد مستعرضاً الفرق بين المجتهد والأخباري في بحث التقليد ذاكراً استدلال الوحيد على عدم جواز التقليد في أُصول الدين، وقد عانيت من أجل

إنجاز هذا البحث صعوبات كثيرة تتعلّق في صعوبة المقارنة العلميّة في كلّ قضية علميّة أو مسألة فكريّة، لأنّ لكلّ مدرسة لغة خاصّة ومنهجاً ورؤية تختلف عن المدرسة الأُخرى، إضافة إلى ندرة المصادر وبعضها باللغة الفارسيّة وتصعّب ترجمتها، ممّا اقتضاني ذلك إلى السفر إلى إيران للتعرّف على بعض المصادر في مكتباتها الشهيرة إضافة إلى صعوبات أُخرى.

وبعد هذا وذاك وبذل الجهد والطاقة فقد جاء البحث في حلّته هذه، فإن أحسنت فبتوفيق من الله سبحانه وتعالى، وإلاّ فعذري بذل مجهودي.

الباحث



الفصل الأوّل
عصره وسيرته

المبحث الأوّل
وصف تحليلي للتفكير الأخباري

المطلب الأوّل: مدخل وصفي:

تبنى المسلك الأخباري الذي اعتمده جماعة من علماء الإماميّة فكرة أحاديّة الدليل النقلي في الأحكام الفرعيّة التعبّديّة، وكان من معطيات ذلك إقصاء دليل العقل والإجماع وظواهر الكتاب عن دائرة الأدلّة الشرعيّة، ورفض الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي المتأخّر.

وأحاول عبر هذا الوصف التحليلي الدخول إلى نظريّة المعرفة عند الإسترآبادي (ت١٠٣٣ هـ) التي تعني استكشاف الركائز الأوّليّة للكيان الفكري للمسلك الأخباري، ومحاولة الإجابة عن تساؤل مهمّ هو:

كيف نشأت المعرفة عند الإنسان، وكيف تكوّنت حياته العقليّة؟ كمقدّمة لتنقيح الرأي الصائب في مرجعيّات الرأي الفقهي.

لقد أفرز البحث الأُصولي بشكل عميق وواسع من خلال البحث الذي دار بين الأخباريّين والأُصوليّين وجهات نظر منهجيّة وطرقاً للاستدلال في

غاية الأهمّيّة، بل ما يزال يتمخّض عن أفكار جديدة في هذا المجال، وإلى هذا أشار الشهيد محمّد باقر الصّدر عندما تحدّث قائلاً: (لقد مني علم الأُصول بعد صاحب المعالم (ت١٠١١هـ) بصدمة عارضت نموّه وعرّضته لحملة شديدة، وذلك بسبب ظهور الحركة الأخباريّة في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمّد أمين الإسترآبادي (ت١٠٣٣ هـ) واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصّة خلال القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر، وقد قدّر للاتجاه الأخباري في القرن الثاني عشر أنّ يتّخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه نشأت في كربلاء أيضاً على يد رائدها المجدّد الكبير محمّدباقر الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥هـ)، وقد نصّبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخباريّة والانتصار لعلم الأُصول حتّى تضائل الاتّجاه الأخباري ومني بالهزيمة)[1].

وحينما اخترت (هذه الأُطروحة) رأيت لزاماً عليّ أنّ أتعرّض لأُسس التفكير الأخباري ليتسنّى لي معرفة آراء الوحيد البهبهاني الأُصوليّة التي ربّما لا تفهم على حقيقتها وأهميّتها ودورها إلاّ إذا درست من خلال السياق التاريخي لما قبلها.

لقد ظهرت الموجة الأخباريّة كنزعة فكريّة بعد سلسلة من المحاولات التي امتدّت داخل الكيان الفكري الشيعي، ونادت بالجمود

---

(١) الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأُصول، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ هـ، ص: ٩٨ ـ ١٠٧.

على الأخبار المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، بيد أنّها وإن أعاقت تطوّر الفكر المنهجي الأُصولي لعقود من السنين، إلاّ أنّها لم يكتب لها النجاح في النهاية سوى أنّها كانت لحظات لإعلان فلسفة محمّد أمين الإسترآبادي[1]

---

(١) هو محمّد أمين بن محمّد شريف الإسترآبادي، وقيل الجرجاني بسبب نسبته إلى إسترآباد، التي تقع بين سارية وجرجان في خراسان.
ظ، الأعلمي، محمّد حسين بن سليمان: دائرة المعارف، مطبعة الحكمة، قم، ١٣٧٥ هـ، ٤: ٢١٠؛ البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق: محمّد صادق بحر العلوم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ١١٩.
الأخباري والمحدّث ولد في إسترآباد والتحق فيما بعد بشيراز حيث درس مع ما درس هناك كتاب شرح التجريد للعضدي بمدّة أربع سنوات على يد تقي الدين النسّابة الإسترآبادي.
راجع: الإسترآبادي، محمّد أمين: الفوائد المدنيّة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤٢٤ هـ، ١٣٣.
ارتحل بعدها إلى النجف الأشرف وكان أوّل مشايخه في الفقه والحديث سنة ١٠٠٧هـ وربّما قبل هذا التاريخ السيّد محمّد بن علي العاملي ت١٠٠٩ الذي أجاز له الرواية عنه.
انظر الإسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة: ١٧ و١٨٥؛ راجع في ترجمته: الخوانساري، محمّد باقر: روضات الجنّات، مؤسّسة إسماعيليان، قم ـ إيران، ١٣٩١ هـ، ١: ١٢٠؛ العاملي، محسن الأمين: أعيان الشيعة، ٩: ١٣٧؛ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن: أمل الآمل، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣ م، ٢: ٢٤٦؛ البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين، ١١٧؛ كحالة، عمر: معجم المؤلّفين، دمشق، ١٩٦٠ م، ٩: ٧٩؛ الطهراني: طبقات أعلام الشيعة، تحقيق: علي نقي منزوي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩١هـ ١٩٧١م، ٥: ٥٦، القمّي، عبّاس: الفوائد الرضويّة، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلميّة، قم، ١٣٨٥ هـ، ٣٩٨.

وأفكاره التي تحصر الاستنباط في (النصّ أو مقتضى النصّ).

لقد أحدثت تلك الأفكار متغيّرات في الأوساط العلميّة ربّما تراجع من جرّائها الفكر الأُصولي تراجعاً ملحوظاً، وقد تمكّن التيار الأخباري بعد برهة وجيزة أنّ يتوسّع في توصيف الثغرات التي اعترت التيّار الأصولي بغية كبح جماحه أو الانقضاض عليه، وأنّ يشيِّد على انقاضه هيكلاً منهجيّاً أخباريّاً ساد ما يقرب من قرنين من الزمن، وكوّن فيما بعد منعطفاً منهجيّاً حرجاً كاد أنّ يقوّض أركان المسلك الأُصولي لولا ظهور الوحيد البهبهاني وقدرته الفائقة في ردّ الشبهات والدفاع عن المتبنيات الأُصوليّة.

لقد تمكّن بعبقريّته الفذّة أنّ يتلافى تلك الثغرات بأفكار جديدة فنّد فيها نقود الأخباريّين التي فقدت على أثرها الكثير من تأثيراتها على ذلك المسلك.

لقد انطلق الفكر الأخباري قويّاً مع ظهور الإسترآبادي الذي يُعدّ أبرز شخصيّة علميّة في هذا الاتّجاه في القرن الحادي عشر الهجري، واحتلّت أخباره وآثاره عن الأئمّة عليهم السلام مكان الصدارة في المشهد العلمي آنذاك بعد أنّ هاله فقدان القطع واليقين بين العقلاء، الذين قلّما تتّفق كلمتهم في الأبحاث العقليّة، ولا سيّما الإلهيّات والميتافيزيقيا بالرغم من تأكيدهم بأنّ المنطق آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير[1].

فكان يبحث عن المعرفة المتكاملة التي تفوق (في النوع والرتبة)

---

(١) المظفّر، محمّد رضا: المنطق، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط٤، ١٣٩٢ هـ: ٢٣٥.

المفهوم الفسلفي (لليقين) من جهة، وأنّ يجعل كلّ عنصر من عناصر المعرفة حاضراً في جميع مجالات الفعل الإنساني ممّا يجعله متحرّراً من جميع التناقضات المختلفة في حياته العلميّة من جهة ثانية.

المطلب الثاني: مباحث اليقين عند الإسترآبادي:

مفهوم اليقين: هو حصول القطع البرهاني في نفس الباحث ووصوله إلى حقيقة الماهيّة وتشخيصات العرض، وهو ضروري في مجالات العلم بصورة عامّة، وفي العلم الشرعي بصورة خاصّة، لأنّها تقول عن الله تبارك وتعالى، ويقرّر الإسترآبادي أنّ أدوات علم الأُصول لا توصل إلى اليقين، فهو في هذا الصدد يدلّل على رأيه بالقول:

(إنّ القواعد العقليّة لا تفيد إلاّ الظنّ، فإنّ العلوم النظريّة تقسم إلى قسمين:

قسم ينتهي إلى مادّة قريبة من الإحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وفي هذا القسم لا يقع الاختلاف بين العلماء، والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب فيه أنّ الخطأ في الفكر إمّا أنّ يحصل من جهة الصورة، وإمّا من جهة المادّة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأنّ معرفة الصّورة من الأُمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، ولأنّهم عارفون بالقواعد المنطقيّة وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة، والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم لقرب المواد فيها من الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم

الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة بين علماء الإسلام، ومنها أصول الفقه والمسائل الفقهيّة وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصل، والسبب في ذلك ما ذكرناه من أنّ القواعد المنطقيّة إنّما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة)[١].

وبهذا نجد بوضوح اتّجاهاً حسّيّاً بدأ يتبلور في أفكار الإسترآبادي يميل به إلى المذهب الحسّي وهو أحد المذاهب في نظريّة المعرفة، والقائل بأنّ الحس هو أساس المعرفة.

والذي يستدعي منّا الوقوف عنده هو موقف الإسترآبادي من القسم الثاني من هذه العلوم الذي لم يهمله، بل قصد فيه خطورة هذه المباحث النظريّة فلسفيّة كانت أم كلاميّة أم أُصوليّة بحيث يصعب إخضاعها إلى معيار لا يصدّق إلاّ على الحسّ وهو المنطق، بل وجد مقابل ذلك في الإيمان العقائدي وسيلة تساعده على الوصول إلى يقينيّة هذه المباحث، ولو عبر طريق حسّي إخباري متّصل بالمعصومين الذين هم سبل المعرفة بعد أنّ فشل المنطق (في مادّة المواد في العلوم التي مباديها بعيدة عن الإحساس)[٢].

فلم يكن رفض الإسترآبادي للمنطق في المباحث النظريّة متأتّياً من جهله بطبيعة العلوم النظريّة، ولكن بسبب بُعد هذه العلوم عن معايير

---

(١) الإسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة: ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) م.ن: ٢٤٢.

الحسنّ من جهة ولصوريّة المنطق من جهة أُخرى[١].

وقال الإسترآبادي: إنّ المناطقة أنفسهم غير متّفقين في المباحث فكيف يتسنّى لغيرهم الاستفادة من تلك الأدوات في مسائل كلاميّة وفلسفيّة معقّدة من دون تفاوت واختلاف في المواقف[٢]. ومن ذلك عدم التمييز بين قسمين من الأنظار العقليّة، قسم يكون تمهيده مادّة الفكر فيه بل صورته أيضاً من جانب أصحاب العصمة، وقسم لا يكون كذلك، فالقسم الأوّل عند الله تعالى هو المرغوب فيه؛ لأنّه من معصوم عن الخطأ فيه[٣].

ويزيدنا الإسترآبادي توضيحاً لرأيه المتقدّم في بيان السبب في عدم يقينيّة النظريّات التي مبادؤها بعيدة عن الحسنّ فيقول: (إنّ الاختلافات الواقعة من الفلاسفة في علومهم والواقعة بين علماء الإسلام في العلوم الشرعيّة السبب فيها:

إمّا أنّ أحد الخصمين ادّعى بداهة مقدّمة هي مادّة المواد في بابها وبنى عليها فكره أو منع صحّتها، وإمّا أنّ أحد الخصمين فهم من كلام

---

(١) إنّ أُوربا في العصر الوسيط قد وقفت من المنطق الصوري موقف الرافض ولكن للانتقال إلى المنطق الرياضي والاستقراء، بينما الإسترآبادي رفض المنطق ارتداداً منه إلى النصّ أو مقتضى النصّ.

(٢) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٢٠٠ و٢٦٦.

(٣) م. ن، ١٥٤. الأخباري، الميرزا محمّد، الرسالة البرهانيّة، مطبعة الفلاح، دنكور، ١٣٤٢ هـ، ٣.

خصمه غير مراده ولم يخطر بباله مراده فاعترض عليه، فلو خطر بباله احتمال مراده لرجع عن ذلك[١].

فلقد رفض الإسترآبادي دليل العقل بكلّ أشكاله وفروعه فرفض العمل بالاجتهاد والرأي القائم على الظنّ[٢]، كما رفض وجود المجتهد المطلق[٣]، كما أنّه يظهر منه التسليم بالتحسين والتقبيح العقليّين مع أنّهما ليسا قريبين من الحسّ بناءً على قاعدته في معرفة صحّتها وفسادها، فإنّه يقول تعليقاً على حديث ذكره: (إنّه لا يقال: يلزم من الحديث الذي ذكره ابن بابويه بطلان الحسن والقبح الذاتيّين كما ذهب إليه جمهور الأشاعرة حيث قالوا: لو عكس الله تعالى وجعل المنكر واجباً وحلاله حراماً لما كان قبيحاً ولا محالاً ذاتيّاً، لأنّنا نقول هنا: هنا مسألتان أحداهما الحسن والقبح الذاتيّان، والأُخرى الوجوب والحرمة الذاتيّان، والذي يلزم من ذلك بطلان الثانية لا بطلان الأُولى وبين المسألتين بون بعيد)[٤].

---

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) م. ن، ٥٦. الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنّات: ١: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٩٠ ـ ٩٤، ٩٦ ٩٧، ٩٨ ـ ١٠١، معتمداً على أخبار وردت عن الأئمّة حيث أورد عن الصادق عليه السلام: (الحكم حكمان: حكم الله عزّ وجلّ وحكم أهل الجاهليّة، فمن أخطأ حكم الله عزّ وجلّ حكم بحكم الجاهليّة) انظر: م. ن، ٩٩ و ١٠١.

(٤) الإسترآبادي، الفوائد المدينة: ١٦١.

وقال أيضاً: (إنّ عدم الدليل على حكم وهو ممّا تعمّ به البلوى دليل على عدم وجود ذلك الحكم واقعاً)[١].

وقال تعقيباً على هذا الدليل: (بأنّ المحدّث الماهر إذا تتبّع الأحاديث المرويّة عنهم عليهم السلام في مسألة، لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها، ولم يظفر بحديث يدلّ على ذلك الحكم ينبغي أنّ يقطع قطعاً عاديّاً بعدمه)[٢].

ومعلوم أنّ مدرك هذا الدليل هو حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق. فهذه كلّها شواهد دالّة على أنّ من الأخباريّين من عوّل على دليل العقل في الجملة. وليس ذلك إلاّ من جهة إفادته القطع، مع أنّ ذلك لم يكن من القسم الذي قال عنه المحدّث الإسترآبادي، وهو ما كان قريباً من الحسّ.

والذي دعا الأخباريّين إلى المناقشة في حجّيّة دليل العقل هو عدم تحديد دليل العقل عند الأُصوليّين وإدراجهم لبعض المسائل التي لا توجب القطع ضمن أقسامه كما هو بالنسبة للبراءة الأصليّة، فإنّها من قبل كانت عند كثير من الأصوليّين من الإمارات الظنّيّة، ولما كان الظنّ غير معتبر مطلقاً عند الأخباريّين، فإنّهم أنكروا حجّيّة الأدلّة العقليّة دون تمييز بين ما يوجب القطع وما لا يوجب القطع، أي من دون تشخيص

---

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدينة: ١٦١.

(٢) م. ن.

لموارد أقسام الدليل العقلي.

كما أنّ هؤلاء المحدّثين قد توهّموا ونسبوا إلى الأُصوليّين القول بأنّ العقل يحكم بكذا، ومعنى ذلك التشريع، ومهمّة التشريع لله سبحانه وحده فهو الحاكم فقط، بينما الحقيقة هي أنّ الأُصوليّين يريدون من الدليل العقلي الطريقيّة أي أنّ يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، وباعتبار أنّ الأحكام الشرعيّة في الإجمال تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة كمتعلقات للأحكام، وأنّ العقل يدرك بعض هذه المصالح والمفاسد الواقعيّة بناء على إدراكه للحسن والقبح الذاتيّين، والشارع يأمر بما هو حسن ذاتاً وينهى عمّا هو قبيح ذاتاً، وهو أمر لا خلاف فيه بين القائلين بالحسن والقبح العقليّين ومنهم الأخباريّين أنفسهم.

ممّا تقدّم تبيّن أنّ أهمّ ركيزة في نقد الإسترآبادي للمنهج الأُصولي أنّ وظيفة المنهج أنّ يوصل إلى اليقين، لأنّ اليقين هو غاية بذل الجهد، ولمّا كان (منهج العقل عند الأُصوليّين) لا يوصل إلى اليقين، فإنّ هذا المنهج لا يصلح مسلكاً أو طريقاً للكشف عن الحكم الشرعي بما يترتّب عليه من المعذريّة والمنجزيّة.

لذلك اقتضى منه هذا النقد المنظّم أنّ يضع البديل الذي يعتمده.

البديل الآخر لليقين عند الإسترآبادي:

في خضم بحث الإسترآبادي عن بديل يحقّق الوثوق بالنتائج التي

يصل إليها علم هو بعيد عن الإحساس ولو عبر طريق حسّي إخباري متّصل بالمعصومين عليهم السلام الذين هم سبيل المعرفة بعد الإطاحة بالعقل، بادر إلى القول بأنّ الإنسان مزوّد بمعرفة الهاميّة ذاتيّة نابعة من صميمه أسماها بالإلهام المحض أو الفطرة التي فطر الله عليها العباد، والتي لها مساس بطبيعة النفس وكيفيّة خلقها وتكوينها، وقد اتّسمت هذه المعرفة بأنّها ذات طابع إشراقي لم تسبق بمعرفة أُخرى، بل وُجدت مع الإنسان تجيش مع كيانه حاضرة في نفسه، وهي من صنع الله عزّ وجلّ موضوعة وفي القلب مخلوقة.

قال الإسترآبادي: (إنّ التصديقات الصادقة فائضة على القلوب من الله تعالى، بلا واسطة أو بواسطة ملك، وهي تكون جزماً لا ظنّاً)[1].

وقد حاول الإسترآبادي أنّ يستقي مستندها ممّا ورد من أخبار الأئمّة عليهم السلام باعتبارها متضمّنة لقواعد قطعيّة تسدّ مسدّ الخيالات العقليّة حسب تعبيره، وممّا استدلّ به ما سئل عنه الإمام الباقر عليه السلام عن معنى ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[2]، قال: فطرهم على معرفة أنّه ربّهم، ولولا ذلك لم يعلموا من ربّهم ولا من رزقهم[3].

---

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٢١.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٢١؛راجع كذلك: البحراني، يوسف، مسائل عقود الجواهر النورانيّة، مطبوع مع الرسالة الصلاتيّة، ط ٢، مطبعة الآداب، النجف، ص م ٢.

ومن هذا التحليل ينطلق إلى وضع الرؤية الكونيّة عبر تلك المعرفة الإلهاميّة الذاتيّة الكفيلة بإضفاء اليقين والحجّيّة على أخبار الأنبياء والمرسلين بصانع العالم وتوحيده، ولولا تلك المعرفة الإلهاميّة لما تمّ الركون والوثوق بأخبارهم، وبعد أنّ عرف الخالق لا بدّ من الإيمان والإقرار القلبي به، يأتي دور العقيدة لتكريس تلك الرؤية بالعمل على وفقها.

وقد حرص على أنّ يجعل المعرفة مخلوقة لله تعالى حتّى لا تخضع لأفعال العباد، وأنّ يعقبّها الإيمان الذي يتوسّط بين المعرفة والعقيدة، والذي لا بدّ أنّ يكون ذا معنى أخلاقي خاضع لأفعال العباد، ولا يتمّ إلاّ بالانقياد لأوامر الربّ والتسليم له أو رفضها والتمرّد عليها.

منوّهاً بحديث للإمام الباقر عليه السلام حيث أشار فيه إلى ثلاثة معانٍ (أحدها نفس المعرفة التي تتوقّف عليها حجّيّة الأدلّة النقليّة وهي من صنع الله تعالى، والثاني الإقرار القلبي واللساني على وفق تلك المعرفة، وهذا من صنع العبد، والثالث طاعة الله تعالى قلباً ولساناً وجوارح في كلّ ما أوجب وحرّم، والأخير يزول بارتكاب الصغيرة ثمّ يرجع بالتوبة)[1].

هذه هي حصيلة نظريّة المعرفة عند الإسترآبادي، التي تتجلّى فيها المعرفة الإلهاميّة التي جعلت بداية يقينيّة لتشييد صرح العلم، ولم يدّخر وسعاً في تأكيدها لاسيّما أنّها مناط معرفة الله سبحانه ومناط حجّيّة الأدلّة

---

(١) الإسترآبادى، الفوائد المدنيّة: ٢٢٠.

النقليّة، وقد تمخّض عنها نفي الاعتماد على الظنّ المستفاد من المقدّمات العقليّة دون حجّيّة القطع الحاصلة من تلك المقدّمات، وأكّد ضرورة الوثوق بالعقل القطعي قائلاً:

(والأوّل في إبطال التمسّك بالاستنباطات الظنّيّة في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقّف عند القطع بحكم الله أو بحكم ما ورد عنهم عليهم السلام)[1].

وقال أيضاً: (اليقين قسمان: يقين متعلّق بأنّ هذا حكم الله في الواقع، ويقين متعلّق بأنّ هذا ورد عن المعصوم عليه السلام، فإنّهم جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم)[2].

ويبدو أنّ المسلك القطعي الذي آمن به الإسترآبادي ليس فيه خيارات وبدائل أُخرى فهو ينطلق من أحاديّة التصوّر وأحاديّة المسالك.

إلاّ أنّه لمّا وجّه نقده اللاذع إلى العقل لصالح الشرع حاول الإيحاء بأنّ الوثوق بأخبار الأنبياء والأوصياء لا تتمّ إلاّ عبر المعرفة الإلهاميّة، وبهذا وقع في نظريّته بما يقرب من التناقض الذي نوّه عنه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر حين قال:

(ولهذا كانت الحركة الأخباريّة تستبطن في رأي كثير من ناقديها تناقضاً، لأنّها شجبت العقل من ناحية لكي تخلي ميدان التشريع والفقه

---

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدينة: ٩٠ ـ ٩١.

(٢) م.ن: ٤٨.

للبيان الشرعي، وظلّت من ناحية أخرى متمسّكة به لإثبات الصانع والذي لايمكن أنّ يكون عن طريق البيان الشرعي، بل يجب أنّ يكون عن طريق العقل)[1].

ويبدو أنّ إنكار الملازمة بين حكم العقل والحكم الشرعي من الإسترآبادي لا ينسجم مع المسلك الذي تبنّاه في نظريّة المعرفة، إذ سوف تنفصم الرابطة بين المعرفة الإلهاميّة والأخبار، وبالتالي ينعدم اليقين بها ويعقّبه انهيار نظريّته وسقوطها في السفسطة.

خلاصة القول: إنّ الحكم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إنّما يتمّ في العقل البديهي دون النظري.

وقد استحسن المحدّث نعمة الله الجزائري (ت١١١٢ هـ) حيث قال:

(فإن قلت عزلت العقل عن الحكم في الأُصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ أمّا البديهيّات فهي له وحده وهو الحاكم فيها)[2].

من هنا يمكننا القول إنّ قوام نظريّة الإسترآبادي:

١ ـ نسْبة الظنّ إلى عموم الأدلّة العقليّة.. وقصورها عن الوصول إلى اليقين، وهو المراد والمطلوب لا سيّما في مجال (التعبّد).

٢ ـ اللجوء إلى (المعرفة الإلهاميّة) كأوليّات يستند إليها العمل

---

(١) الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة: ٤٥.

(٢) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأُصول؛ نشر مكتبة المصطفوي، قم ـ إيران، ١٣٧٤ هـ، ١: ٨، نقلاً عن المحدّث الجزائري.

بمقتضى البيان الشرعي فقط، وقد وجّهت لأفكاره هذه نقود وملاحظات كثيرة.

المطلب الثالث: موقف الإسترآبادي من الاستنباطات الظنّيّة:

لم يدّخر الإسترآبادي وسعاً في التأكيد على ضرورة تحصيل الحكم الشرعي القطعي من أدلّته القطعيّة المتمثّلة في الكتاب والسنّة كمسلك حتمي للفقيه فالكتاب هو القرآن، وهو المصدر التشريعي الأوّل لأنّه يمدّها بجميع حاجاتها التشريعيّة، ولا يدانيه مصدر آخر لا يتمتّع به من قطعيّة الصدور وشموليّته المحتوى لكلّ جوانب الحياة.

قال الإسترآبادي: (فكلّ ما تحتاج إليه الأُمّة إلى يوم القيامة، وكلّ ما اختلف فيه اثنان، ورد فيه خطاب وحكم من الله حتّى أرش الخدش، فخلوّ واقعة عن حكم إلهي غير متصوّر عند أصحابنا)[1].

إنّ هذه المقولة صحيحة ويقينيّة وهي متطلّب عقائدي، بيد أنّ الإسترآبادي أراد منها الاستدلال على واحديّة المصدر النقلي واستبعاد التفكير العقلي بالمصالح والمناطات والعلل والقياسات والملازمات المستقلّة وغير المستقلّة بوصفها منتجة للحكم الشرعي، إنّه بهذه التأكيدات يسعى إلى ربط العقل الفقهي (بالنصّ حصراً).

واستند في ذلك إلى قول للإمام الصادق عليه السلام: (ما من أصل اختلف فيه

---

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٤٧.

اثنان إلاّ وله أصل في كتاب الله لا تبلغه عقول الرجال)[١].

وبذلك أخرج منهجه من العامّ إلى الخاصّ (الإمام)، فهو يرى أنّ للقرآن وحقائقه مقاماً متعالياً لا يناله إلاّ أهل الذكر والراسخون في العلم، وقد أشارت إليه الروايات التي نصّت على أنّ فهم القرآن ومعرفته مختصّ بأهل البيت عليهم السلام: (إنّما يعرف القرآن من خوطب به)[٢] ونحن المخاطبون به.

وبهذا يؤسّس إلى المصدر الثاني الأساس للتشريع ألا وهي السنّة، أي قول المعصوم وفعله وتقريره لتبيين تلك الحقائق القرآنيّة، نظراً لعصمتهم عن الخطأ والزلل، فالقرآن نصّ معصوم، والأئمّة أشخاص معصومون (النظريّة المعصومة والتطبيق المعصوم)، فهم خزنة علم النبي صلى الله عليه وآله المستنيرون بهداه، وقولهم الحقّ الذي لا ريب فيه، لا يصدرون إلاّ عن الله وليس عن اجتهاد وحدس وظنّ، وعلى ذلك يستدلّ بقول الإمام الكاظم عليه السلام: (والله إنّي ما أخبرك إلاّ عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وعن جبرئيل عن الله عزّ وجلّ)[٣].

ويظهر ذلك بوضوح حينما حطّ من أهمّيّة المسلك الأُصولي ودور

---

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٠٦.

(٢) الكليني، الكافي؛ تصحيح: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلاميّة، قم ـ إيران، ١٩٨٨ م، ط٣، ٨: ٣١١، ح٤٨٥.

(٣) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٠٦.

العقل كأحد مصادر الاستنباط، وكان من الطبيعي أنّ ينتج عن ذلك موقف سلبي حيال الاستنباطات الظنّيّة التي تشبّث بها المجتهدون كالبراءة، والاستصحاب وغيرها من الآليّات.

ممّا دعاه إلى القول: (لا مدرك للأحكام الشرعيّة فرعيّة كانت أو أصليّة إلاّ أحاديث العترة الطاهرة عليهم السلام، وتلك الروايات متضمّنة لقواعد قطعيّة تسدّ مسدّ الخيالات العقليّة)[1].

ورأى أنّ تلك الاستنباطات الظنّيّة التي تناولها علم الأُصول مستوحاة من الفكر السنّي فهي من جرّاء نقص (النصّ المعصوم) بناءً على اعتقادهم بأنّ النصّ المعصوم قد انتهى في عام ١١ هـ، بينما الحقّ الذي يجب أنّ يتّبع أنّه امتدّ حتّى منتصف القرن الثالث الهجري فنقص النصّ عند أهل السنّة سبب لابتداع الاستحسانات والأدوات الأُصوليّة.

ولأنّ السبب غير موجود في الواقع الشيعي، فإنّ المسلك الأُصولي سالب لانتفاء سببه، ولأنّه سالب فلا يقوم به الاعتبار.

ولأنّه لم تحصل مقدّماته على مدى قرنين حتّى تُقرَّ من قبل الأئمّة، وإنّما نشأ بعد عصر الأئمّة فلم يحظ بالإقرار والقبول منهم عليهم السلام، بينما إفادة الحكم من مسلك النصّ حظّي بإقرار الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

---

(١) البرقي، أحمد، المحاسن؛ تقديم: محمّد صادق الصّدر، مطبعة النجف، ١٩٦٤: ١٧١ ـ ١٧٤؛ راجع كذلك: الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٢٤٠.

المطلب الرابع: موقف الإسترآبادي من الاجتهاد:

ـ الاجتهاد لغة:

قال ابن الأثير: (تكرّر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث، وهو بالفتح: المشقّة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضّم: الوسع والطاقة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأمّا في المشقّة فالفتح لا غير[١].

وجاء في معجم مقاييس اللغة: (الجيم والهاء والدال، أصله المشقّة، ثمّ يُحمل عليه ما يقاربه، فيقال: جهدتُ نفسي وأجهدت، والجُهد الطاقة)[٢].

وفي لسان العرب: (الجَهد والجُهد: الطاقة، وجَهَدَ واجتهَدَ، كلاهما جدٌّ، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والطاقة)[٣]

فكلمات اللغويّين هنا مختلفة كما هو الحال في غيره، فالظاهر من اللسان أنّ الجُهد بالضمّ والفتح له معنىً واحد، بينما الظاهر من غيره أنّ الجُهد بالضمّ الوسع، وبالفتح المشقّة.

وعليه فلو اشتقّ منه بمعنى الوسع والطاقة يكون بمعنى بذل الوسع والطاقة، بينما لو أُخذ بمعنى المشقّة كان بمعنى تحمّل المشقّة

---

(١) الزبيدي، محمّد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقيق: الدكتور حسين نصّار، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٩٤ هـ، ٢: ٣٢٩.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة؛ تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، لبنان، ١٩٩١م، ط١، ١: ٤٨٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب؛ بيروت، دار صادر، ١٣٧٥هـ: ١٩٥٦م، مادة جَهَدَ.

والاجتهاد ـ المبالغة ـ في الجهد، إلاّ أنّ يُجعل الثاني من لوازم الأوّل، فبذل الوسع والطاقة ـ الحركة بكلّ إمكانات طاقة الإنسان تستلزم الجهد والمشقّة، لأنّ تجميع كلّ الإمكانات وجعلها على طريق واحد لا شكّ في أنّه عمل مجهد وشاق، فيكون المعنى الثاني من اللوازم المترتّبة على المعنى الأوّل.

ـ الاجتهاد في الكتاب الكريم:

لم ترد هذه الكلمة بهذا التركيب في القرآن الكريم إنّما الذي ورد فيها كلمات تشارك الاجتهاد في المبدأ المشترك كالجَهد والجُهد والجهاد وغيرها. كقوله تعالى: ﴿**وَأَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ**﴾[2]، أي لا يبقى عندهم شيء إلاّ ما حصل من اجتهادهم في سبيل الله تبارك وتعالى، وليس من المستبعد أنّ يكون الجهد اسم مصدر من الجهد، فيدلّ على النتيجة كما هو الحال في غيرها وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي**﴾[3] أي بذلاً وسعهما وأتعبا أنفسهما في إجبار الإنسان على الشرك باللّه.

وعند استعراض موارد الاستعمال لهذه المادّة في الكتاب الكريم يثبت لنا استعمالها في موردين:

---

(١) النور: ٥٣، الأنعام: ١٠٩، النّمل: ٣٨، فاطر: ٤٢.

(٢) التوبة: ٧٩.

(٣) لقمان: ١٥.

١ ـ الاجهاد الفكري، كما هو الحال ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي﴾ لأنّ الشّرك عمل فكري، والإجهاد فيه يكون بإتعاب النفس في الطرق الفكريّة المؤديّة إلى الشرك، نعم قد تستعمل الإغراءات الماديّة فيهذا المجال أيضاً، ولكنّها من صنائع الفكر المنحرف.

٢ ـ القضايا الماديّة والجسديّة، كما هو الحال في الجهاد بالمال والنفس: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾[1] حيث استعملت في القضايا الماديّة والجسديّة، لأنّ الجهاد بالمال يدخل في دائرة القضايا الماديّة، والجهاد بالنفس يدخل في دائرة القضايا الماديّة والجسديّة.

والظاهر أنّ استعمالها في الكتاب الكريم كان على أساس المعنى اللغوي المتقدّم.

فالجهاد: بذل الوسع والطاقة، والجُهد: بذل الممكن، والجَهد: منتهى السعي.

معنى الاجتهاد اصطلاحاً: إذا تقرّر لغويّاً ما تقدّم.

فإنّ المجتهد عندما يبذل أقصى وسعه ويتحمل المشقّة والتعب في سبيل تحصيل الحكم الشرعي مارس عمليّة الاجتهاد، لذلك عرّفه العلاّمة الحلّي (ت٧٢٦ هـ) بأنّه: (استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ

---

(١) الأنفال: ٧٢. وخلاصة ما تقدّم: أنّ الاجتهاد لم يرد في الكتاب الكريم، والذي ورد فيه كلمات تشترك مع الاجتهاد في المادّة الواحدة، وكان استعمالها في الكتاب الكريم بنفس المعنى اللغوي المتقدّم.

بالحكم الشرعي)[١].

وعرّفه أيضاً بـ (استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنّيّة الشرعيّة على وجه لا زيادة فيه)[٢].

وقد ذهب الآمدي (ت ٦٣١ هـ) إلى أنّ الاجتهاد مخصوص بـ (استفراغ الوسع في طلب الظنّ بالشيء في الأحكام الشرعيّة على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد فيه)[٣].

وواضح أنّ هناك تشابهاً بين تعريف العلاّمة وبين تعريف الآمدي، ولا يعلم تأثّر العلاّمة بالآمدي أو عدم تأثّره به، لأنّ العلاّمة ولد بعد وفاة الآمدي بسنوات والبحث عن ذلك لا جدوى فيه ولا دلالة عليه، لأنّ الأُصول الفكريّة عندما تكون مشتركة، فمن الممكن وصول جماعة من العلماء إلى نتيجة واحدة من دون أنّ يكون هناك أخذ وعطاء وتأثير وتأثّر.

وصار أخذ قيد الظنّ سبباً لشجب الأخباريّين للاجتهاد من أجل عدم حجّيّة الظنّ المطلق في أحكام الشريعة الإسلاميّة.

لكنّه غير مراد الفقهاء الإماميّة قطعاً، وإنّما نظروا إلى الظنّ الخاص الذي

---

(١) الحلّي، الحسن بن يوسف، تهذيب الوصول إلى علم الأُصول؛ تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي، لندن ـ بريطانيا، ط١، ٢٠٠١ م، ١٠٠.

(٢) العلاّمة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأُصول؛ إخراج وتصحيح: عبد الحسين البقال، دار الأضواء، بيروت، ط٢.

(٣) الآمدي، علي بن محمّد، الأحكام في أُصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م، ط٢، ٤: ٢١٨، ٢٤٠.

قامت الحجّة على اعتباره، فيكون العمل في الحقيقة بتلك الحجّة لا بالظنّ.

ولذا قال صاحب الفصول: (فإنّ اتّباع الظنّ الذي قام دليل قاطع على وجوب اتّباعه اتّباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظنّ)[١].

وبما أنّ العبرة بالعمل بما هو حجّة لا بما هو ظنّ لا يبقى وجه لأخذ قيد الظنّ في التعريف كي يورد عليه، ولذا حذفه بعض الأُصوليّين وأبدلوه بالعلم، فقال الغزالي عن الاجتهاد بأنّه: (بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)[٢].

ويرى ابن قدامة المقدّسي الحنبلي (ت ٦٢٠ هـ) أنّ الاجتهاد في عرف الفقهاء مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع[٣].

وقد تابعهم في ذلك الخضري فقال عن الاجتهاد:

(ثمّ صار هذا اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشرعيّة).[٤]

إنّ مصطلح الاجتهاد تباين تبايناً ملحوظاً عبر التاريخ وتضاربت الآراء

---

(١) الإصفهاني، محمّد حسين بن عبد الرحيم، الفصول الغرويّة، طبعة حجريّة، بدون تاريخ، ٢، مبحث الاجتهاد.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأُصول، طبعة مصطفى محمّد، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧ م، ط١، ٢:٣٥٠.

(٣) المقدّسي، ابن قدامة الحنبلي، روضة الناظر وجنّة المناظر ـ القاهرة، المطبعة السلفيّة ١٣٧٨ هـ، ٣١٩.

(٤) الخضري، محمّد، أُصول الفقه؛ الطبعة الرابعة، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٨٢ هـ، ط ٢: ٤٠٤.

في تفسيره، وكان يرادف في بداية أمره الرأي والتفكير الشخصي حينما لا يعثر على النصّ فيستلهم من الفكر حلولاً بغية علاج الحوادث المستجدّة، فقد انتشر هذا اللون من الاجتهاد على نطاق واسع وقد رافقه شجب وتنديد من قبل أئمّة أهل البيت عليهم السلام للحيلولة دون العمل به والاعتماد عليه وكانت الحملة ضدّ الاجتهاد غالباً للتعبير عن معنى ـ الرأي والقياس ـ[١].

وواصل شيعتهم تلك الحملة بعد الغيبة الكبرى، وكتب الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) في كتاب (العدّة) قائلاً:

(وأمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالهما)[٢].

واستمرّ الوضع على هذا المنوال إلى منتصف القرن السابع الهجري.

لقد ظهر عند المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن (ت٦٧٦ هـ) أنّ الناس صنفان: صنف قادر على استنباط الحكم الشرعي، وصنف غير قادر، فالأوّل مجتهد والثاني عليه أنّ يقلّد الأوّل[٣].

وهكذا أخذت فكرة الاجتهاد بالتطوّر إلى أنّ عرفت عند العلاّمة كما

---

(١) راجع: الأخباري، محمّد، كشف القناع عن حجّيّة الإجماع؛ تحقيق ونشر: الميرزا رؤوف جمال الدين، الطبعة الأُولى، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٧٠ م، ٧٢.

(٢) الطوسي، محمّد بن الحسن، العدّة في أُصول الفقه؛ تحقيق: محمّد رضا الأنصاري، الطبعة الأُولى، مطبعة ستارة، قم، ١٤١٧ هـ، ١: ٨.

(٣) المحقّق الحلّي، المعتبر: ٦.

أسلفنا ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة.

وقد تفهّمته المحافل العلميّة الشيعيّة وحظي بالقبول دون أنّ يستمرّ الشعور بالتحرّج منه، لأنّ مصطلح الاجتهاد لا يسمح للفقيه أنّ يسوّغ أيّ حكم من الأحكام بالاجتهاد، لأنّه ليس مصدراً للحكم، بل هو عمليّة استنباط الحكم من ظاهر النصوص فهو طريق لاكتشاف الحكم وليس مصدراً للحكم.

وهنا نورد بعض الآراء التي لها صلة بهذا الموضوع لأغراض الإحاطة وتفسير الظواهر.

إنّ حقيقة آراء ونظريّات الإسترآبادي ربّما تكون انعكاساً لسياسة الدولة الصفويّة للحدّ من نشاط المؤسّسة الفقهيّة الأُصوليّة بعد أنّ أخذت تتضايق من اتّساع دائرة نفوذ المؤسّسة الفقهيّة الاجتهاديّة التي بدأت تتحوّل إلى ضاغط سياسي وسلطة زمنيّة تتحكّم في شؤون الدولة والمجتمع، ولم تكن مصالح الدولة الصفويّة تسمح بظهور قوّة منافسة لها في الصّراع السياسي.

فوجدوا في إضعاف مؤسّسة الاجتهاد مخلصاً لهم، فأثاروا شبهات الموجة الأخباريّة بغية الوقوف أمامها، ووضع الفكر الاثني عشري في مساره النقلي المنعزل عن مواكبة الحياة عن طريق الوقوف أمام المسلك الاجتهادي الذي توافق في فترة ما مع الصفويّين مع علمه بنهي

الأئمّة عليهم السلام عن الدخول في خدمة الحكام[١]، ولعلّ كلّ هذا ممّا حفّز الإسترآبادي إلى إعلان موقفه ضدّ الفئة التي تأخذ بالاجتهاد وتمارس الحكم نيابة عن الإمام المعصوم.

ويظهر من هذا التفسير أنّ تلك المحاولة التي تبنّتها الحركة الأخباريّة لم تكن متمحّضة لتقصّي الحقائق وإنشاد ضالّتها بقدر ما هي محاولة لاستثمار العاطفة الشيعيّة التي تعتقد أنّ الحقيقة كاملة موجودة في أخبار أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وتستغلّ كذلك القبول العامّ لدعوى أنّ مسلك الأُصوليّين قد استورد من أهل السنّة، ظنّاً منهم أنّ هذا المسلك الأُصولي سيسدّد ضربات قاصمة، وبالتالي يؤسّس للأعراض عنه، فنادت بالرجوع إلى الأُصول الأولى، ممّا جعلها تستقطب تأييداً جامحاً وعلى نطاق واسع في المحافل الشيعيّة في بداية ظهورها.

فلقد نقل عن المجلسي الأوّل محمّد تقي (ت ١٠٧٠ هـ) قوله: (إنّ مولانا الإسترآبادي عرف طريقة أصحاب الأئمّة ودوّنها في الفوائد المدنيّة وأرسلها إلى البلاد، وكان الكتاب مستحسناً عند أكثر أهل النجف والعتبات العالية، وبفضله رجعوا إلى الأخبار)[٢].

---

(١) ظ: الطباطبائي، علي، رياض المسائل؛ طبع مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٢ هـ، المقدّمة: بقلم محمّد مهدي الآصفي ١٠٣؛ د. الجابري، علي، الفكر السلفي عند الأئمّة الاثنى عشريّة؛ طبع دار إحياء الإحياء، إيران ـ قم، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنّات، ١: ١٣٧.

وهذا يدلّ على مدى الانتشار لأفكار الإسترآبادي التي لم تتوان عن مداهمة المسلك الأُصولي في عقر داره الذي غدا هشاً أمامها.

بيد أنّها لم تقف عند هذا الحدّ، بل أحاطت نفسها بهالة من القداسة وبدأت وكأنّ خصومها على الطرف النقيض منها.

وقد رسم الحائري محمّد بن إسماعيل (ت١٢١٦ هـ) صورة صادقة عن انتشار المد الأخباري، والوضع المتردّي لتبادل الآراء وتردّي قيّم الحوار بقوله: (كانت بلدان العراق سيّما المشهدين الشريفين مملوءة من معاشر الأخباريّين، حتّى أنّ الرجل إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا رضي الله عنهم حمله مع منديل)[1].

ممّا تقدّم يظهر:

١ ـ أنّ كثيراً من عوامل الحشد والتحشيد الخطابي قد وظّفها الإسترآبادي للهجوم على الفكر الاجتهادي الأُصولي دون أنّ يصل إلى التفكير العلمي كما حاول البعض إيهام العوام[2].

٢ ـ أنّ التيار الأُصولي بدأ يتراجع أوّل مرّة أمام الضربات والهجمات التعبويّة.

٣ ـ استثمر التيار الأخباري التوظيف العقائدي الشيعي ضدّ الاجتهاد

---

(١) الحائري، محمّد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأُولى؛ مطبعة ستارة، ١٤١٦ هـ، ١: ٤١.

(٢) الخوانساري، روضات الجنّات، ١: ٣٢٨ ـ ٣٣٤.

بوصفه الرأي والقياس ممّا أدّى إلى انتشار الموجة الأخباريّة انتشاراً واسعاً.

كلّ ذلك يوضح صعوبة المهمّة وعظمها تلك التي قام بها الوحيد البهبهاني.

المطلب الخامس: رأيه في قطعيّة صدور الروايات:

لم يكتف الإسترآبادي بمهاجمة العقل الأُصولي والطعن فيه، بل إفراغه من محتواه، للحيلولة دون توسيع دائرة التشكيك في الأخبار بحجّة قصورها عن معالجة القضايا المطروحة، وقد وجّه نقده إلى ابن طاوس (ت٦٦٤ هـ) والعلاّمة الحلّي (ت٧٢٦ هـ) حينما اعتمدوا التقسيم الرباعي للأخبار: إلى صحيح وحسن وموثّق وضعيف وحاول التقليل من أهمّيّته[1]، وقد ساقهم ذلك إلى البحث عمّن أحدث هذا الاصطلاح فذهب صاحب المعالم (ت١٠١١ هـ) إلى أنّ الذي أحدث الاصطلاح هو السيّد ابن طاوس[2]، كما ذهب العاملي حسين بن شهاب الدين

---

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة: ١٨١، وقد ذهب جماعة من فقهاء الإماميّة إلى أنّ التقسيم المذكور لم يكن معروفاً عند القدماء من فقهاء الإماميّة، وعلماء الحديث منهم، وأنّه اصطلاح حادث نظراً إلى أنّ الخبر إمّا صحيح وهو الذي احتفّ بقرائن تفيد القطع والوثوق بصدوره عن الإمام، وإمّا ضعيف وهو الذي لم يحتف بتلك القرائن. ظ: حسن، زين الدين، منتقى الجمان في أحاديث الصحاح الحسان؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ١٩٨٢ م، ط١، ١: ٣ ـ ١٣. الكاشاني، ملاّ محسن، الوافي؛ نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، إصفهان ـ إيران، ١٤٠٦ هـ، ١: ١١. البحراني، يوسف، الحدائق الناظرة، ١: ١٤ ـ ١٥، المقدّمة الثانية.

(٢) حسن، زين الدين، منتقى الجمان، ١: ١٣.

(ت١٠٧٦ هـ) إلى أنّ الذي أحدث هذا التقسيم هو العلاّمة الحلّي[١]، أمّا الفيض الكاشاني (ت ١٠١٩ هـ) فقد ذهب إلى أنّ أوّل من اصطلح ذلك هو العلاّمة الحلّي،[٢] كما وجدنا أنّ الحرّ العاملي محمّد بن الحسن (ت١١٠٤ هـ) ظاهر كلامه يوحي أنّ الذي أحدثه هو السيّد ابن طاوس[٣]، أمّا الشيخ البحراني، يوسف (ت١١٨٦ هـ)، فقد جعل الاصطلاح مردّداً بين العلاّمة الحلّي وشيخه ابن طاوس[٤].

ولقد تطلب الاستدلال على صحّة الأخبار الواردة في الكتب الأربعة من الإسترآبادي جهوداً مضنية بغية تثبيت يقينيّة أخبار الأئمّة عليهم السلام حتّى أنّه عقد فصلاً في (فوائده المدنيّة) لذكر الوجوه الدالة على صدق دعواه، والتي منها:

١ ـ إنّا نعلم أنّه كانت عند قدمائنا أُصول من زمن أمير المؤمنين عليه السلام إلى زمن الأئمّة الثلاثة كانوا يعتمدون عليها في عقائدهم وأعمالهم، ونعلم علماً عادّيّاً أنّهم كانوا عالمين بأنّه مع التمكين من القطع واليقين في أحكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك، وأنّهم لم يقصّروا في ذلك، واستمرّ هذا المعنى إلى زمن المحمّدين الثلاثة، فعلم

---

(١) العاملي، حسين بن شهاب الدين، هداية الأبرار؛ الطبعة الأُولى، مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف، ١٣٩٦ هـ، ٩٦.

(٢) الكاشاني، الوافي، ١: ١١.

(٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١ هـ، ط٤، ٢٠: ١٠٢، الخاتمة.

(٤) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة؛ نشر دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ هـ، ط٢، ١: ١٤.

أنّ تلك الأحاديث كلّها صحيحة باصطلاح القدماء[١].

٢ ـ إنّا نقطع قطعاً عادّيّاً بأنّ جمعاً كثيراً من ثقات أصحاب الأئمّة عليهم السلام ومنهم الجماعة الذين أجمعت العصابة على أنّهم لم ينقلوا إلاّ الصحيح باصطلاح القدماء صرفوا أعمارهم في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة في أخذ الأحكام عنهم عليهم السلام، وتأليف ما يسمعونه منهم عليهم السلام وعرض المؤلّفات عليهم، ثمّ التابعون لهم يتّبعونهم في طريقتهم، واستمرّ هذا المعنى إلى زمن الأئمّة الثلاثة[٢].

٣ ـ يعلم من تتبّع كتب الرجال وأحوال القدماء أنّ الأُصول والكتب المعتمدة كلّها موجودة في زمن الأئمّة الثلاثة وأنّهم جمعوا كتبهم منها.. فلو نقلوا فيها ما فيه ريب لميّزوه بعلامة وإلاّ لم يكونوا مرشدين، وكفى بذلك قرينة على صحّة ما فيها[٣].

---

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٨١، وإنّما قيّد الصحيح باصطلاح القدماء لأنّه على مبناه ما كان صحيح الصدور لا صحيح السند.

(٢) م. ن: ١٨١، من الكتب المعروضة على الأئمّة كتاب عبيد الله بن علي الحلبي، وكتاب يونس بن عبد الرحمن، وكتاب الفضل بن شاذان وغيرها فأجابوا بأنّها حقّ. ظ: العاملي، هداية الأبرار: ٨٣ ـ ٨٦.

(٣) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٧٤ ـ ٧٥ ـ ٨٤، وهو ما ذكره المحدّث الإسترآبادي مستشهداً بتصريح الشيخ الطوسي في عدّة الأُصول. ظ: الطوسي، عدّة الأُصول: ١: ٤٧، وفي أوّل الاستبصار: أنّ كلّ حديث عمل به مأخوذ من الأُصول المجمع على صحّة نقلها. ظ: الإسترآبادى، الفوائد المدنيّة: ١٨٣.

ـ موقف الوحيد البهبهاني من قطعيّة صدور الروايات:

لا يخفى أنّ دعوى قطعيّة صدور الأخبار لا يمكن قبولها إن كان المراد ما هو المتبادر من القطع الذي هو اليقين الجازم المانع من النقيض، لكثرة الدواعي والأسباب المانعة من حصوله لاحتمال الخطأ، والغفلة، والنسيان، بل وتعمّد الكذب في أصل كتابة الأخبار، بل وفيما بعد ذلك في كلّ عصر وزمان، مضافاً إلى احتمال الدسّ في تلك الأعصار السابقة كما دلّت على ذلك جملة من الأخبار.

(منها): ما روي عن الصادق عليه السلام: (إنّا أهل بيت صادقون لا نلا نخلو من كذّاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا)[1].

وفي آخر عن أبي عبد الله عليه السلام إنّه قال: (لعن الله المغيرة بن سعيد، إنّه كان يكذب على أبي)[2].

وفي رواية عن أبي عبد الله عليه السلام إنّه قال: (كان أبو الخطّاب أحمق فكنت أحدّثه فكان لا يحفظ وكان يزيد من عنده)[3].

ثمّ بدأ الوحيد البهبهاني ينقد هذه القرائن ويحقّق فيها قائلاً:

(ما ادّعيت من حصول القطع من القرائن بأنّ الراوي ثقة، ممنوع ولا

---

(١) الطوسي، رجال الكشّي اختيار معرفة الرجال؛ تصحيح وتعليق: حسن المصطفوي، جامعة مشهد، ١٣٦٨ هـ، ٤: ١٩٧، ترجمة: محمّد بن مقلاص.

(٢) الطوسي، رجال الكشّي اختيار معرفة الرجال ٤: ١٩٧.

(٣) البهبهاني، الرسائل الأُصوليّة: ١٢٣ ـ ١٢٨.

نجده منك إلاّ دعوى خالية من شاهد)[١].

وأضاف قائلاً: (وما ذكر من العلم بعدم افتراء كلّ أصحاب الأُصول أو جلّهم غير عزيز لا أُفهمه، لأنّه لم يظهر بعدُ أنّ الأصل ماذا؟ وصاحب الأصل من هو...؟ مضافاً إلى أنّ بعض أصحاب الأُصول مع تصريح المشايخ العارفين الماهرين بأنّه صاحب الأصل ـ يقولون كذّاب متّهم، كما أنّ الكثير من أصحاب الكتب المشهورين ورد فيهم عن المشايخ أنّهم وضّاعوا الحديث كذّابون.. إلى أنّ قال: فبملاحظة جميع ما ذكرنا كيف يمكن دعوى القطع بالنسبة إلى الكلّ أو الجلّ، بل لا يبقى بعد إخراج جميع ما ذكر إلاّ القليل[٢].

من أجل هذا تساءَل الوحيد البهبهاني بقوله:

فكيف تدّعى القطعيّة للأخبار مع أنّ اختلافها في زمن صدورها وسؤال الرواة بعد تحيّرهم عن الحقّ منها يقضي بعدم كونها قطعيّة أيضاً، وإن كان التحيّر في جملة منها جهة الواقع لا من جهة الصدور، كما يكشف عنه الترجيح بمثل الشهرة ولكن في جملة منها التحيّر من جهة الصدور كما يقضي به ويكشف عنه التراجيح من جهة الصدور كالأوثقيّة والأعلميّة ونحوهما[٣].

---

(١) البهبهاني، محمّد باقر، الرسائل الأُصوليّة؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٦ هـ، ط١: ١١٥.

(٢) م، ن: ١٢٣ ـ ١٢٨.

(٣) م، ن: ١٢٠.

وكيف تدّعى القطعيّة... مع ما ترى من الخلل بالزيادة والنقصان والتغيير والتبديل... كما تقضي به وتشهد له الملاحظة، فكم نرى الخبر الواحد المروي في الكتب الأربعة فضلاً عن غيرها مختلف المتن بالزيادة في بعضها والنقصان في آخر، فترى في بعضها (الواو) وفي الآخر (أو) مكانه، وفي الثالث (الفاء) مكانهما مثلاً، وفي الرابع زيادة فقرة متكفّلة بحكم آخر أو منافية لسابقها[١].

أمّا من جهة الطريق فالأمر لا يختلف أيضاً، وذلك لاشتراك الرواة اسماً، أو لقباً، أو كنيةً، أو صفةً، أو نسباً، أو مكاناً، إلى غير ذلك، والمميّزات ظنّيّة، وهكذا كلّما زادت الوسائط زاد احتمال الخلل، وكذا في كيفيّة النقل باللفظ أو المعنى، فإنّ احتمال الخطأ في النقل بالمعنى أكثر منه في اللفظ إلى غير ذلك ممّا يوجب عدم الطمأنينة بالصدور فضلاً عن القطعيّة، فدعواها ليس إلاّ مكابرة صرفة، نعم دعوى الظنّيّة بل والاطمئنان بها في الجملة في محلّها خصوصاً الكتب الأربعة[٢].

وأمّا ما ذكره الحرّ العاملي في الفائدة الثامنة[٣] من تفصيل بعض القرائن التي يقترن بها الخبر، فإنّها عند الملاحظة والتأمّل نراها غير دالّة على مدّعاة من قطعيّة أخبار الكتب الأربعة بمعنى جميعها فضلاً عن غيرها، إذ هي ما بين كون الراوي ثقة، أو كون الرواية مأخوذة من كتب معتمدة، أو

---

(١) البهبهاني، محمّد باقر، الرسائل الأُصوليّة: ١٢٠.

(٢) م، ن: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٠: ٦٤.

موجودة في أصلين، أو كون الراوي لها من أهل الإجماع على التصديق أو التصحيح، أو غير ذلك من الأُمور التي لاتوجب أزيد من كون الخبر معتمداً عليه حجّة في مقام العمل، أمّا أنّه قطعي الصدور فمن أين؟ بل جملة منها لا تصل إلى هذا الحدّ ولا تفيده ككونه مجرّداً عن المعارض، فإنّ مجرّد كون الخبر خالياً عن المعارض لا يوجب اعتباره ووجوب العمل به، ما لم يكن جامعاً لشرائط الحجّيّة من وثاقة ونحوها[١].

كما ناقش الوحيد البهبهاني الحرّ العاملي فيما ذهب إليه في الفائدة التاسعة التي عقدها للاستدلال على صحّة أخبار الكتب التي نقل منها كتابه (الوسائل)، فقد قال الحرّ العاملي: (والعجب أنّ هؤلاء المتقدّمين، بل من تأخّر عنهم، كالمحقّق والعلاّمة، والشهيدين، وغيرهم، إذا نقل واحد منهم قولاً عن أبي حنيفة أو غيره.. أو نقل كلاماً من كتاب معيّن، ورجعنا إلى وجداننا نرى أنّه قد حصل لنا العلم بصدق دعواه وصحّة نقله لا الظنّ، وذلك علم عادي كما نعلم أنّ الخلّ لم ينقلب ذهباً، والبحر لم ينقلب دماً، فكيف يحصل العلم من نقله عن غير المعصوم، ولا يحصل من نقله عن المعصوم غير الظنّ[٢].

وقد أجاب الوحيد البهبهاني عن ذلك موضّحاً إنّه لا فرق بين القسمين، أعني النقل عن المعصوم وغيره في عدم حصول القطع بمعناه الظاهر، أعني اليقين الجازم الذي لا يحتمل النقيض، كما أنّه لا فرق

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢١٦.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٠: ٩٨.

بينهما في حصوله بمعنى وجوب القبول والعمل والثبوت شرعاً، بعد كون الناقل جامعاً لشرائط الحجّيّة من العدالة والضبط ونحوهما[١].

نعم قد يحصل أوّل الأمر ما يشبه اليقين والقطع لكون السامع غافلاً وغير ملتفت إلى الأضداد، وخالي الذهن عن المخبر به، فيجد نفسه مطمئنّاً بذلك الخبر وساكناً إليه على وجه يصحّ - ولو بالتسامح - إطلاق العلم العادي عليه، لكنّه بعد التروّي والتأمّل والالتفات إلى موانع القطع والمطابقة للواقع من السهو والغفلة ونحوهما لايجد نفسه إلاّ ظانّاً أو مطمئنّاً في الجملة، وهذا أيضاً حاصل في القسمين معاً، فالتفرقة بينهما ناشئة من قلّة التأمّل وعدم إعطائه حقّه.[٢]

وهكذا يتّضح لنا موقف الوحيد البهبهاني من الأخبار الواردة في هذه الكتب أو غيرها فإنّه قد أخضعها إلى قواعد علم الدراية، وعلم أُصول الفقه بقدر ما يخصّه، وعلم الرجال، ثمّ أخذ بما يؤدّي إليه الظنّ، كما أنّ الثابت هو سلامة الأخبار الواردة في تلك الكتب من الدسّ والوضع، بمعنى أنّ كل راوٍ ورد في أسنادها قد حدّث بها، لا أنّها مكذوبة عليه ومدسوسة في كتابه من قبل الواضع الداسّ، لكن لا يلزم من ذلك التعبّد بصدورها أجمع عن الإمام عليه السلام لتوقّف حجّيّة الخبر على أمرين:

الأوّل: احراز نقل الراوي له.

الثاني: وثاقته.

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢١٧.

(٢) م، ن: ٢١٧ - ٢١٨.

والأُمور السابقة إنّما تثبت لنا أنّ الراوي كمحمّد بن سنان نقل الخبر عن الإمام عليه السلام لا أنّه مكذوب عليه، أمّا وثاقته فنحتاج إلى إحرازها من طريق آخر كوثاقة بقيّة رجال سند الخبر.

هذه هي حصيلة أفكار الإسترآبادي التي ظلّت سائدة قرابة قرنين بفضل جملة من العلماء وفي طليعتهم:

١ ـ عبد علي بن جمعة العروسي (ت١٠٧٣ هـ) مؤلّف كتاب (نور الثقلين).

٢ ـ هاشم بن سليمان البحراني (ت١١٠٧ هـ) مؤلّف (البرهان في تفسير القرآن)، و(ترتيب التهذيب).

٣ ـ سليمان بن عبد الله البحراني (ت١١٢١ هـ).

٤ ـ عبد الله بن صالح السماهيجي (ت١١٣٥ هـ) مؤلّف كتاب (جواهر البحرين في أحكام الثقلين).

٥ ـ يوسف بن أحمد البحراني (ت١١٨٦ هـ) مؤلّف كتاب (الحدائق الناضرة).

٦ ـ أخيرهم محمّد بن عبد النبي بن عبد الصانع النيسابوري (ت١٢٣٢ هـ) مؤلّف كتاب (مصادر الأنوار في تحقيق الاجتهاد والأخبار)[1]، و(منية المرتاد في ذكر نفاة الاجتهاد).

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة؛ دار الأضواء، بيروت؛ الطبعة الثالثة، ١٩٨٢ م، ٢١: ٩٦ برقم ٤١٠٦.

المبحث الثاني
تطوّر البحث الأُصولي وسمات المنهج العلمي
عند الوحيد البهبهاني

المطلب الأوّل: تطوّر البحث الأُصولي قبل عصر الوحيد البهبهاني:

إذا أردنا أنّ نتعرّف على ما قدّمه الوحيد البهبهاني وما غيّره أو جدّده في علم الأُصول، يلزم علينا مقارنة كتاباته بالكتب والمناهج والأساليب السابقة عليه، وخاصّة تلك الكتابات المقاربة لعصره، لأنّها تمثّل آخر ما وصل إليه تراثنا العلمي من تطوّر في المطالب والمناهج.

وقد حاولت أنّ أتعرّف على ما أحدثه الوحيد من تغيير في البحث الأُصولي، فكان من الضروري مراجعة الكتب الأُصولية المقاربة لعصره، لما ذكرت من أنّها تمثّل خلاصة ما وصلت إليه البحوث الأُصوليّة من عمق وتطوّر، وأُقارنها بما قدّمه الوحيد في (فوائده الحائريّة) من بحوث أُصوليّة ظلّت تحتفظ بحيويتها حتّى عصرنا الحاضر.

فأثر الصراع العلمي الذي بدأه محمّد أمين الإسترآبادي (ت١٠٣٣ هـ) ظهر في سماء علم الأُصول علماء كبار ساهموا بإثراء هذا العلم وتحكيم أُسسه ومبانيه من خلال ما قدّموه من بحوث وتحقيقات أسهمت في

تقنين هذا العلم وإيجاد تغييرات على صعيد المنهج وأساليب البحث الأُصولي.

وكان لهذا الحراك العلمي الذي نهض به جملة من العلماء دور كبير في إنعاش البحوث الأُصوليّة وتنشيطها من جديد.

وهنا ينبغي الإشارة إلى الدور الذي قام به علماء كبار قدّموا جهوداً علميّة على صعيد التحقيق والتأليف في مجال علم الأُصول، كان لها الدور الكبير في إنضاج مدرسة الوحيد البهبهاني ودعمها ومن بعده الشيخ الأنصاري، أمثال: (سلطان العلماء)[1]، والفاضل التوني[2] الذي

---

(١) حسين بن رفيع الدين محمّد الحسيني المشتهر بسلطان العلماء و(خليفة السلطان)، تقلّد الوزارة لشاه عبّاس الصفوي، وتزوّج ابنته، ثمّ تقلّد الوزارة في عهد السلطان شاه صفي، ثمّ نفاه إلى قم، واشتغل هناك بمطالعة الكتب ومراجعة العلوم، ثمّ تولّى الوزارة في عهد الشاه عبّاس الثاني مدّة ثماني سنوات، توفّي في بلدة أشرف مازندران عند رجوعه مع شاه عبّاس الثاني من فتح قندهار سنة ١٠٦٤ هـ، ونقل رفاته إلى النجف الأشرف ودفن هناك. قرأ على والده، و شارك الخليل القزويني في التلمّذ على الشيخ البهائي ت١٠٣٠ هـ، له حاشية على (المعالم) للشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت١٠١١ هـ) معروفة. ظ: الخوانساري، روضات الجنّات ٢: ٣٤٦.

(٢) عبد الله بن محمّد البشروي الساكن بالمشهد الرضوي، كتب في الأُصول الوافية وكان لهذا الكتاب أثر كبير في المجامع العلميّة يومذاك، وصار موضع العناية؛ إذ كتبوا له شروحاً وحواشي، مثل السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، والسيّد محسن الأعرجي الكاظمي، توفّي في كرمنشاهان حين توجّهه إلى زيارة العتبات المقدّسة في العراق وذلك سنة ١٠٧١هـ. ظ: في ترجمته:

الحرّ العاملي، أمل الآمل، القسم الثاني، برقم ٤٧٧: ١٦٣. الأفندي، عبد اللّه، رياض العلماء وحياض الفضلاء؛ مطبعة خيام، قم المقدّسة، ١٤٠١ هـ، ٣: ٢٣٧ ـ ٢٣٨ ⇦

سبق معاصريه، ومحمّد صالح المازندراني[١]، والمحقّق الخوانساري حسين بن محمّد بن الحسين (ت١٠٩٨ هـ)[٢]، ومن الذين أسهوا في هذا

⇦ التنكابني، محمّد، قصص العلماء؛ طبعة حجريّة، طهران (بدون تاريخ)، ٢٦٩ ـ ٢٧٠. الخوانساري، روضات الجنّات ٤: ٢٤٤ ـ ٢٤٦. القمّي، عبّاس، الكنى والألقاب؛ المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦ م، ٢: ١١٣. الأمين، محسن، أعيان الشيعة؛ دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦م، ٨: ٧٠. المدرّس، محمّد علي، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب؛ مطبعة حيدري، طهران، (بدون تاريخ)، ١: ٣٥٦.

(١) محمّد صالح بن أحمد السروي المازندراني الإصفهاني، وتلمّذ عند علماء إصفهان مثل المولى عبد الله التستري، ومحمّد تقي المجلسي وتزوّج بابنته الكبرى، ورزقه الله تعالى منها بنين وبنات، ومن جملة بناتها زوجة محمّد أكمل البهبهاني الإصفهاني التي هي والدة الوحيد البهبهاني، من مصنّفاته شرح أُصول الكافي و(شرح معالم الأُصول) و(شرح زبدة الأُصول)، توفّي بإصفهان سنة ١٠٨١ هـ، ودفن ممّا يلي رجل صهره المجلسي في قبّته المشهورة.ظ: في ترجمته: الخوانساري، روضات الجنّات ٤: ١١٨ ـ ١١٩. الطهراني، الذريعة ١٤: ٢٧.

(٢) واصلَ المحقّق الخوانساري جهوده في تطوير علم الأُصول والنهوض به، وكان له دور فعّال في تقدّم الأبحاث الأُصوليّة على الرغم من الهجمات التي كانت توجه من قبل روّاد الحركة الأخباريّة بصورة متواصلة ضدّ علم الأُصول. وقد بيّن الشهيد محمّد باقر الصدر جهود هذا العالم بقوله:

كان على قدر كبير من النبوغ والدقّة، فأمدّ الفكر الأُصولي بقوّة جديدة كما يبدو من أفكاره الأُصوليّة في كتابه الفقهي (مشارق الشموس في شرح الدروس، ونتيجة لمرانه العظيم في التفكير الفلسفي انعكس اللون الفلسفي على الفكر العلمي والأُصولي بصورة لم يسبق لها نظير، وكان لهذه الروح أثرها الكبير في تاريخ العلم فيما بعد.ظ: الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأُصول: ٨٣ ـ ٨٤.

المجال محمّد بن الحسن الشيرواني (ت١٠٩٨ هـ)[١]، وهو أُستاذ والد الوحيد البهبهاني، وله حاشية على قواعد العلاّمة، وتعليقة على (معالم الأُصول)، كما له تعليقة على مختصر ابن الحاجب.

وكذا الفاضل الهندي[٢].

وأخيراً نشير إلى الجهود العلميّة التي قدّمها صدر الدّين القمّي (ت١٠٧٠ هـ) تلميذ الشيرواني وأُستاذ الوحيد البهبهاني، له شرح على (الوافية)[٣] للفاضل التوني.

إنّ القرن الحادي عشر الهجري هو عصر المعارضة المدروسة بشكل علمي لمدرسة الاجتهاد الإمامي كما أشرنا إلى ذلك.

والذي يقارن بين (الوافية) و(الزبدة) للشيخ البهائي (ت١٠٣٠ هـ) في المنهج والأُسلوب بالرغم من تقاربهما في التأليف، إذ فرغ الفاضل

---

(١) محمّد بن الحسن الشيرواني، هاجر إلى النجف الأشرف، وأخذ العلوم من أعلامها، حتّى أصبح من العلماء البارزين، ولما اشتهر بالعلم والفضل طلب منه الشاه سليمان الصفوي، وكان يومذاك يقطن في النجف الأشرف أنْ يأتي إلى إصفهان ويتوطّن فيها، توفّي عام ١٠٩٨ هـ، ونقل إلى المشهد الرضوي. ظ: الخوانساري، روضات الجنّات ٧: ٩٣.

(٢) محمّد بن محمّد بن الحسن الأصبهاني، ولد سنة ١٠٦٢هـ في الهند، ولذا نسب إليها، له كتاب كشف اللثام عن قواعد الأحكام في شرح قواعد العلاّمة الحلّي، توفّي في إصفهان سنة ١١٣٧ هـ. ظ: الخوانساري، روضات الجنّات٧: ١١١.

(٣) توجد نسخة مخطوطة من شرح الوافية في الأُصول لصدر الدّين بن السيّد باقر الرضوي فيمكتبة الإمام الحكيم العامّة في النجف الأشرف رقم ٣١٣.

التوني من تأليف الوافية عام ١٠٥٩ هـ، بينما فرغ الشيخ البهائي من تأليف (الزبدة) عام ١٠٠٥ هـ، يجد أنّ (معالم الأُصول) للشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت١٠١١ هـ) من أهمّ الكتب التي لمعت في القرن العاشر الهجري، وقد تمثّلت فيه المنهجيّة والنضج للمدرسة الأُصوليّة آنذاك، فقد جمع المباحث الأُصوليّة كلّها في تسعة مطالب وخاتمة.

فخصّص المطلب الأوّل: لنبذة من مباحث الألفاظ كالحقيقة والمجاز، والاشتراك، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى[١].

والمطلب الثاني: بالأوامر والنواهي، بما فيها مباحث مقدّمة الواجب، والضدّ، والمفاهيم، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد[٢].

بينما جعل المطلب الثالث والرابع في العموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن[٣].

والمطلب الخامس: في الإجماع[٤].

والمطلب السادس: في الأخبار[٥].

والمطلب السابع: في النسخ[٦].

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، معالم الأُصول؛ دار الفكر؛ قم، ١٣٧٦ هـ،: ٤١.

(٢) م، ن: ٦١.

(٣) م، ن: ٢٣٩.

(٤) م، ن: ٢٣٧.

(٥) م، ن: ٢٥٣.

(٦) م، ن: ٢٩٩.

والمطلب الثامن، في القياس والاستصحاب[١].

والمطلب التاسع: في الاجتهاد والتقليد[٢].

والخاتمة: في التعادل والتراجيح[٣].

أمّا (الزبدة) للشيخ البهائي فقد جعلها فيخمسة مناهج:

المنهج الأوّل: في المقدّمات والمبادئ المنطقيّة واللغويّة والأحكاميّة[٤].

المنهج الثاني: في الأدلّة الشرعيّة من الكتاب، والسنّة، والإجماع، والاستصحاب، وأنواع القياس[٥].

المنهج الثالث: في مشتركات الكتاب والسنّة، وهي:

الأوامر والنواهي، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والظاهر والمنطوق، والمفهوم، والنسخ[٦].

المنهج الرابع: في الاجتهاد والتقليد[٧].

المنهج الخامس: في الترجيحات[٨].

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، معالم الأُصول: ٣١١.

(٢) م، ن: ٣٢٥.

(٣) م، ن: ٣٤٣.

(٤) البهائي، بهاء الدين محمّد بن حسين العاملي، زبدة الأُصول؛ مطبعة شريعت، قم؛ ط١، ١٤٢٥ هـ: ١١.

(٥) م، ن: ١٦٣.

(٦) م، ن: ٢٦١.

(٧) م، ن: ٤٠٩.

(٨) م. ن، ٤٢١.

بينما نجد (الوافية) وهي ثالث الكتب الأُصوليّة في القرن الحادي عشر الهجري، والذي امتاز بخصائص دعت المعاصرين من أعلام ذلك القرن والمتأخّرين منهم إلى الاهتمام بها شرحاً ونقداً وتأليفاً[١].

فقد امتاز الفاضل التوني بوضوح التعبير وسلامته، والتهرّب من التعقيد في طرح المطالب التي يريد إيصالها إلى الطالب، إضافة إلى الإحاطة بالآراء والأدلّة لجميع المذاهب الإسلاميّة سنّيّة وشيعيّة، وإلقاء النظرة الشموليّة على ما هو مطروح في ساحة الصراع العلمي آنذاك.

والذي يطالع كتاب (الوافية) يلمس أيضاً الموضوعيّة التي يتحلّى بها الفاضل التوني وعدم التحيّز إلى فئة أو مذهب، حتّى أنّه خالف المشهور (مشهور الإماميّة) في مبحث خطاب المشافهة، فقال:

(إنّها ليست مختصّة بالموجودين في زمن الوحي... ولا مختصّة بحاضري مجلس النبيّ صلى الله عليه وآله خلافاً للأكثر ممّن صنّف من الشيعة)[٢].

ومن هنا ظهرت لصاحب الوافية ميزة أُخرى، وهي جرأته في مخالفة المشهور، وعدم السير وراء كلّ ما هو معروف.

لقد قسّم الفاضل التوني كتابه (الوافية) إلى مقدّمة وستّة أبواب،

---

(١) الآصفي، محمّد مهدي؛ مقدّمة رياض المسائل للسيّد علي الطباطبائي؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ط١، ١٤١٤ هـ، ١: ١٠٣.

(٢) التوني، عبد الله (ت١٠٧١ هـ)، الوافية في أُصول الفقه؛ تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري؛ مجمع الفكر الإسلامي، إيران؛ الطبعة المحقّقة الأُولى، ١٤١٢ هـ: ٣٨.

اشتملت المقدّمة على التعريف بأُصول الفقه، وأُصول الفقه، والحقيقة والمجاز، وأقسام الحقيقة، وتردّد اللفظ بين الحقيقة والمجاز والنقل والتخصيص والاشتراك والإضمار[١].

وستّة أبواب: حيث انعقد الباب الأوّل: للحديث في الأمر والنهي[٢].

أمّا الباب الثاني: فخصّصه للبحث في العامّ والخاصّ[٣].

والباب الثالث: في الأدّلة الشرعيّة، وجعله في فصول:

الأوّل: في الكتاب.

الثاني: في الإجماع.

الثالث: في السنّة[٤].

والباب الرابع: في الأدلّة العقلية، وجعله أقساماً:

١. فيما يستقلّ بحكمه العقل.

٢. استصحاب حال العقل.

٣. أصالة النفي أو البراءة الأصليّة.

٤. الأخذ بالقدر المتيقّن.

٥. التمسّك بعدم الدليل.

---

(١) التوني، الوافية: ٥٩.

(٢) م، ن: ٦٥.

(٣) م، ن: ١٠٩.

(٤) التوني، عبدالله (ت١٠٧١هـ)، الوافية في اصول الفقه؛ تحقيق، السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري؛ مجمع الفكر الإسلامي، إيران؛ المطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٢هـ: ٣٨.

٦. استصحاب حال الشرع.

٧. التلازم بين الحكمين[١].

والباب الخامس: في الاجتهاد والتقليد[٢].

والباب السادس: في التعادل والتراجيح[٣].

لقد اهتمّ الفاضل التوني بالجانب التربوي وطرح البحوث بنحو يقود الطالب إلى التدبّر والاجتهاد والاعتماد على النفس لفهم جملة من البحوث، والتمرّن على تقوية الجانب العقلي، حيث لا نستبعد أنّ يكون الجمود الفكري والانغلاق على النفس عاملاً مهمّاً في تشجيع حالة التبعيّة والتقليد الملازمة للكسل وعدم النشاط العقلي، والذي أدّى إلى نشوء الاتّجاه الأخباري، منعكساً في حالة التخوّف من الابتعاد عن النصّ بزعم الخوف من الخروج عن صراط الدين، على الرغم من أنّ النصوص الدينيّة تؤكّد أهمّيّة العقل وتحثّ على التعقّل والتفكير والتدبّر.

فقد قام الفاضل التوني بتقسيم الأدلّة:

إلى شرعيّة: وهي، الكتاب، والسنّة، والإجماع.

وعقليّة، والعقليّة إلى المستقلاّت، وغير مستقلاّت.

وقام بإدراج مباحث مقدّمة الواجب، والضدّ، والمنطوق غير

---

(١) التوني، الوافية في أُصول الفقه: ١٦٩.

(٢) م، ن: ٢٤١.

(٣) م، ن: ٣١٩.

الصريح، والمفاهيم، والقياس في الأدلّة العقليّة، بينما أدرجها معاصروه في المباحث اللفظيّة.

كما أدرج جملة من المباحث التي عرفت فيما بعد بـ (الأُصول العمليّة) ضمن الأدلّة العقليّة باعتبار أنّ الاعتماد فيها كان على الجانب العقلي الذي يدعمها لا النصّ الشرعي كمبحثي حال العقل واستصحاب حال الشرع، وكمبحثي أصالة النفي والأخذ بالقدر المتيقّن.

وقد ميّز جملة من المباحث وأخرجها من علم الأُصول نفياً بالرغم من حاجة الأُصولي إليها، مثل: التكليف مع العلم بانتفاء الشرط، والواجب الموسّع، وتعلّق الأمر بالمعدوم، وتلكيف الغافل، والمكره، وتعلّق الأمر والنهي بشيء واحد.

والبحوث التي اعتبرها غير مفيدة هي: مبحث خطاب المشافهة، والنزاع في تحريف القرآن.

والبحوث التي اعتبرها قليلة الفائدة هي مباحث الحقيقة الشرعيّة، والواجب التخييري، وبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، والبحث عن التواتر.

وهناك بحوث لم يتطرّق لها أصلاً، وهي: الصحيح والأعمّ، وكثير من بحوث الفعل والتقرير من باب السنّة، وكثير من مباحث الإجماع، وكثير من مباحث المطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والاشتراك، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى وبعض مباحث النهي والتخصيص والنسخ.

كما يلمس المتتبّع لكتاب (الوافية) تركيز الفاضل التوني على الأدلّة

العقليّة وانتهاج المنهج العقلي في المحاكمة والنقد والتأييد، والذي تجلّى في مواجهته للحركة الأخباريّة والتصدّي لما طرحه الإسترآبادي في مجال إدانة العقل، وفي مجال الاجتهاد والتقليد، والحاجة لتصحيح الأخبار اعتماداً على علمي الدراية والرجال، وتحديد الحاجة الواقعية لكلّ مبحث من المباحث الأُصوليّة والكلاميّة واللغويّة وغيرها من العلوم التي يتوقّف الاجتهاد والاستنباط عليها.

من كلّ ما تقدّم نستخلص أنّ الفاضل التوني كان أُصولياً مبدعاً في المنهج والمادّة والأُسلوب، فكان من أُولئك الأوائل الذي أسهموا في تحقيقاتهم في إحكام بناء على الأُصول وتقنيته وإحداث تغييرات جوهريّة مهمّة في بنائه، بالرغم من أنّه لم يكن له دور حاسم في تطويق الاتّجاه الأخباري الذي كان الخصم العنيد لعلم أُصول الفقه، حيث استطاع أنّ يهيمن على الجوّ الديني للشيعة، ومن ثمّ يوقف تقدّم هذا العلم.

لكن سرعان ما تغيّرت الأجواء في الثلث الأخير من القرن المذكور بظهور الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥ هـ)، إذ استطاع بما بذله من سعي جادّ وجهد حثيث من نشر الفكر الأُصولي وإشاعته ومواجهة نمط الفكر الأخباري أنّ يعيد إلى العلم حياته ورونقه ويساهم في انتشاره بسرعة، أمّا طريقة الوحيد البهبهاني في ترتيب هذه البحوث فقد اختلفت في (الفوائد الحائريّة) بعض الشيء عن الهيكل العامّ لتبويب من تقدّم عليه.

فإذا عدنا إلى الوحيد وجدناه قد قسّم (فوائده الحائريّة) إلى الفوائد القديمة والفوائد الجديدة، وهي ما استدركه على فوائده القديمة، فقد

تناول في الفوائد القديمة ستّاً وثلاثين فائدة:

تكلّم في الفائدة الأُولى عن خطورة مقام الفقاهة وعظمته مستعرضاً جملة من الآيات والروايات الواردة في الفقه[١].

أمّا الفائدة الثانية: فأفاض الحديث فيها عن توقيفيّة الأحكام الشرعيّة، وجواز أخذ عنوان المعاملات من غير الشارع[٢]، موضّحاً أنّ طريقة الاستدلال في العبادات مغايرة لطريقته في المعاملات.

والفائدة الثالثة: في بيان عدم ثبوت مجموع الأجزاء الواجبة وشروطها من النصّ إلاّ نادراً[٣].

والفائدة الرابعة والخامسة: في أنّ الحقيقة الشرعيّة ثابتة أم لا؟ متناولاً الأقوال في ذلك ذاكراً الأدلّة على جواز أخذ عنوان المعاملات من غير الشارع[٤].

أمّا الفائدة السادسة فكرّسها للحديث عن عدم جواز العمل بالظنّ مطلقاً إلاّ ظنّ المجتهد الحيّ المستجمع لشرائط الفتوى والمقلّد في المسائل الاجتهاديّة[٥].

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائرية؛ مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ١٤١٥ هـ؛ ط١، ص: ٩١ ـ ٩١.

(٢) م، ن: ١٠٠.

(٣) م، ن: ١٠٣.

(٤) م، ن: ١١١.

(٥) م، ن: ١١٥ ـ ١٢٥.

وفي الفائدة السابعة: بعد أنّ أثبت حجّيّة الظنّ الشرعي لا مطلق الظنّ، توجّه إلى الأخباريّين الذين ادّعوا لزوم العلم في الأحكام والعبادات وتنزّلهم عن ذلك إلى الظنّ لعدم إمكان تحصيل العلم، موضّحاً أنّ الأخباريّين يعملون بالظنّ الذي يتوهّمونه علماً، فمثلاً شهادة العدلين حجّة ولكن لا من جهة إفادتها الظنّ، بل من جهة أنّ دليل حجّيّتها يقيني، ولو لم يكن دليلها يقينيّاً لما حصل فرق بين هذا الظنّ والظنّ الحاصل من شهادة فاسقين، فالحجّة ليس نفس الظنّ وشهادة العدلين بل الدليل الدالّ على حجّيّة هذه الشهادة، وهكذا فإنّ عمل المجتهد بخبر الواحد ينشأ من الدليل العلمي على حجّيّته[١].

الفائدة الثامنة: في الرد على الأخباريّين الذين قالوا بعدم جواز التقليد لغير المعصوم عليه السلام[٢].

أمّا الفائدة التاسعة: في حجّيّة الظهور القرآني[٣].

الفائدة العاشرة: في حجّيّة خبر الآحاد[٤].

الفائدة الحادية عشرة: في حجّيّة القياس المنصوص العلّة[٥].

الفائدة الثانية عشرة: خصّصها للحديث فيما إذا خوطب جماعة هل

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ١٣٠.

(٢) م، ن: ١٣٣.

(٣) م، ن: ١٤٠.

(٤) م، ن: ١٤٣.

(٥) م، ن: ١٥٠.

يعمّ غير المشافهين[١].

الفائدة الثالثة عشرة: في مدلول الأمر والنهي[٢].

الفائدة الرابعة عشرة: إذا وقع النهي عن شيء فهل يقتضي ذلك فساد الشيء فيكون الفساد مدلولاً التزاميّاً أم لا [٣]؟

الفائدة الخامسة عشرة: في النهي عن المعاملات[٤].

الفائدة السادسة عشرة: في ورود الأمر في مقام الحظر[٥].

الفائدة السابعة عشرة: في مفهوم الشرط وغيره[٦].

الفائدة الثامنة عشرة: في دلالة المحلّى باللام على العموم[٧].

الفائدة التاسعة عشرة: في عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص[٨].

الفائدة العشرون: في تعارض الخبرين[٩].

الفائدة الاحدى والعشرون: في المرجّحات المنصوص عليها[١٠].

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ١٥٥.

(٢) م، ن: ١٦١.

(٣) م، ن: ١٦٣.

(٤) م، ن: ١٧٧.

(٥) م، ن: ١٨٢.

(٦) م، ن: ١٨٧.

(٧) م، ن: ٢٠٠.

(٨) م، ن: ٢٠٥.

(٩) م، ن: ٢١٤.

(١٠) م، ن: ٢٢١

الفائدة الثانية والعشرون: في المرجّحات التي اعتبرها الفقهاء زائداً عمّا في النصوص[١].

الفائدة الثالثة والعشرون: في الجمع بين الخبرين المتعارضين[٢].

الفائدة الرابعة والعشرون: في أصالة البراءة[٣].

الفائدة الخامسة والعشرون: في تمسّك المجتهد بأصل البراءة[٤].

الفائدة السادسة والعشرون: في مناقشة رأي المقدّس الأردبيلي في عبادات الجاهل[٥].

الفائدة السابعة والعشرون: في الاستصحاب[٦].

الفائدة الثامنة والعشرون: في حجّيّة القرآن[٧].

الفائدة التاسعة والعشرون: في التعدّي عن مورد النصوص في الفقه[٨].

الفائدة الثلاثون: في طرق ثبوت الأحكام الشرعيّة[٩].

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٣٢.

(٢) م، ن: ٢٣٧.

(٣) م، ن: ٢٥١.

(٤) م، ن: ٢٥١.

(٥) م، ن: ٢٧١.

(٦) م، ن: ٢٨٢.

(٧) م، ن: ٢٨٧.

(٨) م، ن: ٢٩٥.

(٩) م، ن: ٣٠٧.

الفائدة الحادية والثلاثون: في أقسام الإجماع[١].

الفائدة الثانية والثلاثون: ما هو الأصل في فعل المعصوم[٢].

الفائدة الثالثة والثلاثون: في تعارض الأدلّة والنصوص[٣].

الفائدة الرابعة والثلاثون: في علامات الحقيقة والمجاز[٤].

الفائدة الخامسة والثلاثون: في المشتق[٥].

الفائدة السادسة والثلاثون: في ذكر ششرائط الاجتهاد على سبيل الإجمال[٦].

الخاتمة: وختم فوائده القديمة بالحديث عن خطورة الاجتهاد[٧].

أمّا في الفوائد الحائريّة الجديدة فقد تناول خمساً وثلاثين فائدة تناول في:

الفائدة الأُولى: في إخلال ما يثبت جزئيّته أو شرطيّته للعبادة[٨].

الفائدة الثانية: في مناط كون الحكم تقيّة[٩].

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣١٣.

(٢) م، ن: ٣١٨.

(٣) م، ن: ٣٢٢.

(٤) م، ن: ٣٢٩.

(٥) م، ن: ٣٣٣.

(٦) م، ن: ٣٤٣.

(٧) م، ن: ٣٤٦.

(٨) م، ن: ٣٥١.

(٩) م، ن: ٣٥٦.

الفائدة الثالثة: هي الغاية داخلة في المغيّى أم لا [١]؟

الفائدة الرابعة: تأخير البيان عن وقت الخطاب جائز[٢].

الفائدة الخامسة: المطلّ يرجع إلى العموم بشرطين[٣].

الفائدة السادسة: في الحسن والقبح العقليّين[٤].

الفائدة السابعة: في الرد على الأشاعرة في كون العبد فاعلاً لفعله[٥].

الفائدة الثامنة: ردّه على من أنكر حجّيّة الإجماعات المنقولة[٦].

الفائدة التاسعة: في التكليف بالمجمل[٧].

الفائدة العاشرة: ردّه على بعض الأخباريّين في إنكار إجماع الفقهاء[٨].

الفائدة الحادية عشرة: في إشكال القول بوجوب الغسل لنفسه[٩].

الفائدة الثانية عشرة: في وجوب حمل المطلق على المقيّد[١٠].

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣٥٧.

(٢) م، ن: ٣٦٠.

(٣) م، ن: ٣٦٢.

(٤) م، ن: ٣٧٤.

(٥) م، ن: ٣٨٥.

(٦) م، ن: ٣٨٩.

(٧) م، ن: ٣٩٣.

(٨) م، ن: ٣٩٩.

(٩) م، ن: ٤٠٨.

(١٠) م، ن: ٤١١.

الفائدة الثالثة عشرة: الأصل بقاء حكم الشريعة السابعة[١].

الفائدة الرابعة عشرة: في عدم معذوريّة الجاهل[٢].

الفائدة الخامسة عشرة: في إجراء أحكام المبدل منه على البدل[٣].

الفائدة السادسة عشرة: في الاستدلال على صحّة القعود الخلافيّة[٤].

الفائدة السابعة عشرة: فيما إذا تعذّر بعض أجزاء الواجب[٥].

الفائدة الثامنة عشرة: هل الواو تفيد الترتيب أم لا [٦]؟

الفائدة التاسعة عشرة: فيما لو شكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته[٧].

الفائدة العشرون: في تصحيل البراءة بالظنّ الاجتهادي[٨].

الفائدة الحادية والعشرون: في الفرق بين الاحتياط ووجوب تحصيل البراءة اليقينيّة[٩].

الفائدة الثانية والعشرون: في عدم دلالة الأمر على الفور والتراخي[١٠].

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٤١٣.

(٢) م، ن: ٤٢٩.

(٣) م، ن: ٤٣٢.

(٤) م، ن: ٤٣٦.

(٥) م، ن: ٤٣٨.

(٦) م، ن: ٤٤٠.

(٧) م، ن: ٤٤٢.

(٨) م، ن: ٤٤٤.

(٩) م، ن: ٤٤٦.

(١٠) م، ن: ٤٤٩.

الفائدة الثالثة والعشرون: في حجّيّة القياس المنصوص العلّة وما هو بمنزلته[١].

الفائدة الرابعة والعشرون: في المستثنى الواقع عقيب الحمل المتعدّدة[٢].

الفائدة الخامسة والعشرون: في تقليد المجتهد[٣].

الفائدة السادسة والعشرون: في بيان معنى أعطاك من جراب النورة[٤].

الفائدة السابعة والعشرون: في بيان أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يتكلّمون على طريقة المحاورات العرفيّة.[٥]

الفائدة الثامنة والعشرون: في الفرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج من عهدته[٦].

الفائدة التاسعة والعشرون: في هل المعاملات كالعبادات توقيفيّة؟[٧].

الفائدة الثلاثون: في عدم جريان الأصل في لغات العبادة وغيرها[٨].

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٤٥٢.

(٢) م، ن: ٤٥٤.

(٣) م، ن: ٤٦٠.

(٤) م، ن: ٤٦٢.

(٥) م، ن: ٤٦٦.

(٦) م، ن: ٤٧٣.

(٧) م، ن: ٤٧٦.

(٨) م، ن: ٤٨٥.

الفائدة الحادية والثلاثون: في حجّيّة خبر الواحد الضعيف المنجبر[١].

الفائدة الثانية والثلاثون: في عدم جواز التقليد في أُصول الدين[٢].

الفائدة الثالثة والثلاثون: في الوظائف المحوّلة للمجتهد[٣].

الفائدة الرابعة والثلاثون: ردّ شبهة المانعين عن وجوب الاجتهاد[٤].

الفائدة الخامسة والثلاثون: في أصالة الطهارة[٥].

لقد حاول الوحيد البهبهاني بحسب رأيه وضع كلّ بحث موضعه الطبيعي، وإضافة بعض البحوث والمسائل وحذفها بما يتلائم دورها في عمليّة الاستنباط، وترتيبها وتدرّجها من حيث استفادة الفقيه منها.

فلم يتعرّض إلى مجرّد الأدلّة النقليّة، بل تعرّض للأدلّة العقليّة، وبذلك ساهم في ترتيب الأدلّة الأُصوليّة وتنسيقها بحسب الخطوات الأُصوليّة، والأدلّة المثمرة في ذلك.

والذي يظهر من خلال مراجعة المطالب الأُصوليّة التي طرحها الوحيد في (الفوائد الحائريّة) إنّه كانت تعتمل في ذهنه أفكار ومشاعر كثيرة في مجال تهذيب الأُصول وتغيير بحوثه بما يكون أكثر جدوى للفقيه في عمليّة الاستنباط، وأكثر اشتمالاً على المطالب الأُصوليّة المحضة، وإعادة صياغتها وترتيبها بالصورة المنشودة بعد ما رأى في

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٤٩١.

(٢) م، ن: ٤٩٧.

(٣) م، ن: ٥٠٣.

(٤) م، ن: ٥١٥.

(٥) م، ن: ٥١٩.

الكتب السابقة والمعاصرة له من اختلاط في البحوث أو نقص أو زيادة فيها، أو تأكيد على النقل فحسب، أو القعل وحده ممّا دفعه إلى إحداث تغيير في المطالب الأُصوليّة.

المطلب الثاني: سمات المنهج العلمي عند الوحيد البهبهاني:

قبل الحديث حول سمات المنهج العلمي عند الوحيد وجدت لزاماً عليّ أنّ أتعرّض ولو بلمحة خاطفة عن منهج البحث في العلوم وخاصّة في الفقه والأُصول ليتّسعني الدخول إلى منهج الوحيد في بحوثه الأُصوليّة للكشف عمّا تملّكه هذه البحوث من عمق وقوّة وتوسّع وآراء فاعلة في مختلف المجالات.

فالمنهج:

ومعناه في اللغة: الطريق الواضح[1].

وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي بعض التعاريف واختار هذا التعريف:

(الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامّة تهيمن على سير العقل وتحدّد عمليّاته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة)[2].

---

(١) الزبيدي، محمّد مرتضى، تاج العروس ٦: ٢٥١. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح في اللغة والعلوم؛ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، بيروت، دار الحضارة العربيّة، ١٩٧٥ م؛ الطبعة الأُولى، ٢: ٦١٤. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ٥: ٣٦١.

(٢) د. بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي؛ وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧ م؛ الطبعة الثالثة: ٥.

وعُرّف أيضاً بأنّه: (طريقة يصل بها الإنسان إلى الحقيقة)[١].

وقد انتهى الدكتور عبد الأمير زاهد بعد ذكره لطائفة من التعاريف إلى أنّ المنهج: (هو الموجّه المعياري لأيّ نشاط فكري مكوّن من قواعد خاصّة مبرهن عليها متناسبة مع طبيعة العلم المبحوث)[٢].

والذي يبدو من هذه التعارف أنّها تدور حول محور واحد مع اختلاف في التعبير، فالمنهج هو الطريقة التي ينظّم الباحث بها أفكاره ليصل من خلالها إلى النتيجة المطلوبة، أو هو البرنامج الذي يحدّد لنا مسالك للوصول إلى الحقيقة، أو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم.

أقسام المنهج: يقسم المنهج تقسيماً أوّليّاً إلى قسمين:

١ ـ **المنهج التلقائي**: وهو النمط العفوي من التفكير العقلاني المنظّم ـ ولو بأبسط صوره ـ ونلحظه عند أكثر الناس، فإنّهم لا يسيرون في أفكارهم إلاّ على وفق قواعد معيّنة (وذلك أنّ لإنسان في تفكيره قد ينظّم أفكاره فيما بينها، حتّى تتأدّى إلى المطلوب على أيسر وجه وأحسنه، على نحو طبيعي تلقائي ليس فيه تحديد ولا تأمّل قواعد معلومة من قبل)[٣].

---

(١) د. الطاهر، علي جواد، منهج البحث الأدبي؛ مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٠ م: ١٣.

(٢) د. زاهد، عبد الأمير، منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف؛ مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٧، السنّة السابعة، ١٤٢٣ هـ: ٢٠٢.

(٣) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي: ٥.

فصاحب العقل السّليم قد ينظّم أفكاره بصورة صحيحة يصل من خلالها إلى النتيجة المطلوبة، دون أنّ يكون عارفاً بالقواعد المعيّنة للتفكير الصحيح.

وقد أشار إلى هذا المنهج مناطقة بورث رويال بقولهم: (إنّ العقل السليم يستطيع أنّ يصل إلى الحقيقة في نطاق البحث الذي يقوم به بدون أنّ يعرف قواعد الاستدلال)[1].

٢ ـ **المنهج التأمّلي**: وهو المنهج المرسوم من قبل بطريقة تأمّليّة (وإنّما جاء نتيجة التأمّل فيالمنهج الذي سرنا عليه في تحصيلنا لمعارفنا العلميّة، وتحديد قواعده وأُصوله، حيث نتوصّل بذلك إلى طائفة من القواعد الكلّيّة التي تخضع لها في المستقبل طرائق بحثنا)[2].

ويظهر من ذلك أنّ المنهج التأمّلي يعني اعتماد القواعد التي تسير عليها العقول السليمة لاكشتاف المعارفة المجهولة، وهذا المنهج هو الذي نبحث عن سماته هنا، وهو المعنى الشائع المفهوم عادةً حين البحث عن المنهج، ففي ظلّ هذا المنهج يكون الباحث ملتفتاً إلى القواعد التي عليه أنّ يتّبعها في بحثه من أجل الوصول إلى الحقيقة.

وقد قُسّم المنهج التأمّلي إلى:

---

(١) د. الفضلي عبد الهادي، أُصول البحث؛ دار المؤرّخ العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢ م؛ الطبعة الأُولى: ٥٢.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي: ٦.

١ ـ المنهج النقلي.

٢ ـ المنهج العقلي.

٣ ـ المنهج التجريبي.

٤ ـ المنهج الوجداني[١].

المنهج النقلي: ويستخدم هذا المنهج في الدراسات التاريخيّة والأدبيّة عادةً وكلّ مرجعيّته النصّ والأثر، ولذلك يستخدم كثيراً في الدراسات الفقهيّة والأُصوليّة والتفسير وأُصول الرواية وعلم البيان والكلام، والروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام.

ويُعرّف بأنّه (طريقة دراسة النصوص المنقولة)[٢].

وعلى الباحث في هذه المجالات أنّ يمرّ بالمراحل التالية في سبيل الإفادة أو نقد النصوص سواء خارجيّاً أو داخليّاً.

المرحلة الأُولى ـ توثيق النصّ: ومعنى توثيق النصّ: (التأكّد من صحّة صدور النصّ من قائله)[٣]، ففي الروايات المنقول عن المعصوم عليه السلام يجب أنّ نتاكّد من صحّة صدورها عنه؛ إذ لا معنى للبحث عنها واستنباط الحكم منها والتعبّد بمدلولها ما لم تكن صادرة عن المعصوم، وقد ذكر الباحثون[٤] قواعد وبحوثاً في توثيق النمصوص سمّيت

---

(١) د. الفضلي، أُصول البحث: ٥٢.

(٢) م، ن.

(٣) م، ن

(٤) برجسترار، أُصول نقد النصوص ونشر التراث؛ إعداد وتقديم محمّد حمدي

بمباحث الإسناد وعلم الدراية.

المرحلة الثانية ـ تحقيق النصّ: والمقصود به عدم تعرّض النصّ للتحريف، أو التصحيف أو الزيادة أو النقيصة وغيرها، بمعنى فحص المتن للتأكّد من سلامته بعد التأكّد من أنّه منسوب إلى مؤلّفه[1] وتسمّى مباحث المتن؛ إذ يلاحظ فيها مدى تطابق المضمون الروائي مع النصّ القرآني أو النصّ المتواتر أو المعنى المعقول المتداول.

وقد درس علماؤنا هاتين المرحلتين بصورة موسّعة وعميقة في علم الرجال والدراية كما تعرّضوا لذلك خلال بحوثهم الأُصوليّة والفقهية خاصّة.

ويمكن أنّ نضيف للمرحلة الثانية صورة التأكّد من جهة النصّ في مصطلح الوحيد البهبهاني ويعني به التأكّد من عدم صدور الرواية تقيّة[2]، أي صدور الرواية لا على سبيل العمل والاعتماد إنّما على سبيل اتّقاء شرّ السلاطين والحكّام أو غيرها من الأسباب التي لا تعبّر فيها الرواية عن الحكم الواقعي؛ إذ مع صدورها تقيّة عن المعصوم عليه السلام لا يمكن استنباط الحكم منها.

البكري؛ القاهرة، ١٩٦٩ م: ١١ ـ ١٢؛ راجع كذلك: د. رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدّثين؛ مركز الدراسات والبحوث العلميّة العالميّة، ١٤٠٥ هـ؛ ط٢: ٥٧.

(١) د. رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث: ٦٤.

(٢) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٤٦١.

المرحلة الثالثة ـ فهم النصّ: ويستخدم في ذلك الوسائل المعيّنة لفهم دلالة النصّ، ومنها فهم دلالة الآيات والروايات من خلال مسالك الدلالة المتعدّدة ومنها الظهور والدلالة والإشارة والإيماء والاقتضاء، ومباحث الألفاظ التي يستعين بها الفقيه للتعرّف على دلالة النصوص.

وقد أشار علماء الأُصول إلى أنّ هناك مراحل يلزم أنّ يمرّ بها النصّ الشرعي ليكون حجّة ويؤخذ به[١] وهذا يدلّ على توجّه علمائنا للمنهجيّة المعتبرة في دراسة النصوص.

وهو يؤكّد أيضاً أنّ المنهج في بحوثهم هو منهج تأمّليوليس التقائيّاً.

ونحن عند دراستنا للنصوص الشرعيّة إنّما نريد التعبد بها، كما كان أُولئك الذين سمعوها من المعصوم، وهذا يعتمد على اعتبار المصدر والنصّ وحجّيّته، والوثوق بصدوره، فهو إذن يعتمد على محوريّة النصّ صدوراً ودلالة، ولكنّ الاعتقاد بالمعصوم وبحجّيّة كلامه يتوقّف على الأدلّة العقليّة أو الاستقراء أو فهم العرف.

المنهج العقلي: وقد عُرّف بأنّه: (طريقة تعتمد الأُسس البرهانيّة العقليّة التي تهتمّ بدراسة الأفكار والمبادئ النظريّة)[٢].

ومن أنواع هذا المنهج منطق أرسطو، وما أضافه فلاسفة الإسلام وغيرهم لهذا المنطق، حيث يتوصّل إلى النتائج المطلوبة من خلال

---

(١) الحكيم، محمّد تقي، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٥.

(٢) د. الفضلي، أُصول الحبث: ٥٣.

الطريقة القياسيّة، وقد فسّر القياس بأنّه الآليّة التي يتمّ الانتقال بها من العامّ إلى الخاصّ، وقد وضع أرسطو منطقه ليكون منهجاً للتفكير السليم، والتوصّل من المعلوم إلى المجهول، وقد استمرّ هذا المنطق مسيطراً لقرون طويلة على طريقة الاستدلال، وهو المنهج المتّبع حالياً في البحث الكلامي والفلسفي والأُصولي في الحوزات العلميّة عند الشيعة الإماميّة[١].

وقد تعرّض منطق أرسطو والقياس خاصّة إلى هجوم عنيف من علماء الغرب وفلاسفته أمثال فرانسيس بيكون، وديكارت، وجون ستيورات متذرّعين بأنّه منطق صوريّ يتمّ به الوصول إلى تصحيح القضايا والعلاقات.. بيد أنّه قاصر عن أنّ يكتشف معلومة جديدة لذلك صاروا إلى وضع قوانين الاستقراء ذاهبين إلى أنّ الاستقراء هو المنهج السليم الذي يلزم استخدامه في العلوم[٢] باعتبار أنّه نظام التجريب.

ومن أنواع المنهج العقلي المنهج الاستدلالي، وهو عبارة عن (التسلسل المنطقي المنتقل من مبادئ أو قضايا أوّليّة إلى قضايا تنتج عنها الضرورة دون التجاء إلى التجربة، وذلك في مقابل المنهج

---

(١) د. الفضلي، أُصول الحبث: ٥٤.

(٢) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج؛ ترجمة: محمود محمّد الخضيري؛ مراجعة: محمّد مصطفى حلمي؛ الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي للطباعة؛ القاهرة، ١٩٦٨ م: ٩٨.

الاستقرائي والتجريبي القائم على الملاحظة والتجربة [١]، ويضاف إلى هذه المناهج التي ذكرتها المنهج التكاملي وهو (استخدام أكثر من منهج في البحث بحيث تتكامل ما بينها في وضع وتطبيق مستلزمات البحث)[٢] فهو منهج تركيبي من عدّة مناهج.

إلى هنا كنّا نبحث عن المناهج العامّة التي يمكن استخدامها في مختلف العلوم، بحسب راي أصحابها ولكن هناك مناهج خاصّة وهي (مجموعة من القواعد وضعت لتستخدم في حقل خاصّ من حقول المعرفة، أو علم خاصّ من العلوم [٣].

هذا المنهج خاصّة هو الذي يهمّنا أكثر في دراسة منهج الوحيد البهبهاني في بحوثه الأُصوليّة، حيث سنتعرّف على سمات منهجه العامّ في هذا المجال، إذ ربّما لا يفي باحث غير متخصّص بجميع سمات المنهج العلمي لدى الوحيد، لأنّ الإحاطة الشاملة في هذا الحقل من العلوم من مهمّات أهل الاختصاص، فقد اكتفيت باقتناص ما يمكن توظيفه لبعض مفردات منهجه العلمي، والذي أفرز نتائج باهرة ما زالت تفرض وصايتها على البحث الأُصولي:

١ ـ الفهم الدقيق لمسالك الفقهاء الأقدمين وتقويمها ونقدها.

ليس من السهل إطلاق الأحكام على النتائج دون ضوابط ومقاييس

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي: ٨٣.

(٢) د. الفضلي، أُصول البحث: ٦١.

(٣) م، ن: ٦٦.

ومراجعة مناسبة للتأكّد من سلامة المقدّمات والنتيجة التي تنتهي إليها، وتشتدّ الحاجة إلى تأكيد تلك المقاييس كلّما كان البحث معقداً ودقيقاً وتترتّب عليه نتائج ليست عادية في حياة الإنسان.

وقد استمدّ علم الأُصول أهمّيته الكبيرة بالنسبة للموضوع الذي يعالجه، فهو علم (يمثّل منهج علميّة التفكير الفقهي في استنباط الأحكام)[١].

ويرى الوحيد البهبهاني أنّ الجهد العلمي والاستدلال الدقيق لا يكفي وحده في استخلاص النتيجة المطلوبة، فهناك عامل آخر يتمثّل بالجانب الذاتي يتعلّق بالبعد النفسي، وذلك أنّ النفس البشريّة معرّضة إلى كثير من الشبَه، وقد تؤدّي إلى حجب الوضوح والوعي لدى المحقّقين.

إذ لا يخفى على المتتبّع في علم الأُصول أنّ مع وجود الإمارات لا مكان لأصل البراءة مثلاً إلاّ أنّا وجدنا محمّد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)[٢] قد غفل عن هذا واستدلّ بأصالة البراءة في مواطن عديدة يمتدلّ منها بالإمارات ومنها في بحث فطرة عائلته الغائبة.

فقد استغرب الوحيد لمثل هذا الاستدلال، حيث قال: (وأعجب منه أنّه قال: وقد عورض هذا الأصل بأصالة براءة الذمّة [٣])، ثمّ أجاب: (إذ

---

(١) الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة: ٢٠.

(٢) السبزواري، محمّد باقر، ذخيرة المعاد؛ مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، طبع حجري، بدون تاريخ: ٤٧٤.

(٣) البهبهاني، الرسائل الفقهيّة؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة العلاّمة الوحيد البهبهاني؛ مطبعة أمير، قم، ١٤١٩ هـ، ط١: ٣١٣.

الأصل براءة الذمّة فيما لم يقم عليه دليل شرعي، وأصل البقاء من أقوى الحجج الشرعيّة وعلى ذلك المدار في الفقه والفتاوى وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار، مع أنّ الأصل براءة ذمّة العيال أيضاً عنده، مع أنّ الكون الأصل براءة الذمّة في وجوب النفقة باطل جزماً ووجوب الفطرة تابع له [١]).

وهو مع ما كان يكنّه من احترام وتقديس للمقدّس الأردبيلي (ت٩٩٣هـ) كما صرّح بذلك في مقدّمته على حاشية (مجمع الفائدة والبرهان) حيث حشّى الوحيد على قسم المعاملات من الكتاب المذكور بحواشي نقديّة، فقد ذكر بأنّ علّة تحشيته لهذا الكتاب هو: (رأيته قد كبا جواده في بعض الميادين فأخذ يعترض على علمائنا الأساطين...)[٢].

فعلى سبيل المثال: في مبحث خيار الشرط هل يسقط الخيار مع تصرّف المشتري بالمبيع أم لا؟ قال الأردبيلي في مقام القول بعدم سقوط خيار الشرط بمجرّد التصرّف: (هذا كلّه مع عدم الدليل أصلاً على ما رأيناه على سقوط خيار الشرط بالتصرّف، مع ثبوته بالدليل

---

(١) البهبهاني، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع؛ مؤسّسة العلاّمة الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤ هـ؛ ط١، ١٠: ٥٧٤.

(٢) البهبهاني، محمّد باقر، حاشية مجمع الفائدة والبرهان؛تحقيق ونشر: مؤسّسة العلاّمة الوحيد البهبهاني، إيران، ١٤١٧ هـ، ط١: ٣.

اليقيني مع الكتاب والسنّة والإجماع)[١].

وهنا علّق الوحيد البهبهاني بعد أنّ نقل الرواية الواردة وأنّ جميع الأصحاب فهم سقوط الخيار منها.

قال الوحيد: (إنّ عدم اطّلاعه على الدليل لا يقتضي عدمه، فإنّه في غالب المواضع يناقش ويقول كذلك، فلو صحّت مناقشاته لم يبق للشرع والفقه أصلاً ولم يوجد حكم شرعي إلاّ في غاية الندرة، وأين هذا من الدين والشريعة)[٢]؟

وإذا كان الأمر مع أمثال هؤلاء المحقّقين يقود إلى مثل هذا الواقع، فما بالك بمن أبطأ في تحقيق الحدّ الأدنى من اللياقة العلميّة.

ومن ذلك أنّ السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي (ت١٠٠٩ هـ) صاحب كتاب (مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام) في مقام الاستنباط لا يرى غير الكتاب والسنّة الصحيحة المسلّمة في كلّ مسيرته العلميّة[٣]، وهذا المسلك قد تجلّى بشكل أصبح مشكلة جديدة في الفقه يتنافى مع ما كان عليه الفقه السابق ويختلف عنه، وقد بادر الوحيد في مقام ردّه وبيان خطر هذه الطريقة بقوله: (ولا شكّ في فساد المناقشة لاقتضائها سدّ باب إثبات الفقه بالمرّة، إذ لا شبهة بأنّ عشر معشار الفقه لم يرد فيه

---

(١) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين؛ قم ـ إيران، بدون تاريخ ٨: ٤١٤.

(٢) البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٢٦٣.

(٣) البقال، عبد الحسين، معالم الأُصول: ٢٢.

حديث صحيح، والقدر الذي ورد فيه الصحيح لا يخلو ذلك الصحيح من اختلالات كثيرة بحسب السند وحسب المتن وبحسب الدلالة، ومن جهة التعارض بينه وبين الصحيح الآخر، أو القرآن، أو الإجماع)[١].

كلّ ذلك يظهر بوضوح مدى حرصه على التأمّل التامّ، والتوقّف المدروس إزاء هذه الظاهرة المخلّة بالبحث والنتائج العلميّة.

ثمّ شرع في ذكر الاختلالات الكثيرة التي لا تحصى والتي وقعت بعد زمن المعصوم عليه السلام، إذ لا بدّ من علاجها، موضّحاً أنّه وضع كتابه (الفوائد الحائريّة) لأجل ذلك، ومن هذه الشُّبه المثارة (أنّه لو ضاع من الأخباريّين درهم أو فلس ليجتهدون غاية الجهد في تحصيله ويشتدّون في الطلب ولا يسامحون، ولا يكتفون بقول من قال: ومن أين ثبت؟ ولا يقنعون بمجرّد ذلك، بل يستفرغون الوسع فى الفحص حتّى أنّهم لو لم يجدوا لا يرفعون اليد عن الفحص، ويعملون على وفق مضمون (من طلب شيئاً وجدَّ وَجَد)[٢]، و(من قرع باباً ولجّ وَلَج) وأين الفقه من الفلس؟ ولو تعاملوا فيه تعاملهم في الفلس لوجدوا كما وجده المحقّقون الأعاظم)[٣].

فالذي يظهر من هذا أنّ الوحيد البهبهاني يؤكّد أنّ الموقف السليم

---

(١) البهبهاني، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة: ٤٨٨.

(٢) تصنيف غرر الحكم؛ تحقيق: عبد الواحد آمدي، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم؛ الطبعة الأُولى، ١٣٦٦، الحكمة رقم ٣٠٦٢.

(٣) البهبهاني، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة: ٨٧ ـ ٨٨.

يتطلّب المزيد من الحذر والتدقيق لما تنتهي إليه نتائج الباحثين في هذا اللون من العلم الدقيق.

٢ ـ التوسّع في البحث وإضافة مسائل وفروع وتنبيهات له، لم يتعرّض لها غيره في هذا الموضوع، سواء لم يتعرّضوا لها في كتبهم، أو تعرّضوا لها بصورة مقتضية وعابرة في الموضوع نفسه، أو تعرّضوا لها في بحوث وأبواب متفرّقة أُخرى، فجمعها الوحيد ووسّع بها بحثه وقد يذكر رأيه في المسألة أخيراً، وغالباً ما يكون (والحقّ)، أو إعطاء قاعدة في المسألة تفيد الفقيه في عمليّة الاستنباط، وربّما يذكر خلال البحث بعض المصطلحات أو القواعد العلميّة بعد أنّ لم تكن سابقاً واضحة بمثل هذا الوضوح والتحديد لتدخل بعد ذلك في أذهان اللاحقين واستنباطهم.

فهو يعقد الفائدة الرابعة في كتابه (الفوائد الحائريّة) للحديث عن جواز أخذ عنوان المعاملات من غير الشارع مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[1] وأيضاً: بالجزم بأنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام إذا تكلّموا مع قوم وخاطبوهم لا يريدون منهم إلاّ ما هو مصطلحهم وما يفهمونه وإلاّ لزم الإغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وهما قبيحان قطعاً.

كما استدلّ بأنّ الفائدة من الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام إبلاغ الأحكام وتحصيل

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ٤.

الانتظام للدنيا والالاخة ولا يتأتّى إلاّ بالمخاطبة والإفهام بها، ولا يحصل إلاّ بأن يريدوا منهم ما هو مصطلحهم وما يفهمون وما هو طريقتهم.

انتقل بعدها إلى الإجماع مشيراً إلى أنّ تتبعّ أحاديثهم يكشف عن ذلك وأنّه أمر مجمع عليه بين المسلمين، مؤكّداً أنّ ما تقتضيه الأدلّة هو حجّيّة عرف الشارع واصطلاحه مع الراوي والمخاطب خاصّة وأنّه هو الحجّة لا اصطلاح أهل اللغة واصطلاح عرف زماننا ولا العرف العامّ[1]، ولا الخاصّ[2]، ولا اصطلاح آخر.

---

(١) العرف العامّ: ذكر فقهاء الشريعة أنّه يجب أنّ يشترك غالبيّة الناس على اختلاف أمكنتهم، أي أنّ لا يكون العرف محصوراً في بيئة معيّنة و بلاد خاصّة، وذلك كتعارفهم على عقد الاستضاع وبيع المعاطاة. لكن هل يشترط في توفّر هذا العرف أنّ يستمرّ هذا السلوك في كلّ الأزمنة ؟ الظاهر من عبارات كثير من الفقهاء هو أنّ يتّبع هذا العرف الناس على مختلف الأزمنة، أي مضافاً إلى عموميّة المكان يشترط أيضاً عموميّة الزمان.
قال علي حيدر: العرف العام عندنا هو العرف الجاري من عهد الصحابة حتّى زماننا والذي قبله المجتهدون وعملوا به؛ راجع: علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلّة الأحكام، تعريف المحامي فهمي الحسيني؛ طبع دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ م: ١: ٤٥.
الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العامّ؛ دار الفكر، بيروت، ١٣٨٧ هـ، ٢: ٨٤٥.
(٢) العرف الخاصّ: هو العرف الذي يكون مخصوصاً في بلد دون بلد، فالأعراف التي تسود أحد البلدان العربيّة دون الأخرى سواء على صعيد الألفاظ ومعاني بعض المفردات أم على صعيد المعاملات وهذه الأعراف مهمّة في نظر الفقهاء حيث يبنى عليها التصرّف، مثلاً في مسألة الكيل والوزن فإنّ إطلاقها في العقد يتصرّف إلى المعتاد في بلد العقد.
الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة؛ تحقيق وتعليق: السيّد محمّد كلانتر؛ منشورات جامعة النجف الدينيّة، النجف الأشرف: ٣: ٥٤٣.

وهكذا نجد الوحيد يعالج الموضوع وفق سياق محدّد يعتمد على اطّلاع في طبيعة المعالجة قائلاً: (فإن ثبت اصطلاح الشارع فهو المطلوب، وإلاّ فيرجع إلى عرفنا ونضمّ إليه أصالة عدم النقل، وعدم التغيّر والتعدّد، وبقاء ما كان على ما كان، فنقول: معنى اللفظ على ما هو في عرفنا هذا كان كذلك في عرف زمان الشارع وفي اصطلاحه أيضاً، وفي اللغة أيضاً، إلاّ أنّ المقصود هو اصطلاح الشارع[1].

ثمّ يستعرض الأقوال في أنّ الحقيقة الشرعيّة ثابتة أم لا؟ وبعد أنْ ينقل أقوال القائلين بالثبوت مطلقاً والقائلين بالنفي مطلقاً ويبيّن فساد القولين وبعد ذكره للأقوال المخالفة لرأيه يعطي رأيه في الموضوع قائلاً: (والحقّ الثبوت في زمان الصادقين عليهم‌السلام ومن بعدهما بشهادة الاستقراء وأنّ النزاع في ذلك وقع في زمانهما عليهما السلام أو ما قاربه، بل الظاهر الثبوت بالقياس إلى مثل الصلاة والصوم في زمن الرسول صلى الله عليه وآله، بل لا يبعد ذلك بالنسبة إلى ما قبل زمانه صلى الله عليه وآله لأنّ الأُمم السابقة كان لهم صلاة وصوم وزكاة[2] كما أنّه قد يذكر الدليل على رأيه المختار.

وهكذا يظهر لنا تنظيمه للبحث وتدرّجه في خطواته بهذه الصورة المرتّبة، من تحديد للموضوع وارتباطه بما قبله وذكر للآراء والأدلّة ومناقشتها ثمّ ذكر رأيه النهائي.

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ١٠٧.

(٢) م، ن: ١٠٧ ـ ١٠٨.

كما أوضح لنا الوحيد أنّ هناك خلطاً بين أصلين مهمّين لم يفرّق بينهما غالباً.

ويتّضح ذلك من خلال ردّه على صاحب (المعالم) ألذي ادّعى أنّ الأمر في أخبار الأئمّة قد كثر استعماله في الاستحباب بحيث ارتفع الوثوق في الحمل على الوجوب[١].

وقد انبرى الوحيد للإجابة عن ذلك قائلاً: (إنّ الأصل البقاء على المعنى اللغوي حيث يثبت خلافه، وبمجرّد كثرة الاستعمال لا يثبت، مع أنّ صاحب المعالم رجّح في بحث الحقيقة الشرعيّة عدم الثبوت وكون الألفاظ باقية على المعنى اللغوي لأصالة عدم النقل، مع أنّ استعمال الأمر في الندب وإن كان كثيراً إلاّ أنّه لو قسناه إلى كثرة الرواة وكثرة المعصومين كان قليلاً، وأكثر الأمر إنّما ورد عنهم عليهم السلام[٢].

٣ ـ السمة الثالثة: تهذيب البحث وتحقيق مسالك الاستدلال وحصره بالأدلّة المنتجة، قام الوحيد البهبهاني بحذف البحوث التي دأب علماء الشيعة على طرحها في كتبهم الأُصوليّة خلال المراحل السابقة تلقيداً لأهل السنّة، أمثال القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة.

وكان لعزل الوحيد مثل هذه المسائل عن علم الأُصول أثر في أبعاد بعض شبهات الأخباريّين وإيضاح طريقة علماء الشيعة في تدوين علم الأُصول وهدفهم من دراسة المسائل الأُصوليّة، فمصادر الاستنباط

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، معالم الأُصول: ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ١٥٧.

لديهم ليست بناقصة، بل إنّ هدفهم من تدوين علم الأُصول هو التحقيق في الجوانب المختلفة لمصادر الفقه الإسلامي، والتوصّل إلى الطريق الصحيح منها، فموضوع خبر الواحد مثلاً من المواضيع الأُصوليّة التي عولجت من قبل الوحيد، فبحث حجّيّة سند الخبر في باب حجّيّة خبر الواحد، وحجّيّة دلالته في باب حجّيّة الظهور، وحجّيّة الصدور[١]، وعلاج الأخبار المتعارضة في باب التعادل والتراجيح[٢]، وجواز تخصيص عامّ الكتاب بخبر الواحد في باب العامّ والخاصّ، وهكذا الإجماع[٣] والاستصحاب[٤] وسائر الموضوعات الأُخرى.

كما تناول الوحيد موضوعات لم تطرح أصلاً في كتب السابقين، وموضوعات أُخرى تناولتها كتب الأُصول السابقة على مستوى سطحيّ وفي إطار ضيّق جدّاً مثل حجّيّة الظنّ المطلق والعلم الإجمالي، والمواضيع المتعلّقة به كالاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي والخروج من محل الابتلاء ومسائل أُخرى.

٤ ـ الطبيعة الشموليّة والتكامليّة في الاستدلال، وهو الأدلّة لكلّ رأي ومناقشتها أو توجيهها وتفسيرها بصورة تكون معها أكثر قبولاً، وربّما ناقشها أيضاً أو أيّدها وربّما طرح آراء واحتمالات أو أدلّة في المسألة

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ١٤١.

(٢) م، ن: ٢٢٣، ٢٠٧.

(٣) م، ن: ٣٠٩.

(٤) م، ن: ٢٧٣.

من إبداعه، وبعد ذلك يذكر أدلّته المختارة، وغالباً ما يكون رأيه موافقاً للمشهور ولكن لا تقليداً وإنّما استدلالاً، وهنا تظهر براعة الوحيد البهبهاني في المحاكمة والموازنة بين الآراء والأدلّة.

وبهذا يخرج عن طور التبعيّة والتقليد، ويسلك مسلك التحقيق والتأسيس، فقد قال في إثبات حجّيّة أسانيد الروايات التي هي مستند المشهور: (ومع جميع ما ذكر انجبرت بالشهرة بين الأصحاب، والخبر المنجبر وإن كان ضعيفاً، كما هو الحقّ المحقّق في محلّه، والمسلّم عند الفقهاء القدماء والمتأخّرين إلاّ نادراً من متأخّري المتأخّرين لشبهة ضعيفة.. إلى أنّ قال: فإنّا لله وإنّا إليه راجعون في موت الفقه، ألا ترى أنّ الشارح لا تكاد توجد مسألة فقهيّة خالية عن الاضطراب عنده)[1].

فإعراض المشهور عنده مهمّ جدّاً، وعدم الاعتناء به والفتوى بما أعرض المشهور عنه يوجب موت الفقه.

كما أنّه يستفيد من مختلف الأدلّة، من الآيات والروايات والإجماع والعقل والعقلاء والعرف واللغة والقواعد الأُصوليّة.

ففي عنوان (ما أنكره الأشاعرة) كون العبد فاعلاً لفعله، إذ يقولون إنّ الفاعل حقيقة هو الله والفعل فعله تعالى بحكم العقل، وإن كان فعل العبد بحسب اللغة والعرف، فقد شرع ببيان بطلان مذهبهم من خلال الاستدلال بالآيات الكريمة، وأنّه لا معنى لأن يقول تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكَ**

---

(١) البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٢٥.

﴿مِن سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[١]، و﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[٢] و﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾[٣]، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ...﴾[٤]، ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾[٥]، ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ﴾[٦]، ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[٧]، ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾[٨]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[٩]، ومثل: ﴿يَفْسُقُونَ﴾[١٠]، و﴿عَصَوْا﴾[١١] و﴿أَعْرَضُوا﴾[١٢]، ﴿يَزْعُمُونَ﴾[١٣]، و﴿يَظُنُّونَ﴾[١٤]، و﴿يَحْسَبُونَ﴾[١٥] ممّا لا معنى لنسبته إلى الله تعالى[١٦].

أمّا استفادته من الروايات في تثبيت الموضوع الذي يبحثه فإنّه ينمُّ

---

(١) النساء: ٧٩.

(٢) الروم: ٤١.

(٣) هود: ١٠١، النحل: ١١٨.

(٤) النازعات: ٤٠.

(٥) البقرة: ١٤٣.

(٦) الأنعام: ١٦٠، القصص: ٨٤.

(٧) العصر: ٢.

(٨) النجم: ٣٩.

(٩) الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، الزمر: ٧.

(١٠) البقرة: ٥٩، الأنعام: ٤٩، الأعراف: ١٦٣.

(١١) البقرة: ٦١، آل عمران: ١١٢، النساء: ٤٢.

(١٢) القصص: ٥٥، سبأ: ١٦، فصّلت: ١٣.

(١٣) النساء: ٦٠، ونظائرها مثل الأنعام: ٢٢.

(١٤) البقرة: ٤٦ و٧٨ و٢٤٩، آل عمران: ١٥٤.

(١٥) الأعراف: ٣٠، الكهف: ١٠٤، الأحزاب: ٢٠.

(١٦) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٣٨٠.

عن سعة اطّلاع في هذا المجال، فقد قال في مقام الاستدلال على وجوب تحصيل العلم بالأحكام أو الظنّ الذي يُعلم اعتباره شرعاً بعد إشارته للآيات التي تنهى عن العمل بالظنّ والتقليد وما ليس بحقّ، شرع الوحيد البهبهاني في ذكر الروايات التي تنهى عن القول بالرأي أو الظنّ غير المعتبر شرعاً، وبعد أنّ نقل هذه الروايات أوضح أنّ الأصل عدم حجّيّة الظنّ وأنّه محلّ اتّفاق أرباب المعقول والمنقول، إذ كلّ من قال بحجّيّة ظنّ في موضع قال بدليل أُتي به له[1].

٥ ـ الاهتمام بالجانب التربوي وطرح البحوث بنحو يقود الطالب إلى التدبّر والاجتهاد والاعتماد على النفس لفهم جملة من البحوث والتمرّن على تقوية الجانب العقلي، حيث لا نستبعد أنّ يكون الجمود الفكري والانغلاق على النفس عاملاً مهمّاً في تشجيع حالة التبعيّة والتقليد الملازمة للأغلبيّة وعدم النشاط العقلي المؤدّي إلى نشوء الاتّجاه الأخباري الذي تجلّى في حالة التخوّف من الابتعاد عن النصّ على الرغم من أنّ النصوص الدينيّة تؤكّد أهميّة العقل وتحثّ على التعقّل والتفكير والتدبّر.

ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال ما ذكره من الاختلافات المانعة من العلم والتي منها:

أ. اختلاط الصحيح والسقيم من الضوابط التي بناء فهم الأحاديث

---

(١) البهبهاني، رسالة الاجتهاد والأخبار: ٩ ـ ١٥.

ومدار الاستنباط عليها في زماننا، مثل أصل العدم وغيره.

ب. عدم معلوميّة اتّحاد اصطلاحنا في أمثال زماننا مع اصطلاح المعصوم عليه السلام في زمانه بالنسبة إلى كثير من الألفاظ، سيّما إذا علم مغايرة اصطلاحنا مع اصطلاح أهل اللغة.

ج. ومن ذلك أنّ جلّ المسائل الدينيّة بل كلّها ذوات آداب وأحكام كثيرة، وأجزاء متعدّدة، وشرائط وموانع للصحّة وبسبب ذلك يكون ثبوتها بمجموع أحاديث متلاحقة وكثير منها لا يهتدي إلى حقّ تحقيقها عقول الفحول وتعجز عن تنقيحها الأدلّة من المعقول والمنقول.

د. ومن جملة الشبهة ومنع حصول العلم بسهولة كونهم حجّيّة كلّ واحد من الطرق معركة لآراء الفقهاء الماهرين الأذكياء المتقدّمين، ومن جملته عدم مدخليّة العقل في الأحكام الشرعيّة[1].

٦ ـ وضوح الأُسلوب وسهولة العبارة مع التركيز والدقّة في عباراته وسلاستها وجزالتها وعذوبتها ومن هذا تصدّيه للفيض الكاشاني (ت ١١٩١ هـ) حيث ناقش الوحيد البهبهاني أكثر استظهاراته على الروايات، بأن ألّف كتاباً تحت عنوان (حاشية الوافي) وبدأ بمناقشة أكثر تفاسيره وتوجيهاته، وقد حاول أنّ يستفيد من بعض الروايات لإبطال طريقة المجتهدين ويناقشها، نظير الرواية: (تقولوا إذا قلنا وتصمتوا إذا صمتنا)[2].

حيث قال الفيض الكاشاني معلّقاً عليها: وفي هذا القول دلالة واضحة

---

(١) البهبهاني، رسالة الاجتهاد والأخبار: ١٦ ـ ١٩.

(٢) الكليني، الكافي ١: ٢٦٥، ح١.

على نفي الاجتهاد والقول بالرأي[١].

وهنا ردّ الوحيد بقوله: (وفيه دلالة على بطلان التحقيقات الصادر من المؤلّف في كتبه حتّى ما ذكره في بيانات هذا الكتاب أيضاً ممّا لم يقل به)[٢].

ونظير ذلك تعقيبه على قول المحقّق الحلّي، نجم الدين جعفر: (السوم شرط الوجوب.. فإنّه لا يقال للمعلوفة سائمة في حال علفها)[٣].

وهنا قال الوحيد في نقده للمحقّق: (ما ذكر من عدم صدق السائمة عليها حال علفها... ففيه أنّ الظاهر عدم الخروج عن كونها عرفاً بذلك، كما لا يخرج الكلام عن العربيّة باشتماله على ما هو عجمي، وبالجملة المعتبر هو التسمية عرفاً وما يتبادر عندهم)[٤].

ولذا وجدنا الوحيد يعقد عنواناً في كتابه (الفوائد الحائريّة) على أنّ الأئمّة كانوا يتكلمون على طريقة المحاورات العرفيّة[٥].

وهكذا يتّضح لنا عمق الفكرة عند الوحيد وابتكار في الآراء وتأسيسها.

٧ ـ ومن التفاتاته وتدقيقاته توضيحه وإبانته لمعنى بعض المصطلحات التي أدّى الخلط فيها إلى الوقوع في مخاصمات فارغة

---

(١) الكاشاني، الوافي ٣: ٦١٥، ذيل الحديث ١١٩١.

(٢) البهبهاني، مصابيح الظلام: ٣٣، المقدّمة.

(٣) المحقّق الحلّي، المعتبر في شرح المختصر؛ مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٣٦١هـ، ٢: ٥٠٧.

(٤) البهبهاني، مصابيح الظلام: ٣٦٧ ـ ٣٧٠.

(٥) م، ن: ٤٦٣ ـ ٤٦٦.

لدى الكثير من السطحيّين، وهو بهذا يفرّق بدقّة بين النزاعات اللفظيّة والمشاحات الاصطلاحيّة.

حيث أشار الوحيد معرّضاً بالأخباريّين: أنّ من ليس له معرفة بأُصول الفقه لا يميّز بين الحقيقة والمجاز، فيخرّب تخريباً كبيراً في الفقه، وربّما لا يميّز اصطلاحاً من اصطلاح، ومن جملة ذلك أنّهم ربّما يرون اصطلاحاً وتعريفاً من فقيه فيتوهّمون أنّه اصطلاح المعصوم عليه السلام والراوي، ولا يدرون أنّه اجتهاد منهم في حكم الشارع لا في معنى لفظ الشارع وظهور اصطلاح منه أو الراوي.

وعليه فلابدّ من معرفة أنّ فهم مدلول اللفظ إمّا بقرينة أو بوضع، والقرينة علامة المجازة، ومع عدمها يعلم أنّ اللفظ وضع لهذا المعنى، والوضع إمّا عن طريق واضع خاصّ أو بغلبة الاستعمال، والحقائق العرفيّة وغيرها من المنقولات وضعها من قبيل الثاني، لأنّ الظاهر أنّه ليس لها مخصّص خاصّ، ولذا يعبّرون عنها بالاشتهار في الثاني[1].

٨ ـ كما نرى الوحيد البهبهاني يحسن الأخذ بزمام المسائل الأُصوليّة بعد أنّ ينتزعها من يد خصمه انتزاعاً فنيّاً ويردّها إلى بابها كما فعل مع صاحب المدارك السيّد محمّد بن علي العاملي (ت١٠٠٩ هـ) الذي أنكر حجّيّة الإجماع المنقول، مستدّلاً: بأنّ العلم بقول المعصوم غير ممكن في زماننا، لأنّ العلم برأيه يتوقّف على العلم بآراء جميع المجتهدين

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٣٢٣.

حتّى المجهولين منهم، وهو غير ممكن عادةً.

وإذا قيل بإمكانه وحجّيّته فيما لو كان عدد العلماء محصوراً والوصول لآرائهم ممكناً، فإنّا نقول: إن نقل مثل هذه الإجماعات يخرج الخبر من الإسناد إلى الإرسال، وهو ممّا يمنع العمل به لأنّ المرسل ليس حجّة[١].

فقد أجاب الوحيد على كلامه: إنّ صاحب المدارك قد ادّعى الإجماع في موارد كثيرة، سواء كان إجماعاً بسيطاً أو مركّباً، وقد يستدلّ بالإجماع وحده، فكيف حصل له في هذه الإجماعات العلم بقول المعصوم ولم يحصل لغيره، فإذا أمكن له ذلك فإذن يمكن لغيره أيضاً[٢].

وعليه فإنّه يمكن العلم بقول المعصوم عن طريق الإجماع، والإجماع المنقول هو كسائر الأخبار التي تنقل عن المعصوم بغير واسطة حجّة، والإجماع المنقول ليس خبراً مرسلاً، بل إنّه غير عالٍ السند.

وأمّا قوله بعدم إمكان الوصول إلى الفقهاء مجهولي النسب فهو لا يضرّ بالإجماع، لما تقدّم من عدم اشتراط مجهول النسب في الإجماع[٣].

٩ ـ كما نرى الوحيد يؤسّس للرأي وينفرد به كما فعل ذلك في اشتراطه جريان البراءة بشروط، حيث أشار إلى شروط جريان البراءة وهي:

---

(١) العاملي، محمّد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤١٠ هـ؛ ط ١، ١: ٤٣.

(٢) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٣٨٧.

(٣) م، ن: ٣٨٨.

أ. أنّ لا يكون جريانها مثبتاً لتكليف من جهة أُخرى.

ب. أنّ لا يكون في مقام الاضرار بمسلم أو بمن في حكمه، لأنّ عموم نفي الضرر والإضرار الثابت عقلاً وشرعاً يمنعه، بل لا بدّ من الحكم بتدارك الضرر.

ج. أنّ لا يكون المتمسّك فيه جزء عبادة مركّبة لأنّها توقيفيّة، فإن ورد النصّ بالأجزاء فلا يمكن التمسّك في النفي بالأصل، لأنّ اشتغال الذمّة بها يقيني فلا يرفع بمجرّد الاحتمال، ولأنّ الأصل عدم كونه عبادة.

د. أنّ التمسّك بالبراءة إنّما يتمّ بعد الفحص الكثير عن الدليل، لأنّه ما دام هناك دليل فلا تصل النوبة للأصل، فإن الأصل في طول الدليل[1].

١٠ ـ قد لا يوافق الآخرين في الرأي، ولكن لا يرتضي ما أقاموه حجّة عليه، فيردّها ويسوق لذلك الرأي برهاناً آخر.

كما وجدناه يناقش المقدّس الأردبيلي (ت٩٩٣ هـ) في عبادات الجاهل، حيث يرى المقدّس الأردبيلي أنّ عبادات الجاهل إذا كانت مطابقة للواقع فهي صحيحة، لأنّه قد جاء بالمأمور به، ولو كانت غير مطابقة للواقع فهي فاسدة، لأنّه لم يأت بالمأمور به[2].

لذا فإنّ المقدّس الأردبيلي لا يرى وجوب العلم شرطاً في المأمور به.

وقد ناقشه الوحيد قائلاً: إن أراد عدم معاقبة الجاهل أصلاً فهو غير

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٥٤ ـ ٥٥.

تامّ، لما تقدّم من أنّا نعلم بوجود التكليف حتّى الأطفال منّا والنساء، فدعوى الجهل بالتكليف باطلة وغير مقبولة من كلّ أحد، وإن أراد أنّ الجاهل يستحقّ العقاب في ترك تحصيل العلم، فإذا كانت عبادته للواقع فهي صحيحة، فهذا غير صحيح منه أيضاً، لأنّه:

أوّلاً: لا يمكن تأتي القربة بدون العلم بالعبادة.

ثانياً: إنّه لا فائدة للجاهل من تصحيح عبادته إذا لم يكن يعلم بصحّة عبادته أو بطلانها غاية الأمر أنّ الجاهل يظنّ أنّه قد أتى بها صحيحة، ولكنّه لا يدري أنّ عمله ممّا أمرت به الشريعة أو لا؟

وعليه فإنّ الظنّ أو الزعم لوحده لا يكفي في صحّة العبادة، لأنّها لو كانت كافية لصحّت جميع عبادات المكلّفين حتّى لو كانت مخالفة للواقع، فزعم الجاهل غير كافٍ في صحّة العبادة، بل لا بدّ من العلم بإتيان التكليف[1].

ثالثاً: إنّ ما استدلّ به الأردبيلي من الروايات (في الذي مرّ بالميقات ولم يحرم لجهل أو نسيان)[2] في عبادات الجاهل غير تامّ، لوجود مفاسد كثيرة تترتّب على ذلك، فمثلاً ورد في رواية أنّ عمّار تيمّم في سفره ولم يكن ذلك مطابقاً للواقع، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: لِمَ لم تتيمّم بشكل صحيح؟[3] فلو كان كلامه صلى الله عليه وآله أنّه لو تيمّمت بشكل صحيح ولم لم تاخذه

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٦٣.

(٢) ظ: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، الباب ١٤ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٣) والرواية بكاملة: (قال أبو جعفر عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم لعمّار في سفر له:

منّي كان مجزياً، لكان لازمه عدم معاقبة أيّ مكلّف ترك التعلّم الذي هو فريضة على كلّ مسلم، ولجاز له أنّ يأخذ عباداته التي هي توقيفيّة من الشارع، وله أنّ يكتفي في مقام الامتثال بصرف توهّم الاكتفاء، وجميع هذه توالي فاسدة[١].

ثمّ ذكر الوحيد: أنّه إذا أتى المكلّف الجاهل بحسب ظنّه القوي بعبادته مطابقة لرأي مجتهده وبقصد الامتثال ثمّ عرض عمله على المجتهد فصحّحه فعبادته صحيحة، وعلى فرض عدم صحّته واقعاً فلا قضاء عليه، لأنّ القضاء لترك الفعل لا لترك التعلّم، والعامّي الجاهل قد أتى بالفعل وإن لم يكن متعلّماً[٢].

يا عمّار بلغنا أنّك أجنبت، فكيف صنعت ؟ قال: تمرّغت يا رسول الله في التراب، قال: فقال له: كذلك يتمرّغ الحمار، أفلا صنعت كذا ثمّ أهوى بيديه إلى الأرض فوضعها على الصعيد، ثمّ مسح جبينه بأصابعه وكفّيه أحداهما بالأُخرى، ثمّ لم يعد ذلك).ظ: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٩٧٧، الباب ١١ من أبواب التيمّم، ح٨.

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٦٩.

(٢) م ،ن: ٢٦٣.

المبحث الثالث
السيرة العلميّة

المطلب الأوّل: ترجمته ورحلاته:

أُستاذ الكلّ، العلاّمة، المجدّد[١]، محمّد باقر بن محمّد أكمل المشهور بالوحيد البهبهاني.

وقد ذكر آغا بزرك الطهراني في حديثه عن نسبه أنّه ينتهي بثلاث عشرة واسطة من طريق أبيه إلى الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (ت٤١٣ هـ)، ومن جهة أمّه إلى المحدّث المجلسي الأوّل محمّد

---

(١) أطلق جمع من الأعلام على الوحيد لفظ المجدّد، منهم:
الحائري، محمّد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٤؛ والعاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٢؛ وحرز الدين، محمّد، معارف الرجال؛ مطبعة الولاية، قم؛ منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ، ١: ١٢١؛ والخوانساري، محمّد باقر؛ روضات الجنّات ٢: ٩٤؛ والنوري، حسين، مستدرك الوسائل؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٥هـ - ١٩٨٥ م، ٣: ٣٨٤؛ والمامقاني، عبد اللّه، تنقيح المقال؛ المطبعة الرضويّة، النجف الأشرف، ٢: ٨٥؛ والقمّي، عبّاس، الفوائد الرضويّة: ٤٠٤؛ والطهراني، آغا بزرك، الكرام البررة؛ تحقيق: علي نقي منزوي، دار الكتاب العربي؛ بيروت، ط١، مشهد، ١٤٠٤ هـ، ١: ١٧٢.

تقي (ت ١٠٧٠ هـ)[١].

ومن هنا نراه قد عبَّر في مؤلّفاته عن المجلسي الأوّل بـ (الجدّ)، وعن المجلسي الثاني، محمّد باقر (ت ١١١٠ هـ) بـ (الخال)[٢].

وعلى هذا فمترجمنا نشأ وترعرع وانحدر من أبرز وأعرق البيوتات العلميّة في الطائفة العلميّة، وعُرف أيضاً بـ (المحقّق الثالث)، و(العلاّمة الثاني)[٣].

وأمّا لقب الأُستاذ الأكبر فهو من الألقاب التي عرف بها عند الفقهاء والعلماء المتأخّرين لا في حياته، وكانوا يلقّبونه بـ (الآقا) و(الأغا) وهي كلمة تركيّة مغوليّة تعني باللغة الفارسيّة السيّد، المولى، الكبير[٤].

ولفظة (الآقا) أو (الأغا) تأتي في صدر الأعلام الشخصيّة لبعض الأكابر، وربّما صُدِّرت اسماً أو جزء اسم لهم[٥].

وقد لحق لفظ (الآقا) رجالات هذه السلسلة من الأُسرة لشهرة الوحيد البهبهاني به[٦].

ولعلّ السبب في شهرته هو كفاحه المستمرّ طيلة حياته من أجل

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، الكرام البررة؛ ١٣٩١ هـ، ١: ١٧٣.

(٢) البهبهاني، محمّد باقر، الحاشية على مدارك الأحكام ١: ١٩، المقدّمة.

(٣) البهبهاني، أحمد محمّد علي، مرآة الأحوال ١: ١٣٠.

(٤) الخرّمشاهي، محمّد علي، دائرة معارف التشيّع ١: ١٢١.

(٥) المدرّس، محمّد علي، ريحانة الأدب ١: ٥١.

(٦) الخرّمشاهي، محمّد علي، دائرة معارف التشيّع ١: ١٣٥.

إحياء مباني الفقه وأُصوله، فتاريخ القرنين الأخيرين متّسم بجهوده وجهاده.

ومن ألقابه (المؤسّس البهبهاني) ولعلّ السرّ الوحيد والسبب الذي دعا إلى تلقيب الوحيد البهبهاني بـ (المؤسّس) هو أنّ البحوث ومقدّماتها من أُصول وغيره، وإن كانت قد هذبتها أقلام، وهي نتائج أفكار وأفهام من ذي قبل، لكنّها لم تكن ذات أساليب فنيّة حديثة، ولم يكن سير الاستدلال منتهجاً نهجه الطبيعي، فكانت الأفكار الثمينة مبعثرة في صفحات خطّتها أقلام كريمة، ثمّ جاء الوحيد البهبهاني فكرّس جهوده في نظم هذه الأفكار وترتيبها في أحسن ترتيب وتهذيبها في أجمل تهذيب فتناول القواعد العلميّة وأفرغها في قوالب حكميّة وعرض لها بأساليب رضيّة وزاد عليها أكثر من الزيادة.

والخلاصة أنّ الوحيد البهبهاني كان لا يركز فكره في موضوع إلاّ وقد أفرغه في قالب قشيب، فلم يدع فكرة إلاّ وهو صائغها، فإن كانت لها سابقة نقّحها وهذّبها وزاد عليها وطرح حشوها حتّى يخيّل أنّها شيء جديد، ولا غرو في ذلك بعد أنّ كانت الفكرة الأُصوليّة مبعثرة مشوّهة قبل ذلك، والغريب أنّ الوحيد البهبهاني أتى من بنات أفكاره بالشيء الكثير ممّا لم تكن لها سابقة في عالم الوجود، الأمر الذي يدلّ على عظم أفكاره الصائبة في تهذيب القواعد العلميّة وتحرير المسائل الأُصوليّة وتفريغها في قوالب رصينة قد لا تشبه أوضاعها السابقة.

وقد عوّد طلّابه وطلّاب مدرسته على الفهم العميق والناقد، وبعث فيهم روح التقييم والاجتهاد، ففي عصره كان قد تمّ تأسيس جديد لعلم الأُصول، وأمّا قبل ذلك العصر فإنّ عالم الفقه والفقاهة كان تحت سلطة ونفوذ الأخباريّين[١].

لقد استطاع الوحيد البهبهاني أنّ يسجّل تفوّقاً ساحقاً على الأخباريّين ويُجهز على آرائهم ويعيد الحياة إلى جسد الفقه والأُصول ليحتلّ مكانته وقيمته الحقيقيّة.

ولا شكّ أنّه بكفاحه المتواصل في هذا المجال وإعداده لطلبة وتلاميذ كبار أتحف بهم العالم الإسلامي يُعدّ في الحقيقة رئيس جميع الأُصوليّين وكبيرهم طيلة القرنين الأخيرين.

ولذا نجد أنّ كلّ المجتهدين المعاصرين إمّا من تلامذته مباشرة أو بالواسطة.

ولقد حوّل النقد الذي أورده الأخباريّون ضدّ الأُصوليّين إلى عامل من عوامل تثبيت الفكر الأُصولي وتقوية مداركه ومستنداته؛ لأنّ ذلك النقد استدعى إحكام الأُسس العامّة للمنهج الأُصولي وصياغة قواعد الأُصول التي تبناها الفقهاء الأُصوليّون صياغة علميّة برهانيّة بعد أنّ اعتادوا على عرض القواعد الأُصوليّة على أنّها مسلّمات لا تحتاج إلى برهنة، فقد

---

(١) التنكابني، محمّد بن سليمان، تذكرة العلماء؛ نشر آستان قدس رضوي؛ مشهد، ١٣٧٢هـ: ١٣٧؛ راجع كذلك: الحكيمي، محمّد رضا، تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة؛ ط١، منشورات مؤسّسة الأعلمي؛ بيروت ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م: ٩٤ ـ ٩٦.

انبروا للدفاع عنها بكلّ جدّ، ودفعوا الشبهات المثارة ضدّهم، أي ضدّ خيارهم العلمي ووجودهم الفكري الذي يدينون له بالطريقيّة، والذي يتميّزون به عمّا سواهم من اتّجاهات فكريّة أو مدرسيّة أُخرى.

ورغم قوّة التيار الأخباري، وجذب الناس له لم تنطفئ جذوة جذوة الخطّ الأُصولي خلال عقود المواجهة وسيادة الخطّ الأخباري، بل دعا ذلك إلى تجميع الخبرات وتراكمها في مدرسة الوحيد البهبهاني الذي كان قد شعر بخطورة هذا المدّ واستبسل علميّاً للدفاع عن المسلك الذي سار عليه فيما بعد عامّة الفقهاء وأقام أساسه أهل البيت عليهم السلام.

فقد قالوا عنه: (إنّه أحد مشاهير علماء بهبهان، هو الآقا محمّد باقر البهبهاني.. كان أصفهانيّاً في الأصل، هاجر في القرن الثاني عشر الهجري إلى بهبهان واشتغل مدّةً من الزمن بالتدريس هناك)[1].

اختلف في تاريخ ولادته، فقد ذكرت في ولادته عدّة تواريخ هي: ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨ هـ)[2].

وفي هذا المجال انشد البروجردي مؤرّخاً[3].

---

(١) اعتماد السلطنة، محمّد حسن خان، مرآة البلدان؛ طبعة الحجرية، طهران، ١٢٩٤هـ، ١: ٣٨.

(٢) الطهراني، آغا بزرك، مصفّى المقال في مصنّفي علم الرجال؛ دار العلوم، بيروت، ١٤٠٨ هـ: ٦٦. وقد ذكر القمّي، عبّاس، في الفوائد الرضويّة ٢: ٦٥٦، أنّه ولد في حدود ١١١٨هـ في مدينة إصفهان.

(٣) المدّرس، محمّد علي، ريحانة الأدب ١: ٥١.

والبهبهـــاني معلـــم البشـــر أزاح كـــلّ شـــبهةٍ وريـــب
مجدّد المذهب في الثاني عشرِ فبـان للمـذهب كنـه الغيـبِ

ولفظة (كنه الغيب) يرمز إلى العدد ١١١٨هـ[١].

ويبدو أنّ قول حفيده في كتابه (مرآة الأحوال) أقرب إلى الصواب، وذلك لأنّه أقرب إلى الوحيد من أيّ شخص آخر، وقد بالغ في ضبط مواليد مشايخ أُسرته، حيث قال في خصوص مولده: (ولد جناب الشيخ في إصفهان في عام ١١١٧ هـ)[٢].

ولد الوحيد في إصفهان، ولكن عرّف بالبهبهاني ونسب إلى بهبهان لطول إقامته في تلك البلدة.

أمّا من حيث الأُسرة فقد انحدر الوحيد البهبهاني من أُسرة عريقة ذات نسب شريف، فأبوه محمّد أكمل بن محمّد صالح الإصفهاني من أحفاد الشيخ المفيد وكان من كبار علماء عصره.

قال القمّي: (والده الماجد من أفاضل أهل العلم وتلميذ الملاّ ميرزا الشيرواني، والعلاّمة المجلسي، والشيخ جعفر القاضي)[٣].

---

(١) القمّي، عبّاس، الفوائد الرضويّة ٢: ٦٥٦؛ العاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٢؛ القمّي، عباس، الكنى والألقاب ٢: ١٠٩؛ الطهراني، آغا بزرك، الذريعة ١: ٧٠، وج ٦: ٢٧٣؛ المدرّس، محمّد علي، ريحانة الأدب ١: ٥١؛ الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنّات ٢: ٩٤؛ طعمة، سلمان، تراث كربلاء؛ نشر مؤسّسة البعثة؛ طهران، ١٤١٣ هـ: ٢٦٥.

(٢) البهبهاني، أحمد محمّد علي، مرآة الأحوال ١: ١٣١.

(٣) القمّي، عبّاس، هدية الأحباب؛ انتشارات أمير كبير؛ طهران، ١٣٦٣ هـ.: ١١٤.

وأمّا أُمّه فهي سيّدة محترمة ذات نسب رفيع، فهي حفيدة الفقيه الكبير الملاّ صالح المازندراني صهر المجلسي الأوّل.

فقد قيل في أُمّه: (أنّ والدته بنت آقا نور الدين ابن الملاّ محمّد صالح المازندراني، وأُمّها العالمة الجليلة (بيكم بنت المجلسي الأوّل) ولذا كان الأُستاذ الأكبر يعبّر عن المجلسي الأوّل بالجدّ وعن المجلسي الثاني بـ (الخال)[١].

وكما أشرنا فإنّ الوحيد البهبهاني ولد في إصفهان وأقام فيها حتّى وفاة أبيه، درس المقدّمات على يد والده، وأحياناً على يد عمّته، وفي سنّ الثامنة عشر أي في عام ١١٣٥هـ ترك إصفهان وهاجر إلى العتبات المقدّسة في العراق.

فقد قيل أنّ: (الوحيد البهبهاني ولد عام ١١١٨هـ في إصفهان حيث شبّ وترعرع فيها، ثمّ انتقل عنها إلى بهبهان برفقة أبيه)[٢].

وفي هذا النصّ نظر، لأنّه واستناداً إلى مصادر موثّقة[٣] ترك الوحيد

---

(١) القمّي، عبّاس، هدية الأحباب؛ انتشارات أمير كبير؛ طهران، ١٣٦٣ هـ: ١١٤.

(٢) السيّد، كمال، المرجعيّة الدنيّة ومراجع الإماميّة؛ مطبعة أنوار الهدى، إيران، ٢٠٠١ م؛ ط٢: ٩٥.

(٣) العبيري، عبّاس، الوحيد البهبهاني رجل العقل؛ مؤسّسة انصاريان؛ مطبعة صدر، قم، بدون مشخصات، ٣٤؛ الدواني، علي، الوحيد البهبهاني: ١١٢ ـ ١١٥؛ حيث ذكر أنّ بسقوط الدولة الصفويّة وعاصمتها إصفهان في أيدي المهاجمين الأفغان عمّت الفوضى إصفهان ولم يعدّ هناك حافز إلى البقاء في هذه المدينة التي ترزح تحت حكم الاحتلال، من أجل هذا فكّرت الأُسرة بالهجرة، وهكذا غادرت أُسرة محمّد أكمل سنة (١١٣٥هـ) باتّجاه النجف الأشرف.

البهبهاني أصفهان في بداية شبابه وبمعيّة إخوانه قاصداً النجف الأشرف، والظاهر أنّ أحد الأسباب التي حملت الوحيد البهبهاني على ترك أصفهان وقوع حادثة أدّت إلى بروز اضطرابات وقلاقل وانعدام الأمن هناك، ولا يمكن الجزم بدقّة أنّ هذه الحادثة هي هجوم الأفغان واحتلالهم لبلدة إصفهان ومناطق أُخرى، أو هي حادثة أُخرى غير هذه الحادثة.

لكنّنا إذا راجعنا النصوص التاريخيّة الخاصّة بهجوم الأفغان على أصفهان يمكننا أنّ نقوّي احتمال أنّ تكون الحادثة التي أدّت إلى هجرة هذه الأسرة من أصفهان هو محاصرة هذه البلدة وسقوطها على يد محمود الأفغاني.

فثمّة من يقول بأنّ للدولة الصفويّة في إيران (٩٠٥ ـ ١١٣٥ هـ) دوراً في تنامي التيار الأخباري فلقد تنامى نفوذ رجال الدين في الدولة الصفويّة، حتّى بلغ مع المحقّق الكركي (ت ٩٤٠ هـ) حدّ التنظير بمبدأ ولاية الفقيه[1] وهو مبدأ يمنح حقّ الأشراف الفعلي لرجال الدين على الاجتماعْ السياسي، وتنمية رجال السياسة الذين كان منهم وجوه السلالة

---

(١) المحقّق الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران؛ الطبعة الأُولى، ١٤٠٨ هـ، ٢: ٣٧٥؛ وله أيضاً: رسالة قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج؛ تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، منشورات الاحتجاج، إيران؛ الطبعة الأُولى ١٤٢٣ هـ،: ٤٨٩؛ ورسالة الجمعة؛ تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، منشورات الاحتجاج، إيران؛ ط ١، ١٤٢٣ هـ: ٢٦٣، حيث ذكرت هذه النصوص موقفاً مؤيّداً من الكركي لولاية الفقيه العامّة.

الصفويّة، وكان هذا النفوذ مصدر قلق كبير لزعماء هذه الدولة، من هنا حاولوا إشغال علماء الدين بصراع داخلي يضعف قوتّهم ويبدّد سلطاتهم، فساهموا في تكوين التيار الأخباري لكي يصادم تيار العقل المتمثّل بأمثال الكركي[١].

ولا يبدو أنّ هناك أدلّة وشواهد تدعم هذه المقولة وإن كانت محتملة، لكنّها غير قادرة على تفسير كامل ظهور التيار الأخباري، بقدر ما يمكنها أنّ تشير إلى مقدّمات الفترة اللاحقة على ظهوره كما يفهم من بعض من تبنى هذه الرؤية[٢].

نعم من الممكن أنّ يكون الصفويّون قد استفادوا من هذا الصراع، إلاّ أنّ حديثنا يدور حول تكوّن هذا التيار والتي يفترض وجوده قبل بروز الظاهرة نفسها، لا بعد ظهورها.

وهناك أمر لا بدّ من وعيه، وهو أنّ ظهور الدولة الصفويّة وصراعها المحتدم طائفيّاً مع الدولة العثمانيّة، أدّى إلى تنامي النزعات الطائفيّة

---

(١) الجابري، علي، الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشريّة: ٢٨٠؛ الآصفي، محمّد مهدي، مقدّمة الفوائد الحائريّة: ٤١ ـ ٤٢؛ وله أيضاً: مقدّمة في تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام في رياض المسائل؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران؛ ط١، ١٤١٢ هـ، ١: ١٠٣ ـ ١٠٤، حيث ينقل ذلك عن الدكتور جودت القزويني في إحدى دراساته المنشورة في دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة؛ حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات؛ بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٩٩٥ م ٢: ٢٢٧ ـ ٢٣٦.

(٢) الآصفي، محمّد مهدي، مقدّمة الفوائد الحائريّة: ٤١؛ ومقدّمة الرياض، ١: ١٠٣ ـ ١٠٤.

والمذهبيّة حتّى قيل: أنّ الصفويّة كانت حركة خالية من كلّ تسامح[١] تبعاً لتطوّر أشكال الصراع السياسي المؤسّس على نظريّتين عقائديّتين أو بالعكس.

ونحن لا نتردّد في الجزم بأنّ التيار الأخباري كان مظهراً بارزاً من مظاهر تركّز المذهبيّة الشيعيّة، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار العلاقة المفترضة بين الأخباريّة من جهة وحركات مثل الشيخيّة من جهة أُخرى[٢].

إنّ هذا يؤكّد أنّ التيار الأخباري وجد نفسه في المناخ الذي خلقه الصراع الصفوي ـ العثماني، وهذا ما يمكن أنّ يكون أحد الأدوار ـ على الأقلّ ـ التي لعبتها الدولة الصفويّة في ظهور التيار الأخباري.

لقد اشتهرت طائفتان من الأفغان هما (الغلزايي) و(الأبدالي) أبّان العهد الصفوي، واستقرّت الطائفة الأُولى في مدينة سمرقند وأطرافها، فيما اتّخذت الثانية من هرات ونواحيها مقرّاً لها، وقد تمركز الغلزائيّون

---

(١) روندلسن، دوايت م؛ عقيدة الشيعة؛ نشر مؤسّسة المفيد، بيروت ـ لبنان، عن الطبعة الأُولى في القاهرة، ١٩٤٦ م الطبعة الأُولى، ١٩٩٠ م: ٢٩٧.

(٢) القزويني، جودت، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، حسن الأمين ٢: ٢٣٢؛ فرحان عدنان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة؛ دار الهادي، بيروت ـ لبنان؛ ط١، ٢٠٠٤ م: ٤٣٣ ـ ٤٣٤. ويذهب الشيخ محمّد رضا المظفّر إلى أنّ تدهور الوضع السياسي والاجتماعي في تلك الفترة واندلاع حربي إيران مع كلّ من الدولة العثمانيّة والأفغان ساعد في ظهور حركتي الأخباريّة والتصوّف. راجع: المظفّر، محمّد رضا، مقدّمة جامع السعادات للنراقي؛ مطبعة النجف؛ الطبعة الثالثة، ١٩٦٣ م، ١: هـ.

على الحدود الإيرانيّة الهنديّة، ممّا أتاح لهم فرصاً كثيرة للتدخّل المستمرّ والفعّال في الحروب التي نشبت بين الدولتين كما رجّحوا كفّة الدولة الإيرانيّة على الهنديّة واعتبروا أنفسهم من جملة مواطنيها وسكّانها، كان الولاة على قندهار يتمّ تعيينهم من السلطة الحاكمة أبان عهد الدولة الصفويّة، وعند ضعف الأخيرة بسبب عدم كفاءة الحكّام بدأت الأُمور تزداد سوءاً في قندهار وبدأت وحدة التوتر تشتدّ بين الناس والولاة، الأمر الذي أدّى إلى خلق جوٍّ يسوده التفكير بالاستقلال بل عزل الحكومة الصفويّة نهائيّاً[1].

وللوقوف على الدافع الأساس لتعبئة الأفغان بهذه الصورة، وبعيداً عن الدوافع الثانويّة من نزعة التسلّط وغيرها، نرى أنّ الدافع الرئيس لتعبئة العوامّ كان القضاء على ما سمّوه بالروافض.

ولمنح الشرعيّة للحركة استفتى الغلزائيّون علماء مكّة في هذا الصدد، وحصلوا على فتاوى منهم تحكم بكفر الشيعة وإباحة دمائهم، وقد تكرّرت ـ سابقاً ـ مثل هذه الفتاوى مراراً من علماء أهل السنّة، وذلك أثر الحروب التي وقعت بين إيران والدولة العثمانيّة، وقد عبأت هذه الفتاوى الغلزائيّين، ودعتهم للحركة باتّجاه إصفهان.

وهكذا شيئاً فشيئاً تمكّن محمود أفغان ومن بعده أشرف أفغان من

---

(١) جونز هنوي، هجوم الأفغان وزوال الدولة الصفويّة؛ترجمة إسماعيل دولتشاهي، طهران، يزدان، ١٩٨٩ م: ٢٥٥.

الصعود إلى سدّة الحكم والجلوس على العرش في أصفهان[١].

بعد هجرته من أصفهان دخل الوحيد الهبهباني النجف الأشرف وأقام فيها.

وقد كان وهو في عنفوان شبابه (في عمر الثامنة عشرة) مكبّاً على الدرس جاداً في تحصيل العلم والمعرفة (أعمّ من العلوم العقليّة والنقليّة)، ونظراً لما أُوتي من ذكاء خارق استطاع أنّ يطوي مدارج الرقي بسرعة.

درس الفقه والأُصول عند السيّد صدر الدين الرضوي القمّي[٢]، وفي الفسلفة والحكمة درس على يد السيّد محمّد الطباطبائي البروجردي[٣].

---

(١) هجوم الأفغان وزوال الدولة الصفويّة: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) السيّد صدر الدين السيّد باقر الرضوي القمّي، كان من أعاظم محقّقي زمانه، وقد تتلمّذ في بداية أمره على يد علماء كبار في أصفهان كجمال الدين الخوانساري والشيخ جعفر القاضي والمدقّق الشيراوني، انتقل بعد ذلك إلى قم حيث قام بالتدريس هناك إلى أنّ حدثت فتنة الأفغان فانتقل إلى همدان ثمّ منها إلى النجف الأشرف فدرس عند الشريف أبي الحسن العاملي والشيخ أحمد الجزائري، له من المصنّفات المشهورة شرحه على الوافية للفضال عبد الله التوني.ظ: مدرس، محمّد علي، ريحانة الأدب، ٤: ٤٦٧؛ القمّي، عبّاس، الفوائد الرضويّة: ٢١٣؛ القمي، عبّاس، الكنى والألقاب ٢: ٤١٤؛ النوري، حسين، مستدرك الوسائل ٣: ٤٠٤؛ القمّي، عبّاس، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار ٢: ١٧.

(٣) السيّد محمّد السيّد عبد الكريم البروجردي، ولد في أصفهان ونشأ في بروجرد أيّام شبابه، ثمّ هاجر إلى النجف الأشرف، فتخرج على علمائها برهة من الزمن، تلمّذ عليه ممّن تلمّذ الوحيد البهبهاني الذي هو صهره على ابنته شقيقة السيّد مرتضى والد السيّد محمّد بحر العلوم وأمّ السيّد محمّد بنت محمّد صالح المازندراني شارح الكافي للكليني المتوفّى ١٠٨٠هـ وأمّها كريمة المجلسي الأوّل محمّد تقي (ت ١٠٧٠ هـ) ⇦

الوحيد الذي راح يتتلمذ على أساتذة مشهورين في النجف الأشرف، فلقد كان في مرحلة سابقة قد درس علوماً عدّة في مرحلة المقدّمات على يد أبيه وعمّته الفاضلة، فقد ذكر التنكابني أنّه:

(كان من تلامذة أبيه محمّد أكمل والذي كان وحيد عصره في الزهد والتقوى..

وفي يوم من الأيّام ذهبت إلى مكتبة الشهيد الثالث ملاّ محمّد تقي فنقل لي ذلك العالم أنّه لمّا جيء بكتاب (الفوائد) للوحيد، فقرأه علماء أصفهان، قالوا: إنّ مؤلّف هذا الكتاب قد تتلمّذ على يد امرأة، فلمّا سمع الوحيد بهذا الكلام قال: صدّقوا إنّي قد قرأت المقدّمات من البداية حتّى كتاب السيوطي والحاشية عند عمّتي)[1].

وقد حظي الوحيد البهبهاني باهتمام السيّد محمّد الطباطبائي فقد شخّص نبوغ هذا الفتى القادم من أصفهان وأنّه أي (هذا اليتيم) سيتفتّق عن شخصيّة كبيرة لها شأن في المستقبل، ولهذا ضمّه إليه حتّى زوّجه ابنته، وكانت ثمرة هذا الزواج ولادة (محمّد علي) الابن الأكبر للوحيد

⇦ وأخت المجلسي الثاني محمّد باقر (ت ١١١٠ هـ) توفّي في بروجرد سنة ١٢٠١ هـ، وقيل: توفّي في كرمانشاه ونقل جثمانه إلى بروجرد. ظ: بحر العلوم، محمّد مهدي، رجال السيّد بحر العلوم؛ تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم؛ ط١، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥ م ١: ١٢ ـ ١٣. ظ: الطهراني، آغا بزرگ، طبقات أعلام الشيعة الكرام البررة ١: ١٧١.

(١) التنكابني، محمّد، قصص العلماء: ١٥٧ ـ ١٥٩.

البهبهاني حيث صار من علماء عصره[١].

هجرته إلى بهبهان:

ومن أجل أداء الواجب والنهوض بالمسؤوليّة توجّه الشابّ الإصفهاني صوب مدينة بهبهان، وكانت يومذاك أحد مراكز الاتّجاه الأخباري، وبهبهان موزّعة بين حيّين ومنطقتين تدعيان (قنوات) و(بهبهان)، وقد شهدتا اختلافات ونزاعات محلّيّة فيما بينهما، وقد انتخب الشابّ القادم من النجف الأشرف محلّة (قنوات) للسكنى فيها وإقامة الصلاة.

ولكي يفيد أهل بهبهان من هذا الفقيه والواعظ فقد شاركوا إخوانهم في قنوات في الصلاة خلف هذا الشابّ القادم بالرغم ممّا يحزّ في قلوبهم بسبب النزاع مع أهل قنوات[٢].

ولهذا فكّر أحد التجّار في محلّة بهبهان في أنّ يشجع الفقيه القادم من النجف على السكنى في بهبهان فدعاه إلى وليمة ومعه رجال من أهل (قنوات)؛ ولمّا لبّى الشابّ الفقيه الدعوة عرض عليه الناس هناك أنّ يصلّي في محلّتهم عدّة أيّام ويدرّس في المسجد (أمير إبراهيم) علوم أهل البيت عليهم السلام.

ويبدو أنّ المقام قد طاب لهذا الفقيه، فأصبحت بهبهان منزلاً

---

(١) آصف، محمّد هاشم، رستم التواريخ؛ مطبعة سبهر؛ طهران، ١٣٥٢ هـ، ١١٣؛ التنكابني، محمّد، قصص العلماء: ١٥٩.

(٢) التنكابني، محمّد، قصص العلماء: ١٥١ ـ ١٥٥.

للمجتهد الشابّ ومركزاً علميّاً يعمل من خلاله[١].

ولعلّ أهمّ أسباب اختياره لمدينة بهبهان تعزى إلى عوامل يمكن أنّ تكون مؤثّرة في اتّخاذ مثل هذا القرار، منها:

أوّلاً: بعد أنّ استكمل الوحيد أشواطه الدراسيّة واستلهم من منبع الحوزة العلمية في النجف الأشرف أُصولاً وفقهاً شدّ الرحال إلى مدينة بهبهان وهي من نواحي خوزستان وتعدّ أحد المراكز الأصيلة والمحوريّة للحركة الأخباريّة، وكان يسكنها علماء معروفون من قبيل الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي البحراني، وهو من كبار العلماء الأخباريّين المعارضين للمسلك الأُصولي، والذي حاول محوه وقطع تواصله العلمي من لدن عصر الغيبة حتّى ذلك العصر المضطرب، والشيخ أحمد البحراني والد صاحب (الحدائق الناضرة) ويبدو أنّ هذا الأمر هو الذي حدا بالوحيد البهبهاني إلى أنّ يذهب إلى بهبهان[٢].

لذا فإنّ أحد العوامل التي ساهمت في أنّ يقرّر الوحيد البهبهاني الإقامة في بهبهان هو أنّ حضوره هناك يمثّل تواجداً عند خطوط التماس في ميدان الكفاح والتصدّي للحركة الأخباريّة.

ثانياً: من العوامل التي يمكن أنّ تفسّر اختياره في أنّ يقطن بهبهان،

---

(١) التنكابني، محمّد، قصص العلماء: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) يذكر الأُستاذ جودت القزويني أنّ البهبهاني كان في بداية أمره أخباريّاً ثمّ صار أصولياً، ولعلّ لهذا دوراً في قوّة نقده على الأخباريّين لمعرفته بأنماط تفكيرهم. ظ: دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة ٢: ٢٣١.

هو تواجد بعض أقربائه في تلك البلدة، فقد قاموا بإعداد مستلزمات إقامته بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وقد كان ابن عمّ والدة الوحيد قد استوطن بهبهان، وكان له مجلس تدريس هناك، وقد استثمر الوحيد هذه الظروف، فهو بعد استقراره في بهبهان تولّى مهمّة الإرشاد الديني للناس، فراح يكافح المدّ الأخباري وذلك من خلال عقد جلسات للدرس والبحث من جهة والاهتمام بأمر التأليف والتصنيف من جهة أُخرى، والدليل على دعوانا هذا وجود العديد من المؤلّفات القيّمة التي اهتمّت بالدرجة الأُولى بنقد الأخباريّين والردّ عليهم، وكان من جملة مؤلّفاته في هذه المدينة:

١ ـ رسالة في حجّيّة الإجماع.

٢ ـ رسالة في أصالة البراءة.

٣ ـ رسالة في القياس.

٤ ـ رسالة في الاجتهاد والأخبار[1].

وأثر هٰذا النشاط الحثيث والمتواصل أخذ أكثر الناس في تلك المنطقة بالعدول إلى تقليد الوحيد البهبهاني، علماً بأنّهم ـ الناس ـ كانت لديهم ميول أخباريّة، وكانوا من مقلّدي الشيخ يوسف البحراني صاحب (الحدائق) فصارت ميولهم باتّجاه المدرسة الأُصوليّة.

---

(١) هذه الرسائل مطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة، فقد فرغ من تأليف رسالة الاجتهاد والأخبار في الثالث عشر من شهر رجب المرجب عام ١١٥٥هـ.

وفي بهبهان تزوّج الوحيد للمرّة الثانية، قال محمّد حسن خان: (في القرن الثاني عشر للهجرة ذهب الوحيد إلى بهبهان وأقام فيها مدّة من الزمن مشتغلاً بالتدريس، فما كان من الخواجة عزيز كدخدا إلاّ أنّ يزوّج ابنته من الوحيد)[١].

أثمر هذا الزواج عن ولادة الابن الثاني للوحيد واسمه عبد الحسين والذي أقام فيما بعد في بلدة همدان واشتغل فيها بمهمّة الإرشاد الديني[٢]، كما رزق من زواجه الثاني بنتاً تزوّجت فيما بعد من صاحب الرياض.

وعلى كلّ حال وبعد ثلاثين سنة من إقامته في بهبهان وتقديمه الخدمات الجليلة للإسلام والمسلمين هناك تناهى إلى أسماعه تفاقم ونموّ التيار الأخباري في النجف الأشرف وكربلاء، فعزم على السفر إلى هناك ومواجهة هذا المدّ.

عودته إلى النجف الأشرف:

اتّجه الوحيد الهبهباني إلى مدينة النجف الأشرف ليحطّ الرحال في جوار أمير المؤمنين عليه السلام ولم يلبث بعدها إلاّ مدّة يسيرة ليشدّ الرحال مرّة أُخرى إلى مركز التيار الأخباري في كربلاء، ويبدو أنّ ذهابه إلى كربلاء كان بدافع الإحساس بالوظيفة الشرعيّة؛ لأنّها كانت كسائر بلاد الإسلام بما فيها النجف الأشرف عرضة لأفكار الأخباريّين وكانت كربلاء يومئذ

---

(١) اعتماد السلطنة، محمّد حسن خان، مرآة البلدان ١: ٣٠٨.

(٢) م، ن، ١: ٣٠٨.

تشهد موجة مخيفة للأخباريّين بحيث اعتبرت كتب الأُصول كتب ضلال وقراءتها حرام، وكان بعض الأخباريّين يلفّون كتب المجتهدين الأُصوليّين بقطعة من القماش لئلاّ يتنجّسوا منها[1].

هجرته إلى كربلاء المقدّسة:

استقرّ الوحيد البهبهاني في كربلاء المقدّسة بعد سنة ١١٦٥هـ بعد أنْ طارت شهرته العلميّة في الآفاق، وعندما دخل الوحيد في كربلاء كانت الزعامة الدينيّة للشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦ هـ) صاحب الحدائق الناضرة، وكانت النزعة الأخباريّة تتمتّع بنفوذ كبير في أجواء الحركة العلميّة في كربلاء، فقد كان النزاع بين الأخباريّين والأُصوليّين على أشدّه إلى درجة أنّ الأخباريّين كانوا يعتبرون كتب الأُصوليّين نجسة فلا يمسوها بأيديهم، بل كانوا يحملونها بمنديل.

وعندما وجد الوحيد هذا الوضع وكونه في أولى فترات وروده كربلاء لم يعط دروسه في علم الأُصول علناً، بل كان يعطيها لتلاميذه في السراديب، ولكنّه قرّر فيما بعد أنْ يعلن مقارعته للنزعة الأخباريّة، فوقف يوماً في الصحن الحسيني الشريف ونادى بأعلى صوته: (يا أيّها الناس أنا حجّة الله عليكم) فاجتمع حوله نفر من الناس يسألونه عمّا يريد، فقال: أطلب من الشيخ يوسف البحراني أنْ يعيرني منبره يأمر تلاميذه بالحضور عندي، وعندما نقل الأمر إلى الشيخ يوسف البحراني

---

(١) التنكابني، محمّد، قصص العلماء: ١٥٧ ـ ١٥٨.

وهو يومئذ زعيم الأخباريّين وافق على ذلك[١].

ومن ذلك الحين ابتدأت مرحلة حسم الصراع الأُصولي الأخباري من جهة، ومن جهة أُخرى بدأت مرجعيّة الوحيد البهبهاني، ومن ثمَّ عودة كربلاء لدورها في زعامة المدرسة الفقهيّة لدى الشيعة الإماميّة[٢].

---

(١) بخشايشي، عقيقي، فقهاى نامدار شيعه فارسي، نشر مكتبة آية الله المرعشي؛ ترجمة عبد الحسن نجف: ٢٥٢؛ راجع كذلك: التنكابني، محمّد بن سليمان، تذكرة العلماء: ١٣٧.

(٢) مع حلول القرن الثاني عشر الهجري ظهر في كربلاء السيّد أبو الفتح عزّ الدين نصر الله الحائري، وهو من أجلّة العلماء، ولد سنة ١١٠٩هـ في مدينة كربلاء. قال عنه صاحب كتاب معارف الرجال: (... وكان وجهاً ساطعاً مبرّزاً في الحائر الحسيني، وجليلاً محترماً عند الوجوه العلميّة في النجف، والحكومة في بغداد، وعند الشيعة والسنّة، له مجلس درس في الحضرة المطهّرة للإمام الحسين بن علي عليه السلام يحضره طائفة كبيرة من أفاضل أهل العلم من العراقيّين والمهاجرين. انظر: حرز الدين، محمّد، معارف الرجال في تراجم العلماء والأُدباء؛ منشورات مكتبة المرعشي؛ قم، ب. ت، ٣: ١٨٨ ـ ١٨٩. ويبدو من هذا الوصف أنّ هذا العالم الجليل كان يجمع إلى جانب زعامته العلميّة دوراً اجتماعيّاً، ويكفي للدلالة على زعامته العلميّة أنّه تزعم علماء الشيعة في المناظرة التي حدثت أثناء زيارة نادر شاه للنجف سنة ١١٥٦هـ والتي عرفت فيما بعد باسم (مؤتمر النجف). وتنفيذاً للاتّفاق الذي اعتبر فيه المذهب الجعفري مذهباً خامساً إلى جانب المذاهب الأربعة حيث وقع الحائري على ذلك الاتّفاق في ٢٤ شوال ١١٥٦هـ. انظر: العزاوي، عبّاس، تاريخ العراق بين احتلالين ٥: ٢٦٩. إلاّ أنّ هذا الاتّفاق لم يستمرّ طويلاً حيث قتل السيّد نصر الله الحائري في الديار التركيّة بعد إرساله مقبوضاً عليه من مكّة المكرّمة إلى عاصمة الدولة العثمانيّة سنة ١١٦٨ أو ١١٦٦هـ. انظر: حرز الدين، محمّد، معارف الرجال في تراجم العلماء والأُدباء ٣: ٢٠٣.

وهذا ما يؤكّد لنا ما ذكرناه في مقدّمة المبحث من أنّ استقرار الوحيد في كربلاء المقدّسة كان بعد عام ١١٦٥ هـ. تشير أغلب المصادر إلى أنّ حركة الوحيد في مناظراته العلميّة وطرحه للاتّجاه الأُصولي انتهت فيما بعد عن تراجع النزعة الأخباريّة في كربلاء التي كانت قبل ذلك من المراكز المهمّة للتيار الأخباري. حتّى وصل الأمر إلى أنّ يفتي الوحيد ـ كما قيل ـ ببطلان الصلاة خلف الشيخ يوسف البحراني، ولكنّ الشيخ يوسف البحراني أفتى بجواز الصلاة خلف الوحيد[١].

وذكر صاحب أنوار البدرين أنّ السيّد علي الطباطبائي الذي كان من تلاميذ الشيخ يوسف البحراني (كان يحضر عنده سرّاً لا جهراً خوفاً من خاله محمّد باقر البهبهاني)[٢].

ويبدو أنّ ذهاب الوحيد إلى كربلاء كان بدافع الإحساس بالوظيفة الشرعيّة، لأنّها كانت كسائر البلاد الإسلاميّة بما فيها النجف الأشرف عرضة لأفكار ونظريّات الأخباريّين. ولعلّ السبب الذي جعل الحوزة العلميّة لمدّة قرن من الزمن قليلة العطاء بالنسبة إلى علم أُصول الفقه، وكثيرة العطاء بالنسبة إلى المعارف والعلوم الإسلاميّة الأُخرى هو أنّ شبهات الأخباريّين حول الاجتهاد وعلم أُصول الفقه لاقت آذاناً صاغية

---

(١) البلادي: أنوار البدرين في أحوال علماء الأحساء والقطيف والبحرين؛ نشر مكتبة آية الله المرعشي؛ قم ـ إيران، ١٤٠٧ هـ، أوفست عن مطبعة النعمان؛ النجف الأشرف، ١٣٧٧ هـ: ١٩٤ ـ ٢٠٢.

(٢) م، ن: ١٤٣ ـ ١٤٤.

من كثير من العوام والطّلاب وقد انعكس ذلك على الحوزة العمليّة النجفيّة ولم يكن الوحيد البهبهاني ليرى نفسه أفضل من الآخر، ولهذا كان حريصاً على حضور درس زعيم الاتّجاه الأخباري الشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦ هـ)، وسرعان ما اكتشف أنّ الشيخ البحراني لا يمتلك من الأدلّة والبراهين وليست لديه مرتكزات تدعم آراء الاتّجاه الأخباري أفضل من غيره، فقرّر الهجرة من كربلاء، ولكنّه رأى في ليلتها وفي عالم المنام سيّد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام يقول له: لا أرضى لك السفر من كربلاء، وهكذا شطب البهبهاني على فكرة السفر ورسّخ عزمه على البقاء في كربلاء، فاتّخذ مقرّه في أحد مساجد المدينة يقيم فيه الصلاة ويتصدّى لوظيفته في الوعاظ والإرشاد.

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو أين وكيف بدأت المواجهة؟

لقد كانت البداية هي الحوار مع الشيخ يوسف البحراني، إذ قال له وهو عنده في البيت: رأيت سيّد الشهداء يقول لي: قلّم أظافرك! فلمّا استيقظت عبَّرت الرؤيا بمواجهة الأخباريّين وقد جئتك للمناظرة[1].

وكان الشيخ يوسف البحراني شيخاً تقيّاً منفتحاً، وبالرغم من ميوله الأخباريّة لكنّه كان ينتقد بعض أفكارهم، ولهذا قابل عرض الوحيد البهبهاني بالترحاب وبشّر في وجهه، وهكذا بدأ الحوار بينهما وامتدّ ليالي وأيّاماً طويلة.

---

(١) التنكابني، محمّد، قصص العلماء: ١٦١.

إنّ المصادر التي أثبتت تلك اللقاءات تشير إلى أنّ الشيخ يوسف البحراني سلّم بحقّانيّة الاتّجاه الأُصولي وخطأ الاتّجاه الأخباري، وأنّهما اتّفقا على القيام بخطوةٍ من شأنها مكافحة هذا الفكر، فكيف يتسنّى للوحيد أنّ يعلن صوته ويجهر بأفكاره من دون ردود فعل سلبيّة؟ وكانت الخطوة الأُولى تتمثّل في وقوف الوحيد في الصحن الشريف لمرقد سيّد الشهداء وإعلانه على الملأ وبخاصّة الطلبة، فهتف في وسطهم قائلاً:

أنّا حجّة الله عليكم، وتحلّق حوله الطّلاب، ماذا تريد؟ قال الوحيد: أُريد من الشيخ يوسف البحراني أنّ يأمر طلّابه بحضور درسي، وانطلق بعض الطلاب إلى الشيخ البحراني وأخبروه بذلك، فما كان منه إلاّ أنّ استجاب لرغبة الوحيد البهبهاني، وما هي إلاّ أيّام وإذ بأكثر طلّاب الشيخ البحراني يتخلّون عن الفكر الأخباري ويعودون إلى جادّة الصواب ممّا أثلج قلب الشيخ البحراني[١].

ومن أجل القضاء على الفكر الأخباري أعلن الوحيد البهبهاني حرمة الصلاة خلف الشيخ البحراني فيما أعلن البحراني أنّ الصلاة خلف الوحيد البهبهاني جائزة، وقال ردّاً على تساؤل المتسائلين: إنّ كلاً منّا يقوم بوظيفته الشرعيّة[٢].

---

(١) الدواني، علي، الوحيد البهبهاني؛ منشورات أمير كبير؛ طهران، ١٣٦٥ هـ، ١٢٣ ـ ١٢٤.
(٢) م، ن: ١٢٤.

وقد اسفرت الجهود الكبرى للوحيد البهبهاني عن انحسار التيار الأخباري نهائيّاً، وكانت خطوة الشيخ البحراني في وصيّته هي تاريخ النهاية حين أوصى الشيخ البحراني[١] أنّ يصلّي عليه الوحيد البهبهاني، وكان ذلك سنة ١١٨٦هـ وهي سنة وفاة الشيخ البحراني.

وهذا ما يعزّز رأي من يذهب إلى أنّ الوحيد كان مع الشيخ البحراني على صلة وثيقة وأنّ الرجلين تربطهما صداقة وثيقة[٢]، وبذلك استطاعا أنّ يمهّدا الأرضيّة اللازمة لتقوية المدرسة الأُصوليّة، ويعود ذلك إلى ثلاثة عوامل أساسيّة هي:

العامل الأوّل: إنّ الوحيد البهبهاني وبناءً على النقل الوارد من حفيده كان في بدايات نشاطه العلمي في النجف الأشرف ذو ميول أخباريّة، لكنّه ترك هذا المسلك فيما بعد عندما وجد إشكالات ونقاط ضعف، واختار المسلك الأُصولي، فقد كان له إلمام تامّ ومعلومات كاملة في أثناء تصدّيه للتيار الأخباري.

العامل الثاني: إنّ الوحيد البهبهاني لم يدخل كربلاء إلاّ بعد تجربة سنوات طوال قضاها في التصدّي للأخباريّين، وها هو ينقل هذه التجربة من بهبهان إلى كربلاء.

العامل الثالث: إنّ وجود الشيخ يوسف البحراني كزعيم للأخباريّين

---

(١) القمّي، عبّاس، الفوائد الرضويّة ٢: ١٠٩١.

(٢) م، ن: ٢: ١٠٩١.

يُعدّ نعمة كبيرة بالنسبة للوحيد البهبهاني، وذلك لأنّه - خلافاً لأسلافه المتطرّفين مثل محمّد أمين الإسترآبادي صاحب (الفوائد المدنيّة)، والشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي البحراني - كان معتدلاً، فكان ينتقد بما أُوتي من نظرة واقعيّة التحرّكات العدوانيّة والحملات الإفراطيّة للأخباريّين ضدّ الأُصوليّين وينحو بالملائمة عليهم.

وقد كتب في هذا الخصوص علي الدواني:

(إنّ صاحب الحدائق بالرغم من كونه من علماء الأخباريّين، لكنّه في كتابه (لؤلؤة البحرين) ضمن تجربته لمحمّد أمين الإسترآبادي قال: (يُعدّ الملاّ محمّد أمين الإسترآبادي أوّل من فتح باب الطعن والنيل من المجتهدين، وقسّم الفرقة الناجية إلى فرقتين الأخباريّة والاجتهاديّة، وراح ينحو بالملائمة على المجتهدين في كتابه الفوائد المدنيّة، بطريقة موهنة بل مخزية للدين، إذاً فهو أخطأ وسار على غير هدىً وصواب، إذ من الواضح أنّه يلزم على طريقته تلك فساداً عظيماً، وكذا قد أوضحنا بما فيه الكفاية في كتاب الدرر النجفيّة والحدائق فساد ذلك)[1].

يظهر لنا من خلال ذلك أنّ صاحب الحدائق وهو الفقيه الأخباري من الطراز الأوّل، قد هيّأ الأرضيّة المناسبة لنجاح الوحيد البهبهاني بما أبداه من دماثة وليونة، إذ كان يشترك في بحوث علميّة مطوّلة مع الوحيد البهبهاني، وفي الموارد اللازمة كان ينزل على رأي الوحيد.

---

(١) الدواني، علي، الوحيد البهبهاني: ٢٥٣.

وأخيراً أوصى أنّ يصلّي الوحيد البهبهاني على جنازته.

إنّ جميع هذه الخطوات إلى جانب النشاط العلمي والثقافي الحثيث والمتواصل للوحيد البهبهاني هيّأ الفرصة لتراجع الفكر الأخباري، وجعل القيادة العلميّة والدينيّة والمعنويّة بيد المجتهدين وروّاد المدرسة الأُصوليّة.

لقد عمّر الوحيد البهبهاني المفعم بالنشاط العلمي والمنعطفات الكثيرة قرابة التسعين عاماً، وفي أواخر عمره وأثر كهولة السنّ والضعف البدني أوكل كرسي الدرس والبحث إلى تلامذته المبرزين (ومن بين تلامذته أرسل السيّد محمّد مهدي بحر العلوم إلى النجف الأشرف، وأمر صهره صاحب الرياض بالتدريس في كربلاء)[١].

ورغم ذلك ولكي لا يتخلّف عن مهمّة التدريس والتعليم، ولا يحرم فضيلة ذلك مضافاً إلى ترغيب العلماء وطلّاب العلم على تحصيل المعارف الدينيّة اكتفى بتدريس شرح اللمعة وراح يتبرّك بهذا القدر.

لذا كان تلامذته من الدورات الأخيرة يحضرون درسه من باب التيمّن وأمّا الاستفادة العامّة فكانوا يحصلون عليها من تلامذة الدورة الأُولى للوحيد البهبهاني[٢].

أمّا وفاته ومدّة حياته فقد اختلفت فيها الأقوال:

فقال البعض: إنّه عمّر ثلاثاً وتسعين عاماً[٣]، وقال آخرون: تسعين

---

(١) الدواني، علي، الوحيد البهبهاني: ٢٥٣.

(٢) م، ن: ٢٥٧.

(٣) اعتماد السلطنة، تاريخ منتظم ناصري ١: ٧١.

عاماً، وقال فريق ثالث: قرابة التسعين، أمّا سنة وفاته فقد ذكروا عدّة تواريخ وهي: (١٢٠٥ ه[١]، ١٢٠٦ ه[٢]، ١٢٠٨ ه[٣]).

ولكن الذي يبدو واضحاً من بين هذه التواريخ هو عام ١٢٠٥ هـ، وذلك لأنّ علي الدواني استند إلى قول حفيده أحمد ولعلّه هو الأصح لقرابته من الوحيد.

قال الدواني نقلاً عن أحمد حفيد الوحيد البهبهاني في كتابه (مرآة الأحوال):

ناهز عمره التسعين عاماً، وتوفّي في ٢٩ شوال عام ١٢٠٥ هـ، ووالدي الآقا محمّد علي الابن الأكبر للوحيد قال في تاريخ وفاته: (رفتن بر دنيا باقر علم)[٤] حيث تشير هذه العبارة إلى العدد ١٢٠٥.

دفن في كربلاء في رواق أبي عبد الله الحسين عليه السلام عند أقدام الشهداء.

المطلب الثاني: مؤلّفاته:

تنوّعت مؤلّفات علمائنا في شتّى الموضوعات ومختلف الأساليب،

---

(١) العاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ١٢٤.

(٢) الطهراني، آغا بزرك، مصفّى المقال في مصنّفي الرجال: ٨٦.

(٣) الحسيني، ميرزا حسن، فارسنامة ناصري؛ نشر دار الكتب الإسلاميّة؛ طهران، ١٣٦٥ هـ، ترجمة عبد الحسن نجف ٢: ١٤٧٧.

(٤) الدواني، علي، الوحيد البهبهاني: ٢٧١؛ راجع كذلك: البهبهاني، أحمد محمّد علي، مرآة الأحوال ١: ١٧١.

وإذا لاحظنا مؤلّفاتهم وجدنا أنّ منها ما أُلّف على شكل موسوعات حديثيّة كالكتب الأربعة، والوافي وجامع أحاديث الشيعة، ومستدرك الوسائل وغيرها.

ومنها ما أُلّف في العصور المتقدّمة على شكل كتب فقهيّة تحمل مضمون بل نصوص الروايات، ككتب الشيخ الصدوق الذي عرفت فتاواه بأنّها نصوص متون الروايات.

ومنها ما أُلّف في الفقه الاستدلالي المقارن الموسّع كالمبسوط والخلاف للشيخ الطوسي، والسرائر لابن إدريس الحلّي، والجواهر للشيخ محمّد حسن النجفي الجواهري، والحدائق للشيخ يوسف البحراني.

ومنها ما أُلّف بشكل رسالة عمليّة يعمل طبقها الناس المقلّدون لإبراء ذمّتهم عند الله سبحانه وتعالى.

ومنها ما أُلّف بشكل شروح على كتب الآخرين كشرح اللمعة الدمشقيّة، والمسالك والمدارك وغيرها من الشروح على بعض المتون الفقهيّة.

وهناك نمط آخر من الكتابات وهو الرسائل والحواشي والتعليقات، التي تكون ناظرة إلى ما ألّفه الآخرون واستنبطوه وارتأوه في مجالات مختلفة من العلوم.

والذي يبرز واضحاً في مؤلّفات الوحيد البهبهاني، ممّا قد لا نجده

بهذه الكثرة والسعة عند فقيه آخر، هو أنّ جلّ مؤلّفاته إن لم نقل كلّها إنّما هي حواشٍ وتعليقات ورسائل وشروح غير مطوّلة على متون أُخرى، ولم تكن بشكل دورات فقهيّة أو أُصوليّة أو حديثيّة مبسوطة مطوّلة، فما هو السرّ لانتخاب الوحيد لهذا النمط من التأليف؟

الذي نعتقد به هو أنّ الوحيد البهبهاني أدرك خطورة المرحلة التي كان يعيشها المسلك الأُصولي والفكر الشيعي، نتيجة لامتداد المسلك الأخباري الذي كاد أنّ يقطع التواصل العلمي في مدرسة الاستدلال الإمامي بين الماضي العريق والحاضر المشرق، فكان الطريق الأقرب لمعالجة ذلك الموقف المتأزّم هو العدول عن التطويل إلى أُسلوب التحشية والتعليق وتأليف الرسائل التي تجعل المتون الفقهيّة المؤلّفة طبق المسلك الأُصولي نصب أعينها، لتصحّح وتناقش وتبحث ما يلزم من أُمّهات المطالب التي يرتكز عليها التواصل الفكري في المسلك الأُصولي، كلّ ذلك استفادة من الوقت وتسريعاً في طرح الفكر الأُصولي؛ وذلك عبر تشييد البناء على الأُسس التي بناها من تقدّمه، دون البدء من نقطة الصفر في طرح الفكر، والتي تستلزم ضياع كثير من الوقت والفرص العلميّة في مثل ذلك الوقت الذي يستلزم التصحيح على كافّة الأصعدة وفي أكثر من مجال.

من هنا وجدنا مؤلّفات الوحيد البهبهاني تركّزت على هذا النوع من التأليف، ولعلّ ملاحظة قائمة مؤلّفاته تؤكّد صحّة ما ذهبنا إليه في هذا المجال:

في الفقه:

١ ـ الفوائد الفقهيّة[١].

٢ ـ رسالة في الخمس والزكاة[٢].

٣ ـ رسالة في النكاح[٣].

٤ ـ المتاجر[٤].

٥ ـ حيل الربا[٥].

٦ ـ رسالة في المعاملات، أحكام العقود[٦].

٧ ـ رسالة في عدم الاعتداد برؤية الهلال قبل الزوال[٧].

٨ ـ رسالة في العبادة المكروهة[٨].

٩ ـ رسالة في الحيض وأحكامه[٩].

١٠ ـ رسالة في بيان حكم العصير العنبي والتمري والزبيبي[١٠].

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) م، ن، ١٢: ٤٣.

(٣) م، ن، ٢٤: ٢٩٨.

(٤) م، ن، ١٩: ٥٩.

(٥) م، ن، ٧: ١٢٧.

(٦) م، ن، ١: ٣٠٠.

(٧) البروجردي، علي، طرائف المقال ٢: ٣٨٤؛ تحقيق: مهدي الرجائي؛ نشر مكتبة السيّد المرعشي النجفي؛ مطبعة بهمن، قم، ط١، ١٤١٠هـ.

(٨) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٥: ٢٠٨.

(٩) م، ن، ٧: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(١٠) م، ن، ١٥: ٢٧٥.

١١ ـ رسالة في الصلاة والطهارة (عربيّة)[١].

١٢ ـ رسالة في الصلاة والطهارة (فارسيّة)[٢].

١٣ ـ رسالة في الكرّ ومقداره[٣].

١٤ ـ رسالة في استحباب صلاة الجمعة[٤].

١٥ ـ رسالة أخصر في صلاة الجمعة[٥].

١٦ ـ رسالة في بطلان عبادة الجاهل من غير تقليد[٦].

١٧ ـ تقليد الميّت[٧].

١٨ ـ الحاشية على التهذيب[٨].

١٩ ـ الحاشية على الذخيرة لمحمّد باقر السبزواري (ت١٠٩٠ هـ)[٩].

٢٠ ـ حاشية على كتاب (دلائل الأحكام) للسيّد إبراهيم القزويني (ت١١٤٩ هـ) صاحب كتاب (الضوابط)، أحال عليها الوحيد في آخر حاشية ديباجة المفاتيح[١٠].

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ١٥: ١٨٩.

(٢) م، ن، ١٥: ١٨٩.

(٣) م، ن، ١٧: ٢٨٧.

(٤) م، ن، ١٥: ٦٥.

(٥) م، ن، ١٥: ٦٥.

(٦) م، ن، ١١: ١٣٠.

(٧) م، ن، ٤: ٣٩١.

(٨) م، ن: ٦: ٦٥.

(٩) م، ن، ٦: ٨٥.

(١٠) م، ن، ٦: ٨٥.

٢١ ـ حاشية على المسالك[١].

٢٢ ـ الدماء المعفوّ عنها في الصلاة[٢].

٢٣ ـ حاشية على كفاية المقتصد (في الفقه) لمحمّد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)[٣].

٢٤ ـ رسالة في تحريم الغناء[٤].

٢٥ ـ رسالة في حرمة المعاملات المحاباتيّة[٥].

٢٦ ـ رسالة في صلاة الجمعة (فارسيّة)[٦].

٢٧ ـ شرح المفاتيح للفيض الكاشاني[٧]، المطبوع باسم مصباح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

٢٨ ـ رسالة في الردّ على كتاب (الصوارم القاصمة لظهور الجامعين بين بنتين من ولد فاطمة) للشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦ هـ)[٨].

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٦: ١٩٩.

(٢) م، ن، ٨: ٢٦٣.

(٣) م، ن، ٦: ١٨٩، و ج ١٤: ٣٥.

(٤) م، ن، ١١: ١٣٨.

(٥) م، ن، ١٠: ٦٦.

(٦) م، ن، ١٥: ٦٥.

(٧) م، ن، ٢١: ٨٩.

(٨) م، ن، ١٥: ٩٣.

٢٩ ـ تعليقات الوحيد على مدارك الأحكام[١]، المطبوع بعنوان حاشية على مدارك الأحكام، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مطبعة ستارة، قم، ١٤٢٠ هـ.

٣٠ ـ حاشية على الوافي[٢].

في أُصول الفقه:

٣١ ـ الفوائد الحائريّة، (طبع مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٥ هـ).

٣٢ ـ الفوائد الأصوليّة[٣]، المطبوع بعنوان الرسائل الأُصوليّة، تحقيق ونشر مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ.

٣٣ ـ رسالة في أنّ الناس صنفان مجتهد ومقلّد[٤].

٣٤ ـ الردّ على شبهات الأخباريّين[٥].

٣٥ ـ حاشية على حاشية الميرزا جان على المختصر للعضدي[٦].

٣٦ ـ حاشية على حاشية الميرزا جان على المختصر للحاجبي[٧].

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٢٠: ٢٣٩. الأمين، محسن، أعيان الشيعة ٩: ١٨٢.

(٢) الذريعة ٢٥: ١٥.

(٣) م، ن، ١٦: ٣٢٣.

(٤) البروجردي، طرائف المقال ٢: ٣٨٤.

(٥) الذريعة ١٠: ٢٠١.

(٦) البروجردي، طرائف المقال ٢: ٣٨٤.

(٧) الذريعة ٦: ٧٦.

٣٧ ـ رسالة في تفصيل المذاهب في أصالة البراءة[١]، المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة.

٣٨ ـ حجّيّة ظواهر الكتاب[٢].

٣٩ ـ خطاب المشافهة[٣].

٤٠ ـ رسالة في الصحيح والأعم[٤].

٤١ ـ الوجوب النفسي والغيري في الطهارة[٥].

٤٢ ـ الحكم الشرعي وبيان حقيقته[٦].

٤٣ ـ الحقيقة الشرعيّة[٧].

٤٤ ـ إبطال القياس: جعله تتمّة لحاشيته على ذخيرة السبزواري[٨].

٤٥ ـ الاجتهاد والأخبار[٩]، مطبوع ضمن كتابه (الرسائل الأُصوليّة).

٤٦ ـ الجمع بين الأخبار المتعارضة[١٠]، المطبوع ضمن الرسائل الأُصوليّة.

---

(١) إعجاز، حسين، كشف الحجب والأستار؛ مطبعة بهمن، قم؛ ط ٢، ١٤٠٩ هـ؛ نشر مكتبة المرعشي النجفي: ٢٣٦.

(٢) الذريعة ٦: ٢٧٤.

(٣) م، ن، ٧: ١٨٢.

(٤) م، ن، ١٥: ١٥.

(٥) م، ن، ٢٥: ٣٤.

(٦) م، ن، ٧: ٥٣.

(٧) م، ن، ٧: ٤٨ ـ ٤٩.

(٨) م، ن، ١: ٧٠، وج ١٧: ٣٢٠.

(٩) م، ن، ١: ٢٦٩.

(١٠) م، ن، ٥: ١٣٥.

٤٧ ـ التقيّة[١].

٤٨ ـ رسالة أخبار الآحاد، المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة.

٤٩ ـ رسالة في الشهرة[٢].

٥٠ ـ رسالة في أنّ الأحكام الشرعيّة توقيفيّة[٣].

٥١ ـ رسالة في عدم توقيفيّة الموضوعات[٤].

٥٢ ـ رسالة في حجّيّة الاستصحاب وبيان أقسامه[٥]، المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة.

٥٣ ـ حجّيّة المفهوم بالأولويّة الموسوم بالقياس بالطريق الأولى[٦]، توجد بخطّ الشيخ محمّد علي البلاغي (ت١٢٩٧ هـ) في كمتبة الشيخ حسين ابن الشيخ مشكور.

٥٤ ـ الحواشي على المعالم[٧].

٥٥ ـ رسالة في حجّيّة الإجماع[٨]، المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة.

---

(١) الذريعة ٤: ٤٠٤.

(٢) الأمين، محسن، أعيان الشيعة ٩: ١٨٢.

(٣) الذريعة ١٦: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٤) م، ن، ١٥: ٢٣٦.

(٥) البروجردي، طرائف المقال ٢: ٣٨٤.

(٦) الذريعة، ٦: ٣٧٩.

(٧) م، ن، ٦: ٢٠٤ ـ ٢٠٧.

(٨) م، ن، ٦: ٢٦٧.

٥٦ ـ إثبات التحسين والتقبيح العقليّين[١].

٥٧ ـ أصالة الطهارة، ذكرها صاحب كشف الجحب في الرسائل، ورأيته ضمن مجموعة رسائله ومختصر بعنوان فائدة[٢].

في الكلام:

٥٨ ـ الإمامة (فارسي، مبسوط)[٣].

٥٩ ـ أُصول الدين (فارسي، مختصر)[٤].

٦٠ ـ رسالة في الجبر والاختيار[٥].

٦١ ـ الردّ على الأشاعرة ونفي الرؤية في الآخرة[٦].

٦٢ ـ بم يُعرف الناجي[٧].

٦٣ ـ مناظرة مع أحد علماء العامّة في استحالة رؤية الله تعالى[٨].

٦٤ ـ رسالة في تسمية بعض الأئمّة أولادهم بأسماء الجائرين[٩].

---

(١) الذريعة ١: ٨٦.

(٢) م، ن، ٢: ١١٧.

(٣) م، ن، ٢: ٣٢٢.

(٤) م، ن، ٢: ١٨٤.

(٥) م، ن، ٥: ٨١.

(٦) م، ن، ١٠: ١٨٤.

(٧) م، ن، ١٣: ١٩٣.

(٨) م، ن، ٢٢: ٢٨٩.

(٩) م، ن، ١١: ١٤٧.

رسائل أُخرى وإجازات:

٦٥ ـ التعليقة البهبهانيّة على منهج المقال[١].

٦٦ ـ إجازة للسيّد محمّد مهدي بحر العلوم[٢].

٦٧ ـ إجازة للسيّد محمّد مهدي بن أبي القاسم الموسوي الشهرستاني الإصفهاني الحائري (ت١٢١٥ هـ)[٣].

٦٨ ـ إجازة لمحمّد مهدي بحر العلوم ذكرها السيّد أثناء إجازته للشيخ محمّد أُستاذ الشيخ آغا بزرك الطهراني وطريقها إلى المجلسي[٤].

المطلب الثالث: أشهر تلامذته وعبارات الثناء عليه

تربّى في مدرسة الوحيد البهبهاني مفاخر قلّ نظيرهم في العصور المتأخّرة، ويُعدّ كلّ واحد منهم نجماً في سماء الفكر، يمثّل جانباً من ذلك البحر الزخّار الذي كان يوصف به الوحيد، فإنّك ترى أحدهم فقيهاً، وأُصولياً ورجالياً ونظراً لطول قائمة تلامذته سأقتصر على أبرزهم، فمن تلامذته:

١ ـ محمّد مهدي النراقي صاحب كتاب (جامع السعادات) ولد في نراق، من قرى كاشان النائية آنذاك حدود سنة ١١٤٦ هـ، وتوفّي سنة

---

(١) الذريعة، ٦: ٣٩٠، وج ٤: ٢٢٣.

(٢) م، ن، ١: ١٣٦.

(٣) م، ن، ١: ٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٤) م، ن، ١: ٢٥٧.

١٢٠٩ هـ، له عدّة مؤلّفات في أُصول الفقه، منها (تجريد الأُصول) كتب فيه المهمّ من مسائل الأُصول وحذف غير المهمّ من مسائله ممّا لا دخل له في الاستنباط، طبع على الحجر سنة ١٣١٧ هـ، وله أيضاً كتاب (جامعة الأُصول) طبع في إيران سنة ١٤٢٢هـ بتحقيق الشيخ محمّد رضا الأُستادي[1].

٢ ـ السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، ولد في كربلاء عام ١١٥٥ هـ،

---

(١) وقد ذكر الشيخ محمّد رضا المظفّر في مقدّمته على جامع السعادات أنّه لم تضبط سنة ولادته ولكنّه يكمن الاستنتاج من بعض المقاربات أنّها كانت سنة ١١٢٨ هـ، لأنّه كان قد تلمّذ أوّل أمره على الحكيم إسماعيل الخاجوئي ثلاثين سنة، وكانت وفاة إسماعيل الخاجوئي سنة ١١٧٣هـ فتكون أوّل تلمّذته عليه سنة ١١٤٣ هـ، ولو فرض أنّه حضر عليه وله ١٥ سنة فتكون ولادته ١١٢٨هـ أو قبل ذلك. وقد تتبّع المظفّر في هذا التخمين بعض المؤلّفين.ظ: آثر فرينان، ملاّ محمّد مهدي النراقي منادي أخلاق؛ مطبعة صدر، قم، ١٤١٤ هـ، ١٥. لكنّنا لا نرى صحّة التاريخ المذكور، فبالرغم من عدم ضبط سنة ولادته إلاّ أنّ ولده أحمد النراقي ذكر بخطّه في هامش مخطوطة لؤلؤة البحرين: أنّ عمر أبيه كان في حدود ستّين عاماً.ظ: مقدّمة عوائد الأيّام؛ طبعة انتشارات الزهراء، بلا تاريخ، مقدّمة شرح الإلهيّات من كتاب الشفاء بقلم حسن النراقي، ٦٦. وعليه فإذا كانت ولادته سنة ١١٢٨هـ كما ذكر ذلك المظفّر، فهذا يعني أنّه قد عمّر (٨١ سنة) لا ستّين كما ذكره ولده، ولذا فإنّا نرجع إلى ما ذكره ابنه من أنّ سنة ولادته كانت ١١٤٦هـ.راجع في ترجمته: النراقي، محمّد مهدي، أنيس الموحّدين؛ نشر الزهراء، ١٣٦٣ هـ، ١١٦؛ القمّي، عبّاس، مشاهير علماء الإسلام ٣: ١٩؛ العاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ٤٠٢؛ الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ٢٠٥، رقم ١١٣٦.

اشتغل برهة على والده ثمّ على الوحيد البهبهاني، ورجع إلى النجف الأشرف وأقام بها بعد وفاة أُستاذه الوحيد حيث أصبح إمام أئمّة العراق، ومرجع الطائفة، له مآثر على عظمته وجلالة قدره، ناظر أحد علماء اليهود في بلدة الكفل وأفحمه وقضيّته في كتب الرجال مسطورة[1].

---

(١) ظ: الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنّات، ٢: ٢٠٣ ـ ٢١٦. تخرّج من مدرسته جمع كثير من أجلّة علماء الطائفة كالمحقّق النراقي. ظ: آثر فرنيان، ملاّ محمّد مهدي النراقي منادي أخلاق ٤٤؛ والفاضل الكلباسي، محمّد إبراهيم بن محمّد حسن مؤلّف كتاب الإشارات. له مؤلّفات عديدة، منها: (القواعد الأُصوليّة) على غرار (الفوائد الحائريّة) لأُستاذه الوحيد البهبهاني، و(شرح الوافية) للفاضل التوني في أُصول الفقه وقد حقّق د. عبد الأمير زاهد مطالب البحث الخارج له الذي قرّره السيّد محمّد جواد العاملي المسمّى بـ (شرح الوافي) للفيض الكاشاني. توفّي في النجف الأشرف عام ١٢١٢ هـ، ودفن بمقبرة شخصيّة له جنب قبر الشيخ الطوسي، وهي اليوم مكتبة عامّة؛ راجع في ترجمته، بحر العلوم، محمّد مهدي، مقدّمة الفوائد الرجاليّة ١: ٣٦ ـ ٦٧؛ القمّي، عبّاس، الفوئد الرضويّة: ٦٧٧؛ حرز الدين، محمّد، معارف الرجال ١: ٩٠، وج ٢: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨: ١٠٩ ـ ١١١؛ العاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ١٦٠؛ البهبهاني، محمّد علي ابن الوحيد، خيرانيه در ابطال طريقه صوفيه؛ تحقيق: السيّد مهدي الروحاني فارسي؛ طبع مطبعة سيّد الشهداء، قم ـ إيران، ١٤١٢ هـ، ١: ٧٦ ـ ٢٧٧؛ الحائري، محمّد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال ٦: ٣٥٩؛ النوري، حسين، مستدرك الوسائل ٢: ١٣٥؛ البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين؛ المكتبة الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٧ هـ، ٣٥١؛ الأميني، محمّد هادي، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام؛ مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٤ هـ، ٥٦؛ السماوي، محمّد، الطليعة إلى شعراء الشيعة؛ تحقيق: كامل سلمان الجبوري؛ دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢: ٣٦٣.

٣ ـ السيّد علي الطباطبائي صاحب (رياض المسائل)، ولد في بلدة الكاظميّة عام ١١١٦ هـ، وتتلمّذ على يد الوحيد البهبهاني وأصبح من أعظم تلامذته، كما أنّه وصل إلى مرجعيّة الطائفة. تربّى في مدرسته الفقهيّة والأُوصليّة جمع غفير منهم ولده السيّد محمّد المجاهد مؤلف (مفاتيح الأُصول). ألّف في علم الأُصول (رسالة اجتماع الأمر والنهي) و(أصالة البراءة) و(حجّيّة الإجماع والاستصحاب) و(حجّيّة الشهرة) و(حجّيّة ظواهر الكتاب) و(حجّيّة المفهوم بالأولويّة). سعى في بثّ آراء أُستاذه الوحيد البهبهاني وبسط مدرسته الأُصوليّة ودحض المسلك الأخباري والجمود الفكري، فكانت حوزته العلميّة في كربلاء من المعاهد العلميّة العظيمة. صنّف في الفقه كتاب (رياض المسائل) الذي يعرف من خلال تضلّعه في القواعد الأُصوليّة والفقهيّة، توفّي في كربلاء عام ١٢٣١ هـ[١].

٤ ـ الرجالي أبو علي الحائري صاحب (منتهى المقال)، ولد في كربلاء عام ١١٥٩ هـ، وتوفّي عام ١٢١٥ هـ، ودفن في الصحن الشريف[٢].

---

(١) راجع المامقاني، عبد اللّه، تنقيح المقال ٣: ٣٠٧.

(٢) محمّد بن إسماعيل بن سعد الدين المازندراني الحائري المعروف بأبي علي الحائري، البخاري محتدّاً، الغاضري مولداً، الجيلاني أباً، السينائي نسباً. وفي باب الكنى من منتهى المقال قال: (يتّصل نسبي على ما كان يذكره والدي بالشيخ الرئيس علي ابن سينا، من هنا قيل له السينائي. ظ: الحائري، محمّد بن إسماعيل، منتهى المقال، مقدّمة التحقيق ١: ٣٧. انظر في ترجمته: الطهراني، آغا بزرك، الذريعة ٢٣: ١٣ والطهراني، مصفّى المقال: ٣٩٤؛ العاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٢٤. ظ: القمّي، هديّة الأحباب: ٢٩.

٥ ـ السيّد محمّد جواد العاملي صاحب (مفتاح الكرامة)، ولد في شقراء من قرى جبل عامل في حدود ١١٦٠ هـ، بعد أنْ أكمل المقدّمات المخصّصة للدروس الحوزويّة في بلاده، انتقل إلى العراق ليكمل شوطه العلمي فيه، وحضر بحث الوحيد البهبهاني فترة من الزمن، وحين انتقل السيّد محمّد مهدي بحر العلوم إلى النجف الأشرف انتقل معه ولازم درسه، فكان معظم قراءته عليه[1].

٦ ـ الميرزا أبو القاسم القمّي، ولد في رشت سنة ١١٥١ هـ، واشتغل على أبيه في علوم الأدب، ثمّ انتقل إلى خوانسار فدرس فيها الفقه والأُصول على السيّد حسين الخوانساري عدّة سنين، ثمّ هاجر إلى كربلاء فمكث في كربلاء ولازم درس الوحيد البهبهاني في الفقه والأُصول حتّى حصل على إجازة من أُستاذه فعاد إلى بلاده واشتغل بها بالأُمور الشرعيّة، وبعد قليل انتقل إلى إصفهان فكان يدرّس فيها، وسافر إلى شيراز وبقي فيها مدّة والتفّ حوله الطّلاب فكان يدرّسهم الفقه والأُصول، ثمّ انتقل إلى قم زمن فتح علي شاه القاجاري.

---

(١) ظ: الخوانساري، محمّد باقر: روضات الجنّات، ٢: ٢١٦ ـ ٢١٧. وله بعض المؤلّفات تتضمّن تقريرات أُستاذه السيّد بحر العلوم، ومن مؤلّفاته موسوعته الفقهيّة المعروفة بـ مفتاح الكرامة، وصفتها بعض المصادر: بأنّها شرح لكتاب (القواعد) للعلاّمة الحلّي، وهو من خيرة أسفار المتأخّرين. توفّي عام ١٢٢٦هـ في النجف الأشرف. ظ: في ترجمته: الطهراني، آغا بزرك: الكرام البررة، ١: ٢٩٦ ـ ٢٩٧؛ القمّي، عبّاس: الكنى والألقاب، ٢: ٦٠ ـ ٦٢؛ العاملي، محسن الأمين: أعيان الشيعة، ٤: ٢٨٨ ـ ٢٩٠.

ولمّا حطّ الرحال بها عكف على التصنيف حتّى أصبح من كبار المحقّقين ولقّب بـ (المحقّق القمّي) فتوجّه إليه الناس ورجعوا إليه في أمر التقليد والمرجعيّة، فكان زعيماً دينيّاً وعلميّاً تخرّج عليه كثير من العلماء. له مؤلّفات أهمّها (القوانين المحكمة) في علم الأُصول، طبع هذا الكتاب مرّات عديدة وأصبح من الكتب الدراسيّة.

توفّي عام ١٢٣١ هـ[1].

٧ ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، تتلمّذ لدى الوحيد البهبهاني حتّى أنّه يعدّ من أعظم تلامذته، ففي العراق وإيران قام بمحاربة الجمود الفكري والمسلك الأخباري وقضى بجهود جبّارة على الدعوى للبقاء على تقليد الأموت، وعلى الدعوى للتقليد بالرجوع لأصل واحد وهو الأخبار، وعلى الدعوى لنبذ العمل بأُصول الفقه من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، ودعا إلى العمل بأُصول الفقه التي قام القطع والقطعي على حجّيّتها والتمسّك بها. ترك لنا كاشف الغطاء ثلاثة كتب، كانت له فيها معالجات أُصوليّة شامية، هي:

١. كشف الغطاء (المقدّمة).

٢. الحقّ المبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريّين.

---

(١) ظ: في ترجمته: الخوانساري، محمّد باقر: روضات الجنّات ٥: ٣٦٩؛ الطهراني: الذريعة ٣٢: ١٢٤؛ العاملي، محسن الأمين: أعيان الشيعة ٢: ٤٨١؛ الطهراني: الكرام البررة ١: ١٩٢ ـ ١٩٤؛ حرز الدين، محمّد: معارف الرجال ١: ٤٩؛ الدواني، علي: الوحيد البهبهاني، ١٩٦.

٣. غاية المأمول، وهو كتاب ما زال مخطوطاً، وله أيضاً كتاب (كشف الغطاء عن معايب الميرزا الأخباري عدوّ العلماء)[١]. ويعدّ كتاب (كشف الغطاء) من أنفس الكتب العلميّة في المعاهد الإماميّة.

توفّي في النجف الأشرف عام ١٢٢٧ هـ[٢].

٨ ـ السيّد محسن الأعرجي الكاظمي، ولد في بغداد ١١٣٠ هـ، تلمّذ على الوحيد البهبهاني والسيّد محمّد مهدي بحر العلوم، كما قرأ على السيّد صدر الدين القمّي مؤلّف (شرح الوافية). تتلمّذ لديه السيّد صدر الدين العاملي، والسيّد عبدالله شبّر. ألّف كتاب (المحصول في علم الأُصول) و(الوافي في شرح الوافية) للفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ) و(عدّة الرجال). وكان من العلماء المحقّقين والفقهاء المقدّسين وإلى جانب هذا كان أديباً وشاعراً.

توفّي في الكاظميّة حيث كان يسكن فيها عام ١٢٢٧ هـ[٣].

٩ ـ الشيخ أسد الله التستري الدزفولي الكاظمي، ولد في دزفول سنة

---

(١) يشكّك محمّد حسين كاشف الغطاء في تأليف جعفر كاشف الغطاء رسالة ضدّ الميرزا محمّد الأخباري. ظ: كاشف الغطاء، محمّد حسين: العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة، تحقيق جودت القزويني، الطبعة الأُولى، ١٩٧٩ م، توزيع بيان، بيروت ـ لبنان، ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) ظ: في ترجمته: الخوانساري: روضات الجنّات ٢: ٢٠٠؛ حرز الدين، محمّد: معارف الرجال ١: ١٥٢؛ الطهراني، آغا بزرك: الكرام البررة ١: ٢٤٩.

(٣) ظ: في ترجمته، الخوانساري، محمّد باقر: روضات الجنّات ٦: ١٠٤؛ حرز الدين، محمّد: معارف الرجال ٢: ١٧١ ـ ١٧٣.

١١٨٦هـ وقرأ مقدّمات العلوم بها، ثمّ هاجر إلى العراق وحضر في كربلاء، درس الوحيد البهبهاني، وهو ممّن شملته العناية الإلهيّة فكان صاحب الذهن الوقّاد والتحقيقات المعروفة. نقل الشيخ الأنصاري في آخر مبحث الإجماع في كتابه (الرسائل) كلاماً لهذا المحقّق من كتابه (كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع)، وهذا الأمر يكشف عن مدى تضلّعه في الفقه والأُصول حتّى اعتنى بكلامه المحقّق الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) مع كمال عظمته. بعد وفاة الشيخ جعفر كاشف الغطاء اتّجهت له المرجعيّة ورجع إليه جماعة من أمر التقليد.

تخرّج لديه جماعة، منهم: عبد الله شبر، والشيخ موسى وأخوه الشيخ علي كاشف الغطاء. وكان الشيخ أسد الله التستري صهر الشيخ كاشف الغطاء الكبير، وتتلمّذ على يديه كما تتلمّذ على يد السيّد محمّد مهدي بحر العلوم.

له من التصنيفات: (مقابس الأنوار) في الفقه، و(منهاج الأعمال) و(كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع) يتضمّن كثيراً من مباحث الظنون.

أدركته الوفاة في النجف الأشرف عام ١٢٣٤ هـ، ودفن في مقبرة أُستاذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء[1].

عبارات الثناء عليه:

استأثرت شخصيّة الوحيد البهبهاني باهتمام كبير لدى معاصريه ومن

---

(١) ظ: في ترجمته، الخوانساري: روضات الجنّات ١: ٩٩؛ الطهراني: الكرام البررة، ١: ١٢٢.

جاء بعدهم، إضافة إلى ما ذكر عنه في كتب التراجم والرجال، ومن أرّخ الحركة العلميّة في كربلاء المقدّسة، حيث نلحظ المكانة الرفيعة التي حظي بها الوحيد والتي لم تات من فراغ، بل جاءت عن عمل وتفان من أجل خدمة الحركة العلميّة، فقد شهد له المعاصرون له والمتأخّرون عنه بجلالهالقدر وسموّ المرتبة، وأذعنوا له بالتفوّق وعلوّ المنزلة، فقد وصفه تلميذه السيّد محمّد مهدي بحر العلوم في بعض إجازاته بقوله:

(شيخنا العالم العامل العلاّمة، وأُستاذنا الحبر الفاضل الفهّامة، المحقّق النحرير، والفقيه العديم النظير، بقيّة العلماء ونادرة الفضلاء، مجدّد ما اندرس من طريقة الفقهاء، ومعيد ما انمحى من آثار القدماء، البحر الزاخر، والإمام الباهر، الشيخ محمّد باقر ابن الشيخ الأجلّ الأكمل والمولى الأعظم الأبجل المولى محمّد اكمل أعزّه الله تعالى برحمته الكاملة، وألطافه السابغة الشاملة)[1].

والذي يدلّ على صحّة هذا المدح والإطراء، وأنّه لم يكن مجرّد ترصيف عبارات، وترصيع كلمات، هو ما كتبه الوحيد نفسه في جواب من سأله عن سرّ وصوله إلى ما وصل إليه من العلم والفضل، إذ كتب:

(لا أعلم من نفسي شيئاً استحقّ به ذلك، إلاّ أنّي لم أكن أحسب نفسي شيئاً أبداً،... ولم أترك الاشتغال بتحصيل العلم مهما استطعت، وقدمته على كلّ مرحلة دائماً)[2].

---

(١) الأمين، محسن: أعيان الشيعة ٩: ١٨٢.

(٢) الخوانساري، محمّد باقر: روضات الجنّات ٢: ٩٨.

وممّن أطرى عليه وبيّن فضله وعلوّ شأنه معاصره الشيخ عبد النبي القزويني (ت١٢٠٨ هـ) حيث قال في حقّه: (فقيه العصر، فريد الدهر، وحيد الزمان، صدر فضلاء الزمان، صاحب الفكر العيمق، والذهن الدقيق، صرف عمره في اقتناء العلوم واكتساب المعارف والدقائق وتكميل النفس بالعلم بالحقائق...)[١].

وممّن نقل لنا صورة حيّة عن عبقريّة الوحيد تلميذه أبو علي الحائري (ت١٢١٦ هـ) حيث قال: (أُستاذنا العالم العلاّمة، وشيخنا الفاضل الفهّامة دام علاه، ومُدّ في بقاه، علاّمة الزمان، ونادرة الدوران، عالم عرّيف، وفاضل غطريف، ثقة وأيّ ثقة، ركن الطائفة وعمادها، وأورع نسّاكها وعبّادها، مؤسّس ملّة سيّد البشر في المائة الثانية عشر...)[٢].

وقال عنه الزركلي: (فاضل إمامي)[٣].

هذا غيض من فيض التبجيل والتجليل الذي ينمّ عن مبلغ علميّة الوحيد وعبقريّته ولا أُريد الإطالة في ذكر الأقوال فيه، إذ تكفي مراجعتها في مظانّها[٤].

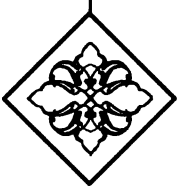
---

(١) تتميم أمل الآمل: ٧٤.

(٢) الحائري، محمّد بن إسماعيل: منتهى المقال في أحوال الرجال ٦: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) الزركلي، خير الدين: الأعلام، الطبعة الثالثة بدون مشخصات ٦: ٤٩.

(٤) حرز الدين، محمّد: معارف الرجال ١: ١٢١؛ كحالة، عمر رضا: معجم المؤلّفين ٩: ٩٠؛ النوري، حسين: مستدرك الوسائل ٣: ٣٨٤؛ العلياري، علي بن عبد اللّه: بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، بنياد فرهنك إسلام محمّد حسين كوشان، قم، ١٣٩٦ هـ، ٦: ٥٧٢؛ الطهراني، آغا بزرك: الكرام البررة ١: ١٧١ ـ ١٧٢؛ التنكابني: قصص العلماء، ١٩٨ ـ ٢٠٢.



الفصل الثاني
آراء الوحيد الأصوليّة في الأدلّة الأساسيّة
(القرآن والسنّة)

المبحث الأوّل
آراؤه في حجّيّة الظهور القرآني

المطلب الأوّل: مفهوم الظاهر وأثره:

الظاهر: لقد عرّف الأُصوليّون الظاهر ب (المطابق لخاصّ العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان، فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر اللفظ المراد)[1]، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[2].

وعرّفه السيّد المرتضى: (عبارة عمّا أمكن أنّ يعرف المراد به)[3].

وذكر الشاشي بأنّه (اسم لكلّ كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمّل)[4].

---

(١) المفيد: التذكرة بأُصول الفقه، المجلّد التاسع من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣ م، ط٢، ١٨ ـ ١٩.

(٢) يونس: ٤٤.

(٣) الشريف المرتضى: الذريعة إلى أُصول الشريعة، تصحيح وتعليق: أبو القاسم كرجي، تقديم و إشراف: السيّد أحمد الحسيني، دار القرآن، إيران، ١٤٠٥ هـ، ١: ٣٢٩.

(٤) الشاشي، إسحاق ابن إبراهيم: أُصول الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ، ٣٧٩.

وإليه ذهب السرخسي حيث قال بأنّه: (ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمّل)[١] وكما ذكر ابن الطيب البصري أنّ له فارقاً عن النصّ، وهو عدم افتقاره في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره ويشاركه في وجوب كونه كلاماً وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم[٢].

وقال الباجي: بأنّ الظاهر كالأوامر والنواهي وغير ذلك ممّا يحتمل معنيين فزائداً هو في أحدها أظهر، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره إلاّ أنّ يدلّ على العدول عن ظاهره فيعدل إلى ما يوجبه الدليل[٣].

وعرّفه الإسترآبادي بأنّه: (اللفظ الدال على أحد محتملاته دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال) ثمّ ذكر أنّ الظاهر نوعان:

أوّلاً: ما كان راجحاً بحسب العرف، كدلالة الغائط على الفضلة، لأنّ الدلالة قد سمّت الفعل باسم المكان الذي تجري فيه أو يفترض أنّ تجري فيه.

ثانياً: ما كان راجحاً بحسب الشرع كدلالة لفظ الصوم على الإمساك من المفطِرات، وهذان وإن كانا نصّين باعتبار الشرع والعرف إلاّ أنّ

---

(١) السرخسي، محمّد بن أحمد: أُصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتاب العربي، مصر، ١٣٧٢ هـ، ١: ١٦٣.

(٢) البصري، ابن الطيّب محمّد: المعتمد في أُصول الفقه، تحقيق: محمّد حميد اللّه، طبع دمشق، ١٣٨٥هـ: ١٩٦٥ م، ١: ٣٢٠.

(٣) الباجي، سليمان: إحكام الفصول في أحكام الأُصول، تحقيق عبد المجيد تركي، ط٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥ هـ، ١: ٧٣.

احتمال إرادة الوضع لم ينتف انتفاءً يقينيّاً)[١].

وقد وقع الاختلاف في مفهوم الظهور وحجّيّته وحكمه بين الأصوليّين والأخباريّين فقد أكّد المحدّث الإسترآبادي على ضرورة اكتساب الحكم الشرعي الدرجة القطعيّة من اليقين المعتمد على الكتاب والسنّة ولكن باحراز القطع[٢].

ولعلّ ما يقصده الإسترآبادي كما يبدو من خلال تركيزه على ضرورة الرجوع لخبر الإمام ينحصر في إخراج العقل البشري من عمليّة التشريع[٣].

ولذا قال أيضاً: (وأنّه لا سبيل فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعيّة أصليّة كانت أو فرعيّة إلاّ السماع من الصادقين عليهماالسلام، وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبويّة ما لم نعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقّف والاحتياط، وأنّ المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب الله وافترى وإن أصاب لم يؤجر، وأنّه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلاّ بقطع ويقين ومع فقده يجب التوقّف[٤].

وبذلك يتقرّر:

١ ـ أنّ الأصل والمستند في الفقه والفتوى هو النصّ.

---

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ٨٠.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن، ١٠٦.

(٤) م. ن، ٤٠ ـ ٤٨.

٢ ـ أنّ المسلك الأخباري يمنع من الاعتماد على الظاهر إلاّ إذا نصّ المعصوم أنّ هذا هو المراد من النصّ.

٣ ـ إنّ لم يحصل هذا اليقين بهذا المسلك فإنّ المتاح الشرعي هو التوقّف واعتماد الاحتياط.

٤ ـ أنّ المجتهد إن لم يسلك هذا الطريق فإن أخطأ فهو مؤاخذ وإن أصاب لم يؤجر.

وهكذا أناط الإسترآبادي مهمّة تفسير القرآن بأهل البيت عليهم السلام، لعصمتهم من الخطأ، ولكونهم ﴿**أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾[١] و﴿**الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[٢] كما ورد في الكتاب المجيد وأوضح عمل الأخباريّين في الظواهر القرآنيّة، مثل قوله تعالى: ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء**﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**... ﴾[٥]، وفي ظواهر السنن النبويّة مثل قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[٦] حين قال:

---

(١) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٢) النساء: ١٦٢.

(٣) المائدة: ١.

(٤) النساء: ٤٣.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) الكليني: الكافي ٥: ٢٩٢، باب الضرار، ح ٢، الصدوق: من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٣٣، تصحيح وتعليق علي أكبر غفّاري، ط ٢، منشورات جماعة المدرسين، قم ١٤٠٤هـ، ح ٣٨٥٩، باب المضاربة.

(نحن نوجب الفحص عن أحوالهما بالرجوع إلى كلام العترة عليهم السلام، فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا بها، وإلاّ أوجبنا التوقّف والتثبّت)[١].

وأقوى ما استدلّ به الأخباريّون على ذلك وجهان:

الوجه الأوّل: الأخبار المتواترة المدّعى مرادها في المنع عن ذلك: مثل الحديث النبوي: (من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار)[٢].

وفي رواية أخرى: (من قال في القرآن بغير علم فاليتبوأ...)[٣] إلى غير ذلك ممّا ادّعى الحرّ العاملي في الوسائل ـ في كتاب القضاء ـ تجاوزها عن حدّ التواتر.

الوجه الثاني: أنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقط الظهور[٤].

كما استدلّ المحدّث البحراني بحديث الثقلين وهو: (إنّي تارك فيكم

---

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٧ و١٢٨؛ البحراني: الحدائق الناضرة ١: ٢٧ ـ ٣٥؛ والدرر النجفيّة من الملتقطات اليوسفيّة، تحقيق ونشر: شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ١٤٢٢ هـ، ط١، ١٦٩ ـ ١٧٤؛ والحرّ العاملي: الفوائد الطوسيّة، المطبعة العلميّة، قم ـ إيران، ١٤٠٣ هـ، ١٨٦.

(٢) الأحسائي، ابن أبي جمهور: عوالي اللآلي، نشر مطبعة سيّد الشهداء، قم ١٤٠٣ هـ، ط١، ٤: ١٠٤، ح١٥٤.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠، الباب ١٣، من أبواب صفات القاضي، ح٣٥.

(٤) الأنصاري، مرتضى: فرائد الأُصول ١: ١٤٩.

الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض)[١].

وبعد أنّ ساق البحراني مفهوم الأخباريّين من حجّيّة ظواهر الكتاب تعرّض لموقف الأخباريّين فقال: (وأمّا الأخباريّون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخرّيهم، ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتّى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٢] إلاّ بتفسير من أصحاب العصمة عليهم السلام، ومنهم من جوّز ذلك حتّى كاد يدّعي المشاركة لأهل العصمة في تأويل مشكلاته وحلّ مبهماته وبيان مجملاته، كما يعطيه كلام المحدّث المحسن الكاشاني في مقدّمات تفسيره الصافي جرياً على قواعد الصوفيّة الذين يدّعون مزاحمة الأئمّة في تلك المقامات العليّة)[٣].

---

(١) راجع في تخريج الحديث: ابن حجر، أحمد بن علي: الصواعق المحرقة، مطبعة دار الطباعة المحمّديّة، مصر، لم تذكر سنة الطبع، ٤٨٧؛ البحراني: الحدائق الناضرة ١: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) الإخلاص: ١. فقد نسب هذا القول إلى الشيخ الأحسائي أحمد بن زين الدين ت١٢٤١ هـ، فقد سئل عن معنى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث، فقال: نعم، لا نعرف معنى الأحديّة، ولا نفرّق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلاّ بذلك. انظر: البحراني، يوسف: الدرر النجفيّة، ١٧١.

(٣) م. ن، ١٧١، ومن يقرأ المقدّمة الخامسة للفيض الكاشاني لا يجد فيها أنّه يدّعي لنفسه هذا المقام، وإنّما يتحدّث عمّا يمكن أنّ يصل إليه الإنسان بطاعة الله ورياضة نفسه على التقوى إلى حالةٍ من الصفاء بحيث يمكن أن تنار له بعض المعاني من كتاب اللّه، لكنّها عند هذا الشيخ ولدى غيره من العرفانيّين لا تصل عندهم فيما ذكروا إلى ما يتّصل بالتشريعات. راجع: الكاشاني: الصافي في تفسير القرآن، مطبعة بوذر جمهري، طهران، ١٣٧٥ هـ، ١: ٢٢. وقد ذكر البحراني نفسه في كتابه الرسالة الصلاتيّة، ⇦

لقد شكّك التوني في الرجوع إلى الظواهر مطلقاً، وقد قدم مبرراته لهذا التشكيك والمتمثّلة بما يلي:

١ ـ الروايات التي حصرت علم القرآن بهم عليهم السلام[١]، وشكّك بالمقولة التي ترى أنّ حصر فهم القرآن تعني فهمه كلّه والتي شاعت بين الأُصوليّين كما قبلها الفيض الكاشاني[٢]، ويرجع سبب عدم رضاه أنّه يراه مخالفاً لما فهمه العلماء الأوّلون منها دون أنّ يحدّد من هم هؤلاء العلماء[٣].

٢ ـ إنّ الأخذ بظواهر القرآن على الإطلاق يلزم منه طرح أكثر الأخبار التفسيريّة، لأنّ أغلبها مخالف لظاهر القرآن بحسب الوضع اللغوي

⇦ ط٢، مطبعة الآداب، لم تذكر سنة الطبع في ص ط المسألة الأُولى نقلاً عن محمّد باقر المجلسي (ت١١١٠ هـ) في البحار قال: (إنّ العباد مكلّفون بالانقياد للحقّ وترك الاستكبار عن قوله له، فأمّا المعارف فإنّها بأسرها ممّا يلقيه الله تعالى في قلوب عباده بعد اختيارهم للحقّ، ثمّ يكمل ذلك يوماً فيوماً بقدر أعمالهم وطاعتهم حتّى يوصلهم إلى درجة المتّقين وحسبك في ذلك... إلى أنّ يقول: ثمّ دعوهم إلى تكميل النفس بالطاعات والرياضات حتّى فازوا بأعلى درجات السعادات) انتهى. قال البحراني: وهو جيّد كما لا يخفى على الفطن النبيه، ومضمون ما ذكره المجلسي قريب ممّا ورد في المقدّمة الخامسة للفيض.

(١) التوني: الوافية، ١٣٧ ـ ١٤٠، وانظر الروايات: المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمّة الأطهار، ٩٢: ٧٨ ـ ١٠٦، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤٠٣هـ.

(٢) الكاشاني، ملاّمحسن: الأُصول الأصليّة، دار إحياء الإحياء، قم ـ إيران، ط٣، ١٤١٢هـ، ٣٨.

(٣) التوني، الوافية: ١٤١.

كتفسير الشمس بالنبي ﷺ وما شابه ذلك[١].

٣ ـ ذهب التوني إلى أنّ العمومات القرآنيّة لعلّها كانت حين صدورها مقترنة بما يجعل معناها واضحاً عند أُولئك المخاطبين الذين كانوا حضروا ملابسات الصدور وظروفه الموضوعيّة، ومن ثمَّ لمّا استطال الزمان وتمادى وضاعت علينا تلك الملابسات الحافّة بالنصّ لم يعدّ بإمكاننا الاعتماد على فهمنا له اليوم[٢] وقد وجدنا التوني يغيّر رأيه في أدلّته المتقدّمة فيعتقد بأنّ انحصار فهم القرآن بهم عليهم السلام المراد منه ما كان من حمل الكلام على خلاف المداولات الظاهرة، أمّا الظواهر فلا شكّ في جواز اعتمادنا عليها[٣]. كما أنّه ينقض ما رفضه سابقاً انحصار تمام القرآن بهم عليهم السلام، ويؤيّد هذا التفسير عنده، أنّ الكليني (ت٣٢٩ هـ) روى أنّ كلمة (القرآن) اسم للمجموع، لا لكلّ آية آية، فحينما يقال هم فقط يعرفون القرآن فهذا يعني أنّهم يعرفون مجموعه ولا يعني أنّ غيرهم لا يعرف بعضه[٤].

وهذه الأدلّة أخذها فيما بعد الوحيد البهبهاني وراكمها وزاد عليها، كما نجد أنّ نتاجات الأُصوليّين التي جاءت بعد الوحيد كانت في الغالب تكراريّة.

---

(١) التوني، الوافية، ١٣٦.

(٢) م. ن، ١٣٦. وهكذا كان موقف التوني متقارباً أو فلنقل متراحجاً بين الأخباريّة والأُصوليّة.

(٣) م. ن: ٢٥٨.

(٤) م. ن: ٢٥٩

المطلب الثاني: معالجة الوحيد البهبهاني لقضيّة الظهور في النصّ القرآني:

تمثّل ردّ الوحيد البهبهاني بعدّة إشكاليّات أثارها في وجه الأخباريّين، بعد أنّ نسب إليهم القول بنفي حجّيّة القرآن مطلقاً، حيث قال: (الأخباريّون منعوا عنها مطلقاً، وهو في غاية الغرابة)[١].

وقد أدان الوحيد هذا المسلك واعتبره مخالفاً لما عليه سيرة الماضين محتجّاً بسيرة السلف من علماء الإماميّة على العمل بالقرآن، وقد صرّح الأئمّة عليهم السلام كثيراً بأنّه ما لم يكن حديثهم موافقاً للقرآن فاضربوه عرض الجدار[٢]، وأنّه زخرف[٣]، وحين سُئلوا عن وضع المرارة على الإصبع حال الوضوء، حينما قال السائل: عثرت فوقع ظفري، فكيف أصنع، فقد ورد عنهم عليهم السلام أنّه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٤][٥] وفي ذلك إعمال واضح بالظهور.

ونقل حديث رسول اللّه صلى الله عليه وآله في الخبر المتواتر عنه: بأنّه تارك فينا الثقلين كتاب الله وعترته أهل البيت، وجعلهما حجّة علينا إلى يوم

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٨٣، وهي نسبة نتحفّظ عليها، فهناك من الأخباريّين من لم يذهب للمنع كالفيض الكاشاني ت١٠٩١ هـ، ونعمة الله الجزائري (ت١١١٢ هـ)، والبحراني خلافاً لما تبناه الإسترآبادي.

(٢) الطبرسي، الفضل بن الحسن ت٥٤٨ ه: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٨ م، ط٢، ١: ٣.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ١٨: ٧٨؛ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح١٢.

(٤) الحجّ: ٧٨.

(٥) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١: ٣٢٧، الباب ٣٩، الوضوء، كتاب الطهارة، ح٥.

القيامة وأمرنا بالأخذ بهما[١]، وذكر أنّ فقهاء الشيعة في الأعصار والأمصار كان ديدنهم الاستدلال والتمسّك به[٢]، وأثار إشكاليّة أُخرى على التيار الأخباري وهي التشكيك في صدور السنّة، فالقرآن كلامه تعالى يقيناً، فإذا ظهر مراده فلا يمكن التأمّل، لأنّه تأمّل في كون قوله تعالى حجّة أو لا، سيّما مع كون التأمّل من جهة ظهور من ظواهر بعض الأخبار، وأين سند القرآن ومتنه من سنده ومتنه[٣]. وانتقل إلى مناقشة دلالة النصّ القرآني حيث قال:

وأمّا الدلالة، فربما كانت قطعيّة، وربّما كانت ظنّيّة ولكن في غاية القوّة، وربّما كانت ظنّيّة مقابلة للظنّ الحاصل من الأخبار، رغم أنّ الأخير حجّة عند الأخباريّين، وما دلّ على حجّيّته يشمل هذا أيضاً، بل بطريق أولى لأنّه كلام الشارع سنداً ومتناً، بخلاف مفهوم كلام لا يُعلم أنّه متن كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الراوي، وأنّه ليس من المعصوم عليه السلام، أو أنّه منه لكن نقلاً بالمعنى، بل هذا هو الأظهر.

أمّا الرّوايات التي استدلّوا بها من أنّ علم القرآن منحصر في الإمام[٤]

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة: ١٨: ١٩، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح٩.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٨٤.

(٣) م. ن، ٢٨٤.

(٤) الكليني: أُصول الكافي ١: ٢١٣، ح١، فقد روى الكليني أنّ كلمة القرآن اسم للمجموع، لكلّ آية آية، فحينما يقال: هم فقط يعرفون القرآن، يعني ذلك أنّهم يعرفون مجموعه، لا يعني أنّ غيرهم لا يعرف بعضه.

فإنّ المراد به علم الجميع، إذ إنّ الأطفال يعلمون أنّ مراده تعالى من ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى﴾[١] المنع عنه، وأمثال ذلك من الحكم والمواعظ والقصص[٢] ويستمرّ الوحيد فيتفنيد دليلهم الواحد بعد الآخر في إسقاط حجّيّة الظاهر القرآني، مثل أنّ الروايات منعت من تفسير القرآن بالرأي، فعن ذلك قال: (إنّ التفسير لا يكون إلاّ في موضع لا تكون الدلالة ظاهرة والمطلب واضحاً، وأمّا الادّعاء بأنّه لعلّه كان في حال نزول الآيات قرائن، فقد أجاب بالنقض قائلاً: (بأنّ هذا مشترك بين القرآن والأخبار، فما هو جوابكم فهو جوابنا)[٣].

ونلحظ أثر الوحيد في الخطّ الأُصولي بعده حينما نجد صاحب الكفاية (ت١٣٢٩ هـ) ينحو منحى الوحيد حين يقول:

(لا مسوّغ، لمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنّه كشف القناع ولا قناع للظاهر)[٤].

فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف بمخاطبته له عربيّاً أو فارسيّاً أو غيرهما فعمل به وامتثله لم يعدّ هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع.

---

(١) الإسراء: ٣٢.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٨٥.

(٣) م. ن، ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٤) الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ط٣، ١٤١٥ هـ، ٢: ١٧.

وهناك محاولة أُخرى قام بها الوحيد تمثّلت في دمجه بين النصّ والظاهر[١] من حيث طبيعة التعامل معهما، فعندما اعتبر إقرار الأخباري بالعمل بالنصّ القرآني مأخذاً عليه، انتقد محاولة التمييز بين النصّ الصريح والظاهر معتبراً أنّهما ضمن سياق واحد، وفقاً لما تفيده الأخبار[٢].

وهذا الرأي للوحيد يرى أنّ دلالة الظاهر الخاصّ قطعيّة، وذلك لأنّ الظاهر بعد اعتبار معناه البارز وانقضاء الاحتمال المخالف تعدّ قطعيّة في هذا المعنى الخاصّ. وهذا ما يجعل النصّ والظاهر كليهما بمعنى واحد، وأنّهما يفيدان القطع، وهذا ما يذهب إليه بعض علماء الحنفيّة[٣]، إذ يقول ابن الهمام كمال الدين محمّد بن القاضي الحنفي (ت٨٦١ هـ): (حكم الظاهر وجوب العمل بالذي يظهر على سبيل القطع عند عامّة المتأخّرين ـ من علمائهم ـ حتّى يثبت به الحدود والكفّارات ــ هذا هو الظاهر العامّ، أمّا الخاصّ فلا خلاف في قطعيّته)[٤].

فالظاهر قسم من المحكم والنصّ القسم الآخر الذي يفيد القطع

---

(١) النص: لفظ واضح المعنى مساق له بواسطة السياق زيادة على الظهور مثل: «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا...» وهو أوضح من الظاهر درجة.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٨٦.

(٣) أبو زهرة، محمّد: أُصول الفقه، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٥٧ م، ١١٤.

(٤) ابن الهمام، كمال الدين: التحرير، المطبعة الأميريّة، بولاق، مصر، ١٣١٦ هـ، ١: ٦٣؛ البهاري، محب الله ابن عبد الشكور، مسلّم الثبوت، طبع بهامش المستصفى للغزالي، المطبعة الأميريّة، بولاق، مصر، ١٣٢٢ هـ، ١: ١٩.

وعدم الاحتمال المنافي، فإذا كان الظاهر مثله فلا يكون قسيماً له.

والوحيد يحاول هنا التعامل مع النصّ القرآني بوصفه وحدة متكاملة غير قابلة للتشطير والانشطار تبعاً لأنواع من الدلالات، فأمّا أنّ نقرّ بمرجعيّة النصّ القرآني أو نلغيها على الإطلاق.

ومحاولة الوحيد جديرة بالاهتمام في سياقها العقلائي، لأنّها تؤكّد على استخدام مبدأ واحد في منهاج التعامل مع القرآن.

ويمكننا أيضاً تلمّس أثر الوحيد البهبهاني في تلاميذه، فقد حاول تلميذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٧ هـ) التأسيس لبناء عقلائي جديد، إذ رأى أنّ مقولة الأخباريّين تفرغ النصّ القرآني من سمة الإعجاز، ذلك أنّ النصّ القرآني إذا لم يكن مفهوماً فقد قيمته في التحدّي، إذ ما معنى تحدّي العرب على الإيتان بمثل القرآن وهم لا يفهمونه، وإنّما هو بالنسبة إليه مجرّد طلاسم ورموز[1].

والشيخ كاشف الغطاء بهذا المنفذ العقلائي الذي أضافه على تجربة أُستاذه الوحيد فتح الطريق للعلماء اللاحقين لتطوير هذا الدليل، حيث قام باستخدام الفكرة تلميذ الوحيد أيضاً الميرزا أبو القاسم القمّي

---

(١) كاشف الغطاء، جعفر: الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريّين، طبع حجر إيران، ١٣٠٦ هـ، ٢٤.

إنّ الرّد على الأخباريّين ببطلان الإعجاز ومنافاة ذلك لكون القران عربيّاً وأمثالها غير وافٍ، لأنّ القصص والمواعظ والآيات الكونيّة والأخلاقيّة والآيات المحكمة كافٍ لأداء هذا الغرض، أعني بيان إعجازه والإفادة منه في التوجيه. ولم يكتف كاشف الغطاء بذلك بل ادّعى بأنّ النصوص المتكاثرة ـ بزعم الأخباري ـ لا دلالة روائيّة لها على ذلك.

(ت ١٢٣١ هـ) في كتابه (القوانين المحكمة)، إذ قال: (والحقّ أنّ إعجاز القرآن من وجوه أجلّها وأقواها بلاغته لا مجرّد مخالفة أُسلوبه لسائر الكلمات، ولا يخفى أنّ البلاغة هي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام، وهو لا يعلم إلاّ بمعرفة المعاني، والقول بأنّ العرب كانت تتوقّف في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله من دون أنّ يفهموه بأنفسهم ثمّ تعلم البلاغة شطط من الكلام)[١].

كما ذكر المحقّق القمّي توهّماً حول وجوب العمل بظواهر الكتاب، وهو أنّ وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره[٢]؛ لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مطلقاً حتّى ظواهر الكتاب.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري عن ذلك بقوله: (إنّ فرض وجود الدليل على حجّيّة الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر، مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن جحّيّة أنفسها، إلاّ أنّ يقال إنّها لا تشمل أنفسها)[٣].

أمّا حول القراءات السبع قد قال الوحيد:

(المشهور[٤] بيننا جواز العمل بالقراءات السبعة المشهورة، والدليل

---

(١) القمّي، أبو القاسم: قوانين الأُصول، الباب السادس ١: ٣٩٣.

(٢) م. ن، ٢: ١٠٩.

(٣) الأنصاري: فرائد الأُصول ١: ١٥٩.

(٤) الطباطبائي، محمّد المجاهد: مفاتيح الأُصول، طبعة حجريّة، مؤسّسة ⇦

تقرير الأئمّة عليهم السلام، بل الأمر بأن (يقرأ كما يقرأ الناس إلى قيام القائم عليه السلام، ولا بحث في الاختلاف الذي لا يختلف فيه الحكم، وأمّاما يختلف فيه الحكم فالمشهور التخيير في العمل بأيّهما شاء)[1].

ويبقى استدلال الأُصوليّين هو الراجح، لأنّ الشارع في كتابه المجيد لم تكن له طريقة خاصّة تختلف عن طريقة سائر أهل المحاورات في محاوراتهم، لأنّه أراد إفهام البشر ظواهر حكمه وأحكامه.

والذي نستخلصه من كلّ ما تقدّم أنّ الله تعالى استخدم في إيصال معاني الآيات الأُسلوب عينه الذي اتّخذه العقلاء في تخاطبهم وتحاورهم، وبعبارة أُخرى لم يتّصف الخطاب الإلهي بأُسلوب مغاير لأُسلوب العقلاء، وإن اشتمل أحياناً على بعض الحقائق والأساليب الفنيّة التي يصعب على عامّة الناس فهمها، إلاّ أنّ ذلك لا يعني كون أُسلوب القرآن في بيان الحقائق أُسلوباً غريباً نادراً، ونحتاج في إدراكه إلى ما هو خارج عن دائرتنا، بل ذلك ممكن بالاعتماد على الطريقة العقلائيّة، فليست لغة القرآن خارجة عن نطاق لغة العقلاء.

لقد تصوّر بعضهم ممّن أساء فهم الموضوع أنّ إدراك المحتوى القرآني وتفسيره مختصّ بالمعصومين عليهم السلام ولا يحقّ لغيرهم الاجتهاد

⇦ آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، بدون مشخصات، ٣٢٢؛ القمّي: القوانين ١: ٤٠٦؛ النراقي، محمّد مهدي: مناهج الأُصول، طبعة حجريّة، إيران، ١٥٠.

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٨٣.

في فهم النصّ القرآني، أو أنّ فهم غيرهم ليس حجّة على أقل التقادير، واستشهدوا ببعض الروايات المعروفة في هذا الصدد من قبيل (إنّما يعرف القرآن من خوطب به)، وهو انطباع خاطئ كما يظهر ومخالف لما عليه غالبية العلماء والمفسرين ابتداءً من زمن الأئمّة عليهم السلام وحتّى يومنا هذا، لا سيّما الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي والعلاّمة الوحيد البهبهاني وغيرهم ممّن لم يجيزوا المشروع التفسيري فحسب، بل اعتبروه من العبادات أيضاً، بل من الواجبات أحياناً.

إذاً فهناك أصل يعتمد عليه الإنسان في اكتساب أُسس المخاطبة ممّا يؤهّله للاستفادة من نصّ القرآن، وإن لم يعنِ ذلك اطّلاعه على الحقائق جميعها والأبعاد.

المبحث الثاني
آراؤه في مباحث الخبر

المطلب الأوّل: رأيه في دلالة السنّة على الأحكام الشرعيّة:

كيفيّة كلام المعصومين عليهم السلام:

كلامهم عليهم السلام هو على طريقة المحاورات العرفيّة، فإذا ذكر المعصوم عليه السلام أمراً معيّناً، ووجدنا في الخارج ما هو على خلافه، فلا بدّ من حمل كلامهم على ما هو المتعارف، وذلك لنزاهتهم من الخطأ، لأنّ العرف في محاوراته إنّما هو على هذه الطريقة؛ فمثلاً: لو قالوا: إنّ دم الحيض أسود ودم الاستحاضة أصفر والمني دافق، وكان هناك في الخارج ما يخالف ما وصفوه، فإنّ كلامهم يحمل على الغالب، وإذا لم يكن الغالب كذلك فالظاهر أنّه مجاز، أو تشبيه نظير قولهم: (الطواف بالبيت صلاة)، فليس المقصود أنّ يكون الطواف صلاة، بل شبيهاً بها أو من باب المجاز، والمراد المشابهة في الحكم الشرعي إمّا في الجملة فمجمل أو عموماً فعام أو في الأحكام الشائعة إن كان له أحكام شائعة، ففي جميع هذه الموارد الثلاث لا بدّ من مراجعة العرف، والمطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة والغالبة، والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

وعليه فإنّ استعمال المجاز في كلام الأئمّة عليهم السلام كالعرف والمحاورات العرفيّة بحاجة إلى قرينة، وفي المجمل لا بدّ من المبيّن ليزيل الإجمال، والدليل الآخر على أنّ كلامهم عليهم السلام يجري مجرى المحاورات العرفيّة هو أصالة عدم النقل، فإذا تكلّم الإمام عليه السلام وشكّ فيه فإنّ الأصل عدم النقل، فلا بدّ من حمله على المعنى اللغوي والعرفي، لأنّه لو كان نُقل لعلم وشاع، وحتّى على فرض حصول النقل من الشارع أو المعصوم عليه السلام فإنّ الأصل البقاء ما دام لم يعلم النقل من الشارع، لأنّ النقل المعتبر هو ما يعلم به أكثر الأفراد على أقلّ تقدير بدليل قاطع.

نعم، إذا كان للشرع تفسير خاصّ لبعض الألفاظ فالمتّبع هو الشرع دون العرف أو اللغة، لأنّ أحكام الشارع الوضعيّة والتكليفيّة وموضوعاتها بيده خاصّة[1].

الأصل في فعل المعصوم:

من المسلّمات الواضحة أنّ فعل المعصوم حجّة، ولكنّ الكلام في أنّه في مقام العمل وفي حال فقدان القرينة ما هو الأصل؟

هل يحمل فعله على الوجوب، أو الاستحباب، أو أنّ الأصل إباحة ذلك الفعل. وهنا توجد ثلاثة أقوال:

١ـ الأصل في فعل المعصوم الوجوب، لما دلّ على لزوم التأسّي بفعل المعصوم ولا يتحقّق ذلك إلاّ بحمله على الوجوب.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٤٦٣.

وقد أُجيب على ذلك: بأنّ الاتّباع والتأسّي لا بدّ أنّ يتناسب مع جهة صدور الفعل، فإذا صدر الفعل على جهة الوجوب فالتأسّي واجب، وإذا صدر على جهة الاستحباب فمستحبّ، وإذا صدر على جهة الإباحة فمباح، فالوجوب المطلق لا يمكن استفادته.

٢ ـ الاستحباب، وذلك للاحتياط، لأنّ فعل المعصوم دائر بين الوجوب وعدم الوجوب، ونظراً لوجود أصالة البراءة فإنّ الاحتياط يكون على الاستحباب. كما يقولون: إنّ الاقتداء بالأئمّة عليهم السلام مستحبّ على كلّ حال.

٣ ـ الإباحة، تمسّكاً بالبراءة، فإنّ الأصل على عدم الوجوب وعدم الاستحباب في فعل المعصوم عليه السلام.

والذي يبدو من الوحيد من خلال نقل الأقوال ومناقشة القول الأوّل والثالث اختيار القول الثاني.

ثمّ قال: ثمّ اعلم أنّ فعلهم عليهم السلام ربما يكون بياناً للمجمل فيجب مراعاته في تحقّق المجمل والبيانيّة، وربّما يظهر من القول كقوله: (صلّوا كما رأيتموني أُصلّي) أو القرائن، فإذا صدر عنهم فعل في مقام البيان، فما كان مستحدثاً عنهم في المقام علمنا أنّه من الكيفيّة، وما كانوا عليه قبل أنّ يتبادر إلى ذهننا أنّه ليس بداخل إلاّ بدليل مثل الستر في الصلاة.

ثمّ ذكر أنّ الفعل المستحدث قد يصدر بكيفيّات:

منها: ما يحكم بخروجه مثل السرعة والبطء في الصلاة بحيث لا

يعتدّ به عرفاً ولا يدخل في الحكم.

ومنها: ما يتردّد في دخوله وخروجه، مثل: أنّهم ما فرغوا من جزء من الوضوء حتّى شرعوا في جزء آخر، أو أنّه ابتدأ في الغسل من أعلى الوجه واليدين إلى الأسفل، فلا ندري أنّه بمجرّد الاتّفاق وأنّه أحد أفراد الكلّي هل داخل في الكيفيّة أو لا؟ ظاهر كلام الوحيد عدم جريان أصالة عدم الدخول، بل لا بدّ من الإتيان بتلك الكيفيّة ليتحقّق المأمور به، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وقد يقال: كيف يمكن التكليف بالمجمل؟

لأنّ التكليف لا بدّ أنّ يكون بشيء معلوم، فأيّ مقدار من التكليف يكون معلوماً واضحاً فهو الواجب، وتجري البراءة فيما عداه.

والجواب: بناءً على أنّ التكليف قد تعلّق بالمجمل وأمكن الامتثال له، فإنّ مقتضى التكليف والمانع مفقود، نظير من لم يصلّ أحد الصلوات اليوميّة لا على التعيين، فإنّ تكليفه مجمل، ولكنّه يجب عليه الامتثال.

ثمّ ذكر الوحيد البهبهاني فيما يتعلّق بتقرير المعصوم عليه السلام:

اعلم أنّ تقرير المعصوم عليه السلام أيضاً حجّة، وهو أنّ يُفعل بحضوره أو اطّلاعه فعل ولم يُنكر على الفاعل أو ظهر من مكلّف اعتقاد بوجوب شيء أو حرمته أو غيرهما من الأحكام الشرعيّة فقرّره عليه ولم يمنعه؛ إذ الظاهر من المقامين رضاه بهما، والظهور يكفي لما عرفت من كون المدار عليه[1].

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣١٥.

المطلب الثاني: موقف المذاهب الإسلاميّة من خبر الواحد:

اختلف القائلون في حجّيّة خبر الواحد على أقوال:

١ ـ **القول الأوّل**: وهم القائلون بعدم إفادته العلم مطلقاً وهم: الأحناف والشافعيّة وجمهور المالكيّة وجميع المعتزلة والخوارج[١].

واستثنى الآمدي بعض أهل الظاهر ممّن يرون أنّ خبر الواحد يفيد العلم اليقيني وهو مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه[٢]، وتعميم الآمدي بالنسبة للمالكيّة غير دقيق إذ إنَّ مالكاً ممّن يرى أنّ خبر الواحد يفيد العلم فيما يروى عنه[٣] والإماميّة ممّن يرون إفادته العلم مع القرينة[٤]، وهو المختار لدى الكمال بن الهمام، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي نفسه والإمام الرازي وابن الحاجب ورواية عن أحمد بن حنبل أنّ خبر الواحد قد يفيد العلم بقرائن[٥] وقد ناقش أُستاذنا السيّد عدنان البكاء من قال بإنكار إفادته العلم مع القرينة حيث

---

(١) ابن حزم، محمّد بن علي: الأحكام في أُصول الأحكام، مطبعة السعادة، مصر، ١٤٠٦ هـ، ١: ١٠٧.

(٢) الآمدي: الأحكام في أُصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦ م، ط٢، ٢: ٣٢؛ ابن الحاجب: منتهى الأُصول، ٥١.

(٣) الشوكاني، محمّد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأُصول، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة، ٤٣.

(٤) البكاء، عدنان: خبر الواحد ـ حقيقته وحجّيّته، مجلة كلّيّة الفقه، العدد ٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٤٠٤هـ: ١٩٨٣ م ـ ١٩٨٤ م، ١٧.

(٥) ابن أمير الحاجّ: التقرير والتحبير في علم الأُصول، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٦ م، ٢: ٢٦٨.

أفاد أنّ هذا أمر يدعو إلى الاستغراب، فإذا كانت القرينة ـ كما يفترض ـ من شأنها أنّ تؤدّي إلى العلم بمضمون خبر الواحد فكيف لا يفيده معها وبدون ذلك فما معنى القرينة[١].

والجميع متّفقون على العمل بخبر الواحد ضمن شروط معيّنة:

فمن الشروط المتعلّقة بالراوي: الإسلام والعقل، فلا تقبل رواية الكافر ولا رواية المجنون، وادّعى الغزالي الإجماع على هذين الشرطين[٢]. واشترط بعضهم العدالة، فلا تقبل رواية الفاسق، واختلفوا في البلوغ والضبط والإيمان[٣].

واشترط المالكيّة في مضمون خبر الواحد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة، لأنّ عملهم موروث عن أسلافهم عن النبي ﷺ، فهو بمثابة السنّة المتواترة، كما اشترطوا واشترط الجبّائي فيما يحكى عنه ـ أنّ ينقل الخبر رجلان، ثمّ عند تكرر العصر لا بدّ أنّ يتحمّل قول كلّ رجل رجلان، وهكذا إلى حيث ينتهي.

واشترط الأحناف في الراوي أنّ لا يعمل بخلاف الحديث الذي رواه، لأنّ عمله يدلّ على نسخ الخبر أو تركه لدليل آخر.

كما اشترطوا في المضمون شرطين:

أوّلاً: أنّ لا يكون خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى كرفع اليدين في

---

(١) البكاء: خبر الواحد، حقيقته وحجّيته، ١٧ ـ ١٨.

(٢) الغزالي: المنخول، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، ط٢، ١٤٠٠ هـ، ٢٥٧.

(٣) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ١٩٩ ـ ٢٠٠.

تكبيرة الإحرام، لأنّ مثل هذا العمل لا بدّ أنّ ينقل خبره متواتراً أو مشهوراً.

ثانياً: أنّ لا يكون خبر الواحد مخالفاً للقياس والقواعد الثابتة في الشريعة إذا كان الراوي غير فقيه مثل أبي هريرة[١].

هذا ويبدو من اشتراطهم لمعظم هذه الشروط أنّها روافد متعدّدة تصبّ في نهر واحد، وهو ما سنتناوله عند الحديث عن حجّيّة خبر الواحد، وأنّ الشرط الأساس في العمل به هو وثاقة الراوي والاطمئنان بصحّة صدور الرواية عنه، فالفاسق والكافر والمجنون والصبي وكثير الغفلة والنسيان وغير المؤمن لا يوثق غالباً بصحّة نقلهم للخبر، فالوثاقة هي المعيار في حجّيّة خبر الواحد كما يبدو من بعض الأخبار[٢].

تعريف خبر الآحاد:

خبر الآحاد، أو الواحد في اصطلاح العلماء كما يقول الشيخ محمّد

---

(١) الغزالي: المخنول، ٢٥٧ ـ ٢٦١. السرخسي، محمّد بن أحمد: أُصول السرخسي، ١: ٣٤١؛ الشاطبي، إبراهيم بن موسى النخعي: الموافقات في أُصول الأحكام، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبعة الميدان، القاهرة ب. ت.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ١٠٧، ح الباب ١١ من أبواب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث. فعن الحسن بن علي بن يقطين، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم يدلّ هذا الخبر على أنّ المعهود آنذاك الاكتفاء بوثاقة الراوي، لهذا سأل عنها ولم يسأل عن غيرها.

جواد مغنيّة: (هو الذي لا يبلغ حدّ التواتر، سواء كان الراوي لـه واحـداً، أو أكثر، فوصف الوحدة هنا يراد به عدم التواتر لا عدم التعـدّد، وبتعبيـر ثانٍ... أنّ المتواتر أُخذ (بشرط شيء) أي بشرط التواتر، والواحـد أُخـذ (بشرط لا) أي بشرط عدم التواتر، والخبر الشامل لهمـا معـاً (لا بشـرط) أي لا يشترط فيه التواتر ولا عدمـه، ومـن هنـا قـالوا: إنّ كلّـاً مـن الخبـر المستفيض والخبر المشهور نوع من الخبر الواحد)[1].

نظريّة عدم الاعتماد على الخبر الواحد:

لقد شاع عند بعض علماء الشيعة قولهم ببطلان العمل بخبـر الآحـاد، وهم:

١ ـ السيّد المرتضى علم الهدى (ت٤٣٦ هـ):

تبدو ظاهرة النصوص الروائيّة الكثيرة الموجودة في الوسـط الشـيعي واحدة من العقبات التي تواجه الشريف المرتضـى، فلـو كـان الشـيعة لا يقولون بحجّيّة خبر الواحد فما معنى كلّ هذا الكمّ الهائل مـن الروايـات

---

(١) مغنية، محمّد جواد: مقالات محمّد جواد مغنيّة، الطبعة الثانيـة، دار مكتبـة الهـلال، ودار الجواد، بيروت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٩٣ م، ط٢، ٧٤، وينظـر تعريفـه عنـد الشـهيد الثـاني زين الدين بن علي: الدراية في علم مصطلح الحـديث، منشـورات مكتبـة المفيـد، قـم أُوفست على مطبعة النعمان في النجف الأشرف، ١٥؛ العاملي، حسين بن عبد الصمد: وصول الأخيار إلى أُصول الأخبار، تحقيق: عبـد اللّطيـف الكـوهكمري، نشـر: مجمـع الذخائر الإسلاميّة، قم، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ م، ١٠٢؛ المامقاني: مقبـاس الهدايـة فـي علـم الدراية، ١: ٥.

الموجودة بينهم، ممّا يعتمدون عليه في مباحثهم الفقهيّة وغيرها؟

أمّا ما يمنع الخلاص من هذه الإشكاليّة فإنّ أبرزها:

أوّلاً: محاولة التمييز بين نوعين من العلماء، من عليه المعوّل ومن يدري ما يأتي وما يذر كما تفيده عبارة المرتضى، وهؤلاء لا يعملون بخبر الواحد، وبين أصحاب الحديث الذين (رووا ما سمعوا وليس عليهم أنّ يكون حجّة في الأحكام الشرعيّة أو لا يكون)[١].

ثانياً: يرى المرتضى أنّ احتجاج علماء الإماميّة على مخالفيهم كان بالكتاب والسنّة المقطوع بها، كما كان بما رووه ـ أي أهل السنّة ـ من أخبارهم على سبيل المناقضة والاستظهار عليهم، دون الاحتجاج بخبر واحد ترويه الشيعة[٢].

فهو يشير بهذا إلى القول بأنّ خبر الواحد الإمامي أمر غير معهود، وما هو المتداول بين الشيعة توظيف أخبار آحاد مخالفيهم للردّ عليهم لا غير.

ثالثاً: أنّ الكثير ـ كما يرى المرتضى ـ من الأخبار المدرجة في مصنّفات الإماميّة متواتر وليس بآحاد، وهذا ما يجعل إيرادها أجنبياً عن الاعتراف بحجّيّة خبر الواحد[٣].

---

(١) المرتضى، علي بن الحسين: رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيّد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥ هـ، ١: ٢١١.

(٢) المرتضى: رسائل الشريف المرتضى، ١: ٢٧.

(٣) م. ن، ١: ٢٦.

وهكذا رفض المرتضى الروايات الظنّية وآمن بالروايات القطعيّة انطلاقاً من أخذه بالرواية المتواترة.

٢ ـ القاضي ابن البرّاج، عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز (ت ٤٨١ هـ):

أمّا القاضي ابن البرّاج فقد قال في شروط القاضي: (... فيحتاج أنّ يعرف (القاضي) من السنّة شيئاً من المتواتر والآحاد، ليعمل بالمتواتر دون الآحاد، والخاصّ والعامّ، والناسخ والمنسوخ، ويعرف الإجماع والاختلاف، لأنّ الإجماع حجّة لئلاّ يقضي بخلافه)[١]. ومن الواضح أنّ ابن البرّاج صريح في نصّه هذا بعدم العمل بخبر الواحد.

٣ ـ العلاّمة الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت٥٤٨ هـ):

وقد تابع الشيخ الطبرسي المرتضى في رأيه، ويتّضح ذلك من خلال ما أورده في تفسيره لآية النبأ، حيث ذهب إلى دلالتها على عدم حجّيّة خبر الواحد، وفسّرها بأنّها تنهى عن الأخذ بخبر من لا يأمن أنّ يكون خبره كذباً، ولم يكتف الطبرسي بذلك بل ناقش كلام المستدلّين بالآية نفسها على الحجّيّة، مبيّناً أنّ دليل الخطاب ليس بحجّة عندنا وعند أكثر المحقّقين[٢].

---

(١) ابن البرّاج: المهذّب، ٢: ٥٩٨.

(٢) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٨٨ م، ٩: ١٩٩.

٤ ـ السيّد ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي أبو المكارم الحسيني (ت٥٨٥هـ):

حيث صرّح بعدم جواز العمل بأخبار الآحاد في الشرعيّات.

وقد ذكر ابن زهرة أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم، وإنّما غلبة الظنّ إذا كان المخبر عدلاً[١]. ورغم موافقته على جواز التعبّد بهذا الخبر عقلاً[٢] إذا كان المخبر على صفة مخصوصة، إلاّ أنّه لم يرد عنده التعبّد في الشرع حيث لا علم بمضمون الخبر[٣].

٥ ـ ابن إدريس الحلّي (ت٥٩٨ هـ):

ويُعدّ ابن إدريس الحلّي من أبرز المتشدّدين في نفي حجّيّة خبر الواحد اتّباعاً للسيّد المرتضى وقد نقل في مقدّمة السرائر نصّاً للسيّد المرتضى عن أجوبة المسائل الموصليّات وتبنّاه مدافعاً عنه[٤]، وهو نصّ يكشف عن مدى التشدّد الذي حمله ابن ادريس إزاء أخبار الآحاد، فهو يقول: (.. فعلى الأدلّة المتقدّمة أعمل، وبها آخذ وأُفتي وأُدين الله تعالى، ولا أُعرّج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلاّ هي؟)[٥].

---

(١) الحلبي، حمزة بن علي بن زهرة: غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع، تحقيق إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق ×، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٧ هـ، ٣٥٤.

(٢) م. ن، ٣٥٥.

(٣) م. ن، ٣٥٦.

(٤) الحلّي، محمّد بن منصور: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ط٢، ١٤١١ هـ، ١: ٤٦ ـ ٥٠.

(٥) الحلّي، محمّد بن منصور: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ١: ٥١.

ولتأكيد مدى تشبّثه في موقفه من أخبار الآحاد، نلاحظ مدى تكراره في (السرائر) الجملة التالية: (عدم حجّيّته إلاّ المتواتر)[١]، وأنّه لا يلتفت لخبر الواحد[٢]، وأنّه لا يوجب علماً ولا عملاً[٣]، وأنّه لا يرجع إلى أخبار الآحاد[٤]، وأنّ أخبار الآحاد عند أصحابنا غير معمول عليها ولا يلتفت إليها[٥].

وجملة أدلّتهم كما يقول المحقّق الخراساني (ت١٣٢٨ هـ): الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، والروايات الدالّة على ردّ ما لم يعلم أنّه من قولهم أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله عزّ وجلّ، ونحو هذا من الأحاديث الدالّة على ردّ كلّ حديث لا يوافق الكتاب العزيز أو السنّة المطهّرة[٦].

المطلب الثالث: حجّيّة خبر الواحد:

لقد ذكر الوحيد البهبهاني أنّ الأُصوليّين استدلّوا على حجّيّة خبر الواحد بثلاثة أدلّة:

١ ـ الإجماع.

---

(١) الحلّي، محمّد بن منصور: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ١: ١٤٢، و٦٣٤.

(٢) م. ن، ١: ٢٤٩، ٣٣٤، ٣٨٢، ٢: ٥٨.

(٣) م. ن، ١: ٨٢، ٢٦٧، ٢٧١.

(٤) م. ن، ١: ٣٨١، ٤٣٤.

(٥) م. ن، ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٦) الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٢٩٤.

٢ ـ مفهوم آية النبأ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾[١].

٣ ـ انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو لم يتمّ الاعتماد على الخبر الواحد.

وقد ذكر الوحيد في هذا المجال: أنّ دلالة الإجماع وآية النبأ ثابتة في الجملة لا مطلقاً[٢].

ولنأتي إلى الدليل الأوّل وهو الإجماع، ولعلّ الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ) هو أوّل من أعلن صراحة حجّيّة خبر الواحد حين ادّعى الإجماع على ذلك[٣].

وقد قوبل ادّعاء الشيخ الطوسي بادّعاء مضادّ من قبل معاصره الشريف المرتضى (ت٤٣٦ هـ)[٤]، وهذا هو وجه الغرابة في الموضوع، حيث وضع هاذان الادّعاءان العلماء في حيرة من أمرهم، فراحوا يلتمسون الأدلّة الكفيلة بتحليل التناقض الموجود ومن ثمَّ التوفيق بينهما.

لا شكّ في أنّ الإجماع يعدّ دليلاً ظنّيّاً إذا لم يكن هناك ما يخالفه فكيف بإجماع يعارضه إجماع مدّعي، بالرغم من قولنا بأنّ الدليل الظنّي لا يمكن أنّ يكون حجّة لدليل ظنّي.

لم يكن بالأمر اليسير البحث عن طريقة لرفع الخلاف الحاصل بين

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤١.

(٣) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٤١.

(٤) المرتضى: الذريعة، ٢: ٥٥٥.

الإجماعين، وعقد مصالحة بينهما، إذ كيف يمكن التوفيق بين ادّعاءين متناقضين لعلمين بارزين من أعلام الفقه الإمامي؟

يقيناً لو كانا شخصين عاديين، لمّا حاز الأمر كلّ هذا الاهتمام وللجأ الفقهاء إلى قاعدة التساقط (إذا تعارضا تساقطا) ليعود كلّ شيء إلى أصله، لكنّا نعلم جيّداً بأنّ هذين الادّعاءين لم يصدرا اعتباطاً، فقد كلّفا هذين العلمين جهداً جهيداً وبحثاً حثيثاً في المصادر والمصنّفات، مع شدّة مراعاتهم للأُصول والقواعد حتّى توصّلا إلى ما توصّلا إليه.

يقول صاحب المعالم[١] حول أصل الخلاف بين الرجلين والتوفيق بينهما ومحاولة التقريب بين الرأيين: أنّ الشريف المرتضى ينتمي إلى المدرسة الكلاميّة القديمة التي لا تؤمن بالعمل بخبر الواحد، بل أنّ البعض منهم يرى استحالة العمل به، في حين أنّ الشيخ الطوسي كان يتّبع فقهاء أهل الحديث الذين ذكروا أخبار الآحاد في كتبهم، واستندوا إليها في مسائلهم الفقهيّة، وتوقّفوا عندها.

أمّا المحقّق القمّي فيخطّئ رأي صاحب المعالم بقوله[٢]:

(هذا غير صحيح، وذلك لأنّ الشيخ الطوسي في كتابه العدّة يتبنّى صراحة رأي الشريف المرتضى فيما يتعلّق بالأخبار، حيث يقول: الإماميّة لا تؤمن بالعمل بخبر الواحد، وكذلك يقول: يعارض فقهاء الإماميّة أخبار الآحاد التي نقلها مخالفوهم في مصادرهم، أمّا الأخبار

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ١٨٧.

(٢) القمّي، أبو القاسم: القوانين المحكمة، ١: ٤٥٥.

التي نقلها الإماميّة أنفسهم وشاع تداولها بينهم، فهم متّفقون على العمل بها). ومع كلّ هذا وجدنا الوحيد يرى أنّ الاستدلال بالإجماع ومفهوم آية النبأ إنّما يثبتان حجّيّة خبر الواحد العادل الثقة ولكن لا كلّ خبر، بل الإجماع واقع على أنّ كلّ خبر يكون ليس بحجّة، ثمّ يدلّي برأيه فيقول: (والظاهر أنّ القدر الثابت هو حجّيّة أخبار الثقات، وكذا مفهوم الآية)[١].

ثمّ أشار إلى الدليل الثالث وهو دليل الانسداد، وخلاصة ما ذكروه في هذا الدليل هو أنّ القول ببطلان العمل بخبر الواحد يؤدّي إلى انسداد باب العلم، إذ لا قطع بصدور جميع ما لدينا من أخبار عن أهل البيت عليهم السلام حتّى على مبنى الأخباريّين أنفسهم كما صرّح في خاتمة المستدرك[٢].

هذا مع عدم وفاء مصادر التشريع القطعيّة ببيان جميع الأحكام، ولازمه التنزّل إلى العمل بالظنّ المبحوث عنه في دليل الانسداد.

المعلوم من المذهب الشيعي فتحه باب الاجتهاد على مصراعيه، حتّى صار هذا الأمر من ضرورات المذهب ومنه يتبيّن معارضة القول ببطلان العمل بخبر الواحد إلى ضرورة من ضرورات المذهب[٣].

هذا فضلاً عن وضوح موقف أهل البيت عليهم السلام من خبر الواحد إذا كان

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤٢.

(٢) النوري: خاتمة مستدرك الوسائل، ٣: ٤٧٠ من الفائدة الرابعة وفيه تصريح بعدم قطعيّة أخبار الكافي أهمّ كتب الحديث عند الشيعة.

(٣) الغريفي، محي الدين: قواعد الحديث، مكتبة المفيد، قم ـ إيران، ط١، لم تذكر سنة الطبع، ١١.

راويه ثقة؛ إذ يظهر من تتبّع كتب الحديث والرجال ـ وبكلّ جلاء ـ حجّيّة خبر الثقة في منظور أهل البيت عليهم السلام حيث أجازوا لشيعتهم ـ بعد أنّ مدحوا ثقاتهم وأطروهم ـ لأغراض الرجوع إليهم لأخذ معالم الدين منهم، ففي الفقه مثلاً أجازوا خبر الثقة في العبادات وكذلك في المعاملات بأقسامها الثلاثة المعروفة (العقود، والإيقاعات، والأحكام) فضلاً عن الأُمور الأُخرى الكثيرة، وفي بعض الأخبار ما يشير إلى جواز الأخذ عن الثقة مطلقاً وإن لم يكن من الإماميّة.

وفي قسم منها الأذن للثقات الأجلاّء بالتصدّي للإفتاء على ضوء المسموع عن أهل البيت عليهم السلام مع المنع من ردّ خبر الثقة، فضلاً عمّا ذكروه عليهم السلام من أسماء جملة من الثقات والممدوحين، وفي هذا يقول الحرّ العاملي: (ومن نظر في كتب الرجال خصوصاً كتاب الكشّي وفي سائر كتب الحديث علم أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يعتنون ويهتمّون بمدح الرواة والثقات وتوثيقهم، والأمر بالأخذ عنهم والعمل برواياتهم، وذمّ المخالفين لأهل البيت عليهم السلام، فقد تجاوز حدّ التواتر، وورد النهي البليغ المستفيض عن الأئمّة عليهم السلام عن تتبّع طريقهم وكتبهم ورواياتهم[1].

وقال أيضاً: (قد تواترت الأحاديث عنهم عليهم السلام بوجوب العمل بأخبار الثقات)[2].

---

(١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن: أمل الآمل، ١: ٦، الفائدة الثانية من المقدّمة.

(٢) م. ن، ١: ١١، الفائدة التاسعة من المقدّمة.

الأمر الذي يشير إلى حجّيّة الخبر الواحد المروي من طريق الثقات، ويدلّ على ما ذكرناه:

أوّلاً: الاعتماد على الثقة في النيابة في العبادات:

ومن الروايات الدالّة على ذلك ما أخرجه الكليني بسنده عن شهاب ابن عبد ربّه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (إنّي إذا وجدت زكاتي أخرجتها فأدفع منها إلى من أثق به يقسّمها؟ قال: نعم، لا بأس بذلك، أمّا إنّه أحد المعطين)[1].

وعن علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عمّن يلي صدقة العشر على من لا بأس به، قال: إن كان ثقة فمره يضعها في مواضعها، وإن لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها)[2].

وقد دلّ هذا على ائتمان الثقة على الزكاة.

ثانياً: الاعتماد على الثقة في المعاملات:

١ ـ في العقود:

ويدلّ عليه جملة من الأخبار، نكتفي باليسير منها كالآتي:

عن سماعة، قال: (سألته عن رجل تزوّج جارية أو تمتّع بها فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إنّ هذه امرأتي وليست لي بيّنه؟ فقال: إن

---

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب: فروع الكافي، ٤: ١٧: ١ باب أنّ الذي يقسّم الصدقة شريك صاحبها في الأجر من كتاب الزكاة.

(٢) الكليني: فروع الكافي، ٣: ٥٣٩: ٦ باب المصدّق من كتاب الزكاة.

كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه)[١].

قال المحقّق البحراني (ت١١٨٦ هـ): (وظاهره كما ترى النهي عن نكاحها الذي هو حقيقة في التحريم، وليس ذلك إلاّ من حيث إفادة قول الثقة العلم)[٢].

وقال الشهيد الصدر: (ودلالتها على حجّيّة أخبار الثقة بالزوجيّة واضحة)[٣].

وعن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إن حدث بي حدث فأعطِ فلاناً عشرين ديناراً وأعطِ أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: أنّه أمرني أنّ أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أنّ تدفعها إلى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير أُقسّمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه أنّ له عندي شيئاً؟ فقال: أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير كما قال)[٤].

---

(١) الطوسي، محمّد بن الحسن: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، تحقيق: السيّد حسن الخرسان، ط٣، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥ م، ٧: ٤٦١: ١٨٤٥ ٥٣ باب ٤١ من الزيادات في فقه الحجّ.

(٢) البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ٢٢: ٤٠٥.

(٣) الصدر، محمّد باقر: بحوث في شرح العروة الوثقى، نشر المجمع العالمي للشهيد الصدر، ط٢، قم، ١٤٠٨هـ: ١٩٨٨ م، ٢: ٩٤.

(٤) الكليني: فروع الكافي، ٧: ٦٤: ٢٧ باب النوادر من كتاب الوصايا؛ والصدوق، محمّد بن علي: مشيخة من لا يحضره الفقيه، شرح السيّد حسن الخرسان، ط٦، ⇦

قال المحقّق البحراني بعد ذكر هذا الخبر: (أقول لا يخفى على من تتبّع الأخبار حقّ التتبّع أنّ المستفاد منها إنّما هو قبول قول العدل الواحد في غير موضع من الأحكام، ومن ذلك هذا الخبر)[١].

وعن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال فيه: (إنّ الوكيل إذا وكّل، ثمّ قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً والوكالة ثابتة حتّى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلّغه أو يشافهه بالعزل عن الوكالة)[٢].

وقد دلّ هذا على الأخذ بقول الثقة في موضوع فسخ الوكالة.

٢ ـ في الإيقاعات:

ويدلّ على جواز الأخذ عن الثقة في الإيقاعات خبر التهذيبين، فقد روى الشيخ الطوسي بسنده عن حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام في خبر من طلّق ثلاثاً وأراد المراجعة وهو لا يدري تزوّجت غيره أو لا، فأخبرته بأنّها تزوّجت غيره؟ فقال عليه السلام: (إنكانت المرأة ثقة صدقت في قولها)[٣].

⇦ دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، المحقّق بآخر الجزء الرابع من كتاب من لا يحضره الفقيه، ٤: ١٧٥: ٦١٤ ١٥ باب ١٢٧ نوادر الوصايا.

(١) البحراني: الحدائق الناضرة، ٢٢: ٤٠٤.

(٢) الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ٣: ٤٩ ـ ٥٠: ١٧٠ ٥ باب ٣٧ الوكالة؛ الطوسي: تهذيب الأحكام، ٦: ٢١٣: ٥٠٣ (٢) باب ٨٦ الوكالات.

(٣) الطوسي: تهذيب الأحكام، ٨: ٣٤: ١٠٥ ٢٤ باب ٣ أحكام الطلاق؛ والاستبصار: ٣: ٢٧٥: ١٩٨٠ (٢٢) باب ٦٤ إنّ من طلّق امرأة ثلاث تطليقات للسنّة لا تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره.

٣ ـ في الأحكام:

ويدلّ عليه جملة من الأخبار نذكر بعضها:

عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث يخصّ الشهادة، قال عليه السلام: (إذا كان صاحبك ثقة ومعك رجل ثقة فاشهد له)[١].

وعن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، قال: (سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير... فيطلبه من لا يتّهمه؟ فقال: لا يحلّ له إمساكه، يرده عليه)[٢].

ودلالة هذا الخبر على تصديق الثقة فيما يدّعي تملّكه من اللقطة، بناءً على أنّ المراد بعدم الاتّهام الوثوق لا مجرّد عدم القرينة على الكذب، وأنّ المراد بهذا الوثوق، الوثوق بالمخبر في نفسه لا بشخص ذلك الخبر؛ إذ لو أُريد مجرّد عدم القرينة على الكذب كان أوسع من الوثاقة، ولو أُريد الوثوق بشخص الخبر كان أجنبيّاً[٣].

الأُمور الأُخرى التي تفيد حجّيّة خبر الثقة:

هناك جملة من الروايات التي تفيد حجّيّة خبر الثقة في مجالات شتّى، كما سيتّضح من العناوين الآتية:

---

(١) الكليني: فروع الكافي، ٧: ٣٨٢، باب الرجل ينسى الشهادة ويعرف خطّه بالشهادة من كتاب الشهادات؛ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ٣: ٤٣: ١٤٥ باب ٣٢ الاحتياط في إقامة الشهادة.

(٢) الكليني: فروع الكافي، ٩: ٦١: ٢٥٨ ٢٥٨ باب الصيد والذكاة.

(٣) الصدر، محمّد باقر: بحوث في شرح العروة الوثقى، ٢: ٩٦.

١ ـ ما يشير إلى الأخذ عن الثقة مطلقاً:

بمعنى الاكتفاء بوثاقة الراوي في تقييم الخبر أعمّ من كونه عدلاً أو لا، ويشير إلى هذا المعنى ما ورد عن أبي القاسم الحسين بن روح، قال: وقد سئل عن كتب ابن أبي العزاقر: (أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن ابن علي ـ صلوات الله عليهما ـ وقد سئل عن كتب بني فضّال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله عليه: (خذوا بما رووا وذروا ما رأوا)[١].

وهذا تصريح بجواز الرواية عن الثقة مطلقاً إذا صحّ السند إليه، وإن لم يكن على مذهب الإماميّة.

٢ ـ إرجاع الناس إلى الثقات لا سيّما الفقهاء منهم:

أشاد أهل البيت عليهم السلام بجملة من الفقهاء الثقات، وأمروا بالرجوع إليهم، بل إلى سائر الثقات.

ويدلّ على ذلك ما قاله الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب (اجلس في مجلس المدينة وافت الناس فإنّي أُحبّ أنّ يُرى في شيعتي مثلك)[٢].

ولو لم يكن أبان فقيهاً ثقة لما نال مثل هذا الوسام الرفيع، وفيه دلالة على حصر الافتاء بالفقهاء الثقات.

---

(١) الطوسي، محمّد بن الحسن: الغيبة، تحقيق: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، نشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ط١، قم، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ م، ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٢) النجاشي، أحمد بن علي: رجال النجاشي، تحقيق: موسى الشبيري، ط٦، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧ م، ١٠: ٧ في ترجمة أبان بن تغلب.

وسأل أبو علي أحمد بن إسحاق الإمام أبا الحسن الهادي عليه السلام قائلاً: من أُعامل، أو عمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: (العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فأسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون)[١].

كما سأل أبو علي مثل هذا السؤال الإمام العسكري عليه السلام فأجابه: (العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان)[٢].

وهذا صريح بوجوب رجوع السائل إلى من ذكروا لأخذ معالم الدين عنهم، ولو لم يكونوا من الثقات المأمونين لما أرجع إليهم أحد.

٣ ـ عدم جواز ردّ خبر الثقة:

لا شكّ أنّ الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثقات تدلّ بالفحوى على عدم جواز ردّ خبرهم، وقد جاء في هذا المعنى صراحة، قول الإمام الصادق عليه السلام ليونس بن عمّار: (أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز أنّ تردّه)[٣].

ومن الواضح أنّ خبر زرارة إنّما هو من أخبار الآحاد، ممّا يدلّ على عدم جواز ردّ خبر الواحد إذا كان راويه ثقة عدلاً كزرارة.

وقد عمّم النراقي (ت١٢٤٥ هـ) مفادّ هذا الحديث ليدلّ على وجوب العمل بكلّ ما يرويه الفقهاء ورواة الأحاديث أعمّ من أنّ يكون المروي بالواسطة أو

---

(١) الكليني: أُصول الكافي، ١: ٣٣٠: ١ باب في تسمية من رآه عليه السلام من كتاب الحجّة.

(٢) م. ن، ١: ٣٣٠: ١ من الباب السابق.

(٣) الكيني: أُصول الكافي، ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

بدونها، ثقة كانت الواسطة أم لا[١]. وهو قول ضعيف لا يعوّل عليه.

٤ ـ الاطمئنان إلى الثقة:

ويدلّ عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: (لو وجدت رجلاً ثقة لبعثت معه هذا المال إلى المدائن)[٢].

وقول الإمام الصادق عليه السلام: (المجالس بالأمانات، وليس لأحد أنّ يحدّث بحديث يكتمه صاحبه إلاّ بإذنه، إلاّ أنّ يكون ثقة، أو ذِكراً له بخير)[٣].

ومن هنا يظهر تواتر الأخبار في العمل بخبر الواحد إذا كان راويه ثقة.

قد استدلّ العاملي السيّد محمّد بن علي (ت ١٠٠٩ هـ) صاحب كتاب (مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام) بهذه الأدلّة لإثبات حجّيّة خبر الواحد، ولكنّه لا يرى حجّيّة خبر غير العادل أصلاً، وكذلك الخبر الضعيف لا ينفعه الانجبار بعمل الأصحاب[٤].

وناقشه الوحيد البهبهاني بالآتي:

١ ـ أنّ ما ذهب إليه صاحب المدارك خلاف المعروف لدى الإماميّة إذ يرون انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور.

٢ ـ إنّ مقتضى آية النبأ العمل بخبر غير العادل أي غير الفاسق ولكن

---

(١) النراقي: عوائد الأيّام، ١٦٥.

(٢) الصفار: بصائر الدرجات، تصحيح وتعليق: محسن كوجه باغي التبريزي، نشر: مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ، ٢٤٠: ٢٠ باب ١٠ من الأئمّة أنّهم يعرفون الأضمار وحديث النفس قبل أنّ يخبروا به.

(٣) الكليني: أُصول الكافي، ٢: ٦٦٠: ٣ من باب المجالس بالأمانة من باب العشرة.

(٤) العاملي، محمّد بن علي: مدارك الأحكام، ١: ٨٢ و١١٦ و١٣٢ و٢: ٢٤١.

بعد التحقّق والتثبّت.

ثمّ ذكر الوحيد أنّ العدالة التي هي شرط في الخبر يكتفى في تحصيلها بالظنّ، بل والظنّ الضعيف أيضاً، لأنّه إذا لم يكتف بالظنّ لزم انسداد التكليف، وهذا وارد في جانب التثبّت أيضاً، إذ عمل الشيعة بأخبار غير العدول أضعاف عملهم بأخبار العدول، فكيف يكتفى في أخبار العدول بالظنّ أمّا في جانب التثبّت لا يكتفى به مع أنّ المانع والمقتضي في الكلّ واحد؟[١].

وحاصل ما ذهب إليه الوحيد أنّ الخبر الموثّق ـ وهو ما لم يكن رواته إماميّة ولكنّه يورث الاطمئنان ـ حجّة، كما أنّ الكثير من الخبر الحسن ـ وهو ما كان راويه إماميّاً ولكنّه لم يمدح ـ حجّة، وهذا بعكس الخبر الضعيف فإنّه ليس حجّة ما لم ينجبر بعمل الأصحاب[٢].

وفي مجال الاستدلال على حجّيّة خبر الواحد قال الوحيد: (إنّ طريقة مكالمة الشارع وتفهيمه هي طريقة أهل العرف سيّما العرب منهم فإنّهم كثيراً ما يبنون التفهيم على القرائن الحاليّة أو المقاليّة، ويحصل بسبب التفطّن وعدمه تغيّر الفهم، حتّى أنّه ربّما نشاهد أهل مجلس واحد يتشاجرون في فهم كلام صدر عن شخص في ذلك المجلس، فما ظنّك بالأخبار الواردة في كتب الحديث بالنسبة إلينا، ولذلك ترى الأفهام السليمة والسلائق المستقيمة شديدة الاختلاف، كثيرة الاضطراب في فهم الأخبار،

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤١.

(٢) م. ن، ١٤١.

فإنّ معظم اختلافاتهم من هذه الجهة، والذي يدلّ على ذلك ما ورد في الأخبار من تخطئتهم عليهم السلام كثيراً من الرواة في الفهم بقوله: (ليس مرادنا ما فهموه)[١]، و(ليس حيث تذهب)[٢] وأمثال ذلك[٣].

كما أنّ كثيراً من الرواة كانوا يروون الرواية بالمعنى على ما هو المشاهد من الأحاديث[٤] والشيعة كانوا يقولون بجوازه، مع أنّ كونه من المحتمل، بل ربّما يفهم منها خلاف المطلوب وهذا نجده في كلامنا وكلام أهل العرف، على أنّه ربّما كان في النسخة اندماج وكلّ يبني على ما يقرأه، ومن أمثلته حديث: (من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً)[٥].

وربّما يريدون المطلوب فيبرزون خلافه سهواً، مثلاً كانوا يريدون أنّ يقولوا: إن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو حيض، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو قرحة، قالوا سهواً: إن خرج من الجانب الأيمن فهو حيض، وإن خرج من الأيسر فهو قرحة، والظاهر أنّ من هذا السبب وقع الاختلاف في الرواية المتضمّنة لهذا الحكم[٦].

---

(١) الكليني: الكافي، ٣: ٤٦٤، ح٥.

(٢) الطوسي: تهذيب الأحكام، ١: ٣٧٥، ح١١٥٣.

(٣) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ٢٩.

(٤) الكليني: الكافي، ١: ٥١، ح٢: ٣٠، المجلسي: بحار الأنوار ٢: ١٦٣ و١٦٥.

(٥) الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ١: ١٢٠، ح٥٧٩. فإنّه بالخاء المعجمة عند المفيد.ظ: الطوسي: تهذيب الأحكام، ١: ٤٦٠، وجدّث بالجيم والثاء المثّلثة عند البرقي.ظ: البرقي: المحاسن، ٦١٢، ح٣٣.

(٦) الكليني: الكافي، ٣: ٩٤، ح٣؛ الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢: ٣٠٧، ح١، ٢. وللفقهاء كلام هنا، راجع: الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي: ذكرى الشيعة في أحكام⇦

وهنا تساءل الوحيد البهبهاني إذا كان جلّ أخبارنا لا يكون خالصاً ممّا ذكرنا، فكيف لا يحصل الوهن في كلّ الأخبار؟ ولذا تجد أنّ جلّ الأحكام التي عندنا إنّما هي من الجمع بين الأخبار، ومن الجمع بينها وبين غيرها من الأدلّة، مع أنّ جلّ وجوه الجمع ليست أمراً قطعيّاً، بل من محض الظنّ[١].

وأضاف: وكثيراً ما يبني على الإمارات والقرائن الظنّيّة بل والضعيفة منها أيضاً الصارفة عن المعنى الحقيقي والمعيّنة للمعنى المجازي، كما أنّ ثبوت الحقيقة الشرعيّة أو اللغوية بالنسبة إلى كثير من الألفاظ بالظنون، ونحن نعلم أنّ الظنّ في نفسه ليس بحجّة، والبناء عليه منهي عنه، فلا بدّ من دليل علمي على حجّته أمثال ما نقول ولم نجد دليلاً علميّاً غير أنّه نعلم يقيناً بقاء التكاليف والأحكام الشرعيّة، فلو كان باب العلم مسدوداً للزم جواز العمل بالظنّ جزماً، وإلاّ لزم التكليف بما لا يطاق أو الحرج[٢].

والخلاصة التي ينتهي إليها الوحيد تتمثّل في أنّه لا بدّ من تفحّص ماله دخل في الوثوق وفي المنع عن الوثوق بقدر الوسع، فإنّ حصل العلم فهو، وإلاّ علمنا أنّ باب العلم مسدود في تلك المسألة، فعلمنا أنّه يجوز لنا العمل بالظنّ فيها.

وتطرّق الوحيد[٣] إلى أنّه عند سدّ باب العلم فإنّه لا يجزم بحجّيّة كلّ

⇦ الشريعة، ٢٨؛ العاملي، محمّد بن علي: المدارك، ١: ٣١٧ ـ ٣١٨، البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ٣٠ ـ ٣١.

(١) م. ن، ٣٣.

(٢) م. ن، ٣٧.

(٣) الكليني: الكافي، ٣٩.

ظنٍّ حتّى الظنّ الذي يحصل في بادئ النظر، ولعلّه بعد بذل الجهد يرتفع أو يحصل ظنٌّ مساوٍ له أو أقوى يعارضه أو يحصل اليقين بخطأ ذلك الظنّ، وما أسوأ حاله لو كان يعمل به، وأنّ ظنّ المجتهد الذي هو حجّة هو الظنّ الأقوى في قبال الأضعف، وهو الذي ادّعى صاحب المعالم[1] الإجماع عليه، لأنّه لو اقتضى سدّ باب العلم جواز العمل بغير العلم مطلقاً لاقتضى كون ظنّ الأطفال والنساء والجهّال أيّ ظنّ منهم حجّة.

وبهذا أثبت الوحيد أنّ الظنّ الذي ثبت اعتباره شرعاً إنّما هو ظنّ المجتهد بعد بذل جهده.

المطلب الرابع: التوثيقات الرجاليّة عند الوحيد البهبهاني:

استغنى أصحاب الأئمّة عليهم السلام في معرفة الخبر الصحيح بالسؤال المباشر من الأئمّة عليهم السلام بوساطة أحد ثقاتهم المعتمدين، فقد كانوا يعتمدون في تمييز الصحيح عن غيره من الأخبار على جملة من القرائن المفيدة للوثوق بالصدور، والمستفادة بشكل أو آخر من كلمات أهل البيت عليهم السلام وسيرتهم، وأمّا من جاء بعدهم وهم متأخّرو القدماء الذين عاشوا عصر الغيبة الصغرى (٢٦٠ ـ ٣٢٩ هـ) وما بعدها وصولاً إلى عصر الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) فقد دلّت القرائن على صحّة ما عملوا به، وما أعرض الأصحاب عنه أو ما شذّ ممّا طرحوه، زيادة على وفرة القرائن الواصلة إليهم في ذلك، ومن هنا كان الاشتباه عليهم في تمييز

---

(١) الشيخ حسن بن زين الدين: معالم الأُصول، ٢٣٩.

الخبر نادراً وقليلاً، ولهذا لم يكونوا بحاجة ماسّة إلى تنويع الحديث بعد وضوح المعتبر عن غيره من الأحاديث الواصلة إليهم، ومع هذا لم تخرج الأحاديث عندهم عن أقسامها المعروفة بعد تنويعها بموجب الاصطلاح الجديد الذي ظهر في أواسط القرن السابع الهجري على أثر افتقاد معظم القرائن المعتمدة في ذلك سابقاً، ولم يبق أمامهم إلاّ سند الحديث كوسيلة لمعرفة المطلوب.

وقد اختلف متأخّروا المتأخّرين في تعيين أوّل من باشر عمليّة التنويع، حيث نسب الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت١٠١١ هـ)[١]، وعبد النبي الجزائري (ت١٠١٢ هـ)[٢]، والحرّ العاملي (ت١١٠٤ هـ)[٣] الاصطلاح الجديد إلى السيّد جمال الدين أحمد بن طاوس الحسني (ت٦٧٣ هـ) العالم الرجالي المعروف الذي جمع الأُصول الرجاليّة المعتبرة عند الشيعة في كتابه المشهور بـ (حل الإشكال).

ونسبه آخرون إلى العلاّمة الحلّي (ت٧٢٦ هـ) منهم:

الشيخ البهائي (ت١٠٣٠هـ)[٤]، ومحمّدأمين الإسترآبادي (ت١٠٣٣هـ)[٥]،

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: منتقى الجمان، ١: ١٣، الفائدة الثانية من المقدّمة.

(٢) الجزائري، عبد النبي: حاوي الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: مؤسّسة الهداية لإحياء التراث، الناشر: رياض الناصري، مطبعة أمير، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨ م، ط١، ١: ٩٩ ـ ١٠٠، الفائدة الثانية من المقدّمة.

(٣) النوري، حسين: خاتمة وسائل الشيعة، ٣٠: ٢٥١، الفائدة التاسعة.

(٤) البهائي: مشرق الشمسين، ٣١ ـ ٣٢.

(٥) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٧٢ ـ ١٧٣.

وشهاب الدين أحمد بن عبد الرضا البصري (ت بعد سنة ١٠٨٥ هـ)[١]، والشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦ هـ)[٢]، والفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ)[٣]، والملاّ عبد الرزّاق بن علي رضا الحائري الهمداني (ت١٣٨٣ هـ)[٤].

وتردّد آخرون بينهما، كأبي المعالي الكلباسي (ت١٣١٥ هـ)[٥]، والمحدّث النوري (ت١٣٢٠ هـ)[٦]، والشيخ المامقاني (ت١٣٥٣ هـ)[٧].

ورجح السيّد الغريفي القول بنسبة تنويع الحديث إلى السيّد جمال الدين أحمد بن طاوس[٨].

وقد بسط الأخباريّون البحث في إبطال هذا التنويع، وعدّوه من البدع التي يحرم العمل بها، مع محاولة إثبات جميع أخبار الكتب الأربعة من وجوه عديدة.

---

(١) البصري: فائق المقال في الحديث والرجال، نشر دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ، ط١، ٣٠؛ والمقنعة الأنيسة والمغنية النفيسة، له أيضاً ٢: ٣٣ (مطبوع ضمن المجلّد الثاني من كتاب رسائل في دراية الحديث)، نشر دار الحديث، قم، ١٤٢٥هـ.

(٢) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ١٤.

(٣) الكاشاني: الوافي، ١: ٢٢.

(٤) الحائري: الوجيزة في علم دراية الحديث، ٢: ٥٣٣ المطبوع ضمن المجلّد الثاني من كتاب رسائل في علوم الحديث.

(٥) الكلباسي: الرسائل الرجاليّة، تحقيق: محمّد حسين الدرايتي، نشر دار الحديث، قم، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١ م، ط١، ١: ٢٣٨.

(٦) النوري: خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، ٣: ٤٨٣، الفائدة الرابعة.

(٧) المامقاني: مقباس الهداية، ١: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٨) الغريفي، محي الدين: قواعد الحديث، ١٦.

ويأتي في طليعتهم محمّد أمين الإسترآبادي الذي ناقش الشيخ البهائي فيما ذكره في مشرق الشمسين من مبرّرات الاصطلاح الجديد بما لا طائل من وراءه[١]، وتبعه الكاشاني[٢]، وأمّا صاحب الحدائق فقد ذكر ستّة وجوه، وكلّها في الهجوم على المصطلح الجديد وإثبات بطلانه، مع تأييد دعوى الأخبار بصحّة جميع أحاديث الكتب الأربعة[٣]، وشاركهم في هذا الحرّ العاملي في خاتمة الوسائل[٤].

وردّ عليهم الوحيد وأثبت بالدليل القاطع فائدة تنويع الحديث ومبرراته، وأشار إلى وجود بذور المصطلح الجديد عند القدماء أيضاً[٥].

يؤيّد ذلك الأحاديث الكثيرة المعبّرة عن دور أهل البيت عليهم السلام في علوم الحديث الشريف دراية ورواية، إذ تعرّضوا إلى كثيرٍ من أسماء الخبر كوصفهم لبعض الأحاديث بأنّها صحيحة أو ضعيفة أو موضوعة، فضلاً عن ذكرهم للخبر المتواتر، والمحفوف بقرينة، وخبر الواحد، والمستفيض، والمشهور، والشاذّ، والنادر، والمجمع عليه، أو المتّفق على نقله من قبل الرواة، والمحرّف، والعالي، والنازل إلى غير ذلك من

---

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١١٢ ـ ١٣١.

(٢) الكاشاني: الوافي، ١: ٢٢.

(٣) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ١٤ ـ ١٥.

(٤) النوري: خاتمة وسائل الشيعة، ٣٠: ٢٥١، الفائدة التاسعة.

(٥) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ٣٠ ـ ٤٠؛ الخاقاني: رجال الخاقاني، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، نشر مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ، ط٢، ٢٠٩ ـ ٢٢٣، في تعليقاته على فوائد الوحيد البهبهاني.

المصطلحات الكثيرة الأُخرى.

هذا فضلاً عن توثيق وتحسين وتضعيف الكثير من الرواة لدى القدماء كما في فهرست الشيخ الطوسي، ورجال النجاشي، ورجال الكشّي.

ويفهم من تعليل الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) في مقدمة الفهرست لذكره ما قيل بحقّ المصنّفين وأصحاب الأُصول من تعديل وتجريح بقوله: (... لأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأُصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم المعتمدة)[١]، اعتمادهم على خبر فاسد المذهب (أي: الموثق) إن كان كتابه معتمداً، يعني كونه ثقة فيما كتب وجمع وروى، فهو مقبول عندهم ولكن ليس بدرجة ما رواه العدل الإمامي، ولهذا يسقطون خبره عند التعارض مع خبر العدل كما في التهذيب والاستبصار كثيراً.

قال الوحيد: (الظاهر من القدماء بل والمتأخّرين أيضاً، أنّهم جعلوا عمدة أسباب الوثوق التي تعرف من الرجال وأصلها العدالة من حيث كونها عندهم شرطاً للعمل بخبر الواحد)[٢].

ولعلّ هذا يظهر من بعض التراجم، مثل ترجمة إسحاق بن الحسن ابن بكران[٣]، وأحمد بن محمّد بن عبيد الله العيّاش[٤]، وجعفر بن

---

(١) الطوسي: الفهرست، ٣٢ من المقدّمة.

(٢) البهبهاني: التعليقة البهبهانيّة على منهج المقال، ٧٣.

(٣) النجاشي: رجال النجاشي، ٧٤: ١٧٨.

(٤) م. ن، ٨٥: ٢٠٧.

محمّد بن مالك[١] إلى غير ذلك.

وقال الشيخ الطوسي: (من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف)[٢].

لكنّه اعتبر أنّ جميع كتب الرجال وفهارس المصنّفات منذ أنْ ظهرت وحتّى زمانه لم يكن فيها ما يستوفي هذا العلم باستثناء ما قدّمه معاصره أحمد بن الغضائري (ت ٤٥٠ هـ) فإنّه صنّف في هذا المجال كتابين لكن أتلفهما بعض ورثته[٣].

وأهمّ ما في الأمر أنّ كتب الرجال التي شاعت في عصر الأئمّة عليهم السلام وما بعدهم بقليل لم يعدّ لها أثر في الأزمان المتأخّرة، وما بقي من الكتب المعتمدة أربعة تعرف بالأُصول الرجاليّة الأربعة[٤].

وكذلك بعض ممّا بقي من الكتب التي سبقتها مثل رجال البرقي[٥].

لكنّ هذه الكتب لا تعدّ من الأُصول لعدم تضمّنها التحقيق في توثيق

---

(١) م. ن، ١٢٢: ٣١٣.

(٢) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ١٢٩.

(٣) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: التحرير الطاوسي المستخرج من كتاب حلّ الإشكال للسيّد أحمد بن طاوس ت٦٧٣ هـ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ط١، ١٤١١ هـ، ٥.

(٤) الكتب التي تسمّى بالأُصول الرجاليّة الأربعة هي كلّ من: اختيار معرفة الرجال للكشّي، ورجال النجاشي، ورجال وفهرست الشيخ الطوسي، يضاف إليها رجال ابن الغضائري المسمّى بكتاب الضعفاء.

(٥) قال النجاشي في ترجمة أحمد بن محمّد بن خالد البرقي: (وقال أحمد بن الحسين في تاريخه توفّي أحمد بن أبي عبد الله البرقي سنة أربع وتسعين ومائتين). النجاشي: رجال النجاشي، ٧٧.

الرجال، وإن كان حالها ليس بأفضل من بعض الأُصول المعتبرة كرجال الشيخ الطوسي، وهذا يعني أنّ هناك فجوة بين علم الرجال وبين أغلب الرواة الذين يتحدّث عنهم هذا العلم، بل هناك انسداد في هذا الباب، بسبب وجود الفاصلة الزمنيّة الكبيرة التي تفصل بين زمن الكتب المتبقية من علم الرجال وبين زمن الرواة الذين عاصروا الأئمّة عليهم السلام وعلى رأسهم الإمام الصادق عليه السلام حيث غلبت عنه الرواية.

وينطبق تعذّر التوثيق على أصحاب الأئمّة مثلما ينطبق على غيرهم، فإنّ توثيق أصحاب الأئمّة مبني على الظنّ الاجتهادي، وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة، وعلّلوا ذلك بانسداد علم التوثيق وعدم القدرة على معرفة حقيقة أحوال الأصحاب عن قرب، وكانت هذه المسألة إحدى أسباب الزعم بانسداد الطريق إلى علم الأحكام[١].

وكان من أبرز الذين ذهبوا إلى هذا الاتّجاه الوحيد في رسالة الاجتهاد والأخبار حيث نفى القطع بوثاقة أصحاب الأئمّة، رغم أنّ علماء الإماميّة رسموا لهم صورة ملؤها التعديل والتبجيل أمثال زرارة بن أعين، وليث المرادي، وحريز، وعبد العظيم بن عبد الله الحسني، والهشامين من كلمات علماء الرجال كالنجاشي[٢]، والطوسي[٣]، والكشّي[٤].

---

(١) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ٣٠.

(٢) النجاشي: رجال النجاشي، ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

(٣) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٨١.

(٤) الكشّي: رجال الكشّي، ٢: ٣٨١، الرقم ١٠٥٠.

وقد استنتج الوحيد من كلمات علماء الرجال أنّه لم يحصل لهم القطع بوثاقة هؤلاء الأصحاب، وكذا وثاقة أرباب الأُصول، وصرّح بأنّ المتأمّل في كلمات أصحاب الرجال المشار إليهم سلفاً، وكذا أصحاب الحديث والفقه من القدماء يدرك أنّه لم يظهر لهم قطع بوثاقة كلّ من أصحاب الأئمّة وأرباب الأُصول[١].

كما لم يحصل لأحدٍ منهم طريق إلى هذه الأُصول، الأمر الذي جعلهم لا يقبلون الانفراد في الرواية عن المشهورين بالجلالة والعظمة من الأصحاب.

فيقول: (أنّ الطوسي مثلاً كان يطرح رواية الأعاظم من أمثال: (جعفر ابن بشير، وجميل بن دراج، وأبي همام، ويونس بن عبد الرحمن، وهشام بن سالم، وعمر بن يزيد وأمثالهم بناءً على عدم كونها من المعصوم عليه السلام وتحقّق الوهم منهم)[٢].

وأكثر من هذا اعتقد الوحيد أنّ التتبّع في وثاقة الأجلّة في أخبار الكتب المعتمدة ربّما يكون مضرّاً، معلّلاً ذلك ببعض الأسباب:

منها ما ورد في تلك الكتب من الأحاديث الدالّة على ذمّ الأجلّة الفحول وأعاظمهم من أرباب الأُصول، مثل أحمد بن محمّد بن عيسى[٣]، وزرارة

---

(١) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ١٣٤؛ وانظر: الكليني: الكافي، ١: ٣٢٤، ح٢.

(٢) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ١٣٥.

(٣) أحمد بن محمّد بن عيسى بن سعد بن مالك الأشعري القمّي، يكنّى أبا جعفر، وثّقه النجاشي قائلاً: (وأبو جعفر رحمه الله ـ شيخ القمّيّين ووجيههم وفقيههم غير مدافع، وعدّه ممّن لقي الأئمّة الرضا والجواد والهادي عليهم السلام). النجاشي: الرجال، ٥٩؛ ⇦

بن أعين[١]، وليث المرادي[٢]، والهشامين[٣]، ويونس بن عبد الرحمن[٤]، وغيرهم.

ونحن نعلم أنّ الشريف المرتضى قد طعن بجماعة مهمّة من أصحاب الأئمّة ممّن جرى عليهم التعويل لدى المتأخّرين في تصحيح الحديث، وذلك للظنّ بجلالة قدرهم[٥].

⇦ ووثّقه الطوسي، وابن داود، والعلاّمة وغيرهم من المتأخّرين. ظ: الطوسي: الفهرست، ٤٨، رقم ٧٥؛ العلاّمة الحلّي: ترتيب خلاصة الأقوال، ٨. وذكر له ابن النديم ثلاثة كتب. ابن النديم، محمّد بن إسحاق: الفهرست، (بدون مشخّصات)، ٣١٢، ويبدو أنّه من الشيوخ المعمّرين، قال الخوئي: (... فإنّه حضر على جنازة أحمد بن محمّد بن خالد البرقي سنة ٢٨٠ هـ، وهو من شيوخ الكليني). الخوئي: معجم رجال الحديث، ٢: ٣٢٤.

(١) زرارة، هو زرارة بن أعين بن سنسن من بني شيبان، وزرارة لقب له، واسمه عبد ربّه، يكنّى أبا الحسن، وأبا علي أيضاً. راجع: النجاشي: الرجال، ١٢٥؛ والطوسي: الفهرست، ١٠٠ رقم ٣١٤. عدّه البرقي والطوسي من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام. البرقي، أحمد بن أبي عبد الله: الرجال، مطبوع مع كتاب الرجال لابن داود الحلّي، طهران، ١٣٨٣ هـ، ١٤ و١٦ و٤٧. ووثّقه القدماء، قال النجاشي: شيخ أصحابنا في زمانه ومقدّمهم، وكان فقيهاً متكلّماً، شاعراً أديباً قد اجتمعت فيه خلال الفضل والدين، صادقاً فيما يرويه. النجاشي: الرجال، ١٢٥. وقال ابن النديم: (زرارة أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيّع). ابن النديم: الفهرست، ٣٠٨.

(٢) الأردبيلي، محمّد بن علي: جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م، ٢: ٣٤.

(٣) الكشّي: رجال الكشّي، ٢: ٤٩٧ و٥٦١ و٢: ٥٠٣ و٥٦٨. والمراد بالهشامين: هشام ابن الحكم، وهشام ابن سالم.

(٤) م. ن، ٢: ٧٨٥ و٩٤١.

(٥) المرتضى، علي بن الحسين: رسائل الشريف المرتضى، ٢: ١١٧، مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم.

قال الوحيد: (بل نقول: هؤلاء مع معرفتهم بأحوال الحديث ومهارتهم فيها، وقرب عهدهم بها كثيراً ما يضعّف كلّ واحد منهم الأحاديث التي صحّحها الآخر فإذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل لنا في أمثال زماننا القطع بصدور الحديث[١].

وأضاف أيضاً: من جملة مشاهيرهم الأجلّة الذين أجمعت الإماميّة على العمل بروايتهم وكثرت الرواية منهم وأكثرها مفتي بمضمونها حفص بن غياث، وذكرنا في ترجمته عن جدّي ـ رحمة الله تعالى عليه ـ أنّهم سمّوه كذّاباً لنقل خبر للرشيد[٢].

ومنهم علي بن أبي حمزة البطائني[٣]، والسكوني[٤]، الذي نقل الشيخ الطوسي إجماع الإماميّة على العمل بروايتهما[٥].

ومع ذلك قالوا في الأوّل أنّه كذّاب متّهم[٦]، وفي الثاني قال الصدوق: لا أُفتي بما ينفرد به السكوني[٧] وهكذا فإنّ علم الرجال من تلك العلوم

---

(١) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ١٧٤.

(٢) البهبهاني: التعليقة البهبهانيّة على منهج المقال، ١٥٩.

(٣) واقفي المذهب له أصل، مع كثرة ما ورد فيه من ذموم. الطوسي: الفهرست، ١٦١: ٤٥، ذكر الشيخ في كتاب الغيبة، ٦٣: ٦٥ أنّ أوّل من أظهر اعتقاد الوقف علي بن أبي حمزة البطائني.

(٤) السكوني، هو إسماعيل بن أبي زياد السكوني الشعيري.

(٥) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٦) م. ن، ٣٨١.

(٧) الصدوق: من لا يحضر الفقيه، ٤: ٢٤٩، ح ١.

التي تطورت على يد الوحيد البهبهاني وتلاميذه في تأسيس القواعد الكلّيّة لعلم الرجال ويظهر ذلك من فوائده على منهج المقال لمحمّد بن علي الإسترآبادي (ت١٠٢٨ هـ).

وقد ابتدأها بخمس فوائد رجاليّة.

وتعتبر تعليقة البهبهاني المعتمدة في فوائده الخمس خطوة مهمّة في تاريخ علم الحديث فتحت باب النقاش والبحث والتحقيق على نتائج المنهج الذي اتّبعه في تصحيح الرجال، حيث صحّح الأحاديث وفق مبانيه الرجاليّة التي لم يذهب أحد قبله إليها حتّى معتدلي الأخباريّة وأصبحت فوائده خصوصاً الفائدة الثالثة مثار الجدل والبحث على مدار الدهور، حيث ذكر فيها أمارة الوثاقة والقوّة، وأدرج هنا معاييرهما على النهج الذي اختطّه الوحيد لمستقبل علم الرجال، منها:

١ ـ كون الرجل من مشايخ الإجازة.

٢ ـ كون الرجل وكيلاً للأئمّة عليهم السلام.

٣ ـ كون الرجل ممّن يترك رواية الثقة أو الجليل أو تأوّل محتجّاً بروايته ومرجّحاً لها عليها.

٤ ـ كونه كثير الرواية.

٥ ـ كونه ممّن يروي عنه أو عن كتابه جماعة من الأصحاب.

٦ ـ روايته عن جماعة من الأصحاب.

٧ ـ رواية الجليل أو الأجلّة عنه.

٨ ـ كونه ممّن يروي عنه الثقات.

٩ ـ كونه ممّن تكثر عنه الرواية ويفتي بها.

١٠ ـ اعتماد القمّيّين عليه أو روايتهم عنه.

١١ ـ أنّ تكون رواياته كلّها أو جلّها مقبولة وسديدة.

١٢ ـ إكثار الكافي والفقيه من الرواية عنه.

١٣ ـ قولهم معتمد الكتاب.

١٤ ـ توثيقات ابن فضّال، وابن عقدة، وابن نمر، والعلاّمة، وابن طاوس.

١٥ ـ التوثيقات العامّة في إرشاد الشيخ المفيد.

١٦ ـ أنّ يروي عن محمّد بن أحمد بن يحيى ولم يكن من جملة من استثنوه.

١٧ ـ أنّ يكون للشيخ الصدوق طريق للرجل.

١٨ ـ أنّ ينقل حديث غير صحيح متضمّن لوثاقة الرجل أو جلالته أو مدحه.[1]

١٩ ـ أنّ يذكره النجاشي ولم يطعن عليه.

٢٠ ـ أنّ يكون من آل الجهم، وآل أبي نعيم الأزدي، وآل أبي شعبة[1] وغيرهم.

وممّن نحا منحى أُستاذه الوحيد في السعي لتوثيق بعض الرجال بناءً

---

(١) البهبهاني: التعليقة البهبهانيّة على منهج المقال، ١٤١ ـ ١٧١.

على قواعد كلّيّة ومباني أساسيّة من أجل تصحيح أكبر عدد ممكن من الروايات السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (ت١٢١٢ هـ) في كتابه (الفوائد الرجاليّة) المعروف ب (رجال بحر العلوم).

حيث ابتدأ بباب ما صُدِّر بالآل، كآل أبي رفيع، وآل أبي شعبة، وآل أعين، وآل أبي الجهم، وآل أبي نعيم، وغيرهم.

ثمّ ذكر جماعة ممّن تمسّ بهم الحاجة كثيراً، مع ذكره لفوائد رجاليّة في غاية الجودة. ونطالع أيضاً كتاب (عدّة الرجال) للسيّد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي (ت١٢٢٧ هـ) وهو أحد تلاميذ الوحيد ومن الدراسين في مدرسته والمتأثّرين بمنهجه في تأسيس القواعد الكلّيّة لعلوم الاستنباط وبالخصوص في البحث الرجالي، حيث قال في المقدّمة:

(فسألني أحبّ الناس إليّ وأعزّهم عليّ الولد الموفّق علي، أنّ أُرسم كتاباً جامعاً للفوائد مجرّداً عن الزوائد، مبيّناً ما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه، منبّهاً على ما يقع به تميز كلٍّ عمّا يشاركه، مشيراً إلى ما كان سلف الأُستاذ من التحقيق في ما علّق على المنهج)[1].

فصنّف كتابه هذا جاعله في ثمانية عشر فائدة، يبحث فيها عن القواعد الكلّيّة والأساسيّة في علم الرجال مع تطبيقات دقيقة فاق فيها

---

(١) الأعرجي، محسن: عدّة الرجال، مؤسّسة الهداية لإحياء التراث، إيران، ١٩٨٥، م، ط١، ١: ٤٩.

من سبقه من حيث المباني القويّة والنظرة الثاقبة، والعبارات الجزلة التي استطاع أنّ يسكب آراءه وبحوثه في أخصر عبارة، وأمتن بيان، وأعمق فكرة، حتّى قال فيه السيّد حسن الصدر: (المحقّق المؤسّس المتقن)[1].

نخلص من كلّ هذا أنّ مرحلة الوحيد البهبهاني تميّزت من بين مراحل تطوّر البحث الرجالي بما يلي:

١ ـ التوجّه بالتأليف والتصنيف نحو القواعد الكلّيّة تحت عنوان الفوائد الرجاليّة.

٢ ـ توثيق العديد من رجال الحديث وفق منهج التوثيقات العامّة القائمة على أساس القواعد الكلّيّة وجمع قرائن عديدة من القواعد وغيرها من أجل التوثيق.

٣ ـ استيعاب التراث الرجالي والحديثي لتأسيس قواعد كلّيّة لتصحيح الحديث من خلالها، فإذا كانت المدرسة الأخباريّة قد ساهمت في جمع الحديث وتبويبه فقد استطاعت المدرسة الأُصوليّة المتمثّلة بالوحيد البهبهاني وتلاميذه أنّ تؤسّس القواعد الكلّيّة لتصحيح الكثير من الأحاديث الموصوفة بالضعف بتطبيق تلك القواعد.

---

(١) الصدر، حسن: تكملة أمل الآمل، مكتبة الأندلس، شارع المتنبي، ١٣٨٥ هـ، ط١، ١٦٥.

المبحث الثالث
خصائص خطاب التكليف

المطلب الأوّل: شمول الخطاب لغير المشافهين وعدمه:

اختلفت كلمات الأُصوليّين في تحديد هذا الموضوع، فقد قال الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: (ما وضع لخطاب المشافهة نحو ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾[١] و﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[٢] لا يعمّ بصيغته من تأخّر عن زمان الخطاب، وإنّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر)[٣].

وهذا ما ذهب إليه المعتزلة وأكثر الأشاعرة والحنفيّة[٤]، والمالكيّة[٥]

---

(١) البقرة: ٢١.

(٢) البقرة: ١٠٤.

(٣) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ١٠٨.

(٤) أمين، محمّد أمين: تيسير التحرير على كتاب التحرير في أُصول الفقه، الجامع بين اصطلاح الحنفيّة والشافعيّة، ابن همام الحنفي، ت٨٦١ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٠ هـ، ١: ٢٥٦.

(٥) القرافي، شهاب الدين، أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأُصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، مصر، ط١، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، ١٨٨.

في أنّ الخطاب يختصّ بالمشافهين المقصودين في الخطاب فقط، وهو الرأي الذي مال إليه صاحب المعالم والذي بنى عليه التفصيل في حجّيّة الظهور بين من قصد إفهامه وغيره عليه، لأنّ السامعين له ثبت في حقّهم، ولا يثبت في حقّ غيرهم إلاّ من خلال توسّط أدلّة أُخرى كما قدّمنا.

ومن هذه الأدلّة التي ذكروها:

١ ـ قاعدة الاشتراك، فإنّ المكلّفين في الخطابات الواردة في الشرع المقدّس مشتركة بينهم وبين من يأتي بعدهم، لأجل تنقيح المناط القطعي بوجود التكليف بالأحكام لدى الجميع من جهة، وانقطاع الوحي بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله ليكون خاتم الرسل ورسالته خاتمة الرسالات[1].

٢ ـ الآيات الكريمة الدالّة على شموليّة الدعوة الإسلاميّة للبشريّة كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً... ﴾[2].

ففي المثال الثاني الظاهر هو تجريده عن الماضويّة بأن يكون المناط اتّصافهم بالإيمان حال وجودهم، وتعبير الماضويّة بالنسبة إليها اعتبار أنّ يكون في تلو أداة الخطاب لفظ شامل للمتأخّر عن زمن الخطاب لولا

---

(١) الحائري، محمّد حسين بن سليمان: دائرة المعارف بمقتبس الأثر ومجدّد ما دثر، مطبعة الحكمة، إيران، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧ م، ٥: ٣٥.

(٢) السبأ: ٢٨.

المخاطبة، فيرجع النزاع إلى أنّ لفظ (الناس) توجيه لغير المخاطب في نفسه هل يصلح له بعد الخطاب أيضاً لعدم ما يقضي التقييد والتخصيص، أو لا يصلح له لاقتضاء أداة الخطاب ذلك؟

وقال الإصفهاني محمّد حسين (ت١٢٦١ هـ): (اختلفوا في أنّ الألفاظ التي وضعت للخطاب ك ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هل يكون خطاباً لغير الموجودين ويعمّهم بصيغته أو لا؟)[١].

ويقرب منه عنوان الكلباسي حيث قال: (اختلفوا في إمكان عموم خطاب المشافهة لغير الموجودين وعدمه)[٢].

والذي يهمّنا هو بيان رأي الوحيد في هذا الموضوع بعد أنّ طال التشاجر في الاحتجاج على الأقوال المذكورة والتي لا طائل من الاستطراد فيها، فقد حدّد الموضوع فيما إذا تعلّق الحكم بشخص معيّن وكان مكلّف آخر من صنّف ذلك الشخص، فإنّه يدخل في الحكم أيضاً[٣]، مثلاً: إذا استدلّ الموجب لصلاة الجمعة بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ**... ﴾[٤] يجيبون بأنّ الخطاب مع المشافهين، والمشافهون كانوا يصلّون مع الرسول ﷺ أو من ينصبه، فلا نزاع في وجوب صلاة الجمعة حينئذ، وأنّ كلّ من هو مثلهم في

---

(١) الإصفهاني، محمّد حسين: الفصول الغرويّة، ١٧٩.

(٢) الكلباسي، محمّد إبراهيم: إشارات الأُصول، ١٣٩.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٥٢.

(٤) الجمعة: ٩.

وجود المنصوب من الشارع له يكونون مشاركين مع المشافهين إلى يوم القيامة، فالقدر الثابت من الإجماع هو هذا القدر خاصّة[١].

وقد ذكر الفاضل التوني تعزيزاً لهذا الإجماع أنّه لا يترتّب عليه أثر عملي؛ إذ الظاهر تحقّق الإجماع على مساواة جميع الأُمّة في الحكم[٢].

أمّا الوحيد البهبهاني فقد ذكر أنّه يوجد في المسألة قولان:

١. الشيعة بأجمعهم على عدم العموم لأنّ هذه الصيغة موضوعة للمشافهين حقيقة فالاستعمال في الغائبين أو الملفّق منهما مجاز قطعاً[٣].

---

(١) يشير الفاضل التوني إلى أنّ المعلومات القرآنيّة لعلّها كانت حين صدورها مقترنة بما يجعل معناها واضحاً عند أُولئك المخاطبين الذين حضروا ملابسات الصدور وظروفه الموضوعيّة، ومن ثمّ لما استطال الزمان وتمادى وضاعت علينا الملابسات الحافّة بالنصّ لم يعد بإمكاننا الاعتماد على فهمنا له اليوم. ظ: التوني: الوافية، ١٣٦. وهكذا ما يمكن اعتباره أوّل بداية سمحت للميرزا أبي القاسم القمّي فيما بدّ بتحديد قيمة دلالة النصوص بمن حضرها عندما صدرت، أي لذلك الذي شوّفه بها، لا لمن عاشر العصور المتأخّرة، وهذه الفكرة كانت سبباً لتكوّن نظريّة الانسداد. ظ: القمّي: قوانين الأُصول، ١: ٢٢٧ ـ ٢٣٩.

(٢) التوني: الوافية، ١٣٤.

(٣) يشير التوني إلى المعلومات القرآنية لعلّها كانت حين صدورها مقترنة بما يجعل معناها واضحاً عند أُولئك المخاطبين الذين حضروا ملابسات الصدور وظروفه الموضوعيّة، ومن ثمّ لما استطال الزمان وتمادى وضاعت علينا الملابسات الحافة بالنصّ لم يعدّ بإمكاننا الاعتماد على فهمنا له اليوم. ظ: التوني: الوافية، ١٣٦. وهذا ما يمكن اعتباره أوّل بداية سمحت للميرزا أبي القاسم القمّي فيما بعد بتحديد قيمة ⇦

٢. ذهب بعض الأشاعرة[1] إلى العموم والشمول لغير المخاطبين،

⇦ دلالة النصوص بمن حضرها عندما صدرت، أي لذلك الذي شوفه بها، لا لمن عاش العصور المتأخرة، وهذه الفكرة كانت سبباً لتكوّن نظرية الانسداد. ظ: حول رأي الميرزا القمّي: قوانين الأُصول، ١: ٢٢٧ ـ ٢٣٩.

(١) يقول الغزالي، محمّد بن محمّد ت٥٠٥ ه: كلّ حكم يدلّ بصيغة المخاطبة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و ﴿يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول اللّه ﷺ وإثباته في حقّ من يحدث بعده بدليل زائد دالّ على أنّ كلّ حكم ثبت في زمانه فهو دائم إلى يوم القيامة على كلّ مكلّف، ولولاه لم يقتض اللفظ ذلك، ولمّا ثبت ذلك أفاد مثل هذه الألفاظ فائدة العموم لاقتران الدليل الآخر بها لا بمجرّد الخطاب. بل عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للأعصار كلّها بقرائن كثيرة. ثمّ ذكر هذه القرائن... ظ: الغزالي، محمّد بن محمّد: المستصفى، ٢٤٢ ـ ٢٤٤. وأشار الرازي فخر الدين (ت٦٠٦ ه) إلى أنّ كل حكم يدلّ عليه كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ فهو خطاب مع الموجودين في عصر الرسول ﷺ، وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم إلاّ بدليل منفصل يدلّ على أنّ حكم من يأتي بعد ذلك كحكم الحاضرين، لأنّ الذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت، ومن لم يكن موجوداً في ذلك الوقت لا يكون إنساناً ولا مؤمناً في ذلك الوقت ومن لا يكون كذلك لا يتناوله الخطاب المتناول للإنسان والمؤمن، فإن قيل: وما الذي يدلّ على العموم؛ قلنا: الحقّ أنّه معلوم بالضرورة أنّه في دين محمّد ﷺ، و ذكروا فيه طريقين آخرين:

الأوّل: التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾، وقوله ﷺ: (بعثت إلى الناس كافّة)، وقوله ﷺ: (بعثت إلى الأسود والأحمر)، وقوله ﷺ: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة). الثاني: خصّ عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير فحيث لا يتبيّن التخصيص نعلم العموم. ظ: الرازي، فخر الدين: المحصول، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، طبع لجنة البحوث، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٣٩٩ هـ، ط١، ٢: ٣٨٩ ـ ٣٩١.

لإمكان إرادة الغائبين من خطاب الحاضرين[١].

وقد أجاب الوحيد على الأشاعرة بأنّه:

إن أردتم من هذا الاستعمال الحقيقي منه فهذا باطل قطعاً، لأنّه هذه الصيغ كما قلنا للمشافهين خاصّة فاستعمالها في الغائبين أو ملفقاً مع المشافهين مجاز، وإن أردتم منه الاستعمال المجازي فلا نزاع حينئذ في صحّة ذلك، ولكن مع وجود القرنية والمفروض في محلّ الكلام عدمها[٢].

وهنا يشير الوحيد إلى أنّه إذا ورد الحكم للرجل فيفهم اشتراك المرأة معه فيه، وإذا ورد للمرأة اشترك الرجل معها، لكن هذا الفهم في الموضع الإجماعي، لما عرفت من أنّ الفهم هو الإجماع، وأمّا في الموضع الخلافي فذهب بعض المتأخّرين[٣] إلى اختصاص كلّ بنفسه للأصل، وربّما قال آخر إلى أنّ الأصل الاشتراك إلى أنّ يثبت الاختصاص.

وفي الختام: ردّ الوحيد القول الثاني (القول بالاشتراك) وناقش في أدلّته، ولكنّه لم يناقش في القول الأوّل، وهذا ما يشعر بأنّ الوحيد فيما لا إجماع فيه يرجّح عدم العموم، والأصل عنده على عدم الاشتراك[٤].

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٥١.

(٢) م. ن، ١٥٢.

(٣) إشارة منه إلى المحقّق القمّي: قوانين الأُصول، ١: ٢٢٧.

(٤) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٥٤.

تحرير المسألة بعد الوحيد البهبهاني:

أثيرت هذه المسألة ـ فيما يبدو ـ في العصر الذي يلي الوحيد (ت١٢٠٥ هـ)، وفي خضم الحديث عن الانسداد، وقد أخذت جدلاً هامّاً وحيّزاً أساسيّاً من الدراسات الأُصوليّة، فقد بحثها الأُصوليّون الشيعة في مباحث الألفاظ من علم أُصول الفقه، وفي بحوث العامّ والخاصّ بالتحديد[١] رغم أنّها تقبل أنّ تكون أوسع دائرة من بحث العامّ والخاصّ.

وتتلاقى هذه المسألة مع مسألة أُخرى كما يفهم من كلمات علماء الأُصول، سيّما المحقّق محمّد كاظم الخراساني صاحب (كفاية الأُصول)[٢]، وهي مسألة حجّيّة الظهور بالمقصودين بالإفهام، تلك المسألة التي تواتر رفضها جيلاً بعد جيل عند علماء الأُصول ولسنا بصدد الإسهاب هنا، بل نحن مضطرّون لشرح هذه المسألة باختصار ونحيل القارئ إلى مصادرها في الدراسات الأُصوليّة[٣].

---

(١) ظ: الأنصاري، مرتضى: مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ الأنصاري، بقلم الميرزا أبي القاسم الكلانتري، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٥، ط١، ٢: ١٨٣.

(٢) ظ: الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٣٢٤.

(٣) الغزالي: المستصفى، ٢: ٨٢، الآمدي: الإحكام في أُصول الأحكام، ٢: ١١٢؛ الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي: تمهيد القواعد، نشر مكتبة بصيرتي، قم، ١٤١٣ ه؛ الأنصاري: فرائد الأُصول، ١٤٠؛ الخوئي: أجود التقريرات، ٢: ٤٨٩.

تعني مسألة اختصاص الخطابات بالمشافهين أنّ العمل الوارد في الكتاب والسنّة مشتملة على صيغة من صيغ التخاطب مثل: يا أيّها... هل تختصّ بما تحويه من أحكام بالذين شوفهوا بخطابها إمّا من الله مباشرة أو من النبيّ صلى الله عليه وآله أم تستوعب غيرهم؟ ونعني: بكلمة غيرهم، كلاً من أُولئك الذين وجدوا عصر صدور الخطاب لكنّهم كانوا غائبين عنه لم يحضروا مجلس التخاطب، وأُولئك الذين لم يوجدوا بعد ممّن نسمّيهم بالمعدومين حال التخاطب.

وقد ذكر الخراساني أنّ هذا البحث يمكن درسه ضمن أُطر ثلاثة وإن اختلف معه السيّد الخوئي، وهذه الأُطر هي:

الإطار الأوّل: وهو إطار عقلي بحيث يفيد التساؤل التالي: هل يمكن أنّ يتعلّق التكليف بالمعدوم أم لا؟

الإطار الثاني: لو فرضنا صحّة تعلّق التكليف بالمعدوم كما يذهب إليه الأُصوليّون ضمن نظريات تحليليّة خاصّة، فهل يصحّ خطاب المعدوم عقلاً؟ أي هل يتحمّل مفهوم التخاطب عدميّة أحد طرفي الخطاب أو بعض أحد الطرفين؟

الإطار الثالث: وهو إطار لغوي دلالي، على خلاف الأُطر السابقة، هل أدوات الخطاب في اللغة موضوعة للخطاب الحقيقي المختصّ بالحاضرين أم للخطاب الإنشائي الأوسع من دائرة الحقيقي بحيث يغدو من الممكن شمولها لغير الحاضر من الغائب والمعدوم؟

والذي يعنينا هو أنّ نرصد بإيجاز الفائدة العلميّة المترتّبة على هذا البحث، فقد ذكروا هناك أنّ الفائدة تكمن في أنّ الظهورات والخطابات بناءً على القول بالاختصاص لا تكون حجّة على الغائبين والمعدومين، على الخلاف من القول بالتعميم؛ إذ سيكون الخطاب بناءً عليها شاملاً للمعدوم والغائب كشموله للحاضر أيضاً.

وهنا ذكر الوحيد في ثمرة هذا البحث (خطاب الخاصّ وإرادة العموم) أنّه قد ادّعى البعض انعدام الثمرة فيه، لأنّ جميع الفقهاء يرون اشتراك التكاليف بين الموجودين زمان الخطاب والغائبين، ولذا فلا جدوى للبحث في عموم الخطاب وعدمه.

١ ـ ما ذكره صاحب المعالم[1] من أنّ المدار في فهم القرآن على الظنون الاجتهاديّة كالحديث؛ لأنّ الخطابات لو كانت معنا لكنّا نحكم بأنّ الشارع أراد منّا ما نفهم، وما هو الاصطلاح بيننا وبين الشارع، لقبح الخطاب معنا بما لا نفهمه، أمّا إذا كان مع غيرنا فلا شكّ أنّه يريد منه ـ في هذا الخطاب ـ الذي لا يفهمه هو الذي يفهمه الغائبون، فعلى هذا نبذل جهدنا في استحصال مفهوم الراوي، وحيث لا يحصل لنا العلم فنتحرى ونعمل بالاجتهاد ما هو أقرب إلى ظنّنا.

٢ ـ ما ذكرناه قبل قليل من الشرط، وهو أنّ يكون غير المخاطب من صنف المخاطب، لأنّ الإجماع إذا وقع كان دليلاً في محلّ النزاع، مثلاً:

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ١٩٢ ـ ١٩٣.

إذا استدلّ الموجب لصلاة الجمعة بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ**... ﴾[1]، يجيبون بأنّ الخطاب مع المشافهين، والمشافهون كانوا يصلّون مع الرسول ﷺ أو من ينصبه، فلا نزاع في وجوب صلاة الجمعة حينئذ، وأنّ كلّ من هو مثلهم في وجود المنصوب من الشارع له يكونون مشاركين مع المشافهين إلى يوم القيامة، فالقدر الثابت من الإجماع هو هذا القدر خاصّة.

وفي الختام: ردّ الوحيد القول الثاني وناقش في أدلّته، ولكنّه لم يناقش في القول الأوّل، وهذا يشعر بأنّ الوحيد فيما لا إجماع فيه يرجّح عدم العموم والأصل عنده على عدم الاشتراك[2].

ومن الواضح أنّ مسألة كهذه سوف تحصر النصّ القرآني وبعض السنّة بزمانها وتفقده قدرة التعميم لغيره.

ولهذا بذلت جهود حثيثة لتجاوز هذا المعضل، ولم نر في الساحة الشيعيّة تأييداً يذكر لهذه المسألة، بل وجدنا:

أوّلاً: في مسألة الاشتراك التي تقضي باشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة والحاضر والغائب والمعدوم، وتفترض هذه المسألة التي تستمدّ أدلّتها من بعض الروايات إضافة إلى الإجماع ونحوه، أنّ الأحكام حتّى لو جرت على قوم خاصّين من المسلمين تجري على غيرهم ممّن

---

(١) الجمعة: ٩.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٥٤.

يشترك معهم في القيود مع استبعاد القيد الزماني أو قيد الحضور، ما لم يقم دليل خاصّ على التقييد المذكور، لقد كانت مسألة الاشتراك حلّاً للمعضل على تقدير الأخذ بمسألة الاختصاص هنا إذ تكون النتيجة أنّ الغائبين غير مخاطبين بالخطابات الصادرة عصر النصّ، لكنّهم يشتركون في الحكم مع المخاطبين، فالنتيجة واحدة، لكن سبيل الوصول إليها مختلف.

ثانياً: تجاوز علماء الأُصول هذا الموضوع عبر جعل الخطابات الإلهيّة موجّهة إلى الأجيال كافة، فقد تقصد من وراء كلامك إفهام شخص غير حاضر وقد لا تقصد إفهام آخر حاضر مجلس الكلام[1].

ورغم أنّ علماء أُصول الفقه تجاوزوا بنجاح مسألة الاختصاص كما تجاوزوا مسألة المقصود بالإفهام إلاّ أنّ مسألة الاختصاص تبقى تشي بشيءٍ من التاريخيّة تحيط بالنصّ القرآني والروائي على الأقلّ.

---

(١) الخراساني: كفاية الأُصول، ٢٦٦؛ المشكيني، الميرزا أبو الحسن: كفاية الأُصول مع حواشي المحقّق المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي، دار الحكمة، إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ٢: ٤١١ ـ ٤٢٧؛ النائيني، محمّد حسين: فوائد الأُصول، بقلم الشيخ محمّد علي الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ط٥، بدون تاريخ، ٢: ٥٥١ ـ ٥٤٨، ٣: ١٢٩ ـ ١٣٧؛ الخوئي، أبو القاسم: دراسات في علم الأُصول، بقلم السيّد علي الشاهرودي ـ مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط١، ١٤١٩ هـ، ٢: ٢٨٧ ـ ٢٩١، وقد عنون البحث في مطلعه بالخطابات القرآنيّة؛ النائيني، محمّد حسين: أجود التقريرات، بقلم أبي القاسم الخوئي، تحقيق ونشر: مؤسّسة صاحب الأمر، قم ـ إيران، ط١، ١٤٢٠ هـ، ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

المطلب الثاني: تأخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة:

يقول الوحيد البهبهاني: إنّه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب (الأمر) وما استند إليه المنكرون غير تامّ.

وأمّا تأخير البيان عن وقت الحاجة (أي العمل) فهو غير جائز عنده وهي مسألة إجماعيّة لا خلاف فيها، لأنّه لو جاز ذلك للزم:

أوّلاً: التكليف بما لا يطاق.

ثانياً: الإغراء بالجهل، وهما لا يصدران عن الحكيم.

ولكن ذهب بعض الأخباريّين إلى جواز التأخير للبيان عن الحاجة، وقد استدلّوا لذلك ببعض الأخبار مثل: (لا يجب علينا جواب كلّ ما تسألون عنّا، إن شئنا أجبنا، وإن شئنا سكتنا)[1].

وناقش فيها الوحيد: بعدم الدلالة فيها على المطلوب، وقد ذكر أنّ تأخير البيان عن الحاجة يستلزم التكليف بما لا يطاق والإغراء بالجهل وهذا ما لا يقوم به الأئمّة عليهم السلام، وإذا لم يجيبوا على أسئلة البعض فلأنّ زمان السؤال لم يكن زمان حاجتهم للجواب، فإذا أخّر الأئمّة عليهم السلام الجواب كان تأخيراً عن الخطاب لا عن الحاجة، ولذا يجوز تأخير البيان عن الخطاب ولا يجوز عن وقت الحاجة[2].

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ٦٣، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح٩.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٦١.

المبحث الرابع
الأمر والنهي وتقسيمات الواجب

المطلب الأوّل: تعقّب الأمر بعد النهي:

ذكر الوحيد البهبهاني مطالب مختلفة في الفائدة السادسة عشر:

أوّلاً: إذا تعقّب الأمر بعد النهي:

ما حكم مجيء الأمر عقيب النهي أو بعد توهّم النهي، هل الحكم الوجوب أم لا؟ المتبادر هو أنّ الأمر يزيل النهي فقط لا أكثر[١].

فلو قال الطبيب للمريض: لا تأكل الحامض، ثمّ قال له: كُل الحامض، فإنّ الأمر ليس للوجوب، فلا يجب عليه أكل الحامض، بل إنّه لنفي النهي.

يقول الوحيد البهبهاني: إنّ النهي حقيقة في الحرمة، وهو يدلّ على الاستمرار والفور ودليله إنّه مع خلوّ النهي عن القرينة، فإنّ المتبادر منه هذه المعاني، وبناءً على أصالة عدم التغيير فإنّ الأمر كذلك في عرف الشارع[٢].

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٧٩.

(٢) م. ن، ١٨٠.

ثانياً: النهي بعد الأمر:

المتبادر هو نفي الوجوب فقط لا شيئاً آخر غيره[١].

ثالثاً: الأمر بالشيء مع انتفاء شرطه:

وهذا غير جائز على الله تعالى، وإذا قيل: كيف أمر الله إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل مع أنّ شروط ذبحه منتفية؟

وهنا أجاب الوحيد: (إنّ ذلك من باب البداء الذي تقول به الشيعة، أي ظهر لله تعالى عدم إرادته ذلك، وإلاّ فالبداء الحقيقي محال على الله تعالى، والبداء الذي يقولون به من باب ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾[٢].

وقد أجاب الشيخ حسن بن زين [الدين] العاملي بجواب آخر: وهو أنّ إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح إلى حين وضع السكّين على منحر إسماعيل ولم يؤمر بالذبح واقعاً، ومن هنا جاء البحث عن الأوامر الامتحانيّة[٣].

رابعاً: الواجب الموسّع: وهو زيادة وقت الواجب عن مقدار أدائه.

وهذا الواجب ممكن ولا إشكال فيه، ويمكن للمكلّف الإتيان به في أيّ وقت شاء من أجزاء الوقت المحدّد، ولو جاء في آخر الوقت لم يعاقب، لأنّ العقاب على تركه في كلّ وقته ولجميع أفراده، ولذا يكون النهي مفيداً للفور والتكرار دون الأمر فإنّه لا يفيد الفوريّة ولا التكرار.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٧٩.

(٢) الرعد: ٣٩. ظ: م. ن، ١٨٠.

(٣) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٨٦.

وممّا ذكر ظهر أنّه لا إشكال في الواجب التخييري مع فارق أنّه في الواجب الموسّع الفعل واحد والزمان موسّع، بينما الواجب التخييري الفعل متعدّد وعلى المكلّف اختيار أحدهما، فإذا ترك الجميع استحقّ العقاب لا بترك بعضها.

وقد تأوّل الأشاعرة الواجب التخييري إلى وجوب أحدهما ويرجعونه إلى الوجوب العيني، ويلزمهم على هذا إنكار التخيير حقيقةً، وعلى رأي الشيعة يسقط الوجوب عن الآخر بعد فعل أحدهما، كالواجب الكفائي، وإن كان في الكفائي يكون العقاب على الكلّ عند الترك[1].

المطلب الثاني: بعض أقسام وتقسيمات الواجب:

ينقسم الواجب باعتبار منشأ الوجوب إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الواجب النفسي: كالصلاة.

٢ ـ الواجب الغيري: كالوضوء.

٣ ـ الواجب لهما معاً: كالإيمان.

والواجب لنفسه قسمان:

١ ـ أنّ يكون شرطاً خارجاً كالوضوء.

٢ ـ أنّ يكون جزءاً داخلاً كالفاتحة.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٨١.

والعقاب يكون في الواجب النفسي على ترك الواجب نفسه، والعقاب في الواجب الغيري على ترك ذلك الغير وهو الصلاة بالنسبة للوضوء.

وعلى هذا يصحّ ما ذكره الفقهاء: إنّ الوضوء بعد دخول الوقت واجب لغيره إلى أنّ يصلّي المكلّف فيرتفع الوجوب حينئذ ويبقى الاستحباب النفسي، وعليه إذا وجب عليه الوضوء بالوجوب الغيري ثمّ أبطل وضوءه ثمّ توضّأ وأبطله وهكذا لم يكن معاقباً، لاتّصاف الكلّ برجحان الفعل، فلا عقاب على ترك الواجب الغيري مستقلّاً بل العقاب على تلك الغير.

فما يقال من أنّ وجوب الوضوء بعد كلّ حدث يحدثه المكلّف موسّع عار عن الصحّة، لأنّ الوضوء إنّما يكون مستحبّاً بعد الحدث كالوضوء قبل النوم[1].

المطلب الثالث: حكم ورود النهي في المعاملات:

يعرّف الوحيد البهبهاني الصحّة في المعاملات بأنّها: عبارة عن ترتّب الأثر الشرعي عليها من جهتها أيّ أثر يكون.

والصحّة حكم شرعي يتوقّف ثبوتها على دليل شرعي، فلو فقد لم يحكم بصحّتها، فعدم الصحّة لا يحتاج إلى دليل بل يكفي عدم الدليل عليها.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٨٢.

وحينئذ إذا ورد النهي عن معاملة خاصّة، وكان هناك دليل يقتضي الصحّة بعمومه، فالمشهور أنّه لا يقتضي الفساد، لأنّ مقتضي الصحّة موجود والمانع منها مفقود، لعدم التنافي بين الصحّة والحرمة (النهي)، كمن وطأ زوجته حال الحيض فإنّه يلزمه المهر كاملاً، والعدّة (حال طلاقها)، وصحّة النسب لو ولد له منها، فالعمل حرام ولكن آثاره تترتّب عليه[١].

أو لأنّ غاية ما يدلّ عليه النهي في المعاملة هو مبغوضيّة العقد، وهذه المبغوضيّة لا تمنع من صحّة العقد لعدم توقّف العقد على قصد القربة حتّى ينافيه النهي[٢].

ولكن قيل[٣] باقتضاء النهي للفساد، لأنّ أهل العرف يفهمون كذلك، ولما ورد في بعض الأخبار من صحّة عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه، ثمّ رضي مولاه، معلّلاً ذلك بأنّه (لم يعص الله بل عصى سيّده).

والذي يدلّ على المطلوب في هذا المقام أخبار، منها:

ما رواه الكليني في الصحيح في وجه، والصدوق في الموثّق بابن بكير، عن زرارة عن الباقر عليه السلام: (سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟

---

(١) البهبهاني، محمّد باقر: الفوائد الحائريّة، ١٧٣.

(٢) الحلّي، الحسن بن يوسف: نهاية الوصول، ٢٠: ٨٨؛ الشيخ حسن بن زين الدين: معالم الأُصول، ٣٤؛ البصري، محمّد بن علي: المعتمد في أُصول الفقه، ١: ١٧٠؛ الآمدي: الإحكام في أُصول الأحكام، ٢: ٤٠٧.

(٣) الإصفهاني، محمّد حسين بن محمّد رحيم: الفصول الغرويّة، ١٤٠.

فقال: ذلك إلى سيّده، إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما، قلت: ـ أصلحك الله تعالى ـ إنّ حكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعصِ الله إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز)[1].

وإنّ الفقهاء في الأعصار والأمصار كانوا يستدلّون بالنهي على الفساد.

واعترض الوحيد على الاستدلال بالرواية: أنّ المراد من المعصية هو عدم مشروعيّة نوع المعاملة في أصل الشرع فلا دلالة في الرواية على المطلوب[2].

وتوضيحه: أنّ قوله عليه السلام: (إنّه لم يعص اللّه) لا يمكن حمله على ظاهره، ضرورة أنّ عصيان السيّد يلازم عصيان اللّه، فلا بدّ من الحمل على عدم الإذن، فمفادّ الرواية أنّ النكاح صحيح، لأنّه إنّما أوقع ما هو مأذون فيه ومجعول في الشرع، وإنّما يمنعه عن النفوذ عدم إذن المولى، وبعد لحوق الإذن منه يتمّ المقتضي ويترتّب المعلول.

وناقش الوحيد في ذلك فقال:

إنّ الفقهاء كثيراً ما يصرّحون بأنّ النهي في المعاملات لا يدلّ على الفساد، فربّما توهّم التناقض في كلامهم وليس كذلك، لأنّ الموضع

---

(١) الكليني: الكافي، ٥: ٤٧٨، ح٣؛ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ٣: ٥٤١، ح٤٨٦٢؛ وعنهما: الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٤: ٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح١.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٧٦.

الذي يستدلّون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضي الصحّة منحصراً في عمومات ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[١] وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢]، وهذه العمومات لا تقاوم النهي؛ لأنّ ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لا يقتضي صحّة البيع الذي ليس بحلال، بل مقتضاه صحّة البيوع التي لم يرد نصّ بحرمتها، وأمّا إذا كان دليل الصحّة غير منحصر في الإطلاقات والعمومات، بأنّ كان دليل خاصّ يحكم بصحّة المعاملة، فإنّ مقتضي الصحّة في هذه الحال موجود والمانع مفقود، وفي هذه الصورة يقول الوحيد:

الفرق بين المعاملات والعبادات أنّ النهي في المعاملات وإن كان منافياً لمقتضيّات الصحّة إلاّ أنّه غير منافٍ لنفس الصحّة، بينما النهي عن العبادات منافٍ لنفس الصحّة.

والحاصل: فإنّ مانع الصحّة في العبادات موجود، بخلاف المعاملات؛ فإنّ مانع الصحّة مفقود، وعليه فإنّ رأي الوحيد هو أنّ النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد، بينما في العبادات يقتضي الفساد[٣].

مناقشة المقدّس الأردبيلي في عبادات الجاهل:

يقول المقدّس الأردبيلي، أحمد (ت٩٩٣ هـ): إنّ عبادات الجاهل إذا

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٧٣.

كانت مطابقة للواقع فهي صحيحة لأنّه قد جاء بالمأمور به، ولو كانت غير مطابقة للواقع فهي فاسدة، لأنّه لم يأتِ بالمأمور به[١].

ولذا فإنّ المقدّس الأردبيلي لا يرى وجوب العلم شرطاً في المأمور به وصحّته.

وقد انبرى الوحيد لمناقشة الأردبيلي فقال:

إنّ أراد عدم معاقبة الجاهل أصلاً فهو غير تامّ، لما تقدّم من أنّا جميعاً نعلم بوجود التكليف حتّى الأطفال منّا والنساء، فدعوى الجهل بالتكليف باطلة وغير مقبولة من كلّ أحد، وإن أراد أنّ الجاهل يستحقّ العقاب في ترك تحصيل العلم فإذا كانت عبادته مطابقة للواقع فهي صحيحة، فهذا غير صحيح منه أيضاً، لأنّه:

١ ـ لا يمكن تأتّي القربة بدون العلم بالعبادة.

٢ ـ أنّه لا فائدة للجاهل من تصحيح عبادته إذا لم يكن يعلم بصحّتها أو بطلانها، غاية الأمر أنّ الجاهل يظنّ أنّه قد أتى بها صحيحة، ولكنّه لا يدري أنّ عمله ممّا أمرت به الشريعة أم لا؟ وعليه فإنّ الظنّ أو الزعم لوحده لا يكفي في صحّة العبادة، بل لا بدّ في الامتثال من العلم بإتيان التكليف.

٣ ـ إنّ ما استدلّ به الأردبيلي من الروايات في عبادات الجاهل غير تامّ، لوجود مفاسد كثيرة تترتّب على ذلك، فمثلاً في رواية أنّ عمّاراً[٢]

---

(١) الأردبيلي، أحمد: مجمع الفائدة والبرهان، ٢: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢: ٩٧٧، الباب ١١ من أبواب التيمّم، ح٨.

تيمّم في سفره بدل الغسل ولم يكن ذلك مطابقاً للواقع، فقال له النبي ﷺ: لِمَ لم تتيمّم بشكل صحيح؟ فلو كان مفاد كلامه ﷺ أنّه لو تيمّمت بشكل صحيح ولو لم تأخذه منّي كان مجزياً لكان لازمه عدم معاقبة أيّ مكلّف ترك التعلّم الذي هو فريضة على كلّ مسلم، ولجاز له أنّ يأخذ عباداته التي هي توقيفيّة من غير الشارع، وله أنّ يكتفي في مقام الامتثال بصرف التوهّم، وجميع هذه توالي فاسدة.

ثمّ ذكر الوحيد: أنّه إذا أتى المكلّف الجاهل بحسب ظنّه القوي بعبادته مطابقة لرأي مجتهده وبقصد الامتثال ثمّ عرض عمله على المجتهد فصحّحه فعبادته صحيحة، وعلى فرض عدم صحّته واقعاً فلا قضاء؛ لأنّ القضاء يكون بأمر جديد، ومع مطابقة العمل لفتوى المجتهد أو الشرع فلا دليل على القضاء؛ لأنّ القضاء لترك الفعل لا لترك التعلّم، والعاميّ الجاهل قد أتى بالفعل وإن لم يكن متعلّماً[1].

المطلب الرابع: اجتماع الأمر والنهي:

العنوان لهذا المبحث عقلي يتمحور حول إمكان اجتماع الوجوب والحرمة في مكان واحد ذي وجهين أو استحالته عقلاً، كإدراك العقل امتناع اجتماعهما في شيء ذي عنوان واحد.

فهل يدرك العقل استحالة اجتماع الحكمين الضدّين ـ بعد الفراغ عن

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٦٣.

كون الأحكام التكليفيّة متعاندة فيما بينها ولو بلحاظ مبادئها ـ فإذا تعلّق الأمر بماهيّة والنهي بطبيعة أُخرى، وكانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه عموماً من وجه ـ والنسب بلحاظ الخارج لا الذهن لتباين المفاهيم ذهناً ـ فتصادقا في معنون يقع النزاع في أنّ المجمع متعدّد حقيقة وإن كان بحسب الحسّ متّحداً، فيمكن عروض الحكمين عليه باعتبار تكثّره، أم أنّه واحد غير قابل لعروض حكمين اثنين عليه، نظير اتّصاف الشيء الواحد بعرضيّين خارجيّين كالأسود والأبيض، فلا يمكن أنّ يجتمع الحبّ والبغض في واحد من جهة واحدة؟

وإدراج هذه المسألة في مباحث الألفاظ في علم الأُصول لسبب أو لآخر غير دالّ على كونها لفظيّة، فهناك أكثر من مسألة مدرجة في هذه المباحث وهي عقليّة كمسألة الإجزاء، ومقدّمة الواجب، والضدّ، والترتّب، ودلالة النهي على الفساد، وحقيقة الواجب الكفائي والتخييري.

وهذه المسألة (اجتماع الأمر والنهي) ليست من إبداعات متأخّري علماء الأُصول برغم إسهامهم في دفع البحث فيها مراحل كبيرة بالقياس للعصور المتقدّمة، فستجد في كلمات الوحيد البهبهاني قفزة نوعيّة في كيفيّة تناول البحث.

ومن المهمّ إنّ ألّفت النظر إلى أنّ القدماء كالمتأخّرين اصطفوا صفّين متقابلين، فمنهم من ذهب للجواز، ومنهم من قال بالامتناع.

فالفضل بن شاذان (ت٢٦٠ هـ)[١]، وظاهر كلام السيّد المرتضى (ت٤٣٦ هـ) في الذريعة[٢] وأكثر الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤ هـ) على الجواز[٣]، وتبعهم المحقّق الأردبيلي (ت٩٩٣ هـ)[٤]، والمحقّق الخوانساري (ت١١٩١ هـ)[٥].

بينما قال بالامتناع جمهورالمعتزلة أتباع واصل بن‌عطاء(ت١٣٠هـ)[٦]، ومن الإماميّة العلاّمة الحلّي (ت٧٢٦ هـ)[٧]، والشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت١٠١١ هـ)[٨]، والفاضل التوني (ت١٠٧١ هـ)[٩]، والوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥ه)[١٠]، والإصفهاني (ت١٢٦١ هـ)[١١]، ولا يخفى تأثير هذه المسألة في عدّة فروع فقهيّة، وأهمّ فرع الصلاة في الأرض

---

(١) حكاه الكليني في: الكافي، ٦: ٩٤ عن الفضل بن شاذان؛ القمّي، أبو القاسم: قوانين الأُصول، ١: ١٤٠.

(٢) المرتضى، علي بن الحسين: الذريعة، ١: ١٨٧ و١٩٤.

(٣) الآمدي، علي بن أبي علي: الإحكام في أُصول الأحكام، ١: ١١٩ ـ ١٣٠.

(٤) الأردبيلي، أحمد: مجمع الفائدة والبرهان، ٢: ١١٠.

(٥) الخوانساري، حسين بن جمال الدين: مشارق الشموس في شرح الدروس، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، طبعة حجريّة، ٦١.

(٦) البصري، محمّد بن علي الطيب، المعتمد في أُصول الفقه، ١: ١٨١.

(٧) الحلّي، الحسن بن يوسف: نهاية الوصول، ١١٦.

(٨) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٩٣.

(٩) التوني، عبد اللّه: الوافية، ٩١.

(١٠) البهبهاني: رسالة اجتماع الأمر والنهي، مطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة، ٢٣٣.

(١١) الإصفهاني، محمّد حسين: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة، ١٢٥.

المغصوبة أو في الثوب المغصوب، فعلى القول بالامتناع وتقديم جانب النهي تكون فاسدة، وعلى القول بالجواز يتحقّق الأجزاء بحصول الامتثال برغم مقارنة الفعل في وجوده للمحرّم.

وهناك مصاديق كثيرة للمسألة في الفقه كالوقوف في عرفات أو منى تحت خيمة مغصوبة، أو فوق حجر غصبي، أو الصلاة في الاطئرة الواقفة بناءً على اعتبار الاعتماد على الأرض حال السجود ولو مع الواسطة.

عنوان البحث:

إنّ عنوان النزاع في هذه المسألة على ما ذكره المتقدّمون والمتأخّرون يوهم كون النزاع فيها كبرويّاً، بمعنى أنّ موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ومحمولها الجواز أو الامتناع، بمعنى أنّ القائلين بجواز الاجتماع يدّعون أنّه لا رافع من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بدعوى أنّه لا مضادّة بينهما ومعه لا مانع من اجتماعهما فيه، والقائلون بالامتناع يدّعون استحالة اجتماعهما فيه بدعوى المضادّة بينهما.

وعليه فمردّ النزاع في المسألة إلى دعوى المضادّة بين الأحكام الشرعيّة بعضها مع بعض وعدم المضادّة، فعلى الأوّل لا مناص من القول بالامتناع وعلى الثاني لا بدّ من القول بالجواز.

موقف الوحيد البهبهاني في المسألة:

إنّ النزاع في هذه المسألة لا يعقل أنّ يكون كبرويّاً، بداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مطلقاً حتّى عند من يجوّز التكليف بالمحال كالأشعري[١]، وذلك لأنّ اجتماعهما في نفسه محال لا أنّه من التكليف بالمحال[٢] ضرورة استحالة كون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً للمولى معاً على جميع المذاهب والاّ فما ظنّك بغيره.

وتقرير الاستدلال هو:

إنّ ذلك مبني على مفادّي الأمر والنهي، وكون الأوّل حقيقة وعرفاً في طلب الماهيّة لا بشرط الوحدة ولا التكرار، والثاني حقيقة كذلك ـ في طلب تركها على سبيل الفور والدوام والاستمرار، وعلى الأمرين جمهور المحقّقين[٣].

فقوله: (صلّ) ليس مفادّه سوى طلب إيجاد ماهيّة الصلاة إلى

---

(١) أمير بادشاه، محمّد أمين: تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير في أُصول الفقه، لكمال الدين محمّد عبد الواحد الشهير بابن همام الدين ت٨٦١ هـ، ١: ٢١٩؛ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٩٨.

(٢) إنّ التكليف بالمحال هو الطلب المحال بينما طلب المحال هو التكليف بالمحال، فالأوّل استحالة في نفس الطلب والثاني في متعلّق الطلب، ومثال الأوّل التكليف بالمتناقضين أو الضدّين، فإنّ المولى إذا أراد الصلاة لا يمكن أن يريد في الآن نفسه عدمها، ومثال الثاني أن يكلّف العبد بالطيران إلى الماء، فإنّه غير مقدور.

(٣) ظ: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٥٣، ٩٢، ٩٣، التوني عبد اللّه؛ الوافية، ٧٥، ٩٠.

الخارج، من غير التفات إلى خصوص المشخّصات بالكلّيّة، وإنّما اعتبرت في امتثال الأمر المزبور بمحض الاعتبار العقلي من حيث كونها مقدّمة لوجودها في الخارج، ولا دخل للفظ فيها إلاّ باللزوم العقلي غير المعدود من أقسام الدلالات اللفظيّة حتّى الالتزاميّة[١]؛ إذ لا يوجد أيّ دليل نقلي من الكتاب الكريم، أو من السنّة النبويّة على بطلانها، إذ أنّ الدليل اللفظي الوارد في هذا الإطار يقتصر على النهي عن الغصب فحسب، وهذا ما يفى أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة محرّمة، ويقف الدليل اللفظي عند هذا الحدّ، ليأتي الدليل العقلي مفيداً أنّ الأمر بالصلاة والنهي عنها لا يجتمعان[٢]، فلا بدّ من تقديم أحدهما، فيقدّم جانب النهي، ثمّ يأتي دليل عقلي آخر ليفيد أنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها، وعلى هذا الأساس يفتي الفقيه بفساد الصلاة في الأرض المغصوبة[٣].

فالملاحظ أنّ الحكم الفقهي قد استند إلى دليلين عقليّين مع كونه فقهيّاً بلا ريب.

فإذا كانت النسبة بين متعلّقي الأمر والنهي عموماً وخصوصاً مطلقاً، مثل قوله عليه السلام: (صم ولا تصم يوم العيد)[٤]؛ فإنّه لم يقل أحد ممّن يعتدّ

---

(١) البهبهاني: رسالة اجتماع الأمر والنهي، المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة، ٢٣٤.

(٢) م. ن، ٢٣٥.

(٣) ظ: الإصفهاني، محمّد حسين: نهاية الدراية، ٣: ١٣.

(٤) الكليني: الكافي، ٤: ١٤١، ح١.

به بصحّة يوم العيد ـ لو صيم وحرمته معاً، وإن نقل عن شاذّ من غيرنا.

وهذا الذي ذكر من عدم التعارض مطلقاً، وكونه من قبيل تعارض العموم والخصوص مطلقاً إنّما هو فيما إذا اتّسع وقت الواجب المأمور به بحيث تعدّد فيه التشخّصات إمكاناً.

وأمّا إذا ضاق الوقت، ولم يتّسع إلاّ لشخص واحد، حصل التعارض في ذلك الشخص صريحاً، تضمّناً والتزاماً.

وعندنا وإن لم يحصل التعارض لفظاً لكنّه يستحيل الاجتماع عقلاً، بناءً على أنّ الأمر بالشيء إنّما يصحّ مع إمكانه، وإيجاد الطبيعة المأمور بها في الخارج لا يمكن إلاّ في ضمن الفرد والشخص، والفرض انحصاره في الواحد، فإن شمله النهي ـ ولو في ضمن العموم ـ ووجب الانزجار عنه بمقتضى النهي، امتنع وجوده[1].

وعلى الجملة فلا شبهة في استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حتّى عند القائل بجواز الاجتماع في المسألة فإنّه إنّما يقول به بملاك أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، وأمّا مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلاً، فإذن لا نزاع في الكبرى والنزاع في المسألة إنّما في الصغرى.

والصواب في المسألة هو الحكم بفساد الصلاة، وذلك لسببين:

أوّلاً: ما عرفته من أنّ الأدلّة الشرعيّة تحمل على المفاهيم العرفيّة لا

---

(١) البهبهاني: رسالة اجتماع الأمر والنهي، ٢٣٥.

التدقيقات العقليّة، والعرف يرى أنّ الفعل الواحد صار مأموراً به ومنهيّاً عنه.

ثانياً: إنّ حكم العقل بالجواز هنا مبتنٍ على وجود مغايرة بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي، وهذه المغايرة بحسب التحليل مفهوميّة لا مصداقيّة، والمغايرة المفهوميّة من المفاهيم العقليّة التي لا علاقة لها بالفعل الذي ينجزه الإنسان في الواقع الخارجي فإنّه من حيث الواقع الخارجي نرى أنّ الصلاة في الدار المغصوبة هو فعل واحد صار طاعة ومعصية في آنٍ واحد، واختلاف جهة الطاعة والمعصية لا تغيّر من الواقع شيئاً، فلذا تقع الصلاة فاسدة لا محالة لأنّها تستلزم التقرّب إلى الله سبحانه بشيء يبغضه.

هذا كلّه في العبادات.

وأمّا في المعاملات، فإنّها لو وجبت ولو بالعرض كالبيع والشراء لأجل الإنفاق على العيال، أو لأجل تحصيل الاستطاعة للحجّ ـ بناء على وجوب تحصيلها ـ فإنّه لا يصحّ للعبد أنّ يجري معاملة يتعلّق بها التحريم أيضاً لجهة من الجهات، ولو فعلها كذلك وقعت فاسدة، ويكون العبد عاصياً، لأنّ النهي الشرعي في المعاملات كاشف عن أمرين هما:

وجود المفسد والمبغوضيّة الشرعيّة للعمل، ولازم الاثنين هو عدم إمضاء الشارع للمعاملة، وإلاّ كان النهي لغواً، وعلى هذا الأساس تقع

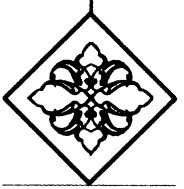
المعاملة المنهي عنها فاسدة، هذا ما يحكم به العقل، بل ولعلّه يستفاد من الأدلّة الشرعيّة، ففي الحديث النبوي الشريف (ما اجتمع الحلالُ والحرامُ إلاّ غلب الحرامَ الحلالُ)[1].

بتقريب: أنّ إطلاقه يشمل صورة الاجتماع الموردي والمأموري معاً، ومعنى غلبة الحرام هو رجحان الحرام على الحلال، ومعنى ذلك بطلان العمل عبادة كان أو معاملة[2].

---

(١) المقداد السيوري: كنز العرفان في فقه القرآن، مكتب نويد إسلام، قم، ١٤٢٢ هـ، ط١، ٥٢٣.

(٢) القمّي: قوانين الأُصول، ١: ١٤٠؛ الكلانتري، أبو القاسم: مطارح الأنظار، ١: ٦٠٨؛ الخراساني: كفاية الأُصول، ١٥٠.



الفصل الثالث

آراء الوحيد البهبهاني في الأدلّة التبعيّة

المبحث الأوّل
آراؤه في الإجماع

لم يتحرّج الأُصوليّون من الشيعة من تبنّي فكرة الإجماع، والاستدلال به في كثير من الأبحاث الفقهيّة، ولم يمنعهم كون المؤسّسين له من أهل السنّة، لأنّ الإجماع لم يكن دليلاً مستقلاً بذاته باعتقادهم، إلاّ أنّه يمكن أنّ يكون كاشفاً عن قول المعصوم إذا توفّرت فيه سمات خاصّة.

من هنا تمسّك بالإجماع علماء عاصروا الأئمّة عليهم السلام[1]، بل صرّح بحجّيّته الفضل بن شاذان في كتابه الإيضاح[2].

والظاهر أنّ أوّل من قنّنه ورسم معالمه السيّد المرتضى الذي أكّد أنّ الأخذ به يبتني على أساس دخول الإمام عليه السلام في المجمعين[3].

ثمّ جاء الشيخ الطوسي ليضيف إليه مبنى جديداً أسماه بالمبنى (اللطفي)[4]، إلى أنّ وصل الدور إلى المتأخّرين الذين طرحوا المبنى

---

(١) البهبهاني: الرسائل الأُصوليّة، ٢٧١ حيث نسب ذلك إليهم.

(٢) ابن شاذان: الإيضاح، مطبعة البعثة، ب، ت، ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) المرتضى: الذريعة إلى أُصول الشريعة، ٢: ٦٠٣ ـ ٦٢٢. رسائل السيّد المرتضى: ١: ١٨.

(٤) الطوسي: عدّة الأُصول، ٢: ٦٤٢.

الحدسي للإجماع الذي لا يشترط في كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام اتّفاق الجميع على رأي واحد[١].

المطلب الأوّل: موقف الأخباريّين من الإجماع:

أمّا موقف الأخباريّين من الشيعة فقد رفضوا التمسّك بالإجماع عندما لاحظوا أنّ بدايته كانت غير مشروعة، لاعتقادهم بأنّه من البدع التي لا أساس لها في واقع الشريعة.

فقد رفض المحدّث الإسترآبادي كون الإجماع بالمفهوم الأُصولي دليلاً شرعيّاً، حيث قال: (إنّ إجماع الأُمّة غير مسلّم به، بل معلوم البطلان)[٢].

كما أوضح المراد من مصطلح (المجمع عليه) الواردة في كتب الحديث بقوله: (ومرادهم من المجمع عليه الذي أجمعت على اعتباره قدماؤنا الأخباريّون، حتّى ذكره عمدة علمائنا الأخباريّين الشيخ أحمد بن محمّد البرقي في أوّل (المحاسن)، بمعنى (الحقّ والاتّفاق)[٣].

أمّا الإجماع المعتبر عند المحدّث الإسترآبادي فهو ما أطلقه الأخباريّون القدماء على نوعين:

١ ـ اتّفاق قدماء الأخباريّون على الإفتاء برواية.

---

(١) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٣١٢.

(٢) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٧، ٤٦، ١١٢، ١٢٢.

(٣) م. ن: ١٣٥، ٢٧٣.

٢ ـ إفتاء جمع من الأخباريّين كالصدوق، والكليني لدلالة قطعيّة معتبرة)[١].

أمّا العاملي، حسين بن شهاب الدين (ت١٠٧٦ هـ)، فقال: (واعلم أنّ إجماع الإماميّة إن تحقّق فهو حجّة؛ للقطع بدخول المعصوم في جملة أقوالهم، لكن قلّ أن يتحقّق في غير ضروريّات الدين، أو غير ضروريّات المذهب)[٢].

وفي موضع آخر قال: يمكن أنّ يحصل لنا ما هو في حكم الإجماع وذلك في ثلاث صور:

١ ـ أنّ يرد حديث في الكتب المشهور الآن، ولا معارض له فيجب العمل به لأنّه مجمع على قوله.

٢ ـ أنّ يرد حديثان، ونرى القدماء كلّهم أو أكثرهم عملوا بأحدهما دون الآخر فيجب العمل به، لأنّ عملهم كاشف عن كونه ورد من باب بيان ما هو الحقّ في الواقع والآخر ورد للتقيّة، وهذا مصرّح به في رواية عمر بن حنظلة.

٣ ـ أنّ نرى فتوى الصدوقين، والمفيد، والمرتضى، والشيخ الطوسي في حكم فهو أيضاً حجّة وإن لم نجد به نصّاً... فاتّفاقهم لا يكون إلاّ عن نصّ قاطع[٣]، وقد نقل الحاصلة قبل زمان السيّد المرتضى والشيخ

---

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) العاملي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار إلى طريق الأئمّة الأطهار، ٢٥٩.

(٣) العاملي: هداية الأبرار إلى طريق الأئمّة الأطهار، ٢٦٠.

الطوسي لم تكن إلاّ إجماعات على نفس الأخبار التي كانوا ينقلونها في كتبهم؛ إذ لم يعهدوا من هؤلاء الأعلام كتابة رسالة تختلف عباراتها وتفريعاتها عن النصوص الشرعيّة[١]، ولذا قال بعضهم: (إنّ بعض المتقدّمين كانوا إذا أعوزتهم النصوص في مسألة رجعوا فيها إلى فتاوى علي بن الحسين بن بابويه الصدوق وغيره)[٢].

لكنّ الانصاف أنّ هناك إجماعات لا يمكن تفسيرها إلاّ بإجماع الفتوى، وقد أدرك المحدّث البحراني ذلك وحاول التنّصل منه حيث ذكر أنّهم كثيراً ما كانوا يستسقلون الإجماع مجازفة، ويقيّدونه بقولهم: (إن تمّ) و(إن ثبت)، وأمّا في مقام التحقيق فكانوا يمزقونه تمزيقاً ويجعلونه حريقاً)[٣].

والإجماع عند المحدّث البحراني يتحدّد في موردين لا يختلفان عمّا حدّده المحدّث الإسترآبادي والعاملي حسين بن شهاب الدين[٤].

وقد أورد الشيخ البحراني على حجّيّة الإجماع قائلاً:

(إنّ أساطين الإجماع كالشيخ الطوسي، والمرتضى، وابن إدريس قد كفونا مؤونة القدح فيه وإبطاله بمناقضاتهم بعضهم بعضاً في دعواه، بل

---

(١) ذكر ذلك المحدّث البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) النجفي، محمّد حسن ت١٢٦٦ ه: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ٣: ١٣١.

(٣) البحراني: الحدائق الناضرة، ٩: ٢٧٣.

(٤) م. ن، ١: ٣٦ ـ ٣٧.

مناقضة الواحد نفسه في ذلك... ولقد كان عندي رسالة الظاهر أنّها لشيخنا الشهيد الثاني كتبها في الإجماعات التي ناقض الشيخ فيها نفسه)[١].

ولكنّ الوحيد البهبهاني لم يقتنع بهذا الكلام معتبراً أنّ القدماء كالمتأخّرين عملوا بالإجماع وأمكنوا بحجّيّته، بدليل أنّ أُمّة الرسول صلى الله عليه وآله وشيعتهم مع كونهم مع الكثرة بحيث ملئت الأقطار والأمصار منهم، لم يرووا كلّهم عن الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، بل لم يرو عن كلّ آلاف منهم إلاّ واحد، وذلك الواحد أيضاً لم يرو جميع فقهه وشرعه، بل روى قليلاً، ولذا حصل فقهنا من مجموع روايات مجموعهم، مع أنّه لا شكّ في أنّ كلاً منهم كان يتشرّع بالشرع وبأحكامه اللازمة على المكلّفين.

ولذلك إذا اتّفق أرباب هذه الملل على أمرٍ بحيث يمتازون بهذا الأمر عن غيرهم، نجزم يقيناً أنّ ذلك أمر رئيسهم، وإن لم نر تصنيف الرئيس، بل وإن لم يكن له مصنّف، كما هو الحال في الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، بل وإن لم نجد أجوبة سؤالات مضبوطة أصلاً، كما هو الحال في كثير من المجتهدين والعالمين[٢]، وأضاف الوحيد أنّ فقهاءنا الذين بعد الفضل بن شاذان والكليني[٣] كتبهم الفقهيّة والاستدلاليّة والأُصوليّة، بل

---

(١) م. ن، ١: ٣٧.

(٢) البهبهاني: رسالة الإجماع، المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة، ٢٥٤.

(٣) الكليني: الكافي، ٧: ٥: ١، ح٨، حيث نقل فيه عن الفضل بن شاذان بعد ذكر حكم ميراث الإخوة والأخوات من الأب: إذا لم يكن إخوة وأخوات للأب والأمّ وقال بعده: (وهذا مجمع عليه).

الإخباريّة أيضاً مملوءة من الإجماع والتمسّك به، ونسبوا إلى الشيعة اتّفاقهم على القول بحجّيّته وتحقّقه[١]، بل وجدنا من الأئمّة التمسّك به في مقام الإرشاد[٢].

ومن مؤيّداته لحجّيّة الإجماع أنّه كما أنّ خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب فإذا انضمّ إليه خبر آخر يتقوّى جانب الصدق ويضعف جانب الكذب، وهكذا كلّما انضمّ إليه خبر يتقوّى صدقه ويضعّف كذبه إلى أنّ يصل إلى حدّ العلم ويسمّى بالمتواتر.

وكذا الحال في الإجماع، فإنّ فتوى الفقيه العادل يحتمل الصواب والخطأ فإذا انضمّ إليه فتوى فقيه عادل آخر يتقوّى جانب الصواب ويضعّف جانب الخطأ، وهكذا إلى أنّ يصل إلى حدّ العلم، وتزيد الفتوى على الخبر، أنّا نرى الفقهاء مختلفين في الفهم والمذاق في استنباط الأحكام غاية الاختلاف ومع ذلك كلّهم متّفقون على حرمة تقليد المجتهد لمجتهد آخر[٣].

ولا تكاد توجد مسألة من مسائل الفقه ومعرفتها من الآية والحديث

---

(١) المرتضى: الذريعة، ٢: ٦٠٣، قال: (فقال أكثر المتكلّمين وجميع الفقهاء: أنّ إجماع أُمّة النبيﷺ حجّة). ظ أيضاً: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ١٧٢.

(٢) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٧١.

(٣) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٧٤، وانظر أيضاً: المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ٢٠٢؛ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٢٤٧.

إلاّ بمعونة الإجماع، وبهذا صرّح غير واحد من المحقّقين[١].

وفي مقام ردّه على المنكرين لحجّيّة الإجماع وبيان السبب في إتيانه بالأدلّة لإثبات الإجماع قال: (والإجماع في غاية الوضوح ولا يحتاج إلى الإثبات، بل غاية ما يستحقّ الغفلة عن الغافلين لا الفقهاء، ولهذا يثبتون حجّيّة أخبار الآحاد وغيرها بالإجماع، لا أنّهم يثبتون اليقينيّات بالخبر وبمثله من الظنّيّات، لكن لمّا كانت أذهان المنكرين للإجماع مائلة إلى الظنّيّات وراغبة عن اليقينيّات بحيث أنّهم لا يعتمدون على اليقيني حتّى يدلّ على اعتباره خبر ظنّي ولو كان ضعيفاً[٢].

والذي يتّضح من ذلك أنّ الإجماع عند الوحيد البهبهاني ليس دليلاً، وإنّما هو راوٍ، والراوي لا يجوز الأخذ بقوله إلاّ بعد الوثوق بصدقه من خطئه.

كما أنّه لا يعتبر الإجماع شيئاً إلاّ مع القطع واليقين بأنّه يكشف عن الدليل السليم، حيث أنّه بمجرّد الاحتمال بخطأ الإجماع يسقطع عن الاعتبار.

وهنا لا بدّ من بيان الفرق بين المصطلحات الآتية: (الاتّفاق) و(عدم الخلاف) و(الإجماع) فقد اختلفوا في المراد من مصطلح الاتّفاق، فالاتّفاق يختلف باختلاف موارد استعماله، فقد يطلق ويراد به معنى

---

(١) الكاظمي، أسد الله التستري: كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع، ٣١ ـ ٣٧.
(٢) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

أعمّ من الإجماع وعدم الخلاف، كما لو قالوا[١]: (لا خلاف في المسألة الكذائيّة، بل ادّعي عليها الاتّفاق، بل إنّها إجماعيّة).

فإنّ في ذلك دلالة على الاتّفاق مرتبة أعمّ من الإجماع وعدم الخلاف في درجة الكاشفيّة.

ولا بدّ من الإشارة أخيراً إلى انصراف الاتّفاق إلى الإجماع الكاشف عن الحكم الشرعي إذا لم تكن هناك قرينة تمنع من انصرافه إليه، ولعلّه لكثرة استعماله فيه قال الوحيد البهبهاني في بعض مسائل المعاملات: (إنّ شمول العريّة[٢] لما في البستان لعلّه هو المستفاد من أصل اللغة، فيشملها اطلاق بعض الأخبار، ولعلّ هذا مستند الاتّفاق، مع أنّ الاتّفاق كاف، لأنّ الظاهر أنّه الإجماع)[٣].

أمّا عدم الخلاف فهو يشير إلى عدم وصول أيّ خلاف للباحث عن المسألة فيدّعي فيها عدم الخلاف.

وأمّا الإجماع فهو توافق أو تسالم آراء مجتهدي عصر من العصور على حكم مسألة شرعيّة.

المطلب الثاني: الإجماع المنقول:

ذكر الأُصوليّون أنّ الإجماع ينقل على نحوين:

---

(١) نسب ذلك إلى المتأخّرين الشيخ الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٣١٢.

(٢) العريّة: هي النخلة يعرّيها صاحبها رجلاً، ظ: غريب الحديث: ١: ٢٣١.

(٣) البهبهاني: حاشية مجمع الفائدة، والبرهان، ١٥٩.

النحو الأوّل: نقله بالتواتر:

اتّفق أهل السنّة على حجّيّة الإجماع النمقول بالتواتر[١].

وأمّا الإماميّة فلم يطرح الكثير منهم بحث الإجماع المنقول بالتواتر، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أنّهم رأوا أنّ البحث عنه قليل الجدوى؛ إذ من ناحية يعدّ الإجماع المنقول بالتواتر حجّة مسلّماً بها، ولذا يُرى من بعض المتأخّرين الاستدلال على ردّ بعض الإجماعات المنقولة بخبر الواحد بأنّه لم ينقل متواتراً، ومن ناحية أُخرى أنّه لا يكاد يتّفق بشرائطة والتي منها حصول التواتر في جميع الطبقات.

وهنا يشير الوحيد البهبهاني في تقسيمه للإجماع إلى أنّ كثيراً من الأحكام كانت ظاهرة غاية الظهور في عهد الرسول صلى الله عليه وآله، وكثيراً منها صارت كذلك في عهد الأئمّة عليهم السلام، فربما بقي الظهوران على حالهما فيسمّى الأوّل ضروري الدين والثاني ضروري المذهب لحصول القطع بالحكم من دون حاجة إلى دليل، كما أنّ ضروري العقل كذلك.

والأزمنة مختلفة فيها، فربما كان الحكم ضروريّاً في الزمن الأوّل ثمّ عرضه الخفاء بسبب الحوادث فصار نظريّاً وربما كان الأمر بالعكس، والإجماع أيضاً مثل الضروري يختلف باختلاف الأزمنة وبتفاوت الأشخاص فيه فربما كان في الزمان الأوّل أمكن العلم للمجتهدين أو لبعض منهم فادّعي الإجماع وهذا هو الإجماع المنقول بخبر الواحد.

---

(١) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

وربما يكون الإجماع على نحو يجزم الفقهاء فيه بحيث لا يتأمّلون[١].

الإجماع المنقول بخبر الواحد:

وقع الخلاف في حجّيّة هذا النوع من الإجماع بين الأُصوليّين، أمّا أهل السنّة فلهم قولان:

القول الأوّل: إنّه حجّة، وهو قول معظم الشافعيّة، منهم الآمدي[٢]، والرازي[٣]، وإمام الحرمين[٤]، وجماعة من المالكيّة كالقرافي[٥]، وابن الحاجب[٦]، وجماعة من الحنفيّة كالسمرقندي[٧]، والأنصاري[٨]، وكذلك هو رأي الحنابلة[٩].

---

(١) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٦٥ المطبوع ضمن الرسائل الأُصوليّة.

(٢) الشوكاني، محمّد بن علي: إرشاد الفحول، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة، ٨٩.

(٣) الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر: المحصول في علم الأُصول، ٢: ٧٣.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٨٩.

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في علم الأُصول، دار الفكر، لبنان، ط١، ١٩٩٧ م، ٣٣٢.

(٦) ابن الحاجب، جمال الدين: مختصر المنتهى الأُصولي، المطبعة الأميريّة، مصر، ١٣١٦ هـ، ٦٤.

(٧) السمرقندي، علاء الدين: ميزان الأُصول في نتائج العقول في أُصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، بغداد، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ م، ط١، ٢: ٧٦١.

(٨) الأنصاري، عبد العلي بن محمّد: فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، بهامش المستصفى، المطبعة الأميريّة، مصر، ١٣٢٢ هـ، ٢: ٢٤٢.

(٩) الآمدي: الأحكام في أُصول الأحكام، ١: ٢٣٨.

القول الثاني: أنّه ليس بحجّة، وهذا قول بعض الشافعيّة كالغزالي، وقول بعض الحنفيّة[١].

وأمّا الإماميّة فإنّ البحث حول حجّيّة الإجماع المنقول بدأ بطرحه المحقّق الحلّي في القرن السادس الهجري، لكنّه لم يتعرّض له بشكل مستقلّ، بل اكتفى بالإشارة إلى أنّ مثل الإجماعات التي حكاها السيّد المرتضى وغيره لا تكون حجّة إلاّ لمن يعلمها[٢]، وقد قام بعده العلاّمة الحلّي (ت٧٢٦ هـ) بطرحه كمسألة أُصوليّة وتوسيع نطاق البحث حوله[٣].

وتعدّ ظاهرة نقل الإجماع من جملة الأُمور التي أعدّت الأرضيّة لطرح الإجماع كدليل من الأدلّة.

وللإماميّة في حجّيّة الإجماع المنقول أقوال عديدة، وإليك الأقوال:

١ ـ القول الأوّل: إنّه حجّة، وهو قول الوحيد البهبهاني والمحقّق القمّي[٤].

٢ ـ القول الثاني: إنّه ليس بحجّة وهو قول الفاضل التوني[٥].

٣ ـ القول بالتفصيل: وهو أنّ نقل الإجماع حجّة فيما إذا كان نقله من

---

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢: ٢٤٢.

(٢) المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ١٢٦.

(٣) العلاّمة الحلّي: مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، ١٩٥.

(٤) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٩٣، القمّي: قوانين الأُصول، ١٨٤.

(٥) التوني: الوافية، ١٥٥.

قبيل الإخبار عن حسّ، بخلاف ما إذا كان من قبيل الإخبار عن حدس، وهذا قول جلّ المتأخّرين[١].

وقد استدلّ الوحيد البهبهاني على حجّيّة الإجماع المنقول بنفس الأدلّة على حجّية خبر الواحد حيث قال: (إنّ من قال من الإماميّة: أجمع الأُمّة أو الإماميّة على كذا، ليس معناه إلاّ أنّ المعصوم قال كذا أو فعل كذا أو قرّر كذا، لأنّ قائل هذا القول صرّح بأنّ مرادي كذا، واصطلاحي كذا، وهو عادل ثقة، فإذا أخبر بذلك فلا وجه للتوقّف فيه بعد الحكم بحجّيّة خبر الواحد، لأنّه في الحقيقة خبر، ولعموم ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد، ولأنّا نقول لا يلزم أنّ يكون كلّ إجماع مفيداً للقطع لكلّ فقيه[٢].

وأضاف أيضاً: (أيّ فرق بين أن يحصل الظنّ بهذا الخبر من جهة الرواية أو يحصل الظنّ به من جهة أُخرى؟

والعبرة بكون الخبر عن المعصوم عليه السلام وبكونه عنه ظنّي في المقامين، وإن كان قطعيّاً عن المحمّدين الثلاثة[٣]، وكان الإجماع منقولاً عن

---

(١) العراقي، ضياء الدين: نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمّد تقي البروجردي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، بدون تاريخ، ٣: ١٠٠؛ البجنوردي، محمّد حسن: منتهى الأُصول، مؤسّسة مطبعة العروج، إيران، ط١، ١٤٢١ هـ، ٢: ٩٠؛ الخوئي، أبو القاسم: مصباح الأُصول، بقلم محمّد سرور الواعظ، مكتبة الداوري، إيران، ط٢، ١٤١٢هـ.

(٢) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٣) م. ن، ٢٩٤.

الناقلين له أيضاً قطعي، مع أنّه ربّما كان الظنّ في الإجماع أقوى[١] كما أنّ البناء على أنّ آية ﴿لَوْلاَ نَفَرَ﴾[٢] وآية ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾[٣] دليل حجّيّة خبر الواحد فيثبت دليل حجّيّة دليل الإجماع المنقول أيضاً، وكذا إن بنيت على أنّ باب العلم مسدود، والطريق منحصر في الظنّ، ولا ترجيح لظنّ على ظنّ، بل ربمّا الظنّ الحاصل من الإجماع أقوى)[٤].

وأمّا المنكرون لحجّيّته: فقد استدلّوا بأنّ الأصل والعمومات تقتضي عدم الفتوى والعمل بالظنون، فخرج خبر الواحد بدليل الإجماع، ولا إجماع في هذا الإجماع، إذ لم يظهر لنا أنّ أصحاب المعصومين عليهم السلام كانوا يعملون به، والمعصومون عليهم السلام قرّروهم، وأمّا باقي أدلّة حجّيّة خبر الواحد، فلا تعويل عليها[٥].

وهنا توجّه الوحيد إلى الأخباريّين الذين أنكروا مطلق الإجماع بحجّة أنّ ناقل الإجماع ليس بمعصوم، وربّما أخطأ في فهمه للإجماع حيث قال: (إنّهم لا يفرّقون بين نفس الإجماع ومطلقه وبين المنقول بخبر الواحد منه، وأنّ الأوّل متّفق عليه بين الأصحاب، أمّا الثاني فمختلف فيه وإن كان المشهور حجّيّته.

---

(١) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٩٤.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٩٨.

(٥) التوني: الوافية، ١٥٧.

وأنّ الخطأ وقع في الأحاديث كثيراً غاية الكثرة، ومع ذلك لا يعدّون هذا مانعاً من حجّيّتها، ولا يتزلزلون مطلقاً، ولا يدرون أنّ حال الإجماع المنقول بخبر الواحد حال خبر الواحد، وقد عرفت أنّ خبر الواحد الظنّي لا يكون حجّة حتّى يدلّ على حجّيّته دليل شرعي، وأنّ المعتبر هو ذلك الدليل الشرعي، فلو كان ذلك الدليل شاملاً للإجماع فلا وجه في التأمّل في حجّيّته وإلاّ لكان خبر الواحد داخلاً في الظنون المحرّمة)[1].

وإذا عدنا إلى القول الثالث وهو القول بالتفصيل، وأصحاب هذا القول ذهبوا إلى أنّ النقل لا يكون من قبيل الإخبار عن حسّ إلاّ إذا كان النقل متوجّهاً إلى السبب لا إلى المسبّب[2].

ومرادهم بالسبب أقوال العلماء التي يتسبّب عنها كشف رأي المعصوم، كما أنّ مرادهم بالمسبّب هو نفس رأي المعصوم، وإنّما جعلوا نقل المسبّب من باب الإخبار عن حدس بلحاظ أنّ رأي المعصوم يستكشف بالحدس نوعاً.

وقد اختلفوا في تعيين مناط كون نقل السبب من قبيل الإخبار عن حسّ، فبرزت هنا اتّجاهات ثلاثة:

الاتّجاه الأوّل: إنّ المناط الذي يكون به نقل السبب من قبيل الإخبار عن حسّ هو أنّ يكون نقلة الإجماع من القريبين إلى عهد المعصوم عليه السلام،

---

(١) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٣١٠ ـ ٣١١.

(٢) العراقي: نهاية الأفكار، ٣: ٩٨.

وهذا قول المحقّق العراقي[١].

الاتّجاه الثاني: إنّ المناط الذي يكون نقل السبب من قبيل الإخبار عن حسّ هو أنّ يكون نقلة الإجماع من المتأخّرين عن العلاّمة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، وهذا هو قول المحقّق النائيني[٢].

الاتّجاه الثالث: إنّ المناط الذي كون به نقل السبب من قبيل الإخبار عن حسّ هو قيام القرائن على أنّ النقل حصل عن حسّ، وهذا قول الشيخ الأنصاري[٣]، وصاحب (الكفاية)[٤] وجمع آخر.

المطلب الثالث: تقسيمه للإجماع من حيث البساطة والتركيب:

وهو كما يلي:

١ ـ **الإجماع البسيط**: وهو الاتّفاق على رأي معيّن في مسألة ما[٥] مثل الاتّفاق الذي حصل فصار إجماعيّاً على حرمة القياس[٦]، واستحباب دعاء رؤية هلال رمضان[٧]، وتكبيرات العيدين[٨].

---

(١) م. ن، ٣: ٩٧.

(٢) النائيني: فوائد الأُصول، ٣: ١٥٢.

(٣) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ١٠٢.

(٤) الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٣٣٣.

(٥) البهبهاني: رسالة الإجماع.

(٦) الشيخ حسن بن زيد الدين: معالم الأُصول، ٢٢٦؛ التوني: الوافية، ٢٣٦.

(٧) المجلسي، محمّد باقر: مرآة العقول، ١٦: ٢١٥.

(٨) العاملي، محمّد بن علي: مدارك الأحكام، ٤: ١١٤.

٢ ـ **الإجماع المركّب**: وهو عبارة عن اتّفاق العلماء على نفي القول الثالث، أي أنّ في المسألة قولين: ينحصر الرأي فيهما ويجمع الفقهاء على مانعة الخلوّ، كانفعال الماء القليل، فالإجماع واقع أنّه إذا انفعل من العذرة ينفعل من البول أيضاً وكذا سائر النجاسات[١].

وقد ورد الإجماع المركّب في الكتب الأُصوليّة بمعان تترتّب على أساس كلّ منها مسألة أُصوليّة خاصّة:

المعنى الأوّل: أنّ الإجماع المركّب هو انقسام المجتهدين إلى رأيين، بمعنى أنّه لم يذهب أحد منهم إلى رأي ثالث، ويبحث على أساس هذا المعنى عن جواز تبنّي الرأي الثالث إذا قلنا بعدم حجّيّة الإجماع المركّب وعدم جواز تبنّيه إذا قلنا بحجّيّته، وقد طرح هذا المعنى بعنوان الإجماع المركّب الوحيد البهبهاني[٢] وإن أشار إليه الإماميّة وبعض أهل السنّة[٣] لا بعنوان الإجماع المركّب، بل جعلوا البحث تحت عنوان (هل يجوز إحداث قول ثالث).

وخلاصة ما انتهى إليه الوحيد: أنّه إذا وقع إجماع مركّب فلا يجوز الخروج عنه قطعاً، بأن يقول مثلاً: الماء القليل ينفعل بالعذرة دون الميتة

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٠٩؛ الكاظمي، أسد اللّه: كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع، ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٣٠٥.

(٣) المرتضى: الذريعة إلى أُصول الشريعة، ٢: ٩٣؛ المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ١٣١؛ ابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل، ١٣١.

أو دون روث الخنزير، وإذا لم يتحقّق إجماع مركب، فإن كان الفقهاء على قولين: مثلاً: بأنّ كلّ فرقة منهم تتمسّك بحديث، فيجوز إحداث قول ثالث، ولا مانع منه أصلاً[١].

المعنى الثاني: الاتفاق في الحكم مع الاختلاف، كالإجماع على ثبوت انتقاض الوضوء عند القيء ومسّ المرأة، ويبحث على أساس هذا المعنى عن حجّيّة هذا الإجماع بعد ظهور الفساد في أحد العلّتين، وقد طرح هذا المعنى للإجماع بعض أهل السنّة[٢]. وأمّا الإماميّة فلا يفترض عندهم هذا المعنى لأنّهم لا يعتقدون بالقياس[٣].

المعنى الثالث: عدم تفصيل علماء عصر ما بين مسألتين في النفي والإثبات بمعنى أنّ يذهب بعضهم إلى ثبوت الحكم في المسألتين ويذهب الآخرون إلى نفيه فيهما ويبحث هنا عن جواز الفصل بين المسألتين بأن يقال في مسألة بثبوت الحكم وفي أُخرى بنفيه أو عدم جوازه، فإمّا عدم الفصل[٤] وإمّا عدم التصريح بالفصل[٥].

---

(١) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٣٠٧.

(٢) الشاشي: أُصول الشاشي، ٧٩؛ التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ١: ٢٤٠.

(٣) البهبهاني: رسالة الإجماع، ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٤) الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الشافعي: نهاية السئول في شرح منهاج الأُصول، طبع عالم الكتب، ٣: ٢٧٦.

(٥) التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ١: ٢٤٠.

المبحث الثاني
آراؤه في قياس منصوص العلّة

المطلب الأوّل: إشكاليّة القياس:

هناك اتّفاق بل إجماع علماء الإماميّة على عدم حجّيّة القياس الفقهي مستنبط العلّة، إلاّ أنّ هذا الاتّفاق لم يمنع القول من وجود جماعة من أصحاب الأئمّة ربما كانوا يعملون بذلك النوع من الاجتهاد، ومنهم من عرف بالوثاقة والجلالة كالذي يطّلعنا عليه الشريف المرتضى، وهو أنّ في رواة الشيعة من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين[1]، ويؤيّده اتّهام الشيخ الصدوق للفضل بن شاذان بأنّه كان يعمل بالقياس[2] والباحث هنا يسجل تحفّظاً على أخذ هذا الموضوع من دون معرفة السياق التاريخي لهذه الدعوة ويشير إلى أنّ مصطلح الاجتهاد الذي كان عند الأقدمين يعني الإفتاء دون سند تامّ الصدور والدلالة. ولعلّ ذلك القول كان من

---

(١) المرتضى: رسائل الشريف المرتضى، ٣: ٣١١؛ بحر العلوم، محمّد مهدي: الفوائد الرجاليّة، ٣: ٢١٩.

(٢) الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ٤: ٢٧٠.

جنس هذا، فعمّم إلى كلّ آليات الاجتهاد الظنّي.

أمّا بقيّة علماء الشيعة القدماء فقد عرفوا بمنعهم العمل بالقياس وسائر صور الاجتهاد الظنّي فيما لا نصّ فيه، ومنهم المنظرون للفكر الشيعي في عصر الغيبة، وأبرزهم المفيد والمرتضى والطوسي، مع أنّ الطوسي نفسه قد اتّهم هو الآخر بممارسة القياس والعمل بسائر صور الاجتهاد الأُخرى؛ إذ جرى اتهامه على لسان أحد المتأخّرين من مشايخ المحدّث البحراني، وهو أنّه كان يسلك مسلك العمل بالقياس والاستحسان في كثير من مسائلهما[1] وهذا يدلّل على ما توصّلنا إليه، فلعلّهم اعتبروا تفريع المبسوط عمل بالقياس.

واعتذر عنه المعتذرون بأنّه كان يجاري المخالفين ظاهراً دون أنّ يعتقد بما يظهر منه حقيقة، معتبراً إيّاه سلك في كتابيه (المبسوط والخلاف) مسلك أهل السنّة تقيّة واستصلاحاً ومماشاةً لهم، وذلك حيث شنّعوا على فضلاء الشيعة بأنّهم ليسوا من أهل الاجتهاد والاستنباط، ولا لهم قدرة على التفريع والاستدلال[2].

ومعلوم أنّه سبق لابن إدريس الحلّي أنّ أشار في نقده للشيخ الطوسي إلى أنّه جمع كتب الشافعيّة ولخّص منها (المبسوط)، وذكر فيه الأقوال والأدلّة على اختلافها ورجّح ما اختاره، لهذا قيل: إنّه اضطرب كلامه

---

(١) البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق: محمّد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، ٢٩٨؛ الخوانساري: روضات الجنّات، ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٢) البحراني: لؤلؤة البحرين، ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

أحياناً حتّى توهّم المتأخّرون من الشافعيّة أنّه منهم[١] ومن ناحية المبدأ فإنّ الشيخ الطوسي قد صرّح بتحريم العمل بالقياس وغيره من القواعد الاجتهاديّة المعروفة ـ بل كان يشير إلى أنّ الاجتهاد والقياس ليسا بدليلين، بل محظور استعمالهما[٢].

وهذا ما ذهب إليه أستاذه الشريف المرتضى، وهو أنّ القياس محرّم شرعاً[٣] وبقي الأمر على هذا حتّى مجيء المحقّق الحلّي (ت٦٧٦ هـ) حيث اعتبر المقبول منه إنّما ذلك الذي لم يرد بشأنه نهي وكان متعلّقاً بدائرة الموارد النظريّة في النصوص[٤]، أمّا القضايا التي لا نصّ فيها فقد عولجت معالجة أُخرى تقوم على قطعيّات العقل وما يطلق عليه (الأُصول العمليّة). ولم يكن القياس المعروف بقياس منصوص العلّة حجّة في أُصول الإماميّة قبل العلاّمة الحلّي (ت٧٢٦ هـ)، فهو القائل: (الأقرب عندي أنّ الحكم المنصوص على علّته متعدّ إلى كلّ ما عُلم ثبوت العلّة فيه بالنصّ لا بالقياس؛ لأنّ قوله: حُرّمتُ الخمر لكونه مسكراً يُنزل منزلة الحرمة لكلّ مسكر... والنصّ على العلّة قد يكون صريحاً لعلّة كذا... كقوله لكذا، أو بكذا، أو يأتي بحرف «إنّ» كقوله (إنّها من الطوافين عليكم)، أو بالباء كقوله تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا**

---

(١) الحلّي، ابن إدريس: السرائر، ٢: ٢٦٥.

(٢) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٩.

(٣) المرتضى: رسائل الشريف المرتضى، ٢: ٤١.

(٤) المحقّق الحلّي، نجم الدين: معارج الأُصول، ١٧٩ ـ ١٨٠.

﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[١] وبالمقارنة مع ما كتبه الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) يظهر الفرق؛ إذ كتب في (عدّة الأُصول):

(وبيّنا أنّ النصّ على العلّة الشرعيّة يجري مجرى النصّ على الحكم في امتناع التخطّي إلاّ بدليل مستأنف)[٢] ومع كلّ هذا الدعم المستندي لقبول تطبيق حكم العلّة المنصوصة أينما وردت. فإنّ الشريف المرتضى يُبطل العمل بقياس منصوص العلّة، وكذا قياس الأُولويّة ويرى بعض التطبيقات القطعيّة بأنّها نابعة من الفهم العرفي للغة، لا أنّها نتاج القياس)[٣] وأيّاً كان فإنّ الخلاف في المصطلح والنتيجة واحدة.

وهو بذلك يتّفق مع عدد من علماء أهل السنّة حيث عدّوا بعض القضايا الواضحة الفهم من النصّ بأنّها تعود إلى تداعيّات عموم النصّ وتعدّيه ليشتمل على أجزائه.

ويظهر بالمقارنة مع المحقّق الحلّي (ت٦٧٦ هـ) الأسبق قليلاً عن عصر العلاّمة الحلّي فقد قال: (النصّ على علّة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً يوجب ثبوت الحكم إن ثبتت العلّة، كقولنا: الزنا يوجب الحد، والسرقة توجب القطع، أمّا إذا حَكَم في شيء بحكم، ثمّ نصّ على علّته فيه: فإن نصّ مع ذلك على تعديته وجب، وإن لم ينصّ لم يجب تعدية الحكم إلاّ

---

(١) النساء: ١٦٠.

(٢) الطوسي: عدّة الأُصول، ٢: ٦٧٢ ـ ٦٧٣.

(٣) المرتضى: مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ٢: ٤١.

مع القول بكون القياس حجّة، مثاله: إذا قال: الخمر حرام لأنّها مسكرة، فإنّه يحتمل أنّ يكون التحريم معلّلاً بالإسكار مطلقاً، ويحتمل أنّ يكون معلّلاً بإسكار الخمر، ومع الاحتمال لا يوجب التعدية)[1].

وهكذا فإنّ تحرير الخلاف يرجع إلى تحديد القياس، وأنّ القياس منصوص العلّة ممّا هو مشمول بأدلّة الحرمة أو لا؟ ممّا يظهر مدى التحسّس الذي هو عليه الجوّ العلمي السائد في المدرسة الأُصوليّة، فثمّة من ينفي مطلق العمل بالقياس سواء كان مستنبط العلّة أم منصوصها.

وقد سار المحدّث الجزائري (ت١١١٢ هـ) في هذا المسار من الاعتراض على قياس الأولويّة والقياس منصوص العلّة، معتبراً أنّ القياس الأوّل هو الذي قاسه إبليس، وأنّ القياس برمّته قد أبطله الإمام الصّادق عليه السلام حينما منع العمل به وبنظيره منصوص العلّة، وذكر أنّ هناك نصوصاً عن الأئمّة عليهم السلام تنهى عن العمل بالقياس مطلقاً من دون تقييد ولا تخصيص[2].

لكنّ الوحيد البهبهاني يأخذ بالقياسين السابقين لقطعيّتهما، فهو بعد إبطاله للقياس الظنّي (المستنبط) يقول:

(وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيّته خلاف،

---

(١) المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن: معارج الأُصول، ١٨٢.

(٢) الجزائري، نعمة اللّه: الأنوار النعمانيّة، مطبعة شركة جاب، إيران، بدون تاريخ، ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

فقد قيل بعدم الحجّيّة مطلقاً، وقيل بالحجّيّة مطلقاً، وهو المشهور في الكتب الاستدلاليّة، وقيل إن قام دليل من الخارج على عدم مدخليّة خصوص المادّة فهو حجّة، وإلاّ فلا)[1].

ثمّ صرّح قائلاً: بأنّ القياس المنصوص العلّة حجّة مطلقاً، لفهم العرف، وكون البناء في الأخبار على محاورات العرف وتفاهمهم، مشيراً إلى المثال على ذلك، وهو أنّه إذا قال الطبيب لواحد لا تأكل هذا، لأنّه حامض أو حلو، وهكذا جميع استعمالاتهم فيكون العموم مدلول اللفظ عرفاً، وقد مرّ أنّ الشارع يتكلّم بعنوان العرف ويخاطب على طريقتهم[2].

إنّ من بين الأساليب الاجتهاديّة فيما لا نصّ فيه قيام الفقهاء أحياناً بانتزاع بعض القواعد من النصّ وعدّها من الكبرى، وذلك بإلغاء خصوصيّة المورد واعتباره ليس قيداً ولا مؤثّراً في القاعدة، فمثلاً جاء في عدد من الروايات عن بعض الأئمّة عليهم السلام الدعوة إلى عدم نقض اليقين بالشكّ ضمن موارد سُئل عنها، كمورد أنّ الإنسان إذا شكّ في نومه هل يجدّد وضوءَه؟ فأجاب الإمام عليه السلام: (لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام... وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ولكن ينقضه بيقين آخر)[3].

حيث استدلّ الفقهاء بمثل هذه الرواية على أنّها لا تختصّ بمورد

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤٨.

(٢) م. ن، ١٠٦، ١٤٨.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ١: ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح١.

الوضوء، بل هي كبرى تشمل الوضوء كما تشمل غيره من الموارد، وأنّ الألف واللام للجنس لا للعهد، فيكون الحكم مطلقاً بعد إلغاء خصوصيّة المورد (وهو الوضوء) ممّا يعني عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشكّ، سواء تعلّق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات[١].

من جانب آخر نراهم يتعبّدون بالنصّ دون أنّ يسمحوا بتمديد حكمه على ما يشابه مضمونه من القضايا، بدعوى عدم العلم بالعلّة التامّة للحكم، رغم دلالة الظاهر على العلّة، أو بالقول باحتمال كون موضوع الحكم مؤثّراً في العلّة، أو غير ذلك[٢].

---

(١) النائيني، محمّد حسين: فوائد الأُصول، تقريرات محمّد علي الكاظمي، تعليق ضياء الدين العراقي، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٠٦ه، ٤: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢) فمثلاً: قال المحقّق النائيني: (قد يتحقّق المفهوم بالمساواة في غير منصوص العلّة فيما إذا أحرز مناط الحكم المذكور في القضيّة من الخارج يقيناً، فيحكم بسراية الحكم إلى كلّ مورد تحقق فيه مناط الحكم، وهذا القسم نادر التحقيق جدّاً؛ إذ الغالب في المناط أنّ لا يكون قطعيّاً وإذا لم يكن المناط قطعياً كانت تسرية الحكم من موضوعه إلى غيره داخلة في القياس. ظ: الخوئي، أبو القاسم: أجود التقريرات ـ تقريرات محمّد حسين النائيني، ١: ٤٩٩، ففي رواية مثلاً: سئل الإمام الباقر عليه السلام عن فأرة وقعت في السمن فماتت؟ فقال: ألقها وما يليها إن كان جامداً، وكل ما بقي، وإن كان السمن ذائباً فلا تأكل، واستصبح به، والزيت مثل ذلك؛ واستدلّ الفقهاء بهذه الرواية على نجاسة الماء المضاف عند ملاقاة النجاسة بالغاً ما بلغ رغم أنّ الرواية وردت في الزيت والسمن الذائب.

ظ: مغنية، محمّد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٨ م، ١: ١٦.

يشكل النصّ عنصراً أساسيّاً مقوّما لعمليّة الاستنباط الفقهي، فالنصّ سواء كان قرآناً أو سنّة هو العنصر الأوّل في استجلاء الحكم الشرعي، ولكن حيث كانت النصوص متناهية والواقائع لا متناهية كان لا بدّ أنّ تخرج هذه النصوص عن خصوصيّتها في مواردها لتشكل عنصراً مشتركاً في استنباط أحكام لوقائع متعدّدة، قال الوحيد البهبهاني في موارد التعدّي الواجب والحرام:

(وعدم الفرق بين المقامين أعظم خطراً على المجتهد، فلو كان أحد لم يفرّق ولم يعرف ما به الفرق يخرّب في الدين تخريبات كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره، كما وجدنا غير واحد من العلماء يفعلون كذلك)[1].

وقال في شرح مقدّمة المفاتيح في مقام ردّه لاتّهام عمل الطائفة بالقياس:

(وغالب المواضع التي طعنوا بالقياس ـ وجدنا بعنوان اليقين ـ أنّه ليس بقياس أصلاً، لاطّلاعنا على دليل التعدّي، وجزمنا بأنّ الطاعن إمّا قاصر، أو غافل، أو معاند)[2].

إنّ التعدي في النصّ هو أحد عوامل التعميم لغير المورد الذي ورد فيه هذا التعميم الذي يعتمد على الظهور العرفي بشكل أساسي، وعلى عوامل أُخرى نأتي على ذكرها دون أنّ يكون هذا التعميم معتمداً على

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٩٣.

(٢) البهبهاني: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، ١: ٣٤.

وسائل التعميم المتعارفة التي درسها الأُصوليّون بشكل مستقلّ، فلا تعتمد على أدوات العموم ولا على الإطلاق اللفظي، بل هي عوامل أُخرى غريبة عن كلام الأمرين.

ولقد لجأ الفقهاء في استدلالاتهم الفقهيّة إلى هذا التعميم لإثبات الحكم للمورد المراد إثباته له، عبر الخروج عن مشكلة تخصيص الحكم بالمورد الذي ورد فيه، ولم يذكر الفقهاء ضابطاً معيّناً يمكن فيه الرجوع إليه، بل يختلف الذوق الفقهي لكلّ فقيه عن الآخر، ففي مورد واحد قد يتعدّى الفقهاء عن المورد فيما يتمسّك فقيه آخر بخصوصيّة المورد نافياً هذا التعدّي، ويظهر بوضوح في بعض الموارد أنّ التعدّي ملغى ولكن في موارد أُخرى يحتاج إلغاء التعدّي إلى قرائن لا تكون واضحة بتلك الدرجة.

المطلب الثاني: موارد تعدّي النصّ:

١ ـ تنقيح المناط:

عرّفه المحقّق الحلّي بأنّه: (الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى: تنقيح المناط، فإنّ علم المساواة من كلّ وجه جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإن علم أو جوّز لم تجز التعدية.

وقد يكون الجمع بعلّة موجودة في الأصل والفرع، فيغلب على الظنّ ثبوت الحكم في الفرع، ولا يجوز تعدية الحكم ـ والحال هذه ـ بما ستدلّ عليه، فإنّ نصّ الشارع على العلّة وكان هناك شاهد حال يدلّ على

سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً)[١].

ثمّ يذكر المحقّق الحلّي مسائل يمكن الالتزام بالتعميم فيها وعدمه.

ويعرفه الفاضل التوني بأنّه: (إذا علم مدخليّة بعض الأوصاف فحذف وعلّل بالباقي)[٢] أمّا تنقيح المناط عند الوحيد البهبهاني فهو يراه أنّه مثل القياس، إلاّ أنّ العلّة المستنبطة فيه يقينيّة، بناءً على القاعدة المسلّمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليّين وعدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، والتنقيح لا يحصل إلاّ بدليل يقيني شرعي، فينحصر دليله في الإجماع والعقل، ومن هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلاليّة اسم (تنقيح المناط غالباً)، لأنّ الحجّة في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين[٣].

وإنّما قال اليقين، لأنّ الظنّي: إن كان بغير النصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيّته خلاف كما مرّ عليك.

---

(١) المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ١٨٥.

(٢) التوني: الوافية، ٢٣٨.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤٧. يختلف الفقهاء صغرويّاً في تنقيح المناط، فيلتزم بعضهم بالتعميم اعتماداً على تنقيح المناط، وينكر آخر ذلك، ولذا اشتهر لدى الفقهاء القول بأنّ دعوى تنقيح النماط عهدتها على مدّعيها، فهم مع تسليمهم بكبرى حجّيّة تنقيح المناط يختلفون في ثبوتها صغرويّاً في الكثير من الموارد.

ومثلوا له بقصة الأعرابي الذي قال للنبيّ ﷺ: هلكت يا رسول الله ! فقال له: ما صنعت؟ قال وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: (اعتق رقبة). حيث استفادوا عدم الخصوصيّة في كونه إعرابيّاً، فألحقوا به جميع المكلّفين، ولا في كون المرأة التي وقع عليها أهلاً له فألحقوا به الزنا، ولا خصوصيّة لخصوص شهر رمضان الذي وقع فيه على أهله فألحقوا به جميع أشهر الصيام... إلى ما هنالك من الخصوصيّات التي يعلم بعدم مدخليّتها.

٢ ـ إلغاء الخصوصيّة للأحكام:

إنّ إلغاء خصوصيّة الواقعة إنّما هو باعتبار استلزام الالتزام بخصوصيّات الواقعة يؤدّي إلى تعطيل الأحكام، والوجه في ذلك العلم بعدم خصوصيّة المسألة.

ينقل المحدّث البحراني عن المحقّق الحلّي في المعتبر أنّه لا بدّ من الالتزام بذلك، لأنّ مدار الاستدلال في جُلّ الأحكام الشرعيّة على ذلك؛ إذ لو لوحظ خصوصيّة السائل لم يثبت حكم كلّي في مسألة شرعيّة إلاّ نادراً[1].

ولعلّ تعدّي النصّ في كثير من الأحكام يكون واضحاً، ولكنّه في بعضها لا يكون كذلك.

ومن الموارد التي لاحظ الفقهاء فيها خصوصيّة السائل ما ورد عن

---

(١) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٥٦.

بريد العجلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل استودعني مالاً، فهلك وليس لولده شيء، ولم يحجّ حجّة الإسلام؟ قال: (حجّ عنه، وما فضل عنهم فأعطهم)[١].

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في اشتراط إذن الحاكم الشرعي ليحجّ عنه من بيده الوديعة.

فالشهيد الثاني استبعد اعتبار إذن الحاكم، من جهة أنّ خصوصيّة السائل غير ملحوظة في الأحكام، فكأنّ الإمام قال: فليحجّ عنه من بيده الوديعة، فيكون الخبر مطلقاً شاملاً لكلّ من بيده الوديعة، سواء تمكّن من الإذن من الحاكم أو لا[٢].

أمّا صاحب المدارك فقد منع من إطلاق الرواية، بدعوى أنّ الرواية تضمّنت أمر الصادق صلى الله عليه وآله بريداً بالحجّ، وهو إذن وزيادة[٣].

والمثل الآخر ما جاء في مسألة انفعال الماء القليل بالملاقاة، فقد ورد في رواية العفو عن الدم القيل المرويّة عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام أنّه قال: سألته عن رجل رعف فامتخط، فاصر ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه، هل يصلح للوضوء منه؟ قال: إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا يتوضأ منه)[٤]،

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١١: ١٨٣، الباب ١٣ من النيابة في الحجّ، ح١.

(٢) البحراني: الحدائق الناضرة، ١٤: ٢٨١.

(٣) العاملي، محمّد بن علي: مدارك الأحكام، ٧: ١٤٧.

(٤) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١: ١٥٠، الباب ٨ من الماء المطلق، ح١.

فالشيخ البحراني عمّم الحكم في الرواية لغير دم الأنف، واعترض عليه بعض الفقهاء بأنّ التعدّي لا يخلو من إشكال، وأجاب عنه صاحب الحدائق: بأنّه لو خصّت الأحكام بخصوص الوقائع المخصوصة ومشخّصاتها الخارجيّة لم يكد يتّفق وجود حكم كلّي في أحكام الفقه إلاّ القليل، ولأجل ذلك لا بدّ من التعدي عن خصوصيّة الأنف إلى سائر أفراد الدم من باب تنقيح المناط القطعي[١].

٣ ـ القياس بطريقة أولى:

وادّعى الوحيد البهبهاني الإجماع على حجّيّته، وقال: والحقّ أنّه الدلالة الالتزاميّة، فلو لم يصل إلى هذا الحدّ لا يكون حجّة[٢].

فقد تمسّك الفقهاء في العديد من الموارد بالأولويّة العرفيّة أو فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة، والذي يظهر كون المؤدّى في الجميع واحداً، وهو إثبات تعميم الحكم لغير مورد النصّ، وبعبارتهم: أنّ يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق به[٣]. ولعلّ من أوضح مصاديقه قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُلْ لهُمَا أُفٍّ**﴾[٤]، حيث يثبت به حرمة الأذيّة للوالدين بأيّ نحو كان، لأنّ المسكوت عنه أولى بالحكم.

---

(١) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٣٣١.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤٨.

(٣) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي: الذكرى، ٥؛ الكركي، علي بن الحسين: جامع المقاصد، ٨: ١٨٥.

(٤) الإسراء: ٢٣.

وعليه فالأولويّة في ثبوت الحكم للمسكوت عنه هي الأساس في فحوى الخطاب، ولذا كان تفريقهم بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب، بأنّ لحن الخطاب هو ما كان ثبوت الحكم للفرد المسكوت عنه مساوياً لثبوته للمنطوق لا أولى[١].

والمدرك في حجّيّة هذه الأولويّة العرفيّة إنّما هو حجّيّة الظهور، لأنّ هذه الأولويّة لا تفرض إلاّ حيث يكون للفظ ظهور بالتعدّي في الحكم إلى ما هو أولى منه، ولأجل هذا يعبّر المحقّق الإصفهاني عن مفهوم الموافقة بأنّه في حكم دلالة الخطاب الأصليّة من جهة اندراجه في المداليل اللفظيّة[٢].

وهناك من الفقهاء من بنى على المنع من التمسّك بمفهوم الموافقة إلاّ مع العلم بالعلّة والعلم بوجودها في المسكوت عنه[٣].

والذي يظهر أنّ ممّن ذهب إلى هذا الرأي المحقّق الأردبيلي في أكثر من مورد في كتابه (مجمع الفائدة والبرهان)، وكذلك صاحب الحدائق الشيخ يوسف البحراني حيث ساق الروايات الناهية عن العمل بالقياس لإثبات عدم حجّيّة مفهوم الموافقة، وختم كلامه بالقول: بأنّ ما قاموا به إنّما هو اجتهاد في مقابلة النصوص، أو هو غفلة عن ملاحظة ما هو في تلك الأخبار مسطور ومنصوص[٤].

---

(١) الإصفهاني، محمّد تقي: هداية المسترشدين، ١٩٤.

(٢) الإصفهاني، محمّد تقي: هداية المسترشدين، ١٩٤.

(٣) الأردبيلي، أحمد: مجمع الفائدة والبرهان، ١: ٣٦٧، ٣: ٢٢٩، ٥: ١٥١.

(٤) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٦٢.

من هنا وجدنا الوحيد البهبهاني يقول: (لقد وقع خلط لدى جمع من الأخباريّين ونزر من الأُصوليّين بين أصلين لم يفرّقوا بينهما غالباً، وهما عدم جواز التعدّي عن النصّ ووجوب التعدّي عنه، إذ لم يفرّقوا بين التعدّي الواجب والحرام، ومن الواضح وجود موارد كثيرة في الفقه قد تجاوزت مدلول النصّ وتعدّت عنه، حتّى ذهبوا إلى عدّ مثل ذلك نوعاً من القياس)[1].

٤ ـ تعميم الحكم بعدم القول بالإجماع المركّب:

عمّم الفقهاء الحكم لغير مورده تمسّكاً منهم بعدم القول بالإجماع المركّب في موارد متعدّدة وقد عقد المحقّق القمّي في قوانينه قانوناً خاصّاً شرح فيه موارد الإجماع المركّب وجعله على نحوين: فإنّه قد يحصل بملاحظة توارد حكمين أو أحكام متعدّدة على موضوع واحد بحسب أقوال الأُمّة ثمّ حكم آخر من آخر، وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلّي، ثمّ حكم موافق لأحدهما في بعضٰ أفراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق لآخر في بعضهما الآخر من تلك الأفراد من فريق آخر.

مثال الأوّل: أنّ القول الوارد من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلاً والقول من غيرهم بحرمته، فالقول بوجوبه خرق للإجماع المركّب.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤٦.

ومثال الثاني: أنّ الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطء الدبر، فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام، ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منهما، فالقول بوجوبه في بعض أفراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للإجماع المركّب[١].

أمّا الشيخ يوسف البحراني فإنّه ينكر وبشدّة تمسّك الفقهاء بالإجماع المركّب حيث قال: (أيّ مانع عقلي أو شرعي يمنع من الفتوى في المسألة إذا قام الدليل على ذلك وإن لم يقل به قائل من السابقين؟... واشتراط القول بوجود قائل من المتقدّمين وإن قال به شذوذ منّا إلاّ أنّ المحقّقين على خلافه حتّى أنّك لا تجد حكماً من الأحكام إلاّ وقد تعدّدت فيه أقوالهم إلى ثلاثة أو أربعة أو خمسة فزائداً، وهي تتجدّد بتجدّد العلماء)[٢].

٥ ـ اتّحاد طريق المسألتين:

وقد مثّل الوحيد البهبهاني لذلك بالحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها[٣]، بسبب تحريم المعتدّة بالعدّة الرجعيّة بالزنا بها للنصّ على أنّها بحكم الزوجة[٤] فالزوجة أولى، فإنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس

---

(١) القمّي: قوانين الأُصول، ٣٧٨.

(٢) البحراني: الحدائق الناضرة، ٥: ٣٠.

(٣) النوري، حسين: مستدرك الوسائل، ١٤: ٣٨٧، الباب ١١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، كتاب النكاح، ح٨.

(٤) هذا هو المستفاد من مجموع النصوص الواردة في أبواب مختلفة من الفقه. ⇦

أصلاً، وأنّ المنشأ الفهم العرفي، وهو كذلك بعد وجود ذلك النصّ وملاحظته، ويعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلّيّة سيّما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبة، مضافاً إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام[١].

وقد عبّر عنه المحقّق الكركي بأنّه فرع من فروع الاستصحاب ويخالفه في بعض الأحكام[٢]، كما أخرجه المحقّق الأردبيلي عن القياس الممنوع ولذا عبّر عنه بالقياس الجلي[٣] وكذلك صاحب الرياض، فإنّه يرى أنّ هذا القياس حرام لو لم يكن من باب اتّحاد طريق المسألتين[٤].

ومن المسائل التي وردت في تعدية الحكم عن المورد إلى غيره هي مسألة الدعوى على الميّت، حيث ورد في الروايات أنّه لا بدّ من ضمّ اليمين من المدّعي إلى البيّنة ولا تكفي البينة بمجرّدها، وفرّعوا على ذلك البحث في أنّ الصغير والمجنون والغائب هل هم ملحقون بالميّت

⇦ ظ: الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٥: ٤٣٤، الباب ١٨ من أبواب العدد. و أيضا: وسائل الشيعة: ١٤: ٣٤٠ الباب ١١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، و الوسائل: ١٧: ٥٣٠، الباب ١٣ من أبواب ميراث الأزواج.

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤٩.

(٢) الكركي، علي بن الحسين: رسائل المحقّق الكركي، ٣: ٤٩.

(٣) الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ١٢: ١٦٥.

(٤) الطباطبائي، علي: رياض المسائل، ٩: ٢٠٠.

في ذلك؟ فمن ألحقهم استدلّ على ذلك باتّحاد طريق المسألتين[١].

والذي يظهر من تتبّع الموارد التي ذكرها الفقهاء أنّ هذا الاتّحاد ليس من باب العلّة المنصوصه، لأنّ غاية ما ادّعوه هو إيماء النصوص إلى العلّة فلم يتمسّكوا بدعوى تنقيح المناط، بل هي عامل مستقلّ يتمسّك به الفقهاء لتعدية الحكم.

٦ ـ عموم المنزلة:

مثل أنّ التيمّم بمنزلة الطهارة المائيّة.

٧ ـ عموم البدلية:

مثل حكمهم بوجوب تقديم مسح اليمين على اليسار لأنّه بدل، والمنشأ في هذا أيضاً الفهم العرفي.

٨ ـ ومما يوجب التعدّي أيضاً عموم المشابهة كما في التشبيهات والاستعارات في مقام يظهر أنّ المشابهة هي المشابهة في الحكم الشرعي، وأنّ الغرض تفهيم الراوي ذلك، هذا إذا كان مجموع وجه الشبه على حد سواء في الظهور وانصراف الذهن، أو القدر الذي يكون كذلك، مثل: (الطواف في البيت صلاة)[٢]، وهذا أيضاً منشؤه الفهم العرفي[٣].

---

(١) النراقي، أحمد: مستند الشيعة، ١٧: ٢٥٣.

(٢) النوري: مستدرك وسائل الشيعة، ٩: ٤١٠، كتاب الحجّ، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، ح٢.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٥٠.

وعلى هذا تكون الممارسة الفقهيّة لدى الشيعة غير متقاطعة مع القياس رغم عدم تسميتها له بهذه اللفظة، كما أنّها غير متقاطعة مع الاجتهادات الظنّيّة فيما لا نصّ فيه، رغم حرصها أنّ يكون مبنيّاً على القطع لا الظنّ، الأمر الذي يجعلها قريبة من المنهج السنّي، فكلا النهجين بنيا اجتهادهما على الظنّ تبعاً لضغط الحاجة.

ولا يوجد الدليل القطعي على ما يمارسانه من اجتهاد حسب الصورة المقنّنة التي أفضيا إليها، لا سيّما وأنّ الاجتهاد فيهما يقوم على الحديث لكونه مصدر التفصيل، مع أنّ فيه ما فيه، كما أنّ إبعاد الاجتهاد عن دائرة الاستنباط كما يعوّل عليه الأخباريّون أحدث أزمة جمود وعدم قدرة على مواجهة تطوّرات الواقع.

فهذا الميرزا أبو القاسم القمّي (ت١٢٣١ هـ) وهو أحد مشاهير علم الأُصول ومن تلاميذ الوحيد البهبهاني قد ضمّن كتابه (القوانين المحكمة في الأُصول) عدداً من الآراء التي تخالف المشهور وما عليه عامّة العلماء، ومن ذلك القول بالعمل بمطلق الظنّ ومنه العمل بالقياس[1].

ولا نعرف أحداً من علمائنا من هو أكثر جرأة منه في الخوض في مسألة القياس؛ إذ اعتبر ما ورد من الأخبار المتواترة (المتواترة المعنى) في الردع عن القياس مقصوراً على المعاصرين للأئمّة عليهم السلام ولا يشمل صورة عدم التمكّن كما هو حال المتأخّرين عن عصرهم عليهم السلام، بل لا

---

(١) القمّي: قوانين الأُصول، ١: ٤٢٠ ـ ٤٢٣.

تشمل هذه الأخبار من حيث الحرمة القياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي ﷺ أو أحد الأئمّة عليهم السلام، فيكون القياس في حال عدم حضورهم من الرجوع إليهم، ولا يكون مشمولاً بالردع ممّا هو عليه حال المعاندين المتنكّرين لهم في حال حضورهم وحياتهم عليهم السلام ولذلك ناقش القمّي في دعوى ضرورة الحرمة الشاملة لكلّ زمان[1].

وإذا انتقلنا إلى السيّد محمّد المجاهد الطباطبائي (ت١٢٤٢ هـ) وهو أحد أشهر علماء تلك الفترة، نجده قد اعتبر القياس مرجّحاً في باب تعارض الأخبار، فإذا كان القياس لصالح أحد الخبرين المتعارضين فإنّه يكون مرجّحاً له[2].

والذي يبدو لي أنّ الوحيد البهبهاني حاول تحريك هذه الحيويّة في البحث الأُصولي؛ إذ لا يزال القياس مقبولاً بالمطلق من مذهب معيّن مرفوضاً بالمطلق من مذهب آخر، لأنّ القضية هنا وهناك في الإيجاب والسلب قد وصلت في الوعي الأُصولي إلى مستوى الحقيقة الحاسمة لا تملّك في الواقع يقيناً يلغي إمكانات الحوار ويطوّر مسألة السلب الكلّي إلى الإيجاب الجزئي، والإيجاب الكلّي إلى السلب الجزئي، لأنّ الأدلّة التي يقيمها هؤلاء على القبول أيقيمها أولئك على الرفض ليست أدلّة

---

(١) القمّي: قوانين الأُصول، ١: ٤٤٩.

(٢) الطباطبائي، محمّد المجاهد: مفاتيح الأُصول، طباعة حجريّة، مؤسّسة آل البيت للطباعة والنشر بدون مشخصات، ٦٦٣ ـ ٦٦٤.

يقينيّة بالمعنى الوجداني البديهي، بل هي أدلّة بالمعنى البرهاني الجدلي.

وفي ضوء ذلك إذا استطاع الفقيه أنّ يعرف الملاك القطعي للحكم أحياناً أو يصل إليه فلماذا يتحاشى تسرية الحكم إلى الموارد التي يوجد فيها الملاك القطعي نفسه؟

وقد دخل الوحيد في ميدان هذه القضية بقدم راسخة على مستوى التخطيط والبحث النظري للكشف عن قدر من الضعف والتردّد في مجال التطبيق.

المبحث الثالث
الحسن والقبح العقليّان

العقل في اللغة: هو الحبس والمنع؛ لأنّه يحبس صاحبه عن ذميم القول والفعل، والعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها[١].

والمراد بدليل العقل عند الأُصوليّين: كلّ حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي في مقابل الحكم الذي يتوصّل إليه بواسطة الكتاب والسنّة والإجماع.

والسؤال هنا: هل للعقل قدرة على الوصول إلى الحكم الشرعي أم لا؟ اختلف علماء الأُصول في ذلك إلى قولين فأثبته جماعة ونفاه آخرون[٢] وسوف وسوف نتعرّض لأدلّة النافين والمثبتين ليتسنّى لنا

---

(١) ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، ٦٤٧ عقل؛ ابن منظور: لسان العرب، ١١: ٤٥٨، (عقل)؛ الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م، ط٢، ٥: ٤٢٥ (عقل).

(٢) الطوسي: عدّة الأُصول، ٢: ٧٥٩؛ الآمدي: الإحكام في أُصول الأحكام، ١: ٧٢؛ الحلّي، الحسن بن يوسف: نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ١: ٢١٩؛ الكلانتري، أبو القاسم: مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ مرتضى الأنصاري، ٢: ٣٢٩ ـ ٣٣٠؛ السمرقندي، علاء الدين: ميزان الأُصول في نتائج العقول في أُصول الفقه، ١: ٢٩١.

معرفة الحقّ من هذين القولين.

وكانت مسألة الحسن والقبح العقليّين من المسائل التي تفرّعت عن مبدأ (العدل) والتي أولاها المعتزلة اهتمامهم، ولم تكن المعتزلة أوّل من بحث هذه النظريّة فقد سبقهم إليها الثنويّة[١]، والتناسخيّة[٢]، والبراهمة[٣].

---

(١) الثنويّة: فرقة اعتمدت ثنائيّة التفسير فيما يتعلّق بالله والعالم، وزعمت أنّ في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً، وأنّ الواحد لا يكون خيّراً شريراً، ومنها المثانويّة والديصانيّة، زعمتا أنّ فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة، والمجوس من الثنويّة وإحدى فرقها زعمت أنّ فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشرّ هو (أهرمن) ويعنون بالأخير الشيطان، وذهبت طائفة من هؤلاء إلى عبادة النور والظلمة، كما عبَد المجوس النار باعتبارها مصدر الوجود وأصله. ظ: التهانوي: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلاميّة، ١: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) التناسخيّة: مذهب عقائدي قديم كان يزعم بانتقال الأرواح من حالة إلى حالة، وانتقال الأجسام من نوع إلى نوع، وهو من المعتقدات الشائعة بين الهنود البرهميّة والفرس المزدكيّة، وبين بعض الفلاسفة الأغريق، واعتبر الناسخيّون أنّ التناسخ أربع مراتب هي:
أ. النسخ: ترد النفوس الناقصة إلى الأبدان حيث تبلغ نهاية كمالها فتصبح مجرّدة مطهّرة عن التعلّق بالأبدان. ب. المسخ: تنتقل النفوس من أبدانها الإنسانيّة إلى أبدان حيوانيّة. ج. الفسخ: تتنازل النفوس إلى الأجسام النباتيّة. د. الرسخ: تتحول النفوس إلى الجماديّة. ظ: أحمد عطيّة: القاموس الإسلامي، طبعة مصر الأُولى، ١٩٦٣ م، ١: ٤٩٩.

(٣) البراهمة: ديانة هنديّة قديمة شائعة في الهند، أقروا بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته غير أنّهم أنكروا النبوّات والشرائع وأثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول، وزعموا أنّ الله تعالى إنّما كلّف العباد أنّ يعرفوه بعقولهم وأنّ يشكروه على نعمه عليهم، وأنّ لا يظلم بعضهم بعضاً، وحرّموا ذبح البهائم وإيلامهم بلا ذنب، وقالوا: إنّ إيلام الله لها في الدنيا لأجل عوض يوصله إليها في الآخرة. ظ: البغدادي، أبو منصور عبد القاهر: أُصول الدين، طبعة استانبول، ١٩٢٨ م، ٣٢٣.

المطلب الأوّل: موقف المعتزلة من مسألة الحسن والقبح العقليّين:

بحثت المعتزلة هذه القضيّة وفصّلت فيها القول، وقرّرت بديهيّة مفادها: (أنّ الله عادل، وأنّ أعماله لغاية وسبيله العدل إليها).

وكان من الطبيعي أنّ تثار مسألة الحسن والقبح في الأفعال، فرأوا أنّ الحسن والقبح في الأعمال والأشياء ذاتيّان.

ففي الكذب قبح ذاتي جعله قبيحاً، وفي الصدق حسن ذاتي جعله حسناً.

والله لا يقول إلاّ الصدق لما فيه من حسن ذاتي، ولا يمكن أنّ يقول الكذب لما فيه من قبح ذاتي.

ولذلك فإنّ الأفعال الحسنة كالشجاعة، والتضحية، والجود.. الخ فيها حسن ذاتي جعلها كما هي عليه.

مقابل الأعمال القبيحة كالجبن، والخسّة، والخيانة... فيها ذاتها ما جعلها كذلك[1].

وقد برهن المعتزلة على نظريّتهم من خلال تفسيرها أوّلاً، فهم يرون أنّ الصدق المفيد مثلاً، والكذب الذي لا يفيد يدرك نظراً، بأن نعتبر الحسن والقبح من الضروريّات ثمّ يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها.

أمّا الأفعال التي يعجز عن تحديدها النظر، فالعقل هو الذي يتولاّها

---

(١) القاضي، عبد الجبّار ت٤١٥ ه: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: أبو الوفا الغنيمي، طبعة مصر الأُولى، ١٩٦٥ م، ٦: ١٨.

ويستكشفها باستدلال واستنباط وجوه الحسن أو القبح فيها[١].

فالعقل عند المعتزلة هو المرجع والمصدر النهائي لمثل هذه الأفعال عدا العبادات، فعندهم أنّ الشرع هو الذي يتولاّها لا العقل.

وقد اشترط المعتزلة أنّ يكون التوجّه إلى العبادة لوجه وجوبها فعلاً للحسن وتركاً للقبح، أي طلباً للنفع ودفعاً للضرر لا رجاءً في الجنّة أو خوفاً من النار[٢].

وقد ردّ المعتزلة على الأشاعرة الذين يرون ليس الحسن إلاّ ما حسنّه الشرع، وليس القبيح إلاّ ما قبّحه الشرع أيضاً، ذلك أنّ الفعل في الفهم الأشعري لا يدلّ على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف[٣].

ذلك أنّ الشرع عند المعتزلة يخبرنا بتحسين أو تقبيح لكنّه لا يثبتهما، وتبقى للعقل قدرة التمييز بين ما هو قبيح وما هو حسن قبل أنّ يرد الشرع بذلك.

وإذا أمر الشرع ونهى عن شيء آخر، فإنّ ذلك يتبع ما في الشيء ذاته من حسن وقبح، وليس منطقيّاً أنّ يكون عكس ذلك، كأن يأمر بالسرقة والزنا أو القتل، وينهى عن الأمانة والصدق، لأنّه ليس مستقّلاً في أمره

---

(١) القاضي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٦: ٢٠.

(٢) القاضي، عبد الجبّار: شرح الأُصول الخمسة، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، طبعة مصر الأُولى، ١٩٦٥ م، ٣٠٧.

(٣) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد ت٦٥٦ ه: جواهر الكلام، تحقيق: أبو العلا عفيفي، طبعة مصر الأُولى، ١٩٣٥ م، ٢١٢ و ما بعدها.

ونهيه عن ارتباط الأحكام بمتعلّقات المصالح والمفاسد، بل تابع لما في الأشياء ذاتها من حسن وقبح[١].

ولعلّ نظريّة المعتزلة في الحسن والقبح العقليّين تؤكّد من غير شكّ موقفهم العقلي الذي أنضجته قراءاتهم الفلسفيّة كثيراً، ليثبتوا من خلال موقفهم إحترامهم للعقل وتقديرهم له في دعم مجال اعتقاداتهم وخاصّة فيما يتعلّق بمبدأ العقل الذي أولوه اهتمامهم.

المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من مسألة التحسين والتقبيح العقليّين:

استدلّ الأشاعرة في إنكار التحسين والتقبيح العقليّين بأدلّة كثيرة يمكن تلخيصها في ثلاثة أدلّة[٢]، هي:

الدليل الأوّل: عقلي: إنّ الحسن والقبح لو كانا عقليّين لكان العلم بهما إمّا أنّ يكون ضروريّاً بديهيّاً لا يحتاج إلى تعلّم وتعليم، أو نظريّاً اكتسابيّاً يتوقّف على التعليم، والاحتمال الأوّل باطل من جهتين:

الأُولى: إنّه لو كان بديهيّاً لما اختلف مع الأحكام العقليّة البديهيّة من قبل بأنّ (الواحد نصف الاثنين) و(أنّ الكلّ أكبر من الجزء) والحال أنّنا نجد أنّه يختلف معها، وهذا يدلّ على أنّه ليس بديهيّاً.

والثانية: أنّه لو كان بديهيّاً لاتّفق عليه جميع العقلاء كما هو الحال في

---

(١) القاضي، عبد الجبّار: المغني، ٦: ١٨.

(٢) الآمدي: الإحكام في أُصول الأحكام، ١: ٧٣ ـ ٧٦؛ الغزالي، محمّد بن محمّد: المستصفى، ١: ٢٧.

كلّ الأحكام البديهيّة، مع أنّنا نجد أنّ العقلاء مختلفون عليها، وعليه فلا مناص من الالتزام بأنّها من الأحكام الاكتسابيّة، ولا يصحّ اكتسابها إلاّ من الشرع فيثبت المطلوب.

الدليل الثاني: وهو دليل وجداني يستند إلى بعض الأمثلة من قبيل الصدق والكذب والضرب ونحوها، وتقريره: أنّ الكذب لو كان قبيحاً في نفسه لما اختلف من حال إلى آخر، فإنّ الوجدان يشهد بأنّ الكذب إذا سبّب الأذى للآخرين كان قبيحاً، لكنّه إذا أنقذ الآخرين من القتل والأذى كان حسناً، ومثله الصدق فإنّه يكون قبيحاً إذا سبّب الأذى والظلم، والضرب قد يكون قبيحاً لو كان ظلماً وقد يكون حسناً إذا كان للتأديب ومعاقبة الجاني.

وهذا كلّه يدلّ على أنّ الحسن والقبح ليسا من الأوصاف الملازمة للأشياء ويتّفق عليها العقلاء، بل هي من الأوصاف المفارقة، وربما يختلف عليها العقلاء، وما كان حاله كذلك لا يمكن أنّ يستند فيه إلى حكم العقل، بل يتعيّن أنّ يحكم به الشرع لأنّه قاطع للتنازع وحاسم للنتيجة.

كما ناقش آخرون هذين القولين بمناقشة أُخرى وهي لزوم اجتماع النقيضين من القول بهما (الحسن والقبح العقليّين)، فإذا قال مثلاً قائل: أُقسم بالله سوف أكذب غداً، فإذا كذب في الغد، فإنّ الكذب قبيح في ذاته من جهة، وغير قبيح من جهة أُخرى، بل حسن من باب برّ القسم،

فيكون فعل واحد قبيحاً وحسناً[١].

الدليل الثالث: وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٢] فإنّه نفى تعذيب الخلق من دون إرسال الرسل، وهذا يتنافى مع الحسن والقبح العقليّين، لأنّه يثبت للفاعل حسناً وقبحاً للأفعال قبل البعثة والإرسال، ولازم الحسن والقبح هو الإثابة على الحسن والمعاقبة على القبح.

المطلب الثالث: موقف الوحيد البهبهاني من مسألة التحسين والتقبيح العقليّين:

استعراض الوحيد البهبهاني من موقف الشيعة من هذه المسألة بمناقشة المعتزلة القائلين بالحسن والقبح الذاتيّين[٣]، موضحاً أنّ المعتزلة ثلاث طوائف في الحسن والقبح العقليّين:

١ ـ إنّ الحسن والقبح العقليّين في كلّ الأحوال ذاتيّان، أي مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي.

٢ ـ أنّهما من مقتضى وصفه اللازم.

٣ ـ أنّهما يختلفان بحسب الوجوه والاعتبارات، أي أنّهما نسبيّان[٤].

---

(١) البهاري، محبّ الله بن عبد الشكور: مسلّم الثبوت، طبع بهامش المستصفى للغزالي، بولاق، مصر، المطبعة الأميريّة، ١٣٢٢ هـ، ١: ٢١.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) الآمدي: الإحكام في أُصول الأحكام، ١: ٤٣.

(٤) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٧١.

وقد ناقش القول الأوّل للمعتزلة: بأنّ الحسن والقبح لو كانا ذاتيّين لامتنع نسخ الحكم من قبل المولى مع أنّ النسخ غير ممتنع[١].

أمّا القول الثالث للمعتزلة (أنّهما نسبيّان) فقد وافقهم عليه بعض الشيعة[٢]، واعتبر الوحيد هذا القول غير تامّ، لأنّ نسبيّة الحسن والقبح غير صحيحة في بعض المقامات قطعاً، لأنّ العقل يحكم بقبح شيء مطلقاً وفي كلّ حال، كحكمه بقبح قتل الوالد ولده وأكل لحمه أو ظلم الغير، وفي حالات يحكم بحسب شيء مطلقاً كالعدالة والصدق، فلا وجه لما ذكره المعتزلة واختاره بعض الشيعة كما ناقش القول الثاني للمعتزلة: بأنّ العقل لا منافرة له من ترك الصلاة والحجّ ممّا هو قبيح شرعاً ولا تدرك عقولنا جهة قبحه، بينما العقل يدرك قبح ما ورد في المثال العرفي وهو، لو أنّ رجلاً يظلم أولاده الصغار ويتعدّى عليهم جنسيّاً أمام الناس ثمّ يقتلهم ويقطّع أجسادهم ويلقيها أمام السباع، فإنّ العقل يستقبح ذلك، ويحسّن ما هو ضدّه مع قطع النظر عن الشرع والعرف، وهذا أمر بديهي[٣].

وأمّا الشيعة فهم يقولون بالأعمّ والقدر المشترك، أي يقولون بهذه المطالب بشكل أعمّ، وهو الصحيح عند الوحيد البهبهاني.

ثمّ توجّه الوحيد إلى الأشاعرة قائلاً: (لو سلّمنا أنّ الحسن والقبح

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٧٢.

(٢) القمّي: قوانين الأُصول، ١: ٢٦٢.

(٣) م. ن، ٣٦٦.

العقليّين يدوران مدار الحسن والقبح الشرعيّين، فإنّ هذا هو عين المطلوب، فإنّ العقل هو الذي يحكم بالحسن والقبح الشرعيّين، فهو يحسّن الطاعة ويقبّح المعصية، لأنّ نفس أمر المولى ونهيه خال من الحسن والقبح، بل أمره علّة هذا الحسن والقبح، وتشخيص العلّة بعهدة العقل فهو الذي يدرك ذلك[١].

والمتحصّل من ذلك هو:

أوّلاً: أنّ الحسن والقبح أمران حقيقيّان بلا تأثير الشرع.

ثانياً: وحتّى لو كانا بتأثير الشارع، فمع ذلك العقل يحكم بالحسن والقبح العقليّين، أي حسن إطاعة المولى وقبح مخالفته، فهذا الحكم بعهدة العقل أيضاً.

وأيضاً: لو لم يكن دليل الحسن والقبح عقليّاً لكان إرسال الرسل وبعثهم وبيان الأحكام لغواً، ولذا لا يخاطب المجنون والطفل بالشرع، لعدم إدراكهما الخطاب وعدم معرفتهم بأنّه واجب أو لا؟ فبما أنّ العقل في مورد الخطابات الشرعيّة مدرك، فإنّ الخطاب يتعلّق بالعقلاء دون غير العقلاء[٢].

كما أنّ الأشاعرة الذين ينكرون الحسن والقبح العقليّين يقولون بالقياس والاستحسان، ولا يتمشّى ذلك إلاّ مع القول بهما (الحسن والقبح العقليّين)؛ لأنّه في الاستحسان لا بدّ من تشخيص الفعل الحسن

---

(١) القمّي: قوانين الأُصول، ٣٦٦.

(٢) م. ن، ٣٦٨.

من طريق العقل، وكذلك القياس، فإنّ الجامع الذي هو الشرط والعلّة في الحكم ليس إلاّ أمراً عقليّاً يدركه العقل ويحكم به، فالأشاعرة في استدلالهم يؤمنون بالحسن والقبح العقليّين ولكن في الكلام ينكرونهما[١].

وناقش الوحيد قولهم بأنّ بعض الأفعال تكون حسنة وأُخرى تكون قبيحة كالكذب يكون قبيحاً في حال وحسناً في آخر: بأنّ أمثال القتل والضرب والكذب هي قبيحة في ذاتها وبنظر العقل، ولكنّها إذا لزمها فعل ضروري مثل عصمة نبي، فإنّ حسنه يكون راجحاً، لا أنّه يزول قبحه، وعليه فإنّ عروض الحسن له عرضي لا ذاتي، وهكذا في مورد النسخ غاية الأمر أنّ العقل ربما لا ينتقل بإدراك الحسن والقبح في المنسوخ والشرع يكون كاشفاً[٢].

وناقش القائلين باجتماع النقيضين من القول بهما: بأنّ هناك فرقاً بين المثال وما نحن فيه، هذا مضافاً إلى أنّه لا يجب الوفاء بمثل هذا القسم، وأيضاً فإنّ الكذب قبيح ذاتاً ولكن عرض عليه الحسن، فقبحه بالذات وحسنه بالعرض، فلا يلزم اجتماع النقيضين كالجالس في السفينة وتتحرّك به، فهو جالس بالذات وتتحرّك به السفينة عرضاً[٣].

---

(١) القمّي: قوانين الأُصول، ٣٦٣.

(٢) م. ن، ٣٧٢.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٧٣.

وأجاب عن دليل الأشاعرة الثالث:

أوّلاً: إنّ المراد من ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ أي في الدنيا، فلم نعذّب الأُمم السابقة إلاّ بعد أنّ نرسل لهم الرسول، وهذا لا ربط له بمسألة الحسن والقبح العقليّين.

ثانياً: إنّ استحقاق العذاب الدنيوي قد يقع مورداً للعفو الإلهي، مضافاً إلى أنّ الشيعة ترى وجود الحجّة في كلّ زمان، وغيرهم يرون كفاية أوّل نبي وهو آدم عليه السلام وقد بعثه اللّه، وهو القائل ﴿حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ أيّ رسول كان، فيجب على الأُمم أنّ تمتثل أوامر آدم عليه السلام ونواهيه، إلاّ أنّ تكون أوامره ونواهيه قد خفيت على الأُمم اللاحقة بحيث تكون الحاجة إلى إرسال رسول جديد لاظهار تلك الأوامر والنواهي.

والحاصل: فإنّه لا يمكن الاستدلال بهذه الآية على بطلان الحسن والقبح العقليّين؛ لأنّ هذه الآية غير ناظرة إلى فعليّة العذاب الدنيوي، ولا بصدد بيان العذاب الأُخروي، وعليه فالمراد باالية عدم عذاب الأُمم السابقة بدون إرسال الرسل، ولا علاقة لها بالحسن والقبح العقليّين[1].

هل العقل مدرك أم حاكم؟

قد عرفت سابقاً أنّ الخلاف بين الأشاعرة والعدليّة في قدرة العقل على إدراك المحاسن والقبائح مستقّلاً عن حكم الشرع وعدمه.

فالعدليّة اثبتوا ذلك والأشاعرة أنكروه.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٧٤.

والعدليّة أنفسهم انقسموا في هذه المسألة على قولين:

القول الأوّل: أنّ العقل مدرك وقد ذهب إليه المشهور من العدليّة على ما يظهر من كلماتهم[١].

فالعقل وعاء العلم والتفكير لا الحكم والأمر والنهي كما يستفاد من معناه العرفي واللغوي[٢].

القول الثاني: إنّ العقل حاكم، ويظهر هذا القول من كلمات الأُصوليّين الذين تعرّضوا إلى هذه المسألة وعرّفوا دليل العقل بأنّه: حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي[٣].

والحقّ أنّ النزاع بينهم نزاع لفظي لا حقيقي، لأنّ مرجع القولين واحد، فالقول الأوّل ناظر إلى أنّ العقل يدرك الحسن والقبح ومن خلال هذا الإدراك يتوصّل إلى حكم الشرع بوجوب ما حسنه وحرمة ما قبحه.

ويلاحظ من هذا أنّ الحكم النهائي يرجع للشرع، ولكن توصّلنا إليه عبر حكم العقل الناشيء من الملازمة والمطابقة.

---

(١) الحلّي، الحسن بن يوسف: نهاية الوصول، ١: ١١٨ ـ ١١٩؛ البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٦٧؛ الحكيم، محمّد تقي: الأُصول العامّة، ٢٦٧.

(٢) الراغب الإصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، بيروت، ١٤٢٢ هـ، ط ١، ٥٧٧، يقال: للقوة المتهيّئة لقبول العلم العقل، ابن منظور: لسان العرب، ١١: ٤٥٨.

(٣) القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ٢؛ الإصفهاني، محمّد تقي: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين، ٣: ٤٩٩.

والقول الثاني ناظر إلى أنّ ما يحكم به العقل هو عين ما يحكم به الشرع؛ لأنّ الشرع الذي له الحكم النهائي في الأشياء اتّخذ العقل حجّة وجعله معياراً لأحكامه في الموارد التي يستقلّ بالحكم بها.

والذي نستخلصه ممّا تقدّم:

إنّ النزاع بين القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين والمنكرين لهما، نزاع بين الايجاب الجزئي والسلب الكلّي، فالمثبتون لهما اختاروا أنّ للعقل قابليّة درك حسن الفعل وقبحه على نحو الموجبة الجزئيّة، كما أنّ النافين ينكرون ذلك على نحو السالبة الكلّيّة، ونستنتج من ذلك أمرين:

أوّلاً: يجوز أنّ يكون العقل عاجزاً عن درك حسن بعض الأفعال وقبحها، وإن كان الواقع لا يخلو من أحد هذين الوصفين، وهذا آية عجز العقل عن الإحاطة بجميع المحسّنات والمقبّحات العقليّة.

ثانياً: يمكن أنّ يكون بعض الأفعال في نفس الأمر فاقداً لأحد الوصفين، أعني لا يكون حسناً ولا قبيحاً وتكون نسبتهما إلى الفعل على حدٍ سواء.

هذا هو المتحصل من كلام المثبتين والنافين، وبذلك يعلم أنّه لا يصحّ نسبة الأمرين الآتيين إلى المثبتين:

أ. استطاعة العقل إدراك حسن جميع الأفعال وقبحها.

ب. إنّ كل فعل صادر من الفاعل المختار لا يخلو من أحد الوصفين.

وجه عدم صحة الادّعاء الأوّل: لأنّ القول به يستلزم الاستغناء عن

بعث الأنبياء وإرسال الرسل ما دام العقل له القابليّة على نهج طريق السعادة المادّية والمعنويّة، وآية ذلك اختلاف الناس في حسن أو قبح طائفة من الأفعال.

وأمّا وجه عدم صحة الادّعاء الثاني: وجود النسخ في الشرائع السماويّة، فربّ حكم كان حراماً في شريعة صار جائزاً في شريعة أُخرى، فلو كان قبح الشيء أمراً ذاتيّاً لزمته الحرمة ولم تفارقه.

ويؤيّده تقسيم الأحكام الشرعيّة إلى خمسة، فإنّ وجود المباح دالّ على أنّ ثمة أفعال لا توصف بالحسن أو القبح، ولذلك تركت وحالها، فلو كان التحسين والتقبيح حكماً شموليّاً لجميع الأفعال لانحصرت الأحكام الشرعيّة في الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة.

المبحث الرابع
آراؤه في الشهرة الفتوائيّة

المطلب الأوّل: معنى الشهرة الفتوائيّة:

وهي لغة: ظهور الشيء ومعروفيّته بين الناس[١] ونقصد بالشهرة في هذا المبحث الشهرة الفتوائيّة الحاصلة بوجود فتاوى جلّ الفقهاء المعروفين في قضيّة ما لم نظفر بالمستند الأُصولي لها، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أَم لم يعرف الخلاف في ذلك.

فالشهرة الفتوائيّة هي: عبارة عن اشتهار فتوى في مسألة بلا استنادٍ إلى رواية إمّا لعدمها أو عدم إحراز استنادهم إليها في مقام الفتوى.

أمّا الشهرة الروائيّة فهي: عبارة عن اشتهار الرواية أي كثرة نقلها وتكرارها في كتب الأُصول الجوامع الأربع[٢].

والذي يهمّنا هنا هو بيان أنّ الشهرة الفتوائيّة من الظنون الخاصّة.

---

(١) الطريحي: مجمع البحرين، ٣: ٣٥٧ شهر؛ الإصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ٤٦٨ (شهر).

(٢) النوراني، مصطفى: قواعد الأُصول، مؤسّسة مكتب أهل البيت، قم ـ إيران، ١٣٨٠هـ، ٢.

فقد اعتقد الشهيد الثاني بأنّ حجّيّة الشياع الظنّي بأنّ (الظنّ الحاصل منه) هو أقوى من الحاصل من شهادة العدلين[١]، كما أنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد تدلّ على حجّيّتها بالفحوى لكون الظنّ الذي تفيده أقوى ممّا يفيده خبر الواحد[٢].

هذه هي توجيهات القائلين بأنّ الشهرة الفتوائيّة من الظنون الخاصّة، فالقائلون بدليل الانسداد يرون أنّ الشهرة عندهم تفيد الظنّ كما هو معروف عن المحقّق القمّي[٣]، والإصفهاني[٤]، وهنا يشير الوحيد إلى توهّم ويدفعه فيقول:

توهّم البعض أنّ الشهرة الحاصلة بعد الشيخ الطوسي لا تفيد الظنّ؛ لأنّهم كانوا مقلّدين للشيخ ولا رأي لهم استقلالاً، فلا شهرة في الواقع بل هو رأي الشيخ الطوسي.

وأجاب الوحيد: إنّ هذا التوهّم ممنوع لوجود من يخالف الشيخ الطوسي من تلامذته في الفتوى، مع التسليم بانّ الشهرة السابقة على

---

(١) الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم ـ إيران، ط ١ هـ، ١٤١٣هـ، ٢: ٣٢٧.

(٢) الطباطبائي، محمّد المجاهد ت ١٢٤٢ ه: مفاتيح الأُصول، حجري، مؤسّسة آل البيت للطباعة والنشر، بلا تاريخ، ٤٨٠ و٤٩٩ ـ ٥٠١.

(٣) المحقّق القمّي: قوانين الأُصول، ١٨٦.

(٤) الإصفهاني: محمّد حسين: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة، طبع حجري، إيران، ٢٥٢.

الشيخ الطوسي أقوى من اللاحقة له[١].

ومرجع اهتمام الوحيد البهبهاني إنّما هو الشهرة العمليّة أو الفتوائية؛ لأنّ نقل الرواية الضعيفة في المجاميع الحديثيّة العديدة لا يوجب الاطمئنان بصدورها؛ إذ أنّ حجّيّة الرواية تابع لقواعدها المقرّرة الخاصّة بها، أمّا إذا كانت الرواية ضعيفة وعمل بها المشهور، ثمّ عارضتها رواية صحيحة، فرأي الوحيد هو تقديم الرواية المعمول بها، وهذا ما تجده في غالب كتبه الفقهيّة.

قال الوحيد: (وممّا ذكر ظهر أيضاً أنّه إذا وقع التعارض بين الضعيف المنجبر بالشهرة والصحيح الغير المنجبر، يكون الضعيف مقدّماً عليه، كما هو طريقة القدماء وأكثر المتأخّرين كما لا يخفى على المطّلع)[٢].

وهنا ينبغي علينا التعرّف على الصحيح عند القدماء ليتسنّى لنا الاطّلاع على تقديم الضعيف عليه في حال انجباره بالشهرة.

فالمشهور بين علماء الشيعة وعليه سيرة القدماء أيضاً أنّ المراد بالصحيح عند القدماء هو الثبوت والصدق، لأنّ الصحيح عندهم: هو كلّ ما ثبت صدوره وصدق راويه بالقرائن والأمارات، وعمل الأصحاب بموجبه أعمّ من أنّ يكون راويه عدلاً.

وهذا ما صرّح به جملة من العلماء:

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣١٣.

(٢) م. ن، ٤٩١.

قال الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت١٠١١ هـ): (فإنّ القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً، لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالّة على صدق الخبر، وإن اشتمل طريقه على ضعف... ولا يكاد يُعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلاّمة إلاّ من السيّد جمال الدين بن طاوس، وإذا أُطلقت الصحّة في كلام من تقدّم فمرادهم الثبوت والصدق)[1].

وإليه ما ذهب ابنه الشيخ محمّد (ت١٠٣٠ هـ) بقوله: (الصحيح عند المتقدّمين ليس المراد به ما يرويه الإمامي، بل معناه ما ثبت بالأصل المأخوذ منه بأيّ نوع كان من أنواع الثبوت)[2].

وقال الشيخ عبد النبي الجزائري (ت١٠٢١ هـ): (إنّ في ثبوت التعديل بقول القدماء (صحيح الحديث) نظر؛ إذ كون الصحيح بمعنى أنّ رواته عدول إماميّة اصطلاح جديد طارئ قد اصطلحه المتأخّرون، بل قيل: إنّه نشأ من زمن صاحب البشرى، وأمّا المتقدّمون من أصحابنا، فالذي يظهر مِن عباراتهم وتصفّح كلامهم أنّهم يريدون بالصحيح غالباً المعمول به، والمفتى بمضمونه، فيعمّ الموثّق والضعيف إذا جبرته الشهرة، أو احتف بالقرائن، وغير ذلك ممّا يوجب العمل، وبالجملة

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، ١: ١٤ ـ ١٥، الفائدة الأُولى.

(٢) الكلباسي، محمّد بن محمّد بن إبراهيم ت١٣١٥ هـ: الرسائل الرجاليّة، ١: ٢٥٠.

فالصحيح عندهم أعمّ من الصحيح المراد هنا)[١].

وللشيخ البهائي بيان أوسع بشأن الأُمور المصحّحة للخبر بنظر قدماء المحدّثين، وهو ما بيّنه في (مشرق الشمسين) قائلاً: (وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا ـ قدّس الله أرواحهم ـ كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به، وذلك بأُمور:

منها: وجوده في كثير من الأُصول الأربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتّصلة بأصحاب العصمة ـ سلام الله عليهم ـ، وكانت متداولة لديهم في تلك الأعصار، مشتهرة فيما بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار.

ومنها: تكرّره في أصلٍ أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة.

ومنها: وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة، ومحمّد بن مسلم، والفضل بن يسار. أو على تصحيح ما يصحّ عنهم، كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبد الرحمن، وأحمد ابن محمّد بن أبي نصر. أو على العمل بروايتهم،

---

(١) الجزائري، عبد النبي بن سعد الدين: حاوي الأقوال في معرفة الرجال، ١: ٩٩ ـ ١٠٠ من الفائدة الثانية.

كعمّار الساباطي ونظرائه ممّن عدّهم شيخ الطائفة في كتاب العدّة[١]، كما بحثه المحقّق الحلّي في بحث التراوح من المعتبر[٢].

ومنها: اندراجه في أحد الكتب التي عرضت على الأئمّة ـ سلام الله عليهم ـ، فأثنوا على مؤلّفها، ككتاب عبيد الله الحبلي الذي عرض على الصادق عليه السلام، وكتابي يونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام.

ومنها: أخذه عن أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثاق بها والاعتماد عليها، سواء كان مؤلّفها من الفرقة الناجية الإماميّة ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني، وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار، أو من غير الإماميّة ككتاب حفص بن غياث القاضي، والحسين بن عبيد الله السعدي، وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري[٣].

وتبعه على ذلك مهذّب الدين أحمد بن عبد الرضا البصري (ت/بعد سنة ١٠٨٥ هـ) في المقنعة الأنيسة[٤]، والفيض الكاشاني (ت١٠٩١ هـ)[٥]،

---

(١) الطوسي، محمّد بن الحسن: العدّة في أُصول الفقه، ١: ٣٨١.

(٢) المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر: المعتبر، نشر مؤسّسة سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٦ هـ، ١: ٦٠.

(٣) البهائي، بهاء الدين محمّد بن الحسين ت١٠٣١ ه: مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، ٢٤ ـ ٢٩.

(٤) البصري، أحمد بن عبد الرضا: المقنعة الأنيسة والمغنية النفيسة، ٢: ٣٠ ـ ٣١.

(٥) الكاشاني: الوافي، ١: ٢٢ ـ ٢٣ المقدّمة الثانية.

والشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦ هـ) في الحدائق[١]، والمحقّق الكلباسي (ت١٣١٥ هـ) في الرسائل الرجاليّة[٢]، والمحدّث النوري (ت١٣٢٠ هـ) في خاتمة المستدرك[٣]، والشيخ المامقاني (ت١٣٥١ هـ) في مقياس الهداية[٤]، والسيّد حسن الصدر (ت١٣٥٤ هـ) في نهاية الدراية[٥].

وأمّا الشيخ الحرّ العاملي (ت١١٠٤ هـ) فقد أيّد هذا المعنى وأضاف جملة من القرائن الأُخرى المعتمدة لدى القدماء في تصحيح الخبر.

فقد قسّم الخبر الصحيح عندهم على ثلاثة أقسام، وهي:

١ ـ ما علم وروده عن المعصوم عليه السلام، وهذا ما سبق إليه المجلسي الأوّل (ت١٠٧١ هـ) حيث قال: (والظاهر من طريقة القدماء ـ لا سيّما أصحابنا ـ أنّ مرادهم بالصحيح ما عُلم وروده عن المعصوم عليه السلام)[٦].

٢ ـ ما عُلم وروده كذلك مع عدم معارض أقوى منه بمخالفة التقيّة أو نحوها.

---

(١) البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة، ١: ١٥.

(٢) الكلباسي: الرسائل الرجاليّة، ١: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٣) النوري، الميرزا حسين بن محمّد تقي الطبرسي: خاتمة المستدرك، ٣: ٤٨١ ـ ٤٨٢ من الفائدة الرابعة.

(٤) المامقاني: مقياس الهداية في علم الدراية، ١: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥) الصدر، السيّد حسن: نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي، تحقيق: ماجد الغرباوي، نشر المشعر، قم، ١٤١٣، ٨٦.

(٦) المجلسي الأوّل، محمّد تقي: روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، المطبعة العلميّة، قم، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ١٤: ١٠.

٣ ـ ما قُطع بصحّة مضمونة في الواقع، أي: بأنّه حكم الله ولو لم يقطع بوروده عن المعصوم عليه السلام[1].

كما خصّص الحرّ العاملي الفائدة الثامنة من خاتمة الوسائل في تفصيل القرائن المعتبرة الدالّة على ثبوت الخبر، فقال: (والقرائن المعتبرة أقسام:

بعضها يدلّ على ثبوت الخبر عنهم عليهم السلام.

وبعضها على صحّة مضمونه وإن احتمل كونه موضوعاً.

وبعضها على ترجيحه على معارضه.

ثمّ ذكر أكثر من عشرين قرينة، ولأهميّتها في المقام سنجمع بعضها إلى بعض ونوردها باختصار كالآتي:

١ ـ كون الراوي ثقة، يؤمن منه الكذب عادة.

٢ ـ كون الحديث موجوداً في كتاب من كتب الأُصول المجمع عليها، أو في كتاب أحد الثقات.

٣ ـ كون الحديث منقولاً من كتاب أحدٍ من أصحاب الإجماع، أو أنّ يروى عن واحد منهم وقد صحّ عنه الحديث مطلقاً.

٤ ـ كونه من روايات بعض من وثّقهم أهل البيت عليهم السلام وأمروا بالرجوع إليهم، والعمل على رواياتهم بمعنى أنّ يصحّ الحديث عنهم.

٥ ـ موافقة الحديث للقرآن الكريم، أو السنّة المعلومة الثابتة، أو

---

(١) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ١٤.

للضروريّات، أو لإجماع المسلمين، أو لإجماع الإماميّة، أو للمشهور بينهم، أو لفتوى جماعة منهم، أو للاحتياط.

٦ ـ ورود الحديث عمّن لا يتهمّ به، لعدم موافقة مضمونة لعقيدته، كأحاديث العامّة في فضائل أهل البيت عليهم السلام ومناقبهم والنصّ عليهم عليهم السلام، فإنّهم بالنسبة إلى تلك الروايات ثقات[١].

وقال الوحيد البهبهاني: (اعلم أنّ الحديث الصحيح عند القدماء: هو ما وثقوا بكونه عن المعصوم عليه السلام أعمّ من أنّ يكون منشأ وثوقهم كون الراوي من الثقات، أو أمارات أُخر، ويكونوا قطعوا بصدوره عنه عليه السلام، أو يظنّون)[٢].

ومن قبيل ما ذكروه من القرائن والأُمور الخارجيّة المصحّحة للخبر، هو عمل المشهور بالخبر الضعيف وهو ما ذكره الوحيد البهبهاني من أنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور صحيح عند القدماء[٣].

لقد تميّز الأردبيلي أحمد بن محمّد (ت٩٩٣ هـ) في ممارساته الاجتهاديّة الفقهيّة بعدم إيلائه أهميّة كبرى للمشهور، إلى جانب نزعة التسامح عنده المتمثّلة باعتقاده القوي بسماحة الشريعة ويسرها[٤].

فقد خرج في فقهيّاته بالعديد من النتائج المخالفة للمشهور، فعلى

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ٣٠: ٢٤٣ ـ ٢٤٧.

(٢) البهبهاني: التعليقة على منهج المقال، ١: ١٠٦.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٤٣ و٤٨٧، الفائدة ٣١.

(٤) فرحان، عدنان: حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة، ٣٣٣.

سبيل المثال في مبحث خيار الشرط، وأنّه هل يسقط الخيار مع تصرّف المشتري أم لا؟

قال المقدّس الأردبيلي في مقام القول بعدم سقوط الخيار بصرف التصرّف:

(هذا كلّه مع عدم الدليل أصلاً على ما رأيناه على سقوط الخيار مع التصرّف، مع عدم ثبوتها بالدليل اليقيني من الكتاب والسنّة والإجماع)[١].

المطلب الثاني: رأي الوحيد في الشهرة:

وعلّق الوحيد بعد أنّ نقل الرواية الواردة، وأنّ جميع الأصحاب فهم سقوط الخيار منها، فقال:

(عدم اطّلاعه على الدليل لا يقتضي عدمه، فإنّه في غالب المواضع يناقش ويقول كذلك، فلو صحّت مناقشاته لم يبق للشرع والفقه أصلاً، ولم يوجد حكم شرعي إلاّ في غاية الندرة، وأين هذا من الدين)[٢].

كما صرّح المقدّس الأردبيلي في ذيل صحيحة أبي عبد الله عليه السلام الدالّة على جواز شراء الصداقات والخراجات بقوله: (ولا يدلّ على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً، نعم ظاهرها كذلك، لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته للعقل والنقل)[٣].

---

(١) الأردبيلي، أحمد: الفائدة والبرهان، ٨: ٤١٤.

(٢) البهبهاني: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، ٢٦٣.

(٣) الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ٨: ١٠٢.

فقد علّق الوحيد على قوله هذا: (الظهور يكفي للاستدلال ولا يشترط الصراحة، ومداره حينئذٍ على الاستدلال بالظواهر)[١].

فكأنّه يريد أنّ يقول: أنّ مثل هذه الطريقة مع النظر إلى الأدلّة ينتهي إلى إنكار الظهورات، مع أنّ مدار المستدلّ هو الأخذ بالظواهر، بل قد يوجب الغفلة عن نصوصيّة الدليل.

لذا وجدنا الوحيد مع كلّ ما يكنّه من احترام وتقديس للمقدّس الأردبيلي، كما صرّح بذلك في مقدّمته على الحاشية ينصّ على أنّ العلّة في تحشيته لهذا الكتاب هو: (رأيته قد كبا جواده في بعض الميادين فأخذ يعترض على بعض الأساطين...)[٢].

وينبع غرضه من تدارك الأدلّة هو التنبيه على الغفلة وصون طلاب العلم ومن يأتي في المستقبل من بعده من سلوك هذا المسلك والأخذ بمثل هذه الطرق.

وكان سبب ممارسات الأردبيلي الاجتهاديّة الفقهيّة المخالفة للمشهور يعود إلى أنّه كان على الدوام يمارس فعلاً نقديّاً للاتّجاهات السائدة في الفكر في عصره[٣].

ولهذا السبب عينه لم يأبه الأردبيلي كثيراً لإعراض المشهور أو

---

(١) البهبهاني: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، ٤٠.

(٢) م. ن، ٣.

(٣) فرحان، عدنان: حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة، ٣٣٣.

عملهم برواية؛ لأنّ المشهور لم تكن عنده مقولة مهمّة حتّى يبني على أساسها كثيراً، وقد صرّح بذلك في مواضع عدّة[١].

وقد وجد في كلمات بعض الأعلام أنّهم أثبتوا حكماً ما برواية ضعيفة غير مجبورة بعمل الأصحاب وأفتوا على ضوئها كما نقله الوحيد في إثبات كراهة قراءة القرآن للجنب والحائض أكثر من سبع أو سبعين آية[٢] حيث بعد أنّ ذكر مستند القول بالجواز واستفاد من الروايات المجوّزة وعبّر عنها بأنّها صحيحة السند، وجعل فتوى المشهور دليلاً آخر على الجواز، جعل هذه الفتوى موافقة مع العمومات والأُصول، إلاّ أنّ الروايات الناظرة إلى الكراهة عبّر عنها بكونها مضمرة، أو مضطربة المتن، ثمّ صرّح أنّ تأييد هذا الحكم ـ أعني الكراهة ـ برواية عامّية غير نافع، حيث أنّها بحكم (خذ ما خالف العامّة)[٣] مؤيّدة للحكم بالجواز لا الكراهة، ثمّ قال: إنّ صرف كون الحكم غير إلزامي لا يسوّغ عدم الاهتمام به عند جمع الأدلّة، حيث إنّ الحكم الشرعي حكم وإن كان استحبابيّاً أو كراهتيّاً.

من هنا خالف الشهيد الثاني من جبر الضعيف السند بالمشهور بشرط عدم الخلاف[٤] ممّا خلق جوّاً جديداً في الأوساط العلميّة الشيعيّة.

---

(١) الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ١: ٨٩، ٢: ٢٢٦، ٤: ٦٥، ٨: ٩١، ١٤٢، ٩: ٩٣؛ نعم، لديه مواضع يأخذ فيها بعنصر الشهرة. ظ: ١: ٢٤٧ ـ ٢٦٢ لكنّها موارد محدودة.

(٢) البهبهاني: مصابيح الظلام، ٤: ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) النوري: مستدرك الوسائل، ١٧: ٣٠٣، ح٢١٤١٣.

(٤) م. ن، ١: ١٧٦.

إنّ سقوط هيبة المشهور من أحاسيس العالم أدّى إلى تحطم حواجز نفسية كانت تحول دون بناء مواقف على خلافٍ مع السائد.

فالمحقّق الحلّي (ت٦٧٦ هـ) قد بالغ في التشنيع على من اقتصر على الصحيح[١].

وكذا العلاّمة الحلّي (ت٧٢٦ هـ) بنى على حجّيّة الخبر غير الصحيح[٢].

كما ذهب الشهيد الأوّل (ت٧٨٦ هـ) إلى الحجّيّة، وإن كانت ليست مفيدة للعلم بل الظنّ[٣].

ونجد الوحيد في مقام معاضدة المشهور والدفاع عنه يحاجج المقدّس الأردبيلي عند أخذه برواية صحيحة وإعراضه عن فتوى المشهور المستند كلامهم إلى روايات صحاح أكثر.

قال الوحيد: (كلّما يزيد قوّة ويشتدّ يصير منشأ لقوّة المعارض وفتاوى الفقهاء، لأنّهم الخبيرون الماهرون يظهر أنّه ظهر عليهم قوّة مستند فتواهم إلى الحدّ الذي عدلوا عن حكم العقل والنقل المذكور، واتّفقوا على خلافه، لوثوق خال عن التزلزل بالمرّة، حتّى أنّهم ما أُمروا بالاحتياط أصلاً، مع كونهم بحيث يحتاطون غالباً، بل وكلّيّاً في مقام

---

(١) المحقّق الحلّي: المعتبر، ٢٩.

(٢) العلاّمة الحلّي، الحسن بن يوسف: ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال، ٤٢٥.

(٣) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكي: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ٤٩.

الخطر والضرر)[١].

وهكذا فإنّ الوحيد يرى أنّ الفهم الإجماعي للأصحاب أو ما هو مشهور عند هؤلاء بحكم القاعدة، لهذا قال في معرض ردّه على إشكال العاملي محمّد بن علي (ت١٠٠٩ هـ) المعروف بصاحب المدارك الذي يرى أنّ الشهرة إذا بلغت حدّ الإجماع كانت حجّة، ولكنّ الخبر الضعيف إذا بلغ حدّ الشهرة فليس حجّة:

(قد اتّضح ممّا تقدّم حجّيّة الخبر الضعيف لو بلغ حدّ الشعرة، وعليه كلّما تعارض خبر ضعيف منجبر بالشهرة وخبر صحيح غير منجبر قدّم الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة، وهذه طريقة جميع المتقدّمين من فقهائنا وأكثر المتأخّرين، ولا شكّ أنّ عمليّة الترجيح هذه تقوم على أساس مراعاة الخصوصيّة والملاك في الضعيف المنجبر، فإنّهم لا يعدلون من الصحيح إلاّ لداعٍ عظيم... فلا شكّ يكون عملهم لا عمل كلّ أحد موجباً للتدارك والجبران)[٢].

والذي يراه الوحيد أنّ الشهرة بين القدماء أقوى من حيث أقربيّة العهد وإن كان المتأخّرون أدقّ نظراً وأشدّ تأمّلاً وأزيد ملاحظة، ومن هذه الجهة يظهر القوّة في شهرتهم، ومن هذه الجهة تكون أرجح من شهرة القدماء.[٣] أمّا الاجماعات الأخرى التي لاينظر فيها الكشف عن

---

(١) البهبهاني: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، ٧٢٣.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٤٩١.

(٣) م. ن، ٣١٣.

رأي المعصوم عليه السلام، بناءً على أنّه لامعنى لكون المجمع عليه قول المعصوم عليه السلام، كما يقولون: أجمع أهل اللغة، أو أجمع الأُصوليّون، فإنّ هذه الإجماعات تعتبر في مقام اعتبار الظنون والرجحان والقوّة من حيث كونهم من أهل الفنّ والخبرة[١].

هذا وقد أنكر حجّيّة هذه الشهرة جماعة[٢]، وناقشوا فيما ذكر من الأدلّة بدعوى أنّ الأدلّة المذكورة تختصّ بالشهرة الروائيّة ولا تشمل شهرة الفتوى، وعلى هذا فإن من يستفد الإطلاق وعدم الخصوصيّة للشهرة الروائيّة يقول بسعة الدلالة لتشمل شهرة الفتوى، ومن اقتصر على الرواية أنكر حجّيّتها.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣١٣.

(٢) ظ: الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٢٣١، الخراساني: كفاية الأُصول، ٢٩٢.

المبحث الخامس
جواز العمل بالظنّ

المطلب الأوّل: حثّ الآيات القرآنيّة والروايات على تحصيل اليقين:

النصوص الشرعيّة من الآيات والأحاديث متضافرة على تأكيد حجّيّة العلم، بمعنى: الانكشاف التامّ لقضيّة من القضايا لدى العقل بدرجة لا يشوبها شكّ، كما أنّها متضافرة على إبطال حجّيّة الانكشاف الناقص من الظنّ، فضلاً عما دونه من الشكّ والوهم.

ومن شواهد ذلك في القرآن الكريم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[1] والدلالة واضحة من مفهوم المخالفة.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[2].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

﴿يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾[١].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ﴾[٢].

٥ ـ قوله تعالى: ﴿أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٣] وقد أجمع المفسّرون أنّه المراد بالظنّ المنهي عنه هنا هو كما يقول السيّد محمّد حسين الطباطبائي في تفسير هذه الآية هو توبيخ لهم في قولهم ما ليس لهم به علم، ممّا يستقبحه العقل الإنساني ولا سيّما فيما يرجع إلى ربّ العالمين[٤].

ومن شواهده من أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

١ ـ قول النبي صلى الله عليه وآله: (إيّاكم والظنّ، فإنّ الظنّ أكذب الحديث)[٥].

٢ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام: (من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما، فقد حبط عمله، إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة)[٦].

---

(١) الأنعام: ١١٦.

(٢) الأنعام: ١٤٨.

(٣) يونس: ٦٨.

(٤) ظ: الطباطبائي، محمّد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١ م، ١٠: ٩٥ ـ ٩٦.

(٥) سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، ضبط وتعليق: محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ٢: ٤٥٩، ح٤٩١٧؛ صحيح البخاري، تخريج وضبط: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥ هـ، ١٥٣٦ ـ ١٥٣٧، ح٦٠٦٤، ٦٠٦٦، الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢٧: ٥٩، ح٣٣١٩٢، وفيه أكذب الكذب.

(٦) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢٧: ٤٠، ح٣٣١٥٨.

وليست الحجّة الواضحة إلاّ بعد استبعاد الشكّ والظنّ وهي العلم.

٣ ـ عن زرارة بن أعين، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: حقّ الله على خلقه أنّ يقولوا بما يعلمون، ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد والله أدّوا إليه حقّه)[١].

ولأجل هذه النصوص وكثير غيرها، ذهب العلماء إلى أنّ الظنّ المعتبر بذاته ليس حجّة في تنجيز الحكم المظنون[٢].

إلاّ أنّهم عقدوا في مصنّفاتهم الأُصوليّة بحوثاً لإثبات جعل الحجّيّة للظنّ المعتبر شرعاً أو عقلاً واتّخاذه أساساً لمعرفة الأحكام الشرعيّة، حتّى عرّف بعضهم الاجتهاد في الاصطلاح بأنّه: (استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بحكم شرعي)[٣].

فما هي التوجيهات التي قدّموها للعمل بالظنّ، حتّى أصبحنا نتقبّل قولهم:

(إنّ المجتهد في عمليّة استنباط الحكم الشرعي يستند إلى مقدّمتين:

إحداهما ثابتة بالوجدان، وهي: هذا ما أدّى إليه ظنّي (أي ما انتهى إليه السعي والنظر والتأمّل).

---

(١) البرقي، محمّد بن خالد: المحاسن، ١: ٣٢٤، ح٦٥١.

(٢) الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأُصول، تقريراً لبحث الشهيد محمّد باقر الصدر، ٤: ١٨٥.

(٣) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٣٢٧.

والأُخرى ثابتة بالبرهان، وهي: كلّ ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي[١].

دون أنّ تثير فنّيّاً هذه العبارة أيّ استغراب رغم صراحتها في تبعيّة أحكام الشارع المقدّس لظنون المجتهدين؟

لقد طرح العلماء قدماء ومتأخّرون ـ للإجابة على هذا التساؤل وإثبات حجّيّة الظنّ عدّة توجيهات نحاول استعراضها لنقف بعدها على أدلّة الوحيد وتوجيهاته.

١ ـ توجيه صاحب المعالم (ت ١٠١١ هـ): إنّ المراد بـ (العلم) الذي هو حجّة شرعاً هو المعنى الشامل للظنّ، وأنّ استعمال لفظة (العلم) بهذا المعنى شائع في استعمال أهل اللغة، وفي الأحكام الشرعيّة.

وقد ذكر هذا التوجيه دفعاً للإشكال الذي أورد على تعريفه للفقه في الاصطلاح بأنّه:

(العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة)[٢].

إذ قال: وقد أورد على هذا الحد.. أنّ الفقه أكثره من باب الظنّ لابتنائه غالباً على ما هو ظنّي الدلالة أو السند، فكيف أطلق عليه العلم؟[٣].

وأجاب عنه بأن: (يُحمل العلم على معناه الأعمّ، أعني ترجيح أحد الطرفين، وإن لم يمنع من النقيض، وحينئذٍ فيتناول الظنّ، وهذا المعنى

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٢٧؛ الأنصاري: فرائد الأُصول، ٢: ١٢ ـ ١٣.

(٢) الشيخ حسن بن زين الدين: معالم الدين، ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) م. ن، ٦٨ ـ ٦٩.

شائع في الاستعمال سيّما في الأحكام الشرعيّة)[١].

٢ ـ إنّ المراد بالظنّ الذي نهت النصوص الشرعيّة عن العمل به وسلبت الحجّيّة عنه هو الوهم، أي: الانكشاف الضئيل، وليس المراد به الانكشاف الناقص، وإن كان راجحاً. وقد طرح هذا التوجيه حسين بن عبد الصمد العاملي بقوله: (وأمّا ما جاء في القرآن من النهي عن اتباع الظنّ، فالمراد به الوهم؛ لأنّه يطلق عليه اسم الظنّ لغة، إمّا حقيقة وإمّا مجازاً)[٢].

٣ ـ دعوى الخروج تخصّصاً: وهو أنّ الأدلّة الشرعيّة من الآيات والأحاديث النافية لحجّيّة الظنّ، ناظرة إلى المجال العقائدي فقط، وليست شاملة للأحكام الشرعيّة، فهذه خارجة تخصّصاً.

ومن القائلين بذلك من أُصوليي المذاهب الأُخرى: الآمدي، علي بن محمّد حيث قال: (إنّ المعتبر في الأُصول القطع واليقين... بخلاف الفروع، فإنّها مبنيّة على الظنون)[٣].

ومنهم العاملي حسين بن عبد الصمد، قال: (وأمّا الشرع فلا يخفى فيه وجوب العمل بالظنّ الغالب في أكثر موارده... وأمّا ما جاء في القرآن من النهي عن اتباع الظنّ فالمراد به.. ما الغرض فيه العلم من

---

(١) الشيخ حسن بن زين الدين: معالم الدين، ٧١.

(٢) العاملي، حسين بن عبد الصمد: وصول الأخيار إلى أُصول الأخبار، ١٧٤.

(٣) الآمدي، علي بن محمّد: الإحكام في أُصول الأحكام، ٢: ٦٤.

العقائد، كما هو الظاهر؛ لأنّ الآيات وردت في حقّ الكفار)[١]. وقال الشهيد محمّد باقر الصدر: (إنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٢] مدلوله المطابقي إنّما هو: بيان صغرى أنّ الظنّ لا يغني في التوصّل إلى لبّ الحقّ والواقع؛ لأنّه يخطئ... فإذا ضمّ إليها كبرى أنّ المطلوب هو التوصّل إلى لبّ الحقّ والواقع، أنتج المطلوب إلاّ أنّ هذه الكبرى إنّما تكون واضحة في باب أُصول الدين، ومعه لا يتمّ في الآية إطلاق لغير أُصول الدين)[٣].

ومن المعاصرين أيضاً الدكتور مصطفى السباعي، فقد ذكر أنّ القول بعدم حجّيّة الظنّ ثابت في أُصول الدين وقواعده العامّة، أمّا في فروع الدين وجزئيّاته فالعمل بالظنّ واجب، ولا سبيل إليها إلاّ بالظنّ غالباً)[٤].

وحاصل هذا التوجيه:

أنّ أُصول الدين لا بدّ أنّ يستدلّ لإثباتها بالأدلّة العلميّة، ولا يصحّ إثباتها بالأدلّة الظنّيّة، وأمّا فروع الدين المتمثّلة بالأحكام الشرعيّة، فليست مشمولة للأدلّة النافية لحجّيّة الظنّ، فيكفي الاستدلال عليها بالأدلّة الظنّيّة كإثبات صدور الحديث عن المعصوم بخبر الثقة رغم أنّه لا

---

(١) العاملي: وصول الأخيار إلى أُصول الأخبار، ١٧٤.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأُصول، ٤: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٤) السباعي، مصطفى: السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي ودار الورّاق، بيروت، ١٤١٩ هـ، ١٩٢.

يؤدّي إلى العلم بصدوره عنه، وكإثبات مدلول الدليل فالظهور رغم أنّه لا يؤدّي إلى أكثر من الظنّ بالمراد الواقعي للشارع.

المطلب الثاني: استدلال الوحيد على جواز العمل بالظنّ:

بدأ الوحيد باستعراض الأقوال الأُصوليّة في هذا الموضوع فذكر أنّه يوجد في مسألة جواز العمل بالظنّ وعدمه أقوال عديدة:

١ ـ عدم جواز العمل بالظنّ في نفس الأحكام الشرعيّة وفي موضوعاتها.

٢ ـ جواز العمل فيهما مطلقاً.

٣ ـ ذهب الأخباريّون إلى جوازه في موضوعات الأحكام الشرعيّة التي ليست بعبادة دون نفس الأحكام وماهيّات العبادات.

٤ ـ ذهب المجتهدون إلى عدم جوازه مطلقاً إلاّ ظنّ المجتهد الحي الجامع لشرائط الفتوى والمقلّد له في المسائل الاجتهاديّة.

وبعد أنّ نقل الوحيد هذه الأقوال في المسألة ناقش القولين الأوّلين[1]:

مناقشة القول الأوّل ـ عدم حجّيّة الظنّ مطلقاً:

إنّ المعتبر هو اصطلاح الشارع لا اصطلاحنا الآن، واصطلاحنا منه ما نعلم أنّه اصطلاح الشرع ومنه ما نظنّ أنّه كذلك، ومنه ما نشكّ فيه، ومنه ما نظنّ أنّه ليس اصطلاحه، ومنه ما نجزم به.

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١١٧.

والحجّة من هذه الأقسام الأوّل والثاني، والأوّل وإن كان قطعيّاً إلاّ أنّه قليل بعكس الثاني فإنّه كثير التحقّق، وعليه فإنّ الظنّ أحد الطرق لمعرفة اصطلاح الشارع، والنتيجة التي توصل إليها هي أنّ الظنّ ليس مرفوضاً مطلقاً،وبعبارة أُخرى:أنّ الظنون التي تكشف عن اصطلاح الشارع حجّة.

وحتّى القطعي منه ربّما كانت هناك قرائن حاليّة أو مقاليّة على أنّ المراد منه المجاز، ثمّ تسائل أنّ جُلّ الأخبار يظهر المراد منها من ملاحظة الآخر، فيمكن أنّ يكون ما لم يظهر مثل ما ظهر، لكن لم يصل إلينا وذهب فيما ذهب من كتب الشيعة، أو وصل إلينا لكن لم نطّلع على روايته، أو على كتابه، فإنّا كثيراً ما نطّلع على كلام لعلماء ولا نفهم منه أمراً، وإنّما نفهمه بعد الملاحظة الثانية أو الثالثة[1].

ثمّ عرّج على الأخباريّين وأنّهم يعملون بالأخبار لإفادتها العلم لا الظنّ[2]، مع أنّ العلم لا يحصل لنا بمجرّد الملاحظة ولا بسهولة أيضاً، فهناك اختلافات تمنع من العلم، منها:

١ ـ سدّ باب العلم إلاّ نادراً وانحصار الطريق في الظنّ غالباً، والاحتياج إلى ظنون شتّى مثل قول اللغوي، والنحوي، والصرفي، وأصالة العدم، وأصالة البقاء، مع عدم تيسّر العلم بحجّيّة أمثالها واعتبارها شرعاً لكلّ واحد.

---

(١) البهبهاني، الفوائد الحائريّة، ١١٨.

(٢) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٨١؛ الكاشاني: الوافي، ١: ١١؛ الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢٠: ٩٦ ـ ١٠٤ الخاتمة.

٢ ـ ومن جملة ما يمنع العلم الأوامر الواردة بعد المناهي الثابتة من أدلّة أُخر، وكذا النواهي الثابتة بعد الأوامر كذلك، فمن كان مطّلعاً على الأدلّة الأُخر لم يفهم من تلك الأوامر والنواهي سوى الرخصة وكذا في قولهم عليهم السلام: (لا بأس ولا جناح)[١].

٣ ـ عدم تيّسر معرفة المعنى الحقيقي، بسبب كثرة ورود لفظ مع قرينة، وعدم انفكاكه عنها غالباً كالأمر والنهي وأمثالهما، ومنها المشتّقات والمفاهيم[٢].

٤ ـ وأيضاً كثيراً ما كان الرواة ينقلون بالمعنى[٣] فلعلّ في النقل بالمعنى يتحقّق التفاوت، فإنّا نرى الآن أنّ كثيراً من أهل الفهم لا يعبّرون عن مرادنا بعبارة تؤدّي عين مطلوبنا من دون أنّ يتحقّق تفاوت أصلاً.

نعم إنّهم إن أفادوا عين مراد المعصوم عليه السلام من دون تحقّق تفاوت، فيحتاج إلى أصالة عدم التغيير أو غيرها من الظنون[٤].

٥ ـ الأُصول التي يتمسّك بها ظنّيّة، مثل أصل العدم[٥] وغيره، والقرآن

---

(١) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ١٩.

(٢) م. ن، ٢١.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ٧٤ ـ ٧٥، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح٨٧ ـ ٨٨.

(٤) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١١٩.

(٥) إنّ مسألة أصل العدم تتلخّص في أنّ عدم الدليل دليل العدم، أي هل على النافي دليل أم لا ؟ ولهذه المسألة جذور في علم الفلسفة والكلام وامتدّت آثار ذلك إلى علم الأُصول، فقد استند علماء الكلام إلى هذا الأصل في مسائل عديدة، ومنها مسألة ⇦

ظنّي الدلالة بلا شبهة، والإجماع المنقول بخبر الواحد كذلك ظنّي، والإجماع القطعي لا ينفع بغير ضميمة أمر آخر ظنّي، مثلاً: الإجماع واقع على وجوب الركوع، لكن واجباته وشرائطه ومفسداته، وأنّها لا يجب أزيد من المجمع عليه كلّها ظنّيّة[1]. أي أنّ الأحكام الشرعيّة تستند إلى أدلّة ظنّيّة في الأعمّ الأغلب، وفي الأقلّ النادر تستند إلى الأدلّة القطعيّة كالقرآن، والإجماع، والخبر المتواتر فهناك ظنّ خاصّ، وظنّ مطلق.

والمراد بالظنّ الخاص كلّ ظنّ أُعطيت له الحجّيّة لا بوصفه ظنّاً بل بوصفه ظنّاً خبريّاً أو دلاليّاً؛ أمّا الظنّ المطلق فهو كلّ ظنّ أُعطيت له الحجّيّة بوصفه ظنّاً.

⇦ مدّعي النبوة الذي لم تقم على دعواه بيّنة تثبت مدّعاه من معجزة وغيرها، فهل يجب على المنكر لنبوته إقامة الدليل على أنّه ليس بنبي. وانقسمت أقوال الأُصوليّين في هذا الدليل على خمسة أقوال:

١. قول بالحجّيّة مطلقاً. ٢. قول بحجّيّته متى ما كان راجعاً إلى دليل آخر. ٣. قول بحجّيّته لإفادته الظنّ. ٤. قول بعدم حجّيّته. ٥. قول بالتفصيل في حجّيّته فيما تعمّ به البلوى دون ما لا تعمّ به البلوى فهو ليس بحجّة. ظ: البصري، أبو الحسين محمّد بن علي الطيّب المعتزلي: المعتمد في أُصول الفقه، ٢: ٨٨٠؛ الطوسي: عدّة الأُصول، ١٢٣؛ العلاّمة الحلّي: مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، ٢٥٢؛ الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمّد: الإحكام في أُصول الأحكام، ٤: ١٩١؛ الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم الشافعي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأُصول، ٣: ١١٣؛ المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن: المعتبر، ٦.

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١١٩.

فإذا أعطى المولى حجيّةً لخبر الواحد بوصفه ظنّاً خاصّاً، فإنّ النتيجة حجّيّته فقط، لا حجّيّة أيّ ظنّ، أمّا لو كانت الحجّيّة للظنّ بوصفه ظنّاً، أي لمطلق الظنّ، فسوف يكون كلّ ظنّ حجّة[1] فعلى القول بالظنّ الخاصّ يكون المبدأ عدم حجيّة الظنّ، لكن يخرج من تحته خبر الواحد، فيبقى غيره على حاله من عدم الحجّيّة.

وعلى القول بمطلق الظنّ فإنّ المبدأ هو حجّيّة الظنّ، فإخراج الظنّ الناتج عن القياس الحنفي يحتاج إلى دليل.

وقد ذهب المحقّق محمّد تقي الإصفهاني[2] إلى أنّ تحليل فقه علماء الإماميّة يؤيّد ذهاب معظمهم إلى حجّيّة الظنّ الخاصّ لا المطلق، ويرى أنّ اكتشاف ذلك يكون بتحليل ممارساتهم في الدرس الفقهي.

ورغم تعزيز الظنّ في مدرسة الوحيد البهبهاني إلاّ أنّ هناك تفكيراً واسعاً توجّه فيه أصحابه لنقد الأُصوليّين في لجوئهم إلى الظنّ أدّى إلى غموض التشيّع وأنّه لا يقين فيه، ممّا حدا بالشيخ جعفر كاشف الغطاء إلى القول: (فما أدري وليتني علمت، أنّه ما السبب وما الباعث في أنّ بعض أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ لم يزالوا ساعين في إخماد ضوء الشريعة الغرّاء وإثبات الخفاء في مذهب أئمّة الهدى، حتّى فتحوا للأعداء أكبر الأبواب، ونسبوا كبار فقهائنا إلى الخطأ وأبعدوهم عن

---

(١) مال المحقّق القمّي للأخذ بالرؤى والمنامات إذا حصل منها الظنّ، وإن تحفظ عن جعلها قاعدة. ظ: المحقّق القمّي: القوانين المحكمة، ٢: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٢) الإصفهاني، محمّد تقي: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين، ٣: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

الصواب، وبعثوا على تجرّي الأطفال على فحول العلماء...)[١].

لقد بدت رسالة الاجتهاد والأخبار للوحيد البهبهاني أهمّ رسالة للتأسيس لمدرسة الظنّ فقد صرّح في هذه الرسالة بأنّ معرفة الأحكام في زماننا ظنّيّة[٢].

وهنا ينبغي علينا المرور على أدلّة الأُصوليّين العقليّة على حجّيّة أخبار الآحاد، ولعلّ أقدم الصيغ العقليّة الشيعيّة على إثبات حجّيّة الآحاد يعود للفاضل التوني (١٠٧١ هـ)، والذي انطلق من مسلّمة مؤكّدة وهي أنّ التكاليف المتعلّقة بالعبادات وغيرها باقية إلى يوم القيامة، أي أنّ أحكام الرسالة الإسلاميّة لا تموت بمرور الوقت، فإذا فرضنا أنّنا نريد أداء هذه التكاليف، وهي مجموعة من الأجزاء والشرائط ولها موانع وقواطع، فالركوع جزء، والطهارة شرط، والالتفات عن القبلة قاطع موجب لبطلانها، وإذا رجعنا إلى تحديد هذه الأجزاء والشرائط وجدنا أنّها تثبت في معظمها بأخبار الآحاد، أي أنّ خبر الواحد هو الذي يحدّد هذه الشرائط أو الأجزاء، فمؤدّى ذلك أنّ تكون أخبار الآحاد حجّة[٣].

---

(١) كاشف الغطاء، جعفر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، ١: ٢١٥.

(٢) البهبهاني: الرسائل الأُصوليّة وفيها: رسالة الاجتهاد و الأخبار، و له أيضاً الفوائد الحائريّة، ١٨٨ـ١٢٥، و قد ذكر محمّد باقر الصدر في اقتصادنا، طبعة دارالتعارف للمطبوعات ـ بيروت، لبنان ١٩٨٢ م، ٤١٧: أنّ الأحكام اليقينيّة لاتتجاوز الخمسة في المائة ممّا في الموروث كلّه.

(٣) التوني: الوافية، ١٥٩. وهنا يقول التوني: ومن أنكر ذلك فإنّما ينكر باللسان وقلبه مطمئنّ بالإيمان، م. ن، ١٥٩.

وبعد استعراضه لهذا الدليل يذكر شروط الخبر الذي يُعمل به، وهي:

١ ـ وجوده في الكتب الشيعيّة المعتمدة.

٢ ـ عمل جمع من العلماء به دون ردّ ظاهر.

٣ ـ أنّ لا يعارض بدليل آخر[١].

لذا فإنّ بعض الأخباريّين تنزل عن لزوم تحصيل العلم في الأحكام والعبادات إلى الظنّ وأنّ مقصودهم من تحصيل العلم هو العلم العادي والاطمئنان الذي يمكن أنّ يجتمع مع غيره، لا اليقين[٢].

وقد ناقش الوحيد هذا التوجيه بما يلي:

١ ـ إنّ العلم العادي، والعلم العقلي مرتبة واحدة وكلاهما يمنعان النقيض ولا يجتمعان معه، فلا فرق بين هذين العلمين.

٢ ـ إنّ العلم العادي والاطمئنان لا يتحقّقان مع حصول النقيض.

٣ ـ إنّه مع احتمال الخطأ في الظنّ كيف يحكم بأنّ المظنون هو حكم اللّه، والحال أنّ الشارع لم يسمح به[٣].

وفي مجال ردّه على دعوى الأخباريّين قال: إنّ المجتهدين لا يعملون بالظنّ، فمثلاً شهادة العدلين حجّة، ولكن لا من جهة إفادتها الظنّ، بل من جهة أنّ دليل حجّيّتها يقيني، ولو لم يكن دليلها يقينيّاً لما

---

(١) م. ن، ١٦٦.

(٢) الجزائري، نعمة اللّه: منبع الحياة، تحقيق: محمّد علي الخطيب، ط١، مطبعة النجاح ـ بغداد، ١٣٤٨ هـ، ٦٦.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٣٠.

حصل الفرق بين هذا الظنّ والظنّ الحاصل من شهادة فاسقين ونحوهما، فالحجّة في الحقيقة ليس نفس الظنّ وشهادة العادلين، بل الدليل الدالّ على حجّيّة هذه الشهادة، وهكذا فإنّ عمل المجتهد بخبر الواحد ينشأ من الدليل العلمي على حجّيّته، ولذا يقيم الدليل على حجّيّته، وإلاّ لو كان ظنّيّاً لدار وتسلسل[١]، وفي مجال النقض على دعوى الأخباريّين وإشكالهم على الأُصوليّين بأنّهم يعملون بالظنّ قال الوحيد: (إنّ الأخباريّين يجيزون العمل بالظنّ في موضوعات الأحكام وإن كانوا لا يجيزونه في الأحكام، والحال أنّ العمل بالظنّ لو كان محرّماً فلا فرق في الحرمة بين الأحكام والموضوعات، وإذا كان جائزاً فكذلك لا فرق في جوازه بين الموضوعات والأحكام[٢].

وعلى هذا المنوال سار من جاء بعد الوحيد في تقديم أدلّتهم لاثبات حجّيّة السنّة الظنّيّة فقد صاغ الإصفهاني محمّد تقي (ت١٢٤٨ هـ) دليله على ذلك بقوله: (نحن ملزمون بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، فإذا تمكّنا من تحصيل هذا الرجوع بالعلم فقد حصل المطلوب وإذا عجزنا لزمنا تحقيق الرجوع الظنّي، ومعنى ذلك أن نأخذ بأخبار الآحاد (تفرغ ذمّتنا من مسؤوليّة هذا الوجوب الإلهي)[٣].

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٢٨.

(٢) م. ن، ١٢٨.

(٣) الإصفهاني، محمّد تقي: هداية المسترشدين، ٣: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

الاستدلال العقلي على حجّيّة الظنّ:

دليل الانسداد هو مجموعة من القضايا المرتّبة الواحدة تلو الأُخرى والتي تفيد أنّ الله تعالى جعل سبيلاً ظنّياً ما حجّة بينه وبين عباده.

وأوّل من تطرق له هو صاحب المعالم (ت ١٠١١ هـ) حيث ذكر حاصل صيغته كالآتي:

١ ـ إنّ سبيل العلم بالأحكام الشرعيّة مقفل غالباً في مثل عصرنا إذا ما استثنينا ضروريّات الدين الواضحة المعلومة.

٢ ـ لسنا شاكّين في أنّنا نشارك الناس الذين كانوا موجودين في عصر المعصومين عليهم السلام في التكاليف الإلهيّة، ذلك أنّه من المؤكّد أنّ ما كلّفهم الله به قد كلّفنا به، لا أنّ التكاليف كانت خاصّة بهم من حيث هي تكاليف.

٣ ـ أنّ القرآن الكريم لا يفيد في نفسه إلاّ الظنّ، وكذلك أصل البراءة والإجماع، أمّا العقل القاطع فلا يعطينا في الفقه ما ينفعنا.

وعليه نستنتج انحصار امتثال تلك التكاليف الشاملة ـ لنا يقيناً ـ بالظنّ، وإلاّ لزم التكليف بما لا يطاق[1].

كما وجدنا الوحيد البهبهاني يعقد في رسالة الاجتهاد والأخبار والتي خصّصها لإثبات الظنّ الخاصّ في الأحكام عنواناً للاختلافات المانعة من حصول العلم، ومنها سدّ باب العلم إلاّ نادراً وانحصار الطريق في

---

(١) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الدين، ١٩٢ ـ ١٩٤.

الظنّ غالباً، والاحتياج إلى ظنون شتّى مثل قول اللغوي، والنحوي، والصرفي، وأصالة العدم، مع عدم تيسّر حصول العلم بحجّيّة أمثالها واعتبارها شرعاً لكلّ أحد[١].

ثمّ جاء بعده الشيخ محمّد تقي الإصفهاني (ت١٢٤٨ هـ) ففكّك هذا الدليل وجعله أربع مقدّمات[٢]، وهذا الدليل يثبت حجّيّة مطلق الظنّ ولا يختصّ بالظنّ الناشئ من خبر الثقة، وهكذا جاء الشيخ الأنصاري (ت١٢٨١ هـ) فذكره في أربع مقدّمات إلاّ أنّ الآخوند الخراساني أضاف إليها مقدّمة أُخرى جعلها الأُولى في الترتيب فأصبحت خمساً كما يأتي:

١ ـ العلم إجمالاً بثبوت تكاليف فعليّة في الشريعة.

٢ ـ انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ (العلمي) بمعظم تلك التكاليف.

٣ ـ إنّ إهمال تلك التكاليف وعدم التعرض لامتثالها غير جائز.

٤ ـ إنّ الاحتياط في جميع تلك التكاليف المعلومة بالإجمال غير واجب علينا، لما يؤدّي إليه من العسر والحرج.

٥ ـ إنّ ترجيح المرجوح (الموهوم) على الراجح (الظنّ) قبيح، فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّيّة، أي: امتثال خصوص ما حصل الظنّ بثبوته شرعاً من تلك التكاليف المعلومة بالإجماع، وإلاّ لزم ـ بعد انسداد باب العلم والعلمي (الظنّ الخاصّ) ـ إمّا إهمالها، وإمّا

---

(١) البهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار، ١٩.

(٢) راجع: الإصفهاني: هداية المسترشدين، ٣: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

الاحتياط في جميع أطرافها، والمفروض بطلان كلّ واحد منهما[١].

وقال الشيخ الأنصاري: (أنّ دليل الانسداد إمّا أنّ يقرّر على درجة يكون كاشفاً عن حكم الشرع بلزوم العمل بالظنّ، بأن يقال: إنّ بقاء التكاليف مع العلم بأنّ الشارع لم يعذّرنا في ترك التعرّض لها وإهمالها مع عدم إيجاب الاحتياط علينا، وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن أنّ الظنّ جائز العمل، وأنّ العمل به جائز عند الشارع، فحجّيّة الظنّ على هذا التقرير تعبّد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أُمور كلّها باطلة سواه. وإمّا أنّ يقرّر على وجه يكون العقل منشأً للحكم بوجوب الامتثال الظنّي، بمعنى حسن المعاقبة على تركه، وقبح المطالبة بأزيد منه، فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع؛ إذ كما أنّ نفس وجوب الطاعة وحرمة المعصية بعد تحقّق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقلّ به العقل لا على وجه الكشف، فكذلك كيفيّة الإطاعة وأنّه يكفي فيها الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقام، ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر، إمّا تفصيلاً أو إجمالاً)[٢].

وقد عقّب صاحب الكفاية على المقدّمة الثانية القائلة بانسداد باب العلم والعلمي بقوله:

---

(١) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٣٨٤ ـ ٣٨٥؛ الخراساني: كفاية الأُصول، ٣١١ ـ ٣١٢.

(٢) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

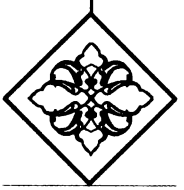
(أمّا بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنة وجدانيّة.. وأمّا بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنّها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلّة على حجّيّة خبر يوثق بصدقه)[1].

فهو يسلّم بعدم وجود الدليل المؤدّي إلى (العلم) بقسم من الأحكام الشرعيّة، ولكنّه يستظهر وجود الدليل العلمي، وليس مرادهم بالدليل العلمي شيئاً سوى الدليل الظنّي، لكنّهم نسبوه إلى العلم، بالذهاب إلى أنّ الشارع المقدّس قد حكم بحجّيّة بعض الظنون وعدها علماً، كالظنّ بصدور الحديث الناتج من خبر الثقة، والظنّ بمدلول الدليل الحاصل من ظهور الكلام.

وهكذا فإنّ فكرة عدم وجود طريق للعلم ببعض الأحكام الشرعيّة قد استحوذت على أذهان العلماء ومنهم صاحب المعالم الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت١٠١١ هـ) مروراً بالفاضل التوني والوحيد البهبهاني وجعلتهم على قناعة بأنّه لا مناص من العمل بالظنّ، فسعوا إلى تحصيل أدلّة شرعيّة وعقليّة تمنح الحجّيّة للظنّ الحاصل من خبر الواحد، ومن ظهور الكلام تسوّغ اتّخاذهما طريقين لمعرفة الأحكام الشرعيّة.

---

(١) الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٣١٢.



الفصل الرابع
آراء الوحيد البهبهاني في الأُصول العمليّة

المبحث الأوّل
التفريق بين الأمارة والأصل

المطلب الأوّل: معنى الدليل والأمارة:

الدليل في اللغة: هو المرشد والهادي[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً**﴾[2]، لأنّه لو لا الشمس لما عرف الظلّ ولو لا النور لما عرفت الظلمة.

الدليل في الاصطلاح:

تعرّض علماء المنطق وعلماء الكلام وأُصول الفقه إلى تعريف الدليل وبيان أقسامه من حيث إفادته القطع أو الظنّ.

فقد عرّفه الباقلاني محمّد بن الطيّب البصري (ت ٤٠٣ هـ) بقوله: (هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطراد، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات، ممّا يمكن التوصّل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحسّ، ومنه سمّي دليل القوم دليلاً، وسمّت العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة

---

(١) الزبيدي: تاج العروس، ١١: ٢٤٩؛ الطريحي: مجمع البحرين، ٥: ٣٧٣ دلل.

(٢) الفرقان: ٤٥.

مكانهم من جهته، ومنه سمّيت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلّة لما أمكن أنّ يتعرّف بها ما يلتمس علمه)[١]، وما ذكره الباقلاني هو المعنى اللغوي للدليل، أي بمعنى (الدلالة) وهو المستدلّ به، وهو الحجّة.

ثمّ إنّ الدليل قد يستعمل ويراد منه الاستدلال والنظر، لكنّه بهذا المعنى يكون مجازيّاً لما بين المعنى الحقيقي وبينه من التعلّق؛ فإنّ الاستدلال والنظر هو تقسيم المستدلّ وذكره في المستدلّ عليه وتأمّله له المطلوب به علم حقائق الأُمور[٢].

هذا بحسب اللغة، وأمّا عند المنطقيّين:

فهو: (قولان فصاعداً يكون عنه (كذا) قوله آخر)[٣].

وهناك من قال بأنّه: (قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولاً آخر)[٤]

والفرق بين التعريفين أنّه بناءً على الثاني تخرج الأمارة فإنّ التعريف الأوّل يشمل الأمارة لأنّه يجمع القياس البرهاني والظنّي.

وبناءً على التعريف الثاني يختصّ بالبرهان منه، فإنّ غيره لا يستلزم

---

(١) الباقلاني، محمّد بن الطيب: التمهيد في الرّد على الملحدة والمعطّلة الرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود محمّد الخضيري، ومحمّد عبد الهادي أبي زيد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧ م، ٣٩.

(٢) م. ن، ٣٩.

(٣) الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد ت: ٧٥٦ه: شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ ولا رقم الطبعة، ١: ٤٣ ـ ٤٤.

(٤) م. ن، ١: ٤٤.

لذاته شيئاً، فإنّه لا علاقة بين الظنّ وبين شيء لانتفائه مع بقاء سببه.

وأمّا الدليل في اصطلاح الفقهاء بأنّه: (الذي يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري)[١].

وعند الأُصوليّين: (هو ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري)[٢] والفرق بين التعريفين أنّه لم يؤخذ في تعريف الفقهاء قيد التوصّل به إلى العلم، ومعنى ذلك أنّه عام يشمل الدليل القطعي والدليل الظنّي. أمّا الأصوليّون فإنّهم أخذوا قيد التوصّل به إلى العلم فهو الدليل عندهم، وبين ما لم يؤخذ فيه ذلك القيد فيكون شاملاً للدليل الظنّي ويسمّونه الأمارة.

ورفض الشيخ الطوسي أنّ تكون الأمارة موجبة للظنّ، وقال: بل يختار الناظر فيها عندها الظنّ ابتداءً، لأنّا نعلم أنّه ينظر جماعة كثيرة في أمارة واحدة من جهة واحدة فلا يحصل لجميعهم الظنّ، فلو كانت مولدة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل[٣].

وعرّفه الجصّاص بأنّه: (إذا تأمّله الناظر المستدلّ أوصله إلى العلم بالمعلول، وسمّي دليلاً، لأنّه كالمنبّه على النظر المؤدّي إلى المعرفة، لهذا تسمّى العلّة دليلاً على ما هي علّة له، من حيث كان تأمّلها موصّلاً

---

(١) الآمدي: الأحكام في أُصول الأحكام، ١: ١١.

(٢) م. ن، ١: ١١.

(٣) الطوسي: العدّة في أُصول الفقه، ١: ٢٤.

إلى العلم بما هي علّة له فتكون كلّ علّة دليلاً وليس كلّ دليل علّة[١].

كما عرّف الدليل بأنّه: (هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر)[٢] وعلى هذا يستدعي الدليل حركة في الفكر تنتقل من شيءٍ معلوم لمعرفة شيء مجهول، ويتقوّم بأركان ثلاث هي: الدالّ والمدلول والدلالة، وهي تنشأ من الدال والمدلول، فإذا كانت الملازمة عقليّة كانت الدلالة كذلك، نظير الملازمة بين وجود النار والحرارة، فإذا علمنا بوجود النار علمنا بوجود الحرارة، فنقول النار دليل على الحرارة عقلاً، لأنّ العقل يحكم بالملازمة بينهما من جهة أنّ النار علّة للحرارة.

وإن كانت الملازمة طبعيّة كانت الدلالة طبعيّة، والمراد بالطبعيّة أنّ طبع الإنسان يقتضي وجود الملازمة بين الدالّ والمدلول، نظير الملازمة بين صفرة الوجه وشعوره بالخوف، والملازمة بين الشعور بالألم النفسي، وإظهاره بلفظة (آه)، والملازمة بين الشعور بالأسف والتأفّف، فإنّ من مقتضيات الطبع البشري في الإنسان أنّه إذا خاف اصفرّ وجهه، وإذا تألّم تأوّه، وإذا تأسّف تأفّف وهذه الملازمة لا يختلف فيها إنسان عن آخر، ولذا سميّت طبعيّة. وإذا كانت الملازمة وضعية كانت الدلالة كذلك، والمقصود بالدلالة الوضعيّة أنّ يقوم الواضع بإيجاد علاقة بين

---

(١) الجصّاص، أحمد: أُصول الجصّاص المسمّى الفصول في الأُصول، تحقيق: محمّد محمّد تامر، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠ هـ، ٤: ٧ ـ ٩.

(٢) الحلّي، الحسن بن يوسف: نهاية الوصول: ١: ٨٣؛ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١: ١٠.

الدالّ والمدلول ناشئة من اختياره واعتباره، نظير دلالة الألفاظ في اللغة على معانيها، وهذه الدلالة لم تنشأ من الملازمة العقليّة، لأنّ علاقة اللفظ والمعنى ليست من قبيل العلّة والمعلول واللازم والملزوم، كما لم تنشأ من اقتضاء الطبع البشري، وإنّما نشأت من حاجة البشر إلى التفاهم والتعبير عن المعاني التي تختلج في نفوسهم فوضعوا الألفاظ للدلالة على هذه المعاني وهكذا الأمر في وضع الاصطلاحات العلميّة.

ومعيار الدلالة العقليّة هو حكم العقل بوجود ملازمة لا تنفكّ بين الدالّ والمدلول بحيث يتوصّل من معرفة أحدهما إلى معرفة الثاني قهراً كما عرفت من دلالة النار على الحرارة.

ومعيار الدلالة الطبعيّة هو نشؤها من الطبع البشري سواء دلّ عليها اللفظ كالأنين يدلّ على المرض.

ومعيار الدلالة الوضعيّة أنّها تنشأ من الوضع والاعتبار سواء كان الدالّ لفظاً كدلالة لفظ الإنسان على الآدمي، أو كان من الرسم والخطّ والإشارة كعلامات المرور الموضوعة في الطرقات.

المطلب الثاني: أقسام الدليل:

ينقسم الدليل الذي يستخدمه الفقيه[1] في مقام الاستنباط إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) الحلّي، الحسن بن يوسف: تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، ٨٨ ـ ٨٩، و نهاية الوصول، ١: ٨٤.

أوّلاً: الدليل العقلي، وهو فيما إذا كانت جميع مقدّماته عقليّة.

ثانياً: الدليل النقلي، وهو فيما إذا كانت جميع مقدّماته نقليّة.

ثالثاً: الدليل المركّب، وهذا المركّب يسمّى في اصطلاح الأُصوليّين والفقهاء بالدليل النقلي أيضاً.

ومن هنا حصروا الدليل بقسمين: هما الدليل العقلي والدليل النقلي.

والفرق بينهما أنّ الدليل العقلي تكون نتائجه قطعيّة دائماً، بينما الدليل النقلي تارة تكون نتائجه قطعيّة كما لو كانت الدلالة مستفادة من النصّ، وتارة تكون ظنّيّة كما لو استفيدت الدلالة من الظهور[1].

الأُصول العمليّة:

قد يجد الفقيه دليلاً على الحكم الشرعي الذي يبحث عنه نظير حكم الصلاة، وشرب الخمر، والنكاح، وقد لا يجد دليلاً عليه نظير حكم التدخين أو الاستنساخ، أو إجراء المعاملة عبر شبكة الاتّصالات (الانترنت). ولا شكّ أنّه إذا وجد الدليل على الحكم كان حجّة، سواء كان هذا الدليل آية أو رواية أو إجماعاً أو عقليّاً بحسب ما مرّ عليك تفصيله.

الإمارة والأصل العملي:

وأمّا إذا لم يجد الدليل كالأمثلة التي تقدّمت، فماذا عليه أنّ يصنع؟ وكيف يستنبط الحكم الشرعي؟

---

(١) البهبهاني: الرسائل الأُصوليّة، ١٥.

لقد أشار الشيخ الأنصاري إلى أنّ الذي أسّس لنظريّة التفريق بين الأمارة والأصل العملي هو الوحيد البهبهاني أمّا ما قبله فلم يفرّقوا بينهما من حيث الحجّة والدليل، أي كانوا يذكرونها في عرض الأدلّة لا في طولها[١] ولا يخفى أنّه مع وجود الأمارات لا مجرى لأصل البراءة مثلاً، فقد ذكر الوحيد البهبهاني أنّ بعض الأعاظم ـ وهو يشير إلى محمّد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ) ـ قال في مقام الاستدلال في بحث فطرة عائلته الغائبة: (وقد عورض هذا الأصل بأصالة براءة الذمّة)[٢].

وقد استغرب الوحيد لمثل هذا الاستدلال؛ إذ الأصل براءة الذمّة فيما لم يقم عليه دليل شرعي، وأصل البقاء من أقوى الحجّج الشرعيّة، وعلى ذلك المدار في الفقه والفتاوى، وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار، مع أنّ الأصل براءة ذمّة العيال أيضاً، وعنده بل وغيره أيضاً أنّه إذا لم تجب على المعيل تجب على العيال في بعض الوجوه، مع أنّ كون الأصل براءة الذمّة في وجوب النفقة باطل جزماً ووجوب الفطرة تابع له[٣].

وبناءً على ذلك ما هي الضوابط التي قررها الشارع للفقيه لكي يرجع إليها في مقام الاستنباط عند فقدان الأدلّة على الأدلّة الفقاهتيّة مقابل سائر الأدلّة الأُخرى التي تسمّى (الأمارات) أو الأدلّة الاجتهاديّة.

ثمّ إنّ للأُصوليّين اصطلاحاً آخر أطلقوه على الأُصول العمليّة

---

(١) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٣٠٩.

(٢) السبزواري، محمّد باقر: ذخيرة المعاد، ٤٧٤.

(٣) البهبهاني: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، ١٠: ٥٧٤.

وتسميتها بالأدلّة الفقاهتية في مقابل الأدلّة الاجتهاديّة وهي الكاشفة عن الحكم الواقعي من دليل أو أمارة[١] فقد ذكر الشيخ الأنصاري أنّ التمييز بين الأمارات والأُصول وتسمية الأمارات بالأدلّة الاجتهاديّة والأُصول بالأدلّة الفقاهتيّة كان من الوحيد البهبهاني[٢].

والوجه في تسمية الأُصول العمليّة بالأدلّة الفقاهتيّة ما يذكره السيّد الخوئي من أنّ الوجه في ذلك[٣] ما ذكروه في تعريف الفقه والاجتهاد. فإنّهم عرّفوا الفقه بأنّه (العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة) ومرادهم من الأحكام هو الأعمّ من الأحكام الواقعيّة ذكر لفظ العلم، ضرورة أنّ الأحكام الواقعيّة لا طريق إلى العلم بها غالباً فناسب أنّ يسمّى الدليل الدالّ على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي لكونه مثبتاً للحكم المذكور في تعريف الفقه.

وعرّفوا الاجتهاد بأنّه: (استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي). ومن الواضح أنّ المراد بالحكم هو خصوص الواقعي بقرينة أخذ الظنّ في التعريف فإنّه هو الذي قد يحصل به الظنّ للمجتهد، وأمّا الحكم الظاهري فيعلمه المجتهد لا محالة فناسب أنّ يسمّى الدليل الدالّ على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي.

---

(١) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٣٠٩؛ الآصفي، محمّد مهدي: رائد المدرسة الأصوليّة الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري، المطبعة البنية، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨ م، ٢٧.

(٢) الأنصاري: فرائد الأُصول، ٢: ١٠.

(٣) الخوئي: مصباح الأُصول ـ تقريرات محمّد سرور الحسيني، ٢: ٢٤٧.

الحكم الظاهري:

من تفريعات الموقف من اجتهاد المجتهدين على الخلاف المعهود بين منهجي الأخباريّين والأُصوليّين ترد تقسيمات الحكم إلى ظاهري وواقعي بلحاظ (العلم اليقيني) للمعصوم و(العلم الظنّي) للمجتهد.

لذلك يعدّ تقسيم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري من التقسيمات الاصطلاحيّة التي طرحها علماء الأُصول في وقت متأخّر، وأوّل من أشار إليه في حدود تتبّعي الفاضل التوني (ت: ١٠٧١ هـ) في قوله:

(لا يخفى أنّ حصول ملكة العلم بكلّ الأحكام الواقعيّة للمجتهد ممتنع عندنا، لأنّ الأئمّة لم يتمكّنوا من إظهار كلّ الأحكام، نعم يمكن العلم بالأحكام الظاهرية المتعلّقة بعمله في نفسه)[1].

وجاء بعده الوحيد البهبهاني (ت: ١٢٠٥ هـ) وأشار إليه في قوله:

(لا شكّ في أنّ المجتهد إذا حكم بشيء يكون في اعتقاده أنّ حكمه ذلك مطابق للدليل الشرعي ومأخوذ منه، وإلاّ لا يحكم به قطعاً، إلاّ أنّه من حيث عدم كونه معصوماً يجوز خطأ ما اعتقده، وكذا الأدلّة لمّا كان غالبها ظنّياً لا يؤمن فيها الخطأ، فإن أردت من الحقيّة والصوابيّة بالنظر إلى الحكم الظاهري فحكم المجتهد دائماً حقّ وصواب، لأنّه بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد حصل له الحكم الذي فهمه... فتعيّن وظهر لديه أنّه هو،

---

(١) التوني، عبد اللّه: الوافية، ٣٤٩.

فيكون صواباً دائماً، وإنّ احتمل الخطأ بالنسبة إلى الحكم الواقعي)[١].

وبهذا المنحى وجدنا تلميذ الوحيد المحقّق أبي القاسم القمّي (ت ١٢٣١ هـ) بعد أنّ أورد تعريف الفقه في مصطلح المتشرّعة بأنّه: (العلم بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة)، قال: إنّهم أوردوا على هذا الحد: أنّ الفقه أكثره من باب الظنّ، لابتنائه على ما هو ظنّي الدلالة أو السند، فما معنى العلم؟

وأُجيب عنه بوجوه، أوجهها: أنّ المراد بالأحكام الشرعية أعمّ من الظاهريّة.. هو حكم الله الظاهري بالنسبة إليه، كالتقيّة في زمان المعصوم من لفظه في حال التقيّة يحصل العلم به، مع أنّه ليس بحكم الله النفس أمري، ولكنّه حكم الله بالنسبة إليه)[٢].

ويلاحظ عليه:

أنّ التنظير للحكم الظاهري بالحكم الصادر تقيّة من المعصوم عليه السلام ليس صحيحاً، ذلك أنّ الأحكام الصادرة تقيّة هي أحكام واقعيّة معلومة الصدور عن الشارع المقدّس ومرادة له، غاية الأمر يكون العمل بها محدوداً بظروف التقيّة فينبغي إدراجها في الأحكام الواقعيّة الثانويّة، كالتي تختصّ بحال الإكراه وترتفع في الأحوال الاعتياديّة.

تقسيمات الشكّ عند الوحيد البهبهاني:

أوضح الوحيد أنّ شكّ المكلّف من حيث المتعلّق نوعان لا نوعاً واحداً:

---

(١) البهبهاني: الرسائل الفقهيّة، ١٧ ـ ١٨.

(٢) القمّي: قوانين الأُصول، ٥ ـ ٦.

شكّ في التكليف، وشكّ في المكلّف به، والعقل في كلّ واحد من النوعين له حكم يختلف عن الآخر[١].

وربما كان السبب في تمسّك الأخباريّين بالاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة[٢] عدم التمييز الدقيق بين موارد الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به.

وقد بيّن الوحيد البهبهاني أنّه بالنسبة لحكم العقل في مورد الشكّ في التكليف هناك قاعدة هي: (قبح العقاب بلا بيان واصل)، ودائماً استند في موارد الشكّ في التكليف بهذه القاعدة.

وفي موارد الشكّ في المكلّف به استند إلى قاعدة الاشتغال، وكلّ من جاء بعد الوحيد البهبهاني سار على هذا المنوال في الأُصول العمليّة.

قال الوحيد: هناك فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف، فبصرف الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلّد؛ لأنّ الأصل البراءة ما لم يثبت التكليف وتتمّ الحجّة، فما لم تتمّ الحجّة لا مؤاخذة أصلاً، ولا قبح في ارتكاب الفعل أو تركه، أمّا في مقام

---

(١) البعض يشتبه بين موضوع الحكم ومتعلّق الحكم:
موضوع الحكم هو: مجموعة الأُمور التي يتوقّف عليها فعلية الحكم، مثلاً في وجوب الحجّ وجود المكلّف المستطيع موضوع الحكم، وأمّا متعلّق الحكم: فهو الأمر الذي طلب من المكلّف الإتيان به، مثل الصوم الذي يقع متعلّق الحكم.ظ: فيض، علي رضا: مبادئ الفقه والأُصول، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٧ هـ، ط١، ٣٧٦.

(٢) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٤٩.

الخروج عن عهدة التكليف إذا انشغلت الذمّة لا بدّ من التيقّن في تحصيل البراءة من التكليف، وعليه دلّ الإجماع والأخبار، وأيضاً ثبت من طريق العقل والنقل وآيات القرآن والأخبار المتواترة وإجماع جميع المسلمين على وجوب إطاعة الشارع، وذلك لأنّ معنى إطاعة الشارع هو الإتيان بأوامره على نحو القطع، وكذا صرف الاحتمال والظنّ بالإتيان لا يكفي، لأنّ الظنّ بالاتيان يختلف عن نفس الإتيان.

فلو تيقّن المكلّف أنّ في ذمّته صلاة واجبة قد فوّتها، لكن لا يدري هي الظهر أو الصبح، فات وقتها أو بقي وقتها، هنا يجب عليه أنّ يأتي بجميع الموارد حتّى يتحقّق الامتثال[1].

والظاهر أنّ أوّل من استطاع التفكيك بين موارد استعمال الأدلّة الاجتهاديّة والأدلّة الفقاهتيّة وقنّن العلاقة بينهما هو الشيخ الأنصاري، حيث استطاع من خلال تقديم الأدلّة الاجتهاديّة على الفقاهتيّة، وتقديم الأدلّة الفقاهتيّة على بعضها الآخر، وتنظيم هذا القسم من علم الأُصول على هذا الأساس أبدع أُسلوباً جديداً أو أساسيّاً ظلّ حتّى يومنا هذا باقياً.

أقسام الأصول العملية:

المعيار في علم أُصول الفقه هو تحصيل الحجّة في مقام استنباط الأحكام، فيبحث في القواعد الكلّيّة والعامّة التي تفيد الفقيه الحجّة على

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣١٩ ـ ٣٢٢.

الأحكام في جميع الأبواب لا في بعض الأبواب، والأُصول العمليّة التي تتّصف بهذه الصفة أربعة، وهي:

١ ـ **الاستصحاب**: ويعمل به في الحالات التي نعلم بحكم المسألة سابقاً وشككنا في ارتفاعه، نظير الشكّ في طهارة ماء الإناء الذي بالأمس كان طاهراً، فإنّ العلم السابق بالحكم يوفّر لنا الحجّة على بقاء الحكم عند الشكّ بدليل الاستصحاب.

٢ ـ **البراءة**: ويعمل به في الحالات التي نجهل الحالة السابقة لحكم المسألة، فيكون الشكّ في أصل وجود التكليف، فيحكم بعدم التكليف تمسّكاً بدليل البراءة، نظير التدخين، فحيث لم يقم عندنا دليل يثبت حرمته أو حلّيّته، واليوم شككنا في جوازه وحرمته، فإنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في وجود تكليف به، ومقتضى القاعدة فيه هو الحكم بعدم حرمته لدليل البراءة.

٣ ـ **الاحتياط**: ويعمل به في الحالات التي يُعلم وجود التكليف فيها، ولكن يقع الشكّ في متعلّق التكليف، نظير ما إذا علمنا بسقوط قطرة دم في أحد الإنائين الموجبة لنجاسته، ولكن شككنا في سقوطها في أيّ واحد منهما، فحيث إنّ العلم بالحكم موجود وهو النجاسة الأمر الذي يوجب اجتنابهما والشكّ حصل في المكلّف به وهو الإناء النجس منهما الذي يجب اجتنابه، ففي مثل هذه الحالة لا يتمكّن المكلّف من الخروج من عهدة التكليف إلاّ عبر الاحتياط واجتنابهما معاً لكي يضمن عدم

الوقوع في العصيان.

٤ ـ **التخيير**: ويعمل به في صورة العلم بوجود التكليف والشكّ في المكلّف به، ولكن تردّد التكليف بين حكمين متضادّين كالوجوب والحرمة، نظير الصلاة في ظهر الجمعة؛ إذ إنّنا نعلم بأنّ هناك صلاة واجبة عند الزوال من يوم الجمعة، ولكن شككنا في أنّ الواجب منهما هو صلاة الظهر والجمعة حرام، أم الواجب هو الجمعة والظهر حرام، فيدور الأمر في كلّ واحدة منهما بين تكليفين هما الوجوب والحرمة، فيقضي العقل بلأبديّة التخيير هنا، فيختار المكلّف أحد الأمرين ويعمل به، لأنّه لا حيلة له في غير ذلك.

ويلاحظ هنا أنّ مجرى الاحتياط هو مجرى التخيير، ولكنّ الفرق بينهما في أنّ الشكّ في المكلّف به يوجب الاحتياط إذا كان الاحتياط ممكناً كما في الإناء النجس المردّد بين إنائين، ويجب التخيير في الموارد التي يتعذّر الاحتياط فيها لعدم إمكانه كما هو الحال في الصلاة يوم الجمعة.

ويمكن تلخيص مجرى هذه الأُصول العمليّة بالقول:

إنّ الشكّ الحاصل في الحكم لا يخلو من حالات أربع، لأنّه إمّا أنّ نلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، وعلى الثاني فإمّا أنّ يكون الشكّ في أصل التكليف أو لا، وعلى الثاني فإمّا أنّ يمكن الاحتياط فيه أو لا، والأوّل هو مجرى الاستصحاب، والثاني هو مجرى البراءة، والثالث هو مجرى الاحتياط، والرابع هو مجرى التخيير.

المبحث الثاني
مفهوم الاستصحاب

المطلب الأوّل: تحديد المفهوم:

الاستصحاب من القواعد الأُصوليّة المتّفق عليها في المذاهب الإسلاميّة من حيث الأصل[١] وإن اختلفوا فيه من حيث التفاصيل، وهو في مفهومه اللغوي مأخوذ من المصاحبة، ومعناه: طلب أخذ الشيء واصطحابه[٢].

وفي الاصطلاح: (إبقاء ما كان عليه لانعدام المغيّر)[٣].

---

(١) ظ: الآمدي: الإحكام في أُصول الأحكام، ٤: ٣٦٧؛ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٣١٩؛ البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٢٠؛ الأنصاري: فرائد الأُصول، ٣: ٩؛ السمرقندي، علاء الدين: ميزان الأُصول في نتائج العقول في أُصول الفقه، ٢: ٩٣٢؛ الزلمي، مصطفى إبراهيم: أُصول الفقه في نسيجه الجديد، مطبعة الخنساء، بغداد، ط ١١، ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، ٢: ٩٨ صحب؛ ابن منظور: لسان العرب، ١: ٥٢٠ (صحب).

(٣) الجرجاني، علي بن أحمد: التعريفات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧ هـ، ١٧.

أو (الحكم باستمرار أمر كان يقيني الحصول في وقت أو حال مشكوك البقاء بعد ذلك الوقت أو الحال)[١].

أو (كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق)[٢].

أو هو: (إبقاء ما كان على ما كان ما لم يوجد دليل يزيله)[٣].

ومفادّ هذه التعاريف أنّ الشيء الذي كان له حالة سابقة معلومة لدينا كما لو علمنا بوجود زيد في الدار أو علمنا أنّه مجتهد ثمّ شككنا في أنّه خرج من الدار أو فقد الاجتهاد أم لا، فإنّ الاستصحاب يقضي بلزوم الحكم بإبقاء ما كان على ما كان حتّى يقوم دليل على زواله.

و(ما) في التعريف الأخير موصولة بمعنى الذي، إلاّ أنّ (ما) الأُولى تتضمّن الإشارة إلى الشيء سواء كان موضوعاً أو حكماً، و(ما) الثانية في قوله: (على ما كان) تتضمّن الإشارة إلى الحالة أو الصفة، و(كان) في الجملتين تامّة لا ناقصة[٤] بمعنى وجد أو حصل، والإبقاء يتضمّن التعبّد الشرعيّ في الحكم بالبقاء، وإن كان العقل يحتمل عدم البقاء.

وعلى هذا فمعنى الاستصحاب إبقاء الذي كان في حالة على حالته

---

(١) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٢٣.

(٢) القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ٥٧.

(٣) الأنصاري: فرائد الأُصول، ٣: ٩؛ الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٣٨٤؛ السمرقندي: ميزان الأُصول، ٩٣٢، التهانوي، محمّد علي: ١٥٣.

(٤) كان الناقصة هي التي ترفع الاسم وتنصب الخبر، والتامّة هي التي ترفع فاعلاً.

التي كان عليها تعبّداً، ولازم هذا الإبقاء هو اصطحاب الشيء أو اصطحاب حالته من الحال الأوّل الذي هو حال العلم إلى الثاني وهو حال الشكّ، سواء كان المصطحب حكماً شرعيّاً كالوجوب والحرمة، أو الطهارة والنجاسة، أو موضوعاً له حكم شرعي كاصطحاب بقاء حياة زيد فيحكم ببقاء زوجته وبقاء ملكيّته.

والحكم بوجوب الإبقاء يعود لأمرين:

الأوّل: الطريقة العقلائيّة، فإنّ العقلاء إذا علموا بوجود شيء فإنّهم يحكمون ببقائه عادة حتّى يثبت عندهم زواله، وعلى هذا الأساس جرت قوانينهم وأنظمتهم ومعيشتهم اليوميّة.

فإنّ الحكومة ـ مثلاً ـ إذا أصدرت قراراً أو وضعت قانوناً فإنّه يبقى القرار أو القانون ساري المفعول حتّى يصدر ما يزيله.

الثاني: الشرع، وذلك في المسائل التي لا يتوصّل العقلاء إلى معرفتها أو الحكم فيها، لأنّهم لا يعرفون معايير الشرع في أحكامه أحياناً، فإنّ الشرع نصّ بشكل مطلق في أدلّته على أنّ الشكّ لا يمكنه أنّ يرفع اليقين أو ينقض حكمه. نظير استصحاب بقاء النهار في شهر رمضان للحكم بوجوب الإمساك، أو استصحاب بقاء شهر شعبان في اليوم المشكوك أنّه من آخر شعبان أم أوّل رمضان، وذلك لحرمة صيامه بعنوان رمضان؛ فإنّ العقلاء في مثل هذه الموارد يتردّدون ويتوقّفون في أحكامهم عادة، إلاّ أنّ الشرع بقوله (لا يعتدّ بالشكّ في حالة من

الحالات)[١] أوجب العمل بالمتيقّن السابق وعدم الاعتناء بالشكّ اللّاحق.

وعلى هذا فإنّ الاستصحاب في المعنى المصطلح مقارب لمعناه اللغوي، بل مأخوذ منه.

وبذلك يتّضح لنا أنّ تعريف الاستصحاب بأنّه: (استدامة حكم سابق في زمان لاحق على أساس عدم ثبوت مزيله)[٢].

هذا التعريف غير صحيح لأنّه أخصّ؛ إذ خصّص الاستصحاب بالحكم الشرعي، ولم يشمل استصحاب موضوع الحكم الشرعي كحياة زيد، ومثل ذلك يقال في التعاريف الأُخرى.

المطلب الثاني: أقوال العلماء السابقين في استصحاب الحال:

أيّد الشيخ المفيد استصحاب الحال بقوله: (الحكم باستصحاب الحال واجب، لأنّ الحال ثابت باليقين، وما ثبت فلا يجوز الانتقال منه إلاّ بواضح الدليل)[٣].

وقال السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ): استصحاب الحال: (هو الحكم

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٨: ٢١٧، الباب: ١ من أبواب الخلل في الصلاة، ح٣، وتفصيل الحديث (لا ينقض الشكّ باليقين، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبني عليه، فلا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات).

(٢) الزلمي: أُصول الفقه في نسيجه الجديد، ١٨٦.

(٣) المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان: التذكرة في أُصول الفقه، ٤٥.

في الحادثة الشرعيّة بعد تغيّرها كالحكم قبل تغيّرها)[١].

لكنّ السيّد المرتضى يرفضه بقوله: (وأمّا استصحاب الحال فعند التحقيق لا يرجع المتعلّق به إلاّ إلى أنّه أثبت حكماً بغير دليل، لأنّهم يقولون: إنّ الرائي للماء في الصلاة قد ثبت بالإجماع مضيّه في الصلاة، فيجب أنّ يكون على هذه الحال مع رؤية الماء، وهذا جمع بين حالين من غير دلالة جامعة، لأنّ الحالتين مختلفتان من حيث كان غير واجد للماء في إحداهما وواجداً له في الأُخرى، فكيف يسوّي بين الحالتين من غير دلالةً.. فإن قالوا ثبوت الحكم في الحال الأوّل يقتضي استمراره إلاّ بمنع، لأنّ ذلك لو لم يجب لم يعلم استمرار الأحكام في موضع من المواضع؛ قلنا: لا بدّ من اعتبار الدليل الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة الأُولى، وكيفيّة إثباته، وهل ثبت ذلك في حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار، وهل تعلّق بشرط مراعى أو لم يتعلّق.. وقد ثبت أنّ من شاهد زيداً في الدار ثمّ غاب عنه، أنّه لا يحسن أنّ يعتقد باستمرار كونه في الدار إلاّ بدليل متجدّد، ولا يجوز استصحاب الحال الأوّل)[٢].

ويذهب ابن الطيب البصري إلى رأي الشيخ المفيد[٣].

وينقل الشيخ الطوسي بأنّ أكثر المتكلّمين، وكثيراً من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم لا يعتبرونه دليلاً، وأكثر أصحاب الشافعي

---

(١) المرتضى، علي بن الحسين: رسائل الشريف المرتضى، ٢: ٢٦٢.

(٢) م، ن: ٨٢٧ ـ ٨٣٧.

(٣) ابن الطيّب البصري، محمّد: المعتمد في أُصول الفقه، ٢: ٨٨٤.

يعتبرونه دليلاً، وهو (الشيخ الطوسي) يرجّح عدم دليليّته[١].

وقال الشيخ الطوسي أيضاً: (فأمّا استصحاب الحال، ما يقوله أصحاب الشافعي[٢] من أنّ المتيمّم إذا دخلَ (شَرَعَ) في الصلاة ثمّ رأى الماء، فإنّه قد ثبت أنّه قبل رؤيته الماء يجب عليه المضي في الصلاة، فإذا حدث رؤية الماء يجب أنّ يكون على ما كان عليه من حكم الحال الأوّل.

إلى أنّ قال: (والذي يمكن أنّ ينصر طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أنّ يقال: لو كانت الحالة مغيّرة للحكم الأوّل، لكان على ذلك دليل، وإذا تتبّعنا جميع الأدلّة فلم نجد فيها ما يدلّ على أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأُولى، دلّ على أنّ حكم حال الأُولى باقٍ على ما كان.

فإن قيل هذا رجوع إلى الاستدلال بطريقة النفي، وذلك خارج عن استصحاب الحال، قيل: الذي نريد باستصحاب الحال هو الذي ذكرناه، فأمّا غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به، وهذه الجملة كافية في هذا الباب[٣].

ويعتبر الباجي استصحاب حال العقل حجّة فقط[٤].

---

(١) الطوسي: العدّة في أُصول الفقه، ٢: ٧٥٥ ـ ٧٥٨.

(٢) الشافعي، محمّد بن إدريس: الأمّ، دار المعرفة لبنان، بدون تاريخ، ١: ٤٨، إذا تيمّم فدخل المكتوبة، ثمّ رأى الماء بعد دخوله بنى على صلاته، وأجزأته صلاته.

(٣) الطوسي: عدّة الأُصول، ٢: ١٢٣.

(٤) الباجي، سليمان: إحكام الفصول في أحكام الأُصول، ١: ٦٩.

ويقسم الفيروزآبادي استصحاب الحال إلى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الإجماع، وهو أيضاً لا يجوّز العمل باستصحاب حال الإجماع[١].

ويذكر الكلوذاني استصحاب حكم الأصل ويعتبره دليلاً[٢].

والاستصحاب عند المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ) له أقسام ثلاثة:

أوّلاً: استصحاب حال العقل، وهو التمسّك بالبراءة الأصليّة، كما تقول ليس الوتر واجباً لأنّ الأصل براءة العهدة.

ثانياً: أنّ يقال: عدم الدليل على كذا يوجب انتفاءه، وهذا يصحّ لأنّه لو كان هناك دليل لظفر به.. ومنه القول بالإباحة لعدم الدليل على الوجوب أو الحظر.

ثالثاً: استصحاب حال الشرع، كالمتيمّم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول المستدلّ على الاستمرار: صلاة مشروعة قبل وجود الماء، فيكون كذلك بعده، وليس هذا حجّة، لأنّ شرعيّتها بعدم وجود الماء لا يستلزم الشرعيّة معه[٣].

---

(١) الفيروزآبادي الشيرازي، إبراهيم: اللمع في أُصول الفقه، تحقيق: محي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، ط٢، دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، ١٤١٨ هـ، ٦٦ و٦٧.

(٢) الكلوذاني، محفوظ: التمهيد في أُصول الفقه، تحقيق: أبي عشمة، ومحمّد بن علي ابن إبراهيم ـ مكّة المكرّمة، جامعة أُمّ القرى، ١٤٠٦ هـ، ٤: ٢٥١.

(٣) المحقّق الحلّي: المعتبر، ٦.

وقال أيضاً: المسألة الثانية: إذا ثبت حكم في وقت ثمّ جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقاءه على ما كان، أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دلالة كما يفتقر نفيه إلى الدلالة؟

والذي يختاره المحقّق الحلّي: أنّ ينظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم، فإن كان يقتضيه وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح، فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، كقوله: أنت خَلِيّة، أو بَريّة، فإنّ المستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بهما لو قال: حِلٌ الوطء ثابت قبل النطق بهذه فجيب أنّ يكون ثابتاً بعدها، لكان استدلالاً صحيحاً، لأنّ المقتضي للتحليل ـ وهو العقد ـ اقتضاه مطلقاً، ولا يُعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيكون الحكم ثابتاً عملاً بالمقتضي، فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس عملاً بغير دليل، وإن كان يعني به أمراً وراء ذلك فنحن مضربون عنه[1].

وذكر العلاّمة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ): أنّ استصحاب الحال حجّة خلافاً لأكثر المتكلّمين والحنفيّة، لأنّ وجود الشيء في الحال يقتضي ظنّ وجوده في الاستقبال، لقضاء العقل بذلك في أكثر الوقائع، ولأنّ الأحكام الشرعيّة مبنيّة عليه، لأنّ عدم الدليل إنّما يتمّ لو لم يتطرق إليه المعارض من نسخ وغيره، وإنّما يُعلم نفي المعارض بالاستصحاب[2].

---

(١) المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ٢٠٦ ـ ٢١٠.

(٢) العلاّمة الحلّي: مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، ٢٥١.

وقال الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ): قاعدة استصحاب الحال حجّة عند أكثر المحقّقين، وقد يعبّر عنه بأنّ الأصل في كلّ حادث تقديره في أقرب زمان، وبأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان، وهو أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب النفي في الحكم الشرعي إلى أنّ يرد دليل على الإثبات، وهو المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة.

وثانيها: استصحاب العموم إلى أنّ يرد مخصّص، وحكم النصّ إلى أنّ يرد نسخ، مع استقصاء البحث عن المخصّص والناسخ إلى أنّ يظنّ عدمه، أو مطلقاً على اختلاف الرأيين للأُصوليّين.

وثالثها: استصحاب حكم ما ثبت شرعاً، كالملك عند وجود سببه، وشغل الذمّة عند إتلاف، أو التزام إلى يثبت رافعه.

ورابعها: استصحاب حكم الإجماع في موضع النزاع، كما يقول: الخارج من المسلمين لا ينقض الوضوء، لأنّه متطهّر قبل هذا الخارج، فيستصحب، إذ الأصل في متحقّق دوامه إلاّ أنّ يثبت المعارض، والأصل عدمه، وكما يقول في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة لا ينقض تيمّمه، للإجماع على صحّة صلاته قبل وجوده، فيستصحب حتّى يثبت دليل يخرج عن التمسّك به، إذا تقرّر ذلك فللقاعدة فروع كثيرة مشهورة، منها: ثمّ ذكر نحواً من عشرين مورداً من الفروع التي يجري فيها الاستصحاب، ثمّ قال: فهذه نبذة من الفروع مترتّبة على القاعدة، وألحِق بها ما يحضرك منها فإنّها كثيرة جدّاً، وهي من أشرف القواعد[1].

---

(١) الشهيد الثاني، زين الدين العاملي: تمهيد القواعد، ٩٦.

والذي ظهر من كلام الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي والعلاّمة الحلّي والشهيد الثاني كون الاستصحاب حكماً عقليّاً، ولذا لم يتمسّك أحد من هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم ذكر في العدّة انتصاراً للقائل بحجّيّته بما رُوي عن النبي ﷺ أنّ الشيطان ينفخ بين إليتي المصلّي فلا ينصرفنّ أحدكم إلاّ بعد أنْ يسمع صوتاً أو يجد ريحاً[1].

أدلّة القائلين بالحجّيّة مطلقاً:

وفي مجال بيان أدلّة القائلين بالحجّيّة مطلقاً أو ما يعبّر عنه بالمشهور، فقد استدلّوا أنّ ما ثبت يدوم لأنّ الباقي لا يحتاج في بقائه إلى علّة، بل علّة الوجود هي علّة البقاء[2].

وقد رُدّ هذا الاستدلال بأنّه من الممكن إنّ في وجوده يحتاج إلى علّة فكذا في بقائه، لأنّ ما ثبت جاز أنّ يدوم وجاز أنّ لا يدوم[3].

وقد أُجيب عن ذلك: بأنّ الظاهر البقاء ألا ترى أنّ المسافر إلى بلد في ساحل البحر ولعلّه غرق، ولا نسافر إلى بلد لعلّه وجد، وأنّا نبلّغ

---

(١) الطوسي: عدّة الأُصول، ٢: ٧٥٧ ـ ٧٥٨. أورد هذا الحديث الإحسائي: عوالي اللآلي، ١: ٣٨٠، ح١.

(٢) أورد ذلك الغزالي: المستصفى، ١: ٢٢٨؛ المرتضى: الذريعة، ٢: ٨٣١؛ القمّي، أبو القاسم: قوانين الأُصول، ٢: ٥٧ ـ ٥٨؛ البحراني، الدرر النجفيّة، ٣٥.

(٣) الغزالي: المستصفى، ١: ٢٢٨؛ البحراني: الدرر النجفيّة، ٣٥؛ القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ٥٧.

السلام إلى من كان موجوداً ولا نبلّغ السلام إلى من لم يكن موجوداً باحتمال وجوده[١]، وهكذا الحال في جميع معاملاتنا.

فيحصل للمجتهد قياس هكذا:

هذا ما حصل به ظنّي وكلّ ما حصل به ظنّي فهو حجّة في حقّي وحقّ مقلّدي، فهذا حجّة في حقّي وحقّ مقلّدي.

وقد أشار الوحيد إلى الأشكال الوارد على صغرى هذا القياس والمتمثّل بمنع حصول الظنّ إلاّ بالنسبة إلى الأُمور القارّة، والقارّة بقاؤها على حسب عادة الله تعالى لا مطلقاً حتّى نتمسّك بالاستصحاب مطلقاً.

المطلب الثالث: استدلال الوحيد البهبهاني بالروايات على القول بالحجّيّة مطلقاً:

اليقين والشكّ لا يجتمعان أبداً، فلا يتحقّق بينهما تعارض، فالمراد اليقين السابق على حالة الشكّ أو وقته، والمفرد المحلّى باللام يفيد العموم[٢]، والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل[٣].

وقد استفاد الوحيد البهبهاني حجّيّة الاستصحاب مطلقاً من الرواية

---

(١) التوني، عبد اللّه: الوافية، ٢٠٠؛ المجاهد، محمّد بن علي الطباطبائي ت ١٢٤٢ ه: مفاتيح الأُصول، ٦٣٧؛ الرازي، محمّد بن عمر (ت ٦٠٦ ه) المحصول في علم الأُصول، الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ ه، ٦: ١٢١.

(٢) انظر: التوني: الوافية، ١١٣، ١١٤، ٢٠٤؛ القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ١٩٨؛ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ١٠٥.

(٣) الشهيد الثاني: تمهيد القواعد، ٢٩ ـ ٣٠.

باعتبار أنّ الألف واللام حقيقة في الجنس؛ لأنّ وضعه للإشارة والتعريف، فإذا حُلّي اسم الجنس به لا جرم يكون معرّفاً للجنس، فيكون معنى ما ورد من الأخبار أنّ جنس اليقين لا ينقض بجنس الشكّ، فأيّ موضع تتحقّق فيه الطبيعة يتحقّق فيه عدم نقض اليقين بالشكّ، كما ذهب إلى أنّ ما يؤيّد ذلك هو التأكيد بلفظ (أبداً) في بعض تلك الروايات[١].

وممّا يؤيّد دعواه في العموم ما رواه الصدوق في الخصال[٢] بسنده عن الباقر عليه السلام: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب) إلى أنّ قال: (من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ).

حيث قال: (ورواه خالي العلّامة المجلسي في البحار في باب من شكّ في شيء من الأفعال عن (الخصال) مسنداً عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام هكذا: (من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين)[٣].

وكذلك ما رواه زرارة في الصحيح عن أحدهما عليهماالسلام قال:

---

(١) الطوسي: تهذيب الأحكام، ١: ٨، الحديث ١١، كما يؤيّده أيضاً وورد هذا المضمون في مقام التعليل لعدم نقض الوضوء وعدم نجاسة الثوب الطاهر؛ البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٤٠.

(٢) الصدوق ابن بابويه القمّي، محمّد بن علي بن الحسين: الخصال، ٢: ٦١٩.

(٣) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٤٠؛ وراجع: المجلسي، بحارالأنوار، ٧٧: ٣٥٩، ح ٢.

قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، إلى أنّ قال: (ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الأحوال)[١].

وقد علّق الوحيد على هذه الرواية بقوله: (فإنّ قوله عليه السلام: (ولكنّه ينقض الشكّ باليقين)، وقوله عليه السلام: (ويتمّ اليقين)، وقوله: (ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الأحوال) قرائن مرجّحة لما ذكرنا[٢].

وما رواه زرارة أيضاً في الصحيح قلت: (فإن ظننت أنّه قد أصابه) إلى أنّ قال: (لا تعيد الصلاة، قلت: لِمَ؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أنّ تنقض اليقين بالشكّ أبداً)[٣].

فإنّ التعليل بلفظ كنت على يقين بصيغة الماضي، والتفريع عليه بقوله: (فليس ينبغي عليك أنّ تنقض اليقين بالشكّ أبداً) تؤيّد ما ذهب إليه الوحيد.

وقد أشار الوحيد إلى أنّه إذا استحال موضوع الحكم لا يجري فيه الاستصحاب كأن يصير الكلب ملحاً، والعذرة دوداً، والميتة تراباً وقس على ما ذكرنا غير ذلك؛ لأنّ النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح

---

(١) الكليني: الكافي، ٣: ٣٥١، ح٣.

(٢) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٤٢.

(٣) الطوسي: تهذيب الأحكام، ١: ٤٢١، ح١٣٣٥.

والدود والتراب[١].

وفي مقام ردّه على الشيخ الطوسي الذي انتصر للقائل بحجّيّة الاستصحاب بما روي عن النبي ﷺ من أنّ الشيطان ينفخ بين إليتي المصلّي فلا ينصرفنّ أحدكم إلاّ بعد أنّ يسمع صوتاً أو يجد ريحاً[٢].

قال الوحيد: (ومن العجب أنّ ينتصر الشيخ الطوسي بهذا الخبر الضعيف المختص بموردٍ خاصّ ولم يتمسّك بالأخبار الصحيحة العامّة من الروايات التي نقلناها سابقاً[٣].

وهنا نطرح تساؤلاً، وهو: أنّ فقهاءنا من القرن الرابع الهجري إلى القرن العاشر لِمَ لم يتمسّكوا في باب الاستصحاب بالروايات الواردة فيه؟ مع أنّه بمرأى منهم في مصادرنا الحديثة المشهورة المعتبرة؟

وقد أجاب الوحيد عن ذلك بقوله:

(والحقّ أنّ طفلاً من أطفال فقهائنا شأنه أولى من أنّ يقول بالحجّيّة بمجرّد المزخرف المذكور (يعني الاستدلال الذي استدلّوا به) فضلاً عن أنّ يتّفقوا عليها، والحجّيّة على ما وجدنا أخبارهم الكثيرة، بل المتواترة سيّما في أزمنتهم المتضمّنة لنهي نقض اليقين بالشكّ، أي اليقين السابق بالشكّ اللاحق، كما تشهد به أخبارهم مثل قولهم عليهم السلام: (لأنّك أعرته إيّاه

---

(١) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٤٣.

(٢) الطوسي: عدّة الأُصول.

(٣) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٣٥.

وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه)، وأمثاله مع ظهور ذلك منه أيضاً، وربّما يظهر من أمثاله أنّ وجود العلم به علّة للبقاء شرعاً)[١].

وقد ذُكر في باب الجواب عن عدم الاستناد إلى الروايات من القرن الرابع الهجري إلى القرن العاشر الهجري لاعتقاد فقهائنا بعدم الاحتياج إليها في هذا الباب.

قال صاحب محجّة العلماء: عدم استنادهم في حجّيّته إلى الأخبار فإنّما هو لاستقلال العقل به، والأخبار إنّما هي مؤكّدة له، ولا يزيد عمّا جبلت عليه فطرة الحيوانات[٢].

وقال الشيخ الأنصاري بعد أنّ ذكر الروايات:

(هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحّة الظاهر منها، فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد[٣].

ويبدو أنّ الوحيد البهبهاني قد تفطّن إلى أنّ هذه الروايات بصدد تأسيس قاعدة كلّيّة كما أنّ دلالتها عنده واضحة.

ولذا علّق على استدلال السابقين عليه قائلاً: (والحقّ أنّ شأن غير الفقيه أعلى من أنّ يستدلّ في هذا الأصل الذي بناء الفقه عليه كلاً أو

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٧٩.

(٢) الطهراني، هادي: محجّة العلماء، ٧٦.

(٣) الأنصاري، مرتضى: فرائد الأُصول، ٣: ٧١.

بعضاً بهذا الكلام... فضلاً عن الفقيه، وفضلاً عن اجتماع أكثرهم عليه لو لم نقل بالكلّ)[١].

وتأييداً لاستدلاله بالروايات يرى أنّ الأولى الاستدلال بالاستقراء (إذ أنّ الفقهاء يحكمون بحكم كلّي يتّبع جزئيّات كثيرة غاية الكثرة إلى حدّ يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخليّة الخصوصيّة مثل حكمهم بشهادة العدلين شرعاً وغير ذلك، وهذه الكثرة موجودة في الاستصحاب إلى حدّ رسخ في أذهان المتشرّعة أنّ الحكم الشرعي إذا ثبت فثبوت خلافه يحتاج إلى دليل شرعي)[٢].

المطلب الرابع: تقسيمات الاستصحاب:

قسّم الوحيد البهبهاني الاستصحاب إلى قسمين:

أوّلاً: استصحاب متعلّق الحكم الشرعي، أي الأُمور الخارجة عنه التي لها مدخل في ثبوته، مثل عدم نقل اللفظ عن معنى، ووقوع الرطوبة في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابساً، ومثل بقاء المعنى على حاله في الوجوديّات.

ثانياً: استصحاب نفس الحكم الشرعي، وهو على ضربين:

الضرب الأوّل: أنّ يثبت به حكم شرعي لموضوع معلوم، مثل: إنّا لا ندري أنّ المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء أم لا؟ فنقول: قبل

---

(١) الأنصاري، مرتضى: فرائد الأُصول، ٢٧٥.

(٢) م، ن: ٢٧٧.

وقوعه كان متطهّراً يقيناً، فالطهارة مستصحبة، فالمذي ليس بناقض شرعاً.

الضرب الثاني: وهو عكس الضرب الأوّل، بمعنى أنّ ثبوت الحكم الشرعي لموضوع معيّن معلوم جزماً، لكن لا ندري هل تحقّق ذلك الموضوع أم لا؟

مثلاً: ندري أنّ البول ناقض للوضوء، لكن نشكّ بعد الوضوء هل حدث البول أم لا؟ فيقال: الأصل بقاء الوضوء، فيحكم بعدم تحقّق البول، فهو متطهّر الآن[1].

أمّا الأخباريّون فقد قسّموا الاستصحاب إلى الأقسام الآتية:

أوّلاً: استحصاب نفي الحكم الشرعي وبراءة الذمّة منه إلى أنّ يرد دليله، وهو ما يعبّر عنه بالبراءة الأصليّة[2].

ثانياً: استصحاب حكم العموم إلى أنّ يقوم المخصّص، وحكم النصّ إلى أنّ يرد النسخ[3].

---

(١) البهبهاني: الرسائل الأُصوليّة، ٤٢٤.

(٢) التي (يثبت بها نفي الحكم الشرعي لا نفسه) فقد رفضها الإسترآبادي. ظ: الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٧؛ بعد تحقّق كمال الشريعة، م. ن، ١٧: ١٠٦، ١١٤، ١٢٠، ١٢٢، ١٣٢، ١٣٧ ـ ١٣٩.

(٣) فقد نبّهنا الشيخ يوسف البحراني في حدائقه على حقيقة خلاصتها: أنّ المحدّث الإسترآبادي يميل في تعليقاته على المدارك إلى العمل بالاستصحاب. البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة، ١: ٥٥.

فتناول السيّد محمّد تقي الحكيم هذا الموضوع في بحث استصحاب النصّ إلى أنّ ⇦

ثالثاً: استصحاب إطلاق النصّ إلى أنّ يرد التقييد، ولا خلاف في مجال الاستدلال بالقسم الثاني والثالث، لأنّه استدلال بعموم النصّ وإطلاقه.

رابعاً: استصحاب حكم شرعي في موضع طرأت فيه حالة لم يُعلم شمول الحكم لها، بمعنى أنّ يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فيه، فيحكم ببقائه على ما كان استصحاباً لتلك الحالة الأُولى.

وقد وقع الخلاف في القسم الأوّل والرابع، فقد أنكر الأخباريّون أنّ يكون بالمعنى الرابع دليل[1].

⇦ يرد النسخ بقوله: (وقد عدّ المحدّث الإسترآبادي هذا النوع من الضروريّات، وأردف يقول: والحقيقة أنّا لسنا في حاجة إلى هذا الأصل لإثبات استمراريّة الشريعة، لأنّ حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة). الحكيم، محمّد تقي: الأُصول العامّة للفقه المقارن، ٤٧٤ ـ ٤٧٥. أمّا حقيقة موقف الإسترآبادي الذي عرض له في فوائده المدنيّة فيتمثّل بتمييزه بين مفاهيم متعدّدة للاستصحاب خلص بعد استعراضها إلى القول: (ينبغي أنْ يسمّى هذا المسلك بالسراية لا بالاستصحاب من باب سراية حكم موضع إلى موضع آخر، لأنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتّفاق الأُمّة، بل أقول باعتبارهما من ضروريّات الدين:

أحداهما: أنّ الصحابة كانوا يستصحبون ما جاء به النبيﷺ إلى أنّ يجيء ﷺبنسخه (إن وجد).وثانيهما: أنّ نستصحب كلّ أمر من الأُمور الشرعيّة مثل كون الرجل مالك أرض، وزوج امرأة، وأشباه تلك الأُمور الحسيّة كثيرة. راجع الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٤٣ ـ ١٤٤.

(١) العاملي، حسين بن شهاب الدين ت ١٠٧٦ ه: هداية الأبرار إلى طريق الأئمّة الأطهار، ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

أي أنّ ما ثبت يدوم، لأنّ الباقي لا يحتاج في بقائه إلى علّة، بل علّة الوجود هي علّة البقاء[١].

وأورد الأخباريّون على ذلك بالقول: بأنّ الممكن كما أنّه في وجوده يحتاج إلى علّة، فكذا في بقائه، لأنّ ما ثبت جاز أنّ يدوم وجاز أنّ لا يدوم[٢].

وأجاب الوحيد البهبهاني: بأنّ الظاهر البقاء، ألا ترى أنّا نسافر إلى بلد في ساحل البحر ولعلّه غرق، ولا نسافر إلى بلد لعلّه وجد، وأنّا في السفر نبلّغ السلام إلى من كان موجوداً، أو نخاطبه ظانّاً ببقائه معتمداً عليه، ولا نبلّغ السلام إلى من لم يكن موجوداً باحتمال وجوده[٣].

ثمّ قال: (تتبّع تضاعيف الأحكام الشرعيّة يكشف للفقيه أنّ الحكم الشرعي إذا ثبت لشيء لا يكون آنياً، بل يكون باقياً، إنّما النزاع فيما إذا تغيّر وصف لموضوع الحكم، أو زال تغيّر ما هو علّة الحكم ظاهراً، أو حال من أحواله.

والأوّل: مثل الماء القليل النجس بالماء يصير كثيراً أو كرّاً.

والثاني: مثل الكثير المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره بنفسه، والمتيمّم الفاقد الذي وجد الماء في الصلاة.

والثالث: مثل الإنائين وقع في أحدهما نجاسة ثمّ اشتبه بالآخر.

---

(١) الغزالي: المستصفى، ١: ٢٢٨؛ القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ٥٧ ـ ٥٨.

(٢) البحراني: الدرر النجفيّة، ٣٥.

(٣) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٢٥.

فلولا هذه التغيّرات لم يكن لأحد تأمّل في البقاء، فإذا ثبت الحكم الشرعي فالظاهر بقاؤه إلى أنّ يظهر خلافه[١].

واختلف العلماء هل الاستصحاب مسألة أُصوليّة أو فقهيّة؟ فكان المعيار العودة إلى الضابطة وهي:

إنّ المسألة الأُصوليّة لا تنتج بعد ضمّ صغراها إليها إلاّ حكماً كلّيّاً، كما أنّ استنباط الحكم من تلك المسألة إنّما هو من وظيفة المجتهد فلا سبيل للعامي إليه أصلاً[٢].

أمّا المسألة الفقهيّة فإنّها لا تنتج إلاّ حكماً جزئيّاً، والعامي هو الذي يجري قياسها ويطبقها على فعله الخاصّ، وتكون النتيجة شخصيّة[٣].

ومثال المسألة الأُصوليّة: لو أخبرنا العادل عن حكم فنقول:

هذا ما أخبر به العادل، وكلّ ما أخبر به العادل فهو حجّة، فهذا حجّة.

أمّا أمثال القاعدة الفقهيّة فهو قاعدة التجاوز: وهي الحكم بوجود عمل شكّ في وجوده بعد التجاوز عن محله، والدخول في غيره، أو بعد ما خرج وقته، كما إذا شكّ المكلّف في أنّه أتى بالقراءة أم لا وهو في الركوع، أو شكّ في الركوع وهو في السجود، فيحكم بأنّه أوجدها ويمضي في صلاته، ويحكم بالإتيان وفراغ الذمّة[٤]، وهكذا فإنّ النتيجة

---

(١) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

(٢) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١: ٣٠٤.

(٣) الخوئي، أبو القاسم: أجود التقريرات ـ تقريرات أُستاذه النائيني، ٢: ٣٤٤.

(٤) المشكيني، علي: مصطلحات الأُصول، ١٣٩.

هي حكم جزئي.

إذا عرفنا هذا نعود إلى موضوعنا وهو الاستصحاب الذي يجري في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، فإذا جرى في الشبهات الحكميّة فإنّه يكون مجرى مسألة أُصوليّة، لأنّ نتيجته تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي كاستصحاب نجاسة الماء المتمّم كرّاً[١].

أمّا عند جريانه في الشبهة الموضوعيّة، فإنّه يكون مسألة فقهيّة، كما إذا شككنا في عدالة زيد بقاءً، واستصحبناها لزمنا الحكم ببقائها، وهذا أمر جزئي[٢].

المطلب الخامس: الأقوال في حجّيّة الاستصحاب:

اتّفق المسلمون عدا الحنفيّة على حجّيّة الاستصحاب شرعاً[٣]، واختلفوا في حدود حجّيّته إلى أقوال[٤]، أهمّها قولان:

الأوّل: حجّيّة الاستصحاب مطلقاً، وذلك استناداً إلى إطلاقات الروايات، وهو قول الأكثر[٥].

---

(١) الباغميشه، أبو القاسم: مباني الاستنباط، ٤: ٧ ـ ٨.

(٢) م. ن، ٤: ٨.

(٣) نسب إلى بعض الحنفيّة والمتكلّمين القول بعدم حجّيّة الاستصحاب. ظ: الآمدي: الإحكام في أُصول الأحكام، ٤: ٣٦٧؛ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٣١٩.

(٤) الأنصاري: فرائد الأُصول، ٣: ٤٩ ـ ٥١.

(٥) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٣١٩.

الثاني: التفصيل بين ما كان الشكّ في وجود المقتضي لبقاء الشيء فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين الشكّ في وجود المانع من بقائه بعد العلم بوجود المقتضي لبقائه فيجري فيه الاستصحاب، اختاره بعض الأُصوليّين[1].

ولتوضيح ذلك: إنّ الأشياء بعضها لها قابليّة البقاء مدّة مديدة، فلو علم بوجودها أمكن أنّ يشكّ في ارتفاعها بعد الطوارئ التي قد تحدّث، نظير حياة زيد، وبقاء الخمر، وبقاء طهارة الماء؛ إذ يمكن للإنسان أنّ يبقى على قيد الحياة سنين طويلة، وكذا الخمر والطهارة.

وفي مقابل هذا توجد بعض الأشياء التي ليست لها قابليّة البقاء، لكونها متصرّمة الوجود أو سريعة الزوال، وهو ما يعبّر عنه بعدم وجود قابليّة مقتضٍ لها للبقاء، نظير اليوم والنهار، فإنّ ساعات اليوم والنهار متصرّمة وزائلة في ذاتها، ولا يعقل أنّ يشكّ ببقاء النهار، إذا كان زمان الشكّ بعد اثنتي عشرة ساعة مثلاً، إذ إنّ النهار مهما كان فإنّه يعلم بارتفاعه بعد اثنتي عشر ساعة.

وعليه فإنّه إذا كان الإنسان عالماً بوجود النهار وبعد اثنتي عشرة ساعة شكّ في بقائه ليحكم بوجوب الإمساك في الصيام ـ مثلاً ـ أو بعدم وجوب صلاة المغرب ـ مثلاً ـ عليه، فإنّه لا يمكنه استصحاب بقاء النهار لانتفاء موضوعه، لأنّ موضوعه متقوّم باليقين السابق بالشيء والشكّ

---

(١) الأنصاري: فرائد الأُصول، ٣: ٥١.

اللاحق به، وأمّا اليقين السابق واليقين اللاحق بالارتفاع فينفيان موضوع الاستصحاب، بداهة أنّ ما علم بحدوثه علم بارتفاعه، ومعه لا يبقى مجال للاستصحاب.

ومنشأ هذا الاختلاف بين القولين يرجع في الحقيقة إلى الخلاف في أنّ المراد من النقض الذي نهت عنه الروايات فقالت: بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ هل تعلّق باليقين بما هو صفة نفسانيّة وجدانيّة، أم تعلّق بالشيء الذي تعلّق به اليقين، وهو المتيقّن موضوعاً كان أو حكماً؟

فالذي ذهب إلى القول بأنّ النقض تعلّق باليقين قال بحجّيّة الاستصحاب مطلقاً، بداهة أنّ الشيء ليس معياراً في الاستصحاب، وإنّما المعيار هو اليقين والشكّ، وعليه فكلّ يقين سابق لحق به شكّ لا يصّح أنّ ننقضه بسبب الشكّ، بل يجب إبقاؤه على حالته السابقة سواء كان المتيقّن له قابليّة البقاء أم لا[1].

وأمّا الذي استظهر أنّ المعيار ليس اليقين بما هو يقين بل المعيار هو الأمر المتيقّن، قال: علينا أنّ نعلم بأنّ المتيقّن له قابليّة البقاء إلى زمان الشكّ حتّى يصحّ استصحابه، وأمّا إذا علمنا بأنّه فاقد لهذه القابليّة فإنّه يخرج موضوعاً عن الاستصحاب.

---

(١) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي ت ٩٦٦ ه: تمهيد القواعد، ٣٧؛ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأُصول، ٢٣١؛ التوني، عبد اللّه: الوافية، ٢١٨؛ البحراني: الدرر النجفيّة، ٣٤؛ البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٥٢.

لهذا قال المحدّث البحراني: (بأنّ الممكن كما أنّه في وجوده يحتاج إلى علّة، فكذا في بقائه، لأنّ ما ثبت جاز أنّ يدوم وجاز أنّ لا يدوم)[١].

وهنا تتجلّى براعة الوحيد البهبهاني في ذكره لاحتمالات التغيّر في البقاء، حيث قال: (إنّ تتبّع تضاعيف الأحكام الشرعيّة يكشف للفقيه أنّ الحكم الشرعي إذا ثبت لا يكون آنياً، بل يكون باقياً، إنّما النزاع فيما إذا تغيّر وصف الموضوع (موضوع الحكم) أو زال تغيّر ما هو علّة الحكم ظاهراً، أو حال من أحواله:

والأوّل: مثل الماء القليل النجس بالملاقاة يصير كثيراً أو كرّاً.

والثاني: مثل الكثير المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره بنفسه، والمتيمّم الذي وجد الماء في الصلاة.

والثالث: مثل الإنائين وقع في أحدهما نجاسة ثمّ اشتبه بالآخر، فلولا هذه التغيّرات لم يكن لأحد تأمّل في البقاء[٢].

والصواب هو القول الثاني، وذلك لدليلين:

أوّلاً: الظهور العرفي، فإنّ العرف يرى أنّ اليقين بما هو يقين ليس موضوعاً في الاستصحاب، بل اليقين بما هو طريق إلى العلم، لا سيّما وأنّ اليقين كالعلم له حيثيّة طريقيّة كاشفة عن الواقع؛ لأنّ العلم لا بدّ له من معلوم ولا يعقل أنّ يؤخذ العلم معياراً للأحكام من دون ملاحظة

---

(١) البحراني: الدرر النجفيّة، ٣٥.

(٢) البهبهاني: رسالة الاستصحاب، ٤٢٦.

المعلوم الذي تعلّق به العلم، وعليه فالمنصرف إلى أذهان العرف من مثل هذه الجمل هو المتيقّن والمشكوك وإن كان ظاهر اللفظ هو تعلّقه باليقين والشكّ.

ثانياً: الحكم العقلي، بداهة أنّ اليقين إذا حصل لدى الإنسان لا يعقل أنّ يلحقه الشكّ، لأنّه لو لحقه كذلك لاستلزم البطلان، وذلك لسائل أنّ يقول: إذا لحق الشكّ باليقين فلا يخلو إمّا أنّ يسري هذا الشكّ إلى اليقين في زمانه فيكون من قبيل الشكّ الساري، وقد عرفت سابقاً أنّ هذا باطل وليس بحجّة، أو يقول بأنّ الشكّ لا يسري ولكن يلحق اليقين، وحينئذ إن بقي اليقين على ما هو كان تناقضاً؛ لأنّه يستلزم اجتماع الشكّ واليقين في الوقت الواحد، وإن لم يبق اليقين وزال فلا يصحّ الاستصحاب.

إذاً لا بدّ من حمل قوله عليه السلام في مثل صحيحة زرارة: (لا ينتقض اليقين بالشكّ)[1] ونحو ذلك على المتيقّن والمشكوك، فإنّ ما تيقّنت بوجوده سابقاً وشككت في زواله استصحبه أي أبقه على ما هو، وهذا لا يصحّ إلاّ إذا علمنا بأنّ المستصحب له قابليّة البقاء، وإلاّ انتفى موضوع الاستصحاب، لأنّه صار من قبيل معلوم الحدوث ومعلوم الارتفاع.

نعم لقائلٍ أنّ يحمل أدلّة الاستصحاب على التعبّد الشرعي، وحينئذ يمكن القول بإطلاق دليله الشامل للشكّ في وجود المقتضي أو الشكّ

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٨: ٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل بالصلاة، ح٣.

في وجود المانع؛ لأنّ مفادّ (لا ينتقض اليقين بالشكّ) هو عدم جواز نقض اليقين بما هو يقين بالشكّ بما هو شكّ بغضّ النظر عن المتيقّن ومدى اقتضائه للبقاء وعدمه، والتعبّد الشرعي قد يفكّك بين العلّة والمعلول واللازم والملزوم؛ لأنّ ذلك يرجع إلى الاعتبار، والاعتبار خفيف المؤونة، ويرجع في وجوده وعدمه إلى حدود اعتبار من له الاعتبار، وذلك نظير قبول شهادة الرجل في الطلاق، وعدم قبول شهادة النساء فيه مع أنّ الاثنين شهادة[1].

وإمضاء شهادة المرأة في الوصية بمقدار ربع الوصية مع أنّها لو كانت مقبولة لوجب قبول شهادتها في الجميع، ولو كانت غير مقبولة لم يصحّ قبولها حتّى في الربع[2].

والسرّ في ذلك يعود إلى أنّ للشارع معايير وملاكات لا نحيط بها علماً، فربما نجد شيئاً أنّه خلاف العقل بينما الشرع لا يراه كذلك؛ لأنّ العقل البشري قاصر عن إدراك الملاكات الواقعيّة والملاكات الشرعيّة، فلذا ليس له في مثل هذه الموارد إلاّ الإذعان والتسليم لحكم الشرع.

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه، ح٣.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢٧: ٣٥٥، الباب ٢٤ من أبواب الشهادات، ح١٥ - ١٦.

المبحث الثالث
أصالة البراءة

المطلب الأوّل: معنى الأصالة:

إنّ أصل البراءة من الأُصول التي يكثر الاعتماد عليها، والرجوع إليها في مسائل كثيرة في أبواب الفقه المختلفة، لا سيّما عند من لا يرى حجّيّة القياس وغيره من الطرق الاجتهاديّة الأُخرى، فيكون أصل البراءة هو المرجع في المسائل غير المنصوصة، كما أنّ أصل البراءة بلحاظ كونه قاعدة فقهيّة، وكبرى ثابتة بالأدلّة العقليّة والنقليّة من القواعد التي يعتمدها الفقهاء على السواء القائلون منهم بحجّيّة القياس ونفاة العمل به في مسائل كثيرة، فنراهم يعتمدون على أصل براءة الذمّة من الحقوق في مقام حسم الخصومات والدعاوي[1]، كما نجدهم يعوّلون على أصل

---

(١) فمن المتّفق عليه قانوناً، أنّ أيّ قانون لا يكتسب الشرعيّة إلاّ إذا كان صادراً من الجهة المختصّة من إصدار القوانين وهي السلطة التشريعيّة، وهي بحسب النظام الديمقراطي المعمول به في كثير من الدول الحديثة مجلس الشعب أو مجلس الأُمّة، الممثّل الشرعي لجمع فئات الشعب والمعبّر عن آماله ورغباته. لذلك فإنّ مهمّة السلطتين التنفيذيّة والقضائيّة وفقاً لهذا النظام محدّدة في تطبيق الموادّ المنصوص عليها في القوانين، ومراقبة ذلك التطبيق حتّى يتحقّق الغرض الذي من أجله شرعت ⇦

الإباحة لإثبات إباحة الأعيان التي لم يرد في بيان حكمها دليل، كما يستندون إلى أصل عدم الدليل في نفس الحكم المشكوك وغير ذلك من الموارد.

فقد ذكر الوحيد البهبهاني موقف الأُصوليّين في حكم ما لا نصّ فيه وهو أنّ الأصل فيه البراءة مطلقاً[1].

أمّا الأخباريّون فهم كالأُصوليّين فيما إذا كانت الشبهة في طريق الحكم مطلقاً أو في نفس الحكم مع عدم احتمال الحرمة، ومع احتمالها فوجوب التوقّف[2] عند أكثرهم، فمنهم من يقول بالحرمة ظاهراً، ومنهم

⇦ هذه القوانين، فليس من حقّ القاضي أنّ يضيف شيئاً لم يكن منصوصاً عليه في القانون ولا أنّ يعاقب على فعل لم يعتبره القانون جريمة. والقاعدة بالتحديد الذي ذكرناه تعتبر تطبيقاً لمبدأ دستوري مهمّ، وهو مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث: السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيّة والسلطة القضائيّة. وبناءً عليه يكون مؤدّى هذه القاعدة أنّ لا يحقّ للسلطة الإداريّة في القبض على إنسان أو حبسه إلاّ إذا كان سلوكه جريمة بنصّ القانون، كما أنّه لا يحقّ للسلطة القضائيّة حين يعهد إليها بإنسان ما أنّ تحكم عليه بالعقوبة إلاّ إذا كان يوجد في القانون نصّ يصف صراحة السلوك المنسوب إلى ذلك الإنسان بأنّه جريمة محدداً لهذا السلوك عقاباً وحيث لا يوجد هذا النصّ يتعيّن على القاضي الحكم بالبراءة، لأنّ القاضي لا يضع القانون وإنّما تقتصر مهمّته على تطبيق القانون. ظ: رمسيس بهنام: النظريّة العامّة للقانون الجنائي، منشأة المعارف - بالإسكندريّة ١٩٦٥ م، ١٤٨.

(١) المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ٢٠٨؛ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأصول، ٢٣٤.

(٢) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٦٤؛ البحراني: الدرر النجفيّة، ١٦٩؛ البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٢٧.

من يقول بالحرمة واقعاً، ومنهم من يقول بالاحتياط[١].

المطلب الثاني: استدلال الوحيد على البراءة العقليّة:

استدلّ الوحيد البهبهاني على البراءة العقليّة إذا لم يكن نصّ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل ويمكن أنّ نجد جذورها لدى السلف من علماء أُصول الفقه، لكن صياغتها الأخيرة والإصرار الكبير عليها تبلور في مدرسة الوحيد البهبهاني، ولم يكن بمعزل عن الصراع الأُصولي الأخباري، وذلك لأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، حيث أنّ حكم جميع الأشياء صدر عن الله تعالى إلاّ أنّه عند حافظه[٢].

وبعد أنّ ذكر دليله العقلي على البراءة أشار إلى الاعتراض على إرادة العموم من هذا الأصل والمتمثّل بأنّ الضرر محتمل إلاّ بالنسبة إلى البعض، والعقل حاكم بوجوب دفعه، فلا يقبح العقاب حينئذ لمكان التنبيه حيث قال:

(الظاهر أنّ العقل لا يحكم بالوجوب بمجرّد هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من أمارة، بل يحكم بقبح العقاب حينئذ، والضرر كما يحتمل على الفعل فإنّه يحتمل على الترك، فلا يحكم العقل بوجوبه

---

(١) ظ: البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، المطبوع ضمن الرسائل الأُصوليّة، ٣٥٠؛ القمّي: قوانين الأُصول: ٢: ٢٧.

(٢) يدلّ عليه ما أورده الكليني: الكافي، ١: ٥٩ ـ ٦٢، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، وأنّه ليس من الحلال والحرام.

جزماً، وما ذكر من رجحان الترك على الفعل؛ لأنّ الحرمة للمفسدة والوجوب للمنفعة ركيك جدّاً[١].

إذ أنّه لم يثبت منه أنّ الأصل براءة الذمّة ما لم يتحقّق النصّ، بل تكفي الظنون الأُخر، بل الاحتمال الناشئ من أمارة.

وهكذا شارك الأُصوليّون الذين جاءوا بعد الوحيد في إزالة هذا الاعتراض على قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل ولكن بتوجيه آخر، وذلك لأنّ بعد فرض التسليم بصحّة كلّ من القاعدتين عقلاً فلا يتصوّر التنافي والتعارض بينهما، وذلك لأنّ التعارض والتنافي لا يتصوّر إلاّ بين دليلين ظنّيين من جهة، فقد يكون التنافي بين ظهورين مع كون السند في كلّ منهما قطعيّاً، وقد يكون بين نصّين صريحين، فيما إذا كان السند ظنّياً فيهما، وأمّا الدليلان القطعيّان سنداً ودلالة وجهةً فيستحيل وقوع المعارضة بينهما لاستلزامه التناقض المستحيل تحقّقه، فلا محالة يكون أحد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر[٢]، ففي المقام لا يعقل

---

(١) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥١.

(٢) مصطلح الورود: مصطلح أُصولي معروف بين المتأخّرين من أصحاب المدرسة الأُصوليّة الحديثة الإماميّة، المراد به الدليل النافي للموضوع وجداناً ولكن بتوسّط تعبّد شرعي، ومثاله ما ورد من الشارع فيما من قوله: رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون، ولسانه لسان المؤمّن للعبد. لو ترك التكليف المشكوك ولم يأت به من عجزه عن الوصول إليه بالأدلّة الاجتهاديّة، المنجّزة له، فلو ترك استناداً إلى هذا الحديث، فإنّه لا يحتمل الضرر، فالقاعدة العقليّة القائلة بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يبقى لها موضوع؛ إذ لا احتمال للضرر مع وجود المؤمّن الشرعي، فسمة حديث الرفع إلى هذه القاعدة ⇦

التعارض بين القاعدتين، فإنّه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد، وهو محال، وإن شئت قلت: إنّ القطع بعدم استحقاق العقاب لا يجتمع مع احتماله[١].

ثمّ انتقل الوحيد في استدلاله إلى جانب أشمل من الوجوب والحرمة وهو أنّ حكم العقل بالوجوب غير ظاهر، وليس كلّ ذمّ دليلاً على الوجوب والحرمة، فربما يكون الذمّ من جهة الكراهة سيّما إذا كانت الكراهة مغلظة أو شديدة، وحكم العقل كحكم الشرع يكون على الأنواع الخمس: الإباحة، والاستحباب، والكراهة، والوجوب، والحرمة، على أنّ القول بالوجوب هو غير الوجوب الشرعي لا يترتّب عليه العقاب، لعدم حكمه به مطلقاً، نعم لو اتّفق كونه حراماً لعلّه لا يقبح العقاب المترتّب مع أنّ الشارع ثبت عدم تعذيبه إلاّ بعد النصّ[٢].

وهكذا ينتهي الوحيد إلى أنّ علم العقل بالضرر مضافاً إلى أنّه مجرّد فرض؛ لأنّه لا يوجد ما لا يكون فيه نصّ ويجزم العقل بالضرر.

⇦ سمة الوارد عليها، المزيل لموضوعها وجداناً ولكن بواسطة التعبدّ الشرعي.
والفارق بينه وبين التخصّص أنّ التخصّص خروج موضوع وجداني ولكن لا بتوسّط تعبّد من الشارع، والورود خروج موضوعي وجداني ولكن بواسطة تعبّد الشارع، فلو لم يأت حديث الرفع كان احتمال الضرر موجوداً وكان حكمه العقلي بلزوم دفعه قائماً أيضاً، ولكنّ التعبّد الشرعي أزال الاحتمال وجداناً فأُزيل معه حكمه تبعاً لذلك.ظ: الحكيم، محمّد تقي: الأُصول العامّة للفقه المقارن، ٩٠.

(١) الحسيني: محمّد سرور: مصباح الأُصول، ٢: ٢٨٣.

(٢) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٢.

فإذا أُريد من الضرر الواجب دفعه الاحتراز عنه عقلاً هو الضرر الأُخروي بمعنى العقاب والمؤاخذة، فإنّ الصغرى ممنوعة، فإنّ احتمال الحكم لا يلازم احتمال العقاب حتّى يلزم دفعه، ذلك لأنّ العبرة في كون الشيء مكلّفاً به ليس هو وجوده الواقعي وإنّما هو باعتبار كونه منجّزاً وواصلاً إلى المكلّف ويكون محرزاً عنده بالعامّ من الأدلّة القطعيّة، أو ما يقوم مقامه من الأدلّة المعتبرة شرعاً، فمجرّد الاحتمال غير كافٍ لتنجّز التكليف ما لم يكن ذلك الاحتمال بالغاً درجة الاعتبار، فتنتفي الملازمة بين احتمال الحكم واحتمال العقوبة، وعليه فيكون العقاب في هذه الصورة عقاباً من غير بيان وهو قبيح.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ الأنصاري: (إن أُريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة؛ لأنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيّين، كيف وقد يتحقّق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنّما هو على تحقّق الإطاعة والمعصية اللتين لا تتحقّقان إلاّ بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتبر بهما)[1].

كما أشار السيّد الخوئي إلى عدم معقوليّة وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً إذا كان الوجوب طريقيّاً؛ لأنّ الوجوب الطريقي هو الذي يترتّب

---

(١) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١٠٨.

عليه احتمال العقاب، ويكون منشأً له؛ لأنّ احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب إلاّ مع تنجز التكليف ووصوله إليه بنفسه أو بطريقه، فمع عدم تنجّز التكليف ووصوله إلى المكلّف بنفسه ولا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً.

فاتّضح أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، ولولاه لما كان العقاب محتملاً، فكيف يمكن الالتزام بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي؛ إذ قد عرفت أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، فلا مناص من أنّ يكون الوجوب في رتبة سابقة على احتمال العقاب مع أنّ احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بدّ من تقدّمه عليه تقدّم الموضوع على الحكم وهذا هو الدور الواضح[1].

أمّا إذا كان المقصود من الضرر الواجب التحرّز عنه هو الضرر الدنيوي الذي هو عبارة عن النقص المالي أو البدني أو العقلي أو الروحي، وقد سلك النائيني في تقرير الوجه العقلي لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كونها رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث لجأ إلى إنكار الصغرى في المقام وهو أنّ لا ضرر دنيويّ يحصل من احتمال التكليف حتّى يلزم العقل بوجوب دفعه والتحرّز عنه.

قال النائيني في وجه الإشارة إلى الوجه العقلي لتماميّة قاعدة وجوب

---

(١) الحسيني، محمّد سرور: مصباح الأُصول، ٢: ١٢٩.

دفع الضرر الدنيوي المحتمل: أنّ حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي بالنسبة إلى خصوص الأنفس والأطراف والأعراض أيضاً يمكن أنْ يكون لأجل ما في الضرر الواقعي من المفسدة التي أدركها العقل فاستقلّ بقبح الإقدام عليه، ويتبعه حكم الشرع بحرمته، لقاعدة الملازمة، فعلى هذا يكون حكمه بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر ويظنّ طريقاً محضاً للتحرّز عن الوقوع في الضرر الواقعي، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته غير ما يترتّب على نفس الواقع عند موافقته الظنّ أو الاحتمال للواقع أو مخالفته.

إلاّ أنّ هذا الكلام لا يتمّ ما لم تكن صغرى القاعدة محرزة وهي كون هذا ضرراً دنيويّاً، وأمّا مع إنكار أنّ يكون احتمال التكليف ضرراً فلا يترتّب على ذلك حكم العقل بوجوب التحرّز عنه[1].

وهذا ما انتهى إليه النائيني، فإنّ الأحكام إنّما تكون تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها كما هو رأي الإماميّة وغيرهم من العدليّة، والظنّ بالحكم لا يلازم الظن بالعقاب ولا الظنّ بالضرر، بل إنّما يلازم الظنّ بالمفسدة وهي لا تلازم الضرر[2].

وبهذا أمكن القول أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية بدون معارضة.

---

(١) الكاظمي، محمّد علي: فوائد الأُصول، ٢: ٢١٩.

(٢) الحسيني، محمّد سرور: مصباح الأُصول، ٢: ٢١٨.

إشكال الشهيد الصدر على قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل: يتلّخص إشكال الشهيد محمّد باقر الصدر على القاعدة العقليّة التي انفرد الوحيد البهبهاني بصياغتها من خلال تساؤل أثاره وهو:

هل إنّ دائرة مولويّة المولى الحقيقي تتّسع لتشمل جميع التكاليف المقطوعة والمشكوكة، أم أنّها تنحصر فقط في دائرة التكاليف المقطوع بها؟ هذا السؤال يتكرّر ذكره من الشهيد الصدر في إطار تأكيده على سعة دائرة هذه المولويّة، ومرجع ذلك إلى أنّ مالكيّة الله تعالى تشمل كلّ شيء، ولا بدّ لمن يريد التصرّف في تلك الدائرة أنّ يحرز إذن الله له في ذلك، وما لم يحرز هذا الإذن فإنّه يكون ممنوع التصرّف، فإنّ تصرّف والحال هذه فسيكون قد خرج عن رسم العبوديّة واحترام المولى.

إذن للمولى على عبده حقّ طاعته في كلّ شيء، وهذا الحق هو أمر واقعي أدركه العقل العملي إدراكاً أوّليّاً باعتباره أمراً حسناً ممّا ينبغي وقوعه، لا أمراً جعليّاً واعتباريّاً كما يراه أصحاب مسلك الحسن والقبح العقلائيّين وكما أنّ هذا الحقّ مدرك أوّلي للعقل العملي، فكذلك سعة دائرة هذا الحقّ ـ وكونها تشمل التكاليف المعلومة والمشكوكة ـ هي من المدركات الأوّليّة للعقل العملي، أي يكون حكم العقل بحسن طاعة المولى في كلّ شيء كحكمه الأولى بحسن طاعته.

وعليه، (فالقاعدة العمليّة الأوليّة هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما

لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفّظ)[1].

وناقش الشيخ محمّد مهدي الآصفي الشهيد الصدر بمناقشات تتّسم بالعمق يمكن تلخيصها بالتالي:

أوّلاً: إنّ حقّ طاعة المولى حقّ ثابت بالقطع، وإن وقع الخلاف في مصدر هذا الحقّ، لكن الثابت في علم الكلام هو شكر المنعم، أو المولويّة اللازمة للخلق والملك وهو الذي تبنّاه علماء الأُصول.

وهذا الحقّ (حقّ الطاعة للمولى) الثابت عند العقلاء إنّما يثبت في غير حقّ الله تعالى على عباده في حال وصوله إلى المكلّف وصولاً قطعيّاً، وليس للمولى حقّ الطاعة على المكلّف ما لم يبلّغه التكليف بصورة قطعيّة، وهو من أهمّ الشروط عند العقلاء.

ولا يختلف في هذا الشرط مولى كما لا يفرق الناس بين درجات الموالي.

يبقى أنّ نعرّف قيمة هذا التطابق بين العقلاء من الناحية العلميّة.

إنّ هذا التطابق قائم على حكم العملي نبقي حقّ الطاعة في حال عدم الوصول القطعي وهو نظير حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، وهو

---

(١) الصدر، محمّد باقر: دروس في علم الأُصول، الحلقة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٧ م، ١: ٢٣١، ولمزيد من التفصيل لاحظ: مباحث الأُصول، بقلم السيّد كاظم الحائري، نشر المؤلّف، قم، الطبعة الأُولى، ١: ٢٠١، بحوث في علم الأُصول، بقلم محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ط٣، ١٤١٧ هـ، ٥: ٢٣ ـ ٢٩.

ليس من موارد السيرة العقلائيّة الذي يحتاج في حجّيّته إلى إمضاء الشارع والذي يؤول أمره كما يقول الشهيد الصدر إلى البراءة الشرعيّة.

وإذا ثبت أنّ هذا حكم عقلي فإنّه لا يحتاج في إمضائه وحجّيّته إلى إمضاء الشارع، نعم في بعض الموارد يأمر المولى المكلّف بالاحتياط فيما لم يصله الحكم على نحو القطع كما في الدماء والأموال والفروج ولكن بشرط تبليغ الأمر بالاحتياط[١].

ثانياً: إذا نفينا حقّ الطاعة للمولى على المكلّف فيما إذا لم يصله بصورة قطعيّة بعد التحرّي والبحث ترتّب عليه حكم العقل القطعي بقبح عقاب المولى للمكلّف إذا لم يصله التكليف وصولاً قطعيّاً، فالقاعدة منطلقة من حكمين عقليّين وليس حكماً عقليّاً واحداً كما هو نقطة الارتكاز في نقد الشهيد الصدر[٢].

ثالثاً: إنّ الأساس الذي اعتمد عليه دائرة مولويّة المولى وأنّها تتّحد في حدود ما لم يقطع بالعدم، وهذه النقطة هي الأساس التي انطلق منها الشهيد الصدر إلى التبعيض في المولوية[٣].

غير أنّه لا وجود لحقوق متعدّدة في الطاعة حتّى يمكن أنّ يكون حقّ الطاعة في الموالي المجعولة مشروطاً بوصول التكاليف وحقّ الطاعة من الله تعالى غير مشروط بوصول التكليف.

---

(١) الآصفي، محمّد مهدي: مقدّمة الفوائد الحائريّة، ٦٨ ـ ٧١.

(٢) م. ن، ٧٢.

(٣) الصدر، محمّد باقر: بحوث في علم الأُصول، ٥: ٢٩.

وهذه حقيقة تغنينا في إدراك عموميّة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان واصل) وعدم وجود استثناء وأنّ المولويّات العرضيّة ليس لها طاعة ومعصية مستقلّة عن طاعة الله ومعصيته، فإذا ثبت بالدليل العقلي اشتراط حقّ الطاعة المشروعة لأحد بالوصول فإنّ معنى ذلك اشتراط حقّ الطاعة لله تعالى على عباده بالوصول؛ لأنّ ذلك الحقّ من هذا الحقّ، بل لا حقّ إلاّ هذا الحقّ[١].

وبناءً على ذلك فإنّ قاعدة (قبح العقاب بلا بيان واصل) العقليّة تعمّ كلّ موارد الطاعة، ولا يحتمل خروج حقّ طاعة الله تعالى عن هذه العقليّة، وهذا هو الذي قرّره الوحيد البهبهاني.

المطلب الثالث: الاستدلال بالآيات الدالّة على البراءة الشرعيّة:

استدلّ الوحيد البهبهاني بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[٢] على حجّيّة أصل البراءة بدعوى أنّ المفهوم من الآية وإنّا لا نعذّبهم على ما يفعلون حتّى نبلّغهم الأمر ببعث الرسول صلى الله عليه وآله[٣].

فإنّ نفي التعذيب في الآية كناية على أنّه ليس هناك إيجاب وتحريم حتّى نبعث رسولاً[٤] والمراد من بعث الرسول هو التبليغ[٥].

---

(١) الآصفي، محمّد مهدي: مقدّمة الفوائد الحائريّة، ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٣.

(٤) القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ١٦.

(٥) الإصفهاني، محمّد حسين: الفصول، ١١٩.

وقد استند الأشاعرة لهذه الآية عند إنكارهم للأحكام الثابتة بطريق العقل قبل ورود الشرع، وقالوا بأنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح ولا يوجب ولا يحرّم بدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

ووجه استدلالهم بها كما ذكره الإمام الرازي تقريراً لمذهبهم أنّ الوجوب لا تتقرّر ماهيّته إلاّ بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب أنّ لا يتحقّق الوجوب قبل الشرع[١].

لكنّ المعتزلة والإماميّة أوردوا على الاستدلال بالآية وقالوا بأنّها لا تدلّ على نفي الأحكام الثابتة بالعقل، بل هي واردة لبيان أنّ الله سبحانه لا يعاقب أحداً على معاصيه حتّى يستظهر عليه بالحجج وإنفاذ الرسل ينبّهونه على الحقّ، ويهدونه إليه، ويرشدونه إلى سلوكه، استظهاراً في الحجّة؛ لأنّه إذا اجتمع داعي العقل وداعي السمع إلى الحقّ تأكّد الأمر، وزال الريب فيما يلزم العبد، وليس في ذلك دلالة على أنّه لو لم يبعث رسولاً لم يحسن منه أنّ يعاقب إذا ارتكب القبائح العقليّة[٢].

وإلى هذا المعنى يشير الطبرسي عند تفسيره للآية الكريمة بقوله: (إنّه وإن جاز التعذيب قبل بعثة الرسول، فإنّه سبحانه لا يفعل ذلك مبالغة في الكرم والفضل والإحسان والطول استظهاراً في الحجّة)[٣].

---

(١) الرازي، محمّد بن عمر: مفاتيح الغيب، مطبعة الآستانة، ١٢٩٤ هـ، ٥: ٥٦٠.

(٢) الطوسي، محمّد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، المطبعة العلميّة، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧ م، ٦: ٤٥٧.

(٣) الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، ٦: ٤٠٤.

وبهذا يمكن الإجابة عن قول الأشاعرة وغيرهم ممّن استدلّ بالآية على نفي أحكام العقل، أنّ المراد بالآية أنّه لا يعذّب سبحانه في الدنيا، ولا في الآخرة إلاّ بعد البعثة، فتكون الآية خاصّة فيما يتعلّق بالسمع من الشرعيّات، فأمّا ما كانت الحجّة فيه من جهة العقل وهو الإيمان بالله تعالى فإنّه يجوز العقاب بتركه، وإن لم يبعث الرسول[١].

والذي يظهر من الإمام الرازي هو الميل إلى هذا التفسير[٢].

ومن جملة المعاني التي حمل عليها العذاب في الآية: أنّ المنفي فيها هو عذاب الاستئصال في الدنيا، وأنّ الله سبحانه وتعالى لم يكن ليعذّب الأُمم بعذاب الاستئصال في الدنيا إلاّ بعد أنّ ينذرهم بواسطة الأنبياء والرسل، وقد أشار الشيخ الطوسي إلى هذا المعنى دون أنّ يرجّحه فقال: (وقيل في معناه: وما كنّا معذبين بعذاب الاستئصال والإهلاك في الدنيا حتّى نبعث رسولاً)[٣].

ويؤيّده سياق النفي: وما كنّا معذّبين، الدّال على استمرار النفي في الماضي حيث لم يقل: ولسنا معذّبين، ولا نعذّب ولن نعذّب، بل قال: وما كنّا معذّبين، والظاهر في أنّه كانت السنّة الإلهيّة في الأُمم الخالية الهالكيّة جارية على أنّ لا يعذّبهم إلاّ بعد أنّ يرسل إليهم رسولاً ينذرهم

---

(١) الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، ٦: ٤٠٤.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب، ٥: ٥٦٠.

(٣) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، ٦: ٤٥٧.

بعذاب اللّه[١].

وإذا عدنا إلى موقف الأُصوليّين من دلالة الآية على أصل البراءة إضافة إلى الوحيد البهبهاني فإنّ صاحب القوانين قد استدلّ بهذه الآية على البراءة وقال: إنّ المتبادر منها:

(أنّا لا نعذّبهم على ما يفعلون حتّى نبلّغهم الأحكام ببعث الرسول، ويظهر أنّ الأحكام التي لا حكم للعقل فيها بالأمر والنهي، ونقول أنّ الرسول أعمّ من الظاهر والباطن، وعدم التعذيب كناية عن أنّه ليس هناك إيجاب وتحريم حتّى نبعث رسولاً، وإلاّ فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم، والإخبار عن العفو، وعن المؤاخذة عن جميع المحرّمات، وترك الواجبات إلى زمان يستلزم إلغاء الإيجاب والتحريم)[٢].

وممّن تبنى عدم دلالة الآية على البراءة الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) حيث قال: بأنّ ظاهر الآية (هو الإخبار بوقوع التعذيب بعد البعث، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأُمم السابقة)[٣].

كما قرّب صاحب الكفاية عدم دلالة الآية على أصل البراءة بأنّها واردة لنفي فعليّة العذاب لا نفي استحقاقه، والمطلوب لإثباتها دلالتها

---

(١) الطباطبائي، محمّد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ١٣: ٦٠، وبناءً على هذا التفسير للآية لا تكون دالّة على أصل البراءة بالمعنى الذي يريده الأُصوليّون، وأنّها لا تدلّ على إمضاء العقل بقبح العقاب بلا بيان.

(٢) القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ١٧.

(٣) الأنصاري، مرتضى: فرائد الأُصول، ١٩٣.

على البراءة هو نفي الاستحقاق؛ إذ لعلّهم استحقّوا العذاب من الله سبحانه وتعالى، ولكنّ الله بلطفه وكرمه منّ عليهم بالعفو، حيث يقول: (وفيه أنّ نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعلّه كان منّةً منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك)[١].

وقد مال السيّد الخوئي إلى رأي الوحيد البهبهاني في دلالة الآية على حجيّة أصل البراءة حيث ذهب إلى أنّ دلالة الآية واردة لنفي التعذيب الدنيوي، إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من دلالتها على حجّيّة الأصل، وذلك لأنّ نفي العذاب الدنيوي يستلزم بطريق أولى نفي المؤاخذة والعقاب الأُخروي، فإذا ثبت ذلك ثبتت دلالة الآية الكريمة على حجّيّة البراءة الشرعيّة، ويكون تقريب الاستدلال بها: (أنّ بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأنام وإتمام الحجّة عليهم كما هو ظاهر بحسب الارتكاز والفهم العرفي، فتدلّ الآية الكريمة على نفي العقاب بمخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلّف)[٢].

ومن الآيات التي استدلّ بها الوحيد البهبهاني على أصل البراءة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾[٣] فقد ذكرها ضمن الآيات الظاهرة في أنّه لا مؤاخذة إلاّ بعد البيان[٤]،

---

(١) الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٢: ١٦٧.

(٢) الخوئي، أبو القاسم: مصباح الأُصول، ٢: ٢٥٥.

(٣) التوبة: ١١٥.

(٤) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

والذي نراه أنّ هذه الآية تدلّ على أصل البراءة وذلك من ملاحظة أسباب نزولها، فقد ذكر الطوسي نقلاً عن الحسن البصري في بيان نزول هذه الآية أنّه (مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل فرض الصلاة والزكاة وغيرهما من فرائض الدين، فقال المسلمون: يا رسول اللّه، إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم؟ فقال الله تعالى: (وما كان الله ليضلّ قوماً ـ وهم مؤمنون ـ ولم يبيّن لهم الفرائض)[1].

وهكذا فإنّ معنى هذه الآية يجري مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ويكون حالها حال قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ في الدلالة على أصل البراءة.

ثمّ ذكر الوحيد من الآيات الدالّة على أصل البراءة في الشبهات الوجوبيّة وغيرها قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[3].

وكذا يدلّ على البراءة قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾[4] لأنّ الحكم إذا كان التوقّف، فأيّ فائدة في تلاوة ما حرّم اللّه؟ بل لا بدّ من تلاوة ما أحلّ الله تعالى[5]، وأمثال ذلك.

---

(١) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، ٥: ٣١١.

(٢) الطلاق: ٧.

(٣) الأنفال: ٤٢.

(٤) الأنعام: ١٥١.

(٥) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٤.

المطلب الرابع: أدلّة البراءة الشرعيّة في الشبهات الوجوبيّة:

استدلّ الأُصوليّون بالبراءة الأصليّة وأرادوا منها نفي التكليف الوجوبي عند احتماله، وقد جاءت كلمات الأُصوليّين المتقدّمين تؤكّد ما ذكرناه، ولعلّ السبب في تخصيص أصل البراءة بالشبهات الوجوبيّة راجع إلى أنّ التمسّك في الشبهات التحريميّة يرجع فيه إلى أصل آخر يعرف عندهم بأصل الإباحة، وهو عقلي عند العدليّة، وبحكم الشرع عند الأشاعرة، فإنّ الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع عند الأشاعرة هو التوقّف، وأمّا بعد ورود الشرع فإنّ الأصل فيما شكّ في تحريمه عندهم هو الإباحة الشرعيّة الثابتة بالأدلّة والعناوين العامّة، بينما لا نجد لهذا التفصيل أثراً في كلمات العدليّة من المعتزلة والإماميّة، فإنّ الأصل عندهم هو الإباحة باعتبارها حكماً عقليّاً.

أمّا أصل البراءة فهو وإن اختصّ بالشبهات الوجوبيّة في كلمات قدماء الأُصوليّين[1] إلاّ أنّ مورده كما أوضح البهبهاني أعمّ من ذلك ويشمل

---

(١) ننقل فيما يلي أقوال بعض الأُصوليّين التي يظهر منها تخصيص البراءة في الشبهات الوجوبيّة، يقول الغزالي، محمّد بن محمّد (ت ٥٠٥ هـ): (اعلم أنّ الأحكام السمعيّة لا تدرك بالعقل، لكن دلّ العقل على براءة الذمّة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات و السكنات قبل بعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات، فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى السادسة غير واجبة، لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً؛ إذ لا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي الأصلي). ظ: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ١: ٢١٧. ويقول المحقّق الحلّي نجم الدين، جعفر بن الحسن (ت٦٧٦هـ): (استصحاب حال العقل وهو التمسّك بالبراءة الأصليّة كما نقول: ⇦

مطلق ما شكّ فيه من التكليف[١].

ويظهر من صاحب القوانين (ت ١٢٣١ هـ) تنبيه لهذا الاتّجاه، فإنّه اختار أنّ إجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شكّ فيه باشتغال الذمّة لا يكون إلاّ بالتكليف، والتكليف منحصر فيهما، والتمسّك بأصل البراءة إنّما يصحّ في مقابل دعوى الحرمة أو الوجوب[٢] كما سار على هذا الاتّجاه أيضاً صاحب الكفاية (ت ١٣٢٩ هـ) حيث جعل عنوان أصل البراءة ما لو شكّ في وجوب شيء أو حرمته ولم تنهض عليه حجّة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأوّل وفعل الثاني[٣].

بينما وجدنا صاحب الفصول، محمّد حسين الإصفهاني (ت ١٢٦١هـ) يرى أنّه لا داعي لتخصيص أصل البراءة بموارد الشكّ في الوجوب والحرمة، بل إنّها لنفي مطلق الحكم، بحيث يشمل الاستحباب والكراهة أيضاً، فإنّ المراد من البراءة هو الخلو والفراغ من مطلق التكليف، فيتمسّك فيه على نفي الوجوب والتحريم وأخويهما حيث يشكّ في الجميع[٤].

⇦ ليس الوتر واجباً). ظ: المحقّق الحلّي: المعتبر في فقه الإماميّة، ٦.

ويقول الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي (ت ٧٨٦ هـ): (التمسّك بأصل البراءة عند عدم دليل، وهو عدم الورود في هذا الباب، كنفي الغسلة الثانية في الوضوء، والضربة الزائدة في التيمّم، ونفي وجوب الوتر. ظ. الشهيد الأوّل: الذكرى في الفقه، ٥.

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢) القمّي، أبو القاسم: القوانين المحكمة في أُصول الفقه، ٢: ١٧.

(٣) الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٢: ١٦١.

(٤) الإصفهاني، محمّد حسين: الفصول الغرويّة: ١١٨.

وهذا الاتّجاه هو الصحيح في نظري، لأنّه هو الأوفق بما يراد من أصل البراءة؛ إذ هو عبارة عن التوقّف وعدم الحكم بواحد من الأحكام المتوقّفة على صدورها من الشارع، وهي غير مختصّة بالوجوب والحرمة، بل تشمل مطلق التكاليف الإلزاميّة وغيرها.

الاستدلال بالأخبار على أصل البراءة:

إنّ عامّة الأُصوليّين يجعلون أصل البراءة من جملة أقسام دليل العقل، ولأجل ذلك لم يكن يعنيهم التصدّي لإثباته من طريق النقل، وهذا الكلام يصحّ لو قلنا بتخصيص أصل البراءة في الشبهات الوجوبيّة، كما هو طريقة القدامى.

وأمّا بناءً على شمولها لما يسمّى بأصل الإباحة نجد أنّ كثيراً من الأُصوليّين من غير المعتزلة استندوا في حجّيّة هذا الأصل إلى الأدلّة الشرعيّة، فقد استند الوحيد إلى جملة من الأخبار الدالّة على عدم المؤاخذة إلاّ بعد العلم[1]، منها قوله ﷺ: (رفع عن أُمّتي.. ما لا يعلمون)[2].

وبخصوص الاستدلال بهذا الحديث على البراءة الأصليّة، فإنّ أوّل من استدلّ به ـ حسب تتبّعي ـ هو الفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ)، فإنّه بعد أنّ أورد جملة من الأخبار الدالّة على أصل البراءة ومنها حديث

---

(١) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٤ ـ ٣٥٧.

(٢) الصدوق، محمّد بن علي: التوحيد، ٢: ٤٦٣ ضمن الحديث ٢، و من لا يحضره الفقيه، ١: ٣٦ ضمن الحديث ١٣٢.

الرفع، قال: (ولا يخفى أنّ ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون)[١].

واستدلّ به الوحيد البهبهاني في رسالته الخاصّة بأصل البراءة[٢]، ووافقه على ذلك صاحب القوانين حيث قال: (إنّ رفع المؤاخذة عمّا لا يعلمون ظاهر في الإباحة الشرعيّة)[٣].

ويقول السيّد الخوئي: (إنّ الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف)[٤].

وقد ذكر الأُصوليّين أقوالاً في المراد من الرفع في هذا الحديث، منها أنّ المرفوع هو خصوص المؤاخذة، أو هو عموم الآثار، ومنها أنّ المرفوع هو الحكم، ومنها أنّ المرفوع هو الأثر المناسب لكلّ واحد من التسعة المذكورة في الحديث.

والذي أوجب تعدّد الأقوال أنّ الكلام هنا لا بدّ له من مقدّر، لأنّ دلالة الاقتضاء هي (دلالة الكلام على مسكوت عنه يتوقّف صدق الكلام على تقديره أو لا يستقيم معناه إلاّ به)[٥].

وفي هذا الحديث يجب التقدير لتوقّف صدق الكلام عليه (فإنّ رفع الخطأ والنسيان والعمل بعد وقوعه محال، ولا يصدق الكلام إلاّ بتقدير

---

(١) التوني: الوافية، ١٨٠.

(٢) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٤.

(٣) القمّي: القوانين المحكمة، ٢: ١٧.

(٤) الخوئي: مصباح الأُصول، ١: ٢٥٦.

(٥) حسب اللّه، علي: أُصول التشريع الإسلامي، مطبعة دار المعارف ـ القاهرة، ٣١٦.

محذوف بأن نقول: رفع إثمّ الخطأ أو حكمه)[١].

ولهذا وقع الاختلاف المتقدّم في تعيين ما هو المقدّر المحذوف.

فالذي عليه بعض الأُصوليّين كصاحب القوانين أنّ المقدّر هو رفع المؤاخذة[٢] فيما مال الأنصاري إلى القول بأنّ المقدّر هو رفع جميع الآثار؛ لأنّه (أقرب المجازات إلى نفي الحقيقة الممتنع بالفرض)[٣].

وموضع الاستدلال من الرواية على أصل البراءة هو قوله ﷺ: «وما لا يعلمون»، والمراد به الشيء الذي لا يعلمونه، وهو تعبير آخر عن الجهل بالحكم الشرعي.

وقد استند إليه الفقهاء لإثبات معذوريّة الجاهل مطلقاً كما يقول المجلسي[٤]، ويدلّ عليه فحاوى كثير من الآيات والأخبار[٥].

وبهذا ننتهي إلى تماميّة دلالة الحديث على البراءة الشرعيّة في الشبهات الوجوبيّة وكذا التحريميّة والموضوعيّة وهو عمدة ما استدلّ به الأُصوليّون وعوّلوا عليه في إثبات أصل البراءة الشرعيّة، وهناك جملة من الأخبار الأُرى التي استدلّ بها الوحيد[٦]على أصل البراءة كحديث

---

(١) م. ن، ٣١٧.

(٢) القمّي: القوانين المحكمة، ٢: ٢٧.

(٣) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١٩٥.

(٤) المجلسي، محمّد باقر: مرآة العقول، ٢: ٤٣٠.

(٥) م. ن، ٢: ٤٢٠.

(٦) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٤.

الحجب وإن استدلّ به الفاضل التوني في الوافية[١] قبله، وهو قوله ﷺ: (وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)[٢].

وذكر بعض من تعرّض لهذه الرواية أنّها مختصّة بالشبهات الوجوبيّة فقط، منهم الحرّ العاملي، فإنّه بعد أنْ ذكر الحديث قال: (أقول: هذا مخصوص بالوجوب وأنّه لا يجب الاحتياط بمجرّد احتمال الوجوب)[٣].

وقال المحدّث البحراني: (فالتكليف بوجوبه موضوع عنّا؛ إذ لا يناسب التعبير بالوضع مقام التحريم)[٤]. فهو يرى اختصاصه بالشبهات الوجوبيّة وهو ما اختاراه وفاقاً لجملة الأخباريّين من عدم جريان البراءة في الشبهات التحريميّة.

أمّا الوحيد البهبهاني فإنّه يرى (أنّه لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب، بل المراد وضع التكليف أو المؤاخذة وهما وجوديّان ويتعلّقان بالواجب والحرام فعلاً وتركاً)[٥]، وذهب صاحب القوانين إلى مثل ذلك أيضاً فقال: (إنّ المراد وضع تكليفه عنهم، أو وضع المؤاخذة، وهذا يشمل

---

(١) التوني: الوافية، ١٩٩.

(٢) الكليني: الكافي، ١: ٦٤، ح٣؛ الصدوق: التوحيد، ٤١٣، ح٩؛ المجلسي: بحار الأنوار، ٢: ٢٨٠، ح٤٨.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ١١٩.

(٤) البحراني: الدرر النجفيّة، طباعة حجريّة، إيران، ١٣١٤ هـ، ٢٨.

(٥) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٧٣.

محتمل الوجوب والحرمة، ولا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب)[١].

وهناك اعتراضات على دلالة هذا الحديث على أصل البراءة، وأنّها (الرواية) الظاهر أنّ ما حجب الله علمه عن العبادة هو ما لم يبيّنه لهم، لا ما بيّنه واختفى عليهم. فدلالة الرواية من قبيل ما دلّ على السكوت عمّا سكت الله عنه ممّا لا دلالة فيه على الحكم المجهول[٢]، إلاّ أنّ هذه الإشكالات والاعتراضات لم تقف أمام بعض الأُصوليّين ممّن تصدّى لتفنيدها وإثبات دلالة الحديث على البراءة.

منهم السيّد محمّد المجاهد حيث قال: (إنّه لا داعي للزوم الإضمار لجواز أنّ يراد من الموصول نفس الأحكام الشرعيّة، ويكون التقدير، كلّ حكم شرعي حجبه الله تعالى عن العباد أو حجب علمه عنهم، ولم يبيّنه لهم فهو موضوع عنهم، وغير متعلّق بهم، وهذا معنى صحيح لا إشكال فيه)[٣].

وفيما تقدّم من الأدلّة كفاية لإثبات جريان البراءة الشرعيّة في الشبهات الوجوبيّة علماً بأنّ العمدة لإثباتها هو حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق عند القدامى، وقبح العقاب بلا بيان عند المتأخّرين.

---

(١) القمّي: القوانين المحكمة، ٢: ١٧.

(٢) الأنصاري: فرائد الأُصول، ١١٩.

(٣) الطباطبائي، محمّد المجاهد: مفاتيح الأُصول، ١٢٢.

دلالة الإجماع على أصل البراءة:

ادّعى الإجماع على أصل البراءة المحقّق الحلّي[١] والعلاّمة الحلّي[٢] ومنهم الكليني[٣] والشيخ المفيد[٤] والشيخ الطوسي[٥]، وإن قالا بالتوقّف إلاّ أنّهما يقولان به قياساً إلى حكم العقل، وأمّا بالقياس إلى حكم الشرع فإنّهما يقولان بالبراءة.

ثمّ ذكر الوحيد ما يؤكّد إجماعهم بالقطع بأنّ المسلمين من زمن الرسول صلى الله عليه وآله إلى زمن القائم عليه السلام ما كانوا يتوقّفون في كلّ واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم، في كلّ واحد واحد من أعضائهم، وكذا في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمّهم ومأكولهم وملبوسهم ومشروبهم وغير ذلك من متعلّق الأحكام، وإنّما كانوا يقتصرون على الرخصة الثابتة من الشرع، وأنّ الرسول صلى الله عليه وآله يوم بُعث لم يلزمهم على ذلك، بل كان يبلغهم التكليف ولا يؤاخذهم إلاّ بعد الإبلاغ، لأنّه كان يرفع التكليف ويبيح، وبدون إبلاغ الإباحة ورفع التكليف ما كان يؤاخذهم في كلّ واحد واحد من الأُمور[٦].

---

(١) المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ٢٨٠.

(٢) الحلّي، الحسن بن يوسف: مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، ٢٥٠.

(٣) الكليني: الكافي، ١: ١٦٢ ـ ١٦٥ باب البيان وحجج اللّه.

(٤) المفيد: تصحيح اعتقادات الإماميّة، ١٤٣.

(٥) الطوسي: عدّة الأُصول، ٣٠١.

(٦) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٥٨.

وهكذا يظهر أنّ الرسول ﷺ لم يجعل الأصل على الأُمّة الاقتصار في كلّ واحد واحد من الأُمور على الرخصة الخاصّة وبلوغها وثبوتها بل كان الأمر بالعكس وكذا حال الأئمّة عليهم السلام.

خلاصة وتقويم:

والنتيجة التي توصّلنا إليها من مجموعة هذه الأدلّة:

١ ـ أنّنا إذا وجدنا أمراً من الأُمور ولم نعلم حكمه الشرعي وشككنا في وجود تكليف وجوبي أو تحريمي فيه، فإنّه يجوز لنا الحكم ببراءة الذمّة من هذا التكليف ومعاملته معاملة عدم الوجوب وعدم الحرمة، والأوّل نظير شكّ الزوجة في تعلّق تكليف وجوبي في إطاعة زوجها في غير الموارد الحقوقيّة الخاصّة، كالإطاعة في الفراش، أو غسل الملابس أو تنظيف البيت، والثاني نظير شكّ المدخن بحرمة التدخين، فإنّه يجوز للزوجة الحكم بعدم الوجوب، وللمدخن الحكم بعدم الحرمة تمسّكاً بأدلّة البراءة.

٢ ـ أنّ العبد لا يتمكّن من إجراء البراءة لدى الشكّ في التكليف فوراً، بل يجب عليه الفحص عن دليل الوجوب ودليل التحريم أوّلاً، فإذا فحص ولم يعثر على الدليل جاز له العمل بالبراءة، وإلاّ كان مقصّراً في الطاعة وسبباً لوقوعه في العصيان فلا تجري في حقّه البراءة.

المبحث الرابع
آراء الوحيد في (الاحتياط)

المطلب الأوّل: مدار التكليف:

إنّ الأمر المهمّ الذي يدور عليه البحث في الأُصول العمليّة هو التكليف، فإذا علمنا بوجوده وشككنا بارتفاعه نستصحب بقاءه، وإن شككنا بأصل وجوده وشككنا بحدوثه نجري فيه البراءة، وأمّا إذا علمنا بوجود التكليف بواسطة قيام دليل نقلي أو عقلي عليه فمعناه أنّ ذمّتنا أصبحت مكلّفة به، فلا بدّ من العمل به وعدم عصيانه، وهذا لا يحصل إلاّ بامتثاله والإتيان به.

وعليه فإذا شككنا في براءة الذمّة من التكليف المعلوم فإنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان به بنحو نطمئنّ بفراغ الذمّة من التكليف، وهو ما يعبّر عنه الأُصوليّون بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني[1]. ومرادهم من الاشتغال اليقيني اليقن باشتغال الذمّة بالتكليف، ومن الفراغ

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٩١؛ الأنصاري: فرائد الأُصول، ٢: ٢١٠ ـ ٢١١؛ الخراساني: كفاية الأُصول، ٣٤٦.

اليقيني بخلوّ الذمّة من التكليف وفراغها من عهدته.

وقد ذهب جماعة من علماء الإماميّة وهم الأخباريّون إلى القول بعدم جواز الرجوع إلى أصل البراءة عند الشكّ في حرمة فعل أو حلّيّته، وأنّ المرجع في هذه الحالة هو العمل بالاحتياط، وهو الترك. واستندوا في ذلك إلى الأخبار الواردة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام الناهية عن اقتحام الشبهات، وعن عدم جواز الإفتاء من غير علم، وعدم جواز التعويل على غير الكتاب والسنّة، وأنّ العمل بالبراءة أخذ بالظنّ المنهي عن اتّباعه، وقول بغير علم، وتحكيم للعقول في أمور الدين.

وقبل الخوض في هذا الموضوع لا بدّ لنا من التعرّض إلى معنى الاحتياط لغة؛ إذ أنّه لا شكّ في أنّ المعرفة الدقيقة لمدلول هذه الكلمة تسلّط الأضواء الكاشفة على البحث، وتبيّن مدى ارتباط المدلول الاصطلاحي للكلمة بالمدلول اللغوي.

الاحتياط لغة:

جاء في الصحاح في معنى لغة: احتاط الرجل لنفسه، أي أخذ بالثقة، واحتاط: أخذ بالجزم، فيكون معنى الاحتياط الأخذ بالثقة واليقين[1].

وورد في لسان العرب: حاط: حاطه يحوطُه حوطاً وحيطةً: حفظه وتعّهده، واحتاط الرجل: أخذ في أُموره بالجزم، والحوطة والحيطة:

---

(١) الجوهري: الصحاح، ٣: ١١٢١، مادّة حوط.

الاحتياط... الخ[١].

قال الليث: احتاط يحوط حوطاً وحياطة، والاسم الحيطة، يقال: حاطه حيطه إذا تعاهده، وقال: واحتاطت الخيل وأحاطت بفلان إذا أحدقت به، وكلّ من أحرز شيئاً كلّه وبلغ علمه أقصاه فقد أحاط به، يقال: هذا أمر ما أحطت به علماً، قال: والحائط سمّي بذلك لأنّه يحوط ما فيه.. عن ابن الأعرابي، ويقال: للأرض المحاط عليها حائط حديقة، فهي إذا لم يحط عليها فهي ضاحية[٢] فيكون المدلول المشترك لهذه المادّة في جميع صياغاتها هو الاستيلاء مع الرعاية والتوجّه.

لكن قد تكون دلالتها على الاستيلاء شديداً في بعض الهيئات كهيئة الأفعال، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً﴾[٤].

كما أنّ الاحتياط افتعال يدلّ على ما تختصّ به هذه الهيئة من الاستيلاء بالاختيار والإرادة، فالعمل إنّما يكون احتياطاً إذا كان جامعاً على جميع الاحتمالات، وإلاّ لم يكن حائطاً وسوراً.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادّة حوط.

(٢) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد ٦٠٦ ه: تهذيب اللغة، تحقيق: الدكتور عبد الحليم النجّار، راجعه: محمّد علي النجار، المؤسّسة المصرية، الدار المصريّة، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤ م، ٥: ١٨٤.

(٣) الإسراء: ٦٠.

(٤) النساء: ١٢٦.

وفي الحديث: (خذ بالحائطة لدينك) أي الاحتياط في أمر الدين، يقال: احتاط بالأمر لنفسه، أي أخذ بما هو أحوط له، أي أوقى ممّا يخاف منه فأمنه من العقوبة والمساءلة[1].

ويمكن أنّ نمثّل له بأمثلة:

١ ـ إذا علم العبد بأنّه في بداية شبابه لم يكن يصلّي ويصوم ثمّ أراد قضاءهما، ولكن تردّد في المقدار المطلوب منها، فإنّه يأخذ بما يعلم معه بفراغ الذمّة.

٢ ـ إذا أراد الصلاة ولم يعلم بدخول وقتها، فإنّه يجب عليه الانتظار حتّى يحصل على العلم بدخول الوقت، لأنّه لو صلّى قبل ذلك لا يحصل على العلم بفراغ الذمّة.

وعليه نتمكّن أنّ نعرّف الاحتياط بأنّه: (التزام المكلّف بكلّ ما يحتمل فيه الوجوب ولا يحتمل التحريم على الإطلاق، وترك كلّ ما يحتمل فيه الحرمة ولا يحتمل فيه الوجوب).

الفرق بين التوقّف والاحتياط:

قبل الدخول في بيان أدلّة الأخباريّين على وجوب الاحتياط وجدت لزاماً عليّ أنّ أُشير إلى المراد بالتوقّف والمراد بالاحتياط.

فقد قيل أنّ هناك فرقاً بين التوقّف والاحتياط، فإنّ المراد بالتوقّف كما يقول الفاضل التوني (هو عبارة عن ترك الأمر المحتمل الحرمة،

---

(١) ظ: الطريحي: مجمع البحرين، ٢: ٢٤٣، حوط.

وحكم آخر من الأحكام الخمسة)[١].

وأمّا الاحتياط فإنّه عبارة عن ارتكاب الأمر المحتمل للوجوب وحكم آخر ما عدا التحريم[٢].

غير أنّ هذا التمييز بين التوقّف والاحتياط لم يرد في لسان أحد من الأُصوليّين.

والذي يظهر لي أنّ المراد بالتوقّف هو عبارة عن عدم الالتزام بحكم من الأحكام الخمسة فيما إذا لم يقم دليل معتبر على إثباته.

وأمّا الاحتياط فإنّه عبارة عن الوظيفة العمليّة التي يحدّدها العقل أو الشرع لإحراز الواقع المشكوك.

ويرى القمّي أنّ المراد بالتوقّف (هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصّة، وعدم الإذعان بالمطلوبيّة أو المبغوضيّة)[٣].

وهذا المعنى لا يستلزم وجوب العمل بالاحتياط، بل هو أعمّ من ذلك؛ إذ أنّ علينا بعد ذلك إمّا أنّ نحكم بأصالة البراءة إذا ثبتت أدلّتها، أو نحكم بلزوم الاحتياط بناءً على ثبوت أدلّة وجوب الاحتياط حال الاشتباه.

ومن ذلك يظهر أنّ القول بالتوقّف لا يساوق معنى الاحتياط، ولا يختصّ بالأخباريّين أيضاً، بل أنّ المجتهدين أيضاً هم من المتوقّفين في

---

(١) التوني: الوافية، ١٥٩.

(٢) م، ن: ١٦١.

(٣) القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ١٧.

الحكم الواقعي بالنسبة لحكم الواقعة المشكوكة وإن كانوا عالمين بالحكم الظاهري لها وهو العمل بأصل البراءة.

والأخباريّون متوقّفون أيضاً من الحكم الواقعي إلاّ أنّهم يعملون بالاحتياط في الواقعة المشكوكة لإحراز الواقع المشكوك.

المطلب الثاني: استدلال الأخباريّين على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة:

أ ـ أدلّتهم من الكتاب:

استدلّ الأخباريّون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة بآيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾[4].

وقد قرّب استدلالهم بالآيات بأنّ الترخيص في الشبهات قول بغير علم وقد نهت عنه الآية الأُولى، وأمّا الآية الثانية والثالثة، فقد قرّب الاستدلال بها: بأنّ اقتحام الشبهات التحريميّة مناف للتقوى التي أُمرنا

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) آل عمران: ١٠٢.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) البقرة: ١٩٥، راجع الآيات في: الفوائد المدنيّة، ٩٢.

بها في الآيتين المتقدّمتين، وأنّ اقتحام الشبهات التحريميّة إلقاء النفس إلى التهلكة وقد نهت عنه الآية الرابعة[١].

ب ـ أدلّتهم من السنّة:

استدلّ الأخباريّون بمجموعة من الروايات صنّفها العلماء إلى طوائف، منها ما دلّ على عدم جواز الإفتاء بغير علم، ومنها ما دلّ على وجوب التوقّف، ومنها ما دلّ على وجوب الاحتياط.

فمن الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ما رواه الكليني في الكافي بإسناده إلى زرارة قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام ما حق الله على العباد؟ فقال: أنّ يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون)[٢].

وعنه أيضاً: عن إسحاق بن عبد اللّه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إنّ الله تعالى خصّ عباده بآيتين من كتابه أنّ لا يقولوا حتّى يعلموا، ولا يردوا ما لم يعلموا، وقال تعالى: ﴿**أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لاَ يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ**﴾[٣]، وقال: ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾[٤])[٥].

وتقريب الاستدلال على المطلوب:

---

(١) الكاظمي: فوائد الأُصول، ٣: ١٣٥.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ١١٢.

(٣) الأعراف: ١٦٩.

(٤) يونس: ٣٩.

(٥) الكليني: أُصول الكافي، ١: ٥٠.

أنّ القول بالإباحة ممّا لم يرد فيه نصّ، وحلّيته قول بغير علم، بل لا ظنّ؛ لأنّه الإباحة الأصليّة قد ارتفعت لورود الشريعة وتضمّنها وقوع الأحكام على جميع الجزئيّات وإن لم تصل إلينا، والإباحة الشرعيّة موقوفة كغيرها من الأحكام على الدليل[١].

كذلك فإنّ من جملة ما استندوا إليه في وجوب الاحتياط ما ورد من الأخبار عن الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام أنّ كل واقعة تحتاج إليها الأُمّة لها حكم شرعي معيّن ولكلّ حكم دليل قطعي[٢] كالأخبار الواردة في أنّ الله تعالى في كلّ واقعة حكماً شرعيّاً مخزوناً عند أهله، حتّى أرش الخدش، والجلدة ونصف الجلدة، وأنّ جميع الأحكام قد ورد فيها خطاب شرعي، فكيف يصحّ التمسّك بأصالة العدم والاستدلال به[٣].

وقد جمع تلك الأخبار الحرّ العاملي في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي وهو باب وجوب التوقّف والاحتياط في القضاء والعمل في كلّ مسألة نظريّة لم يعلم حكمها بنصّ منهم عليهم السلام وفيه واحد وستّون حديثاً، ذكر فيها المخصّص الذي يخرج الشكّ في الوجوب فيبقى الشكّ في التحريم كما ذكر الأخبار المعارضة لأخبار الاحتياط وأوّلها بما يخرجها عن الاستدلال على البراءة[٤].

---

(١) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٧٥.

(٢) الإسترابادي: الفوائد المدنيّة، ١٠٦.

(٣) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٤٥.

(٤) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب١٢، من أبواب صفات القاضي، ١٨: ١١١ وما بعدها.

وقد علّق عليها بقوله: (ومن هنا يظهر أنّه لم يبق شيء على الإباحة الأصليّة، ولا شيء ينبغي الاجتهاد فيه والعمل بالظنّ، بل إمّا أنّ يثبت عندنا حكمهم عليهم السلام فنعمل بما علمناه منهم أو نعمل بالاحتياط، وهو أيضاً حكمهم ويفيد العلم ببراءة الذمّة)[1].

ومن الروايات التي استدلّوا بها على لزوم التوقّف فيما لم يتبيّن لنا حكمة قوله عليه السلام: (إيّاك عن خصلتين ففيهما هلك من هلك، إيّاك أنّ تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم)[2].

وقوله عليه السلام: (لا يسع الناس حتّى يسألوا ويتفقّهوا ويعرفوا إمامهم، ويسعهم أنّ يأخذوا بما يقول وإن كانت تقيّة)[3].

أخبار التثليث:

ويلحق بما دلّ على وجوب التوقّف، ما ورد من أنّ الأُمور ثلاثة حلال بيّن[4] وحرام بيّن[5] وشبهات بين ذلك، وقد ورد بهذا الحديث المروي عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وذكره البخاري في الصحيح في باب فضل من استبرأ لدينه، قال: (حدثنا زكريا عن عامر، قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: الحلال بيّن والحرام بيّن،

---

(١) الحرّ العاملي: الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة، ١٨٠ ـ ١٩٩.

(٢) الكليني: الكافي، ١: ٤٢، ح٢.

(٣) م، ن: ٤٠، ح٤.

(٤) الحلال البيّن: هو الذي حلّيته بيّنة من الدليل الشرعي.

(٥) الحرام البيّن: هو الذي تحريمه معلوم من الدليل الشرعي.

وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن أتقى المشتبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراعي يرعى حول الحمى يوشكّ أنّ يواقعه، ألا وإنّ لكلّ ملك حمى، ألا إنّ حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه، ألا وهي القلب)[1].

وقد ذكر هذا الحديث مرّة أُخرى في كتاب البيوع في الباب الثاني، عن النعمان بن بشير أيضاً مع اختلاف يسير، قال: قال النبي ﷺ: (الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أُمور مشبهة، فمن ترك ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشكّ فيه من الإثمّ كان لما استبان أترك، والمعاصي حمى اللّه، من يرتع حول الحمى يوشكّ أنّ يواقعه)[2].

وروي هذا الحديث أيضاً في صحيح مسلم في باب أخذ الحلال وترك الحرام[3].

وأمّا من طرق الإماميّة فقد وردت طائفة من الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام حول هذا المعنى مثل مقبولة عمر بن حنظلة، فإنّ فيها فقرات

---

(١) البخاري: صحيح البخاري، ١: ٥٠.

(٢) البخاري: صحيح البخاري، ٣: ٥٢.

(٣) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري ٢٦١ ه: صحيح مسلم، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط١، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥ م، ٣: ١٢١٩ كتاب المساقاة.

استدلّوا بها على وجوب التوقّف والاحتياط، وهي طويلة وموضع الاستدلال منها قول الإمام الصادق عليه السلام كما في ذيل المقبولة: (إنّما الأُمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى الرسول، قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم)[1].

أمّا وجه الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الاحتياط فقد قرّبه المحدّث الإسترآبادي:

أوّلاً: ما لا نصّ فيه أمر مشكل يجب التوقّف فيه.

ثانياً: قوله عليه السلام: فمن ترك الشبهات، بتقريب: أنّ النجاة من المحرّمات واجب فكذا مقدّمتها وهي ترك الشبهات.

ثالثاً: قوله عليه السلام: ومن أخذ بالشبهات، بتقريب: أنّ ارتكاب المحرّم محرّم فكذا مقدّمته أعني الأخذ بالشبهات.

رابعاً: قوله عليه السلام: وهلك من حيث لا يعلم، بتقريب: أنّ الأخذ بالشبهات موجب للهلاك والعقاب فهو حرام، وتركه واجب[2].

وقد وجّه المحدّث البحراني هذه الطائفة من الروايات بتوجيه آخر، وهو: (لا ريب أنّ ما لم يرد فيه نصّ، ليس من الحلال البيّن، ولا من

---

(١) الكليني: الكافي، ١: ٦٧؛ الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح١، ١٨: ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٦٠ ـ ١٦١.

الحرام البيّن، فيتعيّن أنّ يكون من الثالث، ولو كان العمل بالبراءة سائغاً في الشرع لما كان لهذا الفرد وجود في الأحكام)[١].

كما عقّب المحدّث البحراني على هذه الرواية في معرض الاستدلال بها بقوله:

إنّ المقبولة قد اشتملت بعد التوافق في جميع طرق الترجيح على الأرجاء حتّى يلقى إمامه[٢].

وهنا ما ذكره المحدّث الإسترآبادي حينما قال: (لو جاز التمسّك في نفي أحكام الله بالبراءة الأصليّة لما أوجبوا التوقّف، والحديث النبوي المتواتر بين الفريقين المتضمّن لحصر الأُمور في ثلاثة أيضاً ناطق بوجوب التوقّف فيما لم يكن حكمه بيّناً واضحاً، فلم يبق مجال للتمسّك بالأصل، ولا بالاستصحاب؛ إذ من شرط التمسّك بهما عدم بلوغ خطاب مخرج عنهما، لا خطاب خاصّ، ولا عامّ)[٣].

بقي أنّ نعرف حال طائفة أُخرى من الروايات وهي التي ورد فيها ذكر الاحتياط صريحاً، فمن الروايات التي استدلّ بها الأخباريّون على وجوب الاحتياط ما رواه الكليني في الكافي عن علي بن أبي إبراهيم، عن أبيه وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى جميعاً، عن عبد الرحمن بن الحجّاج؛ قال:

---

(١) البحراني: الدرر النجفيّة، ٢٤.

(٢) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٤٦ ـ ٤٧.

(٣) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ١٠٦.

سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصاباً صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أم على كلّ واحد منهما جزاء؟ فقال: لا، بل عليهما جميعاً، ويجري كلّ واحد منهما الصيد فقلت: بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط عنه حتّى تسألوا عنه، وتعملوا به)[1].

وجه الدلالة:

أمّا وجه الدلالة على وجوب الاحتياط فكما يقول المحدّث البحراني: (إنّ هذه الرواية قد دلّت على وجوب الاحتياط في بعض جزئيّات الحكم الشرعي مع الجهل به، وعدم إمكان السؤال، وذلك لأنّ ظاهر الرواية أنّ السائل عالم بأصل وجوب الجزاء، وإنّما شكّ في موضعه بكونه عليهما معاً جزاء واحد، أو على كلّ منهما جزاء بانفراده[2].

ويخلص المجلسي في بيان المراد بالاحتياط في هذه الرواية بأنّ: (الظاهر أنّ المراد بالاحتياط في الفتوى بترك الجواب بدون العلم، ويحتمل أن يكون المراد الأعمّ منه ومن الأعمّ منه ومن الاحتياط في العمل أيضاً)[3].

---

(١) الكليني: الكافي، ٤: ٣٩١.

(٢) البحراني: الحدائق الناضرة، ١: ٧٦.

(٣) المجلسي: مرآة العقول، ٣: ٣١٦.

المطلب الثالث: موقف الوحيد البهبهاني من استدلال الأخباريّين:

انبرى الوحيد البهبهاني لمناقشة الأخباريّين في استدلالهم على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة، والذي احتجّوا بالأخبار الدالّة على التوقّف إذا لم يعلم الحكم.

فقد ذهب إلى أنّ المجتهدين قائلون بمضمون هذه الأخبار، بل أساس اجتهادهم ومذهبهم على مضامين هذه الأخبار، إذ عرفت أنّهم ـ من جهة أنّ الفتوى لا بدّ من أنّ تنتهي إلى العلم ـ يقولون: إنّ الحجّة ظنّ المجتهد الجامع الشرائط، لا ظنّ غيره، لوجود العلم واليقين بحجّيّة ظنّه[1].

فإنّ لفظ هذا الحديث وما يؤدّي مؤدّاه أنّ من ارتكب الشبهة بمجرّد ارتكابه إيّاها يقع في الحرام بسبب ذلك الحرام، والأخباريّون لا يقولون بهذا؛ لأنّ الشبهة عندهم ليست بحرام، بل عند بعضهم أنّها حرام، بل يقولون بوجوب التوقّف، فلو جعلوا المراد من الحرام ترك التوقّف المأمور به، فجميع الأخبار الواردة بهذه المضامين تنادي بخلاف ذلك.

فمقتضى هذه الأخبار أنّ الهلاك من جهة فعل الحرام المحتمل والأخباريّون لا يقولون به، بل يقولون إنّ الهلاك من جهة ترك المأمور به، فلا ينفع الهلاك في مقام الاستدلال[2].

وناقش أخبار التثليث من وجوه عديدة أبرزها:

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٤٢.

(٢) البهبهانى: رسالة أصالة البراءة، ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

أوّلاً: أنّه لا يدلّ على وجوب التوقّف أو الحرمة، بل ظاهره أنّه إن اتفّق كونه حراماً في الواقع يهلك، وإلاّ فلا.

كما أنّ في الخبر تصريحاً بأنّ الهلاك من حيث لا يعلم، فلا يكون الهلاك بإزاء ارتكاب الشبهات، لأنّها معلومة والهلاك من حيث لا يعلم، فلا يكون قوله ﷺ: (من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات) باقياً على ظاهره؛ إذ يلزم أنّ يكون الشبهة حراماً، وبإزائها الهلاك، وكونها من حيث يعلم.

إلاّ أنّ يقال: الشبهات جمع محلّى باللام يفيد العموم، فمن ارتكب أيّ شبهة عرضت، لا محالة ارتكب الحرام المتعدّد، وهذا يبعد غاية البعد أنّ يتفّق كون جميع ما ارتكبه حلالاً واقعاً.

أمّا كون المحرّمات ليست على عمومها فمسلّم عند الجميع.

وأمّا كون المراد من الشبهات العموم المذكور، فلأنّه إذا تعذّر الحقيقة فأقرب المجازات متعيّن مضافاً إلى القرينة، والأظهر أنّ المراد: يوشكّ أنّ يقع في المحرّمات[1].

وليس في الحديث دلالة على وجوب التوقّف أصلاً؛ لأنّ الوجوب إنّما يثبت من لفظ أو تهديد بالعقاب على الترك وكلاهما مفقودان، بل من باب النصيحة ولاموعظة، والمتعارف ـ في العرف ـ الإتيان بالحظر المحتمل باللفظ الدالّ على الوقوع، مثل أنّهم يقولون: (لا تذهب في

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٤٣.

البرية، فيأكلك السبع، ويسلبك السارق) وغير ذلك، كما أنّ المتعارف في الأخبار أيضاً كذلك.

فالأوامر فيها إرشاديّة للتحرّز عن المضرّة المحتملة فيها، وإنّ أقصى ما تدلّ عليه هو الاستحباب لا الوجوب، والدليل على ذلك نفس التعليل الوارد فيها، فإنّ الظاهر من قوله ﷺ: (من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، فالأخذ بنفسه ليس من المحرّمات بل يستلزم ذلك الوقوع فيها، فيكون النهي عن الأخذ بالشبهات للإرشاد إلى عدم الوقوع في المحرّمات، لأنّ التجنّب عن الشبهات يوجب حصول ملكة الردع عن المحرّمات، كما أنّ الاقتحام فيها يوجب التجرّي على فعل المحرّمات)[1].

وهنا علّق الوحيد بقوله أنّه يمكن أنّ يكون المراد: (أنّ الشبهة وإن لم يترتّب عليها العقاب، إلاّ أنّها تورث في الإنسان حالة رديئة يقدّم بها

---

(١) لقد فهم الشيخ الطوسي من هذه الرواية عدم لزوم الاجتناب، ففي مسألة ما إذا اختلط مال شخص الحلال منه بالحرام، فقد قال إنّ الشراء مكروه وليس بحرام إذا لم يكن الحرام بعينه، سواء كان الحرام أقّل أو أكثر، أو متساوياً، وبه قال الشافعي. وقال مالك: إن كان الحرام أكثر حرم كلّه، وإن كان الحلال أكثر فهو حلال، دليلنا قوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، ومن حكم بتحريم الكلّ فعليه الدلالة. وأيضاً روى النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الحلال بيّن، والحرام بيّن، وبين ذلك أُمور مشتبهات لا يدري كثير من الناس أ من الحلال هي أم من الحرام ؟ فمن تركها استبرأ لعرضه ودينه فقد سلم، ومن واقع شيئاً منها يوشكّ أنّ يواقع الحرام، كما أنّه من يرعى حول الحمى يوشكّ أنّ يواقعه، ألا وإنّ لكلّ ملك حمى. ألا وإنّ حمى الله محارمه. ظ: الطوسي: الخلاف، مطبعة الحكمة، قم ـ إيران، ١٣٧٦ هـ، ٢: ٥٥، مسألة ٢١٢.

على المحرّمات ولا يبالي، كما أنّ عدم ارتكابه يمنع عنه، بل يضيف حالة حسنة يشقّ بها عليه ارتكابهما[١].

ومن جملة تأييدات الوحيد البهبهاني لما ذهب إليه وفساد ما ذهب إليه الأخباريّون كذلك، ما رواه الثقة الجليل علي بن محمّد الخزّار، بسنده إلى الحسن بن علي عليهماالسلام أنّه قال في جملة حديث له: (واعلم أنّك لا تكسب من المال شيئاً فوق قوّتك إلاّ كنت فيه خازناً لغيرك، واعلم أنّ في حلالها ـ أي بالدنيا ـ حساباً وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عقاباً، فأنزل الدنيا بمنزلة الميتة، خذ منها ما يكفيك، فإن كان ذلك حلالاً كنت قد زهدت فيها، وإن كان حراماً لم تكن قد أخذت من الميتة، وإن كان العقاب فإنّ العقاب يسير)[٢].

قال الوحيد: (وغير خفي أنّه لا يدلّ على وجوب التوقّف والحظر، بل مقتضاه أنّ من ارتكب شبهة واتّفق كونه حراماً ـ في الواقع ـ يهلك، لا مطلقاً)[٣].

كما نقض عليهم بقوله: أنّ المجتهدين لا يمنعون من الاحتياط، ولا يحرّمون سلوك سبيل النجاة، كيف وهم يحثّون ويحرّضون عليه، ويوبخون تاركه، وديدنهم وطريقتهم العمل به مهما أمكن، كما هو غير

---

(١) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٧٣.

(٢) الخزّاز القمّي، أبو القاسم علي بن محمّد بن علي: كفاية الأثر، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠١ هـ، ٢٢٧.

(٣) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٧٦.

خفي على العارف برويّتهم، المطّلع بمذهبهم وطريقتهم.

ثمّ توجّه إلى الأخباريّين قائلاً: (كلامنا معكم إنّما هو في الإفتاء بوجوبه، والقطع بلزومه، وهلاّ تحتاطون عن الإفتاء من غير دليل تامّ؟ وكيف لا تخافون عن الإيجاب والإلزام من دون برهان؟ وكيف بكم يوم القيامة عند الحساب إذا خوطبتم بهذا الخطاب: ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]، وما جوابكم إذا طولبتم الجواب، من أين علمتم أنّ فتواكم هي للصواب؟ فكيف اكتفيتم بغير العلم وقد قلت: ﴿أَ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[3]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[4]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[5]؟ وكيف اطمأنتم وقد سمتعم ما قلت بالنسبة إلى حبيبي سيّد المرسلين ﷺ وأفضل النبيّين: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[6]؟ فكيف بكم لم يؤاخذكم ربّكم بأنّي أنا الرؤوف الرحيم العطوف بعبادي، قلت لهم: ما جعلت عليكم في الدين من حرج[7]، وأنتم ضيّقتموه عليهم وعلى أنفسكم[8].

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) الأعراف: ٢٨.

(٣) المائدة: ٤٥.

(٤) المائدة: ٤٤.

(٥) المائدة: ٤٧.

(٦) الحاقّة: ٤٤ ـ ٤٧.

(٧) إشارة.

(٨) البهبهاني: رسالة أصالة البراءة، ٣٧٨.

وخلاصة القول: أنّ الأدلّة التي تمسّك بها الأخباريّون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة لم يسلم منها شيء من المناقشة. أمّا ما دلّ على عدم جواز الإفتاء بغير علم فإنّه مسلّم به عند الأُصوليّين أيضاً، وهم يقولون بالبراءة الشرعيّة في الشبهات التحريميّة لقيام الأدلّة من الكتاب والسنّة على حجّيّتها، فلا يكون العمل بمقتضاها قولاً بغير علم.

وأمّا كون ما لا نصّ فيه من الشبهات الواجب اجتنابها، فقد اتّضح أنّه ليس الأمر كذلك؛ إذ بعد قيام الأدلّة على الإذن والترخيص ورفع المؤاخذة في ارتكاب الفعل المشكوك الحكم، لا يكون ذلك من الشبهات المطلوب اجتنابها. وأمّا عن أدلّة وجوب التوقّف فقد ظهر أنّها إرشاديّة إلى حكم العقل، ويكون الأمر بالتوقّف تابعاً لما يرشد إليه، وهو يختلف بحسب الموارد، ففي بعضها يكون التوقّف لازماً كما في الشبهة قبل الفحص، والمقترنة بالعلم الإجمالي، وفي بعضها يكون التوقّف مستحبّاً كما في الشبهة البدويّة بعد الفحص وهي محلّ الكلام.

المبحث الخامس
منجّزية العلم الإجمالي

المطلب الأوّل: إيضاح معنى العلم الإجمالي:

تناول الوحيد البهبهاني هذا البحث والذي يعتبر امتداداً للبحث في حجّيّة القطع والذي احتدم الجدل حوله في أبحاث الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) ومن بعده الشيخ محمّد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) إذ استنزف منه جهداً نظريّاً وعقليّاً أبهظ تلاميذه بعده.

فاليقين قد يحفّه الإجمال والإبهام ويرافقه الشكّ في التطبيق، كما لو علمت بأنّ المشرّع أوجب عليّ صلاة في يوم الجمعة، ولكن تردّدت في كونها الظهر أو الجمعة. فقد ذهب الوحيد إلى أنّ التكليف بالمجمل صحيح، إذا تيسّر الامتثال بإتيان المحتملات التي بإتيانها يتحقّق المكلّف به يقيناً أو عرفاً، كوجوب التنزّه عن الإنائين المشتبهين والثوبين كذلك، وقضاء الفريضة المنسيّة من الخمس وغيرها. ومن ذلك التكليف بالعبادات؛ لأنّها كيفيّة لا يمكن معرفتها إلاّ من نصّ الشرع، وتيسّر الإتيان بالخلافيّات التي لا يمكن إثبات عدم وجوبها بنصّ، فتعيّن الإتيان بها حينئذ من باب المقدّمة، لأنّ شغل الذمّة بها يقيني والبراءة

اليقينيّة تتوقّف على الإتيان بها، والبراءة اليقينيّة لازمة للاستصحاب وقولهم عليهم السلام (لا تنقض اليقين إلاّ بيقين مثله)[١]، ولأنّه مخاطب بالإطاعة والامتثال، ويرجع فيها إلى العرف، ولا يعدّ ممتثلاً إلاّ أنّ يأتي بها؛ إذ بغير الإتيان بها تكون البراءة على سبيل الاحتمال، وهذا غير مجزٍ عندهم[٢].

وهنا يشير الوحيد إلى ما يظهر من بعض المحقّقين:

أنّه إذا وقع الإجماع على قدر من الأجزاء، ووقع الخلاف في قدر أنّ المكلّف به ليس إلاّ المجمع عليه، لا المختلف فيه، إلاّ أنّ يثبت دخول ما اختلف فيه بنصّ من الكتاب أو السنّة، وما لم يثبت لا يكون واجباً، لأنّ الأصل عدم الوجوب ما لم يثبت وجوبه، وعدم الاستحباب ما لم يثبت استحبابه[٣].

وقد أجاب الوحيد عن ذلك بقوله: (وهذا إنّما يتمّ إذا كان المثبت للتكليف هو ذلك الإجماع أو النصّ، وأمّا إذا تعلّق الخطاب بالعبادة التي هي مثل المجمل، مثل: إن قالوا عليهم السلام: توضّأ، أو صم وأمكن الامتثال بالنحو الذي ذكر، ولم يتحقّق حرج في الامتثال أصلاً، فالتكليف بها حينئذٍ صحيح والامتثال بذلك النحو متعيّن، سواء كان ثبوت التكليف

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١: ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٩١.

(٣) نعم يقولون بأولويّة ارتكابه خروجاً عن الخلاف.

المذكور بالإجماع أو الكتاب أو السنّة[١].

وأمّا أصل عدم التكليف فهو إنّما يكون في موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعي، وقد ثبت بالأدلّة المذكورة وهذا يكفي للإثبات.

والتكليف بالمجمل لا يصحّ في موضع لم يتيسّر الامتثال بالنحو الذي ذكر؛إذ لم يثبت مانع منه حينئذ، بل معلوم عدم المانع كما هو الحال في قضاء الفريضة المنسيّة وما ماثله ممّا هو في غاية الكثرة.

وللتمييز بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة ذكر المحقّق الكركي علي بن الحسين (ت ٩٤٠ ه) أنّ المرجع فيه إلى العرف، فإنّ غير المحصور في العادة هو ما يعسر عدّه لا ما يمتنع؛ لأنّ كل ما يوجد من أعداد قابل للحصر[٢].

وهو ما ذهب إليه العاملي محمّد بن علي (ت ١٠٠٩ ه) في المدارك[٣].

وقد مثّلوا لغير المحصور بالألف مع أنّ عدّ الألف لا يعدّ عسراً، وكذا لو فرضنا أوقية من الطعام يعلم بنجاسة أو غصبيّة حبّة منها، فإنّ جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه لتعسّر الاجتناب، والمفروض أنّ تناول ألف حبّة من الأرز في العادة بعشر لقمات، فالحرام مردّد بين عشرة محتملات لا ألف محتمل، نعم لو اتّفق تناول

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٣٩٢.

(٢) الكركي، علي بن الحسين: جامع المقاصد في شرح القواعد، ٢: ١٦٦.

(٣) العاملي، محمّد بن علي: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، ٣: ٢٥٣.

الحبوب في مقام يكون تناول كلّ حبّة واقعةً مستقلّة كان له حكم المحصور[١].

وهنا ينبغي التأكيد على ضرورة الرجوع في موارد التمسّك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد، فإنّ قوله: (اجتنب عن الخمر) لا فرق في دلالته على تنجّز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المردّد بين أُمور محصورة وبين الموجود المردّد بين أُمورٍ غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته، كلزوم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعي في خصوص مشتبهاته غير المحصورة على أغلب المكلّفين في أغلب الأوقات، فيمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في الأمر المشتبه[٢].

وقد تركّز بحث الوحيد لمسألة تنجيز العلم الإجمالي في محورين:

الأوّل: فيما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي محصورة في دائرة صغيرة ومحدودة.

والثاني: إذا كانت أطراف العلم الإجمالي غير محصورة وتقع في دائرة وسيعة.

وفي مقام الإجابة عما يترشّح من العلم الإجمالي بعدم المخالفة اليقينيّة، وما هو أساس هذا الإلزام؟

---

(١) الأنصاري، مرتضى: فرائد الأُصول، ٢: ٢٧٢.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٤٧.

ذهب الوحيد الذي اعتمد قاعدة الحسن والقبح العقليّين دليلاً على حجّيّة اليقين إلى قبح الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي فيما إذا كانت أطرافه محصورة، وأنّ العلم الإجمالي بالتكليف الشرعي علّة لحكم العقل بحظر المخالفة اليقينيّة، لأنّه في الشبهة المحصورة هناك يقين بحرمة أحدهما ولكن لا يعلم بعينه، فالحكم بجواز الجميع يستلزم الحلّيّة الواقعيّة القطعيّة، والحكم بحلّيّة أحدهما ترجيح بلا مرجّح، ولذا يجب اجتناب الجميع من باب المقدّمة، حتّى يحصل اليقين بعدم ارتكاب المحرّم وكي لا يحصل العسر والحرج[1].

وذهب محمّد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) إلى أنّ المعلوم بالاجمال لو فرض أنّه كان فعليّاً من جميع الجهات، لوجب عقلاً موافقته مطلقاً، ولو كانت أطرافه غير محصورة.

وإنّما التفاوت بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة، هو أنّ عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليّة المعلوم مع كونه فعليّاً لولاه من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في التنجّز وعدمه فيما كان المعلوم إجمالاً فعليّاً يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه[2].

أي أنّ التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً،

---

(١) م. ن، ٢٤٦.

(٢) الخراساني، محمّد كاظم: كفاية الأُصول، ٤٠٧.

وإلاّ لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

المطلب الثاني: أدلّة الوحيد على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة:

أوّلاً: الإجماع الذي صرّح به المحقّق الكركي[١]، وادّعاه الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائريّة)، وزاد عليه نفي الريب فيه، وأنّ مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه[٢] وتبعه غير واحدٍ ممّن تأخّر عنه[٣].

ثانياً: ما استدلّ به المحقّق الكركي[٤] من لزوم المشقّة في الاجتناب، ولعلّ مراده به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلّفين، فيشمله عموم قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٦]، بناءً على أنّ المراد ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلّفين حتّى من لا حرج بالنسبة إليه.

---

(١) الكركي: جامع المقاصد، ٢: ١٦٦.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٤٧.

(٣) الطباطبائي، السيّد علي: رياض المسائل، ٢: ٢٩٧؛ العاملي، محمّد جواد: مفتاح الكرامة، ٢: ٢٥٣.

(٤) الكركي: جامع المقاصد، ٢: ١٦٦؛ البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٤٧.

(٥) البقرة: ١٨٥.

(٦) الحجّ: ٧٨.

وكأنّ المستدلّ بذلك جعل الشبهة غير المحصورة واقعةً واحدةً، مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لمّا تعسّر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلّيّة.

ثالثاً: بعض الأخبار الدالّة على أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً.

مثل ما في المحاسن للبرقي، عن أبي الجارود، قال:

(سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: أ من أجل مكان واحد يُجعل فيه الميتة حُرّم جميع ما في الأرض؟ فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكُل، والله إنّي لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمنَ والجُبُن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان...)[1].

فإنّ قوله عليه السلام: (أ مِن أجل مكان واحد) ظاهر في أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

وكذا قوله عليه السلام: (ما أظنّ كلّهم يسمّون) فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان.

إضافة إلى أنّ المراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع، بل يكفي

---

(١) البرقي: المحاسن، ٢: ٢٩٦، ح١٩٦٧؛ الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح٥، وليست للحديث تتمّة.

أخذها من سوق المسلمين بناءً على أنّ السوق أمارة شرعيّة لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام[١].

ولكن المتأخّرين من علماء الأُصول حاولوا الاستدلال على وجوب الاحتياط، ضمن البحث المعروف حول منجّزيّة العلم الإجمالي، وقد انصبت بحوثهم على التكاليف الشرعيّة، بحيث تعذّرت الإفادة منها في مجال تحديد الموقف العملي المجرّد، فيما لو تردّدت واشتبه الأمر في امتثالها.

كما لو قطعت وعداً وأبرمت عهداً مع زيد لكنّني تردّدت في زمانه هل هو غد أو بعد غد، حينئذ ماذا أفعل لكي أمتثل أمر الواجب، خصوصاً والعقل يحكم بوجوب الوفاء؟ فما هي القاعدة الصالحة لمعاجلة الموقف؟

وعندما أعود إلى عقلي سأجده يقرّر بناءً على وجوب الوفاء بالوعد لزيد ضرورة الاتّصال به ومحاولة رفع الإبهام عن الوعد، لكي يهدأ ضميري ويقرّ وجداني الأخلاقي، ولا يمكن أنّ يكون هذا العقل عقليّاً أوليّاً قبليّاً وذلك:

١ ـ أنّ العقل الذي يقرّر وجوب الوفاء بالوعد غداً أو بعد غد هو العقل البعدي وليس العقل القبلي، لوضوح أنّ هذا الوجوب يتوقّف على التصديق بإبرام الوعد، وتردّده بين الغد أو بعده، وأحكام العقل

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٤٧؛ الأنصاري: فرائد الأُصول، ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

القبلي لا تتوقّف على تصديقات وأحكام أُخرى.

٢ ـ أنّ الفعل في عالم الامتثال لا يبقى على تجرّده بل يخضع لملابسات عالم الخارج ـ عالم الخبرة والتجربة والاعتبارات ـ لو كنّا نعيش مجتمعاً يحترم الزمان ويرى للوقت حرمة وقداسة، وكان الوعد وعد لقاء على طاولة لهو أو رحلة استجمام فهل سندرك بوضوح وجوب الذهاب غداً وبعد غد لنفي بالوعد؟ لو كان الوعد وعداً للجلوس على مائدة الخمر فهل يحكم المسلمون بوجوب الوفاء بالوعد غداً وبعد غد، لو كان الذهاب في أحد اليومين يفوّت مصلحة كبيرة على الواعد أو على مجتمعه، فهل يحكم العقل بوجوب الذهاب في اليومين؟ لو كان الذهاب في اليومين معاً يعرّض أحد الوالدين للموت فهل يجب[1]؟

وفي ضوء ذلك لا يتملّك العقل قاعدة عامّة شاملة لوجوب امتثال حكم العقل بضرورة الوفاء بالوعد في كلّ احتمالاته، وبهذا يتّضح أنّه ليس حكماً أوليّاً قبليّاً.

وهذا يؤيّد ما ذهب إليه الوحيد من أنّ المجموع منها يفيد القطع أو الظنّ بعدم وجوب الاحتياط، والمسألة فرعيّة يكتفى فيها بالظنّ.

---

(١) ظ: أبو رغيف، عمّار: الأُسس العقليّة، دراسة في المنطلقات العقليّة للبحث في علم أُصول الفقه، دار الثقلين، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ: ١٩٩٧ م، ١: ٢٦٨.

المبحث السادس
تعارض الأدلّة والنصوص

المطلب الأوّل: معنى التعارض:

التعارض مأخوذ بحسب معناه اللغوي والعرفي من العرض وهو ما يقابل الطول، وسمّي اختلاف الأدلّة بالتعارض لأنّ كلّ دليل يعترض الآخر، ويمنع منه[١]، أو كلّ واحد منهما يعرض عن الآخر للتنافر بينهما، ومنشأ المنافرة هو تنافي مدلوليهما فيكذّب أحدهما الآخر، ومن هذا المعنى اللغوي أخذ المعنى الاصطلاحي فعرّفوه: بتنافر مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد[٢]، كما لو قال أحدهما: (يحرم ماء الشعير) وقال الآخر: (لا يحرم)، أو قال أحدهما: (صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبة) وقال الآخر: (حرام)، والتعارض تارة يقع في الحكم

---

(١) ظ: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ٧٢٧ عرض؛ الراغب الإصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ٥٥٩ (عرض).

(٢) السرخسي، محمّد بن أحمد: أُصول السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، مكتبة المعارف، الرياض، ٢: ١٢؛ القمّي: قوانين الأُصول، ٢: ٢٧٦، الأنصاري: فرائد الأُصول، ٤: ١١، الخراساني: كفاية الأُصول، ٤٣٧، الزلمي: أُصول الفقه، ٤٦٤.

الجزئي والقضيّة الخاصّة كالتعارض الواقع بين صحيحة حريز قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (إنّ رجلاً من الأنصار تزوّج وهو محرم فأبطل رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله نكاحه)[1]، وبين ما رواه مسلم والبخاري عن ابن عبّاس بقوله: (تزوّج رسول اللّه صلى الله عليه وآله ميمونة وهو محرم)[2].

وتارة يقع بين الحكم الكلّي والجزئي كما في الخبرين المتقدّمين مع قوله صلى الله عليه وآله في صحيحة معاوية بن عمّار: (المحرم لا يتزوّج ولا يزوّج، فإن فعل فنكاحه باطل)[3]، فإنّ إطلاق هذا لاحديث يفيد حرمة النكاح على المحرم مطلقاً، فيتنافى مع مدلول رواية ابن عبّاس الدالّة على صحّته.

وهذه من المسائل الهامّة جدّاً والتي يواجهها المجتهد في مقام الاستنباط كثيراً، ومن هنا كان ينبغي وضع قواعد لرفع هذا التعارض أو معالجة الدليلين المتعارضين معالجة صحيحة تتطابق مع موازين العقل والشرع.

إنّ ظاهرة اختلاف الأحاديث والتي بات يصطلح عليها مؤخّراً بالتعارض غزت مصادر الحديث الشيعيّة على نطاق واسع منذ عصر النصّ شيعيّاً، وكان هدف تأليف الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) كتاب

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٢: ٤٣٧، الباب ١٤ من أبواب تروك الإحرام؛ ح٤.

(٢) مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١ هـ، ط١، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، ح٤٦.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٢: ٤٣٨، الباب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، ح٩؛ وانظر: صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، ح٤١.

(الاستبصار) هو الحدّ من هذه الظاهرة التي كانت سبباً لإعراض جماعة عن المذهب الإمامي إلى غيره، فكانت قاعدته قائمة على التوفيق بين النصوص، حتّى لو بدا هذا التوفيق بعيداً عن ظواهر الكلام ومدلولاته العرفيّة.

والسبب في تأسيس الشيخ الطوسي ما يمكننا تسميته بالتوفيق التبرّعي، أي الغير قائم أحياناً على معايير معقولة في نظام اللغة والدلالة، إنّه كان يريد ـ كما تؤكّد مقدّمة الكتاب ـ الخلاص من أزمّة التعارض الضاربة في الحديث الشيعي[١]، وكمثال فإنّ العمل بقوله عليه السلام: (ثمن العذرة سحت)[٢]، وقوله عليه السلام: (لا بأس ببيع العذرة)[٣] على ظاهرهما غير ممكن، وإلاّ لم يكونا متعارضين، وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأوّل على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على عذرة مأكول اللحم[٤].

ففي صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه سئل عن رجل تزوّج امرأة بالعراق ثمّ خرج إلى الشام فتزوّج امرأة أُخرى، فإذا هي أُخت امرأته التي بالعراق؟ قال عليه السلام: (يفرّق بينه وبين التي تزوّجها بالشام)[٥].

---

(١) الطوسي: الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار، مطبعة خورشيد، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٣ هـ، ١: ٣.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢: ١٢٦، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

(٣) م. ن، ١٢: ١٢٦، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح٣.

(٤) الطوسي: الاستبصار، ٣: ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢.

(٥) م. ن، ٣: ١٦٩، ح٦١٧.

وهذه الرواية ظاهرة في بطلان عقد المرأة الثانية، لأنّ عقد المرأة الأُولى صحيح.

وفي رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل نكح امرأة ثمّ أتى أرضاً فنكح أُختها وهو لا يعلم؟ قال: (يمسك أيّتهما شاء ويُخلي سبيل الأُخرى)[1].

وهذه الرواية تنافي الأولى لأنّها تدلّ على جواز اختيار الأخت التي عقدها في الشام بينما الرواية الأولى تدلّ على بطلان نكاحها، وقد جمع الشيخ الطوسي بينهما فقال: معنى الرواية الثانية أنّه إذا أراد إمساك المرأة الثانية فليطلّق الأولى ثمّ يعقد على الثانية بعقد جديد فيرفع التنافي بينهما[2].

ونلاحظ: أنّ هذا الجمع مستند إلى استحسان من قبل الفقيه ولا يستند إلى دليل، لأنّه يتنافى مع مدلول الرواية الثانية الظاهر في التخيير المبتني على صحّة العقدين بما لا يحتاج معه إلى عقد جديد فيما إذا أراد الزوج المرأة الثانية.

وعندما يدخل إنسان مثقل بحسّ كهذا مجال تفسير النصوص فمن الطبيعي أنّ تظهر معه تأويلات تطوّع النصّ آيدلوجيّاً تحكم التعامل معه.

ولقد غزت ظاهرة (الاستبصار) تبعاً لمكانة الشيخ الطوسي الحياة

---

(١) الطوسي: الاستبصار، ٣: ١٦٩، ح٦١٨.

(٢) م، ن.

الشيعيّة والمتمثلة في (الجمع) حتّى غدت حاضرة لقرون عديدة.

وليس أدلّ على ذلك من قول ابن أبي جمهور (ت ٨٨٠ هـ): إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك البحث عن معناهما وكيفيّة دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فأحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث وأشار إلى مقبولة عمر ابن حنظلة[١].

وكذا وجدنا حضور هذه الظاهرة في كتاب (وسائل الشيعة) للحرّ العاملي بعد سبعة قرون على الأقلّ[٢].

وهكذا وجدنا الوحيد البهبهاني يتصدّى لهذه الظاهرة (ظاهرة الجمع) التي استحسنت عند بعضهم فإنّه لم يجد لها دليلاً ورخصة من الشارع، بل الذي يرد من الأخبار خلاف ذلك وأنّهم عليهم السلام ما قالوا عند التعارض اجمعوا بينهما، بل صرّحوا بالبناء على الترجيحات ثمّ التوقّف أو غيره[٣].

إضافة إلى أنّه خروج عن مدلول كلامهم، وقد عرفت أنّه غير جائز، وأنّ الواجب التمسّك بمعاني ألفاظ عباراتهم.

ولم تكن طريقة الشيخ الطوسي تمثل طريقة القدماء وإنّما أحدثها

---

(١) الأحسائي، ابن أبي جمهور: عوالي اللآلي، ٤: ١٣٦.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٣٣.

(٣) م. ن، ٢٣٤.

الشيخ الطوسي لعذر اعتذر به وهو ارتداد بعض من كان من الشيعة من جهة ما زعم من التناقض بين كلماتهم عليهم السلام، فحاول التوجيه لاحتمال وجود قرائن لو بقيت لما صار بين ظاهرهما تنافٍ فشرع بالجمع والإتيان بالشواهد مهما أمكن.

ولم يمثل هذا الجمع فتوى الشيخ الطوسي فإنّه غالباً ما يقول: يحتمل كذا، ومجرّد يحتمل كذا ليس بفتوى، على أنّ فتوى الشيخ الطوسي لا يظهر من كتابي الأخبار[1] وردّ هذا الجمع بين الدليلين؛ لأنّ الدليل ليس إلاّ ما هو المتبادر من كلامهم عليهم السلام لا المؤوّل، سيّما إذا كان بعيداً غاية البعد.

وأضاف الوحيد أنّ كثيراً من فقه الشيعة حصل من الجمع بين الأدلّة، بل أنّ كثيراً من الجمع يجب شرعاً وكثيراً منه لا يجب، لذلك بادر إلى التفريق بين الأمرين ووضع قاعدة كلّيّة للجمع بين المتعارضين بما يسمّى بالجمع الدلالي، وهي أنّ يكون له شاهد من نفس المتعارضين أو من أحدهما، أو من حديث آخر، أو من إجماع بسيط أو مركب، أو حكم عقلي يقيني، أو يكون عند ملاحظة المتعارضين يتبادر إلى الذهن مراد المعصوم مثل التخصيص والتقييد فمثال التخصيص ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه لمّا أحرم أتاه جبرئيل عليه السلام فقال له: (مر أصحابك بالعجّ

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٣٤.

والثجّ، والعجّ رفع الصوت بالتلبية، والثجّ نحر البدن)[١].

وروي في وصيته لعلي أمير المؤمنين عليه السلام: (يا علي، ليس على النساء جمعة، إلى أنّ قال: ولا تجهر بالتلبية)[٢].

والرواية الأُولى ظاهرة في العموم بينما الثانية ظاهرة في الخصوص، وحيث أنّ الظهور في الخاصّ أقوى؛ لأنّه أشبه بالنصّ على الاستثناء، فلذلك لا بدّ من تخصيص العامّ واستثناء ما دلّ عليه الخاصّ من ذلك العامّ، ونلاحظ هنا أنّه لولا هذا الجمع لوقع التنافي بين مدلول الروايتين.

وكذلك من هذا القبيل تقييد المطلق، ومن أمثلته ما روي عن الرضا عليه السلام أنّه قال: (لا بأس من لبس الخاتم للمحرم)[٣]. وهو ظاهر في جواز لبسه في مختلف الأحوال والدواعي، فهو مطلق من هذه الجهة، وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: (لا يلبسه للزينة)[٤]، ولهذا الحديث ظهور قوي في المنع من لبس الخاتم لأجل الزينة، فلذا يقيّد إطلاق الرواية الأُولى فتكون نتيجة الجمع هو جواز لبس الخاتم عملاً بالسنّة؛ لأنّ النهي عن الزينة قيّد الجواز بهذه الصورة فيرتفع التعارض بينهما، كما يتبادر من القول: (أكرم العلماء) و(لا تكرم زيداً) أنّه مستثنى،

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٢: ٣٧٨، الباب ٣٧ من أبواب الإحرام، ح١.

(٢) م. ن، ١٢: ٣٨٠، الباب ٣٧ من أبواب الإحرام، ح١.

(٣) م. ن، ١٢: ٤٩٠، الباب ٤٦ من أبواب الإحرام، ح١.

(٤) م. ن، ١٢: ٤٩٠، الباب ٤٦ من أبواب الإحرام، ح٤.

و(أعتق رقبة) و(لا تعتق رقبة كافرة) أنّها مقيّدة[١].

وكذا الظنّ أو الظهور بأن يكون أحدهما قرينة صارفة ومعيّنة للآخر فيكون الفهم من جهة القرينة لا أنّه بمحض اعتقاد أنّ الجمع أولى من الطرح.

واستدلّ الوحيد على إنكاره للجمع مهما أمكن بأنّ الروايات الواردة عن الأئمّة قد وقع فيها التعارض كثيراً حتّى أنّهم قالوا: هذا الاختلاف منّا ونحن أوقعناه وأنّه أبقى لنا ولهم[٢]، وعند ما سألهم الرواة عن كيفيّة التعامل مع هذه الأحاديث المتعارضة أجابوهم بالأخذ بأحدهما[٣]. ولم يقولوا لهم: اجمعوا، ووجه الجمع كذا، وإن تعرّضوا لوجه الجمع نادراً[٤].

فالترجيح عند الوحيد البهبهاني مقدّم على الجمع؛ لأنّ الجمع ما هو إلاّ إرجاع ما هو مرجوح إلى الراجح الذي هو الحجّة، على أنّ بعضهم قد يؤول الراجح ويرجعه إلى المرجوح فكيف يكون حال الفقه في هذه الحالة.

فالوحيد يرى في تعارض الأخبار وعلاجها أنّ يكون الترجيح بأحد أشياء بدأ باستعراضها:

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٣٥.

(٢) م، ن: ٢٣٦؛ المجلسي: بحار الأنوار، ٢: ٢٣٦، ح٢٢ و ٢٣.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٤٠.

(٤) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٣٣.

منها: أنّ يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب والسنّة المقطوع بها، والآخر أنّ يكون مخالفاً لهما، فإنّه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الطائفة والآخر يخالفه، وجب العمل بما وافق إجماعهم وترك العمل بما يخالفه، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك، وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما، فما كان راويه عدلاً وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل، وإن كان رواتهما جميعاً عدلين نظر في أكثرهما رواة وعمل به، وترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم[1]، وإن كان الخبران يوافقان للعامّة أو يخالفانها جميعاً نظر في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر، على وجه من الوجوه وضرب من التأويل. ومتى علم بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر على وجه؛ لأنّ الخبرين جميعاً منقولان، ومجمع على نقلهما، وليس هناك ما يدلّ على صحّة أحدهما، ولا ما يرجّح أحدهما على الآخر على وجه، فينبغي أنّ يعمل بهما إذا أمكن، ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالخبر الآخر.

وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادّهما وتنافيهما، وأمكن حمل

---

(١) ظ: الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٧٥ ـ ٣٧٧.

كلّ واحدٍ منهما على ما يوافق الخبر على وجه، كان الإنسان مخيّراً في العمل بأيّهما شاء[١].

وأمّا الذي يدلّ على العمل بخلاف ما يتضمّن خبر الواحد إذا كان هناك دليل قاطع من كتاب أو سنّة مقطوع بها أو إجماع على العمل بخلاف متضمّنه؛ فإنّ جميع ذلك يوجب ترك العمل به قطعاً، لأنّ هذه أدلّة توجب العمل وخبر الواحد لا يوجب العمل.

وأيضاً فقد روي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: (إذا جاءكم عنّا حديثان فأعرضوهما على كتاب الله وسنّة رسوله، فإن وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما ردّوه إلينا)[٢].

فلأجل ذلك رددنا هذا الخبر، ولا يجب على هذا أنّ نقطع على بطلانه؛ لأنّه لا يمتنع أنّ يكون الخبر في نفسه صحيحاً وله وجه من التأويل لا نقف عليه أو خرج على سبب خفي علينا الحال فيه، أو تناول شخصاً بعينه، أو خرج مخرج التقيّة، وغير ذلك من الوجوه، فلا يمكننا أنّ نقطع على كذبه، وإنّما يجب الامتناع عن العمل به[٣]، فأمّا ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث أنّ أحدهما يقتضي الحظر والآخر الإباحة، قالوا: الأخذ بما يقتضيه الحظر أولى من الإباحة[٤]، فلا يمكن

---

(١) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٧٨.

(٢) الكليني: الكافي، ١: ٦٩، ح١ ـ ٥.

(٣) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٤) المحقّق الحلّي: معارج الأُصول، ١٥٧.

الاعتماد عليه، على ما يذهب إليه الشيخ الطوسي في الوقف.

قال: لأنّ الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان بالشرع، فلا ترجيح بذلك، وينبغي لنا التوقّف فيهما جميعاً، أو يكون الإنسان فيهما مخيّراً في العمل بأيّهما شاء[1]، وأمّا العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فهو أن يكون الراوي معتقداً للحقّ متحرّجاً من الكذب، غير متّهم فيما يرويه[2].

فإذا كان أحد الراويين يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه، فإن كان كلّاً منهما ضابطاً عارفاً بذلك، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر؛ لأنّه قد أُبيح له الرواية باللفظ والمعنى، فأيّهما كان أسهل عليه رواه.

وإن لم يكن من يروي بالمعنى ضابطاً يؤخذ بخبر من رواه على اللفظ.

وإذا كان أحد الراويين أعلم وأفقه فينبغي أنّ يؤخذ بخبره، ولذلك قدّمت الطائفة ما يرويه زرارة، ومحمّد بن مسلم، وبريد، وأبو بصير، والفضل بن يسار ونظراؤهم من الحفّاظ[3].

وإذا كان الراوي مخالفاً في الاعتقاد وروى مع ذلك عن الأئمّة عليهم السلام، نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطراح خبره، وإن كان هناك ما يوافقه وجب العمل به.

---

(١) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٨٣.

(٢) م. ن، ١: ٣٧٩.

(٣) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

وكذلك إن لم يكن خبر يوافقه ولا يخالفه وجب أيضاً العمل به، فقد قال الصادق عليه السلام: (إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن عليّ عليه السلام فاعملوا به)[1].

وقد عملت الطائفة بأخبار الفطحيّة مثل عبد الله بن بكير، والواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضّال، وبنو سماعة والطاطريّون وغيرهم، في حال استقامتهم.

وأمّا الفسق بأحوال الجوارح فلا يمنع من قبول خبره، وإنّما منع من قبول شهادته[2].

وأضاف الوحيد البهبهاني بأنّ (ما لا يعلم أنّ مخبره على ما يناوله، ولا أنّه على خلافه ضربان:

أحدهما: يقتضي ظاهره الرد.

والثاني: التوقّف فيه، ويجوز كونه كذباً وصدقاً على حدٍّ واحد.

وما يجب العمل به وهو الضرب الثاني، فهو أيضاً على ضربين:

أحدهما: ما يجب العمل به عقلاً كالأخبار المتعلّقة بالمنافع والمضارّ الدنيويّة.

والآخر: ما يجب فيه ذلك سمعاً، كالشهادات والأخبار الواردة في

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢٧: ٩١، ح ٣٣٢٩٢.

(٢) الطوسي: عدّة الأُصول، ١: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

فروع الدين، إذا كانت من طرق مخصوصة ورواها من له صفة مخصوصة[١].

كما بيّن أنّه لا خلاف أنّ العلم بكيفيّة الصلوات وكيفيّة الطهارات لم يحصل على الحدّ الذي يحصل العلم بنفس الصلاة والطهارة لوجود الاختلاف في ذلك، ولذلك حصل الخلاف في كيفيّة المناسك ولم يحصل في نفس وجوب الحجّ، ويمكن أنّ يكون الوجه في ذلك أنّ الأصل وقع بمحضر من الجمهور الأعظم، وكان ذلك مفقوداً في الفرع[٢].

المطلب الثاني: معالم نظريّة التعارض عند الوحيد:

ثمّة معالم رئيسيّة لنظريّة التعارض عند الوحيد تتلخص صورتها على الشكّل الآتي:

ذكر الوحيد أنّ الأخبار الواردة في تعارض الأخبار وكيفيّة العلاج متعارضة، وهي كثيرة، منها: ما رواه عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام أنّه قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر، قلت إنّهما عدلان مرضيّان لا يفضل واحد منهما على صاحبه، قال ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا الذي حكمنا به، المجمع عليه بين أصحاك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك

---

(١) البهبهاني: رسالة الأخبار والآحاد، المطبوع ضمن الرسائل الأصوليّة، ٣٣٠.
(٢) م. ن، ٣٣١.

الشاذّ الذي ليس بمشهور فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه.

إلى أنّ قال: قلت الخبران عنكما مشهوران، رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة، وخالف العامّة يؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامّة، قلت: إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة، ووجد أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً؟ قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد، قلت: فإن وافقهما الخبران؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين، قال: إذا كان كذلك فارجه حتّى تلقى إمامك)[1].

ومنها: عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في الأحاديث المختلفة: أعرضها على كتاب الله وأحاديثنا، فإن كانت تشبههما فهو منّا، وإلاّ ليس منّا قلت: يجيئنا الرجلان، وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلم نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: (فموسّع عليك بأيّهما أخذت)[2].

ومنها: عن عبد الله بن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام: عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به؟ قال: (إذا وجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول الرسول صلى الله عليه وآله وإلاّ فالذي جاءكم أولى به)[3].

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ٧٥، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح١.

(٢) م. ن، ح٤٠.

(٣) الكليني: أُصول الكافي، ١: ٦٩، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح٢.

كما وردت أخبار كثيرة بالتخيير من أوّل الأمر من دون مراعاة ترجيح[١].

وبعد أنّ ذكر الوحيد جملة من هذه الأخبار[٢] سجّل ملاحظاته عليها، والتي منها:

أ ـ أنّ منها ما لم يرخّصوا بالعمل بالمرجّح أصلاً، إمّا بناءً على التوسعة أو على حرمة العمل[٣].

ب ـ ومنها ما لم يرخّصوا سوى العرض على الكتاب والسنّة معاً أو على الترتيب، ولم لم يكن موافقاً لهما فهو باطل، من دون مراعاة مرجّح آخر أصلاً[٤].

ج ـ ومنها العرض على كتاب اللّه، ثمّ على أحاديث العامّة من غير تجويز أمر آخر[٥] حيث ادّعى الوحيد تواتر الروايات بترك ما عمله العامّة[٦].

والمراد من العامّة أو آراء العامّة، هي تلك الآراء المستندة إلى الاجتهاد الخاطئ المبني على الهوى، أمّا إذا كان الرأي الاجتهادي

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٤١.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢١٥ ـ ٢١٩.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٥.

(٤) م. ن، ١٨: ٨٩، الباب ٩ من أبوال صفات القاضي، ح٤٨.

(٥) م. ن، ١٨: ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٢٩.

(٦) البهبهاني: الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان، ٦٤٢.

مستنبطاً من الكتاب الكريم والسنّة المطهّرة فليس في معارضته ترجيح للحديث أبداً.

يقول السيّد محمّد تقي الحكيم: (المراد بالعامّة هنا أُولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكّام ويبرّرون لهم جملة تصرّفاتهم ويضعون لهم من حديث، حتّى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً صحّح لمثل يحيى بن سعيد القطّان أنّ يقول: لو لم أرو إلاّ عمّن أرضى ما رويت إلاّ عن خمسة، وليحيى بن معين قوله: كتبنا عن الكذّابين وسجّرنا به التنور وأخرجنا خبزاً نضيجاً، إلى غيرها من آراء وأقوال أرباب الجرح والتعديل)[1].

ويضيف: (وليس المراد بالعامّة في الصحيحة وأمثالها أُولئك الأئمّة الذين عرفوا بعد حين بأئمّة المذاهب الأربعة وأتباعهم؛ لأنّ هؤلاء الأئمّة ما كان بعضهم على عهد الإمام الصادق عليه السلام كالشافعي وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذاك الشأن بحيث يكوّنون رأياً عامّاً ليصحّ إطلاق لفظ العامّة عليهم وعلى أتباعهم، وعامّة الناس من السنّة لم تجمع كلمتهم عليهم ـ بواسطة السلطة ـ إلاّ في عصور متأخّرة جدّاً من عصر الإمام الصادق عليه السلام حيث أبطل الظاهر بيبرس البند قداري غيرها من المذاهب في مصر وقصرها عليها[2].

---

(١) الحكيم، محمّد تقي: الأُصول العامّة للفقه المقارن، ٣٦٩.

(٢) م. ن، ٣٧٠. وراجع أيضاً: البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٢٠ ـ ٢٢١. حيث يرى ⇦

كما أنّ رواية عمر بن حنظلة واردة في القاضي دون الراوي إلاّ أنّ يلتزم أنّ كلّ راوٍ قاضٍ، وحاكم شرع[١].

ورواية عمر بن حنظلة يعارضها جميع ما ذكر حتّى رواية زرارة[٢]؛ لأنّ رواية عمر ابن حنظلة حكم فيها باعتبار الأعدليّة والأصدقيّة والأفقهيّة وبعد التساوي فالمجمع عليه بين الأصحاب الذي لا ريب فيه لا مجرّد الشهرة، وبعد التساوي فالعرض على الكتاب والسنّة والعامّة إلى آخره.

ورواية زرارة حكم فيها باعتبار الشهرة أوّلاً، ثمّ بعد التساوي فبالأعدليّة فقط، وبعد التساوي فبالعرض على مذهب العامّة إلى آخره، ومع ذلك فالشهرة المصطلح عليها لا دليل على اعتبارها، والمجمع عليه إذا كان لا ريب فيه فكيف يتأخّر عن الأعدليّة التي هي ظنّيّة ضعيفة، بل كيف يؤخّر موافقه الكتاب عنه مع أنّه ورد فيه ما ورد؟[٣] بل المستفاد من الأخبار المتواترة أنّ العرض على الكتاب مقدّم على جميع التراجيح ومعتبر مطلقاً.

والوحيد من خلال هذه التساؤلات يردّ على الأخباريّين الذين يبنون

⇦ أنّ المعتبر في زمان الأئمّة عليهم السلام مذهب العامّة في ذلك الزمان وكذا قضاتهم وحكّامهم إلى أنّ استقرّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة ٣٦٥هـ كما قيل.

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢١٩.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح١.

(٣) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢١٩ ـ ٢٢٠.

المرجّحات على التعبّد.

والإشكال الآخر الذي يثيره الوحيد هو أنّ القرآن عندهم ليس بحجّة، وورد تفسير ثابت من أهل البيت عليهم السلام ينفع في الترجيحات، ويصير القرآن مرجّحاً من جهة لا يكاد يتحقّق[1].

وهكذا وجدنا الوحيد البهبهاني بعد أنّ أثار هذه الإشكالات أعطى رأيه في هذا الموضوع فقال: (أمّا المجتهدون فلمّا كان بناؤهم على التحرّي وتحصيل ما هو أقرب إلى ظنّهم في السند والدلالة والتوجيه فلا يستشكلون في هذه الأخبار أيضاً، وكلّ يبني فيها الأمر على ما هو أقرب عنده)[2].

النتيجة:

لقد خرجنا ممّا تقدّم بعدّة نتائج:

أوّلاً: إنّ التعارض لا يقع بين الأدلّة القطعيّة وإنّما الظنّيّة، وأكثر ما يقع فيه من الأدلّة هو الأخبار.

ثانياً: إنّ التعارض الواقع بين الأخبار يرتفع إن كان هناك طريق للجمع الدلالي بينها بمثل التخصيص والتقييد، والحكومة والورود، ونحو ذلك.

ثالثاً: إذا تعذّر الجمع الدلالي تصل النوبة إلى الترجيح بين المتعارضين، وحينئذٍ إن تمتّع أحدهما ببعض المرجّحات المنصوصة

---

(١) م. ن، ٢٢٠.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٢٢١.

أخذ به، وإلاّ نظرنا في بعض المزايا والمرجّحات غير المنصوصة فإن كانت وأوجبت عند الفقيه الاطمئنان بالرجحان أخذنا بها، وإلاّ وصلت النوبة إلى التكافؤ التامّ.

رابعاً: إنّ القاعدة العقليّة لدى حصول التكافؤ التامّ هو التساقط والرجوع إلى الأُصول اللفظيّة العامّة من العمومات والإطلاقات، فمن باب المثال ورد في رواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في جواز نظر الرجل إلى المرأة التي يريد أنّ يتزوّجها أنّه قال: (لا بأس أنّ ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أنّ يتزوّجها)[1]، وروى الشيخ الطوسي باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام ما يعارضها فقال: (إيّاكم والنظر فإنّه سهم من سهام إبليس)[2] ولو فرضنا عدم إمكان الجمع بينهما، ولا يوجد ترجيح للأخذ بإحداهما وترك الأُخرى فيتساقطان، وحينئذ نتمسّك بإطلاق قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾[3] للحكم بحرمة النظر، وإلاّ فالأُصول العمليّة التي تتمثّل بالقاعدة الثانويّة التي نصّ عليها الشارع وهي الأخذ بالتخيير وترجيح أحد الخبرين على الآخر بالاختيار.

خامساً: إنّ المرجّحات بنوعيها أي المنصوصة وغير المنصوصة توجب الوثوق بأرجحيّة الخبر صاحب المزيّة من حيث السند لا من

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ٢٠: ٨٨، الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٢.
(٢) م. ن، ٢٠: ٨٩، الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٩.
(٣) النور: ٣٠.

حيث الدلالة، لما عرفت من أنّ التعارض بين الخبرين يوجب العلم بكذب أحدهما، ولكن حيث إنّه اختلط علينا الأمر، ولم نميّز الكاذب عن الصادق منهما فكانت المرجّحات مميّزة، وهذا هو المهمّ في الترجيح.

المبحث السابع
آراؤه في فقه التقليد

المطلب الأوّل: الفرق بين المجتهد والأخباري في بحث التقليد:

الفرق بين المجتهد والأخباري في نفس الاجتهاد، أي في مشروعيّة العمل بالظنّ، فالمجتهد يقول بمشروعيّة العمل بالظنّ المعتبر وبعكسه الأخباري لا يعمل بالظنّ، ويرى أنّه يعمل بالعلم واليقين، ولذا لا يجيز التقليد إلاّ من المعصوم عليه السلام، فهو يقول: (كما أنّ التقليد لا يجوز في أُصول الدين، فكذلك في فروع الدين، ويعتقد بوجوب العمل بالأخبار الواردة عنهم عليهم السلام)[1].

فكما لا اجتهاد عند الأخباريّين لا تقليد أيضاً لانحصار العمل بالرواية عن الأئمّة[2].

---

(١) الكاشاني، محمّد محسن: علم اليقين في أُصول الدين، انتشارات بيدار، قم ـ إيران، ١٤٠٠ هـ، ١: ٥٥ ـ ٥٦. و قد علّق الفيض الكاشاني على حديث لأبي بصير بقوله: (و في هذا الحديث دلالة واضحة على عدم جواز تقليد المجتهدين في الأحكام بآرائهم، كما هو الشائع الذائع إلى اليوم حتّى بين أصحابنا فضلاً عن العامّة، و ليت شعري كيف يجيبون عن ذلك؟ إلاّ من أفتي بمحكمات القرآن و الحديث، فإنّ اتّباع قوله حينئذ ليس بتقليد له، بل تقليد لمن فرض الله طاعته، و حكم بحكم الله عزّوجل.

(٢) الإسترابادي: الفوائد المدنيّة، ١٥٠.

وبذلك رفض الأخباريّون التقليد الأُصولي القائم على انقياد إلى المجتهد الحي الجامع للشرائط التي اشترطوها له.

وقد أشار السيّد نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢ هـ) إلى عمل المجتهدين بالظنّ في الشريعة (الفروع) كما أشار إلى رفض الأخباريّين العمل بالظنّ مطلقاً لا في الأُصول ولا في الفروع، وقسّم اليقين المعتبر عندهم إلى (يقين متعلّق بأنّ هذا حكم الله في الواقع، ويقين متعلّق بأنّ هذا ورد عن المعصوم)[١].

وقد أشار الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي (ت ١١٣٥ هـ) إلى وجوب الرجوع إلى راوي الحديث فقط لأخذ الأحكام الشرعيّة ومعالم الدين[٢].

وهكذا استمرّ الأخباريّون في رفض التقليد حتّى أنّ الميرزا عبّاس جمال الدين يرى أنّ أحسن التقليد عنده (العمل بقول الإمام المعصوم، والرعيّة كلّها مقلّدة للإمام، والعلماء والرواة وسائط بينه وبين الأُمّة)[٣].

وقد ناقش الوحيد البهبهاني مقالتهم هذه وعدّها منافية لصريح القرآن

---

(١) الجزائري، نعمة اللّه: منبع الحياة، تحقيق: محمّد علي الخطيب، ط ١، مكتبة النجاح، بغداد، ١٣٤٨ هـ، ٦٥.

(٢) الخوانساري: روضات الجنّات، ١: ١٢٧، البحراني: لؤلؤة البحرين، ٣٧، البلادي، علي: أنوار البدرين في أحوال علماء الإحساء والقطيف والبحرين، نشر الشيخ حسين آل عصفور، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٠ م، ١: ٢١٦ ـ ٢٢٣.

(٣) جمال الدين، عبّاس: التقليد للأئمّة المعصومين، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٥٨ م، ١١.

كآية النفر: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] فاستدلّ بالآية الكريمة على جواز التقليد؛ إذ أنّها تلزم النفر والخروج على البعض من كلّ فرقة، فالنفر وحده غير كاف ما لم يلازم الإنذار.

ونتيجة النفر والتفقّه والإنذار هو الحذر، الدالّ عليه قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ أي المنذرون، فالمراد به هو العمل على طبق ما أنذر وجاء من الحكم الشرعي، واعترض عليه: بأنّ المستفاد من الآية أنّ اللازم على النافر الإنذار وتبليغ الحكم الشرعي، أمّا ما يتعقّب هذه الحالة من العمل على وفق ما أنذر به أو عدمه فلا يستفاد من الآية الكريمة.

وأجاب: بأنّ ذلك يستوجب اللغويّة، لأنّ تكليف الشخص بالنفر والإنذار مع عدم ترتّب أثر عليه لا يتناسب مع الأمر الحكيم[2].

كما استدلّ بالروايات التي تجيز التقليد، والتي منها ما جاء عن إسحاق بن يعقوب من قوله عليه السلام: (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه)[3].

وأنّ الأئمّة كثيراً ما أمروا بأخذ معالم الدين عن فلان وفلان[4].

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٣١.

(٣) الطبرسي: أحمد بن علي: الاحتجاج، انتشارات أُسوة، إيران، ط١، ١٤١٢ هـ، ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٤) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٣٢ كما في قول الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن ⇦

كما ذكر أحسن الأدلّة التي يمكن الاستدلال بها وهي السيرة التي كانت موجودة في عصر التشريع والشارع لم يمنع عنها، فتكون إمضاءً شرعيّاً لها، هذا مع كثرة الحاجة إليها وتأثيرها المحسوس في الوضع الاجتماعي.

قال الوحيد: (من البديهيّات أنّ النساء والعوام ـ في عصر النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام كان بناؤهم على التقليد)[1]، مع أنّ جوازه (التقليد) إجماعي بل بديهي الدين، وأيضاً الضرورة قاضية بجوازه[2].

لذلك قال السيّد محمّد تقي الحكيم: (والذي نعلمه ونؤمن به، أنّ مجتمع النبي ﷺ ما كان بدعاً من المجتمعات لينفرد أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيليّة لمختلف ما يحتاجون إلى التعرّف إليه من شؤون دينهم ودنياهم بحيث لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل، ليرجع جهّالهم إلى علمائهم... وهي موجودة ممضاة من قبله بإقرارهم عليها، ولو كان هناك تشريع على خلافها لأثر من طريق التواتر ولم ينقل من

⇦ تغلب: اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإنّي أُحبّ أنّ يُرى في شيعتي مثلك. ظ: النجاشي، أحمد بن علي: رجال النجاشي، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٦، ١٤١٨ هـ، ١٠؛ وكذا ما في الرواية عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: (سألته وقلت: من أعامل وعمّن آخذ معالم ديني، وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدّى إليك فعنّي يؤدّي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون). ظ: الكليني: الكافي، ١: ٣٢٩، ح١.

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ١٣٢.

(٢) م. ن، ١٣٣.

طريق الآحاد)[١].

فالربا مثلاً في نظر العرف المتقدّم على الإسلام كان من مقولة البيع، ولكنّ الشارع المقدّس المطّلع على حقائق الأمور والعالم بما تشمله هذه المعاملة من المفاسد، كالإثراء غير المشروع حرّمها ونهى عنها، والمتتبّع يستكشف ذلك من خلال دراسته الآيات الكريمة الناهية عنها، ويظهر ذلك للمتتبّع كقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[٢].

ومثل هذا الردع الحاصل في المعاملات الربويّة لا يوجد في السيرة العقلائيّة القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، فتكون ممضاة من قبل الشارع المقدّس؛ إذ لو كانت غير مقبولة لتعلّق النهي بها وتركها المتشرّعة كغيرها من الأُمور المنهيّ عنها[٣].

---

(١) الحكيم: الأُصول العامّة للفقه المقارن، ٦٤٤.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) هناك مصطلحات ينبغي التفريق بينهما وعدم خلط أحدهما بالآخر: الفطرة والغريزة، وقد وقع في مشكلة الخلط جمع من القدماء والمعاصرين، وهناك ثلاثة خصائص للغريزة تتميّز بها عن الفطرة:

١. اشتراك نوع من الفصائل الحيوانيّة مع نوع آخر في صفة معيّنة أو فعل معيّن، كالمشتركات الموجودة بين النوع الإنساني وبعض أنواع القرود. ٢. أنّ تنتمي الصفة أو الفعل إلى عنصر فسلجي يثبت عدم كونه من الأُمور الاكتسابيّة. ٣. أنّ يكون الفعل أو الظاهرة خاصة لصنف معيّن من ذلك النوع وكانت موجودة في عامّة أنواعه. ⇦

ولذا قال الشيخ يوسف البحراني في إيراده على الشيخ السماهيجي: (... وأمّا في زمان الغيبة كزماننا هذا وأمثاله، فإنّ الناس فيه إمّا عالم أو متعلّم، وبعبارة أُخرى إمّا فقيه أو متفقّه، وبعبارة ثالثة إمّا مجتهد أو مقلّد... إنّ هذا العالم والفقيه الذي يجب من عداه الرجوع إليه لا بدّ أنّ يكون له ملكة الاستنباط للأحكام الشرعيّة من الأدلّة التفصيليّة؛ إذ ليس كلّ أحد من الرعيّة والعامّة ممّن يمكنه تحصيل الأحكام من تلك الأدلّة واستنباطها منها، كما هو ظاهر لكلّ ناضر... والاجتهاد الذي أوجبه المجتهدون إنّما هو عبارة عن بذل الوسع في تحصيل الأحكام من أدلّتها الشرعيّة واستنباطها منها بالوجوه المقرّرة والقواعد المعتبرة، ولا ريب أنّ من كان قاصراً عن هذه المرتبة العليّة والدرجة السنيّة فلا يجوز الأخذ عنه ولا الاعتماد على فتواه، وبذلك يظهر لك ما في قوله: إنّ الأخباريّين يوجبون الأخذ بالرواية، فإنّه على إطلاقه ممنوع؛ إذ أخذ عامّة الناس بالرواية في زمن الغيبة أمر ظاهر البطلان وغني عن البيان، وكيف لا والروايات على ما هي عليه من الإطلاق والتقييد والإجمال

⇦ وتختلف الفطرة عن الغريزة أيضاً بثلاث خصائص:

١. اختصاص الفطرة بالإنسان، واشتراك الغريزة بينه وبين الحيوان. ٢. الغريزة ترجع إلى أُصول فسلجية، بينما الفطرة ليست كذلك، فالجنس غريزة لارتباطه بعوامل فسلجيّة كالهرمونات، بينما حبّ الجمال والانجذاب إليه ليس كذلك. ٣. الغريزة تختصّ بالحاجات الأوّليّة والماديّة للإنسان، بينما الفطرة ترتبط بالأبعاد العالية والفوق ماديّة للإنسان. ظ: الهرندي، مصطفى: الاجتهاد والتقليد، شركة مكتبة الألفين، ط١، ١٤٢٢ هـ، ٨٣.

والاشتباه متصادمة في جملة الأحكام، واستنباط الحكم الشرعي منها يحتاج إلى مزيد قوّة وملكة راسخة قدسيّة... فأنّى للعاميّ استعلام ذلك، فلا بدّ البتّة من الرجوع إلى عالم له تلك الملكة المذكورة)[١].

فكلّ مكلّف لا بدّ له في عباداته ومعاملاته من الجزم بامتثال التكليف الذي وجّه إليه في الشريعة الإسلاميّة، فإن كان مجتهد له قدرة استنباط الأحكام من أدلّتها عمل بما أوصله إليه الدليل، وإن لم يكن كذلك ـ كما في غالب المكلّفين ـ لزمه تقليد ذلك المجتهد الجامع لشرائط الفتوى، والعمل بفتواه.

المطلب الثاني: عدم جواز التقليد في أُصول الدين:

الاتّجاه السائد عند الشيعة الإماميّة هو عدم مشروعيّة التقليد في القضايا العقائديّة مطلقاً، ويكاد يكون هو المعروف في الأوساط الشيعيّة، وهذا ما نصّ عليه السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)[٢]، وذكر ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ)[٣]، وتعرّض له قبله أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)[٤].

وقد ادّعى السيّد عبد الله شبرّ (ت ١٢٤٢ هـ) أنّ الأكثريّة تذهب إلى

---

(١) البحراني: الدرر النجفيّة، طبع طهران، ١٣١٤ هـ، ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) المرتضى، علي بن الحسين: الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤١١ هـ، ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٣) ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي: قواعد المرام في علم الكلام، من مخطوطات مكتبة المرعشي، قم، ٣ مطبعة مهر، قم ـ إيران، ط١، ١٣٩٨ هـ، ٢٩.

(٤) الحلبي، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين: تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان، نشر المحقّق ١٤١٧ هـ، ٦٥.

ذلك وإلى ضرورة تحصيل اليقين[١]، وممّن تبنّى هذا القول الشهيد الأوّل (ت ٧٨٦ هـ)،[٢] والشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)[٣].

وقد فرّق المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ) بين العقائد والفروع بأنّ مسائل الأُولى مضبوطة سهلة لذا منع فيها التقليد[٤].

وهكذا وجدنا الفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ) يرسل الأمر إرسال المسلّمات[٥] وتبّناه الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥ هـ)[٦].

استدلال الوحيد البهبهاني على عدم جواز التقليد في أُصول الدين:

استدلّ الوحيد على عدم جواز التقليد في أُصول الدين بما يأتي:

١. إنّ باب العلم في أُصول الدين ليس مسدوداً.

٢. إنّ الخطأ غير مأمون على الظنّ والاجتهاد، لأنّ معنى الظنّ إلاّ أنّ يجوز خلافه.

---

(١) شبر، عبد اللّه: حق اليقين في معرفة أُصول الدين، مطبعة أنوار الهدى، إيران، ط١، ٢٠٠١م، ٢: ٥٧١.

(٢) الشهيد الأوّل، محمّد بن مَي، الألفية، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ٣٨.

(٣) الشهيد الثاني، زيد الدين العاملي: حقائق الإيمان، تحقيق: مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم ـ إيران، ط١، ١٤٠٩ هـ، ٥٦ ـ ٥٧.

(٤) المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن: معارج الأُصول، تحقيق: محمّد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران، ط١، ٢٠٠٢ م، ٢٧٥.

(٥) التوني: الوافية، ٢٠٤.

(٦) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

٣. إنّه لا يمكن اعتبار الظنّيات من أُصول الدين؛ لأنّ أُصول كلّ شيء لا بدّ أنّ تكون قويّة محكمة ويقينيّة لا ظنّيّة.

٤. إذا كان باب العلم في أُصول الدين مسدوداً لزم أنّ يكون العاصي معذوراً ولا عقاب عليه؛ لأنّه يعتذّر دوماً بانسداد باب العلم.

٥. إجماع الشيعة على عدم جواز التقليد في الأُصول[١]، وقد ادّعى العلاّمة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ) إجماع العلماء كافّة على لزوم معرفة الله تعالى ـ وكذلك أُصول العقائد ـ بالدليل لا التقليد[٢]، وقد كرّر الحلّي الإجماع هذا في مبادئ الوصول[٣]، وأرسل النهي عن التقليد إرسال المسلّمات في (نهاية المرام)[٤]. مع إشارته ـ بعد منعه عن هذا التقليد في (تهذيب الوصول) إلى تجويز بعض الفقهاء له، ولعلّه يريد فقهاء أهل السنّة[٥].

ثمّ تعرّض الوحيد لموضوعات الأحكام غير المنصوصة، كالنجاسات

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٤٩٤.

(٢) الحلّي، الحسن بن يوسف: الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقّق، مؤسّسة نشر الآستانه الرضويّة المقدّسة، مشهد ـ إيران، ط٣، ١٩٩٣ م، ٣.

(٣) الحلّي: مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، إخراج وتعليق وتصحيح: عبد الحسين البقّال، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٦ هـ، ٢٤٦.

(٤) الحلّي، الحسن بن يوسف: نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٩ هـ، ١: ١٤.

(٥) الحلّي: تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، تحقيق: السيّد محمّد الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي عليه السلام، لندن ـ بريطانيا، ط١، ٢٠٠١ م، ٢٩٠.

والطهارات، وصيرورة الشيء نجساً بالملاقاة للنجس، وأنّه لا بدّ من تحصيل العلم واليقين بها بخبر الواحد أو الخبر المفيد للعلم، وعليه فلا يجري الظنّ والاجتهاد في الموضوعات؛ لأنّ مقتضى الأدلّة فيها هو تحصيل العلم، نظير (كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر)، نعم بعض الموارد نظير شهادة العدلين، وقاعدة اليد، والإقرار يتعذّر تحصيل العلم فيكفي الظنّ ويعتبر حجّة، ولكن لا من باب الظنّ الاجتهادي، بل من باب أنّ الشارع نزّل هذا الظنّ منزلة العلم[1].

وهكذا انتهى الوحيد إلى أنّ الاجتهاد والتقليد إنّما هو في الأُمور التكليفيّة (فروع الدين) بشرط عدم حصول العلم، وأمّا أُصول الدين والموضوعات غير المنصوصة فلا؛ لأنّ حصول العلم شرط في هذين الموردين.

وقد انطلقت في الآونة الأخيرة دعوى المطالبة بأعمال منطق التقليد في العقائديّات عدا الأُصول الأساسيّة لفطرتها.

فقد تقدّم الحيدري في دعوته للقول بضرورة وجود نظير للرسالة العمليّة ـ وهي الكتاب الذي يصدره مرجع التقليد يحتوي على فتاواه يرجع إليه الناس في علم الكلام وكأنّه يطرح مشروع مرجعيّة عقديّة لا فقط فقهيّة[2].

---

(١) البهبهاني: الفوائد الحائريّة، ٤٩٤.

(٢) الحيدري، كمال: التفقّه في الدين، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد، قم ـ إيران، ط١، ٢٠٠٤ م، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٦.

ويذهب الحيدري إلى تحليل أسباب المنع عن التقليد في غير أساسيّات العقيدة عبر القول بأنّهم توهمّوا من كلمة (أُصول الدين) أساسيّات الاعتقادات لذا منعوا عن التقليد فيها، لكن ليس هذا هو المراد، فأُصول الدين تعني هنا مطلق الأمر العقدي، سواء كان من أساسيّات العقيدة أو لا [١].

ويعزّز الحيدري رؤيته بالإشارة إلى تعقيد الاجتهاد الكلامي، فهو ليس بأقلّ من الاجتهاد الفقهي، فكيف للناس تحصيل اليقين مع عجزهم عن الاجتهاد الفقهي والكلامي معاً[٢].

كما يضاعف الحيدري من حجم المشكلات العقديّة، فالبعد الذاتي عن النصّ، وضياع القرائن، وعدم استقراء النصوص كلّها، وظاهرة النقل بالمعنى، وظروف الراوي ومستواه، وظاهرة الدسّ والوضع في الحديث، والتقيّة، وتكليم الناس على قدر عقولهم، ومدخليّة الزمان والمكان في فهم النصّ و... كلّها عوامل تعقد البحث العقدي فكيف يمكن أنّ نطالب الناس بها؟[٣]

إنّ كلمة تقليد كانت هي المشكل الذي جعل العلماء يتحفّظون منها، فهذه الكلمة تحمل دلالات سلبيّة، لهذا يقترح الحيدري استبدالها بأيّ

---

(١) الحيدري، كمال: التفقّه في الدين، ١٢٨.

(٢) م. ن، ١١٦.

(٣) م. ن، ٧٣ ـ ٩٦، ١٣٠.

مصطلح آخر، كالرجوع إلى من عنده البيّنة[١].

والملاحظ تركيز الحيدري على تأسيس مرجعيّة كلاميّة على غرار المرجعيّة الفقهيّة السائدة، إنّه يرى أنّ أدلّة مشروعيّة التقليد وعلى رأسها آية النفر، لا تختصّ بالعمل بل تشمل العقائد[٢] فما هو مبرّر التخلّي عنها؟

ويبدو أنّ سدّ باب التقليد في العقائد ساهم ـ من وجهة نظر الحيدري ـ في تحجيم العقائديّات وضيّق من فرض حضور الدرس الكلامي في الحوزات العلميّة الشيعيّة[٣].

---

(١) الحيدري، كمال: التفقّه في الدين، ٩٧ ـ ٩٩.

(٢) م. ن: ١٣٠.

(٣) الحيدري، كمال: التفقّه في الدين، ١٤٩ ـ ١٥٠؛ شمس الدين، محمّد مهدي: الاجتهاد والتقليد، بحث فقهي استدلالي مقارن، المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٩ م، ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الخاتمة

نتج عن هذا الجهد المبذول على موضوع الدراسة مجموعة من النتائج أبرزها:

١ ـ الملفّت للنظر في شخصيّة الوحيد البهبهاني هو روح الابتكار لديه، وهي صفة حرّيّة بالتقدير والدراسة، فإنّ الكثير من أهل المعرفة يخوض غمار المسائل التي طرحت قبله من دون أنّ يستطيع الخروج من الدائرة التي رسمها من تقدّم عليه، ويبقى نطاق تفكيره وأُفق أبحاثه محصوراً في نسق تلك الخطوط العريضة المقرّرة عليه.

٢ ـ تعدّ مدرسة الوحيد البهبهاني من أغنى المدارس الشيعيّة في البحث العلمي واستقصاء الدليل وتفريع البحوث، واعتماد الأُصول، وقد كانت كتبه الفقهيّة أكثرها رسائل أو حواشي، مثل: (رسالة في النكاح) و(رسالة في الصلاة والطهارة)، و(رسالة في استحباب صلاة الجمعة)، و(رسالة في التقيّة)، و(رسالة في الحيض وأحكامه)، و(رسالة في المتاجر)، و(حاشية على المسالك)، و(حاشية على المدارك)، و(حاشية على شرح الإرشاد) ونحوها من الرسائل والحواشي، ولم يؤثر عنه أنّه كتب دورة فقهيّة كاملة.

٣ ـ لقد أفرغ الوحيد البهبهاني في كتابه (الفوائد الحائريّة) وبقيّة

كتاباته الأُصوليّة ثقلاً علميّاً كبيراً وخصّه بامتيازات هامّة، حتّى أصبحت آراؤه المطروحة فيه مداراً للبحث والمناقشة لدى الرعيل الأوّل من علماء الأُصول إلى وقتنا الحاضر، فقد اهتمّ الشيخ الأنصاري بأفكاره وتحقيقاته، متعرّضاً لآرائه بالمناقشة والبحث ناقلاً نصّ عباراته في بعض الموارد.

٤ ـ من التفاتاته وتدقيقاته القيّمة توضيحه وإبانته لمعنى بعض المصطلحات التي أدّى الخلط فيها إلى وقوع المخاصمات الفارغة لدى الكثير من السطحيّين، وهو بهذا يفرّق بدقّة ويميّز بجدارة بين النزاعات اللفظيّة والمشاحات الاصطلاحيّة، وهذا ما نلحظه في العديد من المصطلحات كمصطلح الاجتهاد وإزاحة الملابسات التي أُحيطت به.

٥ ـ مهّد الوحيد الطريق لمباني النظريّات الأُصوليّة الحديثة وناقش بالخصوص مباحث الشكّ، وهي خطوة ذكيّة لردّ الفلسفة الأخباريّة التي كانت ترى قطعيّة أحاديث الكتب الأربعة أهمّ محاورها الشرعيّة، في الوقت الذي أنكرت فيه حجّيّة الدليل العقلي واعتبرته أهمّ أعداء نظريّتها حول النصّ الشرعي.

٦ ـ حاول الوحيد البهبهاني تحريك الحيويّة في البحث الأُصولي، وفي ضوء ذلك إذا استطاع الفقيه أنّ يعرف الملاك القطعي للحكم أحياناً أو يصل إليه، فلماذا يتحاشى تسرية الحكم إلى الموارد التي يوجد فيها الملاك القطعي نفسه؟

وقد دخل الوحيد في ميدان هذه القضيّة بقدم راسخة على مستوى التخطيط النظري للكشف عن قدر من الضعف والتردّد في مجال التطبيق.

٧ ـ الذي يتتّبع كلمات الفقهاء وموارد ادّعائهم الإجماع في العديد من المسائل يجد في الكثير من الأحيان يُدّعى الإجماع على المسألة، إلاّ أنّ التتّبع يكشف عن وجود المخالفة وعدم تحقّق الإجماع بمعناه الحقيقي، بل في بعض الأحيان يستقرئ الفقيه أهمّ الأقوال أو أكثرها لا جميعها فينسب المسألة إلى الإجماع، وهذا أمر يوجب عدم الاطمئنان، من هنا قالوا بعدم حجّيّة الإجماع المنقول، لكنّ الوحيد البهبهاني أسّس لقاعدة على ضوئها يمكن القول بحجّيّة الإجماع المنقول، وهي إذا ما علمنا بأنّ ناقل الإجماع محيط بالآراء والأقوال، وبذل جهداً كبيراً في تحصيل الأقوال، ولم يدّع الإجماع بلا تحقّق، فإنّه يورث الاطمئنان ويشمله دليل حجّيّة خبر الواحد، فيكون حجّة بلا شبهة.

فالإجماع عند الوحيد ليس دليلاً وإنّما هو راو، والراوي لا يجوز الأخذ بقوله إلاّ بعد الوثوق بصدقه من خطئه، كما أنّه لا يعتبر الإجماع شيئاً إلاّ مع القطع واليقين بأنّه يكشف عن الدليل السليم، حيث إنّه بمجرّد الاحتمال بخطأ الإجماع يسقطه عن الاعتبار.

٨ ـ من خلال استعراض آرائه الأُصوليّة نلحظ إلمامه بالمعقول وما يتطلّبه الخوض في غمار المسائل الأُصوليّة، وكشف المغالطات عنها،

وإبداء الرأي الصائب فيها، ويتّضح ذلك من خلال ما أفاده في بحث اجتماع الأمر والنهي، والتحسين والتقبيح العقليّين، وحجّيّة الظهور القرآني وغير ذلك من المواضيع.

٩ ـ التفصيل في كون حجّيّة الكتاب مختصّة بمن قصد إفهامه دون غيره، مع أنّ الخطاب القرآني شامل للمكلّفين المشافهين وغيرهم، ولا يحتاج إلى دليل لإثبات المشاركة في الأحكام، أي اشتراك غيرهم معهم في الأحكام، فمتى شكّ في اختصاصهم هم بحكم أو حتّى باختصاص الرسول بحكم دونهم جاءت قاعدة الاشتراك حاكمة في البين.

١٠ ـ النهي عن المعاملة لا يدلّ على فسادها، إلاّ إذا كان دالاً على اعتبار شيء في العقد، أو المتعاقدين، أو العوضين، ومرجع ذلك إلى فقد العقد لبعض الشروط المعتبرة في صحّته شرعاً، فالنهي الواقع في الأخبار إن كان باعتبار عدم قابليّة المعقود عليه للدخول تحت مقتضى العقد، فإنّه يبطل العقد رأساً، كبيع الخمر والخنزير والعذرة وبيع الغرر ونحو ذلك، فإنّ النهي إنّما وقع من حيث عدم قابليّتها للانتقال إلى ما أُريد نقلها إليه.

وإن كان لا كذلك، بل باعتبار أمر خارج عن زمان أو مكان أو قيد خارج، أو نحو ذلك ممّا لا مدخل له في أصل العوضين فالحكم ما ذكروه من صحّة العقد، وإن حصل الإثم باعتبار مخالفة النهي، ومنه البيع وقت النداء، فإنّ النهي عنه وقع من حيث الزمان، فيقال بصحّة البيع

حينئذ لعدم تعلّق النهي بذات شيء من العوضين باعتبار عدم قابليّته للعوضيّة.

١١ ـ لقد انصبّ التشكيك على الوعاء الموصل للسنّة الشريفة وهو الخبر وخصوصاً الخبر غير المفيد للعلم ويدّعى اصطلاحاً بخبر الواحد، ولكنّ التأمّل في المستندات المطروحة المنبّهة على هذه الضرورة ينفي كلّ تشكيك، فلتأمّل في الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[1]، وملاحظة مفهومها من عدم لزوم التبيّن إذا كان المخبر غير فاسق يؤدّي إلى حجّيّة قول هذا المخبر.

وكذا التأمّل في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[2]، وغير ذلك من الآيات، ولو لم يكن قولهم حجّة لم يكن مجال للحذر.

وكذا في التواتر المعنوي الذي تشع به الروايات الكثيرة، وأخيراً التركيز على السيرة الإسلاميّة القطعيّة على العمل بخبر الثقة وإن لم يفد علماً، كلّ ذلك ركّز عليه الوحيد لتنبيهنا لهذه الضرورة والبديهيّة. أمّا التركيز على أنّ خبر الواحد لا يفيد إلاّ ظنّاً، وأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) التوبة: ١٢٢.

شيئاً، فإنّ الأدلّة القطعيّة التي سيقت لحجّيّة خبر الواحد استثنت هذا الظنّ وأمثاله من عموم النهي عن اتّباع الظنّ وأنزلته منزلة العلم باعتباره السبيل العقلائي الطبيعي للوصول إلى الشريعة، وأنّه لا يمكن تكليف الناس جميعاً بتحصيل العلم بكلّ موارد الإسلام وأحكامه، فالظنّ المنهي عنه هو الظنّ الذي لم يقم على اعتباره دليل قطعي.

١٢ ـ أسّس الوحيد البهبهاني لنظريّة التفريق بين الأمارة والأصل العملي أمّا ما قبله فلم يفرّقوا بينهما من حيث الحجّة والدليل أي كانوا يذكرونها في عرض الأدلّة لا في طولها. كما أنّه تناول منجّزيّة العلم الإجمالي والذي يعتبر امتداداً للبحث في حجّيّة القطع والذي احتدم الجدل حوله في أبحاث الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) ومن بعده الشيخ محمّد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ).

١٣ ـ يعتبر الوحيد البهبهاني أنّ مسألة أصالة البراءة دخل في صميم الدراسات الأُصوليّة، وأنّ لها أهمّيّة خاصّة في المجال الفقهي، وتحديد الوظيفة الفعليّة للمجتهد في حالة فقده للدليل على الحكم الخاصّ بفعل ما، كما أنّها مبدأ أساس اعتمدته الشريعة الإسلاميّة في كثير من القضايا والأحكام، وأنّ أكثر من يستند لهذا الأصل ويعوّل عليه في المجال الفقهي هم نفاة القياس، ذلك لأنّ هؤلاء لمّا اختاروا عدم العمل بالقياس وغيره من الطرق الاجتهاديّة بحجّة كونها إمارات ظنّيّة، فإذا لم يعثروا من بين النصوص الشرعيّة على حكم الواقعة المتجدّدة، فإنّهم يلجؤون

رأساً إلى قاعدة البراءة الأصليّة لنفي التكليف المحتمل، وإباحة الشيء المشتبه، وهي من الأُصول الأوّليّة الثابتة بالعقل والنقل.

١٤ ـ يرى الوحيد أنّ التعارض لا يقع بين الأدلّة القطعيّة، وإنّما الظنّيّة وأكثر ما يقع فيه من الأدلّة الظنّيّة هو الأخبار.

كما أنّ التعارض الواقع بين الأخبار يرتفع إن كان هناك طريق للجمع الدلالي فيهما بمثل التخصيص والتقييد ونحو ذلك، وإذا تعذّر الجمع الدلالي تصل النوبة إلى الترجيح بين المتعارضين، وحينئذ إن تمتّع أحدهما ببعض المرجّحات النمصوصة أُخذ به، وإلاّ نظرنا في بعض المزايا والمرجّحات غير المنصوصة، فإن كانت وأوجبت عند الفقيه الاطمئنان بالرجحان أخذنا بها، وإلاّ وصلت النوبة إلى التكافؤ التامّ.

كما أنّ القاعدة العقليّة لدى حصول التكافؤ التامّ هو التساقط والرجوع إلى الأُصول اللفظيّة العامّة من العمومات والإطلاقات، ولكن في باب تعارض الأخبار هناك قاعدة ثانويّة نصّ عليها الشارع وهي الأخذ بالتخيير وترجيح أحد الخبرين على الآخر بالاختيار.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١ ـ ملا محمّد مهدى نراقى منادى أخلاق، فرينان آثر؛ مطبعة صدر، قم، ١٤١٤ هـ.

٢ ـ رستم التواريخ، محمّد هاشم آصف؛ مطبعة سبهر، طهران، ١٣٥٢ هـ.

٣ ـ مقدّمة في تاريخ فقه أهل البيت في كتاب (رياض المسائل)، محمّد مهدي الآصفي؛ الطبع الأول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤١٢ هـ.

٤ ـ رائد المدرسة الأُصوليّة الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري، محمّد مهدي الآصفي؛ المطبعة البيّنة، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨ م.

٥ ـ مقدّمة الفوائد الحائريّة، دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأُصول، محمّد مهدي الآصفي؛ تحقيق: مؤسّسة الفكر الإسلامي؛ الطبع الثاني، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٤ هـ.

٦ ـ تصنيف غرر الحكم، عبد الواحد آمدي؛ الطبعة الأُولى، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٦ هـ.

٧ ـ الإحكام في أُصول الأحكام، علي بن محمّد الآمدي، (٦٣١ هـ)؛ الطبع الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦ م.

٨ ـ عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، محمّد بن علي المعروف بابن أبي جمهور الإحسائي؛ الطبع الاول، مطبعة سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٣ هـ.

٩ ـ القاموس الإسلامي، عطيّة أحمد؛ الطبعة الأُولى، مصر، ١٩٦٣ م.

١٠ ـ كشف القناع عن حجّيّة الإجماع، محمّد بن عبد النبي بن عبد الصانع الإخباري، (١٢٣٢ هـ)؛ تحقيق ونشر: الميرزا رؤوف جمال الدين؛ الطبعة الأُولى، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٧٠ م.

١١ ـ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد الأردبيلي، (٩٩٣ هـ)؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدّرسين، قم ـ إيران، (بدون التاريخ).

١٢ ـ جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد، محمّد بن علي الأردبيلي، (ت ١١٠٠ هـ)؛ دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٣ ـ الفوائد المدنيّة، محمّد أمين الإسترآبادي، (١٠٣٣ هـ)؛ الطبع الاول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤٢٤ هـ.

١٤ ـ نهاية السؤول في شرح منهاج الأُصول، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الشافعي الأسنوي، (٧٧٢ هـ)؛ عالم الكتب، بيروت، (بدون تاريخ).

١٥ ـ الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة، محمّد حسين الإصفهاني، (١٢٦١ هـ)؛ طبع حجري، (بدون تاريخ).

١٦ ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمّد حسين الإصفهاني الكمباني، (١٣٦١ هـ)؛ الطبع الاول، مطبعة سيّد الشهداء، قم ـ إيران، ١٩٩٥ م.

١٧ ـ تاريخ منتظم ناصرى، اعتماد السلطنة؛ ، المترجم: عبد الحسن نجف؛ طبع دنياى كتاب، طهران، ١٣٦٧ هـ.

١٨ ـ كشف الحجب والأستار، حسين إعجاز؛ الطبع الثاني، مطبعة بهمن، قم، ١٤٠٩ هـ.

١٩ ـ عدّة الرجال، محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي؛ الطبع الاول، مؤسّسة الهداية لإحياء التراث، إيران، ١٩٨٥م.

٢٠ ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله بن عيسى الإصفهاني الأفندي، (من أعلام ق ١٢هـ)؛ مطبعة خيّام، قم، ١٤٠١هـ.

٢١ ـ تيسير التحرير، محمّد أمين أمير بادشاه، (شرح على كتاب التحرير في أُصول الفقه، لكمال الدين محمّد عبد الواحد الشهير بابن همام الدين)؛ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٠ هـ.

٢٢ ـ التقرير والتحبير في علم الأُصول، محمّد بن محمّد ابن أمير الحاجّ، (٨٧٩ هـ)؛ الطبع الاول، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٦ م.

٢٣ ـ فرائد الأُصول، مرتضى الأنصاري، (١٢٨١ هـ)؛ نشر مكتبة المصطفوي، قم ـ إيران، ١٣٧٤ هـ.

٢٤ ـ مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ الأنصاري، بقلم أبو القاسم الكلانتري؛ التحقيق: مجمع الفكر الإسلامي؛ الطبع الاول، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٥ هـ.

٢٥ ـ جواهر الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (٧٥٦ هـ)؛ تحقيق: أبو العلا عفيفي؛ الطبع الأُول، مصر، ١٩٣٥ م.

٢٦ ـ شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب؛ عالم الكتب، بيروت، (بدون تاريخ ولا رقم الطبعة).

٢٧ ـ إحكام الفصول في أحكام الأُصول، سليمان بن خلف الباجي، (٤٧٤ هـ)؛ تحقيق: عبد الحميد التركي؛ الطبع الثاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٥ هـ.

٢٨ ـ مباني الاستنباط، أبو القاسم الباغميشة (من تقريرات المحقّق النائيني)؛ مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٧٧ هـ.

٢٩ ـ التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة الرافضة والخوارج المعتزلة، محمّد بن الطيب الباقلاني، (٤٠٣ هـ)؛ تحقيق: محمود محمّد الخضيري، ومحمّد عبد الهادي أبو زيد؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٨ م.

٣٠ ـ منتهى الأُصول، محمّد حسن البجنوردي؛ الطبع الاول، مؤسّسة مطبعة العروج، إيران ١٤٢١ هـ.

٣١ ـ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد البحراني، (١١٨٦ هـ)؛ الطبع الثاني، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٣٢ ـ الدرر النجفيّة من الملتقطات اليوسفيّة، يوسف بن أحمد البحراني؛ الطبع الاول، تحقيق ونشر: شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ١٤٢٢ هـ.

٣٣ ـ لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، يوسف بن أحمد البحراني؛ تحقيق وتعليق: محمّد صادق بحر العلوم؛ الطبعة الثالثة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، (بدون تاريخ).

٣٤ ـ مسائل عقود الجواهر النورانيّة، يوسف بن أحمد البحراني (مطبوع مع الرسالة الصلاتيّة)؛ الطبع الثاني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، (بدون تاريخ).

٣٥ ـ رجال السيّد بحر العلوم، محمّد مهدي بن مرتضى بحر العلوم، (١٢١٢ هـ)؛ تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم؛ الطبع الاول، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٥ هـ.

٣٦ ـ صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل البخاري، (٢٥٦ هـ)؛ تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب؛ الطبعالرابع، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٩٠ م.

٣٧ ـ فقهای نامدار شیعه (فارسي)، عقيقي بخشايشي؛ الترجمة: عبد الحسن نجف؛ نشر مكتبة آية الله المرعشي.

٣٨ ـ المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل، عبد القادر بن أحمد ابن بدران، (١٣٤٦ هـ)؛ إدارة الطباعة المنيريّة، مصر، (بدون تاريخ).

٣٩ ـ مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي؛ الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧ م.

٤٠ ـ المهذّب، عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز ابن البرّاج، (٤٨١هـ)؛ تحقيق: مؤسّسة سيّد الشهداء العلميّة قم، بإشراف جعفر السبحاني؛ الطبع الثاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ ايران، ١٤٠٦ هـ.

٤١ ـ أُصول نقد النصوص ونشر التراث، اسر براجستر؛ إعداد وتقديم: محمّد حمدي البكري؛ القاهرة، ١٩٧٩ م.

٤٢ ـ الرجال، أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (مطبوع مع كتاب الرجال لابن داود الحلّي)؛ طهران، ١٣٨٣ هـ.

٤٣ ـ المحاسن؛ تقديم: محمّد صادق الصدر؛ مطبعة النجف، ١٩٦٤م.

٤٤ ـ طرائف المقال، علي البروجردي؛ تحقيق: مهدي الرجائي؛ الطبع الاول، مطبعة بهمن، قم، ١٤١٠ هـ.

٤٥ ـ المعتمد في أُصول الفقه، محمّد بن علي الطيّب البصري،

(٤٢٦هـ)؛ تحقيق: محمّد حميد اللّه؛ طبع دمشق، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥ م.

٤٦ ـ فائق المقال في الحديث والرجال، أحمد بن عبدالرضا البصري؛ الطبع الاول، نشر دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ.

٤٧ ـ هديّة العارفين، إسماعيل باشا البغدادي؛ المكتبة الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٨ هـ.

٤٨ ـ أُصول الدين، عبد القاهر البغدادي، (٤٢٩ هـ)؛ طبعة استانبول، ١٩٢٨ م.

٤٩ ـ خبر الواحد ـ حقيقته وحجّيّته، عدنان البكاء، مجلّة كلّيّة الفقه، العدد ٢؛ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م.

٥٠ ـ أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، علي البلادي؛ مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ إيران، ١٤٠٧ هـ، أُوفست عن مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٧٧ هـ.

٥١ ـ زبدة الأُصول، بهاء الدين محمّد بن الحسين العاملي البهائي؛ الطبع الاول، مطبعة شريعت، قم ـ إيران، ١٤٢٥ هـ.

٥٢ ـ مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، بهاء الدين محمّد بن الحسين العاملي البهائي؛ تحقيق: السيّد مهدي الرجائي؛ الطبع الاول؛ مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد ـ إيران، ١٤١٤ هـ.

٥٣ ـ مسلّم الثبوت، محبّ الله بن عبد الشكور البهاري (طبع بهامش المستصفى للغزالي)؛ طبعة بولاق، المطبعة الأميريّة، مصر، ١٣٢٢ هـ.

٥٤ ـ مرآة الأحوال، أحمد محمّد علي البهبهاني؛ مطبعة سبهر، طهران، ١٣٥٢ هـ.

٥٥ ـ الحاشية على مدارك الأحكام، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني، (١٢٠٥ هـ)؛ الطبع الاول، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٩ هـ.

٥٦ ـ حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني، (١٢٠٥ هـ)؛ الطبع الاول، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهاني، إيران، ١٤١٧ هـ.

٥٧ ـ التعليقة البهبهانيّة على منهج المقال، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني، (١٢٠٥ هـ)؛ الطبع الاول، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤٢٢ هـ.

٥٨ ـ رسالة اجتماع الأمر والنهي، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني (المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة)؛ الطبع الاول، تحقيق ونشر: مؤسّسة الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٦ هـ.

٥٩ ـ رسالة أصالة البراءة، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني، (١٢٠٥هـ)؛ المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة.

٦٠ ـ رسالة الاجتهاد والأخبار، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني، (١٢٠٥هـ)؛ المطبوعة ضمن الرسائل الأُصوليّة.

٦١ ـ الرسائل الفقهيّة، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني،

(١٢٠٥هـ)؛ الطبع الاول، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهاني، مطبعة أمير، قم، ١٤١٩ هـ.

٦٢ ـ الفوائد الحائريّة، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني، (١٢٠٥هـ)؛ الطبع الاول، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ١٤١٥ هـ.

٦٣ ـ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني، (١٢٠٥هـ)؛ الطبع الاول، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤٢٤ هـ.

٦٤ ـ خيراتيّة در إبطال طريقة صوفيّة، محمّد علي بن الوحيد البهبهاني؛ تحقيق: سيّد مهدي الروحاني (فارسي)؛ مطبعة سيّد الشهداء، قم ـ إيران، ١٤١٢ هـ.

٦٥ ـ تذكرة العلماء، محمّد بن سليمان التنكابني؛ نشر الآستانة الرضويّة المقدّسة، مشهد، ١٣٧٢هـ.

٦٦ ـ قصص العلماء، محمّد بن سليمان التنكابني؛الطبع سنكي، طهران، (بدون تاريخ).

٦٧ ـ كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد علي التهانوي، (١١٥٨هـ)؛ الطبع الاول، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦ م.

٦٨ ـ الوافية في أُصول الفقه، عبد الله التوني، (١٠٧١ هـ)؛ تحقيق: السيّد محمّد حسين الكشميري؛ الطبعة الأُولى، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ١٤١٢ هـ.

٦٩ ـ الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشريّة، علي الجابري؛ الطبع الثاني، نشر وتحقيق: مؤسّسة إحياء الأحياء، قم ـ إيران، ١٤٠٩ هـ.

٧٠ ـ التعريفات، علي بن أحمد الجرجاني، (٨١٦ هـ)، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧ هـ.

٧١ ـ حاوي الأقوال في معرفة الرجال، عبد النبي بن سعد الدين الجزائري، (١٠٢١ هـ)؛ تحقيق: مؤسّسة الهداية لإحياء التراث، الناشر: رياض الناصري؛ الطبع الاول، مطبعة أمير، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨ م.

٧٢ ـ الأنوار النعمانيّة، نعمة اللّه الجزائري، (١١١٢ هـ)؛ مطبعة شركة جاب، إيران، (بدون تاريخ).

٧٣ ـ منبع الحياة، نعمة اللّه الجزائري؛ تحقيق: محمّد علي الخطيب؛ الطبع الاول، مكتبة النجاح، بغداد، ١٣٤٨ هـ.

٧٤ ـ أُصول الجصّاص المسمّى الفصول في الأُصول، أحمد الجصّاص؛ تحقيق: محمّد محمّد تامر؛ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

٧٥ ـ التقليد للأئمّة المعصومين، عبّاس جمال الدين؛ مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٥٨ م.

٧٦ ـ هجوم الأفغان وزوال الدولة الصفويّة، هنوي جونز؛ ترجمة: إسماعيل دولتشاهي، طهران ـ يزدان، ١٩٨٩ م.

٧٧ ـ الصحاح في اللغة والعلوم إسماعيل بن حمّاد الجوهري

(٣٩٣هـ)؛ الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار؛ بيروت، دارالحضارة العربيّة، ١٩٧٥ م.

٧٨ ـ الوجيزة في علم دراسة الحديث، المّلا عبد الرزّاق بن علي الحائري (١٣٨٣ هـ)؛ الطبعة الأولى، تحقيق: رضا قبادلو، نشر دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٥ هـ.

٧٩ ـ مباحث الحكم، كاظم الحائري (معاصر)؛ الطبعة الأولى، نشر المؤلّف، قم.

٨٠ ـ منتهى المقال في أحوال الرجال، محمّد بن إسماعيل المازندراني الحائري (١٢١٦)؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مطبعة ستارة، قم، ١٤١٦ هـ.

٨١ ـ دائرة المعارف بمقتبس الأثر ومجدّد ما دثر، محمّد حسين بن سليمان الحائري؛ مطبعة الحكمة، قم، ١٣٧٥ هـ.

٨٢ ـ مختصر المنتهى الأصولي، جمال الدين أبو عمر ابن الحاجب (٦٤٦ هـ)؛ المطبعة الأميريّة، مصر، ١٣١٦ هـ.

٨٣ ـ الصواعق المحرقة، أحمد بن علي ابن حجر (٨٢٥ هـ)؛ طبعة دار الطباعة المحمديّة، مصر.

٨٤ ـ أمل الآمل، محمّد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤ هـ)؛ تحقيق: السيّد أحمد الحسيني؛ دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣ م.

٨٥ ـ الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي؛ المطبعة العلميّة، قم ـ إيران، ١٤٢٣ هـ.

٨٦ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحرّ العاملي؛ الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١ هـ.

٨٧ ـ معارف الرجال، محمّد حرز الدين؛ مطبعة الولاية، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٥ هـ.

٨٨ ـ الإحكام في أُصول الأحكام، علي بن أحمد ابن حزم (٤٥٦ هـ)؛ الطبعة الأولى .مطبعة السعادة، مصر، ١٤٠٦هـ.

٨٩ ـ أُصول التشريع الإسلامي، علي حسب اللّه؛ الطبعة الثالثة، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٨٦٤ م.

٩٠ ـ فارسنامه ناصرى، حسن حسيني؛ ترجمة: عبد الحسن نجف؛ نشر دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٥ هـ.

٩١ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن، محمّد تقي الحكيم (١٤٢٤ هـ)؛ الطبع الثاني؛ المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، إيران، ١٩٩٧ م.

٩٢ ـ تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، محمّد رضا الحكيمي؛ الطبع الأولى .منشورات الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م.

٩٣ ـ تقريب المعارف، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين الحلبي (٤٤٧هـ): تحقيق: فارس تبريزيان، نشر المحقّق، ١٤١٧هـ.

٩٤ ـ غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع، حمزة بن علي بن

زهرة الحلبي (٥٨٥ هـ)؛ تحقيق: إبراهيم البهادري؛ ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ.

٩٥ ـ ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال، الحسن بن يوسف الحلّي (٧٢٦ هـ)؛ مؤسّسة الطبع التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة، ١٤٢٣ هـ.

٩٦ ـ تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، الحسن بن يوسف الحلّي (٧٢٦ هـ)؛ تحقيق: محمّد حسين الرضوي الكشميري؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة الإمام علي عليه السلام، لندن ـ بريطانيا، ٢٠٠١ م.

٩٧ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، الحسن بن يوسف الحلّي (٧٢٦ هـ)؛ إخراج وتصحيح: عبد الحسين البقّال؛ الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت.

٩٨ ـ نهاية المرام في علم الكلام، الحسن بن يوسف الحلّي (٧٢٦هـ)؛ تحقيق: فاضل العرفان؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، ١٤١٩ هـ.

٩٩ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، الحسن بن يوسف الحلّي (٧٢٦ هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ.

١٠٠ ـ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمّد بن إدريس الحلّي (٥٩٨ هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤١١ هـ.

١٠١ ـ التفقّه في الدين، كمال الحيدري (معاصر)؛ بقلم طلال الحسن؛ الطبعة الأولى، دار فراقد، قم ـ إيران، ٢٠٠٤ م.

١٠٢ ـ رجال الخاقاني، علي بن حسين بن عبّاس الخاقاني (١٢٣٤هـ)؛ تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم؛ الطبعة الثانية، أُوفست على الطبعة الأُولى بمطبعة الآداب مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ، النجف الأشرف، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨ م.

١٠٣ـ كفاية الأثر، أبو القاسم علي بن محمّد بن علي الخزّاز القمّي (القرن الرابع الهجري)؛ انتشارات بيدار، قم، ١٤٠١ هـ.

١٠٤ ـ كفاية الأُصول، محمّد كاظم الخراساني (١٣٢٩ هـ)؛ الطبعة الثالثة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ.

١٠٥ ـ دائرة معارف التشيّع، بهاء الدين الخرّمشاهي؛ مطبعة محبّي، طهران، ١٣٧٥ هـ.

١٠٦ـ أُصول الفقه، محمّد الخضري؛ الطبعة الثانية، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٨٢ هـ.

١٠٧ ـ أجود التقريرات، أبو القاسم الخوئي (١٤١٢ هـ)؛ تقريرات أُستاذه النائيني؛ الطبعة الأولى، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٤ هـ.

١٠٨ ـ مصباح الأُصول، أبو القاسم الخوئي (١٤١٢ هـ)؛ بقلم محمّد

سرور الواعظ الحسيني البهسودي؛ الطبعة الثانية، مكتبة الداوري، إيران، ١٤١٢ هـ.

١٠٩ ـ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، أبو القاسم الخوئي (١٤١٢ هـ)؛ الطبعة الثالثة، نشر مدينة العلم، قم ـ إيران، ١٤٠٢هـ.

١١٠ ـ دراسات في علم الأُصول، أبو القاسم الخوئي (١٤١٢ هـ)؛ بقلم السيّد علي الشاهرودي؛ الطبعة الأولى، طبع مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

١١١ ـ مشارق الشموس في شرح الدروس، حسين بن جمال الدين الخوانساري (١٠٩٩ هـ)؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، طبعة حجريّة.

١١٢ ـ روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، محمّد باقر الخوانساري (١٣١٣ هـ)؛ مؤسّسة إسماعيليّا، للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ١٣٩١ هـ.

١١٣ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود (٢٥٦ هـ)؛ ضبط وتعليق: محمّد محي الدين عبد الحميد؛ دار الفكر، بيروت.

١١٤ ـ الوحيد البهبهاني، علي الدواني؛ نشر مطبعة أمير كبير، طهران، ١٣٦٥ هـ.

١١٥ ـ مقال عن المنهج، رينيه ديكارت؛ ترجمة: محمود محمّد الخضيري، مراجعة: محمّد مصطفى حلمي؛ الطبعة الثانية، دار الكتاب

العربي للطباعة، القاهرة، ١٩٦٨م.

١١٦ ـ التفسير الكبير المسمّى بمفاتيح الغيب، محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)؛ الطبعة الثانية، نشر دار الكتب العلميّة، إيران.

١١٧ ـ المحصول في علم الأُصول، محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)؛ دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فيّاض العلواني؛ الطبعة الأولى، طبع لجنّة البحوث، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٣٩٩هـ.

١١٨ ـ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمّد الراغب الإصفهاني (٥٠٢ هـ)؛ الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، ١٤٢٢هـ.

١١٩ ـ الأُسس العقليّة، عمّار أبو رغيف (معاصر)؛ الطبعة الأولى، دراسة في المنطلقات العقليّة للبحث في أُصول الفقه، دار الثقلين، بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧ م.

١٢٠ ـ النظريّة العامّة للقانون الجنائي، بنهام رمسيس؛ منشأة المعارف، بالإسكندريّة، ١٩٦٥ م.

١٢١ ـ مناهج تحقيق التراث، رمضان عبد التوّاب؛ الطبعة الثانية، مركز الدراسات والبحوث العلميّة العالميّة، ١٤٠٥ هـ.

١٢٢ ـ عقيدة الشيعة، روندلسن دوايت؛ عن الطبعة الأُولى في القاهرة، نشر: مؤسّسة المفيد، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٠ م - ١٩٤٦ هـ.

١٢٣ ـ منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف، زاهد عبد الأمير (معاصر)؛ مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد: ٢٧، السنّة السابعة، ١٤٢٣ هـ.

١٢٤ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥ هـ)؛ تحقيق: الدكتور حسين نصار؛ مطبعة حكومة الكويت، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤ م.

١٢٥ ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا؛ طبع دار الفكر، بيروت، ١٣٨٧ هـ.

١٢٦ ـ الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، خير الدين الزركلي؛ الطبعة الثالثة.

١٢٧ ـ ذخيرة المعاد، محمّد باقر السبزواري (١٠٩٠ هـ)؛ نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

١٢٨ ـ أُصول الفقه، محمّد أبو زهرة؛ دار الفكر العربي، بيروت٢، ١٩٥٧ م.

١٢٩ ـ أُصول الفقه في نسيجه الجديد، مصطفى إبراهيم الزلمي؛ الطبعة الأولي، مطبعة الخنساء، بغداد.

١٣٠ ـ السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي؛ المكتب الإسلامي ودار الورّاق، بيروت، ١٤١٩ هـ.

١٣١ ـ أُصول السرخسي، محمّد بن أحمد السرخسي (٤٩٠ هـ)؛ تحقيق: أبو الوفا الأفغاني؛ دار الكتاب العربي، مصر، ١٣٧٢ هـ.

١٣٢ ـ الطليعة إلى شعراء الشيعة، محمّد السماوي؛ تحقيق: كامل سلمان الجبوري؛ دار المؤرّخ العربي، بيروت، ١٤٢٢ هـ.

١٣٣ ـ ميزان الأُصول في نتائج العقول في أُصول الفقه، علاء الدين السمرقندي؛ الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، بغداد، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٣٤ ـ المرجعيّة الدينيّة ومراجع الإماميّة، كمال السيّد (معاصر)؛ الطبعة الثانية، مطبعة أنوار الهدى، إيران، ٢٠٠١ م.

١٣٥ ـ الإيضاح، الفضل ابن شاذان؛ مطبعة البعثة، قم ـ إيران، ١٣٧٣هـ.

١٣٦ ـ أُصول الشاشي، إسحاق بن إبراهيم الشاشي (٣٢٥ هـ)؛ بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢ هـ.

١٣٧ ـ الموافقات في أُصول الأحكام، إبراهيم بن موسى النخعي الشاطبي (٧٩٠ هـ)؛ تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد؛ مطبعة الميدان، القاهرة.

١٣٨ ـ كتاب الأُمّ، محمّد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ)؛ دار المعرفة، لبنان.

١٣٩ ـ الحقّ اليقين في معرفة أُصول الدين، عبد الله شبّر (١٢٤٢ هـ)؛ الطبعة الأولى، مطبعة أنوار الهدى، إيران، ٢٠٠١م.

١٤٠ ـ الاجتهاد والتقليد بحث فقهي استدلالي مقارن، محمّد مهدي شمس الدين (١٤٢١ هـ)؛ الطبعة الأولى، المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٩ م.

١٤١ ـ الألفيّة، مركز النشر مكتب الأعلام الإسلامي، محمّد بن مكّي الشهيد الأوّل (٧٨٦ هـ)؛ الطبعة الأولى، إيران، ١٤٠٨ هـ.

١٤٢ ـ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، محمّد بن مكّي الشهيد الأوّل (٧٨٦ هـ)؛ الطبعة الأولى، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤١٩ هـ.

١٤٣ ـ تمهيد القواعد، زين الدين بن علي الشهيد الثاني (٩٦٦ م)؛ نشر مكتبة بصيرتي، قم، ١٤١٣ هـ.

١٤٤ ـ الدراية في علم مصطلح الحديث، زين الدين بن علي الشهيد الثاني (٩٦٦ م)؛ أُوفست على طبعة مطبعة النعمان في النجف الأشرف، منشورات مكتبة المفيد، قم.

١٤٥ ـ حقائق الإيمان، زين الدين بن علي الشهيد الثاني (٩٦٦ م)؛ تحقيق: مهدي الرجائي؛ الطبعة الأولى، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ إيران، ١٤٠٩ هـ.

١٤٦ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيّة، زين الدين بن علي الشهيد الثاني (٩٦٦ م)؛ تحقيق وتعليق: السيّد محمّد كلانتر؛ منشورات جامعة النجف الدينيّة، النجف الأشرف.

١٤٧ ـ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي الشهيد الثاني (٩٦٦ م)؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم ـ إيران، ١٤١٣ هـ.

١٤٨ ـ التحرير الطاووسي المستخرج من كتاب حلّ الإشكال للسيّد أحمد بن طاوس (٦٧٣ هـ)، الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١ هـ)؛ الطبعة الاولى، مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ١٤١١ هـ.

١٤٩ ـ معالم الأُصول، الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١ هـ)؛ الطبعة الثانية، دار الفكر، قم، ١٣٧٦ هـ.

١٥٠ ـ منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١ هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٩٨٢ م.

١٥١ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأُصول، محمّد بن علي الشوكاني (١٢٥٠ هـ)؛ دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان.

١٥٢ ـ تكملة أمل الآمل، حسن الصدر (١٣٥٤ هـ)؛ نشر: مكتبة بصيرتي، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٥٣ ـ نهاية الدراية في شرح الوجيزة للشيخ البهائي، حسن الصدر (١٣٥٤ هـ)؛ تحقيق: ماجد الغرباوي؛ نشر مطبعة المشعر، قم، ١٤١٣ هـ.

١٥٤ ـ اقتصادنا، طبعة دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٢م.

١٥٥ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، محمّد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ)؛ الطبعة الثانية، إيران، ١٤٠٨.

١٥٦ ـ دروس في علم الأُصول، مجمع آية الله الصدر العلمي؛ الطبعة

الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٧ م.

١٥٧ ـ المعالم الجديدة للأُصول، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر؛ الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

١٥٨ ـ التوحيد، محمّد بن علي بن الحسين الصدوق (٣٨١ هـ)؛ تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران.

١٥٩ ـ الخصال، محمّد بن علي بن الحسين الصدوق (٣٨١ هـ)؛ تحقيق: علي أكبر الغَفاري؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤٠٢ هـ.

١٦٠ ـ من لا يحضره الفقيه، صحّحه وعلّق عليه، علي أكبر الغفّاري؛ الطبع الثانية، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ.

١٦١ ـ مشيخة من لا يحضره الفقيه، شرح السيّد حسن الخرسان؛ الطبعة السادسة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م.

١٦٢ ـ بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد عليهم السلام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الصّفار (٢٩٠ هـ)؛ تصحيح وتعليق: محسن كوجه باغي التبريزي؛ نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ.

١٦٣ ـ منهج البحث الأدبي، علي جواد الطاهر؛ مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٠ م.

١٦٤ ـ رياض المسائل، ، السيّد علي الطباطبائي (١٢٢١ هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤١٤ هـ.

١٦٥ ـ مفاتيح الأُصول، السيّد محمّد المجاهد الطباطبائي (١٢٤٢ هـ)؛ طباعة حجريّة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر.

١٦٦ ـ الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائي (١٤٠٢ هـ)؛ الطبع الثاني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٠ م.

١٦٧ ـ الاحتجاج، ، أحمد بن علي الطبرسي (٦٢٨ هـ)؛ الطبعة الاولى، نشر مطبعة أُسوة، إيران، ١٤١٢ هـ.

١٦٨ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ هـ)؛ الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٨م.

١٦٩ ـ مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (١٠٨٥ هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م.

١٧٠ ـ تراث كربلاء، سلمان طعمة؛ نشر مؤسّسة البعثة، طهران، ١٤١٣ هـ.

١٧١ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن آغا بزرك الطهراني (١٣٨٩ هـ)؛ الطبعة الثالثة، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٢ م.

١٧٢ ـ طبقات أعلام الشيعة، محمّد محسن آغا بزرك الطهراني

(١٣٨٩ هـ)؛ تحقيق: علي نقي منزوي؛ الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩١هـ - ١٩٧١ م.

١٧٣ - الكرام البررة، محمّد محسن آغا بزرك الطهراني (١٣٨٩ هـ)؛ تحقيق: علي نقي منزوي؛ الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩١هـ - ١٩٧١ م.

١٧٤ - مصفّى المقال في مصنّفي علماء الرجال، محمّد محسن آغا بزرك الطهراني (١٣٨٩ هـ)؛ طبع دار العلوم، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

١٧٥ - الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ مطبعة خورشيد، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٣ هـ.

١٧٦ - التبيان في تفسير القرآن، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٧٧ - تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ تحقيق: السيّد حسن الخرسان؛ الطبعة الثالثة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥ م.

١٧٨ - الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ مطبعة الحكمة، قم - إيران، ١٣٧٦ هـ.

١٧٩ - رجال الطوسي (اختيار معرفة الرجال)، محمّد بن الحسن

الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ تصحيح وتعليق: حسن المصطفوي؛ جامعة مشهد، ١٣٦٨ هـ.

١٨٠ ـ العدّة في أُصول الفقه، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمّي؛ الطبعة الاولى، مطبعة ستارة، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ.

١٨١ ـ الغيبة، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح؛ الطبعة الاولى، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم ـ إيران، ١٤١١ هـ.

١٨٢ ـ فهرست كتب الشيعة وأُصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأُصول، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)؛ تحقيق: السيّد عبد العزيز الطباطبائي، الطبعة الاولى، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، ١٤٢٠ هـ.

١٨٣ ـ هداية الأبرار إلى طريق الأئمّة الأطهار، حسين بن شهاب الدين العاملي (١٠٧٦ هـ)؛ مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٩٦ هـ.

١٨٤ ـ وصول الأخبار إلى أُصول الأخبار، حسين بن عبد الصمد العاملي (٩٨٤ هـ)؛ تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، مجمع الذخائر الإسلاميّة، قم، ١٤٠١ هـ.

١٨٥ ـ أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي (١٩٥٢ م)؛ دار التعارف، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١٨٦ ـ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، محمّد بن علي العاملي (١٠٠٩ هـ)؛ الطبع الاولى، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤١٠ هـ.

١٨٧ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة، محمّد جواد العاملي (١٢٢٦ هـ)؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.

١٨٨ ـ الوحيد البهبهاني رجل العقل، عبّاس العبيري؛ مطبعة صدر، قم ـ إيران.

١٨٩ ـ نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقي (١٢٦١ هـ)؛ بقلم الشيخ محمّد تقي البروجردي؛ مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران.

١٩٠ ـ بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، علي بن عبد اللّه العلياري؛ مؤسّسة الثقافة الإسلاميّة، محمّد حسين كوشان، قم، ١٣٩٦ هـ.

١٩١ ـ درر الحكام في شرح مجلّة الأحكام، حيدر علي؛ تعريب المحامي فهمي الحسيني؛ طبع دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ م.

١٩٢ ـ قواعد الحديث، محي الدين الغريفي؛ الطبعة الأولى؛ مكتبة المفيد، قم ـ إيران.

١٩٣ ـ المستصفى من علم الأُصول، محمّد بن محمّد الغزالي (٥٠٥هـ)؛ طبعة مصطفى محمّد؛ الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧ م.

١٩٤ ـ المنخول، محمّد بن محمّد الغزالي (٥٠٥ هـ)؛ الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، ١٤٠٠ هـ.

١٩٥ ـ معجم مقاييس اللّغة، أحمد ابن فارس (٣٩٥ هـ)؛ تحقيق: عبد السلام هارون؛ الطبعة الأولى، دار الجيل، لبنان، ١٩٩١ م.

١٩٦ ـ حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة، عدنان فرحان (معاصر)؛ الطبع الأولى، دار الهادي، بيروت ـ لبنان.

١٩٧ ـ أُصول البحث، عبد الهادي الفضلي (معاصر)؛ دار المؤرّخ العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢ م.

١٩٨ ـ اللمع في أُصول الفقه، إبراهيم الفيروزآبادي الشيرازي؛ تحقيق: محي الدين ديب، يوسف علي بديوي؛ الطبعة الثانية، دار الكلم الطيّب، بيروت، ١٤١٨ هـ.

١٩٩ ـ شرح الأُصول الخمسة، عبد الجبّار القاضي (٤١٥ هـ)؛ تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، طبعة الأُولى، مصر، ١٩٦٥ م.

٢٠٠ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبّار القاضي (٤١٥هـ)؛ تحقيق: أبو الوفا الغنيمي؛ طبعة الأُولى مصر، ١٩٦٥ م.

٢٠١ ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأُصول، شهاب الدين القرافي (٦٨٤ هـ): دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٠٢ ـ دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، حسن الأمين، جودت كاظم

القزويني (معاصر)؛ الطبعة الخامسة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٥ م..

٢٠٣ ـ قوانين الأُصول، (طبع حجري)، أبو القاسم القمّي (١٢٢١ هـ): طهران ـ إيران، ١٣٠٣ هـ.

٢٠٤ ـ سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، عبّاس القمّي (١٢٥٩ هـ): الطبعة الاولى، دار الأُسوة للطباعة والنشر التابعة لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيريّة، إيران، ١٤١٤ هـ

٢٠٥ ـ هدية الأحباب، نشر مطبعة أمير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ.

٢٠٦ ـ الكنى والألقاب، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م.

٢٠٧ ـ شرح تجريد الاعتقاد، علاء الدين علي بن محمّد القوشجي؛ (٨٧٩ هـ)؛لنصير الدين الطوسي، طبع حجري، إيران، ١٣٧٤ هـ.

٢٠٨ ـ الأُصول الأصليّة، الطبعة الثالثة، دار إحياء الأحياء، قم ـ إيران، ١٤١٢هـ.

٢٠٩ ـ الصافي في تفسير القرآن، محمّد محسن الكاشاني(١٠٩١ هـ)؛ مطبعة بوذر جمهري، طهران، ١٣٧٥ هـ.

٢١٠ ـ علم اليقين في أُصول الدين، محمّد محسن الكاشاني (١٠٩١هـ)؛ نشر مطبعة بيدار، قم ـ إيران، ١٤٠٠هـ.

٢١١ ـ الوافي، محمّد محسن الكاشاني(١٠٩١ هـ)؛ نشر مكتبة أمير

المؤمنين عليه السلام العامّة، الطبعة الاولى ،إصفهان ـ إيران، ١٤٠٦ هـ.

٢١٢ ـ الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريّين، ، جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧ هـ) ؛ طبع حجر، إيران، ١٣٠٦ هـ.

٢١٣ ـ كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الطبعة الاولى، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٢٢ هـ.

٢١٤ ـ العبقات العنبريّة في الطبقات الجعفريّة محمّد حسين كاشف الغطاء، (١٣٧٣ هـ)؛تحقيق: جودت القزويني، الطبعة الأُولى، توزيع بيان، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٩ م.

٢١٥ ـ كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع،، أسد الله الكاظمي؛ (١٢٢٧ هـ)؛ طبع حجري، إيران، ١٣١٧هـ.

٢١٦ ـ فوائد الأُصول،، محمّد علي الكاظمي (١٣٦٥ هـ)؛ المطبعة المرتضويّة، النجف الأشرف، ١٣٥١هـ.

٢١٧ ـ معجم المؤلّفين ، عمر رضا كحّالة :تراجم مصنّفي الكتب العربيّة، دمشق، ١٩٦٠م.

٢١٨ ـ إشارات الأُصول، محمّد بن محمّد بن إبراهيم الكلباسي (١٣١٥ هـ)؛ طبع حجري، ١٣٤٥ هـ.

٢١٩ ـ الرسائل الرجاليّة، تحقيق: محمّد حسين الدرايتي؛ الطبعة الأولى، نشر دار الحديث، قم، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١ م.

٢٢٠ ـ التمهيد في أُصول الفقه، الكلوذاني، محفوظ: تحقيق: أبو عشمة ومحمّد بن علي بن إبراهيم؛ مكّة المكرّمة، جامعة أُمّ القرى، ١٤٠٦ هـ.

٢٢١ ـ الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (٣٢٩ هـ)؛ تصحيح: علي أكبر الغفّاري؛ الطبعة الثالثة، دار الكتب الإسلاميّة، قم ـ إيران، ١٩٨٨ م.

٢٢٢ ـ تنقيح المقال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني (١٣٥١ هـ)؛ المطبعة الرضويّة، النجف الأشرف.

٢٢٣ ـ مقباس الهداية في علم الدراية، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني (١٣٥١ هـ)؛ تحقيق: محمّد رضا المامقاني؛ الطبعة الأولى، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ م.

٢٢٤ ـ روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقي المجلسي الأوّل (١٠٧٠ هـ)؛ المطبعة العلميّة، قم، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦ م.

٢٢٥ ـ بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي (١١١٠ هـ)؛ الطبعة الثالثة، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ١٤١٢ هـ.

٢٢٦ ـ مرآة العقول في شرح الكافي من الروضة والفروع والأُصول، محمّد باقر المجلسي (١١١٠ هـ)؛ طبع حجري، إيران، ١٣١٧ هـ.

٢٢٧ ـ معارج الأُصول، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي (٦٧٦ هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٣ هـ.

٢٢٨ ـ المعتبر في شرح المختصر، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي (٦٧٦ هـ)؛ مؤسّسة سيّد الشهداء، قم، ١٣٦١هـ.

٢٢٩ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد، علي بن الحسين المحقّق الكركي (٩٤٠ هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤٠٨ هـ.

٢٣٠ ـ رسائل المحقّق الكركي، تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون؛ الطبعة الأولى، منشورات الاحتجاج، إيران، ١٤٢٢ هـ.

٢٣١ ـ رسالة الجمعة، علي بن الحسين المحقّق الكركي (٩٤٠ هـ)؛ تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون؛ الطبعة الأولى، منشورات الاحتجاج، إيران، ١٤٢٣ هـ.

٢٣٢ ـ ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، محمّد علي مدرّس؛ مطبعة الحيدري، طهران.

٢٣٣ ـ الذخيرة في علم الكلام، علي بن الحسين المرتضى (٤٣٦ هـ)؛ تحقيق: السيّد أحمد الحسيني مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران، ١٤١١ هـ.

٢٣٤ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة، علي بن الحسين المرتضى (٤٣٦هـ)؛ تصحيح وتعليق: أبو القاسم كرجي؛ تقديم وإشراف: السيّد أحمد الحسيني؛ دار القرآن، إيران، ١٤٠٥ هـ.

٢٣٥ ـ رسائل الشريف المرتضى، علي بن الحسين المرتضى

(٤٣٦هـ)؛ إعداد السيّد مهدي الرجائي؛ تقديم وإشراف السيّد أحمد الحسيني؛ دار القرآن، إيران، ١٤٠٥ هـ.

٢٣٦ ـ كفاية الأُصول مع حواشي المحقّق المشكيني، الميرزا أبو الحسن المشكيني (١٣٥٨ هـ)؛ تحقيق: سامي الخفاجي؛ الطبعة الأولى، دار الحكمة، إيران.

٢٣٧ ـ مصطلحات الأُصول، علي المشكيني؛ المطبعة العلميّة، قم، ١٣٨٣ هـ.

٢٣٨ ـ أُصول الفقه، الطبعة الثانية، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ.

٢٣٩ ـ جامع السعادات للنراقي، الطبعة الثالثة، المقدّمة، مطبعة النجف، ١٩٦٣ م.

٢٤٠ ـ المنطق، محمّد رضا المظفّر (١٣٨١ هـ)؛ الطبعة الرابعة، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٩٢ هـ.

٢٤١ ـ فقه الإمام الصادق عرض واستدلال، محمّد جواد مغنية؛ الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٨ م.

٢٤٢ ـ مقالات، محمّد جواد مغنية؛ الطبع الثاني، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٢٤٣ ـ التذكرة بأُصول الفقه، محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد

(٤١٣ هـ)؛ الطبع الثانية، المجلّد التاسع من المجموعة الكاملة، دارالمفيد، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣ م.

٢٤٤ ـ تصحيح اعتقادات الإماميّة، محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد (٤١٣ هـ)؛ الطبع الثانية، المجلّد الخامس من سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣ م،

٢٤٥ ـ الفصول المختارة من العيون والمحاسن، محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد (٤١٣ هـ)؛ الطبعة الثانية، المجلّد الثاني من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣ م.

٢٤٦ ـ المقنعة، محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد (٤١٣ هـ)؛ الطبعة الرابعة، مؤسّسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٧هـ.

٢٤٧ ـ روضة الناظر وجنّة المناظر في أُصول الفقه، موفّق الدين عبد الله بن أحمد المقدّسي (٦٢٠ هـ)؛ المطبعة السلفيّة، القاهرة، ١٣٧٨ هـ.

٢٤٨ ـ لسان العرب، موفّق الدين عبد الله بن أحمد المقدّسي (٦٢٠هـ)؛ بيروت، دار صادر، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦ م.

٢٤٩ ـ قواعد المرام في علم الكلام، ميثم بن علي ابن ميثم البحراني (٦٩٩ هـ)؛ الطبعة الأولى، مطبعة مهر، قم ـ إيران، ١٣٩٨هـ.

٢٥٠ ـ فوائد الأُصول، محمّد حسين النائيني (١٣٥٥ هـ)؛ تقريرات محمّد علي الكاظمي؛ تعليق: ضياء الدين العراقي؛ مؤسّسة النشر

الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٦ هـ.

٢٥١ ـ رجال النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (٤٥٠ هـ)؛ تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني؛ الطبعة السادسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧ م.

٢٥٢ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفي (١٢٦٦ هـ)؛ الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

٢٥٣ ـ الفهرست، محمّد بن إسحاق ابن النديم (٣٨٠ هـ).

٢٤٥ ـ عوائد الأيّام، أحمد بن محمّد مهدي النراقي (١٢٤٥ هـ)؛ الطبعة الأولى، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ.

٢٥٥ ـ مستند الشيعة في أحكام الشريعة، أحمد بن محمّد مهدي النراقي (١٢٤٥ هـ)؛ الطبعة الأولى، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ.

٢٥٦ ـ مقدّمة عوائد الأيّام، حسن النراقي؛ انتشارات الزهراء عليها السلام.

٢٥٧ ـ جامع السعادات، محمّد مهدي النراقي (١٢٠٩ هـ)؛ منشورات دار النعمان، مطبعة النعمان، النجف الأشرف.

٢٥٨ ـ قواعد الأُصول، مصطفى النوراني؛ مؤسّسة مكتب أهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٣٨٠ هـ.

٢٥٩ ـ خاتمة مستدرك الوسائل، حسين بن محمّد تقي الطبرسي

النوري (١٣٢٠ هـ)؛ الطبعة الأولى، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٥هـ ـ ١٩٨٥ م.

٢٦٠ ـ بحوث في علم الأُصول (تقريرات لبحث الشهيد محمّد باقر الصدر)، السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي (معاصر)؛ الطبعة الثالثة، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ١٤١٥ هـ.

٢٦١ ـ تقريرات السيّد حسن بحر العلوم، مصطفى الهرندي (معاصر)؛ الطبعة الأولى، طبع شركة مكتبة الألفين، ١٤٢٢ هـ.

٢٦٢ ـ التحرير، كمال الدين محمّد بن عبد الواحد ابن الهمام (٨٦١هـ)؛ المطبعة الأميريّة، بولاق ـ مصر، ١٣١٦ هـ.

فهرس المطالب

كلمة رئيس المؤتمر ٥

كلمة مدير اللجنة العلمية ٧

المقدّمة ١٣

الفصل الأوّل: عصره وسيرته ٢٥

المبحث الأوّل وصف تحليلي للتفكير الأخباري ٢٧

المطلب الأوّل: مدخل وصفي: ٢٧

المطلب الثاني: مباحث اليقين عند الإسترآبادي: ٣١

المطلب الثالث: موقف الإسترآبادي من الاستنباطات الظنّيّة: ٤١

المطلب الرابع: موقف الإسترآبادي من الاجتهاد: ٤٤

المطلب الخامس: رأيه في قطعيّة صدور الروايات: ٥٣

المبحث الثاني تطوّر البحث الأُصولي وسمات المنهج العلمي عند الوحيد البهبهاني ٦٢

المطلب الأوّل: تطوّر البحث الأُصولي قبل عصر الوحيد البهبهاني: ٦٢

المطلب الثاني: سمات المنهج العلمي عند الوحيد البهبهاني: ٨٢

المبحث الثالث السيرة العلميّة ١٠٩

المطلب الأوّل: ترجمته ورحلاته: ١٠٩

المطلب الثاني: مؤلّفاته: ١٣٤

المطلب الثالث: أشهر تلامذته وعبارات الثناء عليه ١٤٤

الفصل الثاني آراء الوحيد الأُصوليّة في الأدلّة الأساسيّة (القرآن والسنّة) ١٥٥

المبحث الأوّل آراؤه في حجّيّة الظهور القرآني ١٥٧
المطلب الأوّل: مفهوم الظاهر وأثره: ١٥٧
المطلب الثاني: معالجة الوحيد البهبهاني لقضيّة الظهور في النصّ القرآني: ١٦٥
المبحث الثاني آراؤه في مباحث الخبر ١٧٣
المطلب الأوّل: رأيه في دلالة السنّة على الأحكام الشرعيّة: ١٧٣
المطلب الثاني: موقف المذاهب الإسلاميّة من خبر الواحد: ١٧٧
المطلب الثالث: حجّيّة خبر الواحد: ١٨٤
المطلب الرابع: التوثيقات الرجاليّة عند الوحيد البهبهاني: ١٩٩
المبحث الثالث خصائص خطاب التكليف ٢١٣
المطلب الأوّل: شمول الخطاب لغير المشافهين وعدمه: ٢١٣
المطلب الثاني: تأخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة: ٢٢٤
المبحث الرابع الأمر والنهي وتقسيمات الواجب ٢٢٥
المطلب الأوّل: تعقّب الأمر بعد النهي: ٢٢٥
المطلب الثاني: بعض أقسام وتقسيمات الواجب: ٢٢٧
المطلب الثالث: حكم ورود النهي في المعاملات: ٢٢٨
المطلب الرابع: اجتماع الأمر والنهي: ٢٣٣
الفصل الثالث آراء الوحيد البهبهاني في الأدلّة التبعيّة ٢٤٣
المبحث الأوّل آراؤه في الإجماع ٢٤٥
المطلب الأوّل: موقف الأخباريّين من الإجماع: ٢٤٦
المطلب الثاني: الإجماع المنقول: ٢٥٢
المطلب الثالث: تقسيمه للإجماع من حيث البساطة والتركيب: ٢٥٩

المبحث الثاني آراؤه في قياس منصوص العلّة ٢٦٢
المطلب الأوّل: إشكاليّة القياس: ٢٦٢
المطلب الثاني: موارد تعدّي النصّ: ٢٧٠
المبحث الثالث الحسن والقبح العقليّان ٢٨٣
المطلب الأوّل: موقف المعتزلة من مسألة الحسن والقبح العقليّين: ٢٨٥
المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من مسألة التحسين والتقبيح العقليّين: ٢٨٧
المطلب الثالث: موقف الوحيد البهبهاني من مسألة التحسين والتقبيح العقليّين: ٢٨٩
المبحث الرابع آراؤه في الشهرة الفتوائيّة ٢٩٧
المطلب الأوّل: معنى الشهرة الفتوائيّة: ٢٩٧
المطلب الثاني: رأي الوحيد في الشهرة: ٣٠٦
المبحث الخامس جواز العمل بالظنّ ٣١٢
المطلب الأوّل: حثّ الآيات القرآنيّة والروايات على تحصيل اليقين: ٣١٢
المطلب الثاني: استدلال الوحيد على جواز العمل بالظنّ: ٣١٨
الفصل الرابع آراء الوحيد البهبهاني في الأُصول العمليّة ٣٣١
المبحث الأوّل التفريق بين الأمارة والأصل ٣٣٣
المطلب الأوّل: معنى الدليل والأمارة: ٣٣٣
المطلب الثاني: أقسام الدليل: ٣٣٧
المبحث الثاني مفهوم الاستصحاب ٣٤٧
المطلب الأوّل: تحديد المفهوم: ٣٤٧
المطلب الثاني: أقوال العلماء السابقين في استصحاب الحال: ٣٥٠
المطلب الثالث: استدلال الوحيد البهبهاني بالروايات ٣٥٧
المطلب الرابع: تقسيمات الاستصحاب: ٣٦٢
المطلب الخامس: الأقوال في حجّيّة الاستصحاب: ٣٦٧

المبحث الثالث أصالة البراءة..... ٣٧٣
المطلب الأوّل: معنى الأصالة:..... ٣٧٣
المطلب الثاني: استدلال الوحيد على البراءة العقليّة:..... ٣٧٥
المطلب الثالث: الاستدلال بالآيات الدالّة على البراءة الشرعيّة:..... ٣٨٤
المطلب الرابع: أدلّة البراءة الشرعيّة في الشبهات الوجوبيّة:..... ٣٩٠
المبحث الرابع آراء الوحيد في (الاحتياط)..... ٣٩٩
المطلب الأوّل: مدار التكليف:..... ٣٩٩
المطلب الثاني: استدلال الأخباريّين على وجوب الاحتياط ...:..... ٤٠٤
المطلب الثالث: موقف الوحيد البهبهاني من استدلال الأخباريّين:..... ٤١٢
المبحث الخامس منجّزية العلم الإجمالي..... ٤١٨
المطلب الأوّل: إيضاح معنى العلم الإجمالي:..... ٤١٨
المطلب الثاني: أدلّة الوحيد على عدم وجوب الاجتناب ...:..... ٤٢٣
المبحث السادس تعارض الأدلّة والنصوص..... ٤٢٧
المطلب الأوّل: معنى التعارض:..... ٤٢٧
المطلب الثاني: معالم نظريّة التعارض عند الوحيد:..... ٤٣٩
المبحث السابع آراؤه في فقه التقليد..... ٤٤٧
المطلب الأوّل: الفرق بين المجتهد والأخباري في بحث التقليد:..... ٤٤٧
المطلب الثاني: عدم جواز التقليد في أُصول الدين:..... ٤٥٣
استدلال الوحيد البهبهاني على عدم جواز التقليد في أُصول الدين:..... ٤٥٤
الخاتمة..... ٤٥٩
فهرس المصادر..... ٤٦٧
فهرس المطالب..... ٥٠١