



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الشيخ محمد رضا الخفيم

أصول الفقه

مؤلفه السيد محمد باقر الخفيم

الطبعة الأولى سنة 1377



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الفقه

كاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت في الطباعة:

مؤسسة اسماعيليان

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|---------------------------------------|
| ٥ | الفهرس |
| ١٢ | اصول الفقه المجلد ٤ |
| ١٢ | اشاره |
| ١٣ | الجزء الثالث |
| ١٣ | اشاره |
| ١٧ | المقصد الثالث مباحث الحججه |
| ١٧ | تمهيد |
| ٢١ | المقدمه و فيها مباحث |
| ٢١ | موضوع المقصد الثالث |
| ٢٤ | معنى الحججه |
| ٢٦ | ٣ مدلول كلمه الأماره و الظن المعتبر |
| ٢٧ | ٤ الظن النوعى |
| ٢٧ | ٥ الأماره و الأصل العملى |
| ٢٩ | ٦ المناط فى إثبات حججه الأماره |
| ٣٣ | ٧ حججه العلم ذاتيه |
| ٣٨ | ٨ موطن حججه الإمارات |
| ٤٠ | ٩ الظن الخاص و الظن المطلق |
| ٤١ | ١٠ مقدمات دليل الانسداد |
| ٤٤ | ١١ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل |
| ٤٨ | ١٢ تصحيح جعل الأماره |
| ٥١ | ١٣ الأماره طريق أو سبب |
| ٥٣ | ١٤ المصلحه السلوكيه |
| ٥٧ | ١٥ الحججه أمر اعتبارى أو انتزاعى |
| ٦١ | الباب الأول الكتاب العزيز |

| | | |
|-----|-------|---|
| ٦١ | | اشاره |
| ٦٣ | | تمهيد |
| ٦٤ | | نسخ الكتاب العزيز |
| ٦٤ | | حقيقه النسخ |
| ٦٥ | | إمكان نسخ القرآن |
| ٦٩ | | وقوع نسخ القرآن و أصله عدم النسخ |
| ٧١ | | الباب الثاني السنه |
| ٧١ | | اشاره |
| ٧٣ | | تمهيد |
| ٧٤ | | ١ دلالة فعل المعصوم |
| ٧٨ | | ٢ دلالة تقرير المعصوم |
| ٧٩ | | ٣ الخبر المتواتر |
| ٨١ | | ٤ خبر الواحد |
| ٨١ | | اشاره |
| ٨٣ | | أ أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز |
| ٨٣ | | تمهيد |
| ٨٤ | | الآيه الأولى آيه النبأ |
| ٨٧ | | الآيه الثانيه آيه النفر |
| ٩١ | | تنبيه |
| ٩٢ | | الآيه الثالثه آيه حرمه الكتمان |
| ٩٤ | | ب دليل حجيه خبر الواحد من السنه |
| ٩٧ | | ج دليل حجيه خبر الواحد من الإجماع |
| ١٠٣ | | د دليل حجيه خبر الواحد من بناء العقلاء |
| ١٠٧ | | الباب الثالث الإجماع |
| ١٠٧ | | اشاره |
| ١٠٩ | | الإجماع أحد معانيه فى اللغه الاتفاق |

| | | |
|-----|-------|---|
| ١٠٩ | | اشاره |
| ١١٠ | | أما السؤال الأول |
| ١١٥ | | و أما السؤال الثانى |
| ١١٧ | | الإجماع عند الإماميه |
| ١٢٤ | | الإجماع المنقول |
| ١٣١ | | الباب الرابع الدليل العقلى |
| ١٣١ | | اشاره |
| ١٤١ | | وجه حجه العقل |
| ١٤٧ | | الباب الخامس حجه الظواهر |
| ١٤٧ | | اشاره |
| ١٤٩ | | تمهيدات |
| ١٥١ | | طرق إثبات الظواهر |
| ١٥٣ | | حجه قول اللغوى |
| ١٥٧ | | الظهور التصورى و التصديقى |
| ١٥٩ | | وجه حجه الظهور |
| ١٥٩ | | اشاره |
| ١٦٠ | | ١ اشتراط الظن الفعلى بالوفاق |
| ١٦١ | | ٢ اعتبار عدم الظن بالخلاف |
| ١٦٢ | | ٣ أصله عدم القرينه |
| ١٦٥ | | ٤ حجه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام |
| ١٦٨ | | ٥ حجه ظواهر الكتاب |
| ١٧٣ | | الباب السادس الشهره |
| ١٧٣ | | اشاره |
| ١٧٧ | | الدليل الأول أولويتها من خبر العادل |
| ١٧٧ | | الدليل الثانى عموم تعليل آيه النيا |
| ١٧٨ | | الدليل الثالث دلالة بعض الأخبار |

| | |
|-----|--|
| ١٧٩ | تنبيه |
| ١٨١ | الباب السابع السيره |
| ١٨١ | اشاره |
| ١٨٣ | ١ حجيه بناء العقلاء |
| ١٨٤ | ٢ حجيه سيره المشرعه |
| ١٨٨ | ٣ مدى دلالة السيره |
| ١٩١ | الباب الثامن القياس |
| ١٩١ | اشاره |
| ١٩٣ | تمهيد |
| ١٩٥ | ١ تعريف القياس |
| ١٩٦ | ٢ أركان القياس |
| ١٩٨ | ٣ حجيه القياس |
| ١٩٨ | اشاره |
| ١٩٨ | ١ هل القياس يوجب العلم |
| ٢٠٣ | ٢ الدليل على حجيه القياس الظنى |
| ٢٠٣ | اشاره |
| ٢٠٣ | الدليل من الآيات القرآنيه |
| ٢٠٥ | الدليل من السنه |
| ٢٠٧ | الدليل من الإجماع |
| ٢١١ | الدليل من العقل |
| ٢١١ | ٤ منصوص العله و قياس الأولويه |
| ٢١١ | اشاره |
| ٢١٢ | منصوص العله |
| ٢١٤ | قياس الأولويه |
| ٢١٧ | تنبيه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع |
| ٢١٩ | الباب التاسع التعادل و التراجيح |

| | | |
|-----|-------|--|
| ٢١٩ | | اشاره |
| ٢٢١ | | تمهيد |
| ٢٢٢ | | المقدمه |
| ٢٢٢ | | اشاره |
| ٢٢٢ | | ١ حقيقه التعارض |
| ٢٢٢ | | ٢ شروط التعارض |
| ٢٢٥ | | ٣ الفرق بين التعارض و التزاحم |
| ٢٢٦ | | ٤ تعادل و تراجيح المتزاحمين |
| ٢٣١ | | ٥ الحكومه و الورود |
| ٢٣١ | | اشاره |
| ٢٣٣ | | ١ الحكومه |
| ٢٣٥ | | ٢ الورود |
| ٢٣٧ | | ٦ القاعده فى المتعارضين التساقط أو التخيير |
| ٢٣٩ | | ٧ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح |
| ٢٤٥ | | الأمر الأول الجمع العرفى |
| ٢٤٨ | | الأمر الثانى القاعده الثانويه للمتعادلين |
| ٢٥٩ | | الأمر الثالث المرجحات |
| ٢٥٩ | | اشاره |
| ٢٦٠ | | المقام الأول المرجحات الخمسه |
| ٢٦٠ | | ١ الترجيح بالأحدث |
| ٢٦١ | | ٢ الترجيح بالصفات |
| ٢٦٣ | | ٣ الترجيح بالشهره |
| ٢٦٥ | | ٤ الترجيح بموافقه الكتاب |
| ٢٦٦ | | ٥ مخالفه العامه |
| ٢٦٨ | | المقام الثانى فى المفاضله بين المرجحات |
| ٢٧٣ | | المقام الثالث فى التعدى عن المرجحات المنصوصه |

| | |
|-----|--|
| ٢٧٧ | الجزء الرابع |
| ٢٧٧ | اشاره |
| ٢٧٩ | المقصد الرابع مباحث الأصول العمليه |
| ٢٧٩ | اشاره |
| ٢٧٩ | تمهيد |
| ٢٨٥ | الاستصحاب |
| ٢٨٥ | اشاره |
| ٢٨٧ | تعريفه |
| ٢٩٠ | مقومات الاستصحاب |
| ٢٩٤ | معنى حجيه الاستصحاب |
| ٢٩٧ | هل الاستصحاب أماره أو أصل |
| ٢٩٨ | الأقوال فى الاستصحاب |
| ٣٠١ | أدله الاستصحاب |
| ٣٠١ | الدليل الأول بناء العقلاء |
| ٣٠٥ | الدليل الثانى حكم العقل |
| ٣٠٧ | الدليل الثالث الإجماع |
| ٣٠٨ | الدليل الرابع الأخبار |
| ٣٠٨ | اشاره |
| ٣٠٨ | ١ صحيحه زرارہ الأولى |
| ٣١٤ | ٢ صحيحه زرارہ الثانيه |
| ٣١٤ | ٣ صحيحه زرارہ الثالثه |
| ٣١٩ | ٤ روايه محمد بن مسلم |
| ٣٢١ | ٥ مكاتبه على بن محمد القاسانى |
| ٣٢٣ | مدى دلالة الأخبار |
| ٣٢٣ | ١ التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه |
| ٣٢٤ | ٢ التفصيل بين الشك فى المقتضى و الراجع |

- ٣٢٤ ١ المقصود من المقتضى و المانع
- ٣٢٧ ٢ مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل
- ٣٣٢ النتيجة
- ٣٣٣ الخلاصه
- ٣٣٥ تنبيهات الاستصحاب
- ٣٣٥ اشاره
- ٣٣٥ التنبيه الأول استصحاب الكلى [١]
- ٣٣٥ اشاره
- ٣٤٢ تنبيه
- ٣٤٤ التنبيه الثانى [١] الشبهه العباثيه أو استصحاب الفرد المردد
- ٣٥٦ تعريف مركز

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا المظفر.

مشخصات نشر : قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری : ۴ ج. (در دو مجلد).

شابک : دوره: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۹؛ دوره، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴؛ ج. ۱ و ۲: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۷؛ ۲۰۰۰ ریال (ج. ۱ و ۲، چاپ پنجم)؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج. ۱ و ۲، چاپ شانزدهم)؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۱ و ۲، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۶۳۹۷-۰۷-۱؛ ۵۵۰۰۰ ریال (ج. ۱ و ۲ چاپ نوزدهم)؛ ج. ۳ و ۴: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۵؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج. ۳ و ۴، چاپ شانزدهم)؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۳ و ۴، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۶۳۹۷-۰۸-۸؛ ۵۵۰۰۰ ریال: ج. ۳ و ۴ چاپ نوزدهم ۹۷۸-۶۳۹۷-۰۶-۴:

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب در سال ۱۳۷۰ توسط همین ناشر به صورت دو جلد در یک مجلد منتشر گردیده است.

یادداشت : چاپ هفتم: ۱۳۷۴

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۴۰).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ یازدهم: ۱۴۲۴ق. = ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۱ تا ۴ (چاپ شانزدهم: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۱ تا ۴ (چاپ نوزدهم: ۱۴۳۱ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۱ تا ۴ (چاپ هفدهم: ۱۴۲۸ق. = ۱۳۸۶).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ / م۶ الف ۶ ۱۳۷۳

رده بندی ديويي : ٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسي ملي : م ٧٣-٣٩٨٤

ص : ١

الجزء الثالث

اشاره

المقصد الثالث مباحث الحجه

تمهيد

إن مقصودنا من هذا البحث و هو مباحث الحجه تنقيح ما يصلح أن يكون دليلا و حجه على الأحكام الشرعيه لتتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى .فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا فذلك هو الغايه القصوى و إن أخطأناه فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفه الواقع .و السر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا و قصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصله إلى الواقع من أحكام الله تعالى حتى ثبت لدينا على سبيل القطع أن هذا الدليل المعين كخبر الواحد مثلا قد ارتضاه الشارع لنا طريقا إلى أحكامه و جعله حجه عليها .فالخطأ الذي نقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه و ارتضاه لنا لا من قبلنا .و سيأتي بيان كيف نكون معذورين و كيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجه مع أن الشارع هو الذي نصبه و جعله حجه .

و لا- شك في أن هذا المقصد هو غايه الغايات من مباحث علم أصول الفقه و هو العمده فيها لأنه هو الذى يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين الأول و الثانى فإنه لما كان يبحث فى المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظيه [١] فإنه فى هذا المقصد يبحث عن حجيه مطلق الظواهر اللفظيه بنحو العموم فتتألف الصغرى من نتيجه المقصد الأول. و الكبرى من نتيجه هذا المقصد ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى فيقال مثلا- صيغه افعال ظاهره فى الوجوب الصغرى و كل ظاهر حجه الكبرى فينتج صيغه افعال حجه فى الوجوب النتيجه. فإذا وردت صيغه افعال فى آيه أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها. و هكذا يقال فى المقصد الثانى إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل و فى هذا المقصد يبحث عن حجيه حكم العقل فتتألف منهما صغرى و كبرى. و قد أوضحنا كل ذلك فى تمهيد المقصدين فراجع. و عليه فلا بد أن نستقصى فى بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره و حجيته لنستوفى البحث و لنعذر عند الله تعالى فى اتباع ما يصح اتباعه و طرح ما لا يثبت اعتباره .

و ينبغي لنا أيضا من باب التمهيد و المقدمه أن نبحت عن موضوع هذا المقصد و عن معنى الحجية و خصائصها و المناط فيها و كيفية اعتبارها و ما يتعلق بذلك فنضع المقدمه في عدة مباحث كما نضع المقصد في عدة أبواب

ص: ٧

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من مباحث الحجج يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع و محمولاته هو كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به ليكون دليلا و حجه عليه. فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي [١] أن هذا الطريق مثلا حجه أخذنا به و رجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية و إلا طرحناه و أهملناه و بصريح العبارة نقول إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو ذات الدليل بما هو في نفسه لا بما هو دليل. و أما محمولاته و لواحقه التي نفحصها و نبحث عنها لإثباتها له فهي كون ذلك الشيء دليلا و حجه فإما أن نثبت ذلك أو ننفيه .

و لا- يصح أن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل أو الحججه بما هي حججه أى بصفه كونه دليلا و حججه كما نسب ذلك إلى المحقق القمى أعلى الله مقامه فى قوانينه إذ جعل موضوع أصل علم الأ-صول الأدله الأربعة بما هي أدله. و لو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأ-صول لأنها تكون حينئذ من مبادئه التصوريه لا من مسائله و ذلك واضح لأن البحث عن حججه الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذى هو مفاد كان التامه لا بحثا عن لواحق الموضوع الذى هو مفاد كان الناقصه و المعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع أى موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه و مسائله معدود من مبادئ العلم التصوريه لا- من مسائله. و لكن هنا ملاحظه ينبغى التنبيه عليها فى هذا الصدد و هي أن تخصيص موضوع علم الأ-صول بالأدله الأربعة كما فعل الكثير من مؤلفينا يستدعى أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل كما فعل صاحب القوانين و ذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها لأنها معلومه الحججه عندهم فلا- بد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هي أدله لا بما هي هي و إلا لجعلوا الموضوع شاملا لها و لغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس و الاستحسان و نحوهما و ما كان وجه لتخصيصها بالأدله الأربعة. و حينئذ لا- مخرج لهم من الإشكال المتقدم و هو لزوم خروج عمدته مسائل علم الأ-صول عنه. و على هذا يتضح أن مناقشه صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست فى محلها لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع

خصوص الأدله الأربعة و إن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه . و لو كان الموضوع هي الأدله بما هي هي كما ذهب إليه صاحب الفصول لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة و لوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليته و إن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل . و الخلاصه أنه إما أن نخصص الموضوع بالأدله الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول و إما أن نعمم الموضوع كما هو الصحيح لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل فلا يختص بالأربعة و حينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم . فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان . و هذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدله الأربعة و هو الذي نريد إثباته هنا و قد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٦ من الجزء الأول و النتيجة أن الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل و حجه . فيعمم البحث كل ما يقال إنه حجه فيدخل فيه البحث عن حجه خبر الواحد و الظواهر و الشهرة و الإجماع المنقول و القياس و الاستحسان و نحو ذلك بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب و السنه و الإجماع و العقل . فما ثبت أنه حجه من هذه الأمور أخذنا به و ما لم يثبت طرحناه . كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسأله التعادل و التراجع لأن البحث فيها في الحقيقه عن تعيين ما هو حجه و دليل من بين المتعارضين فتكون المسأله من مسائل مباحث الحجه .

و نحن جعلناها فى الجزء الأول ص ٨ خاتمه لعلم الأصول اتباعا لمنهج القوم و رأينا الآن العدول عن ذلك رعايه لواقعها و للاختصار

معنى الحججه

١ الحججه لغه كل شىء يصلح أن يحتج به على الغير .و ذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه و الظفر على الغير على نحوين إما بإسكاته و قطع عذره و إبطاله .و إما بأن يلجئه على عذر صاحب الحججه فتكون الحججه معذره له لدى الغير .٢ و أما الحججه فى الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان أما عند المناطقه و معناها كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً أى مجموع القضايا المترابطه التى يتوصل بتأليفها و ترابطها إلى العلم بالمجهول سواء كان فى مقام الخصومه مع أحد أم لم يكن و قد يطلقون الحججه أيضاً على نفس الحد الأوسط فى القياس .ب ما عند الأصوليين و معناها عندهم حسب تتبع استعمالها كل شىء يثبت متعلقه و لا يبلغ درجه القطع .أى لا يكون سبباً للقطع بمتعلقه و إلا فمع القطع يكون القطع هو الحججه و لكن هو حججه بمعناها اللغوى أو قل بتعبير آخر الحججه كل شىء يكشف عن شىء آخر و يحكى عنه على وجه يكون مثبتاً له .و نعى بكونه مثبتاً له أن إثباته يكون بحسب الجعل من الشارع

ص :١٢

المكلف بعنوان أنه هو الواقع و إنما يصح ذلك و يكون مثبتا له فبضميمه الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي و على أنه حجه من قبل الشارع. و سيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجيه و كيف يثبت الحكم بالحجه. و على هذا فالحجه بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع أى أن القطع لا يسمى حجه بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى لأن طريقه القطع كما سيأتي ذاتيه غير مجعوله من قبل أحد. و تكون الحجه بهذا المعنى الأصولى مرادفه لكلمه الأماره. كما أن كلمه الدليل و كلمه الطريق تستعملان فى هذا المعنى فيكونان مرادفتين لكلمه الأماره و الحجه أو كالمترادفتين. و عليه فلك أن تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمه مباحث الحجه مباحث الأمارات. أو مباحث الأدله. أو مباحث الطرق و كلها تؤدى معنى واحد. و مما ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد أن استعمال كلمه الحجه فى المعنى الذى تؤديه كلمه الأماره مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسميه الخاص باسم العام نظرا إلى أن الأماره مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها و صادفت مخالفه الواقع فتكون معذره له كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها و وقع فى مخالفه الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفه

بعد أن قلنا إن الأماره مرادفه لكلمه الحججه باصطلاح الأصوليين .ينبغى أن ننقل الكلام إلى كلمه الأماره لنسقط بعض استعمالاتها كما سنستعملها بدل كلمه الحججه فى المباحث الآتیه فنقول إنه كثيرا ما يجرى على ألسنه الأصوليين إطلاق كلمه الأماره على معنى ما تؤديه كلمه الظن و يقصدون من الظن الظن المعترف أى الذى اعتبره الشارع و جعله حججه و يوهم ذلك أن الأماره و الظن المعترف لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا مع أنهما ليسا كذلك .و فى الحقيقه أن هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال لا أنه وضع آخر لكلمه الأماره و إنما مدلول الأماره الحقيقى هو كل شىء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن كخبر الواحد و الظواهر .و المجاز هنا إما من جهه إطلاق السبب على مسببه فيسمى الظن المسبب أماره .و إما من جهه إطلاق المسبب على سببه فتسمى الأماره التى هى سبب للظن ظنا فيقولون الظن المعترف و الظن الخاص و الاعتبار و الخصوصيه إنما هما لسبب الظن .و منشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو أن السرف فى اعتبار الأماره و جعلها حججه و طريقا هو إفادتها للظن دائما أو على الأغلب و يقولون للثانى الذى يفيد الظن على الأغلب الظن النوعى على ما سيأتى بيانه

٤ الظن النوعى

و معنى الظن النوعى أن الأماره تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس و نوعهم و اعتبارها عند الشارع أنما يكون من هذه الجبهه فلا يضر فى اعتبارها و حجيتها ألا يحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الأماره بل تكون حجه عند هذا الشخص أيضا حيث إن دليل اعتبارها دل على أن الشارع إنما اعتبرها حجه و رضى بها طريقا لأن من شأنها أن تفيد الظن و إن لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص . ثم لا يخفى عليك أنا قد نعبر فيما يأتى تبعا للأصوليين فنقول الظن الخاص أو الظن المعترف أو الظن الحجه و أمثال هذه التعبيرات و المقصود منها دائما سبب الظن أعنى الأماره المعترفه و إن لم تفد ظنا فعليا فلا يشتبه عليك الحال

٥ الأماره و الأصل العملى

و اصطلاح الأماره لا يشمل الأصل العملى كالبراءه و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب بل هذه الأصول تقع فى جانب و الأماره فى جانب آخر مقابل له فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأماره أى إذا لم تقم عنده الحجه على الحكم الشرعى الواقعى على ما سيأتى توضيحه و بيان السرفيه . و لا ينافى ذلك أن هذه الأصول أيضا قد يطلق عليها أنها حجه فإن إطلاق الحجه عليها ليس بمعنى الحجه فى باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى باعتبار أنها معذره للمكلف إذا عمل بها و أخطأ الواقع و يحتج بها المولى

على المكلف إذا خالفها و لم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب . و لأجل هذا جعلنا باب الأصول العمليه بابا آخر مقابل باب مباحث الحججه . و قد أشير فى تعريف الأماره إلى خروج الأصول العمليه بقولهم يثبت متعلقه لأن الأصول العمليه لا تثبت متعلقاتها لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع و الحكايه عنه و إنما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيره و الشك فى الواقع و عدم ثبوت حجه عليه و غايه شأنها أنها تكون معذره للمكلف . و من هنا اختلفوا فى الاستصحاب أنه أماره أو أصل باعتبار أن له شأن الحكايه عن الواقع و إحرازه فى الجملة لأن اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن فى الزمان اللاحق و لأن حقيقته كما سيأتى فى موضعه البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل و لم يشك فى بقائه و لأجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلا أصلا محرزا . فمن لاحظ فى الاستصحاب جهه ما له من إحراز و أنه يوجب الظن و اعتبر حججه من هذه الجهه عدّه من الأمارات و من لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعا للمكلف عند الشك و الحيره و اعتبر حججه من جهه دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الأصول و سيأتى إن شاء الله تعالى شرح ذلك فى محله مع بيان الحق فيه

مما يجب أن نعرفه قبل البحث و التفتيش عن الأمارات التي هي حجه المناط في إثبات حجه الأماره و أنه بأى شىء يثبت لنا أنها حجه يعول عليها و هذا هو أهم شىء تجب معرفته قبل الدخول فى المقصود فنقول إنه لا شك فى أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط فى حجه الأماره و لا يجوز أن يعول عليه فى إثبات الواقع لقوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا و قد ذم الله تعالى فى كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ و قال تعالى قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ . و فى هذه الآيه الأخيره بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحكم المقابله بينهما فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محاله يكون افتراء محرما مذموما بمقتضى الآيه و لا- شك فى أن العمل بالظن و الالتزام به على أنه من الله و مثبت لأحكامه يكون من نوع نسبه الحكم إليه من دون إذن منه فيدخل فى قسم الافتراء المحرم . و على هذا التقرير فالقاعده تقتضى أن الظن بما هو ظن لا- يجوز العمل على مقتضاه و لا- الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه لأنه لا يغنى من الحق شيئا فيكون خرصا باطلا و افتراء محرما . هذا مقتضى القاعده الأوليه فى الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمه و لكن لو ثبت بدليل قطعى و حجه يقينيه أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من

سبب مخصوص طريقا لأحكامه و اعتبره حجه عليها و ارتضاه أماره يرجع إليها و جوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليه إذ لا يكون خرصا و تخمينا و لا افتراء. و خروجه من القاعده يكون تخصيصا بالنسبه إلى آيه النهى عن اتباع الظن و يكون تخصيصا بالنسبه إلى آيه الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به و ما أذن به ليس افتراء. و فى الحقيقه أن الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه حجه لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن و إن كان اعتباره عند الشارع من جهه كونه ظنا بل يكون أخذا بالقطع و اليقين ذلك القطع الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظن و سيأتى أن القطع حجه بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد. و من هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعه من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنيه الخاصه كخبر الواحد و نحوه. إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا. و قد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصه لم يأخذوا بها من جهه أنها ظنون فقط بل أخذوا بها من جهه أنها معلومه الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها فكان أخذهم بها فى الحقيقه أخذا بالقطع و اليقين لا بالظن و الخرص و التخمين. و لأجل هذا سميت الأمارات المعتبره بالطرق العلميه نسبه إلى العلم القائم على اعتبارها و حجيتها لأن حجيتها ثابتة بالعلم. إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمى إليه و هو أن المناط فى إثبات حجيه الأمارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو. إنه العلم القائم على اعتبارها و حجيتها فإذا لم يحصل العلم

بحجيتها و اليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها و الأخذ بها لا يجوز الأخذ بها و إن أفادت ظنا غالبا لأن الأخذ بها يكون حينئذ خرصا و افتراء على الله تعالى . و لأجل هذا قالوا يكفى فى طرح الأماره أن يقع الشك فى اعتبارها أو فقل على الأصح يكفى ألا يحصل العلم باعتبارها فإن نفس عدم العلم بذلك كاف فى حصول العلم بعدم اعتبارها أى بعدم جواز التعويل عليها و الاستناد إليها و ذلك كالقياس و الاستحسان و ما إليهما و إن أفادت ظنا قويا . و لا نحتاج فى مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها و عدم حجيتها بل بمجرد عدم حصول القطع بحجيه الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه فى مقام العمل و بعدم صحه التعويل عليه فيكون القطع مأخوذا فى موضوع حجيه الأماره . و يتحصل من ذلك كله أن أماريه الأماره و حجيه الحججه أنما تحصل و تتحقق بوصول علمها إلى المكلف و بدون العلم بالحجيه لا معنى لفرض كون الشيء أماره و حججه و لذا قلنا إن مناط إثبات الحججه و قوامها العلم فهو مأخوذ فى موضوع الحججه فإن العلم تنتهى إليه حججه كل حججه . و لزياده الإيضاح لهذا الأمر و لتمكين النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقيقه البديهيه نقول من طريق آخر لإثباتها أولا إن الظن بما هو ظن ليس حججه بذاته . و هذه مقدمه واضحه قطعيه و إلا لو كان الظن حججه بذاته لما جاز النهى عن اتباعه و العمل به و لو فى بعض الموارد على نحو الموجه الجزئيه

لأن ما هو بذاته حجه يستحيل النهى عن الأخذ به كما سيأتى فى حجيه القطع المبحث الآتى و لا شك فى وقوع النهى عن اتباع الظن فى الشريعة الإسلاميه المطهره و يكفى فى إثبات ذلك قوله تعالى **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ** ثانيا إذا لم يكن الظن حجه بذاته فحجتيه تكون عرضيه أى أنها تكون مستفاده من الغير .فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفاده منه حجيه الظن .فإن كان هو القطع فذلك هو المطلوب .و إن لم يكن قطعاً فما هو .و ليس يمكن فرض شىء آخر غير نفس الظن فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجتيه .و لكن الظن الثانى القائم على حجيه الظن الأول أيضا ليس حجه بذاته إذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحيه .فننقل الكلام إلى هذا الظن الثانى و لا بد أن تكون حجتيه أيضا مستفاده من الغير فما هو ذلك الغير فإن كان هو القطع فذلك هو المطلوب .و إن لم يكن قطعاً فظن ثالث .فننقل الكلام إلى هذا الظن الثالث فيحتاج إلى ظن رابع .و هكذا إلى غير النهايه و لا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجه بذاته و ليس هو إلا العلم .ثالثا فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم فتم المطلوب .و بعبارة أسد و أخصر نقول إن الظن لما كانت حجتيه ليست ذاتيه فلا تكون إلا بالعرض و كل

ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات و لا مجاز بلا حقيقه . و ما هو حجه بالذات ليس إلا العلم .فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم . و هذا ما أردنا إثباته و هو أن قوام الأماره و المناط فى إثبات حجيتها هو العلم فإنه تنتهى إليه حجه كل حجه لأن حجيته ذاتيه

٧ حجه العلم ذاتيه

كررنا فى البحث السابق القول بأن حجه العلم ذاتيه و وعدنا ببيانها و قد حل هنا الوفاء بالوعد فنقول قد ظهر مما سبق معنى كون الشئ حجيته ذاتيه فإن معناه أن حجيته منبعثه من نفس طبيعه ذاته فليست مستفاده من الغير و لا تحتاج إلى جعل من الشارع و لا إلى صدور أمر منه باتباعه بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشئ . و ما هذا شأنه ليس هو إلا العلم .(و لقد أحسن الشيخ العظيم الأنصارى قده مجلى هذه الأبحاث فى تعليل وجوب متابعه القطع^[١] فإنه بعد أن ذكر أنه لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا علل ذلك بقوله لأنه بنفسه طريق إلى الواقع و ليست طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيا) .

و هذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده فنقول لبيان إن هنا شيئين أو تعبيرين أحدهما وجوب متابعه القطع و الأخذ به . ثانيهما طريقه القطع للواقع فما المراد من كون القطع حجه بذاته . هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتي له كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين أم أن المراد أن طريقته ذاتيه . و إنما صح أن يسأل هذا السؤال فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول إنه حجه فإن فيه جهتين ١ جهه طريقته للواقع فحينما نقول إن حجيته مجعوله نقصد أن طريقته مجعوله لأنها ليست ذاتيه له لوجود احتمال الخلاف . فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف كأنه لم يكن فتمت بذلك طريقته الناقصه ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع و هذا المعنى هو المجعول للشارع . ٢ جهه وجوب متابعته فحينما نقول إنه حجه نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعه ذلك الظن و الأخذ به أمرا مولويا فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع و منجز له فيكون المجعول هذا الوجوب و يكون هذا معنى حجيه الظن و إذا كان هذا حال الظن فالقطع ينبغي أن يكون له أيضا هاتان الجهتان فنلاحظهما حينما نقول مثلا إن حجيته ذاتيه إما من جهه كونه طريقا بذاته و إما من جهه وجوب متابعته لذاته . و لكن في الحقيقة أن التعبير بوجوب متابعه القطع لا يخلو عن مسامحه ظاهره منشؤها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظن و السر في ذلك واضح لأنه ليس للقطع متابعه مستقلة غير الأخذ بالواقع

المقطوع به فضلا عن أن يكون لهذه المتابعه وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به أى وجوب طاعه الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمه أو نحوهما إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به . و هذه اللابديه لابديه عقليه [١] منشؤها أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع و عليه فيرجع التعبير بوجوب متابعه القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع و أن نفسه نفس انكشاف الواقع فالجهتان فيه جهه واحده فى الحقيقه . و هذا هو السر فى تعليل الشيخ الأنصارى رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقا بذاته و لم يتعرض فى التعليل لنفس الوجوب و من أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتيه . و يظهر لنا حينئذ أنه لا معنى لأن يقال فى تعليل حججه الذاتيه إن وجوب متابعته أمر ذاتى له . و إذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا و هو كل البحث عن حججه القطع و ما وراءه من الكلام فكله فضول و عليه فنقول تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع لأنه حقيقه نوريه محضه لا غطش فيها و لا احتمال للخطأ يرافقها فالعلم نور لذاته نور لغيره فذاته نفس الانكشاف لا أنه شيء له الانكشاف . و قد عرفتم فى مباحث الفلسفه أن الذات و الذاتى يستحيل جعله بالجعل التأليفى لأن جعل شيء لشيء أنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك

بين المجعول و المجعول له و واضح أنه يستحيل التفكيك بين الشيء و ذاته أى بين الشيء و نفسه و لا بينه و بين ذاتياته . و هذا معنى قولهم المشهور الذاتى لا يعلل و إنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أى خلقه و إيجاده . و عليه فلا معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلاً تأليفياً بأى نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً فإن ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع و جعل الطريق لذات الطريق . و على تقدير التنزل عن هذا و قلنا مع من قال إن القطع شىء له الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ فعلى الأقل تكون الطريقيه من لوازم ذاته التى لا تنفك عنه كالزوجه بالنسبه إلى الأربعة و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفى على ما هو الحق و إنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات و قد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفه . و إذا استحال جعل الطريقيه للقطع استحال نفيها عنه لأنه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفي الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التأليفى . بل نحن إنما نعرف استحاله جعل الذات و الذاتى و لوازم الذات بالجعل التأليفى لأننا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها و امتناع انفكاك لوازمها عنها كما تقدم بيانه . على أن نفي الطريقيه عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبه إلى القاطع و فى نظره فإنه مثلاً حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع فإن معنى هذا

أن يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله. و هذا تناقض بحسب نظر القاطع و وجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول و لا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه و زال و هذا شيء آخر غير ما نحن في صددده. و الحاصل أن اجتماع القطعين بالنفي و الإثبات محال كاجتماع النفي و الإثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع فإن هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده و انقلابه إلى الظن فما فرض أنه قطع لا يكون قطعاً و هو خلف محال. و هذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص و لا في زمن من الأزمنة كان على خطأ فإنه بالنسبة إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطائه و إلا لو اتفق له ذلك لانسلاخ عن كونه قطعاً جازماً. نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصوره و معينه في وقت واحد فإنه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً فإن بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان. و الخلاصه أن القطع يستحيل جعل الطريقيه له تكويناً و تشريعاً و يستحيل نفيها عنه مهما كان السبب الموجب له. و عليه فلا يعقل التصرف بأسبابه كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات

عقلية وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني ص ٢١٤. وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياسا على كثير الشك الذى حكم شرعا بعدم الاعتبار بشكه فى ترتب أحكام الشك. وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقه بأن يفرق فى اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا- يعتبر و بين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر. فإن القطع فى كل ذلك طريقته ذاته غير قابله للتصرف فيها بوجه من الوجوه و غير قابله لتعلق الجعل بها نفيا و إثباتا و إنما الذى يصح و يمكن أن يقع فى الباب هو إلفات نظر الخاطئ فى قطعه إلى الخلل فى مقدمات قطعه فإذا تنبه إلى الخلل فى سبب قطعه فلا محاله أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف و لا ضير فى ذلك و هذا واضح

٨ موطن حجه الأمارات

قد أشرنا فى مبحث الإجزاء الجزء الثانى ص ٢٥٢ س ١٩ إلى أن جعل الطرق و الأمارات يكون فى فرض التمكن من تحصيل العلم و أحلنا بيانه إلى محله و هذا هو محله فنقول إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول إن أماره حجه كخبر الواحد مثلا فإنما نعنى أن تلك الأماره مجعوله حجه مطلقا أى أنها فى نفسها حجه مع قطع النظر عن كون الشخص الذى قامت عنده تلك الأماره متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهى حجه يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقا حتى فى موطن يمكن فيه أن يحصل

القطع بالحكم لمن قامت عنده الأماره أى كان باب العلم بالنسبه إليه مفتوحا. فمثلا إذا قلنا بحجيه خير الواحد فإننا نقول إنه حجه حتى فى زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فأخذ الحكم منه مشافهه على سبيل اليقين فإنه فى هذا الحال لو كان خبر الواحد حجه يجوز للمكلف أن يرجع إليه و لا- يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم. و على هذا فلا- يكون موطن حجيه الأمارات فى خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه أى ليس فى خصوص مورد انسداد باب العلم بل الأعم من ذلك فيشمل حتى موطن التمكّن من تحصيل العلم و انفتاح بابه. نعم مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع إلى الأماره بل لا- معنى لحجيتها حينئذ لا- سيما مع مخالفتها للعلم لأن معنى ذلك انكشاف خطائها. و من هنا كان هذا الأمر موضع حيره الأصوليين و بحثهم إذ للسائل كما سيأتى أن يسأل كيف جاز أن تفرضوا صحه الرجوع إلى الأمارات الظنيه مع انفتاح باب العلم بالأحكام إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطائها و لا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكّن من تحصيله بل ذلك قبيح يستحيل فى حقه. و لأجل هذا السؤال المحرج سلك الأصوليون عده طرق للجواب عنه و تصحيح جعل حجيه الأمارات و سيأتى بيان هذه الطرق و الصحيح منها فى البحث ١٢ ص ٣٦. و غرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا من أن موطن حجيه الأمارات و موردها ما هو أعم من فرض التمكّن من تحصيل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه. و من هنا نعرف وجه المناقشه فى استدلال بعضهم على حجيه خبر

الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم كما صنع صاحب المعالم فإنه لما كان المقصود إثبات حجيه خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد. على أن دليل الانسداد أنما يثبت فيه حجيه مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه فلا يثبت به حجيه ظن خاص بما هو ظن خاص. نعم استدلال بعضهم على حجيه خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير و لا يبعد صحه ذلك و يعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع و محصل له و لا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره مع انحصار السنه في هذه الأخبار التي بأيدينا. و حينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن و الاطمئنان من هذه الأخبار و هذا ما نعنيه بخبر الواحد و الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهه السنه و غيرها و الصغير هو انسداد باب العلم بالسنه مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى و المفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم و بعضها حجه قطعا و موصل إلى الواقع

٩ الظن الخاص و الظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص و الظن المطلق و هو اصطلاح للأصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما فنقول ١ يراد من الظن الخاص كل ظن قام دليل قطعي على حجيته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير .

و عليه فيكون المراد منه الأماره التي هي حجه مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم و يسمى أيضا الطريق العلمى نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم ٢٠. يراد من الظن المطلق كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته و اعتباره. فيكون المراد منه الأماره التي هي حجه فى خصوص حاله انسداد باب العلم و العلمى أى انسداد باب نفس العلم بالأحكام و باب الطرق العلميه المؤديه إليها. و نحن فى هذا المختصر لا- نبحت إلا- عن الظنون الخاصه فقط أما الظنون المطلقه فلا نتعرض لها لثبوت حجيه جملة من الأمارات المغنيه عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمى فلا- تصل النوبه إلى هذا الفرض حتى نبحت عن دليل الانسداد لإثبات حجيه مطلق الظن. و لكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشاره إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب فنقول

١٠ مقدمات دليل الانسداد

إن الدليل المعروف بدليل الانسداد يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الأحكام أى ظن كان عدا الظن الثابت فيه على نحو القطع عدم جواز العمل به كالقياس مثلا. و نحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات ١ المقدمه الأولى دعوى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم

أبواب الفقه فى عصورنا المتأخره عن عصر أئمتنا عليهم السلام وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هى هذه المقدمه وهى دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فى معظم أبواب الفقه .فانهار هذا الدليل من أساسه ٢. المقدمه الثانيه أنه لا- يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً- و لا- يجوز طرحها فى مقام العمل .و إهمالها و طرحها يقع بفرضين إما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم و الأطفال لا- تكليف علينا .و إما بأن نرجع إلى أصاله البراءه و أصاله عدم التكليف فى كل موضع لا يعلم وجوبه و حرمة و كلا الفرضين ضرورى البطلان ٣. المقدمه الثالثه أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومه إجمالاً- فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمه منها يدور بين حالات أربع لا خامسه لها أ تقليد من يرى انفتاح باب العلم .ب الأخذ بالاحتياط فى كل مسأله .ج الرجوع إلى الأصل العملى الجارى فى كل مسأله من نحو البراءه و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب حسبما يقتضيه حال المسأله .د الرجوع إلى الظن فى كل مسأله فيها ظن بالحكم و فيما عداها يرجع إلى الأ-صول العمليه .و لا- يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى فتتبعين الرابعه .أما الأولى و هى تقليد الغير فى انفتاح باب العلم فلا يجوز لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطائه و أنه على جهل .و أما الثانيه و هى الأخذ بالاحتياط فإنه يلزم منه العسر و الحرج

الشديدان بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك. و أما الثالثه و هى الأخذ بالأصل الجارى فلا يصح أيضا لوجود العلم الإجمالى بالتكاليف و لا يمكن ملاحظه كل مسأله على حده غير منظمه إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهوله الحكم و الحاصل أن وجود العلم الإجمالى بوجود المحرمات و الواجبات فى جميع المسائل المشكوكه الحكم يمنع من إجراء أصل البراءه و الاستصحاب و لو فى بعضها ٤. المقدمه الرابعه أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر فى الرجوع إلى الحاله الرابعه فى المسائل التى يقوم فيها الظن و فيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح فى الظن و بين الرجوع إلى الطرف المرجوح أى الموهوم و لا- شك فى أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح و هو قبيح عقلا. و عليه فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالمقياس. و هو المطلوب. و فى فرض الظن المقطوع بعدم حججه يرجع إلى الأصول العمليه كما يرجع إليها فى المسائل المشكوكه التى لا يقوم فيها ظن أصلا. و لا ضير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العمليه لانحلال العلم الإجمالى بقيام الظن فى معظم المسائل الفقهيّه إلى علم تفصيلى بالأحكام التى قامت عليها الحججه و شك بدوى فى الموارد الأخرى فتجرى فيها الأصول. هذه خلاصه مقدمات دليل الانسداد و فيها أبحاث دقيقه طويله الذيل لا حاجه لنا بها و يكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار

قام إجماع الإماميه على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم و الجاهل بها أى أن حكم الله ثابت لموضوعه فى الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم فإنه مكلف به على كل حال . فالصلاه مثلا واجبه على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه فلا- يكون العلم دخيلا- فى ثبوت الحكم أصلا . و غايه ما نقوله فى دخاله العلم فى التكليف دخالته فى تنجز الحكم التكليفى بمعنى أنه لا- يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا علم به سواء كان العلم تفصيليا أو إجماليا[١] أو قامت لديه حجه معتبره على الحكم تقوم مقام العلم . فالعلم و ما يقوم مقامه يكون على ما هو التحقيق شرطا لتنجز التكليف لا عله تامه خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفايه قدس سره فإذا لم يحصل العلم و لا ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لا يتنجز عليه التكليف الواقعى يعنى لا يعاقب المكلف لو وقع فى مخالفته عن جهل و إلا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان و هو قبيح عقلا و سيأتى إن شاء الله تعالى فى أصل البراءه شرح ذلك . و فى قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام أنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجه فمن لم يعلم بالحكم و لم تقم لديه الحجه عليه لا حكم فى حقه حقيقه و فى الواقع .

و من هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد إذ يقول إن كل مجتهد مصيب و سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى في هذا الجزء. و عن الشيخ الأنصارى أعلى الله مقامه و عن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله أن أخبارنا متواتره معنى في اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل و هو كذلك. و الدليل على هذا الاشتراك مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار واضح و هو أن نقول ١ إن الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به إذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به و هو واضح ٢. و إذا ثبت أنه مختص بالعالم فإن معناه تعليق الحكم على العلم به ٣. و لكن تعليق الحكم على العلم به محال لأنه يلزم منه الخلف ٤. إذن يتعين أن يكون مشتركا بين العالم و الجاهل. بيان لزوم الخلف أنه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا فإنه يلزمه بل هو نفس معنى التعليق عدم الوجوب لطبيعي الصلاة إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومه الوجوب بما هي معلومه الوجوب بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها بل بخصوص معلوم الوجوب. و هذا هو الخلف المحال. و ببيان آخر في وجه استحاله تعليق الحكم على العلم به نقول إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال و هو استحاله العلم بالحكم و الذى يستلزم منه المحال محال فيستحيل نفس الحكم. و ذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم حسب الفرض فإذا أراد

أن يعلم يعلم بما ذا. فلا- يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول. و إذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه لاستحاله ثبوت الحكم بدون موضوعه و هو واضح. و على هذا فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به و إذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل أى بثبوتها واقعا فى صورتى العلم و الجهل و إن كان الجاهل القاصر معذورا أى أنه لا- يعاقب على المخالفه. و هذا شىء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه. و لكنه قد يستشكل فى استكشاف اشتراك الأحكام فى هذا الدليل بما تقدم منا فى الجزء الأول ص ٧٣ و ١٧٣ من أن الإطلاق و التقييد متلازمان فى مقام الإثبات لأنهما من قبيل العدم و الملكة فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضا فكيف إذن نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم و الإطلاق كالتقييد محال بالنسبه إلى قيد العلم فى أدله الأحكام. (و قد أصر شيخنا النائينى أعلى الله مقامه على امتناع الإطلاق فى ذلك و قال بما محصله أنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدله الأحكام بل لا بد لإثباته من دليل آخر سماه متمم الجعل على أن يكون الاشتراك من باب نتیجه الإطلاق كاستفاده تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثان متمم للجعل على أن يكون ذلك من باب نتیجه التقييد و كاستفاده تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإنتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل على أن يكون ذلك أيضا من باب نتیجه التقييد. و قال بما خلاصته يمكن استفادة الإطلاق فى المقام من الأدله التى

ادعى الشيخ الأنصارى تواترها فتكون هي المتممه للجعل). أقول و يمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله أن هذا الكلام صحيح لو كانت استفادته اشتراك الأحكام متوقفه على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبه إلى العالم بها غير أن المطلوب الذى ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبه المحصله فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام و اختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب و الإيجاب لا من باب تقابل العدم و الملكه لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم. و هذا السلب يكفى فى استفادته من أدله الأحكام من نفس إثبات امتناع الاختصاص و لا- يحتاج إلى مئونه زائده لإثبات الإطلاق أو إثبات نتیجه الإطلاق بتمم الجعل من إجماع أو أدله أخرى لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم. نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهه بيانيه و فى مرحله الإنشاء فى دليل نفس الحكم و إن كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل و لأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل فتحصل لنا نتیجه الإطلاق أو نتیجه التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنهما مستحيلان كما كان الحال فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التعبدى. أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأيه عباره كانت كما فيما نحن فيه يستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد أو بيانين أو بألف بيان فإن واقعه لا محاله ينحصر فى حاله واحده و هو أن يكون فى نفسه شاملا لحالتى وجود القيد المفروض و عدمه .

و عليه فلا- حاجه فى مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول و لا- من دليل ثان متمم للجعل و لا نمانع أن نسمى ذلك نتيجة الإطلاق إذا حلا لكم هذا التعبير. و يبقى الكلام حينئذ فى وجه تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى يتمم الجعل و المفروض أن هذا التقييد ثابت فى الشريعة فكيف تصححون ذلك فنقول إنه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الأدله و ينحصر التوجيه فى أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم فى هذين الموردين عن الإعادة و القضاء و إسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسى و إن كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم. و الإعادة و القضاء بيد الشارع رفعهما و وضعهما. و يشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات فى البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه (كالروايه عن أبى جعفر عليه السلام فى السفر أربعا: إن كانت قرئت عليه آيه التقصير و فسرت له فصلى أربعا أعاد و إن لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا إعادة)

١٢ تصحيح جعل الأماره

بعد ما ثبت أن جعل الأماره يشمل فرض انفتاح باب العلم مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل تنشأ شبهه عويصه فى صحه جعل الأماره قد أشرنا إليها فيما سبق ص ٢٧ و هى أنه فى فرض التمكن من تحصيل الواقع و الوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الأماره الظنيه و هى حسب الفرض تحتل الخطأ

المفوت للواقع و الإذن فى تفويته قبيح عقلا لأن الأماره لو كانت داله على جواز الفعل مثلا و كان الواقع هو الوجوب أو الحرمة فإن الإذن باتباع الأماره فى هذا الفرض يكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام مع أن الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعى أو حرمة الواقعيه مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفه الواقع حسب الفرض و لا- شك فى قبح ذلك من الحكيم . و هذه الشبهه هى التى ألجأت بعض الأصوليين إلى القول بأن الأماره مجعوله على نحو السببيه إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه التى هى الأصل فى الأماره على ما سيأتى من شرح ذلك قريبا . و الحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه لأن المفروض أن الأماره قد ثبتت حجيتها قطعا فلا بد أن يفرض حينئذ فى قيام الأماره أو فى اتباعها مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير خطئها حتى لا- يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا ما دام أن تفويته له يكون لمصلحه أقوى و أجدى أو مساويه لمصلحه الواقع فينشأ على طبق مؤدى الأماره حكم ظاهرى بعنوان أنه الواقع إما أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابه أو مخالفا له عند الخطأ . و نحن بحمد الله تعالى نرى أن الشبهه يمكن دفعها على تقدير الطريقيه فلا- حاجه إلى فرض السببيه . و الوجه فى دفع الشبهه أنه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأماره الكذائيه كخبر الواحد حجه يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم فلا بد أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيه لأمر علم به و غاب عنا علمه و لا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما و كل منهما جائز عقلا لا مانع منه .

١ أن يكون قد علم بأن إصابه الأماره للواقع مساويه لإصابه العلوم التى تتفق للمكلفين أو أكثر منها بمعنى أن العلوم التى يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأماره المجعوله أو أكثر خطأ منها. ٢ أن يكون قد علم بأن فى عدم جعل أمارات خاصه لتحصيل الأحكام و الاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين و مشقه عليهم لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها و الأخذ بها فى شئونهم الخاصه و أمورهم الدنيويه و بناء العقلاء كلهم كان عليها. و هذا الاحتمال الثانى قريب إلى التصديق جدا فإنه لا- نشك فى أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواتره فى تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا- يوصف من الضيق و المشقه لا- سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم فى معرفه ما يتعلق بشئونهم الدنيويه. و عليه فمن القريب جدا أن الشارع إنما رخص فى اتباع الأمارات الخاصه فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه و الوصول إليها و مصلحه التسهيل من المصالح النوعيه المتقدمه فى نظر الشارع على المصالح الشخصيه التى قد تفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأماره لو أخطأت و هذا أمر معلوم من طريقه الشريعه الإسلاميه التى بنيت فى تشريعها على التيسير و التسهيل. و على التقديرين و الاحتمالين فإن الشارع فى إذنه باتباع الأماره طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا- بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح فى التكاليف الواقعيه عند الخطأ الأماره أى أن الأماره تكون معذره للمكلف فلا- يستحق العقاب فى مخالفه الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفه فى خطأ القطع لا أنه بقيام الأماره يحدث حكم آخر ثانوى بل شأنها فى هذه

الوجه شأن القطع بلا- فرق. و لذا أن الشارع فى الموارد التى يريد فيها المحافظه على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط و لم يكتف بالظنون فيها و ذلك كموارد الدماء و الفروج

١٣ الأماره طريق أو سبب

قد أشرنا فى البحث السابق إلى مذهبي السببيه و الطريقيه فى الأماره و قد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف. فإن ذلك من الأمور التى وقعت أخيرا موضع البحث و الرد و البديل عند الأصوليين فاختلفوا فى أن الأماره هل هى حجه مجعوله على نحو الطريقيه أو أنها حجه مجعوله على نحو السببيه أى أنها طريق أو سبب. و المقصود من كونها طريقا أنها مجعوله لتكون موصله فقط إلى الواقع للكشف عنه فإن أصابته فإنه يكون منجزا بها و هى منجزه له و إن أخطأته فإنها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف فى مخالفه الواقع. و المقصود من كونها سببا أنها تكون سببا لحدوث مصلحه فى مؤداها تقاوم تفويت مصلحه الأحكام الواقعيه على تقدير الخطأ فينشئ الشارع حكما ظاهريا على طبق ما أدت إليه الأماره. و الحق أنها مأخوذه على نحو الطريقيه. و السر فى ذلك واضح بعد ما تقدم فإن القول بالسببيه كما قلنا مترتب على القول بالطريقيه يعنى أن منشأ قول من قال بالسببيه هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقيه فيلتجئ إلى فرض السببيه. أما إذا أمكن تصحيح الطريقيه فلا يبقى دليل على السببيه و يتعين كون

الأماره طريقا محضا لأن الطريقيه هي الأصل فيها .و معنى أن الطريقيه هي الأصل أن طبع الأماره لو خليت و نفسها يقتضى أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها لأن لسانها التعبير عن الواقع و الحكايه و الكشف عنه على أن العقلاء إنما يعتبرونها و يستقر بناؤهم عليها فلاجل كشفها عن الواقع و لا معنى لأن يفرض فى بناء العقلاء أنه على نحو السببيه و بناء العقلاء هو الأساس الأول فى حجيه الأماره كما سيأتى .نعم إذا منع مانع عقلى من فرض الأماره طريقا من جهه الشبهه المتقدمه أو نحوها فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها و نلتجئ إلى فرض السببيه .و لما كنا دفعنا الشبهه فى جعلها على نحو الطريقيه فلا تصل النوبه إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها إذ لا موضع للترديد و الاحتمال لنتحاج إلى الدليل .هذا و قد يلتمس الدليل على السببيه من نفس دليل حجيه الأماره بأن يقال إن دليل الحجيه لا شك يدل على وجوب اتباع الأماره و لما كانت الأحكام تابعه لمصالح و مفسد فى متعلقاتها فلا بد أن يكون فى اتباع الأماره مصلحه تقتضى وجوب اتباعها و إن كانت على خطأ فى الواقع و هذه هي السببيه بعينها .أقول و الجواب عن ذلك واضح فإننا نسلم أن الأحكام تابعه للمصالح و المفسد و لكن لا يلزم فى المقام أن يكون فى نفس اتباع الأماره مصلحه بل يكفى أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع فيكون جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصيل مصلحه الواقع بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك لأنه لا شك أن الغرض من جعل الأماره هي الوصول بها إلى الواقع فالمحافظه على الواقع و الوصول إليه هو الباعث على جعل الأماره لغرض تنجيزه و تحصيله فيكون الأمر باتباع الأماره طريقا إلى تحصيل

الواقع . و لذا نقول إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك و لا تدارك لما فات من الواقع و ما هي إلا المعذريه فى مخالفته و رفع العقاب على المخالفه لا أكثر و هذه المعذريه تقتضيها نفس الرخصه فى اتباع الأماره التى قد تخطئ . و على هذا فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الأماره بما هو أمر طريقي مخالفه و لا موافقه لأنه فى الحقيقه ليس فيه جعل للداعى إلى الفعل الذى هو مؤدى الأماره مستقلا عن الأمر الواقعى و إنما هو جعل للأماره منجزه للأمر الواقعى فهو موجب لدعوه الأمر الواقعى فلا بعث حقيقى فى مقابل البعث الواقعى فلا تكون له مصلحه إلا مصلحه الواقع و لا طاعه غير طاعه الواقع إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع

١٤ المصلحه السلوكيه

(ذهب الشيخ الأنصارى قدس سره إلى فرض المصلحه السلوكيه فى الأمارات لتصحيح جعلها كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى مبحث الإجزاء الجزء الثانى ص ٢٥٢ و حمل عليه كلام الشيخ الطوسى فى العده و العلامه فى النهايه) . و إنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه المحضه و وجد أيضا أن القول بالسببيه المحضه يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقيه المحضه و لا إلى السببيه المحضه و هو أن يفرض المصلحه فى نفس سلوك الأماره و تطبيق العمل على ما أدت إليه و بهذه المصلحه يتدارك ما يفوت من مصلحه الواقع عند الخطأ فتكون الأماره من ناحيه

لها شأن الطريقيه إلى الواقع و من ناحيه أخرى لها شأن السببيه .و غرضه من فرض المصلحه السلوكيه أن نفس سلوك طريق الأماره و الاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحه تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحه الواقع عند الخطأ من دون أن يحدث في نفس المؤدى أى في ذات الفعل و العمل مصلحه حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأماره الذى هو نوع من التصويب [١].(قال رحمه الله فى رسائله فيما قال و معنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث فى الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع). و لا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحه السلوكيه هى نفس ما ذكرناه فى أحد وجهى تصحيح الطريقيه من فرض مصلحه التسهيل لأن الغرض من القول بالمصلحه السلوكيه أن تحدث مصلحه فى سلوك الأماره تعود لتلك المصلحه لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحه الواقع بينما أن

غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعيه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأماره و تلك المصلحه النوعيه مقدمه في مقام المزاومه عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف . و إذا اتضح الفرق بينهما نقول إن القول بالمصلحه السلوكيه و فرضها يأتي بالمرتبه الثانيه للقول بمصلحه التسهيل يعنى أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل أو قلنا بعدم تقديم المصلحه النوعيه على المصلحه الشخصيه و لم يصح عندنا أيضا احتمال مساواه خطأ الأمارات للعلوم فإننا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحه السلوكيه إذا استطعنا تصحيحها فرارا من الوقوع في التصويب الباطل . و أما نحن فإذا ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل في جعل الأماره تفوق المصالح الشخصيه و مقدمه عليها عند الشارع أصبحنا في غنى عن فرض المصلحه السلوكيه . على أن المصلحه السلوكيه إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها فإن في عبارته شيئا من الاضطراب و الإيهام و كفى أن يقع في بعض النسخ زياده كلمه الأمر على قوله إلا- أن العمل على طبق تلك الأماره فتصير العبارة هكذا إلا أن الأمر بالعمل فلا يدري مقصوده هل إنه في نفس العمل مصلحة سلوكيه أو في الأمر به . و قيل إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث . و على كل حال فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببيه المحضه و بين المصلحه السلوكيه بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحه على الأول تكون قائمه بذات الفعل و على الثاني قائمه بعنوان آخر هو السلوك فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل .

و لكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور لأنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه و لا يتحد معه حتى لا تتراحم مصلحته مصلحه الفعل و تصوير هذا في غايه الإشكال و لعل هذا هو السر في مناقشه تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافه كلمه الأمر ليجعل المصلحه تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التراحم بين المصلحتين .وجه الإشكال أولا أننا لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأماره إلا عنوانا للفعل الذى تؤدي إليه الأماره بأى معنى فسرنا السلوك و الاستناد إذ ليس للسلوك و متابعه الأماره وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأماره .نعم إذا أردنا من الاستناد إلى الأماره معنى آخر و هو الفعل القصدى من النفس فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل لأنه فعل قلبى جوانحى لا- وجود له إلا- وجودا قصديا و لكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك لأن هذا الفعل القلبى إنما يصح أن يفرض وجوبه فى خصوص الأمور العباديه و لا- معنى للالتزام بوجوب القصد فى جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأماره .ثانيا على تقدير تسليم اختلافهما وجودا فإن قيام المصلحه بشىء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشىء آخر غيره وجودا و إن كانا متلازمين فى الوجود فمهما فرضنا من معنى للسلوك و إن كان بمعنى الفعل القلبى فإنه إذا كانت المصلحه المقتضيه للأمر قائمه به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل و المفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحه .و أما إضافه كلمه الأمر على عبارته الشيخ فهى بعيدة جدا عن مراده و عباراته الأخرى

من الأمور التى وقعت موضع البحث أيضا عند المتأخرين مسأله أن الحجية هل هى من الأمور الاعتبارية المفعوله بنفسها و ذاتها أو أنها من الانتزاعات التى تنتزع من المفعولات . و هذا النزاع فى الحجية فرع فى الحقيقة عن النزاع فى أصل الأحكام الوضعيه و هذا النزاع فى خصوص الحجية على الأقل لم أجد له ثمره عمليه فى الأصول .على أن هذا النزاع فى أصله غير محقق و لا مفهوم لأن لكلمتى الاعتبارية و الانتزاعية مصطلحات كثيره فى بعضها تكون الكلمتان متقابلتين و فى البعض الآخر متداخلتين و تفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة . و نكتفى أن نقول على سبيل الاختصار إن الذى يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فى المسأله أن المراد من الأمر الانتزاعى هو المفعول ثانيا و بالعرض فى مقابل المفعول أولا و بالذات بمعنى أن الإيجاد و الجعل الاعتبارى ينسب أولا و بالذات إلى شىء هو المفعول حقيقه ثم ينسب الجعل ثانيا و بالعرض إلى شىء آخر فالمفعول الأول هو الأمر الاعتبارى و الثانى هو الأمر الانتزاعى .فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات و إلى الثانى بالعرض لا أنه هناك جعلان و اعتباران ينسب أحدهما إلى شىء ابتداء و ينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعا .فيقال فى الملكيه مثلا التى هى من جمله موارد النزاع أن المفعول أولا و بالذات هو إباحه تصرف الشخص بالشىء المملوك فينتزع منها أنه

مالك أى أن جعل ينسب ثانيا و بالعرض إلى الملكيه فالملكيه يقال لها إنها مجعوله بالعرض و يقال لها إنها منتزعه من الإباحه هذا إذا قيل إن الملكيه انتزاعيه أما إذا قيل إنها اعتباريه فتكون عندهم هى المجعوله أولا و بالذات للشارع أو العرف. و على هذا فإذا أريد من الانتزاعى هذا المعنى فالحق أن الحجبه أمر اعتبارى و كذلك الملكيه و الزوجيه و نحوها من الأحكام الوضعيه. و شأنها فى ذلك شأن الأحكام التكليفيه المسلم فيها أنها من الاعتبارات الشرعيه. توضيح ذلك أن حقيقه الجعل هو الإيجاد و الإيجاد على نحوين ١ ما يراد منه إيجاد الشئ حقيقه فى الخارج و يسمى الجعل التكوينى أو الخلق ٢ ما يراد منه إيجاد الشئ اعتبارا و تنزيلا. و ذلك بتنزيله منزله الشئ الخارجى الواقعى من جهه ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصيه فيه من خصوصيات الأمر الواقعى و يسمى الجعل الاعتبارى أو التنزيلي. و ليس له واقع إلا- الاعتبار و التنزيل و إن كان نفس الاعتبار أمرا واقعا حقيقيا لا- اعتباريا. مثلا حينما يقال زيد أسد فإن الأسد مطابقه الحقيقى هو الحيوان المفترس المخصوص و هو طبعا مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التكوينى و لكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا فزيد أسد اعتبارا و تنزيلا من قبل العرف من جهه ما فيه من خصوصيه الشجاعه كالأسد الحقيقى. و من هذا المثل يظهر كيف أن الأحكام التكليفيه اعتبارات شرعيه لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبدلا أن يدفعه بيده مثلا ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعى جعل الداعى فى دخيله نفس المأمور فيكون

هذا الإنشاء للأمر دفعا و تحريكا اعتباريا تنزيلا له منزله الدفع الخارجى باليد مثلا و كذلك النهى زجر اعتبارى تنزيلا له منزله الردع و الزجر الخارجى باليد مثلا. و كذلك يقال فى حجيه الأماره المجعوله فإن القطع لما كان موصلا إلى الواقع حقيقه و طريقا بنفسه إليه فالشارع يعتبر الأماره الظنيه طريقا إلى الواقع تنزيلا لها منزله القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف فتكون الأماره قطعا اعتباريا و طريقا تنزيلا. و متى صح و أمكن أن تكون الحجيه هى المعتمره أولا و بالذات فما الذى يدعو إلى فرضها مجعوله ثانيا و بالعرض حتى تكون أمرا انتزاعيا إلا أن يريدوا من الانتزاعى معنى آخر و هو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلاله الالتزاميه كأن تستفاد الحجيه للأماره من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الإمام عليه السلام صدق العادل الذى يدل بالدلاله الالتزاميه على حجيه خير العادل و اعتباره عند الشارع. و هذا المعنى للانتزاعى صحيح و لا مانع من أن يقال للحجيه إنها أمر انتزاعى بهذا المعنى و لكنه بعيد عن مرامهم لأن هذا المعنى من الانتزاعيه لا يقابل الاعتباريه بالمعنى الذى شرحناه. و على كل حال فدعوى انتزاعيه الحجيه بأى معنى للانتزاعى لا موجب لها لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أماره من الأمارات فى جميع ما بأيدينا من الآيات و الروايات حتى يفرض أن الحجيه منتزعه من ذلك الأمر. هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فى المقصود و الآن نشرع فى البحث عن المقصود و هو تشخيص الأدله التى هى حجه على الأحكام الشرعيه من قبل الشارع المقدس و نضعها فى أبواب

إن القرآن الكريم هو المعجزه الخالده لنبينا محمد صلى الله عليه وآله و الموجود بأيدى الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى و رحمه و ما كان هذا القرآن أن يُفترى من دون الله. فهو إذن الحجه القاطعه بيننا و بينه تعالى التى لا شك و لا ريب فيها و هو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلاميه بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر و أما ما سواه من سنه أو إجماع أو عقل فاليه ينتهى و من منبعه يستقى. و لكن الذى يجب أن يعلم أنه قطعى الحجه من ناحيه الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل و أما من ناحيه الدلاله فليس قطعى كله لأن فيه متشابهها و محكما. ثم المحكم منه ما هو نص أى قطعى الدلاله. و منه ما هو ظاهر تتوقف حجته على القول بحجيه الظاهر. و من الناس من لم يقل بحجيه ظاهره خاصه و إن كانت الظواهر حجه. ثم إن فيه ناسخا و منسوخا عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و مجملا و مبينا و كل ذلك لا يجعله قطعى الدلاله فى كثير من آياته. و من أجل ذلك و جب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجته و أهم ما يجب البحث عنه من ناحيه أصوليه فى أمور ثلاثه ١ فى حجيه ظواهره و هذا بحث ينبغى أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية فلنرجئه إلى هناك ٢. فى جواز تخصيصه و تقييده بحجه أخرى كخبر الواحد و نحوه

و قد تقدم البحث عنه فى الجزء الأول ص ١٦٢. ٣ فى جواز نسخه و البحث عن ذلك ليس فيه كثير فائده فى الفقه كما ستعرف و مع ذلك ينبغى ألا يخلو كتابنا من الإشاره إليه باختصار فنقول

نسخ الكتاب العزيز

حقيقه النسخ

(النسخ اصطلاحاً رفع ما هو ثابت فى الشريعه من الأحكام و نحوها) و المراد من الثبوت فى الشريعه الثبوت الواقعى الحقيقى فى مقابل الثبوت الظاهرى بسبب الظهور اللفظى و لذلك فرغ الحكم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخاً بل يقال له تخصيص أو تقييد أو نحوهما باعتبار أن هذا الدليل الثانى المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينه عليه و كاشفاً عن المراد الواقعى للشارع فلا- يكون رافعاً للحكم إلا- ظاهراً و لا رفع فيه للحكم حقيقه بخلاف النسخ. و من هنا يظهر الفرق الحقيقى بين النسخ و بين التخصيص و التقييد. و سيأتى مزيد إيضاح لهذه الناحيه فى جواب الاعتراضات على النسخ. و قولنا من الأحكام و نحوها فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفيه و الوضعيه و لكل أمر بيد الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشريعى بما هو شارع. و عليه فلا- يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها و وضعها بما هو خالق الكائنات .

ص: ٥٢

و بهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوه القرآن الكريم على القول به باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع و إن كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوه من القرآن ليس هذا موضع تفصيله و لكن بالاختصار نقول إن نسخ التلاوه في الحقيقه يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوه بالدليل القطعي سواء كان نسخاً لأصل التلاوه أو نسخاً لها و لما تضمنته من حكم معا و إن كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوه كقوله تعالى وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ وَ قوله تعالى مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بَحَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا و لكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك و لا ظاهرتين و إنما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه

إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة و تنويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه و دفعها فنقول أقيل إن المرفوع في النسخ إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له و الثابت يستحيل رفعه و ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه و على هذا فلا بد أن يتول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه أو بمعنى انتهاء أمد الحكم . و الجواب أنا نختار الشق الأول و هو أن المرفوع ما هو ثابت و لكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حاله الثبوت و حين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلاً بل هو من باب إعدام الموجود و ليس إعدام الموجود بمستحيل .

و الأحكام لما كانت مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا و لا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت فى عالم التشريع و الاعتبار بثبوت الموضوع فرضا و لا يرتفع إلا برفعه تشريعا و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت و هو النسخ . ٢. و قيل إن ما أثبتته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحه أو مفسده فى متعلق الحكم و ما له مصلحه فى ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسده و كذلك العكس و إلا لزم انقلاب الحسن قبيحا و القبيح حسنا و هو محال . و حينئذ يستحيل النسخ لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمه و الأخيران مستحيلان بالنسبه إلى الشارع المقدس . و الجواب واضح بعد معرفه ما ذكرناه فى الجزء الثانى فى المباحث العقليه من معانى الحسن و القبيح فإن المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيين و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفاسد التى تتبدل و تتغير بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان و لا يبعد فى أن يكون الشئ ذا مصلحه فى زمان ذا مفسده فى زمان آخر و إن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء و هذا غير معنى الحسن و القبح اللذين نقول فيهما إنه يستحيل فيهما الانقلاب . مضافا إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن و القبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن و القبح فيه ذاتيين كما تقدم هناك . و إذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحه ثم زالت فى الزمان الثانى فنسخ أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فى الزمان الثانى فنسخ .

فهذه هي الحكمه فى النسخ ٣. وقيل إذا كان النسخ كما قلت لأجل انتهاء أمد المصلحه فينتهى أمد الحكم بانتهائها فإنه و الحال هذه إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحه من أول الأمر و إما أن يكون جاهلا به .لا مجال للثانى لأن ذلك مستحيل فى حقه تعالى و هو البدء الباطل المستحيل فيتعين الأول و عليه فيكون الحكم فى الواقع موقتا و إن أنشأه الناسخ مطلقا فى الظاهر و يكون الدليل على النسخ فى الحقيقة مبينا و كاشفا عن مراد الناسخ . و هذا هو معنى التخصيص غايه الأمر يكون تخصيصا بحسب الأوقات لا-الأحوال فلا- يكون فرق بين النسخ و التخصيص إلا- بالتسميه . و الجواب نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهى أمده فى الواقع و الله عالم بانتهائه و لكن ليس معنى ذلك أنه موقت أى مقيد بإنشاء بالوقت بل هو قد أنشئ على طبق المصلحه مطلقا على نحو القضايا الحقيقية فهو ثابت ما دامت المصلحه كسائر الأحكام المنشأه على طبق مصالحها فلو قدر للمصلحه أن تستمر لبقى الحكم مستمرا غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحه رفع الحكم و نسخه . و هذا نظير أن يخلق الله الشئ ثم يرفعه بإعدامه و ليس معنى ذلك أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قيذا للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و إن علم به من الأول أن أمده ينتهى . و من هنا يظهر الفرق جليا بين النسخ و التخصيص فإنه فى التخصيص يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيدا و مخصصا و لكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر فيأتى الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد لا أنه

مزيل و رافع لما هو ثابت في الواقع و أما في النسخ فإنه لما أنشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ لَا أَنْ الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه و عمومته و المنشأ في الواقع الحكم الموقت ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول و يفسره بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً- عليه بعموم أو إطلاق. يعني أن الحكم المنشأ لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام و استمر ما لم يأت ما يزيله و يرفعه كسائر الموجودات التي تقتضى بطبيعتها الاستمرار و الدوام ٤٠ و قيل إن كلام الله تعالى قديم و القديم لا يتصور رفعه و الجواب بعد تسليم هذا الفرض و هو قدم كلام الله [١] فإن هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة و إن لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى وَ إِذَا يَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ فَهُوَ إِمَّا أَنْ يدل على أن كلامه تعالى غير قديم أو أن القديم يمكن رفعه. مضافاً إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام بل رفع تبليغه و قطع علاقه المكلفين بتلاوته

هذا هو الأمر الذى يهمنى إثباته من ناحية أصوليه و لا شك فى أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلاميه على أنه لا يصح الحكم بنسخ آيه من القرآن إلا- بدليل قطعى سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنه أو بإجماع . كما أنه مما أجمع عليه العلماء أيضا أن فى القرآن الكريم ناسخا و منسوخا و كل هذا قطعى لا شك فيه . و لكن الذى هو موضع البحث و النظر تشخيص موارد النسخ و المنسوخ فى القرآن و إذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدله الظنيه للإجماع المتقدم . و أما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليله جدا لا تهمنى كثيرا من ناحية فقهيه استدلاليه لمكان القطع فيها . و على هذا فالقاعده الأصوليه التى ننتفع بها و نستخلصها هنا هى أن النسخ إن كان قطعيا أخذنا به و اتبعناه و إن كان ظنيا فلا حجه فيه و لا يصح الأخذ به لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعى . و لذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن الأصل عدم النسخ عند الشك فى النسخ و إجماعهم هذا ليس من جهه ذهابهم إلى حجيه الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم بل حتى من لا يذهب إلى حجيه الاستصحاب يقول بأصله عدم النسخ و ما ذلك إلا من جهه هذا الإجماع على اشتراط العلم فى ثبوت النسخ

□
(السنه فى اصطلاح الفقهاء قول النبى أو فعله أو تقريره) و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبى صلى الله عليه و آله باتباع سنته فغلبت كلمه السنه حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبى صلى الله عليه و آله سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير على ما سيأتى من ذكر مدى ما يدل الفعل و التقرير على بيان الأحكام. أما فقهاء الإماميه بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى من كونه حجه على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فى اصطلاح السنه إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره (فكانت السنه باصطلاحهم قول المعصوم أو فعله أو تقريره). و السر فى ذلك أن الأئمه من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواه عن النبى و المحدثين عنه ليكون قولهم حجه من جهه أنهم ثقات فى الروايه بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبى لتبليغ الأحكام الواقعه فلا- يحكمون إلا عن الأحكام الواقعيه عند الله تعالى كما هى و ذلك من طريق الإلهام كـالنبى من طريق الوحى أو من طريق التلقى من المعصوم قبله (كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: علمنى رسول الله صلى الله عليه و آله ألف باب من العلم يفتح لى من كل باب ألف باب). و عليه فليس بيانهم للأحكام من نوع روايه السنه و حكايتها و لا من نوع الاجتهاد فى الرأى و الاستنباط من مصادر التشريع بل هم أنفسهم مصدر للتشريع فقولهم سنه لا حكايه السنه و أما ما يجىء على لسانهم

أحيانا من روايات و أحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه و آله فهي إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه و إما لأجل إقامه الحجه على الغير و إما لغير ذلك من الدواعى . و أما إثبات إمامتهم و أن قولهم يجرى مجرى قول الرسول صلى الله عليه و آله فهو بحث يتكفل به علم الكلام . و إذا ثبت أن السنه بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامى فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصيل على سبيل الجزم و اليقين من ناحيه السند كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر و الأئمه من آل البيت ثقله الأصغر . أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى كما فى العهود المتأخره عن عصرهم فإنه لا بد له فى أخذ الأحكام من أن يرجع بعد القرآن الكريم إلى الأحاديث التى تنقل السنه إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجيه أخبار الآحاد . و على هذا فالأحاديث ليست هي السنه بل هي الناقله لها و الحاكيه عنها و لكن قد تسمى بالسنه توسعا من أجل كونها مثبتة لها . و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار فى باب السنه لأنه يتعلق ذلك بإثباتها و نعقد الفصل فى مباحث أربعه

١ دلالة فعل المعصوم

لا- شك فى أن فعل المعصوم بحكم كونه معصوما يدل على إباحه الفعل على الأقل كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل .

و لا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته . ثم نقول بعد هذا إنه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك و ذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينه كأن يحرز أنه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عباده من العبادات كالوضوء و الصلاة و نحوهما فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينه . و لا شبهه في أن هذا الظهور حجه كظواهر الألفاظ بمناط واحد و كم استدلال الفقهاء على حكم أفعال الوضوء و الصلاة و الحج و غيرها و كيفياتها بحكاية فعل النبي أو الإمام في هذه الأمور . كل هذا لا كلام و لا خلاف لأحد فيه . و إنما وقع الكلام للقوم في موضعين ١ في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل فقد قال بعضهم إنه يدل بمجردة على وجوب الفعل بالنسبة إلينا و قيل يدل على استحبابه و قيل لا دلالة له على شيء منهما أي أنه لا يدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا . و الحق هو الأخير لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة . و قد يظن ظان أن قوله تعالى في سورة الأحزاب ٢١ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ يَدل على وجوب التأسى و الاقتداء ب رسول الله صلى الله عليه و آله في أفعاله و وجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا و إن كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا و قيل إنه إن لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء

به و استحبابه. (وقد أجاز العلامة الحلبي عن هذا الوهم فأحسن كما نقل عنه إذ قال إن الأسوه عبارته عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذى فعله فإن كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجبا و إن كان مندوبا تعبدنا بإيقاعه مندوبا و إن كان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته). و غرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحا ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه كما فى الفصول بأن ذلك أسوه فى الاعتقاد لا الفعل بل يريد كما هو الظاهر من صدر كلامه أن معنى الأسوه فى المباح هو أن نتخير فى الفعل أو الترك أى لا نلتزم بالفعل و لا بالترك إذ الأسوه فى كل شىء بحسب ما له من الحكم فلا تتحقق الأسوه فى المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحه. ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول إن الآيه الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوه و حسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسى مضافا إلى أن الآيه نزلت فى واقعه الأحزاب فهى وارده مورد الحث على التأسى به فى الصبر على القتال و تحمل مصائب الجهاد فى سبيل الله فلا عموم لها بلزوم التأسى أو حسنه فى كل فعل حتى الأفعال العادية و ليس معنى هذا أننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام بل إنما نقول إنه يكون عقبه فى إتمام مقدمات الحكمه للتمسك بالإطلاق فهو يضر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور فى التقييد كما نبهنا على ذلك فى أكثر من مناسبة. و الخلاصه أن دعوى دلالة هذه الآيه الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبى مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق. و كذلك دعوى دلالة الآيات الآمره بإطاعه الرسول أو باتباعه على وجوب

كل ما يفعله في حقنا فإنها أو هن من أن نذكرها لردّها ٢. في حجيه فعل المعصوم بالنسبه إلينا فإنه قد وقع كلام للأصوليين في أن فعله إذا ظهر وجهه أنه على نحو الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب مثلا- هل هو حجه بالنسبه إلينا أى أنه هل يدل على اشتراكنا معه و تعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له أو واجبا علينا كما كان واجبا عليه و هكذا. و منشأ الخلاف أن النبي صلى الله عليه و آله اختص بأحكام لا- تتعدى إلى غيره و لا- يشترك معه باقى المسلمين مثل وجوب التهجد فى الليل و جواز العقد على أكثر من أربع زوجات و كذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامه فلا تكون لغير النبي أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فإن علم أن الفعل الذى وقع من المعصوم أنه من مختصاته فلا- شك فى أنه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره و إن علم عدم اختصاصه به بأى نحو من أنحاء الاختصاص فلا شك فى أنه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجه علينا هذا كله ليس موضع الكلام. و إنما موضع الشبهه فى الفعل الذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته و لا قرينه تعين أحدهما فهل هذا بمجرد كاف للحكم بأنه من مختصاته أو للحكم بعمومه للجميع أو أنه غير كاف فلا ظهور له أصلا فى كل من النحويين. وجوه بل أقوال و الأقرب هو الوجه الثانى. و الوجه فى ذلك أن النبي بشر مثلنا له ما لنا و عليه ما علينا و هو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام إما من جهه شخصه بذاته و إما من جهه منصب الولاية فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف هذا مقتضى

عموم أدله اشتراكه معنا في التكليف فإذا صدر منه فعل و لم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس فيكون فعله حجه علينا و حجه لنا لا- سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به . و لا- نقول ذلك من جهة قاعده الحمل على الأعم الأغلب فإننا لا- نرى حججه مثل هذه القاعده في كل مجالاتها و إنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل و الأكثر

٢ دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم أن يفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلا- فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه و علمه بفعله و كان المعصوم بحاله يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا و السعه تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان و من جهة عدم المانع منه كالخوف و التقيه و اليأس من تأثير الإرشاد و التنبيه و نحو ذلك . فإن سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل أو إقرارا عليه أو إمضاء له ما شئت فعبّر . و هذا التقرير إذا تحقق بشروطه المتقدمه فلا- شك في أنه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة كما أنه يكون ظاهرا في كون الفعل مشروعا صحيحا فيما إذا كان عباده أو معاملته لأنه لو كان في الواقع محرما أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه و ردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل و ذلك من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و لكان عليه بيان الحكم و وجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم و ذلك من باب وجوب تعليم الجاهل .

و يلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم كما لو بين شخص بمحضصر المعصوم حكما أو كيفية عبادته أو معاملته و كان بوسع المعصوم البيان فإن سكوت الإمام يكون ظاهرا في كونه إقرارا على قوله و تصحيحا و إمضاء له . و هذا كله واضح ليس فيه موضع للخلاف

٣ الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين خبر متواتر و خبر واحد . (و المتواتر ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك و يحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب و يقابله خبر الواحد في اصطلاح الأصوليين و إن كان المخبر أكثر من واحد و لكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر) . و قد شرحنا حقيقه التواتر في كتاب المنطق الجزء الثالث ص ١٠ فراجع . و الذى ينبغى ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيره فى النقل كالأخبار التى تصلنا عن الحوادث القديمه فإنه يجب ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم أن تتحقق شروط التواتر فى كل طبقه طبقه من وسائط الخبر و إلا - فلا - يكون الخبر متواترا فى الوسائط المتأخره لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات . و السر فى ذلك واضح لأن الخبر ذا الوسائط يتضمن فى الحقيقه عدّه أخبار متتابعه إذ إن كل طبقه تخبر عن خبر الطبقه السابقه عليها فحينما يقول جماعه حدثنا جماعه عن كذا بواسطه واحده مثلا فإن خبر الطبقه الأولى الناقله لنا يكون فى الحقيقه خبرها ليس عن نفس الحادثه بل عن خبر

الطبقه الثانيه عن الحادته و كذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحده فهذه الوسائط هي خير عن خير حتى تنتهي إلى الواسطه الأخيره التي تنقل عن نفس الحادته فلا بد أن تكون الجماعه الأولى خيرها متواترا عن خير متواتر عن متواتر و هكذا إذ كل خير من هذه الأخبار له حكمه في نفسه و متى اختل شرط التواتر في طبقه واحده خرج الخبر جملة عن كونه متواترا و صار من أخبار الآحاد. و هكذا الحال في أخبار الآحاد فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحة في كل واسطه من وسائطه و إلا فالنتيجه تتبع أحسن المقدمات

(إن خبر الواحد و هو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار) قد يفيد علما و إن كان المخبر شخصا واحدا و ذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه و لا- شك في أن مثل هذا الخبر حجه و هذا لا- بحث لنا فيه لأنه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوى إذ ليس وراء العلم غايه في الحجيه و إليه تنتهى حجيه كل حجه كما تقدم . و أما إذا لم يحتف بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه و إن احتف بالقرائن الموجهه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته و شروط حجيته و الخلاف في الحقيقه عند الإماميه بالخصوص يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعى على حجيه خبر الواحد و عدم قيامه و إلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصى أو النوعى لا- عبره به لأن الظن في نفسه ليس حجه عندهم قطعا فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعى و مدى دلالتة . فمن ينكر حجيه خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى و من اتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعى و من يقول بحجيته كالشيخ الطوسى و باقى العلماء يرى وجود الدليل القاطع و لأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك . (قال الشيخ الطوسى في العده ج ١ ص ٤٤ من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنه أو الإجماع فلا يكون قد عمل بغير علم) .

(و صرح بذلك السيد المرتضى فى الموصليات حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس فى مقدمه كتابه السرائر فقال لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم إلى أن قال و لذلك أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خير الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن بصدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا. و أصرح منه قوله بعد ذلك و العقل لا يمنع من العباده بالقياس و العمل بخبر الواحد و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل فى باب الصحه لأن عبادته بذلك توجب العلم الذى لا بد أن يكون العمل تابعا له). و على هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى و نفسه لا- يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا و إنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى على حجيته. و على هذا فقد وقع الخلاف فى ذلك على أقوال كثيره فمنهم من أنكر حجيته مطلقا و قد حكى هذا القول عن السيد المرتضى و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن إدريس و ادعوا فى ذلك الإجماع و لكن هذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا. و منهم من قال إن الأخبار المدونه فى الكتب المعروفة لا- سيما الكتب الأربعة مقطوعه الصدق و هذا ما ينسب إلى جماعه من متأخري الأخباريين (قال الشيخ الأنصارى تعقيبا على ذلك و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه).

و أما القائلون بحجيه خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا فبعضهم يرى أن المعبر من الأخبار هو كل ما فى الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور و بعضهم يرى أن المعبر بعضها و المناط فى الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق فى المعارج و قيل المناط فيه عداله الراوى أو مطلق وثاقته أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفه فى الراوى إلى غير ذلك من التفصيلات . و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى ثم ننظر فى مدى دلالة الأدله على ذلك فالعمده أن ننظر أولا فى الأدله التى ذكروها من الكتاب و السنه و الإجماع و بناء العقلاء ثم فى مدى دلالتها

أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

لا يخفى أن من يستدل على حجيه خبر الواحد بالآيات الكريمه لا يدعى بأنها نص قطعى الدلاله على المطلوب و إنما أقصى ما يدعى أنها ظاهره فيه . و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجيه الحجه يجب أن يكون قطعيا كما تقدم فلا يصح الاستدلال بالآيات التى هى ظنيه الدلاله لأن ذلك استدلال بالظن على حجيه الظن و لا ينفع كونها قطعيه الصدور . و لكن الجواب عن هذا الوهم واضح لأنه قد ثبت بالدليل القطعى حجيه ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتى فلا استدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم فلا يكون استدلالا بالظن على حجيه الظن .

و نحن على هذا المبني نذكر الآيات التي ذكروها على حجيه خبر الواحد فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب .

الآيه الأولى آيه النبأ

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٤٦ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . وقد استدل بهذه الآيه الكريمه من جهه مفهوم الوصف و من جهه مفهوم الشرط و الذي يبدو أن الاستدلال بها من جهه مفهوم الشرط كاف في المطلوب . و تقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآيه أولا فنقول ١ التبين إن لهذه الماده معينين الأول بمعنى الظهور فيكون فعلها لازما فنقول تبين الشيء إذا ظهر و بان و منه قوله تعالى حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْمَأْيُوضُ مِنَ الْخَيْطِ الْمَأْسُودِ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ . و الثاني بمعنى الظهور عليه يعنى العلم به و استكشافه أو التصدى للعلم به و طلبه فيكون فعلها متعديا فتقول تبينت الشيء إذا علمته أو إذا تصديت للعلم به و طلبته و على المعنى الثاني و هو التصدى للعلم به يتضمن معنى التثبت فيه و التانى فيه لكشفه و إظهاره و العلم به . و منه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا و من أجل هذا قرئ بدل فَتَبَيَّنُوا فتثبتوا و منه كذلك هذه الآيه التي نحن بصدددها إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًا فَتَبَيَّنُوا و كذلك قرئ فيها فتثبتوا فإن هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين و هما التبين و التثبت متقاربان ٢ . أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ يظهر من كثير من التفاسير أن هذا

المقطع من الآيه كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين و تبعهم على ذلك بعض الأصوليين الذين بحثوا هذه الآيه هنا. و لأجل ذلك قدروا لكلمه فَتَبَيَّنُوا مفعولا فقالوا مثلا معناه فتبينوا صدقه من كذبه كما قدروا لتحقيق نظم الآيه و ربطها لتصلح هذه الفقره أن تكون تعليلا كلمه تدل على التعليل بأن قالوا معناها خشيه أن تصيبوا قوما بجهاله أو حذار أن تصيبوا أو لئلا تصيبوا قوما و نحو ذلك. و هذه التقديرات كلها تكلف و تمحل لا تساعد عليها قرينه و لا قاعده عربيه و من العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسل إرسال المسلمات. و الذى أرجحه أن مقتضى سياق الكلام و الاتساق مع أصول القواعد العربيه أن يكون قوله أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا مفعولا- لتبينوا فيكون معناه فتشبتوا و احذروا إصابه قوم بجهاله. و الظاهر أن قوله تعالى فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ^٣ له يكون كناية عن لازم معناه و هو عدم حجيه خبر الفاسق لأنه لو كان حجه لما دعا إلى الحذر من إصابه قوم بجهاله عند العمل به ثم من الندم على العمل به. ٣. الجهاله اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له قال عنها أهل اللغه الجهاله أن تفعل فعلا بغير العلم ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تارة بتقابل التضاد و أخرى بتقابل النقيض و إن كان الأصح فى التعبير العلمى أنه من تقابل العدم و الملكه. و الذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمه الجهل و مشتقاتها فى أصول اللغه العربيه أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفه اليونانيه إلى العربيه الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ و كسبها إطارا

يناسب الأفكار الفلسفيه و إلا- فالجهل فى أصل اللغه كان يعطى معنى يقابل الحكمة و التعقل و الرويه فهو يؤدى تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهى عند ما يكون عن غضب مثلا و حماقه و عدم بصيره و علم .و على كل حال هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك و لكنه ليس هو إياه و عليه فيكون معنى الجهاله أن تفعل فعلا بغير حكمه و تعقل و رويه الذى لازمه عادة إصابه عدم الواقع و الحق .إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآيه الكريمه يتضح لك معناها و ما تؤدى إليه من دلالة على المقصود فى المقام أنها تعطى أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس و يؤخذ به من جهه أن ذلك من سيرتهم و إلا فلما ذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنه فاسق فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغى أن يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان بل إذا جاء به فاسق ينبغى ألا يؤخذ به بلا ترو و إنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهاله أى بفعل ما فيه سفه و عدم حكمه قد يضر بالقوم و السر فى ذلك أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق فى خبره فلا ينبغى أن يصدق و يعمل بخبره .فتدل الآيه بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر و التثبت من إصابه قوم بجهاله و لازم ذلك أنه حجه .و الذى نقوله و نستفيده و له دخل فى استفاده المطلوب من الآيه أن النبأ فى مفروض الآيه مما يعتمد عليه عند الناس و تعارفوا الأخذ به بلا تثبت و إلا لما كانت حاجه للأمر فيه بالتبين فى خبر الفاسق إذا كان النبأ من جهه

ما هو نبأ لا يعمل به الناس . و لما علق الآيه وجوب التبين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به و تصديقه من دون تثبت و تبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابه قوم بجهاله و طبعاً لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل و حجته لأن المترقب منه الصدق فيكشف ذلك عن حجيه قول العادل عند الشارع و إلغاء احتمال الخلاف فيه . و الظاهر أن بهذا البيان للآيه يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل في ذكرها و ردها

الآيه الثانيه آيه النفر

و هي قوله تعالى فى سورة التوبه ١٢٣ وَ مَّا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . إن الاستدلال بهذه الآيه الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان ١ الكلام فى صدر الآيه وَ مَّا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً تمهيدا للاستدلال فإن الظاهر من هذه الفقره نفي وجوب النفر على المؤمنين كافه [١] و المراد من النفر بقريته باقى الآيه النفر إلى الرسول للتفقه فى الدين لا- النفر إلى الجهاد و إن كانت الآيات التى قبلها وارده فى الجهاد فإن

ذلك وحده غير كاف ليكون قرينه مع ظهور باقى الآيه فى النفر إلى التعلم و التفقه إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا. و هذه الفقره إما جملة خبريه يراد بها إنشاء نفى الوجوب فتكون فى الحقيقه جملة إنشائيه و إما جملة خبريه يراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحاله عاده أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون داله بالدلاله الالتزاميه على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع و على كلا الحالين فهى تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما إنشاء أو إخبارا. و لكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفى وجوب شىء إنشاء أو إخبارا إلا إذا كان فى مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشىء أو اعتقاده و اعتقاده وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء لأن التعلم واجب عقلى على كل أحد و تحصيل اليقين فيه المنحصر عاده فى مشافهه الرسول أيضا واجب عقلى فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفه بالأحكام. و من جهه أخرى فإنه مما لا شبهه فيه أن نفر جميع المؤمنين فى جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطه كلما عنت حاجه و عرضت لهم مسأله أمر ليس عمليا من جهات كثيره فضلا عما فيه من مشقه عظيمه لا توصف بل هو مستحيل عاده. إذا عرفت ذلك فنقول إن الله تعالى أراد بهذه الفقره و الله العالم أن يرفع عنهم هذه الكلفه و المشقه برفع وجوب النفر رحمه بالمؤمنين و لكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه بل الضرورات تقدر بقدرها و لا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال و هو التعلم

بتشريع طريقه أخرى للتعلم غير طريقه التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول و قد بينت بقيه الآيه هذا العلاج و هذه الطريقه و هو قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ شَاہِدٌ عَلَىٰ أَنْ هَذَا عِلَاجٌ مُتَفَرِّعٌ عَلَىٰ نَفْيِ وَجوب النفر على الجميع . و من هذا البيان يظهر أن هذه الفقره صدر الآيه لها الدخل الكبير فى فهم الباقي من الآيه الذى هو موضع الاستدلال على حجيه خبر الواحد و قد أغفل هذه الناحيه المستدلون بهذه الآيه على المطلوب فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآيه و بقيتها للاستدلال بها على نحو ما يأتى ٢٠ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآيه على حجيه خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفرع . إنه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرصهم على اتباع طريقه أخرى بدلاله لو لا التى هى للتضيض و الطريقه هى أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا فى الدين و يتعلموا الأحكام و هو فى الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه . فالآيه الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا و هو وجوب المعرفة و التعلم و إذ تعذرت المعرفة اليقنيه بنفر كل واحد إلى النبى ليتفقه فى الدين فلم يجب رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغايه أعنى التعلم بأن ينفر طائفه من كل فرقه و الطائفه المتفقه هى التى تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم بل إنه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك و إنما أوجب عليهم أن ينفر طائفه من كل قوم و يستفاد الوجوب من لو لا التضيضيه و من الغايه من النفر و هو التفقه لإنذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلى كما قررنا .

كل ذلك شواهد ظاهره على وجوب تفقه جماعه من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال و الحرام و يكون ذلك طبعاً و جوباً كفاً. و إذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفه من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجه على الآخرين و إلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا- فائده بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع بل لو لم يكن نقل الأحكام حجه لما بقيت طريقه لتعلم الأحكام تكون معذره للمكلف و حجه له أو عليه. و الحاصل أن رفع وجوب النفر على الجميع و الاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين و يعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجه نقل الأحكام في الجملة و إن لم يستلزم العلم اليقيني لأن الآيه من ناحيه اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقه فكذلك تكون مطلقه من ناحيه قبول الإنذار و التعليم و إلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا و بلا- فائده و غير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر و تشريعه. هكذا ينبغي أن تفهم الآيه الكريمة في الاستدلال على المطلوب و بهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب. و ينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفه من كل قوم واجبا بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقه مشرعه من قبل الله و إن كان بنحو الترخيص بها لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجه نقل الأحكام من المتفقه فلذلك لا تبقى حاجه إلى التطويل في استفاده الوجوب. كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا و استفاده ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر بل الأمر بالعكس فإن نفس جعل حجه قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآيه يكون

دليلاً على وجوب الحذر. نعم يبقى شيء وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقه طائفه و الطائفه ثلاثه فأكثر أو أكثر من ثلاثه و حينئذ لا تشمل الآيه خبر الشخص الواحد أو الاثنين و لكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآيه على أنه يجب في الطائفه أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع فالآيه من هذه الناحيه مطلقه و بمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجه أيضا يعنى أن العموم فيها أفرادى لا مجموعى

تنبيه

إن هذه الآيه الكريمه تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبه إلى العامى كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد و ذلك ظاهر لأن كلمه التفقه عامه للطرفين (و قد أفاد ذلك شيخنا النائنى قدس سره كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته فإنه قال إن التفقه فى العصور المتأخره و إن كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث الصدور و جهه الصدور و الدلاله و من المعلوم أن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى إعمال النظر و الدقه إلا أن التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجا إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنه لا يوجب اختلافا فى مفهومه فكما أن العارف بالأحكام الشرعيه بإعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون إعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه حقيقه). و بمقتضى عموم التفقه فإن الآيه الكريمه أيضا تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخره عن عصور المعصومين وجوبا كفاثيا بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفه فيرحلوا لتحصيل التفقه و هو

الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم كما تدل أيضا بالملازمه التي سبق ذكرها على حججه قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم .

الآيه الثالثه آيه حرمه الكتمان

وهي قوله تعالى في سوره البقره ١٥٩ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ . وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآيه النفر فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البيّنات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البيّنات والهدى وبيّنه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم وإلا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا- فائده لو لم يكن قوله حجه مطلقا . والحاصل أن هناك ملازمه عقليه بين وجوب الإظهار ووجوب القبول وإلا- لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا- فائده و لما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقا من هذه الناحيه غير مشترط فيه بما يوجب العلم وعلى هذا الأساس من الملازمه قلنا بدلاله آيه النفر على حججه خبر الواحد و حججه فتوى المجتهد . و لكن الإنصاف أن الاستدلال لا يتم بهذه الآيه الكريمه بل هي أجنبيه جدا عما نحن فيه لأن ما نحن فيه وهو حججه خبر الواحد أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا و يعلم ما تعلم من أحكام غير معلومه للآخرين كما في آيه النفر فإذا وجب التعليم والإظهار وجب قبوله على الآخرين وإلا كان وجوب التعليم والإظهار لغوا و أما هذه الآيه فهي وارده

فى مورد كتمان ما هو ظاهر و بين للناس جميعا بدليل قوله تعالى مِنْ بَعْدِ مَا يَبَيِّنُهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ لا إظهار ما هو خفى على الآخرين. و الغرض أن هذه الآيه واردة فى مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم أظهر لا- فى مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمه بين وجوب القبول و حرمة الكتمان فيقال لو لم يقبل لما حرم الكتمان و بهذا يظهر الفرق بين هذه الآيه و آيه النفر. و ينسق على هذه الآيه باقى الآيات الأخر التى ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل بذكرها

من البديهي أنه لا يصح الاستدلال على حجيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيه معلومه الصدور من المعصومين إما بتواتر أو قرينه قطعيه. و لا شك في أنه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون و إنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجيه خبر الواحد إذا كان ثقه مؤتمنا في الروايه كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل و هذه دعوى غير بعيدة فإن المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الأخبار في هذا المعنى بل هي بالفعل متواتره لا ينبغي أن يعترى فيها الريب للمصنف [١]. و قد ذكر الشيخ الأنصاري قدس الله نفسه طوائف من الأخبار يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجيه خبر الواحد الثقه المأمون من الكذب في الشريعه و أن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام. و نحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال و على الطالب أن يرجع إلى الوسائل كتاب القضاء و إلى رسائل الشيخ في حجيه خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها الطائفة الأولى ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجحات كأعدل و الأصدق و المشهور ثم التخيير عند التساوى و سيأتي

ذكر بعضها في باب التعادل و التراجيح و لو لا أن خبر الواحد الثقة حجه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين و لا معنى للتراجيح بالمرجحات المذكوره و التخيير عند عدم المرجح كما هو واضح. الطائفة الثانيه ما ورد في إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمه عليهم السلام على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى و الروايه مثل إرجاعه عليه السلام إلى زواره بقوله (:إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس يشير بذلك إلى زواره) (و مثل قوله عليه السلام: لما قال له عبد العزيز بن المهدي ربما أحتاج و لست ألقاك في كل وقت أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني قال نعم) (قال الشيخ الأعظم و ظاهر هذه الروايه أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه). إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون و نحوه. الطائفة الثالثه ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء (مثل قوله عليه السلام: و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجه الله عليهم) إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى. الطائفة الرابعه ما دل على الترغيب في الروايه و الحث عليها و كتابتها و إبلاغها مثل الحديث النبوى المستفيض بل المتواتر (:من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة) الذى لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات (:و مثل قوله عليه السلام للراوى اكتب و بث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم) إلى غير ذلك من الأحاديث .

الطائفه الخامسه ما دل على ذم الكذب عليهم و التحذير من الكذابين عليهم فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجالاً للكذب عليهم و لما كان مورد للخوف من الكذب عليهم و لا التحذير من الكذابين لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين. (قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار و هو على حق فيما قال إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع و قد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال كما دل عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمه و هي أيضاً منصرف إطلاق غيرها. و أضاف و أما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها بل و في كثير منها التصريح بخلافه)

حكى جماعه كبيره تصريحاً و تلويحاً الإجماع من قبل علماء الإماميه على حجه خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله و إن لم يفد خبره العلم و على رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسى أعلى الله مقامه فى كتابه العده ج ١ ص ٤٧ لكنه اشترط فيما اختاره من الرأى و حكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه و كان ذلك مروياً عن النبى أو عن الواحد من الأئمه و كان ممن لا يطعن فى روايته و يكون سديداً فى نقله و تبعه على ذلك فى التصريح بالإجماع السيد رضى الدين بن طاوس و العلامة الحلى فى النهايه و المحدث المجلسى فى بعض رسائله كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعمش فى الرسائل. و فى مقابل ذلك حكى جماعه أخرى إجماع الإماميه على عدم الحجيه و على رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته و جعله بمنزله القياس فى كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة و تبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس فى السرائر و نقل كلاماً للسيد المرتضى فى مقدمه و انتقد فى أكثر من موضع فى كتابه الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد و كرر تبعاً للسيد قوله إن خبر الواحد لا يوجب علماً و لا عملاً و كذلك نقل عن الطبرسى صاحب مجمع البيان تصريحه فى نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد. و الغريب فى الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ و السيد عن إجماع الإماميه مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثانى و هما الخبيران العالمان بمذهب الإماميه و ليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا

الأمر بدون تثبت و خبره كامله .فلذلك وقع الباحثون فى حيره عظيمه من أجل التوفيق بين نقليهما (و قد حكى الشيخ الأعظم فى الرسائل وجوها للجمع مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذى حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا و الشيخ يتفق معه على ذلك و قيل يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة و حينئذ يتقارب مع الشيخ فى الحكاياه عن الإجماع و قيل يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيده للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد .و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسنتها الشيخ الأنصارى منها الأول ثم الثانى و لكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه [١] و أكد عليه أكثر من مره فقال و يمكن الجمع بينهما بوجه أحسن و هو أن مراد السيد من العلم الذى ادعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان فإن المحكى عنه فى تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس و هو الذى ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأساً فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولاً و هى موافقه الكتاب و السنه و الإجماع و الدليل العقلى و مراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمه [٢] احتفاف أكثر الأخبار بها هى الأمور الموجبه

للوثوق بالراوى أو بالروايه بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما .ثم قال و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيد خصوصا مع ملاحظه تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه و تصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك). هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين و لكنى لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع لأنه صرح فى عبارته المنقوله فى مقدمه السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم (قال اعلم أنه لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده .و أصرح منه [١]قوله بعد ذلك و لذلك أبطلنا فى الشريعه العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خير الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن لصدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا و إن ظننت به الصدق فإن الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر فى العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح). هذا و يحتمل احتمالا بعيدا أن السيد لم يرد من التجويز الذى قال عنه أنه لا يمنع منه الظن كل تجويز حتى الضعيف الذى لا يعتنى به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس بل أراد منه التجويز الذى لا يجتمع مع اطمئنان النفس و يرفع الأمان بصدق الخبر و إنما قلنا إن هذا الاحتمال

بعيد لأنه يدفعه أن السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم و إجماع الفرقه المحقه لا غيرهما . و أما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين و منهم الشيخ نفسه في العده و الظاهر أنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان و إن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين . نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا و كذلك ابن إدريس الذى تابعه في هذا القول لأنه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقه المرويّه في كتب أصحابنا و من العسير عليه و على غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها و على ذلك جرت استنباطاته الفقيهيه و كذلك ابن إدريس فى السرائر و لعل عمله هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام و مفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصارى . و على كل حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب و إن لم يكن عادلا بالمعنى الخاص و لم يوجب قوله العلم القاطع دعوى مقبوله و مؤيده يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد و ابن إدريس كما ذكرنا بل السيد نفسه اعترف فى بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرده كعدم عملهم بالقياس

فلا بد من عمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن (قائلا ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومه المشهوره المقطوع عليها و يقصد بالأمور المعلومه عدم عملهم بالظنون إلى ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل و يقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد و قد علم كل موافق و مخالف أن الشيعة الإماميه تبطل القياس فى الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم و كذلك نقول فى أخبار الآحاد). و نحن نقول للسيد المرتضى صحيح أن المعلوم من طريقه الشيعة الإماميه عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون و لكن خبر الواحد الثقة المأمون و ما سواه من الظنون المعتبره كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها و حجيتها فلم يكن العمل بها عملا بالظن بل يكون بالأخير عملا بالعلم. و عليه فنحن نقول معه إنه لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده و خبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام و نقطع بالعلم على حد تعبيره على أنه مصلحه لا نجوز كونه مفسده. (و يؤيد أيضا دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الأنصارى فى الرسائل منها ما ادعاه الكشى من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعه فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة و منها دعوى النجاشى أن مراسيل ابن أبى عمير مقبوله عند الأصحاب و هذه العبارة من النجاشى تدل دلالة

صريحه على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور بل لعلمهم أنه لا يروى أو لا يرسل إلا عن ثقه) إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأنصاري من هذا القبيل. و عليك بمراجعته الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء و أجاد فيها الشيخ فيما أفاد و ألت بالموضوع من جميع أطرافه كعادته في جميع أبحاثه و قد ختم البحث بقوله السديد (و الإنصاف أنه لم يحصل في مسأله يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقوله و الشهره العظيمة و الأمارات الكثيره الداله على العمل ما حصل في هذه المسأله فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسأله لا أراه يحصل له الإجماع في مسأله من المسائل الفقهيه اللهم إلا في ضروريات المذهب. و أضاف لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن) و نحن له من المؤيدين جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين

أنه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً و اتفاق سيرتهم العمليه على اختلاف مشاربهم و أذواقهم على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمئنون إلى صدقه و يأمنون كذبه و على اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات و هذه السيره العمليه جاريه حتى في الأوامر الصادره من ملوكهم و حكامهم و ذوى الأمر منهم . و سر هذه السيره أن الاحتمالات الضعيفه المقابله ملغيه بنظرهم لا يعتنون بها فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة كما لا يلتفتون إلى احتمال خطائه و اشتباهه أو غفلته . و كذلك أخذهم بطواهر الكلام و ظواهر الأفعال فإن بناءهم العملى على إلغاء الاحتمالات الضعيفه المقابله و ذلك من كل مله و نحله . و على هذه السيره العمليه قامت معايش الناس و انتظمت حياه البشر و لولاها لاختل نظامهم الاجتماعى و لسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سندا و متناً . و المسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى يوم الناس هذا لأنهم متحدوا المسلك و الطريقه مع سائر البشر كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك فى غير الأحكام الشرعيه . ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبى صلى الله عليه و آله أو من أصحاب الأئمه عليهم السلام الموثوقين عندهم . و هل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم و قبل اليوم فى العمل بما يخبرهم

الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه. و هل ترى تتوقف الزوجه فى العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلى خبره عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصها كالحيض مثلا. و إذا ثبت سيره العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقه العقلانيه كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له فى تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء و لو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه و بينه للناس و لظهر و اشتهر و لما جرت سيره المسلمين على طبق سيره باقى البشر. و هذا الدليل قطعى لا يداخله الشك لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين ١ ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة و الأخذ به. ٢ كشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم و اشتراكه معهم لأنه متحد المسلك معهم. (قال شيخنا النائنى قدّه كما فى تقارير تلميذه الكاظمى قدّه ج ٣ ص ٦٩ و أما طريقه العقلاء فهى عمدته أدله الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشه فى بقيه الأدله فلا- سبيل إلى المناقشه فى الطريقه العقلانيه القائمه على الاعتماد على خبر الثقة و الاتكال عليه فى محاوراتهم). و أقصى ما قيل فى الشك فى هذا الاستدلال هو أن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم و رضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها. و يكفى فى الردع الآيات الناهيه عن اتباع الظن و ما وراء العلم التى

ذكرناها سابقا في البحث السادس من مقدمه لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم. و قد عالجتنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهيه للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب فقلنا إن هذه الآيات غير صالحه للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيره العقلاء على الأخذ به لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم النهى عنه إذ يراد به إثبات الواقع كقوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع و الحق بل هو أصل و قاعده عمليه يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع و الحق فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا. و هذا العلاج طبعا لا يجرى في مثل خبر الواحد لأن المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع و تحصيل الحق. و لكن مع ذلك نقول إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصا كالظواهر التي أيضا حجيتها مستنده إلى بناء العقلاء على ما سيأتى. (و ذلك بأن يقال حسبما أفاده أستاذنا المحقق الأصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفايه ج ٣ ص ١٤ قال إن لسان النهى عن اتباع الظن و أنه لا يغنى من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقه العقلانيه بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه و الركون إليه فلا نظر في الآيات الناهيه إلى ما استقرت عليه سيره العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة و لذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته) (أو يقال حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره على ما في تقارير

الكاظمى قدس سره ج ٣ ص ٦٩ قال إن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة لأن العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفته الخبر للواقع لما قد جرت على ذلك طباعهم و استقرت عليه عادتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعه عن العمل بخبر الثقة بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص). و على كل حال لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرت سيره العقلاء على العمل بها و منهم المسلمون لعرف ذلك بين المسلمين و انكشف لهم و لما أطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه. فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام و الجواب عنه و إن شئت الاطلاع فراجع الرسائل و كفايه الأصول

(و المراد منه في الاصطلاح اتفاق خاص .و هو إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعى .أو اتفاق أهل الحل و العقد من المسلمين على الحكم .أو اتفاق أمه محمد على الحكم) .على اختلاف التعريفات عندهم .و مهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها على ما يظهر ترمى إلى معنى جامع بينها (و هو اتفاق جماعه لاتفاقهم شأن فى إثبات الحكم الشرعى) .و لذا استثنوا من المسلمين سواد الناس و عوامهم لأنهم لا شأن لآرائهم فى استكشاف الحكم الشرعى و إنما هم تبع للعلماء و لأهل الحل و العقد .و على كل حال فإن هذا الإجماع بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنه أحد الأدله الأربعة أو الثلاثه على الحكم الشرعى فى مقابل الكتاب و السنه .أما الإماميه فقد جعلوه أيضا أحد الأدله على الحكم الشرعى و لكن من ناحيه شكلية و اسميه فقط مجاراه للنهج الدراسى فى أصول الفقه عند السنينى أى إنهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا فى مقابل الكتاب و السنه بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنه أى عن قول المعصوم فالحجيه و العصمه ليستا للإجماع بل الحججه فى الحقيقه هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عند ما تكون له أهليه هذا الكشف .و لذا توسع الإماميه فى إطلاق كلمه الإجماع على اتفاق جماعه قليله لا- يسمى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعا باعتبار أن اتفاقهم يكشف كاشفا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع بينما لا يعتبرون الإجماع

الذى لا يكشف عن قول المعصوم و إن سمي إجماعا بالاصطلاح و هذه نقطه خلاف جوهرية فى الإجماع ينبغى أن نجليها و نلتمس الحق فيها فإن لها كل الأثر فى تقييم الإجماع من جهة حجيته . و لأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنتمس الجواب عليها . أولا- من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع فجعلوه حجه و دليلا- مستقلا على الحكم الشرعى فى مقابل الكتاب و السنه . ثانيا هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمه أو اتفاق جميع العلماء فى عصر من العصور أو بعض منهم يعتد به و من هم الذين يعتد بأقوالهم .

أما السؤال الأول

فإن الذى يثيره فى النفس و يجعلها فى موضع الشك فيه أن إجماع الناس جميعا على شىء أو إجماع أمه من الأمم بما هو إجماع و اتفاق لا- قيمه علميه له فى استكشاف حكم الله لأنه لا ملازمه بينه و بين حكم الله فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمه . نعم الشىء الذى يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه فى الباب أنا قد قلنا فيما سبق فى الجزء الثانى و سيأتى أن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فى القضايا المشهوره العمليه التى نسميها الآراء المحموده و التى تتعلق بحفظ النظام و النوع يستكشف به الحكم الشرعى لأن الشارع من العقلاء بل رئيسهم و هو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم . و لكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود بل هو نفس الدليل العقلى الذى نقول بحجيته فى مقابل الكتاب و السنه و الإجماع و هو من باب التحسين و التقيح العقليين الذى ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجيه

الإجماع. أما إجماع الناس الذى لا يدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فلا سبيل إلى اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعى لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيدة أو الانفعال النفسى أو الشبهه أو نحو ذلك و كل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتزهره عنها فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع. و لو أن إجماع الناس بما هو إجماع كيف ما كان و بأى دافع كان هو حجه و دليل لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضاً حجه و دليلاً و لا يقول بذلك واحد ممن يرى حجه الإجماع. إذن كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجه و ما الدليل لهم على ذلك و للجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقرى إلى أول إجماع اتخذ دليلاً فى تاريخ المسلمين أنه الإجماع المدعى على بيعه أبى بكر خليفه للمسلمين فإنه إذ وقعت البيعه له و المفروض أنه لا سند لها من طريق النص القرآنى و السنه النبويه اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا أولاً إن المسلمين من أهل المدينه أو أهل الحل و العقد منهم أجمعوا على بيعته. و ثانياً إن الإمامه من الفروع لا من الأصول. و ثالثاً إن الإجماع حجه فى مقابل الكتاب و السنه أى إنه دليل ثالث غير الكتاب و السنه. ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً فى جميع المسائل الشرعيه الفرعيه

و سلكوا لإثبات حجته ثلاثه مسالك الكتاب و السنه و العقل و من الطبيعي ألا- يجعلوا الإجماع من مسالكه لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه و هو دور باطل. أما مسلك الكتاب فأيات استدلوها بها لا تنهض دليلاً على مقصودهم و أولها بالذكر آية سبيل المؤمن و هي قوله تعالى سورة النساء ١١٤ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصِرْ لَهُ جَهَنَّمَ و سَاءَتْ مَصِيرًا فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه و بهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه. (و يكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها إذ قال (١) الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول و يشاققه و يتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاققه حتى تنضم إليه متابعه سبيل المؤمنين من نصرته و الذب عنه و الانقياد له فيما يأمر و ينهى. ثم قال و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم) و هو كذلك كما استظهره أما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حججه الإجماع فلا نطيل بذكرها و مناقشه الاستدلال بها. و أما مسلك السنه فهي أحاديث رواها بما يؤدي مضمون الحديث: (لا تجتمع أمتي على الخطيأ) و قد ادعوا تواترها معني فاستنبطوا منها عصمه الأمامه الإسلاميه من الخطيأ و الضلاله فيكون إجماعها كقول المعصوم حجه و مصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله. و هذه الأحاديث على تقدير التسليم بصحتها و أنها توجب العلم

ص: ١٠٠

(١-١) المستصفى ج ١ ص ١١١.

لتواترها معنى لا- تنفع في تصحيح دعواهم لأن المفهوم من اجتماع الأمة كل الأمة لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمه البعض من الأمة بينما أن مقصودهم من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد في عصر من العصور بل خصوص الفقهاء المعروفين بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفته خاصة و هي طائفته أهل السنه بل يكتفون باتفاق جماعه يطمنون إليهم كما هو الواقع في بيعه السقيفه .فأني لنا أن نحصل على إجماع جميع الأمة بجميع طوائفها و أشخاصها في جميع العصور إلا- في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة و الزكاه و نحوهما و هذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه و لا- تحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجيه الإجماع .و أما مسلك العقل الذى عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوى فغايه ما يقال في توجيهه أن الصحابه إذا قضوا بقضيه و زعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع و إذا كثروا كثرة تنتهى إلى حد التواتر فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب و تحيل عليهم الغلط فقطعهم في غير محل القطع محال في العاده و التابعون و تابعوا التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابه فيستحيل في العاده أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم .و مثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه بأن إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في أن هذا علم قطعى بالحكم الواقعى فيكون حجه لأنه قطع بالنسبه و لا كلام لأحد فيه لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنه .و أما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم كما هو المقصود من فرض الإجماع حجه مستقلة و دليلا في مقابل الكتاب و السنه فإن قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العاده قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما

فى الخبر المتواتر فإنه لا يستحيل فى حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العاده أو العقيدة أو أى دافع من الدوافع الأخرى التى أشرنا إليها سابقا. ولأجل ذلك اشترطنا فى التواتر الموجب للعلم ألا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين فى فهم الحادثه و اشتباههم كما شرحناه فى كتاب المنطق الجزء الثالث ص ١٠. و لا- عجب فى تطرق احتمال الخطأ فى اتفاق الناس على رأى بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق فى النقل لأن أسباب الاشتباه و الغلط فيه أكثر. ثم إن هذا الطريق العقلى أو المعنوى لو تم فأى شىء يخصه بخصوص الصحابه أو المسلمين أو علماء طائفه خاصه من دون باقى الناس و سائر الأمم إلا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزيه خاصه ليست للأمم الأخرى و هى العصمه من الخطأ فإذا على التقدير لا يكون الدليل على الإجماع إلا هذا الدليل الذى يثبت العصمه للأمم المسلمه أو بعضها لا الطريق العقلى المدعى و هذا رجوع إلى المسلك الأول و الثانى و ليس هو مسلكا مستقلا عنها. و بالختم نقول إذا كانت هذه المسالك الثلاثه لم تتم لنا أدله على حجيه الإجماع من أصله من جهه أنه إجماع فلا يظهر للإجماع قيمه من ناحيه كونه حجه و مصدرا للتشريع الإسلامى مهما بالغ الناس فى الاعتماد عليه و إنما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فىكون حينئذ كالخبر المتواتر الذى ثبت به السنه و سيأتى البحث عن ذلك

فالذى يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمه يقضى بأن الحجه أنما هو إجماع الأمة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شد واحد منهم أى كان فلا- يتحقق الإجماع الذى قام الدليل على حجيته فإنه مع وجود المخالف و إن كان واحدا لا يحصل القطع بحجيه إجماع من عداه مهما كان شأنهم لأن العصمه على تقدير ثبوتها بالأدله المتقدمه أنما ثبتت لجميع الأمة لا لبعضها . و لكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجيه الإجماع هو إثبات شرعيه بيعه أبى بكر لم يحصل لهم لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفه على عليه السلام و جماعه كبيره من بنى هاشم و باقى المسلمين و لئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعه فإنه بقى منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عباده قتيل الجن . و لأجل هذه المفارقة بين أدله الإجماع و واقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال فى هذا الباب لتوجيهها فقال مالك على ما نسب إليه إن الحجه هو إجماع أهل المدينة فقط و قال قوم الحجه إجماع أهل الحرمين مكه و المدينة و المصرين الكوفه و البصره و قال قوم المعتبر إجماع أهل الحل و العقد و قال بعض المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصه و قال بعض الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين و اشترط بعض فى المجمعين أن يحققوا عدد التواتر و قال آخرون الاعتبار بإجماع الصحابه فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود و شيعة إلى غير ذلك من الأقوال التى يطول ذكرها المنقوله فى جمله من كتب الأصول .

و كل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها و لا دليل و لا ترفع الغائله من تلك المفارقه الصارخه و الذى دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت فى تاريخ بيعه الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع. هذه هى الجذور العميقه للمسأله التى أوقعت القائلين بحجيه الإجماع فى حيص و بيص لتصحيحه و توجيهه و إلا فتلك المسالك الثلاثه إن سلمت لا تدل على أكثر من حجيه إجماع الكل بدون استثناء فتخصيص حجيته ببعض الأممه دون بعض بلا مخصص نعم المخصص هو الرغبه فى إصلاح أصل المذهب و المحافظه عليه على كل حال

ص: ١٠٤

إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمه علميه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم كما تقدم وجهه فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجه في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف فيدخل حينئذ في السنه و لا يكون دليلا مستقلا في مقابلها. و قد تقدم أنه لم تثبت عندنا عصمه الأمه عن الخطأ و إنما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأمه أنه يكشف عن رأى من له العصمه فالحصمه في المنكشف لا- في الكاشف. و على هذا فيكون الإجماع منزلته منزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلا- على الحكم الشرعى رأسا بل هو دليل على الدليل على الحكم فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلا- بل هو دليل على الدليل. غاية الأمر أن هناك فرقا بين الإجماع و الخبر المتواتر إن الخبر دليل لفظى على قول المعصوم أى إنه يثبت به نفس كلام المعصوم و لفظه فيما إذا كان التواتر للفظ أما الإجماع فهو دليل قطعى على نفس رأى المعصوم لا- على لفظ خاص له لأنه لا- يثبت به فى أى حال أن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم. و لأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللبى نظير الدليل العقلى يعنى أنه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعى الذى هو كالب بالنسبه إلى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالقشر له. و الثمره بين الدليل اللفظى و اللبى تظهر فى المخصص إذا كان لبيا أو

لفظيا على ما ذكره الشيخ الأنصارى كما تقدم فى الجزء الأول ص ١٥٢ لذهابه إلى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبيبا دون ما إذا كان لفظيا. و إذا كان الإجماع حجه من جهه كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنه على مبناهم بل يكفى اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم كما صرح بذلك جماعه من علمائنا. (قال المحقق فى المعبر ص ٦ بعد أن أناط حجيه الإجماع بدخول المعصوم فلو خلا- المائه من فقهائنا من قوله لما كان حجه و لو حصل فى اثنين كان قولهما حجه). (و قال السيد المرتضى على ما نقل عنه إذا كان عله كون الإجماع حجه كون الإمام فيهم فكل جماعه كثرت أو قلت كان الإمام فى أقوالها فإجماعها حجه). إلى غير ذلك من التصريحات المنقوله عن جماعه كثيره من علمائنا و لكن سيأتى أنه على بعض المسالك فى الإجماع لا بد من إحراز اتفاق الجميع. و على هذا فيكون تسميه اتفاق جماعه من علماء الإماميه بالإجماع مسامحه ظاهره فإن الإجماع حقيقه عرفيه فى اتفاق جميع العلماء المسلمين على حكم شرعى و لا- يلزم من كون مثل اتفاق الجماعه القليله حجه أن يصح تسميتها بالإجماع و لكن قد شاع هذا التسامح فى لسان الخاصه من علماء الإماميه على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه فيراد من الإجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض فيعم القسمين. و الخلاصه التى نريد أن ننص عليها و تعيننا من البحث أن الإجماع أنما

يكون حجه إذا علم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم فما لم يحصل العلم بقوله و إن حصل الظن منه فلا قيمه له عندنا و لا دليل على حجيه مثله .أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغى البحث عنه و قد ذكروا لذلك طرقاً أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في المواسعه و المضايقه على ما نقل عنه إلى اثنتي عشره طريقاً و نحن نكتفي بذكر الطرق المعروفه و هي ثلاث بل أربع ١ طريقه الحس و بها يسمى الإجماع الإجماع الدخولي و تسمى الطريقه التضمنيه و هي الطريقه المعروفه عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى و جماعه سلكوا مسلكه .و حاصلها أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم .و هذه الطريقه أنما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه و تتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم و وجد من بينها أقوالاً متميزه معلومه لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جمله أولئك المتفقين أو يتواتر لديه النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أن الإمام كان من جملتهم و لم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر .و من الواضح أن هذه الطريقه لا تتحقق غالباً إلا لمن كان موجوداً في عصر الإمام أما بالنسبه إلى العصور المتأخره فبعيده التحقق لا سيما في الصوره الأولى و هي السماع من نفس الإمام .و قد ذكروا أنه لا- يضر في حجيه الإجماع على هذه الطريقه مخالفه معلوم النسب و إن كثروا ممن يعلم أنه غير الإمام بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل أنه الإمام فإنه في هذه الصوره لا يتحقق العلم

بدخول الإمام في المجمعين ٢. طريقه قاعده اللطف و هي أن يستكشف عقلا- رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصه أو في العصور المتأخره مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنه خفيه أو ظاهره إما بظهوره نفسه أو بإظهار من يبين الحق في المسأله فإن قاعده اللطف كما اقتضت نصب الإمام و عصمته تقتضى أيضا أن يظهر الإمام الحق في المسأله التى يتفق المفتون فيها على خلاف الحق و إلا- للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الإمام بأعظم ما وجب عليه و نصب لأجله و هو تبليغ الأحكام المنزله. و هذه الطريقه هي التى اختارها الشيخ الطوسى و من تبعه بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها و ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول فى العده عنه فى رد هذه الطريقه كونها معروفه قبل الشيخ أيضا. و لازم هذه الطريقه عدم قدح المخالفه مطلقا سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام و لم يكن معه برهان يدل على صحه فتواه. و لازم هذه الطريقه أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آيه أو سنه قطعيه على خلاف المجمعين و إن لم يفهموا دلالتها على الخلاف إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها فى تبليغ الحق ٣. طريقه الحدس و هي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الإماميه وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يدا بيد فإن اتفاهم مع كثره اختلافهم فى أكثر المسائل يعلم منه أن الاتفاق كان مستندا إلى رأى إمامهم لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتباعا للأهواء أو استقلالا بالفهم

كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوى الآراء و المذاهب فإنه لا- نشك فيها أنها مأخوذة من متبوعهم و رئيسهم الذى يرجعون إليه .و الذى يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين و لازمها أن الاتفاق ينبغى أن يقع فى جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذى نحن فيه لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفه من تقدم يقدح فى حصول القطع بل يقدح فيه مخالفه معلوم النسب ممن يعتد بقوله فضلا عن مجهول النسب .٤ طريقة التقرير و هى أن يتحقق الإجماع بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بإلقاء الخلاف بينهم فإن اتفاق الفقهاء على حكم و الحال هذه يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه و تقريرهم على ما ذهبوا إليه فىكون ذلك دليلا على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا .و هذه الطريقة لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التى قد تقدم الكلام عليها فى مبحث السنه و مع إحراز جميع الشروط لا شك فى استكشاف موافقه المعصوم بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته و لكن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع فى عصر الغيبه هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام و لو بإلقاء الخلاف أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعى و الحال هذه و سيأتى ما ينفع فى المقام هذه خلاصه ما قيل من الوجوه المعروفة فى استنتاج قول الإمام من الإجماع و قد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض

الوجوه دون البعض أى لا- يجب فى كل إجماع أن يبنى على وجه واحد من هذه الوجوه و إن كان السيد المرتضى يرى انحصاره فى الطريقه الأولى الطريقه التضمنيه أى الإجماع الدخولى و الشيخ الطوسى يرى انحصاره فى الطريقه الثانيه طريقه قاعده اللطف .و على كل حال فإن الإجماع أنما يكون حجه إذا كشف كشفًا قطعياً عن قول المعصوم من أى سبب كان و على أى طريقه حصل فليس من الضرورى أن نفرض حصوله من طريقه مخصوصه من هذه الطرق أو نحوها بل المناط حصول القطع بقول المعصوم .و التحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقى معها قيمه لأكثر الإجماعات التى نحصلها بل لجميعها بالنسبه إلى عصور الغيبه و تفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر و التقسيم إن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذى اتفقوا عليه بغير مستند و دليل أو عن مستند و دليل .لا يصح الفرض الأول لأن ذلك مستحيل عادة فى حقهم و لو جاز ذلك فى حقهم فلا تبقى قيمه لأرائهم حتى يستكشف منها الحق .فيتعين الفرض الثانى و هو أن يكون لهم مدرك خفى علينا و ظهر لهم .و مدارك الأحكام منحصره عند الإماميه فى أربعة الكتاب و السنه و الإجماع و الدليل العقلى و لا يصح أن يكون مدركهم ما عدا السنه من هذه الأربعة أما الكتاب فإنما لا يصح أن يكون مدركهم فلأجل أن القرآن

الكريم بين أيدينا مقروء و مفهوم فلا- يمكن فرض آيه منه خفيت علينا و ظهرت لهم و لو فرض أنهم فهموا من آيه شيئا خفى علينا وجهه فإن فهمهم ليس حجه علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا- يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعي أو موجبا لقيام الحجه علينا فلا- ينفع مثل هذا الإجماع. و أما الإجماع فواضح أنه لا يصح أن يكون مدركا لهم لأن هذا الإجماع الذى صار مدركا للإجماع نقل الكلام إليه أيضا فنسأل عن مدركه فلا بد أن ينتهى إلى غيره من المدارك الأخرى. و أما الدليل العقلي فأوضح لأنه لا يتصور هناك قضيه عقليه يتوصل بها إلى حكم شرعى كانت مستوره علينا و ظهرت لهم ضروره أنه لا بد فى القضيه العقليه التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء و إلا فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعى فلو أن المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضيه عقليه ليست بهذه المثابه فلا تبقى قيمه لآرائهم حتى يستكشف منها الحق و موافقه الإمام لأنهم يكونون كمن لا مدرك لهم. فانحصر مدركهم فى جميع الأحوال فى السنه. و الإسناد إلى السنه يتصور على وجهين ١ أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهه أو يرون فعله أو تقريره و هذا بالنسبه إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلا عن القطع و إن احتمل إمكان مشافهه بعض الأبدال من العلماء للإمام. بل الحال كذلك حتى بالنسبه إلى من هم فى عصر المعصومين أى إنه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم لاحتمال أنهم استندوا إلى روايه وثقوا بها و إن كان احتمال المشافهه قريبا جدا بل هى مظنونه. على أنه لا مجال بالنسبه إلينا لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين

فى تلك العصور إذ ليست آراؤهم مدونه و كل ما دونوه هى الأحاديث التى ذكروها فى أصولهم المعروفة بالأصول الأربعمائه
٢. أن يستند المجمعون إلى روايه عن المعصوم و لا مجال فى هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجه الشرعيه
من جهه السند و الدلاله معا أما من جهه السند فلاحتمال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن فمن لا
يرى حجيتهما لا مجال له فى الاستناد إلى مثله فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجه باتفاق الجميع . و أما من
جهه الدلاله فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض لو فرض أنه حجه من جهه السند ليس نصا فى الحكم و لا ينفع أن يكون
ظاهرا عندهم فى الحكم فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهرا لدى كل أحد و فهم قوم ليس حجه على غيرهم إلا
ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم استفاده النجاسه من أخبار البئر و اشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامه الحلبي
فلعل الخبر الذى كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه . إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الإجماع لا يستلزم القطع بقول
المعصوم عدا الإجماع الدخولى و هو بالنسبه إلينا غير عملى . و أما القول بأن قاعده اللطف تقتضى أن يكون الإمام موافقا لرأى
المجمعين و إن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذى ربما لا تثبت لنا حجيتة من جهه السند أو الدلاله لو اطلعنا عليه فإننا لم
نتحقق جريان هذه القاعده فى المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الأنصارى و غيره بالرغم من تعويل الشيخ الطوسى و أتباعه عليها
لأن السبب الذى يدعو إلى اختفاء الإمام و احتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعيه للبشر هو نفسه

قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد و لا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه و هو تبليغ الأحكام لأن الاحتجاب ليس من سببه .و على هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع .و للمشكك أن يزيد على ذلك فيقول لما ذا لا تقتضى هذه القاعده أن يظهر الإمام الحق حتى في صوره الخلاف لا سيما أن بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفه الواقع بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محاله واقعون في مخالفه الواقع فلما ذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقول الخلاف أو ينعدم و به نجاه المؤمنين من الوقوع في مخالفه الواقع .و إذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستنزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهه قاعده اللطف .و أما مسلك الحدس فإن عهده دعواه على مدعيها و ليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك إلا أن يبلغ الاتفاق درجه يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب أو قريبا من ذلك عند ما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عاده موافقته لقول الإمام و إن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل .و كذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير و نحوه مما هو من هذا القبيل .و على كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفاده قول الإمام على سبيل القطع و اليقين

إن الإجماع فى الاصطلاح ینقسم إلى قسمین ١ الإجماع المحصل و المقصود به الإجماع الذى یحصله الفقیه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى و هو الذى تقدم البحث عنه ٢. الإجماع المنقول و المقصود به الإجماع الذى لم یحصله الفقیه بنفسه و إنما ینقله له من حصله من الفقهاء سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط. ثم النقل تارة یقع على نحو التواتر و هذا حکمه حکم المحصل من جهة الحجیه. و أخرى یقع على نحو خبر الواحد و إذا أطلق قول الإجماع المنقول فى لسان الأصولیین فالمراد منه هذا الأخير. و قد وقع الخلاف بینهم فى حجیته على أقوال. و لكن الذى یظهر أنهم متفقون على حجیه نقل الإجماع الدخولى و هو الإجماع الذى یعلم فیہ من حال الناقل أنه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم فیدخل المعصوم فى جملة المجمعین و ینبغى أن یتفقوا على ذلك لأنه لا یشرط فى حجیه خبر الواحد معرفه المعصوم تفصیلاً حين سماع الناقل منه و هذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطه و إن لم یعرفه بالتفصیل. غیر أن الإجماع الدخولى مما یعلم عدم وقوع نقله لا سیما فى العصور المتأخره عن عصر الأئمه بل لم یعهد من الناقلین للإجماع من ینقله على

هذا الوجه و يدعى ذلك . و عليه فموضع الخلاف منحصر فى حجيه الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى و هو كما قلنا على أقوال ١ أنه حجه مطلقا لأنه خبر واحد ٢. أنه ليس بحجه مطلقا لأنه لا- يدخل فى أفراد خبر الواحد من جهه كونه حجه ٣. التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجه و بين غيره من الإجماعات المنقوله التى يستكشف منها بقاعده اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجه و إلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصارى الأعظم . و سر الخلاف فى المسأله يكمن فى أن أدله خبر الواحد من جهه أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أى شىء كان بل مختصه بالخبر الحاكى عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى ليصح أن يتعبدنا الشارع به و إلا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى لا معنى للتعبد به فلا يكون مشمولاً لأدله حجيه خبر الواحد . و من المعلوم أن الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى إنما المحكى به بالمطابقه نفس أقوال العلماء و أقوال العلماء فى أنفسها بما هى أقوال علماء ليست حكما شرعيا و لا ذات أثر شرعى . و عليه فنقل أقوال العلماء من جهه كونها أقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولاً لأدله خبر الواحد و إنما يصح أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به .

إذا عرفت ذلك فنقول إن ثبت لدينا أنه يكفى فى صحه التعبد بالخبر هو كشفه على أى نحو كان من الكشف عن الحكم الصادر من المعصوم و لو باعتبار الناقل نظرا إلى أنه لا- يعتبر فى حجيه الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم لأن المناط معرفه حكمه و لذا يجوز النقل بالمعنى فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث يكون حجه مطلقا لأنه كاشف و حاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولا لأدله حجيه الخبر. و أما إن ثبت لدينا أن المناط فى صحه التعبد بالخبر أن يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحس أى يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم و لذا لا تشمل أدله حجيه الخبر فتوى المجتهد و إن كان قاطعا بالحكم مع أن فتواه فى الحقيقه حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث ليس بحجه مطلقا. و أما لو ثبت أن الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حس يصح التعبد به لأن حكمه حكم الإخبار عن حس بلا فرق فإن التفصيل المتقدم فى القول الثالث يكون هو الأحق و إذا اتضح لدينا سر الخلاف فى المسأله بقى علينا أن نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمه هو الأولى بالتصديق و الأحق بالاعتماد فنقول أولا إن أدله خبر الواحد جميعها من آيات و روايات و بناء عقلاء أقصى دلالتها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة و تصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل و لكنها لا تدل على تصويبه فى اعتقاده. بيان ذلك أن معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعيه نقله و واقعيه النقل تستلزم واقعيه المنقول بل واقعيه النقل عين واقعيه المنقول فالقطع

بواقعيه النقل لا محاله يستلزم القطع بواقعيه المنقول و كذلك البناء على واقعيه النقل يستلزم البناء على واقعيه المنقول. و عليه فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر و التعبد به بالنظر إلى هذا المنقول أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغايه ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيه اعتقاده الذى هو المنقول و الاعتقاد فى نفسه ليس حكماً و لا- ذا أثر شرعي أما صحه اعتقاده و مطابقتها للواقع فذلك شىء آخر أجنبي عنه لأن واقعيه الاعتقاد لا تستلزم واقعيه المعتقد به يعنى أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى أن هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح و له واقعيه. و من هنا نقول إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعيه نقله تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر لأن ذلك يستلزم واقعيه المنقول و هو الحكم إذ لم يمكن التفكيك بين واقعيه النقل و واقعيه المنقول أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر لأن البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعيه معتقده فيجوز التفكيك بينهما. فتحصل أن أدله خبر الواحد إنما تدل على أن الثقة مصدق و يجب تصويبه فى نقله و لا تدل على تصويبه فى رأيه و اعتقاده و حدسه و ليس هناك أصل عقلائي يقول إن الأصل فى الإنسان أو الثقة خاصه أن يكون مصيبا فى رأيه و حدسه و اعتقاده. ثانيا بعد أن ثبت أن أدله حجيه الخبر لا تدل على تصويب الناقل فى رأيه و حدسه فنقول لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم فى نظر

المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وإن لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك فهل هذا أيضا غير مشمول لأدله حجيه الخبر. الحق أنه ينبغي أن يكون مشمولاً لها لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام بل لا يكون الأخذ به إلا من جهة تصديقه في نقله لأنه لما كان المنقول وهو الإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم فالأخذ به والبناء على صحه نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة. بل أن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم وحينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدله حجيه الخبر لا سيما إذا كان في نظر الناقل أيضا مستلزما ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم يعنى أن الخبر عن الإجماع يكون دالا- بالدلاله الالتزاميه على صدور الحكم من المعصوم فيكون من ناحيه المدلول الالتزامى و هو الإخبار عن صدور الحكم حجه مشمولاً لأدله حجيه الخبر وإن لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجه مشمولاً لها لأن الدلاله الالتزاميه غير تابعه للدلاله المطابقيه من ناحيه الحجيه وإن كانت تابعه لها ثبوتا إذ لا دلاله التزاميه إلا مع فرض الدلاله المطابقيه ولكن لا تلازم بينهما فى الحجيه. و إذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل فى الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجه و بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر الناقل فقط دون المنقول إليه فلا يكون حجه لما تقدم أن أدله خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل فى نظره و رأيه. و لعله إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم فى تفصيله الذى أشرنا إليه سابقا

قد مضى فى الجزء الثانى البحث مستوفى عن الملازمات العقلية لتشخيص صغريات حججه العقل أى لتعيين القضايا العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى و بيان ما هو الدليل العقلى الذى يكون حجه . و قد حصرناها هناك فى قسمين رئيسين الأول حكم العقل بالحسن و القبح و هو قسم المستقلات العقلية و الثانى حكمه بالملازمه بين حكم الشرع و حكم آخر و هو قسم غير المستقلات العقلية . و وعدنا هناك بيان وجه حججه الدليل العقلى و الآن قد حل الوفاء بالوعد و لكن قبل بيان وجه الحججه لا بد من الكره بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية لغرض بيان الآراء فيها و بيان وجه حصرها و تعيينها فيما ذكرناه فنقول إن علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدله على الأحكام الشرعيه فى الأربعة المعروفه التى رابعها الدليل العقلى بينما أن بعض علماء أهل السنه أضافوا إلى الأربعة المذكوره القياس و نحوه على اختلاف آرائهم و من هنا نعرف أن المراد من الدليل العقلى ما لا يشمل مثل القياس فمن ظن من الأخباريين فى الأصوليين أنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس فى موضعه و هو ظن تأباه تصريحاتهم فى عدم الاعتبار بالقياس و نحوه . و مع ذلك فإنه لم يظهر لى بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلى حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدله أو لم يفسره أو فسرته بما لا يصلح أن يكون دليلا- فى قبال الكتاب و السنه .

(و أقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي (١) فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدله الأحكام وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثه الكتاب و السنه النبويه و أقوال الأئمه عليهم السلام ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثه اللسان و الأخبار و أولها العقل و قال عنه و هو سبيل إلى معرفه حجيه القرآن و دلائل الأخبار) و هذا التصريح كما ترى أجنبي عما نحن في صدده. (ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ في كتابه العده الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول فلم يصرح بالدليل العقلي فضلا عن أن يشرحه أو يفرد له بحثا و كل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضروريه و مكتسبه و المكتسب إلى عقلي و سمعي ذكر من جملة أمثله الضروري العلم بوجود رد الوديعه و شكر المنعم و قبح الظلم و الكذب ثم ذكر في معرض كلامه أن القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحه و يريد من قبحه تحريمه و ذكر أيضا أن الأدله الموجهه للعلم فبالعقل يعلم كونها أدله و لا مدخل للشرع في ذلك) (و أول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨ فقال في السرائر ص ٢ فإذا فقدت الثلاثه يعنى الكتاب و السنه و الإجماع فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها) و لكنه لم يذكر المراد منه (ثم يأتي المحقق الحلبي المتوفى ٦٧٦ فيشرح المراد منه فيقول في كتابه المعبر ص ٦ بما ملخصه

ص: ١٢٢

١-١) راجع تأليفه كتر الفوائد ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ.

و أما الدليل العقلي فقسمان أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب و هو ثلاثه لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب و ثانيهما ما ينفرد العقل بالدلاله عليه و يحصره فى وجوه الحسن و القبح بما لا يخلو من المناقشه فى أمثله (و يزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ فى مقدمه كتابه الذكرى فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثه التى ذكرها المحقق و ثلاثه أخرى و هى مقدمه الواجب و مسأله الضد و أصل الإباحه فى المنافع و الحرمة فى المضار و يجعل القسم الثانى ما يشمل ما ذكره المحقق و أربعة أخرى و هى البراءه الأصلية و ما لا دليل عليه و الأخذ بالأقل عند التردد بينه و بين الأكثر و الاستصحاب). و هكذا ينهج هذا النهج جماعه آخرون من المؤلفين فى حين أن الكتب الدراسيه المتداوله مثل المعالم و الرسائل و الكفايه لم تبحث هذا الموضوع و لم تعرف الدليل العقلي و لم تذكر مصاديقه إلا إشارات عابره فى ثنايا الكلام. و من تصريحات المحقق و الشهيد الأول يظهر أنه لم تتجلى فكره الدليل العقلي فى تلك العصور فوسعوا فى مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظيه مثل لحن الخطاب و هو أن تدل قرينه عقليه على حذف لفظ و فحوى الخطاب و يعنون به مفهوم الموافقه و دليل الخطاب و يعنون به مفهوم المخالفه و هذه كلها تدخل فى حجه الظهور و لا علاقته لها بدليل العقل المقابل للكتاب و السنه. و كذلك الاستصحاب فإنه أصل عملي قائم برأسه كما بحثه المتقدمون فى مقابل دليل العقل. (و الغريب فى الأمر أنه حتى مثل المحقق القمى المتوفى سنه ١٢٣١ نسق

على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم بينما هو نفسه عرفه بأنه حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي و ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي (١). و أحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه المحصول و كذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الأصفهاني الذي نسج على منواله و إن كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا. و على كل حال فإن إدخال المفاهيم و الاستصحاب و نحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلا في مقابل الكتاب و السنه و لا- يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي. و بسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الأخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجه على الحكم الشرعي و لكنهم أنفسهم أيضا لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل و هل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول. (و يتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته و هذا نص عبارته (٢) المقام الثالث في دليل العقل و فسر بعض بالبراءة و الاستصحاب و آخرون قصره على الثاني و ثالث فسر بلحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب و رابع بعد البراءة الأصلية و الاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمه الواجب و استلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص و الدلالة الالتزامية).

ص: ١٢٤

١-١) راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

٢-٢) الجزء الأول ص ٤٠ طبع النجف.

ثم تكلم عن كل منها فى مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه و لم يذكر من الأقوال حكم العقل فى مسأله الحسن و القبح بينما أن حكم العقل المقصود الذى ينبغى أن يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكمين و حكم العقل فى الحسن و القبح و ما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها . و كيف ما كان فالذى يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلى المقابل للكتاب و السنه هو كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى و بعبارة ثانياه هو كل قضيه عقليه يتوصل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى و قد صرح بهذا المعنى جماعه من المحققين المتأخرين . و هذا أمر طبيعى لأنه إذا كان الدليل العقلى مقابلا للكتاب و السنه لا بد ألا يعتبر حجه إلا إذا كان موجبا للقطع الذى هو حجه بذاته فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون و ما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقليه . و لكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا و قد وقع خلط و خبط عظيمان فى فهم هذا الأمر و لأجل أن ترفع جميع الشكوك و المغالطات و الأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشىء من البسط لوضع النقاط على الحروف كما يقولون فنقول ١ إنه قد تقدم ج ٢ ص ٢٢٢ أن العقل ينقسم إلى عقل نظرى و عقل عملى و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك فالمراد من العقل النظرى إدراك ما ينبغى أن يعلم أى إدراك الأمور التى لها واقع و المراد من العقل العملى إدراك ما ينبغى أن

يعمل أى حكمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو لا ينبغى فعله ٢. إنه ما المراد من العقل الذى نقول إنه حجه من هذين القسمين إن كان المراد العقل النظرى فلا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعيه ابتداء أى لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانه بالملازمه أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع و السر فى ذلك واضح لأن أحكام الله توقيفيه فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها ضروره أن أحكام الله ليست من القضايا الأوليه و ليست مما تنالها المشاهده بالبصر و نحوه من الحواس الظاهره بل الباطنه و ليست أيضا مما تنالها التجربه و الحدس و إذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها و شأنها فى ذلك شأن سائر المجعولات التى يضعها البشر كاللغات و الخطوط و الرموز و نحوها. و كذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام لا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام لأنه ليس عندنا قاعده مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله و ملاكاتنا التى أنيطت بها الأحكام عنده (١) و الظن لا يغنى من الحق شيئا. و على هذا فمن نفى حجيه العقل و قال إن الأحكام سمعيه لا تدرك بالعقول فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه و هو نفى استقلال العقل النظرى من إدراك الأحكام و ملاكاتنا و لعل بعض منكرى الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول و جماعه من الأخباريين و لكن خانه التعبير عن مقصوده و إذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلى حجه يتوصل به إلى الحكم الشرعى

ص: ١٢٤

(١-١) راجع ما تقدم [ج ٢ ص ٢٣٩].

إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمه بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا و بين حكم شرعى آخر كحكمه بالملازمه فى مسأله الأجزاء و مقدمه الواجب و نحوهما و كحكمه باستحاله التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءه و كحكمه بتقديم الأهم فى مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليه حكم الأهم عند الله و كحكمه بوجوب مطابقه حكم الله لما حكم به العقلاء فى الأراء المحموده .فإن هذه الملازمات و أمثالها أمور حقيقه واقعيه يدركها العقل النظري بالبدهه أو بالكسب لكونها من الأوليات و الفطريات التى قياساتها معها أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم .و إذا قطع العقل بالملازمه و المفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم و هو أى اللازم حكم الشارع و مع حصول القطع فإن القطع حجه يستحيل النهى عنه بل به حجه كل حجه كما سبق بيانه ص ١٦ . و عليه فهذه الملازمات العقليه هى كبريات القضايا العقليه التى بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعى و لا أظن أحدا بعد التوجه إليها و الالتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفه حتى المحسوسات . و لا أظن أن هذه القضايا العقليه هى مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين و غيرهم و إن أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث .و إذا عرفت ذلك تعرف أن الخلط فى المقصود من إدراك العقل النظري و عدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء و ما يدركه منها بتوسط الملازمه هو سبب المحنه فى هذا الاختلاف و سبب المغالطه التى وقع فيها

بعضهم إذ نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع و حجتيه قائلا إن أحكام الله توقيفيه لا مسرح للعقول فيها و غفل عن أن هذا التعليل إنما يصلح لنفى إدراكه للحكم ابتداء و بالاستقلال و لا يصلح لنفى إدراكه للملازمه المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحكم ٣. هذا كله إذا أريد من العقل العقل النظرى . و أما لو أريد به العقل العملى فكذلك لا يمكن أن يستقل فى إدراك أن هذا ينبغى فعله عند الشارع أو لا- ينبغى بل لا معنى لذلك لأن هذا الإدراك وظيفه العقل النظرى باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا- ينبغى من الأ-مور الواقعيه التى تدرك بالعقل النظرى لا- بالعقل العملى و إنما كل ما للعقل العملى من وظيفه هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل فى نفسه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى مع قطع النظر عن نسبه إلى الشارع المقدس أو إلى أى حاكم آخر يعنى أن العقل العملى يكون هو الحاكم فى الفعل لا حاكيا عن حاكم آخر . و إذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبه فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشارع و قد لا يحكم و لا يحكم بالملازمه إلا فى خصوص مورد مسأله التحسين و التقييح العقليين أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى الآراء المحموده و التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافه بما هم عقلاء . و حينئذ بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع لأنه بضم المقدمه العقليه المشهوره التى هى من الآراء المحموده التى يدركها العقل العملى إلى المقدمه التى تتضمن الحكم بالملازمه التى يدركها

العقل النظرى يحصل للعقل النظرى العلم بأن الشارع له هذا الحكم لأنه حينئذ يقطع باللازم و هو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمه . و من هنا قلنا سابقا إن المستقلات العقلية تنحصر فى مسأله واحده و هى مسأله التحسين و التقيح العقليين لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملى إلا فيها أى أن العقل النظرى لا يحكم بالملازمه إلا فى هذا المورد خاصه (١).

وجه حجيه العقل

٤ إذا عرفت ما شرحناه و هو أن العقل النظرى يقطع باللازم أعنى حكم الشارع بعد قطعه بثبوت الملزوم الذى هو حكم الشرع أو العقل و بعد فرض قطعه بالملازمه نشرع فى بيان وجه حجيه العقل فنقول لقد انتهى الأمر بنا فى البحث السابق إلى أن الدليل العقلى ما أوجب القطع بحكم الشارع و إذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجه فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه لأنه كما تقدم ص ٢١ هو حجه بذاته و لا يعقل سلخ الحجيه عنه . و هل تثبت الشريعه إلا بالعقل و هل يثبت التوحيد و النبوه إلا بالعقل و إذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برساله و كيف نؤمن بشريعه بل كيف نؤمن بأنفسنا و اعتقاداتها و هل العقل إلا ما عبد به الرحمن و هل يعبد الديان إلا به أن التشكيك فى حكم العقل سفسطه ليس وراءها سفسطه نعم كل

ص: ١٢٩

١-١) راجع البحث الرابع فى أسباب حكم العقل العملى ج ٢ ص ٢٢٣ فما بعدها لتعرف السر فى التخصيص بالأراء المحموده.

ما يمكن الشك فيه هو الصغريات أعني ثبوت الملازمات فى المستقلات العقلية أو فى غير المستقلات العقلية و نحن إنما نتكلم فى حجيه العقل لإثبات الحكم الشرعى بعد ثبوت تلك الملازمات و قد شرحنا فى الجزء الثانى مواقع كثيره من تلك الملازمات فأثبتنا بعضها فى مثل المستقلات العقلية و نفينا بعضا آخر فى مثل مقدمه الواجب و مسأله الضد أما بعد ثبوت الملازمه و ثبوت الملزوم فأى معنى للشك فى حجيه العقل أو الشك فى ثبوت اللازم و هو حكم الشارع. و لكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين فى هذا الموضوع فلا بد من تجليته لكشف المغالطه فنقول قد أشرنا فى الجزء الثانى ص ٢١٤ إلى هذا النزاع و قلنا إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح و ذلك حسب اختلاف عباراتهم الأولى فى إمكان أن ينفى الشارع حجيه هذا القطع و قد اتضح لنا ذلك بما شرحناه فى حجيه القطع الذاتيه ص ٢١ من هذا الجزء فارجع إليه لتعرف استحاله النهى عن اتباع القطع. الثانيه بعد فرض إمكان حجيه القطع هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل و قد ادعى ذلك جملته من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين أن الحكم الشرعى لا يتنجز و لا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب و السنه. أقول و مرد هذه الدعوى فى الحقيقه إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعيه بالعلم بها من طريق الكتاب و السنه و هذا خير ما يوجه به كلامهم و لكن قد سبق الكلام مفصلا فى مسأله اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل ص ٣٣ من هذا الجزء فقلنا إنه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقا فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص و هذه الاستحاله

ثابته حتى لو قلنا بإمكان نفي حجه القطع لما قلناه من لزوم الخلف كما شرحناه هناك. و أما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم (:إن دين الله لا يصاب بالعقول) فقد ورد في قبالة مثل قولهم (:إن لله على الناس حجتين حجه ظاهره و حجه باطنه فأما الظاهر فالرسل و الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و أما الباطنه فالعقول (1)) و الحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين هو أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام و مداركها في قبالة الاعتماد على القياس و الاستحسان لأنها واردة في هذا المقام أى أن الأحكام و مدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال و هو حق كما شرحناه سابقا و من المعلوم أن مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى أن للعقل أن يدرك الأحكام مستقلا و يدرك ملاكاتها و مقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس و هذا معنى الاجتهاد بالرأى و قد سبق أن هذه الإدراكات ليست من وظيفه العقل النظرى و لا العقل العملى لأن هذه أمور لا- تصاب إلا- من طريق السماع من مبلغ الأحكام. و عليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها لأنها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأى و لكنها أجنبيه عما نحن بصدده و عما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعى كما أنها أجنبيه عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تشنى على العقل و تنص على أنه حجه الله الباطنه لأنها تشنى على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه لا على الظنون و الأوهام و لا على ادعاءات إدراك ما لا يدركه العقل

ص: ١٣١

(١-١) راجع كتاب العقل من أصول الكافي. و هو أول كتبه.

بطبيعته. الناحية الثالثة بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجيه القطع و النهى عنه يجب أن تتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال إن معناه إدراك الشارع و علمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء و هذا شيء آخر غير أمره و نهيه و النافع هو أن نستكشف أمره و نهيه فيحتاج إثبات أمره و نهيه إلى دليل آخر سمعي و لا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي أقصى ما يستنتج منه أن الشارع عالم بحكم العقلاء أو أنه حكم بنفس ما حكم به العقلاء فلا- يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى. أقول و هذه آخر مرحله لتوجيه مقاله منكرى حجيه العقل و هو توجيه يختص بالمستقلات العقلية و لهذا التوجيه صورته ظاهرية يمكن أن تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات فى المراحل السابقة و هذا التوجيه ينطوى على إحدى دعويين ١ دعوى إنكار الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع و قد تقدم تنفيذها فى الجزء الثانى ص ٢٣٦ فلا نعيد. ٢ الدعوى التى أشرنا إليها هناك فى آخر ص ٢٣٧ من الجزء الثانى و توضيحها أن ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط و المدح و الذم غير الثواب و العقاب فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى و الذى ينفع فى استكشاف حكم الشارع هو الثانى و لا يكفي الأول. و لو فرض أنا صححنا الاستلزام للثواب و العقاب فإن ذلك لا يدركه كل أحد و لو فرض أنه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافيا للدعوه إلى

الفعل إلا عند الفذ من الناس و على أى تقدير فرض فلا يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوه إلى الفعل أو الزجر عنه .و إذا كان نفس إدراك الحسن و القبح غير كاف فى الدعوه و المفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر و نهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولى على طبق حكم العقل حينئذ و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لأن المدار على القطع فى المقام .و الجواب أنه قد أشرنا فى الحاشيه ج ٢ ص ٢٣٨ إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوه الثانيه إذ قلنا الحق أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب و معنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب لا أنهما شيئا أحدهما يستلزم الآخر لأن حقيقه المدح و المقصود منه هو المجازاه بالخير لا المدح باللسان و حقيقه الذم و المقصود منه هو المجازاه بالشر لا الذم باللسان و هذا المعنى هو الذى يحكم به العقل و لذا قال المحققون من الفلاسفه إن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه و أرادوا هذا المعنى .بل بالنسبه إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذم اللسانيين عنده بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب و ليست مجازاته بالشر إلا العقاب .و أما الشق الثانى من هذه الدعوى فالجواب عنه أنه لما كان المفروض أن المدح و الذم من القضايا المشهورات التى تتطابق عليها آراء العقلاء كافه فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوه كل واحد من الناس و من

هنا نقول إنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوته مولويه من الله تعالى ثانيا لاستحاله جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوه عند المكلف إلا من باب التأكيد و لفت النظر و لذا ذهبنا هناك إلى أن الأوامر الشرعيه الوارده فى موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعه و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسيه أى مولويه بل هى أوامر تأكيديه أى إرشاديه . و أما إن هذا الإدراك لا يدعو إلا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا و لكن لا يضر فى مقصودنا لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا أنه داع بالفعل لكل أحد بل إنما نقصد و هو النافع لنا أنه صالح للدعوه . و هذا شأن كل داع حتى الأوامر المولويه فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوه لا فعلية الدعوه لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين بل الأمر فى حقيقته ليس هو إلا- جعل ما يصلح أن يكون داعيا يعنى ليس المجعول فى الأمر فعلية الدعوه و عليه فلا يضر فى كونه صالحا للدعوه عدم امتثال أكثر الناس

١ تقدم فى الجزء الأول ص ٤٥ أن الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحيه عامه و الغايه منه كما ذكرنا تنقيح صغريات أصاله الظهور و طبعا إنما يكون ذلك فى خصوص الموارد التى وقع فيها الخلاف بين الناس . و قلنا إننا سنبحث عن الكبرى و هى حجيه أصاله الظهور فى المقصد الثالث و قد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها ٢. إن البحث عن حجيه الظواهر من توابع البحث عن الكتاب و السنه أعنى أن الظواهر ليست دليلا- قائما بنفسه فى مقابل الكتاب و السنه بل إنما تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنه فهى من متممات حجيتها إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجه و النصوص التى هى قطعيه الدلاله أقل القليل فيهما ٣. تقدم أن الأصل حرمه العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعى على حجيته و الظواهر من جمله الظنون فلا بد من التماس دليل قطعى على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات و الأخبار و سيأتى بيان هذا الدليل ٤. إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين الأولى فى أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر فى هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر و المقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التى وقع الخلاف فى ظهورها كالأوامر و النواهي و العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد و هى فى الحقيقه من بعض صغريات أصاله الظهور .

الثانيه فى أن اللفظ الذى قد أحرز ظهوره هل هو حجه عند الشارع فى ذلك المعنى فىصح أن يحتج به المولى على المكلفين و يصح أن يحتج به المكلفون. و البحث عن هذه المرحله الثانيه هو المقصد الذى عقد من أجله هذا الباب و هو الكبرى التى إذا ضمناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات و الروايات ٥. إن المرحله الأولى و هى تشخيص صغريات أصاله الظهور تقع بصوره عامه فى موردين الأول فى وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه فإنه إذا أحرز وضعه له لا محاله يكون ظاهرا فيه نحو وضع صيغه افعل للوجوب و الجملة الشرطيه لما يستلزم المفهوم إلى غير ذلك. الثانى فى قيام قرينه عامه أو خاصه على إرادته المعنى من اللفظ و الحاجه إلى القرينه إما فى مورد إرادته غير ما وضع له اللفظ و إما فى مورد اشتراك اللفظ فى أكثر من معنى و مع فرض وجود القرينه لا محاله يكون اللفظ ظاهرا فيما قامت عليه القرينه سواء كانت القرينه متصله أو منفصله. و إذا اتضحت هذه التمهيدات فىنبغى أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين فى مباحث مفيده فى الباب

إذا وقع الشك في الموردین السابقین فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ و معرفة القرائن العامه منها أن يتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب و يعمل رأیه و اجتهاده إذا كان من أهل الخبره باللسان و المعرفة بالنكات البيانيه و نظير ذلك ما استنبطناه ج ١ ص ٦٠ من أن كلمه الأمر لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشىء و الطلب و ذلك بدلاله اختلاف اشتقاق الكلمه بحسب المعنيين و اختلاف الجمع فيها بحسبهما. و منها أن يرجع إلى علامات الحقيقه و المجاز كالتبادر و أخواته و قد تقدم الكلام عن هذه العلامات ج ١ ص ٢٣ ٢٧. و منها أن يرجع إلى أقوال علماء اللغه و سيأتى بيان قيمه أقوالهم. و هناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها فى موارد تعارض أحوال اللفظ و الحق أنه لا أصل لها مطلقاً لأنه لا دليل على اعتبارها و قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم ج ١ ص ٢٨. و هى مثل ما ذهبوا إليه من أصاله عدم الاشتراك فى مورد الدوران بين الاشتراك و بين الحقيقه و المجاز و مثل أصاله الحقيقه لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقه أو مجازاً.

أما إنه لا دليل على اعتبارها فلأن حججه مثل هذه الأصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء و المسلم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ و القرائن و لا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء

ص: ١٤٠

إن أقوال اللغويين لا عبره بأكثرها فى مقام استكشاف وضع الألفاظ لأن أكثر المدونين للغه همهم أن يذكروا المعانى التى شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عنايه منهم بتمييز المعانى الحقيقه من المجازيه إلا نادرا عدا الزمخشري فى كتابه أساس اللغه و عدا بعض المؤلفات فى فقه اللغه . و على تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقى فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو و إلا فلا بد من التماس الدليل على حجيه الظن الناشئ من قولهم و قيل فى الاستدلال عليه وجوه من الأدله لا بأس بذكرها و ما عندنا فيها أولا قيل الدليل الإجماع . و ذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد و إن كان اللغوى واحدا . أقول و أنى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملى المدعى بالنسبه إلى جميع الفقهاء و على تقدير تحصيله فأنى لنا من إثبات حجيه مثله و قد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجيه الإجماع و ليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجه لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغه حتى يستكشف من الإجماع موافقته فى هذه المسأله أى رجوعه إلى أهل اللغه عملا .

ثانياً قيل الدليل بناء العقلاء. لأن من سيره العقلاء بناؤهم العملى على الرجوع إلى أهل خبره الموثوق بهم فى جميع الأمور التى يحتاج فى معرفتها إلى خبره و إعمال الرأى و الاجتهاد كالثئون الهندسيه و الطبيه و منها اللغات و دقائقها و من المعلوم أن اللغوى معدود من أهل خبره فى فنه و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيره العمليه فيستكشف من ذلك موافقته لهم و رضاه بها. أقول إن بناء العقلاء أنما يكون حجه إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع و إمضاؤه لطريقتهم و هذا بديهى و لكن نحن نناقش إطلاق المقدمه المتقدمه القائله إن موافقه الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثه كلها غير متوفره فى المقام ١ ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى البناء و السيره فإنه فى هذا الفرض لا بد أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم و لو كان له مسلك ثان لبينه و لعرفناه و ليس هذا مما يخفى. و من هذا الباب الظواهر و خبر الواحد فإن الأخذ بالظواهر و الاعتماد عليها فى التفهيم مما جرت عليها سيره العقلاء و الشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبه إليه و هو منهم بما هم عقلاء و لم يثبت منه ردع و كذلك يقال فى خبر الواحد الثقه فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى الاعتماد عليه فى تبليغ الأحكام و لم يثبت منه الردع. أما الرجوع إلى أهل خبره فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد

المسلک مع العقلاء فى ذلك لأنه لا- معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبره فى شأن من الشئون حتى يمكن فرض أن تكون له سيره عملیه فى ذلك لا سيما فى اللغة العربیه ٢. إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلک مع العقلاء فلا بد أن یثبت لدينا جریان السيره العملیه حتى فى الأمور الشرعیه بمرأى و مسمع من الشارع فإذا لم یثبت حينئذ الردع منه يكون سکوته من قبیل التقرير لمسلک العقلاء و هذا مثل الاستصحاب فإنه لما كان مورده الشک فى حاله السابقه فلا معنى لفرض اتحاد الشارع فى المسلک مع العقلاء بالأخذ بحاله السابقه إذ لا معنى لفرض شکه فى بقاء حکمه و لكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيره فيه حتى فى الأمور الشرعیه و لم یثبت ردع الشارع عنه فإنه یستکشف منه إمضاؤه لطريقتهم. أما الرجوع إلى أهل الخبره فى اللغة فلم یعلم جریان السيره العقلایه فى الأخذ بقول اللغوى فى خصوص الأمور الشرعیه حتى یستکشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيره فى الأمور الشرعیه ٣. إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قیام دلیل خاص قطعى على رضا الشارع و إمضائه للسيره العملیه عند العقلاء و فى مقامنا ليس عندنا هذا الدلیل بل الآیات الناهیه عن اتباع الظن کافیه فى ثبوت الردع عن هذه السيره العملیه. ثالثا قیل الدلیل حکم العقل. لأن العقل یحکم بوجود رجوع الجاهل إلى العالم فلا بد أن یحکم الشارع بذلك أيضا إذ إن هذا الحکم العقلی من الآراء المحموده التى تطابقت علیها آراء العقلاء و الشارع منهم بل رئیسهم و بهذا الحکم العقلی أوجبنا رجوع العامی إلى المجتهد فى التقليد غایه الأمر أنا اشترطنا

فى المآءءءء شروءا آءصه كالعءءاله و الءكوره لءلئل آءص و هءا الءلئل الآص غير موءوء فى الرآوء إلى قول اللآوء لأنه فى الشئون الفآهله لم آءكم العقل إلا برآوء الآهل إلى العالم الموءوء به من ءون اعءبار عءاله أو نآوها كالرآوء إلى الأطباء و المهندسفن و لفس هناك ءلئل آءص فشرء العءاله أو نآوها فى اللآوء كما ورف فى المآءءء. أقول و هءا الوآه أقرب الوآوه فى إءباء آآفه قول اللآوء و لم أآء الآن ما فءءآ به

قيل إن الظهور على قسمين تصوري وتصديقي. ١. الظهور التصوري الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص و هو عبارته عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويه أو العرفيه و هو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينه على خلافه أو لم تكن. ٢. الظهور التصديقي الذي ينشأ من مجموع الكلام و هو عبارته عن دلالة جمله الكلام على ما يتضمنه من المعنى فقد تكون دلالة جمله مطابقه لدلاله المفردات و قد تكون مغايره لها كما إذا احتف الكلام بقرينه توجب صرف مفاد جمله الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات و الظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي. و يستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي و هو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم و هذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر فيتوقف على عدم القرينه المتصله و المنفصله لأن القرينه مطلقا تهدم هذا الظهور بخلاف الظهور التصديقي الأول فإنه لا تهدمه القرينه المنفصله. أقول و نحن لا نتعقل هذا التقسيم بل الظهور قسم واحد و ليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم و هذه الدلاله هي التي نسميها

الدلالة التصديقيه و هى أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ أو يلزم منه الظن بمراده و الأول يسمى النص و يختص الثانى باسم الظهور . و لا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا فى معناه الموضوع له و قد سبق فى الجزء الأول ص ٢١ بيان حقيقه الدلاله و أن ما يسمونه بالدلاله التصوريه ليست بدلاله و إنما كان ذلك منهم تسامحا فى التعبير بل هى من باب تداعى المعانى فلا علم و لا ظن فيها بمراد المتكلم فلا دلالة فلا ظهور و إنما كان خطور و الفرق بعيد بينهما . و أما تقسيم الظهور التصديقى إلى قسمين فهو تسامح أيضا لأنه لا يكون الظهور ظهورا إلا إذا كشف عن المراد الجدى للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن فالقرينه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقا نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بدوى يزولان عند العلم بها فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينه المنفصله و هذا كلام شائع عند الأصوليين راجع ج ١ ص ١٤٣ و فى الحقيقه أن غرضهم من ذلك الظهور الابتدائى البدوى الذى يزول عند العلم بالقرينه المنفصله لا أنه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينه المنفصله و ظهور يزول بها و لا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوى الظهور الذاتى و تسميته بالظهور مسامحه على كل حال . و على كل حال سواء سميت الدلاله التصوريه ظهورا أم لم تسم و سواء سمى الظن البدوى ظهورا أم لم يسم فإن موضع الكلام فى حجيه الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف و إن كان كشفا نوعيا

إن الدليل على حجه الظاهر منحصر في بناء العقلاء و الدليل يتألف من مقدمتين قطعتين على نحو ما تقدم في الدليل على حجه خبر الواحد من طريق بناء العقلاء و تفصيلهما هنا أن نقول .المقدمه الأولى أنه من المقطوع به الذى لا يعتريه الريب أن أهل المحاوره من العقلاء قد جرت سيرتهم العمليه و تباينهم فى محاوراتهم الكلاميه على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه فى تفهيم مقاصده و لا يفرضون عليه أن يأتى بكلام قطعى فى مطلوبه لا يحتمل الخلاف و كذلك تبعاً لسيرتهم الأولى تباينوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم و الأخذ بها فى فهم مقاصده و لا يحتاجون فى ذلك إلى أن يكون كلامه نصاً فى مطلوبه لا يحتمل الخلاف .فلذلك يكون الظاهر حجه للمتكلم على السامع يحاسبه عليه و يحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر و يكون أيضاً حجه للسامع على المتكلم يحاسبه عليه و يحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر و من أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره و يدان به و إن لم يكن نصاً فى المراد .المقدمه الثانيه أن من المقطوع به أيضاً أن الشارع المقدس لم يخرج فى محاوراته و استعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاوره من العقلاء فى تفهيم مقاصده بدليل أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم و لا مانع من اتحاده معهم فى هذا المسلك و لم يثبت من

قبله ما يخالفه. و إذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محاله يثبت على سبيل الجزم أن الظاهر حجه عند الشارع حجه له على المكلفين و حجه معذره للمكلفين. هذا و لكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين لا بد من التعرض لها و كشف الحقيقه فيها. أما المقدمه الأولى فقد وقعت عدّه أبحاث فيها ١ في أن تبنائي العقلاء على حجيه الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد ٢. في أن تباينهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر ٣. في أن تباينهم هل يشترط فيه جريان أصاله عدم القرينه ٤. في أن تباينهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجه مطلقا. و أما المقدمه الثانيه فقد وقع البحث فيها في حجيه ظواهر الكتاب العزيز بل قيل إن الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء و هذه مقاله منسوبه إلى الأخباريين و عليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور فنقول

١ اشتراط الظن الفعلي بالوفاق

قيل لا بد في حجيه الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم و إلا فهو ليس بظاهر يعني أن المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه و إلا- فلا يكون ظاهرا بل يكون مجملا. أقول من المعلوم أن الظهور صفه قائمه باللفظ و هو كونه بحاله

يكون كاشفا عن مراد المتكلم و دالا عليه و الظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا و إنما أقصى ما يقال أنه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم أن الظن يكون مقوما لظهوره . و فى الحقيقة أن المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتى عن المراد أى كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه و إن لم يحصل ظن فعلى للسامع لأن ذلك هو الصفه القائمه بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره و المدرك لحجيه الظاهر ليس إلا- بناء العقلاء فهو المتبع فى أصل الحجيه و خصوصياتها ألا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلى عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه ما دام أن اللفظ بحاله من شأنه أن يثير الظن لدى عامه الناس . و هذا ما يسمى بالظن النوعى فيكتفى به فى حجيه الظاهر كما يكتفى به فى حجيه خبر الواحد كما تقدم و إلا لو كان الظن الفعلى معتبرا فى حجيه الظهور لكان كل كلام فى آن واحد حجه بالنسبه إلى شخص غير حجه بالنسبه إلى شخص آخر و هذا ما لا يتوهمه أحد و من البديهى أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر لكى يكون حجه لا بد أن يستلزم الظن الفعلى عند جميع الناس بغير استثناء و إلا فلا يكون حجه بالنسبه إلى كل أحد

٢ اعتبار عدم الظن بالخلاف

قيل إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف .(قال الشيخ صاحب الكفايه فى رده و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها أى الظواهر من غير تقييد بإفادتها الظن فعلا و لا بعدم الظن كذلك

على خلافها ضروره أنه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف). أقول إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح فى نظر العقلاء الاعتماد عليه فى التفهيم فإنه لا- ينبغى الشك فى أن مثل هذا الظن يضر فى حجيه الظهور بل على التحقيق لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه فى التفهيم حتى لو فرض أن ذلك الأمر ليس بأماره معتبره عند الشارع لأن الملاك فى ذلك بناء العقلاء. و أما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه فى التفهيم عند العقلاء فلا قيمه لهذا الظن من ناحيه بناء العقلاء على اتباع الظاهر لأن الظهور قائم فى خلافه و لا ينبغى الشك فى عدم تأثير مثله فى تباينهم على حجيه الظهور و الظاهر أن مراد الشيخ صاحب الكفايه من الظن بالخلاف هذا القسم الثانى فقط لا ما يعم القسم الأول. و لعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط لا ما يعم القسم الثانى فيقع التصالح بين الطرفين

٣ أصاله عدم القرينه

(ذهب الشيخ الأعظم فى رسائله إلى أن الأصول الوجوديه مثل أصاله الحقيقه و أصاله العموم و أصاله الإطلاق و نحوها التى هى كلها أنواع لأصاله الظهور ترجع كلها إلى أصاله عدم القرينه بمعنى أن أصاله الحقيقه ترجع إلى أصاله عدم قرينه المجاز و أصاله العموم إلى أصاله عدم المخصص

و هكذا و الظاهر أن غرضه من الرجوع أن حجيه أصاله الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجيه أصاله عدم القرينه(و) ذهب الشيخ صاحب الكفايه إلى العكس من ذلك أى أنه يرى أن أصاله عدم القرينه هي التي ترجع إلى أصاله الظهور يعنى أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد و هو البناء على أصاله الظهور و هو نفسه بناء على أصاله عدم القرينه لا أنه هناك بناء ان عندهم بناء على أصاله عدم القرينه و بناء آخر على أصاله الظهور و البناء الثانى بعد البناء الأول و متوقف عليه و لا أن البناء على أصاله الظهور مرجع حجيته و معناه إلى البناء على أصاله عدم القرينه). أقول الحق أن الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم و لا كما أفاده صاحب الكفايه فإنه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصاله الظهور يصح أن يقال له أصاله عدم القرينه فضلا عن أن يكون هو المرجع لأصاله الظهور أو أن أصاله الظهور هي المرجع له .بيان ذلك أنه عند الحاجة إلى إجراء أصاله الظهور لا بد أن يحتمل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه و هذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين لا ثالثه لهما الأولى أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينه من قبله لا متصله و لا منفصله و هذا الاحتمال إما من جهة احتمال الغفله عن نصب القرينه أو احتمال قصد الإيهام أو احتمال الخطأ أو احتمال قصد الهزل أو لغير ذلك فإنه فى هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه فيكون حجه عليه و يكون حجه له أيضا على الآخرين و لا- تسمع منه دعوى الغفله و نحوها و كذلك لا- تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفله

و نحوها و هذا معنى أصاله الظهور عند العقلاء أى أن الظهور هو الحجه عندهم كالنص بإلغاء كل تلك الاحتمالات . و من الواضح أنه فى هذه الموارد لا- موقع لأصاله عدم القرينه سالبه بانتفاء الموضوع لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل . فلا موقع إذن فى هذه الصوره للقول برجوع أصاله الظهور إلى هذا الأصل و لا للقول برجوعه إلى أصاله الظهور . الثانيه أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر من جهه احتمال نصب قرينه خفيت علينا فإنه فى هذه الصوره يكون موقع لتوهم جريان أصاله عدم القرينه و لكن فى الحقيقه أن معنى بناء العقلاء على أصاله الظهور كما تقدم أنهم يعتبرون الظهور حجه كالنص بإلغاء احتمال الخلاف أى احتمال كان و من جمله الاحتمالات التى تلغى إن وجدت احتمال نصب القرينه و حكمه حكم احتمال الغفله و نحوها من جهه أنه احتمال ملغى و منفى لدى العقلاء . و عليه فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال لا أن المنفى وجود القرينه الواقعيه لأن القرينه الواقعيه غير الواصله لا أثر لها فى نظر العقلاء و لا تضر فى الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل بينما أن معنى أصاله عدم القرينه لو كانت البناء على نفي وجود القرينه لا البناء على نفي احتمالها و البناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصاله الظهور ليس شيئاً آخر . و إذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنه ليس للعقلاء فى هذه الصوره الثانيه أيضاً أصل يقال له أصاله عدم القرينه حتى يقال برجوعه إلى أصاله الظهور أو برجوعها إليه سالبه بانتفاء الموضوع . و الخلاصه أنه ليس لدى العقلاء إلا أصل واحد هو أصاله الظهور

و ليس لهم إلا- بناء واحد و هو البناء على إلغاء كل احتمال ينافى الظهور من نحو احتمال الغفله أو الخطأ أو تعمد الإيهام أو نصب القرينه على الخلاف أو غير ذلك فكل هذه الاحتمالات إن وجدت ملغيه فى نظر العقلاء و ليس معنى إلغائها إلا اعتبار الظهور حجه كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا أنه هناك لدى العقلاء أصول متعدده و بناءات مترتبه مترابطه كما ربما يتوهم حتى يكون بعضها متقدما على بعض أو بعضها يساند بعضا. نعم لا بأس بتسميه إلغاء احتمال الغفله بأصالة عدم الغفله من باب المسامحه و كذلك تسميه إلغاء احتمال القرينه بأصالة عدمها و هكذا فى كل تلك الاحتمالات و لكن ليس ذلك إلا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور و لعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينه أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينه و حينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا و لكان مآلهما واحدا فلا خلاف

٤ حجه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام

(ذهب المحقق القمى فى قوانينه إلى عدم حجه الظهور بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام و مثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا و أمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز و بالسنة نظرا إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباتاه موجهه لغير المشافهين و ليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التى يقصد بها إفهام كل قارئ لها و أما السنه فبالنسبه إلى الأخبار الصادره عن المعصومين فى مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم). أقول إن هذا القول لا يستقيم و قد ناقشه كل من جاء بعده من

المحققين و خلاصه ما ينبغي مناقشته به أن يقال إن هذا كلام مجمل غير واضح فما الغرض من نفى حجيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصود إفهامه ١. إن كان الغرض أن الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبه إلى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان ٢. و إن كان الغرض كما قيل في توجيه كلامه دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينه في الظواهر بالنسبه إلى غير المقصود بالإفهام فهي دعوى بلا- دليل بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك (قال الشيخ الأنصاري في مقام رده إنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصاله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد). ٣. و إن كان الغرض كما قيل في توجيه كلامه أيضا أنه لما كان من الجائز عقلا أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينه غير معهوده و لا معروفه إلا لدى من قصد إفهامه فهو احتمال لا ينفيه العقل لأنه لا يقبح من الحكيم و لا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينه تخفى على غير المقصودين بالإفهام و مثل هذه القرينه الخفيه على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص. فهو كلام صحيح في نفسه إلا- أنه غير مرتبط بما نحن فيه أي لا يضر بحجيه الظهور ببناء العقلاء. و توضيح ذلك أن الذي يقوم حجيه الظهور هو نفى احتمال القرينه ببناء العقلاء لا- نفى احتمالها بحكم العقل و لا ملازمه بينهما أي أنه إذا كان احتمال القرينه لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجيه الظهور بل الأمر أكثر من أن يقال إنه لا ملازمه بينهما فإن الظهور لا- يكون ظهورا إلا- إذا كان هناك احتمال للقرينه غير منفي بحكم العقل و إلا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهرا .

و على نحو العموم نقول لا- يكون الكلام ظاهرا ليس بنص قطعى فى المقصود إلا- إذا كان مقترنا باحتمال عقلى أو احتمالات عقليه غير مستحيله التحقق مثل احتمال خطأ المتكلم أو غفلته أو تعمده للإيهام لحكمه أو نصبه لقرينه تخفى على الغير أو لا تخفى ثم لا يكون الظاهر حجه إلا إذا كان البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات أى عدم الاعتناء بها فى مقام العمل بالظاهر. و عليه فالنفي الادعائى العملى للاحتتمالات هو المقوم لحجيه الظهور لا نفي الاحتمالات عقلا من جهه استحاله تحقق المحتمل فإنه إذا كانت الاحتمالات مستحيله التحقق لا تكون محتملات و يكون الكلام حينئذ نصا لا نحتاج فى الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات. و إذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل فى حجيه الظهور لا- وجه له فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينه الخفيه بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق لأنه لا- يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك فالقرينه محتمله عقلا و لكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينه بعد الفحص لو كانت أم لا يمكن ٤. ثم على تقدير تسليم الفرق فى حجيه الظهور بين المقصود بالإفهام و بين غيره فالشأن كل الشأن فى انطباق ذلك على واقعنا بالنسبه إلى الكتاب العزيز و السنه أما الكتاب العزيز فإنه من المعلوم لنا أن التكاليف التى يتضمنها عامه لجميع المكلفين و لا اختصاص لها بالمشافهين و بمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين بل لا شك فى أن المشافهين ليسوا

وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم . و أما السنه فإن الأحاديث الحاكيه لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامه لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين و قلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين فى بعض الجوابات على أسئله خاصه و إذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعده الاشتراك و مقتضى الأمانه فى النقل و عدم الخيانه من الراوى المفروض فيه ذلك أن ينه على كل قرينه دخيله فى الظهور و مع عدم بيانها منه يحكم بعدمها

٥ حجيه ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعه من الأخباريين القول بعدم حجيه ظواهر الكتاب العزيز و أكدوا أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان و تفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام . أقول إن القائلين بحجيه ظواهر الكتاب ١ لا يقصدون حجيه كل ما فى الكتاب و فيه آيات محكمات و آخر متشابهات بل المتشابهات لا- يجوز تفسيرها بالرأى و لكن التمييز بين المحكم و المتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التى هى من نوع المحكم ٢. لا يقصدون أيضا بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصفه عن الظهور فى الكتاب و السنه من نحو الناسخ و المخصص و المقيد و قرينه المجاز ٣. لا يقصدون أيضا أنه يصح لكل أحد أن يأخذ بظواهره و إن لم تكن له سابقه معرفه و علم و دراسه لكل ما يتعلق بمضمون آياته فالعامى و شبه العامى ليس له أن يدعى فهم ظواهر الكتاب و الأخذ بها .

و هذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العاليه و الأمور العلميه و هو يتوخى الدقه فى التعبير أ لا- ترى أن لكل علم أهلا- يرجع إليهم فى فهم مقاصد كتب ذلك العلم و أن له أصحابا يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات مع أن هذه الكتب و المؤلفات لها ظواهر تجرى على قوانين الكلام و أصول اللغه و سنن أهل المحاوره هى حجه على المخاطبين بها و هى حجه على مؤلفيها و لكن لا يكفى للعامى أن يرجع إليها ليكون عالما بها يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذه على أحد أهلها و لو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك و لا يلام و كل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجه فى نفسها و لا- يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها. و على هذا فالقرآن الكريم إذ نقول إنه حجه على العباد فليس معنى ذلك أن ظواهره كلها هى حجه بالنسبه إلى كل أحد حتى بالنسبه إلى من لم يتزود بشيء من العلم و المعرفه. و حينئذ نقول لمن ينكر حجيه ظواهر الكتاب ما ذا تعنى من هذا الإنكار ١. إن كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره و هو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها و عدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد فهو كلام صحيح و هو أمر طبيعى فى كل كلام عال رفيع و فى كل مؤلف فى المعارف العاليه و لكن قلنا إنه ليس معنى ذلك إن ظواهره مطلقا ليست بحجه بالنسبه إلى كل أحد ٢. و إن كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام على وجه لا- يجوز التعرض لظواهر القرآن و الأخذ بها مطلقا فيما

لم يرد فيه بيان من قبلهم حتى بالنسبه إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام و أساليبه و مقتضيات الأحوال مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينه أو ما يصلح لنسخه فإنه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدله . كيف و قد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضه عليه بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك و هو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفه للكتاب في أبواب العقود و وردت عنهم أخبار خاصه داله على جواز التمسك بظواهره (:نحو قوله عليه السلام لزراره لما قال له من أين علمت أن المسح ببعض الرأس فقال عليه السلام لمكان الباء و يقصد الباء من قوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ) فعرف زراره كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب . ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمه فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب و حينئذ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب فنقول هل يكفي لكل أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبير و بصيره و معرفه و من دون فحص عن القرائن و اطلاع على كل ما له دخل في مضامينها . بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجبهه عن ظواهر الكتاب بل الأمر فيها أعظم لأن سندها يحتاج إلى تصحيح و تنقيح و فحص و لأن جمله منها منقول بالمعنى و ما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم و تعبيره و لا مراداته و لا يحرز في أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ . و أما ما ورد من النهى عن التفسير بالرأى مثل النبوى المشهور

(من فسر القرآن برأيه فليتوباً مقعده من النار) فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر و الأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً على أن مقتضى الجمع بينها و بين تلك الأخبار المجوزه للأخذ بالكتاب و الرجوع إليه حمل التفسير بالرأى إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصيه من دون فحص و من دون سابق معرفه و تأمل و دراسته كما يعطيه التعليل فى بعضها بأن فيه ناسخاً و منسوخاً و عاماً و خاصاً. مع أنه فى الكتاب العزيز من المقاصد العالیه ما لا ينالها إلا أهل الذكر و فيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس و لا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم و المعارف مما يوجب الدهشه و يحقق إعجازه من هذه الناحیه. و التحقيق أن فى الكتاب العزيز جهات كثيره من الظهور تختلف ظهوراً و خفاءً و ليست ظواهره من هذه الناحیه على نسق واحد بالنسبه إلى أكثر الناس و كذلك كل كلام و لا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله بل قد تكون الآیه الواحده لها ظهور من جهه لا يخفى على كل أحد و ظهور آخر يحتاج إلى تأمل و بصيره فيخفى على كثير من الناس. و لنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى [□]إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ [□]الْكَوْثَرَ فَإِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ ظاهره فى أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه و آله بإعطائه الكوثر و هذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد و لكن ليس كل الناس فهموا المراد من الْكَوْثَرَ فقليل المراد به نهر فى الجنة و قيل المراد القرآن و النبوه و قيل المراد به ابنته الزهراء عليها السلام و قيل غير ذلك و لكن من يدقق فى السوره يجد أن فيها قرينه على المراد منه و هى الآیه التى بعدها [□]إِنَّ شَأْنَكُمْ هُوَ الْأَبْتَرُ و الْأَبْتَرُ الَّذِي لَا

عقب له فإنه بمقتضى المقابلة يفهم منها أن المراد الإنعام عليه بكثرة العقب و الذريه و كلمه الْكَوْثَرُ لا تأبى عن ذلك فإن فوعل تأتى للمبالغه فيراد بها المبالغه فى الكثره و الكثره نماء العدد فيكون المعنى إنا أعطيناك الكثير من الذريه و النسل و بعد هذه المقارنه و وضوح معنى الكوثر يكون للآيه ظهور يصح الاحتجاج به و لكنه ظهور بعد التأمل و التبصر و حينئذ ينكشف صحه تفسير كلمه الْكَوْثَرُ بفاطمه لانحصار ذريته الكثيره من طريقها لا على أن تكون الكلمه من أسمائها

إن الشهره لغه تتضمن معنى ذبوع الشىء و وضوحه و منه قولهم شهر فلان سيفه و سيف مشهور. (و قد أطلقت باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا- يبلغ حد التواتر) و الخبر يقال له حينئذ مشهور كما قد يقال له مستفيض. (و كذلك يطلقون الشهره باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيّه فهى عندهم لكل قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر) و القول يقال له مشهور كما أن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم مشهور فيقولون ذهب المشهور إلى كذا و قال المشهور بكذا و هكذا. و على هذا فالشهره فى الاصطلاح على قسمين ١ الشهره فى الروايه و هى كما تقدم عبارته عن شيوخ نقل الخبر من عدّه رواه على وجه لا يبلغ حد التواتر و لا يشترط فى تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا فقد يشتهر و قد لا يشتهر و سيأتى فى مبحث التعادل و التراجيح أن هذه الشهره من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار فيكون الخبر المشهور حجه من هذه الجهه ٢. الشهره فى الفتوى و هى كما تقدم عبارته عن شيوخ الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى و ذلك بأن يكثّر المفتون على وجه لا- تبلغ الشهره درجه الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم. فالمقصود بالشهره إذن ذبوع الفتوى الموجبه للاعتقاد بمطابقتها

للواقع من غير أن يبلغ درجة القطع. و هذه الشهرة فى الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها (الأول أن يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا و تسمى حينئذ الشهرة العملية) و سيأتى فى باب التعادل و التراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجهة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند و البحث أيضا عما إذا كانت موجهة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة. (الثانى ألا يعلم فيها أن مستندها أى شىء هو فتكون شهرة فى الفتوى مجردة سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة و لكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه أم لم يكن خبر أصلا و ينبغى أن تسمى هذه بالشهرة الفتوائية). و هى أعنى الشهرة الفتوائية موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب فقد قيل [١] إن هذه الشهرة حجة على الحكم الذى وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد و قيل لا دليل على حجيتها و هذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر و لا يجوز التعويل عليها و هذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد أى بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط .

و الحق أنه لا دليل على حجيه الظن الناشئ من الشهره مهما بلغ من القوه و إن كان المسلم به أن الخبر الذى عمل به المشهور حجه و لو كان ضعيفا من ناحيه السند كما سيأتى بيانه فى محله و قد ذكروا لحجيه الشهره جمله من الأدله كلها مردوده .

الدليل الأول أولويتها من خبر العادل

قيل إن أدله حجيه خبر الواحد تدل على حجيه الشهره بمفهوم الموافقه نظرا إلى أن الظن الحاصل من الشهره أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل فالشهره أولى بالحجيه من خبر العادل . و الجواب أن هذا المفهوم أنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العله فى حجيه خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجيه و لكن هذا غير ثابت فى وجه حجيه خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلى .

الدليل الثانى عموم تعليل آيه النبأ

و قيل إن عموم التعليل فى آيه النبأ أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ يدل على اعتبار مثل الشهره لأن الذى يفهم من التعليل أن الإصابه من الجهاله هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابه بجهاله فهو حجه يجب الأخذ به و الشهره كذلك . و الجواب أن هذا ليس تمسكا بعموم التعليل على تقدير تسليم أن هذه الفقره من الآيه وارده مورد التعليل و قد تقدم بيان ذلك فى أدله حجيه خبر الواحد بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل و لا دلالة فى الآيه على نقيض التعليل بالضروره لأن هذه الآيه نظير نهى الطيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلا فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل

ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله و كذلك هنا فإن حرمه العمل بنيا الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابه بجهاله لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابه بجهاله و أما دلالتها على خصوص حجيه خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر و هو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه لا من طريق عموم نقيض التعليل. و بعبارة أخرى أن أكثر ما تدل الآيه فى تعليلها على أن الإصابه بجهاله مانع عن تأثير المقتضى لحجيه الخبر و لا تدل على وجود المقتضى للحجيه فى كل شىء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون داله على حجيه مثل الشهره المفقود فيها المانع أو نقول إن فقدان المانع عن الحجيه فى مثل الشهره لا- يستلزم وجود المقتضى فيها للحجيه و لا تدل الآيه على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود .

الدليل الثالث دلالة بعض الأخبار

قيل إن بعض الأخبار داله على اعتبار الشهره مثل مرفوعه زراره (قال زراره قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر قلت يا سيدى هما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله أعدلهما إلى آخر الخبر). و الاستدلال بهذه المرفوعه من وجهتين الأول أن المراد من الموصول فى قوله بما اشتهر مطلق المشهور بما هو مشهور لا خصوص الخبر فيعم المشهور بالفتوى لأن

الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها و المعين لمدلول الموصول هي الصلته و هنا و هي قوله اشتهر تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى .الثانى أنه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص الخبر فإن المفهوم من المرفوعه إناطه الحكم بالشهره فتدل على أن الشهره بما هي شهره توجب اعتبار المشتبه فيدور الحكم معها حيثما دارت فالفتوى المشتبهه أيضا معتبره كالخبر المشهور .و الجواب أما عن الوجه الأول فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصله كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفه به و الذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه إذ السؤال وقع عن نفس الخبر و الجواب لا بد أن يطابق السؤال و هذا نظير ما لو سئلت أى إخوتك أحب إليك فأجبت من كان أكبر منى فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك و لو كان من غير إخوتك .و أما عن الوجه الثانى فبأنه بعد وضوح إرادته الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهره فى خصوص الخبر فيكون المناط فى الحكم شهره الخبر بما أنها شهره الخبر لا الشهره بما هي و إن كانت منسوبه لشيء آخر .و كذلك يقاس الحال فى مقوله ابن حنظله الآتية فى باب التعادل و التراجيح .

تنبيه

من المعروف عن المحققين من علمائنا أنهم لا- يجرءون على مخالفة المشهور إلا- مع دليل قوى و مستند جلى يصرفهم عن المشهور بل ما زالوا يحرصون على موافقه المشهور و تحصيل دليل يوافقه و لو كان الدال على غيره أولى

بالأخذ و أقوى فى نفسه و ما ذلك من جهة التقليد للأكثر و لا من جهة قولهم بحجيه الشهره و إنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا- سيما إذا كانوا من أهل التحقيق و النظر. و هذه طريقه جاريه فى سائر الفنون فإن مخالفه أكثر المحققين فى كل صناعه لا تسهل إلا مع حجه واضحه و باعث قوى لأن المنصف قد يشك فى صحه رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ و يخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط

(المقصود من السيره كما هو واضح استمرار عاده الناس و تباينهم العملى على فعل شىء أو ترك شىء). و المقصود بالناس إما جميع العقلاء و العرف العام من كل مله و نحله فيعم المسلمين و غيرهم و تسمى السيره حينئذ السيره العقلائيه و التعبير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها ببناء العقلاء. و إما جميع المسلمين بما هم مسلمون أو خصوص أهل نحله خاصه منهم كالإماميه مثلاً و تسمى السيره حينئذ سيره المتشرعه أو السيره الشرعيه أو السيره الإسلاميه. و ينبغى التنبيه على حجيه كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعى فيما جرت عليه السيره و على مدى دلالة السيره فنقول

١ حجيه بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مره فيما سبق من هذا الجزء عن بناء العقلاء و استدللنا به على حجيه خبر الواحد و حجيه الظواهر و قد أشبعنا الموضوع بحثاً فى مسأله حجيه قول اللغوى ص ١٤١ من هذا الجزء. و هناك قلنا إن بناء العقلاء لا- يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع و إمضاؤه لطريقه العقلاء لأن اليقين تنتهى إليه حجيه كل حجه. و قلنا هناك إن موافقه الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد

ص: ١٧١

شروط ثلاثه و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان فنقول إن السيره إما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء إذ لا- مانع من ذلك. و إما ألا- ينتظر ذلك لوجود مانع من اتحاده معهم فى المسلك كما فى الاستصحاب. فإن كان الأول فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجه فيها قطعاً. و إن لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده فى المسلك معهم لأنه أحد العقلاء بل رئيسهم فلو لم يرتضها و لم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك و لردعهم عنها و لذكر لهم مسلكه الذى يتخذه بدلاً عنها لا سيما فى الأمارات المعمول بها عند العقلاء كخبر الواحد الثقه و الظواهر و إن كان الثانى فإما أن يعلم جريان سيره العقلاء فى العمل بها فى الأمور الشرعيه كما فى الاستصحاب. و إما ألا يعلم ذلك كما فى الرجوع إلى أهل الخيره فى إثبات اللغات. فإن كان الأول فنفس عدم ثبوت ردعه كاف فى استكشاف موافقته لهم لأن ذلك مما يعنيه و يهمله فلو لم يرتضها و هى بمرأى و مسمع منه لردعهم عنها و لبلغهم بالردع بأى نحو من أنحاء التبليغ فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته ضروره أن الردع الواقعى غير الواصل لا- يعقل أن يكون ردعاً فعلياً و حجه. و بهذا نثبت حجه مثل الاستصحاب ببناء العقلاء لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون و قد أجروه فى الأمور الشرعيه بمرأى و مسمع من الإمام و المفروض أنه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار

الردع و تبليغه من تقيه و نحوها فلا بد أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقه في الأمور الشرعيه .و إن كان الثاني أى لم يعلم ثبوت السيره في الأمور الشرعيه فإنه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقه الشارع عدم ثبوت الردع منه إذ لعله ردعهم عن إجرائها في الأمور الشرعيه فلم يجروها أو لعلهم لم يجروها في الأمور الشرعيه من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفه الشارع أن يردع عنها في غير الأمور الشرعيه لو كان لا يرتضيها في الشرعيات و عليه فلاجل استكشاف رضا الشارع و موافقته على إجرائها في الشرعيات لا بد من إقامه دليل خاص قطعى على ذلك .و بعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها مثل الرجوع إلى أهل الخيره عند النزاع في تقدير قيم الأشياء و مقاديرها نظير القيميات المضمونه بالتلف و نحوه و تقدير قدر الكفايه في نفقه الأقارب و نحو ذلك .أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيره في الرجوع إلى أهل الخيره في اللغات فلا عبره بها و إن حصل الظن منها لأن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً كما تقدم ذلك هناك

إن السيره عند المشرعه من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقه من نوع الإجماع بل هي أرقى أنواع الإجماع لأنها إجماع عملي من العلماء وغيرهم و الإجماع في الفتوى إجماع قولي و من العلماء خاصه. و السيره على نحوين تاره يعلم فيها أنها كانت جاريه في عصور المعصومين عليهم السلام حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقررا لها و أخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم. فإن كانت على النحو الأول فلا- شك في أنها حجه قطعيه على موافقه الشارع فتكون بنفسها دليلا على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأى المعصوم و بهذا تختلف (١) عن سيره العقلاء فإنها أنما تكون حجه إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها و لو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق. و إن كانت على النحو الثاني فلا- نجد مجالا- للاعتماد عليها في استكشاف موافقه المعصوم على نحو القطع و اليقين كما قلنا في الإجماع و هي نوع منه بل هي دون الإجماع القولي في ذلك كما سيأتى وجهه (قال الشيخ الأعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاه (٢) و أما ثبوت السيره و استمرارها على التوريث يقصد توريث ما يباع معاطاه فهي كسائر

ص: ١٧٤

١-١) راجع حاشيه شيخنا الأصفهاني على مكاسب الشيخ ص ٢٥.

٢-٢) المكاسب ص ٨٣ طبع تبريز سنه ١٣٧٥.

سيراتهم الناشئه من المسامحه و قله المبالاه فى الدين مما لا يحصى فى عباداتهم و معاملاتهم كما لا يخفى). و من الواضح أنه يعنى من السيره هذا النحو الثانى و السر فى عدم الاعتماد على هذا النحو من السيره هو ما نعرف من أسلوب نشأه العادات عند البشر و تأثير العادات على عواطف الناس أن بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً استجابته لعاده غير إسلاميه أو لهوى فى نفسه أو لتأثيرات خارجيه نحو تقليد الأغيار أو لبواعث انفعالات نفسه مثل حب التفوق على الخصوم أو إظهار عظمه شخصه أو دينه أو نحو ذلك و يأتى آخر فيقلد الأول فى عمله و يستمر العمل فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك لغفله أو لتسامح أو لخوف أو لغبه العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم أو لغير ذلك. و إذا مضت على العمل عهود طويله يتلقاه الجيل بعد الجيل فيصبح سيره المسلمين و ينسى تاريخ تلك العاده و إذا استقرت السيره يكون الخروج عليها خروج على العادات المستحكمه التى من شأنها أن تكون لها قدسيه و احترام لدى الجمهور فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحه و حينئذ يترأى أنها عاده شرعيه و سيره إسلاميه و أن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام و خارج على الشرع. و يشبه أن يكون من هذا الباب سيره تقبيل اليد و القيام احتراماً للقادم و الاحتفاء بيوم النوروز و زخرفه المساجد و المقابر و ما إلى ذلك من عادات اجتماعيه حادثه. و كل من يغتر بهذه السيرات و أمثالها فإنه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الأنصارى الأعظم من إدراك سر نشأه العادات عند الناس على طول الزمن و إن لكل جيل من العادات فى السلوك و الاجتماع و المعاملات

و المظاهر و الملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر هذا بالنسبه إلى شعب واحد و قطر واحد فضلا عن الشعوب و الأقطار بعضها مع بعض و التبديل فى العادات غالبا يحدث بالتدريج فى زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبديل . و لأجل هذا لا نثق فى السيرات الموجوده فى عصورنا أنها كانت موجوده فى العصور الإسلاميه الأولى و مع الشك فى ذلك فأجدر بها ألا تكون حجه لأن الشك فى حجه الشيء كاف فى وهن حجته إذ لا حجه إلا بعلم

٣ مدى دلالة السيره

إن السيره عند ما تكون حجه فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعيه الفعل و عدم حرمة فى صوره السيره على الفعل أو تدل على مشروعيه الترك و عدم وجوب الفعل فى صوره السيره على الترك . أما استفاده الوجوب من سيره الفعل و الحرمة من سيره الترك فأمر لا- تقتضيه نفس السيره بل كذلك الاستحباب و الكراهه لأن العمل فى حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعيه الفعل أو الترك . نعم المداومه و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل و لكن يمكن أن يقال إن الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عاده لهم و العادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور و تاركها مذموما عندهم فلا يوثق إذن فيما جرت عليه السيره بأن المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من ناحيه شرعيه . و الغرض أن السيره بما هى سيره لا يستكشف وجوب الفعل و لا استحبابه فى سيره الفعل و لا يستكشف منها حرمة الفعل و لا كراهته فى

سيره الترك .نعم هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها و إلا لم تكن مشروعه و ذلك مثل الأماره كخبر الواحد و الظواهر فإن السيره على العمل بالأماره لما دلت على مشروعيه العمل بها فإن لازمه أن يكون واجبا لأنه لا يشرع العمل بها و لا يصلح إلا- إذا كانت حجه منصوبه من قبل الشارع لتبليغ الأحكام و استكشافها و إذا كانت حجه وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام و تعلمها فينتج من ذلك أنه لا يمكن فرض مشروعيه العمل بالأماره مع فرض عدم وجوبه

إن القياس على ما سيأتى تحديده و بيان موضع البحث فيه من الأمارات التى وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء . و علماء الإماميه تبعا لآل البيت عليهم السلام أطلوا العمل به و من الفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بالظاهريه أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر و كذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزنا . و أول من توسع فيه فى القرن الثانى أبو حنيفه رأس القياسيين و قد نشط فى عصره و أخذ به الشافعيه و المالكيه و لقد بالغ به جماعه فقدموه على الإجماع بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس و ربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس . و من المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به و قد شاع عنهم:(أن دين الله لا- يصاب بالعقول) و:(أن السنه إذا قيست محق الدين) بل شنوا حربا شعواء لا هواده فيها على أهل الرأى و قياسهم ما وجدوا للكلام متسعا و مناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفه لا سيما مع أبى حنيفه و قد رواها حتى أهل السنه:(إذ قال له فيما رواه ابن حزم (١) اتق الله و لا- تقس فإننا نقف غدا بين يدى الله فنقول قال الله و قال رسوله و تقول أنت و أصحابك سمعنا و رأينا) . و الذى يبدو أن المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم و لم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله و ما جاء به

ص: ١٨١

الرسول صلى الله عليه وآله فالتجئوا إلى أن يصطنعوا الرأي و الاجتهادات الاستحسانيه للفتياء و القضاء بين الناس بل حكموا الرأي و الاجتهاد حتى فيما يخالف النص أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفه النص كما فى قصه تبرير الخليفه الأول لفعله خالد بن الوليد فى قتل مالك بن نويره و قد خلا بزوجه ليله قتله فقال عنه إنه اجتهد فأخطأ و ذلك لما أراد الخليفه عمر بن الخطاب أن يقاد به و يقام عليه الحد (١). و كان الرأي و القياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه و التابعين حتى بدأ البحث فيه لتركيزه و توسعه الأخذ به فى القرن الثانى على يد أبى حنيفه و أصحابه ثم بعد أن أخذت الدوله العباسيه تساند أهل القياس و بعد ظهور النقاد له انبرى جماعه من علمائهم لتحديد معالمه و توسيع أبحاثه و وضع القيود و الاستدراكات له حتى صار فنا قائما بنفسه. و نحن يهمننا منه البحث عن موضع الخلاف فيه و حججه فنقول

ص: ١٨٢

١-١) راجع كتاب «السقيفه» للمؤلف ص ١٧، الطبعة الثالثه.

(إن خير التعريفات للقياس في رأينا أن يقال هو إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة) و المحل الأول و هو المقيس يسمى فرعا و المحل الثانى و هو المقيس عليه يسمى أصلا و العلة المشتركة تسمى جامعا. و فى الحقيقة أن القياس عمليه من المستدل أى القائس لغرض استنتاج حكم شرعى لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعى إذ توجب هذه العمليه عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع. و العمليه القياسيه هى نفس حمل الفرع على الأصل فى الحكم الثابت للأصل شرعا فيعطى القائس حكما للفرع مثل حكم الأصل فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب و إن كان الحرمة فالحرمة و هكذا. و معنى هذا الإعطاء أن يحكم بأن الفرع ينبغى أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما و هذا الإعطاء أو الحكم هو الذى يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع و يكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل ما شئت فعبّر دليلا- عنده على حكم الله فى الفرع. و عليه فالدليل هو الإثبات الذى هو نفس عمليه الحمل و إعطاء الحكم للفرع من قبل القائس. و نتيجة الدليل هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلا على هذا

الفرع بمثل حكم الأصل. فتكون هذه العمليه من القائس دليلا- على حكم الشارع لأنها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم. و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل و هو الإثبات نفسه نتيجته الدليل بينما أنه يجب أن يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه. وجه الدفع أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات فى الحقيقه و هو عمليه الحمل عمل القائس و حكمه لا- حكم الشارع و هو الدليل و أما المستدل عليه فهو حكم الشارع على الفرع و إنما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العمليه القياسيه التى أجراها. و من هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات و أبعدها عن المناقشات و أما تعريفه بالمساواه بين الفرع و الأصل فى العله أو نحو ذلك فإنه تعريف بمورد القياس و ليست المساواه قياسا. و على كل حال لا يستحق الموضوع الإطاله بعد أن كان المقصود من القياس واضحا

٢ أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعة أركان ١ الأصل و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا ٢. الفرع و هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعا ٣. العله و هى الجبهه المشتركه بين الأصل و الفرع التى اقتضت

ثبوت الحكم و تسمى جامعا .٤ الحكم و هو نوع الحكم الذى ثبت للأصل و يراد إثباته للفرع .و قد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمنا التعرض لها إلا فيما يتعلق بأصل حجيته و ما يرتبط بذلك و بهذا الكفايه

ص :١٨٥

إن حجيه كل أماره تناط بالعلم و قد سبق بيان ذلك فى هذا الجزء أكثر من مره فالقياس كباقى الأمارات لا يكون حججه إلا فى صورتين لا ثالث لهما ١ أن يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعى ٢. أن يقوم دليل قاطع على حجيته إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم و حينئذ لا بد من بحث موضوع حجيه القياس من الناحيتين فنقول

١ هل القياس يوجب العلم

أن القياس نوع من التمثيل المصطلح عليه فى المنطق راجع المنطق للمؤلف ٢ ١٤٧ ١٤٩ و قلنا هناك إن التمثيل من الأدله التى لا تفيد إلا- الاحتمال لأنه لا يلزم من تشابه شيئين فى أمر بل فى عدده أمور أن يتشابهها من جميع الوجوه و الخصوصيات . نعم إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل و الفرع و تعددت يقول فى النفس الاحتمال حتى يكون ظنا و يقرب من اليقين و القيافه من هذا الباب و لكن كل ذلك لا يغنى عن الحق شيئا . غير أنه إذا علمنا بطريقه من الطرق أن جهه المشابهه عله تامه لثبوت الحكم فى الأصل عند الشارع ثم علمنا أيضا بأن هذه العله التامه موجوده بخصوصياتها فى الفرع فإنه لا محاله يحصل لنا على نحو اليقين استتباط أن مثل هذا الحكم ثابت فى الفرع كثبوتة فى الأصل

لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه و يكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين . و لكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع عله تامه للحكم الشرعي و قد سبق ص ١٢٦ من هذا الجزء أن ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلي فيها فلا تعلم إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغا و هاديا و الغرض من كون الملاكات لا- مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلا من طريق السماع لأنه أمر توقيفي أما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس و نحوه لكن لا بما هو عله و ملاك كالإسكار فإن كونه عله للتحريم في الخمر لا- يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدله السمعيه أما وجود الإسكار في الخمر و غيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان و لكن لا ربط لذلك بمعرفه كونه هو الملاك في التحريم فإنه ليس هذا من الوجدانيات . و على كل حال فإن السر في أن الأحكام و ملاكاتهما لا- مسرح للعقول في معرفتها واضح لأنها أمور توقيفيه من وضع الشارع كاللغات و العلامات و الإشارات التي لا تعرف إلا من قبل واضعيها و لا تدرك بالنظر العقلي إلا من طريق الملازمات العقلية القطعيه التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني و في دليل العقل من هذا الجزء و القياس لا يشكل ملازمه عقليه بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس . نعم إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان عله الحكم في المقيس عليه فإنه يصح الاكتفاء به في تعديه الحكم إلى المقيس بشرطين الأول أن نعلم بأن العله المنصوصه تامه يدور معها الحكم أينما دارت و الثاني أن نعلم بوجودها في المقيس .

و الخلاصه أن القياس فى نفسه لا- يفيد العلم بالحكم لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمه بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس و يستثنى منه منصوص العله بالشرطين اللذين تقدا و فى الحقيقه أن منصوص العله ليس من نوع القياس كما سيأتى بيانه و كذلك قياس الأولويه . و لأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول إن الاحتمالات الموجوده فى كل قياس خمس و مع هذه الاحتمالات لا- تحصل الملازمه بين حكم الأصل و حكم الفرع و لا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع و الاحتمالات هى ١ احتمال أن يكون الحكم فى الأصل معللا عند الله بعله أخرى غير ما ظنه القائس بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشىء أصلا لأنهم لا يرون الأحكام الشرعيه معلله بالمصالح و المفاسد و هذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعى فى المقيس عليه بالعله التى يظنونها بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل . ٢ احتمال أن هناك وصفا آخر ينضم إلى ما ظنه القائس عله بأن يكون المجموع منهما هو العله للحكم لو فرض أن القائس أصاب فى أصل التعليل . ٣ احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئا أجنبيا إلى العله الحقيقيه لم يكن له دخل فى الحكم فى المقيس عليه . ٤ احتمال أن يكون ما ظنه القائس عله إن كان مصيبا فى ظنه ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه أعنى الأصل

لخصوصيه فيه مثال ذلك لو علم بأن الجهل بالثمن عله موجه شرعا فى إفساد البيع و أراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولا- فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض فى البيع لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلى كل معاوضه حتى فى مثل الصلح المعاوضى و النكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضه عن البضع. ٥. احتمال أن تكون العله الحقيقه لحكم المقيس عليه غير موجوده أو غير متوفره بخصوصياتها فى المقيس. و كل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجه و لا يدفعها إلا الأدله السمعيه الوارده عن الشارع. و قيل من الممكن تحصيل العلم بالعله بطريق برهان السبر و التقسيم و برهان السبر و التقسيم عباره عن عد جميع الاحتمالات الممكنه ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر فى واحد منها فيتعين فيقال مثلا حرمة الربا فى البر إما أن تكون معلله بالطعم أو بالقوت أو بالكيل و الكل باطل ما عدا الكيل فيتعين التعليل به. أقول من شرط برهان السبر و التقسيم ليكون برهانا حقيقيا أن تحصر المحتملات حصرا عقليا من طريق القسمة الثنائيه (١) التى تتردد بين

ص: ١٨٩

(١-١) كتاب المنطق للمؤلف ١-١٠٦-١٠٨ الطبعة الثانيه.

النفي و الإثبات .و ما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعى لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القائس أن يحتملها و لم يحتمل غيرها لا- أنها مبنيه على الحصر العقلى المردد بين النفي و الإثبات .و إذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلا و من الاحتمالات أن تكون العله اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القائس و من الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئا آخر خارجا عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدى إليه القائس مثل التعليل في قوله تعالى سوره النساء ١٦٠ فَبُظِّلِمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ فَإِن الظاهر من الآيه أن العله في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء .بل من الاحتمالات عند هذا القائس الذى لا يرى تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد أن الحكم لا ملاك و لا عله له فكيف يمكن أن يدعى حصر العلل فيما احتمله و قد لا تكون له عله .و على كل حال فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال و إذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن .فرجع الأمر بالأخير إلى الظن و أن الظن لا يغنى من الحق شيئا و فى الحقيقة أن القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن غير أنهم يرون أن مثل هذا الظن حجه و فى البحث الآتى نبحت عن أدله حجيته

اشاره

بعد أن ثبت أن القياس في حد ذاته لا يفيد العلم بقي علينا أن نبحث عن الأدله على حججه الظن الحاصل منه ليكون من الظنون الخاصه المستثناه من عموم الآيات الناهيه عن اتباع الظن كما صنعنا في خبر الواحد و الظواهر فنقول أما نحن الإماميه ففي غنى عن هذا البحث لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس فقد تواتر عنهم النهى عن الأخذ بالقياس و أن دين الله لا يصاب بالعقول فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول و لا ملاكاتها و عللها على أنه يكفيننا في إبطال القياس أن نبطل ما تمسكوا به لإثبات حججته من الأدله لندرج إلى عمومات النهى عن اتباع الظن و ما وراء العلم. أما غيرنا من أهل السنه الذين ذهبوا إلى حججته فقد تمسكوا بالأدله الأربعة الكتاب و السنه و الإجماع و العقل و لا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم فنقول

الدليل من الآيات القرآنيه

منها قوله تعالى الحشر ٥٩ فَأَعْتَبَرُوا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ بِنَاءِ عَلَى تَفْسِيرِ الْاِعْتَبَارِ بِالْعُبُورِ وَ الْمَجَاوِزَةِ وَ الْقِيَاسِ عُبُورِ وَ مَجَاوِزَةِ مِنْ

الأصل إلى الفرع. وفيه أن الاعتبار هو الاعتراض لغه و هو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدي المؤمنين و أين هي من القياس الذى نحن فيه (و قال ابن حزم فى كتابه إبطال القياس ص ٣٠ و محال أن يقول لنا فَأَعْتَبَرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ و يريد القياس ثم لا يبين لنا فى القرآن و لا فى الحديث أى شىء نقيس و لا- متى نقيس و لا- على أى نقيس و لو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا و حرم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة و لا نتعدى حدوده). و منها قوله تعالى يس ٣٦ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى مَسَاوَاهِ النَّظِيرِ لِلنَّظِيرِ بَلْ هِيَ اسْتِدْلَالٌ بِالْقِيَاسِ لِإِفْحَامِ مَنْ يَنْكُرُ إِحْيَاءَ الْعِظَامِ وَ هِيَ رَمِيمٌ وَ لَوْ لَا أَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةً لَمَا صَحَّ الاسْتِدْلَالُ فِيهَا. وَ فِيهِ أَنَّ الْآيَةَ لَا تَدُلُّ عَلَى هَذِهِ الْمَسَاوَاهِ بَيْنَ النَّظِيرِينَ كَنظِيرِينَ فِي أَبِيهِ جِهَةٌ كَانَتْ كَمَا أَنَّهَا لَيْسَتْ اسْتِدْلَالًا بِالْقِيَاسِ وَ إِنَّمَا جَاءَتْ لِرَفْعِ اسْتِغْرَابِ الْمُنْكَرِينَ لِلْبَعْثِ إِذْ يَتَخِيلُونَ الْعَجْزَ عَنِ إِحْيَاءِ الرَّمِيمِ فَأَرَادَتْ الْآيَةُ أَنَّ تَثْبِثَ الْمَلَاذِمَةَ بَيْنَ الْقَدْرَةِ عَلَى إِنْشَاءِ الْعِظَامِ وَ إِجَادَتِهَا لِأَوَّلِ مَرَّةٍ بَلَا سَابِقٍ وَ جُودٍ وَ بَيْنَ الْقَدْرَةِ عَلَى إِحْيَائِهَا مِنْ جَدِيدٍ بَلْ الْقَدْرَةِ عَلَى الثَّانِي أُولَى وَ إِذَا تَثْبِثَ الْمَلَاذِمَةَ وَ الْمَفْرُوضِ أَنَّ الْمَلْزُومَ وَ هُوَ الْقَدْرَةُ عَلَى إِنْشَائِهَا أَوَّلِ مَرَّةٍ مَوْجُودِ مُسَلِّمٍ فَلَا بَدَّ أَنْ يَثْبِثَ اللَّازِمَ وَ هُوَ الْقَدْرَةُ عَلَى إِحْيَائِهَا وَ هِيَ رَمِيمٌ وَ أَيْنَ هَذَا مِنَ الْقِيَاسِ. وَ لَوْ صَحَّ أَنَّ يَرَادُ مِنَ الْآيَةِ الْقِيَاسَ فَهُوَ نَوْعٌ مِنَ الْقِيَاسِ الْأُولَوِيِّهِ الْمَقْطُوعِ وَ أَيْنَ هَذَا مِنَ قِيَاسِ الْمَسَاوَاهِ الْمَطْلُوبِ إِثْبَاتِ حُجِّيَّتِهِ وَ هُوَ الَّذِي

يبتنى على ظن المساواه فى العله .و قد استدلووا بآيات آخر مثل قوله تعالى فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ التشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب كما يقولون .

الدليل من السنه

□
رووا عن النبى صلى الله عليه و آله أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجه لهم و لا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها فنقول منها:(الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه و آله بعثه قاضيا إلى اليمن و قال له فيما قال بما ذا تقضى إذا لم تجد فى كتاب الله و لا فى سنه رسول الله قال معاذ أجتهد رأى و لا آلو فقال صلى الله عليه و آله الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله). قالوا قد أقر النبى الاجتهاد بالرأى و اجتهاد الرأى لا بد من رده إلى أصل و إلا كان رأيا مرسلا و الرأى المرسل غير معتبر فانحصر الأمر بالقياس .و الجواب أن الحديث مرسل لا حجه فيه لأن راويه و هو الحارث بن عمرو ابن أخى المغيره بن شعبه رواه عن أناس من أهل حمص ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا- يدرى أحد من هو و لا- يعرف له غير هذا الحديث .ثم إن الحديث معارض بحديث آخر (1) فى نفس الواقعه إذ جاء فيه:(لا تقضين و لا تفضلن إلا بما تعلم و إن أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلى) فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعا على

ص: ١٩٣

١-١) راجع تعليقه الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم ص ١٥.

الحارث أو منه .مضافا إلى أنه لا- حصر فيما ذكروا فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم و لو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول و لعله يشير إلى ذلك قوله و لا آلو .و منها:(حديث الخثعميه التى سألت رسول الله صلى الله عليه و آله عن قضاء الحج عن أبيها الذى فاتته فريضه الحج أ ينفعه ذلك فقال صلى الله عليه و آله لها أ رأيت لو كان على أبى دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء) .قالوا فألحق الرسول دين الله بدين آدمى فى وجوب القضاء و هو عين القياس .و الجواب أنه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس فى حكمه بقضاء الحج و هو المشرع المتلقى الأحكام من الله تعالى بالوحي فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس ما لكم كيف تحكمون .و إنما المقصود من الحديث على تقدير صحته تنبيه الخثعميه على تطبيق العام على ما سألت عنه و هو أعنى العام وجوب قضاء كل دين إذ خفى عليها أن الحج مما يعد من الديون التى يجب قضاؤها عن الميت و هو أولى بالقضاء لأنه دين الله .و لا شك فى أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا- يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام لأن الانطباق قهري و ليس هو من نوع القياس .و لا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج و لا الصوم كالحنفية و يقول دين الناس أحق بالقضاء ثم يستدل بهذا الحديث

على حجيه القياس . و منها:)حديث بيع الرطب بالتمر فإن رسول الله صلى الله عليه و آله سئل أ ينقص الرطب إذا يبس فلما أجيب بنعم قال فلا إذن). و الجواب أن هذا الحديث على تقدير صحته يشبه حديث الخثعميه فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفيه و ليس هو من القياس فى شىء . و كذلك يقال فى أكثر الأحاديث المرويه فى الباب .على أنها بجملتها معارضه بأحاديث آخر يفهم منها النهى عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب و السنه

الدليل من الإجماع

و الإجماع هو أهم دليل عندهم و عليه معولهم فى هذه المسأله و الغرض منه إجماع الصحابه . و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأى و أكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفا فى الشريعه باجتهاداتهم و الإنصاف أن ذلك لا ينبغى أن ينكر من طريقتهم و لكن كما سبق إن أوضحناه لم تكن الاجتهادات واضحه المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله و لم يعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم أ كانت تأويلا للنصوص أو جهلا بها أو استهانه بها ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم . و فى الحقيقه إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنوعه و خصائصه فى القرن الثانى و الثالث كما سبق بيانه فميزوا بين القياس و الاستحسان

والمصالح المرسله. و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب متعتان كائتا على عهد رسول الله أنا محرمهما و معاقب عليهما و منها جمعه الناس لصلاحه التراويح و منها إلغاؤه فى الأذان حى على خير العمل فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض لا ينبغى أن يشك مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس فى شىء و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم. (و عليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقا معروفا بحدوده فى اجتهادات الصحابه حينما قال فى كتابه إبطال القياس ص ٥ ثم حدث القياس فى القرن الثانى فقال به بعضهم و أنكروه سائرهم و تبرءوا منه و قال فى كتابه الأحكام ١٧٧٧ إنه بدعه حدث فى القرن الثانى ثم فشا و ظهر فى القرن الثالث) أما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابه و هو لا يريد ذلك قطعا فهو إنكار لأمر ضرورى متواتر عنهم. و قد ذكر الغزالى فى كتاب المستصفى ٢ ٥٨ ٦٢ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابه برأيهم و لكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس إلا لأنه لم يوجها لتصحیحها إلا بالقياس و تعليل النص و ليس هو منه إلا- من باب حسن الظن لا- أكثر و أكثرها لا يصح تطبيقها على القياس. و على كل حال فالشأن كل الشأن فى تحقيق إجماع الأمة و الصحابه على الأخذ بالقياس و نحن نمنعه أشد المنع. أما أولا فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل فى بعضها ثبت عكس ذلك كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمه و مثلها اجتهاد عثمان فى حرق المصاحف و نحو ذلك .

و أما ثانياً فإن استعمال بعضهم للرأى سواء كان مبنياً على القياس أو على غيره لا يكشف عن موافقه الجميع (كما قال ابن حزم (١) فأنصف أين وجدتم هذا الإجماع وقد علمتم أن الصحابه ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم فى أشخاص المسائل إلا عن مائه و نيف و ثلاثين نفرًا منهم سبعة مكثرون و ثلاثه عشر نفساً متوسطون و الباقون مقلون جدا تروى عنهم المسأله و المسألتان حاشا المسائل التى تيقن إجماعهم عليها [١] كالصلوات و صوم رمضان فأين الإجماع على القول بالرأى). و الغرض الذى نرمى إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابه كأبى بكر و عمر و عثمان و زيد بن ثابت بل ربما من غيرهم و إنما الذى ينكر أن يكون ذلك بمجردة محققاً لإجماع الأمة أو الصحابه و اتفاق الثلاثة أو العشره بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا. نعم أقصى ما يقال فى هذا الصدد أن الباقين سكتوا و سكوتهم إقرار فيتحقق الإجماع. و لكن يجاب عن ذلك أن السكوت لا نسلم أنه يحقق الإجماع لأنه لا يدل على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار و السر فى ذلك أن السكوت فى حد ذاته مجمل فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد و احتمال إذ قد ينشأ من الخوف أو الجبن أو الخجل أو المداهنه أو عدم العناية ببيان الحق أو الجهل بالحكم الشرعى أو وجهه أو عدم وصول نبي الفتيا إليهم إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التى لا دافع لها بالنسبه

ص: ١٩٧

إلى غير المعصوم وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق و من الاحتمالات أيضا أن يكون قد أنكر بعض الناس و لكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا و دواعي إخفاء الإنكار و خفائه كثيرة لا تحد و لا تحصر. و أما ثالثا فإن سكوت الباقيين غير مسلم و يكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد و قد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عباس و ابن مسعود و أضرابهما بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (1) إياكم و أصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا و أضلوا و إن كنت أظن أن هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت أنه في مقدمه أصحاب أهل الرأى مع أن أسلوب بيان الرواية بعيد عن النسبه إليه و إلى عصره. و على كل حال لا شيء أبلغ في الإنكار من المجاهره بالخلاف و الفتوى بالضد و هذا قد كان من جماعه كما قلنا بل زاد بعضهم كابن عباس و ابن مسعود إن انتهى إلى ذكر المباهله و التخويف من الله تعالى و هل شيء أبلغ في الإنكار من هذا فأين الإجماع. و نحن يكفينا إنكار على بن أبى طالب عليه السلام و هو المعصوم الذى يدور معه الحق كيف ما دار كما فى الحديث النبوى المعروف و إنكاره معلوم من طريقته (و قد رووا عنه قوله: لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره) و هو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذى لا مدرك له إلا القياس أو الاستحسان

ص: ١٩٨

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجته [١] غير أن جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سنذكره مع أنه من أوهن الاستدلالات. الدليل أنا نعلم قطعا بأن الحوادث لا نهايه لها. و نعلم قطعا أنه لم يرد النص في جميع الحوادث لتناهي النصوص و يستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي. إذن فيعلم أنه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافي النواقص من الحوادث و ليس هو إلا-القياس. و الجواب صحيح أن الحوادث الجزئيه غير متناهيه و لكن لا يجب في كل حادثه جزئيه أن يرد نص من الشارع بخصوصها بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات و الأمور العامه محدوده متناهيه لا يمتنع ضبطها و لا يمتنع استيعاب النصوص لها. على أن فيه مناقشات أخرى لا حاجه بذكرها

٤ منصوص العله و قياس الأولويه

إشاره

ذهب بعض علمائنا كالعلامه الحلبي إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ما كان منصوص العله و قياس الأولويه فإن القياس فيهما حجه و بعض قال لا إن الدليل الدال على حرمه الأخذ بالقياس شامل للقسمين و ليس

هناك ما يوجب استثناءهما. و الصحيح أن يقال إن منصوص العله و قياس الأولويه هما حجه و لكن لا استثناء من القياس لأنهما فى الحقيقه ليسا من نوع القياس بل هما من نوع الظواهر فحجيتهما من باب حجيه الظهور و هذا ما يحتاج إلى البيان فنقول

منصوص العله

أما منصوص العله فإن فهم من النص على العله أن العله عامه على وجه الاختصاص لها بالمعلل الذى هو كالأصل فى القياس فلا شك فى أن الحكم يكون عاما شاملا للفرع مثل ما لو قال حرم الخمر لأنه مسكر فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضا و أما إذا لم يفهم منه ذلك فلا وجه لتعديده الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل مثل ما لو قيل هذا العنب حلو لأن لونه أسود فإنه لا- يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو بل العنب الأسود خاصة حلو. و فى الحقيقه أنه بظهور النص فى كون العله عامه ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العله فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل الأصل و غيره و يكون المعلل من قبيل المثال للقاعده العامه. لا أن موضوع الحكم هو خصوص المعلل الأصل و نستنبط منه الحكم فى الفرع من جهه العله المشتركه حتى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس كما فى الصوره الثانيه أى التى لم يفهم فيها عموم العله. و لأجل هذا نقول إن الأخذ بالحكم فى الفرع فى الصوره الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم و ليس هو من القياس فى شىء ليكون

ص: ٢٠٠

القول بحجبه التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس. مثال ذلك (قوله عليه السلام فى صحيحه ابن بزيع: ماء البئر واسع لا يفسده شىء لأن له ماده) فإن المفهوم منه أى الظاهر منه أن كل ماء له ماده واسع لا يفسده شىء و أما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعده فىشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر و ماء الحمام و ماء العيون و ماء حنفيه الإسالة و غيرها فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس بل هو أخذ بظهور العموم و الظهور حجه. هذا و فى عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الروايه شمول العله لأن له ماده لكل ما له ماده و إن لم يكن ماء مطلقاً فإن الحكم و هو الاعتصام من التنجس لا- نعيده إلى الماء المضاف الذى له ماده إلا بالقياس و هو ليس بحجه. و من هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العله و الأخذ بالقياس فلا- بد من التفرقه بينهما فى كل عله منصوصه لثلا يقع الخلط بينهما و من أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار فى تعرف الموضوع للحكم. و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين فى حجبه منصوص العله فمن يراه حجه يراه فيما إذا كان له ظهور فى عموم العله و من لا- يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس. و الخلاصه أن المدار فى منصوص العله أن يكون له ظهور فى عموم الموضوع لغير ما له الحكم أى المعلل الأصل فإنه عموم من جمله الظواهر التى هى حجه و لا- بد حينئذ أن تكون حجته على مقدار ما له من الظهور فى العموم فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعديه

لا محاله تكون من نوع الحمل و القياس الذى لا دليل عليه بل قام الدليل على بطلانه

قياس الأولويه

أما قياس الأولويه فهو نفسه الذى يسمى مفهوم الموافقه الذى تقدمت الإشاره إليه ١٠٩١ و قلنا هناك إنه يسمى فحوى الخطاب كمثل الآيه الكريمة **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** الداله بالأولويه على النهى عن الشتم و الضرب و نحوهما. و تقدم فى هذا الجزء ص ١٢٣ أن هذا من الظواهر فهو حجه من أجل كونه ظاهرا من اللفظ لا- من أجل كونه قياسا حتى يكون استثناء من عموم النهى عن القياس و إن أشبه القياس و لذلك سمي بقياس الأولويه و القياس الجلى. و من هنا لا يفرض مفهوم الموافقه إلا حيث يكون للفظ ظهور بتعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم كآيه التأيف المتقدمه و منه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى و يقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء إذن الفحوى و منه الآيه الكريمة **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** الداله بالأولويه على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير. و بالجمله إنما تأخذ بقياس الأولويه إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى عله الحكم فيكون حجه من باب الظواهر و من أجل هذا عدوه من المفاهيم و سموه مفهوم الموافقه. أما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما

ص: ٢٠٢

بالاصطلاح و لا تكفى مجرد الأولويه وحدها فى تعديه الحكم إذ يكون من القياس الباطل. و يشهد لذلك ما ورد من النهى عن مثله (فى صحيحه أبان بن تغلب عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام (1):قال أبان قلت له ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه كم فيها قال عشر من الإبل قلت قطع اثنتين [1] قال عشرون قلت قطع ثلاثاً قال ثلاثون قلت قطع أربعاً قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممن قاله و نقول الذى جاء به شيطان فقال مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله إن المرأه تعاقل [2] الرجل إلى ثلث الديه فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس و السنه إذا قيست محق الدين). فهنا فى هذا المثال لم يكن فى المسأله خطاب يفهم منه فى الفحوى من

ص: ٢٠٣

١-١) الكافي ٧-٢٩٩ طبع طهران بالحروف سنه ١٣٧٩.

جهه الأولويه تعديه الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقه و إنما الذى وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهه الأولويه إذ تصور بمقتضى القاعده العقليه الحسابيه أن الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع فإذا كان فى قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون فى قطع الأربع أربعون لأن قطع الأربع قطع للثلاث و زياده و لكن أبان كان لا يدري أن المرأه ديتها نصف ديه الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد و هى مائه من الإبل . و الخلاصه أنا نقول ببطلان قياس الأولويه إذا كان الأخذ به لمجرد الأولويه أما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه فهو حجه من باب الظواهر فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل

ص: ٢٠٤

بقى من الأدله المعتره عند جملة من علماء السنه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع . و هى إن لم ترجع إلى ظواهر الأدله السمعيه أو الملازمات العقلية لا- دليل على حجيتها بل هى أظهر أفراد الظن المنهى عنه و هى دون القياس من ناحيه الاعتبار . و لو أردنا إخراجها من عمومات حرمه العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع و من البديهى عدم جواز تخصيص الأكثر . على أنه قد أوضحنا فيما سبق فى الدليل العقلى أن الأحكام و ملاكاتها لا يستقل العقل بإدراكها ابتداء أى ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام أو بالملازمه العقلية و شأنها فى ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات و الإشارات و العلامات و نحوها فإنه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلى مجرد سواء كان من طريق بديهى أم نظرى . و لو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجه لبعثه الرسل و نصب الأئمه إذ يكون حينئذ كل ذى عقل متمكنا بنفسه من معرفه أحكام الله تعالى و يصبح كل مجتهد نبيا أو إماما و من هنا تعرف السر فى إصرار

أصحاب الرأى على قولهم بأن كل مجتهد مصيب و قد اعترف الإمام الغزالي (1) بأنه لا يمكن إثبات حجيه القياس إلا بتصويب كل مجتهد و زاد على ذلك قوله بأن المجتهد و إن خالف النص فهو مصيب و أن الخطأ غير ممكن فى حقه . و من أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجيه مثل هذه الأدله رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدله و مرادهم منها و مناقشه أدلتهم و نحيل الطلاب على محاضرات مدخل الفقه المقارن التى ألقاها أستاذ ماده فى كليه الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم فإن فيها الكفايه

ص: ٢٠٤

١-١) المستصفى ٢-٥٧.

اشاره

ص: ٢٠٧

عنون الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور. و مرادهم من كلمة التعادل تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضى ترجيح أحدهما على الآخر. و مرادهم من كلمة التراجيح جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر إذ جمعه ترجيحات و المقصود منه المصدر بمعنى الفاعل أى المرجح. و إنما جاءوا به على صيغه الجمع دون التعادل لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة و التعادل لا يكون إلا في فرض واحد و هو فرض فقدان كل المرجحات. و الغرض من هذا البحث بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين و بيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر. و من هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسألة بعنوان التعارض بين الأدلة لأن التعادل و الترجيح بين الأدلة إنما يفرض في مورد التعارض بينهما غير أنه لما كان هم الأصوليين في البحث و غايتهم منه معرفه كيفية العمل بالأدلة المتعارضه عند تعادلها و ترجيحها عنونها بما ذكرناه. و هذه المسألة كما ذكرناه سابقا أليق شيء بها مباحث الحجه لأن نتيجتها تحصيل الحجه على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدله. و قبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في

بيان أمور يحتاج إليها مثل حقيقه التعارض و شروطه و قياسه بالتراحم و الحكومه و الورد و مثل القواعد العامه فى الباب فنقول

١ حقيقه التعارض

التعارض مصدر من باب التفاعل الذى يقتضى فاعلين و لا يقع إلا من جانبين فيقال تعارض الدليلان و لا تقول تعارض الدليل و تسكت . و عليه فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر . و معنى المعارضه أن كلا منهما إذا تمت مقومات حججه يبطل الآخر و يكذبه و التكاذب إما أن يكون فى جميع مدلولاتهما و نواحى الدلاله فيهما و إما فى بعض النواحى على وجه لا يصح فرض بقاء حججه كل منهما مع فرض بقاء حججه الآخر و لا يصح العمل بها معا . فمرجع التعارض فى الحقيقه إلى التكاذب بين الدليلين فى ناحيه ما أى أن كلا منهما يكذب الآخر و لا يجتمعان على الصدق . هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض و هو مأخوذ من عارضه أى جانبه و عدل عنه .

٢ شروط التعارض

و لا يتحقق هذا المعنى من التعارض إلا بشروط سبعة هى مقومات التعارض نذكرها لتتضح حقيقه التعارض و مواقعه

١ أ- يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً لأنه لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم منه كذب الآخر و المعلوم كذبه لا يعارض غيره و أما القطع بالمتنافيين في نفسه أمر مستحيل لا يقع ٢. ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتها مع الاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما نعم يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر ٣. أن يتنافى مدلولاهما و لو عرضاً و في بعض النواحي ليحصل التكاذب بينهما سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقى أو التضمني أو الالتزامى و الجامع في ذلك أن يؤديا إلى ما لا- يمكن تشريعه و يمتنع جعله في نفس الأمر و لو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة فإن الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد و لكن لما علم من دليل خارج أنه لا تجب إلا صلاة واحدة في الوقت الواحد فإنهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما و على هذا يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال الضابط في التعارض امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحيته تكوينيه أو من ناحيته تشريعيه. أو يقال بعباره جامع الضابط في التعارض تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر. و من هنا يعلم أن التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل بل

المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان و إنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان لأن امتناع صدق الدليلين معا و تكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين. و لأجل هذا(قال صاحب الكفايه التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات) فحصر التعارض في مقام الإثبات و مرحله الدلاله ٤. أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه بمعنى أن كلا- منهما لو خلى و نفسه و لم يحصل ما يعارضه لكان حجه يجب العمل بموجبه و إن كان أحدهما لا- على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجيه بالفعل. و السر في ذلك واضح فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجيه في نفسه لا يصلح أن يكون مكذبا لما هو حجه و إن كان منافيا له في مدلوله فلا يكون معارضا له لما قلنا من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات و إذ لا إثبات فيما هو غير حجه فلا يكذب ما فيه الإثبات. إذن لا تعارض بين الحججه و اللا-حجه كما لا- تعارض بين اللاحجتين. و من هنا يتضح أنه لو كان هناك خبر مثلا غير واجد لشرائط الحججه و اشتبه بما هو واجد لها فإن الخبرين لا يدخلان في باب التعارض فلا تجرى عليهما أحكامه و قواعده و إن كان من جهه العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين نعم في مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالي ٥. ألا- يكون الدليلان متزاحمين فإن للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي و إن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهه

واحدة و هي امتناع اجتماع الحكمين فى التحقيق فى موردهما و لكن الفرق فى جهة الامتناع فإنه فى التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان و فى التراحم من جهة الامتثال فلا يتكاذبان و لا بد من إفراد بحث مستقل فى بيان الفرق كما سيأتى ٦. ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر ٧. ألا يكون أحدهما واردا على الآخر. و سيأتى أن الحكومه و الورود يرفعان التعارض و التكاذب بين الدليلين و لا بد من إفراد بحث عنهما أيضا فإنه أمر أساسى فى تحقيق التعارض و فهمه .

٣ الفرق بين التعارض و التراحم

تقدم فى ٢-٣٢١ بيان الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفرقه بين بابى التعارض و التراحم ثم بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهى . و خلاصته أن التعارض فى خصوص مورد العامين من وجه إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزاميه على نفى حكم الآخر فى مورد الاجتماع بينهما فيتكاذبان من هذه الجهة و أما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزاميه فلا تعارض بينهما إذ لا تكاذب بينهما فى مقام الجعل و التشريع . و حينئذ أى حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزاميه لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما فى الامتثال لأى سبب من الأسباب فإن الأمر فى مقام الامتثال يدور بينهما بأن يمثل إما هذا أو ذاك و هنا يقع التراحم بين الحكمين و طبعاً إنما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين .

و من أجل هذا قلنا فى الشرط الخامس من شروط التعارض أن امتناع اجتماع الحكامين فى التحقق إذا كان فى مقام التشريع دخل الدليلان فى باب التعارض لأنهما حينئذ يتكاذبان أما إذا كان الامتناع فى مقام الامتثال دخلا فى باب التراحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين . و هذا هو الفرق الحقيقى بين باب التعارض و باب التراحم فى أى مورد يفرض . و ينبغى ألا يغيب عن بال الطالب أنه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط فى مقام التفرقة بين البابين كما تقدم فى الجزء الثانى لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه بل لأن العامين من وجه موضع شبهه عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهى و قد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع . و عليه فالضابط فى التفرقة بين البابين كما أشرنا إليه أكثر من مره هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا فى مقام التشريع و يكونان متراحمين إذا امتنع الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع . و فى تعارض الأدله قواعد للترجيح ستأتى و قد عقد هذا الباب لأجلها و ينحصر الترجيح فيها بقوه السند أو الدلاله . و أما التراحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه و لا ترتبط بالسند أو الدلاله و لا ينبغى أن يخلو كتابنا من الإشاره إليها و هذه خير مناسبه لذكرها فنقول

٤ تعادل و ترجيح المتراحمين

لا- شك فى أنه إذا تعادل المتراحمان فى جميع جهات الترجيح الآتية فإن الحكم فيهما هو التخيير و هذا أمر محل اتفاق و إن وقع الخلاف

فى تعادل المتعارضين أنه يقتضى التسايط أو التخيير على ما سياتى . و فى الحقيقة أن هذا التخيير أنما يحكم به العقل و المراد به العقل العملى بيان ذلك أنه بعد فرض عدم إمكان الجمع فى الامتثال بين الحكمين المتراحمين و عدم جواز تركهما معا و لا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض و يستحيل الترجيح بلا مرجح فلا مناص من أن يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلى فى كل منهما و لا موجب لسقوط التكليف فيهما معا و هذا الحكم العقلى مما تطابقت عليه آراء العقلاء . و من هذا الحكم العقلى يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلى كسائر الأحكام العقلية القطعية لأن هذا من باب المستقلات العقلية التى تبنى على الملازمات العقلية المحضة . مثاله إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الإنقاذ فإنه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما و يترك الآخر فهو على التخيير عقلا بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك و موافقته على التخيير . إذا عرفت ذلك فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هى المرجحات فى باب التراحم و من الواضح أنه لا بد أن تنتهى كلها إلى أهميه أحد الحكمين عند الشارع فالأهم عنده هو الأرجح فى التقديم و لما كانت الأهميه تختلف جهتها و منشؤها فلا بد من بيان تلك الجهات و هى تستكشف بأمر نذكرها على الاختصار ١ أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم

له ذا بدل سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفاره أو اضطراريا كالتييم بالنسبه إلى الوضوء و كالجلوس بالنسبه إلى القيام فى الصلاه. و لا شك فى أن ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعاً عند المزاحمه و إن كان البدل اضطراريا لأن الشارع قد رخص فى ترك ذى البدل إلى بدله الاضطرارى عند الضروره و لم يرخص فى ترك ما لا بدل له و لا شك فى أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين فى الامتثال دون صورته تقديم ذى البدل فإن فيه تفويتاً للأول بلا تدارك ٢. أن يكون أحد الواجبين مضيقاً أو فورياً مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعاً فإن المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعاً كدوران الأمر بين إزاله النجاسه عن المسجد و إقامه الصلاه فى سعه وقتها و هذا الثانى ينسق على الأول لأن الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق و الفورى فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين فى الامتثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارك. و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفورى كدوران الأمر بين الصلاه فى آخر وقتها و إزاله النجاسه عن المسجد فإن الصلاه مقدمه إذ لا تدارك لها ٣. أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر و كان كل منهما مضيقاً كما لو دار الأمر بين أداء الصلاه اليوميه فى آخر وقتها و بين صلاه الآيات فى ضيق وقتها لأن الوقت لما كان مختصاً باليوميه فهى أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له فى أصل تشريعه بالوقت المعين و إنما اتفق حصول سببه فى ذلك الوقت و تضيق وقت أدائه و مسأله تقديم اليوميه على صلاه الآيات إذا تضيق وقتها معاً أمر إجماعى متفق عليه و لا

منشأ له إلا أهميه ذات الوقت المختص المفهومه من بعض الروايات ٤. أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدره الشرعيه دون الآخر و المراد من القدره الشرعيه هي القدره المأخوذه فى لسان الدليل شرطا للوجوب كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعه ونحوه .و مع فرض المزاحمه بينه و بين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدره لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط فى الوجوب لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبه للقدره المعتبره فى الوجوب و مع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزا معلوما .و لو قال قائل إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدره عقلا إذن فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدره فأى فرق بينهما فالجواب نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدره عقلا لكنه لما لم تؤخذ القدره فى الواجب الآخر فى لسان الدليل فهو من ناحيه الدلاله اللفظيه مطلق و إنما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدره و يكفى فى حصول شرط القدره العقليه نفس تمكن المكلف من فعله و لو مع فرض المزاحمه إذ لا شك فى أن المكلف فى فرض المزاحمه قادر و متمكن من فعل هذا الواجب المفروض و ذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدره الشرعيه .و الخلاصه أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه و هو القدره العقليه بخلاف مزاحمه المشروط لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ فى الدليل قدره خاصه لا تشمل هذه القدره الحاصله عند المزاحمه فلا يحرز تنجزه و لا تعلم فعليته .و عليه فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس و يخلو الجو للواجب

المطلق و إن كان مشروطاً بالقدره العقليه ٥. أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الآخر كما لو دار الأمر بين القيام للركعه المتقدمه و بين القيام لركعه بعدها في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من إحداهما فقط. فإنه في هذا الفرض يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدره الفعلية بالنسبه إليه فإذا فعله انتفت القدره الفعلية بالنسبه إلى المتأخر فلا يبقى له مجال. و لا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدره الشرعيه أو مطلقين معاً أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدره الشرعيه و إن كان زمان فعله متأخراً ٦. أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمه. و الأولويه تعرف إما من الأدله و إما من مناسبه الحكم للموضوع و إما من معرفه ملاكات الأحكام بتوسط الأدله السمعيه و من أجل ذلك فإن الأولويه تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور و لا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك فمن تلك الأولويه ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضه الإسلام فإنه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمه. و منها ما كان يتعلق بحقوق الناس فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعيه المحضه أى التي لا -علاقه لها بحقوق غير المكلف بها. و منها ما كان من قبيل الدماء و الفروج فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله فإن حفظ نفسه

مقدم على حفظ ماله قطعاً. و منها ما كان ركناً في العباده فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفه عند المزاحمه كما لو وقع التزاحم في الصلاه بين أداء القراءه و الركوع فإن الركوع مقدم على القراءه و إن كان زمان امثاله متأخراً عن القراءه. و على مثل هذه فقس و أمثالها كثير لا- يحصى كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم فإن الصلح مقدم على الصدق و هذا معروف من ضروره الشرع الإسلامى. و مما ينبغى أن يعلم فى هذا الصدد أنه لو احتل أهميه أحد المتزاحمين فإن الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الوهميه و هذا الحكم العقلى بالاحتياط يجرى فى كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين و التخيير فى الواجبات. و عليه فلا- يجب إحراز أهميه أحد المتزاحمين بل يكفى الاحتمال و هذا أصل ينفع كثيراً فى الفروع الفقهيّه فاحتفظ به .

٥ الحكومه و الورود

اشاره

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصارى رحمه الله و قد فتح به باباً جديداً فى الأسلوب الاستدلالي و لئن نشأ هذا الاصطلاح فى عصره من قبل غيره كما يبدو من التعبير بالحكوميه و الورود فى جواهر الكلام فإنه لم يكن بهذا التحديد و السعه اللذين انتهى إليهما الشيخ. و كان رحمه الله على ما ينقل عنه يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه و إن لم يبحثوه بصريح القول و لا بهذا المصطلح. و اللفته الكريمه منه كانت فى ملاحظته لنوع من الأدله إذ وجد أن

من حقها أن تقدم على أدله أخرى في حين أنها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص و العام بل قد يكون بينهما العموم من وجه و لا يوجب هذا التقديم سقوط الأدله الأخرى عن الحجيه و لا تجرى بينهما قواعد التعارض لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحيه أدائيه و لا منافاه يعنى أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر و لا يبطله بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه و أدائه لمعناه و عنوانه أن يكون مقدا على الآخر تقديما لا يستلزم بطلان الآخر و لا تكذيبه و لا صرفه عن ظهوره . و هذا هو العجيب فى الأمر و الجديد على الباحثين و ذلك مثل تقديم أدله الأماره على أدله الأصول العمليه بلا إسقاط لحجيه الثانيه و لا صرف لظهورها . و المعروف أن أحد اللامعين من تلامذته [١]التقى به فى درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه و قبل أن يعرف الشيخ بين الناس و سأله سؤال امتهان و اختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما فى الدرس المذكور فقال له إنه حاكم عليه قال و ما الحكومه فقال له يحتاج إلى أن تحضر درسى سته أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومه . و من هنا ابتدأت علاقته التلميذ بأستاذه . إن موضوعا يحتاج إلى درس سته أشهر و إن كان فيه نوع من المبالغه كم يحتاج إلى البسط فى البيان فى التأليف بينما أن الشيخ فى كتبه لم يوفه حقه من البيان إلا بعض الشىء فى التعادل و التراجيح و بعض اللقطات المتفرقه فى غضون كتبه و لذا بقى الموضوع متأرجحا فى

كتب الأ-صوليين من بعده و إن كان مقصودهم و مقصوده أصبح واضحا عند أهل العلم فى العصور المتأخره .و لا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا و إنما نكتفى بالإشاره إلى خلاصه ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومه و فهم معنى أخيها الورود قدر الإمكان فنقول

١ الحكومه

إن الذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومه هو(أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطره و قهر من ناحيه أدائيه) و لذا سميت بالحكومه .فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحيه السند و لا من ناحيه الحجيه بل هما على ما هما عليه من الحجيه بعد التقديم أى إنهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان فى مدلولهما فلا يتعارضان و إنما التقديم كما قلنا من ناحيه أدائيه بحسب لسانهما و لكن لا- من جهه التخصيص و لا من جهه الورود الآتى معناه .فأى تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى حكومه .و هذا فى الحقيقه هو الضابط لها فلذلك و جب توضيح الفرق بينها و بين التخصيص من جهه ثم بينها و بين الورود من جهه أخرى ليتضح معناها بعض الوضوح .أما الفرق بينها و بين التخصيص فنقول إن التخصيص ليكون تخصيصا لا بد أن يفرض فيه الدليل الخاص منافيا فى مدلوله للعام و لأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبه إلى موضوع الخاص غير أنه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام

ص :٢٢١

و إن كان ظاهر اللفظ العموم و الشمول لحكم العقل بقبیح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء . و عليه فالتخصيص عباره عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص و إخراج الخاص عن عموم العام مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه و ظهوره الذاتى . أما الحكومه فى بعض مواردھا هى كالتخصيص بالنتیجه من جهة خروج مدلول أحد الدلیلین عن عموم مدلول الآخر و لكن الفرق فى کیفیه الإخراج فإنه فى التخصيص إخراج حقیقى مع بقاء الظهور الذاتى للعموم فى شموله و فى الحكومه إخراج تنزیلى على وجه لا- ىبقى ظهور ذاتى للعموم فى الشمول بمعنی أن الدلیل الحاکم ىكون لسانه تحدید موضوع الدلیل المحکوم أو محموله تنزیلا و ادعاء فلذلك ىكون الحاکم متصرفا فى عقد الوضع أو عقد الحمل فى الدلیل المحکوم . و نستعین على بیان الفرق بالمثل فنقول لو قال الأمر عقیب أمره یاکرام العلماء لا تکرّم الفاسق فإن القول الثانى ىكون مخصصا للأول لأنه لیس مفاده إلا عدم وجوب إکرام الفاسق مع بقاء صفه العالم له أما لو قال عقیب أمره الفاسق لیس بعالم فإنه ىكون حاکما على الأول لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزیلا بتنزیل الفسق منزله الجهل أو علم الفاسق بمنزله عدم العلم و هذا تصرف فى عقد الوضع فلا ىبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزیل و بالطبع لا یعطى له حیثئذ حکم العلماء من وجوب الإکرام و نحوه . و مثاله فى الشرعیات (قوله علیه السلام: لا شک لكثیر الشک) و نحوه مثل نفى شک المأموم مع حفظ الإمام و بالعکس فإن هذا و نحوه ىكون

حاكما على أدله حكم الشك لأن لسانه إخراج شك كثير الشك و شك المأموم أو الإمام عن حضيره صفه الشك تنزيلا فمن حقه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك . وإنما قلنا الحكومه فى بعض موارد كالتخصيص فلأن بعض موارد الحكومه الأخرى عكس التخصيص لأن الحكومه على قسمين قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثله المتقدمه و قسم بتوسعته مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء المتقى عالم فإن هذا يكون حاكما على الأول و ليس فيه إخراج بل هو تصرف فى الموضوع بتوسعه معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقى تنزيلا للتقوى منزله العلم فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام و نحوه . و مثاله فى الشرعيات الطواف صلاه فإن هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبه التى تخص الصلاه من نحو أحكام الشكوك . و مثله لحمه الرضاع كلحمه النسب الموسع لموضوع أحكام النسب .

٢ الورود

و أما الفرق بين الحكومه و بين الورود فنقول كما قلنا إن الحكومه كالتخصيص فى النتيجة كذلك الورود كالتخصص فى النتيجة لأن كلا من الورود و التخصص خروج الشئ بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا و لكن الفرق أن الخروج فى التخصص خروج بالتكوين بلا-عنايه التعبد من الشارع كخروج الجاهل عن موضوع دليل أكرم العلماء فيقال إن الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصا و أما فى الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج

تكويني فيكون الدليل الدال على التعبد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه. مثاله دليل الأماره الوارد على أدله الأصول العقليه كالبراءه و قاعده الاحتياط و قاعده التخيير فإن البراءه العقليه لما كان موضوعها عدم البيان الذى يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه فالدليل الدال على حجيه الأماره يعتبر الأماره بيانا تعبدا و بهذا التعبد يرتفع موضوع البراءه العقليه و هو عدم البيان و هكذا الحال فى قاعدتى الاحتياط و التخيير فإن موضوع الأولى عدم المؤمن من العقاب و الأماره بمقتضى دليل حجيتها مؤمنه منه و موضوع الثانيه الحيره فى الدوران بين المحذورين و الأماره بمقتضى دليل حجيتها مرجحه لأحد الطرفين فترتفع الحيره. و بهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه و بين الحكومه فإن ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقه و لكن بعنايه التعبد فيكون الأول واردا على الثانى أما الحكومه فإنها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا و على وجه الحقيقه بل الخروج فيها إنما يكون حكما و تنزيلا و بعنايه ثبوت المتعبد به اعتبارا

أشرنا فيما تقدم ص ٢١٤ إلى أن القاعده فى التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل و ذلك محل وفاق أما فى تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف فى أن القاعده هى التساقط أو التخيير. و الحق أن القاعده الأوليه هى التساقط و عليه أسادتنا المحققون و إن دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتى و نحن نتكلم فى القاعده بناء على المختار من أن الأمارات مجعوله على نحو الطريقيه و لا- حاجه للبحث عنها بناء على السببيه فنقول إن الدليل الذى يوهم لزوم التخيير هو أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجدا لشرائط الحجيه كما تقدم فى شروط التعارض ص ٢١٦ و التعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجيه الفعلية لمكان التكاذب بينهما فيبقى الثانى غير المعين على ما هو عليه من الحجيه الفعلية واقعا و لما لم يمكن تعيينه و المفروض أن الحجه الفعلية منجزه للتكليف يجب العمل بها فلا بد من التخيير بينهما. و الجواب أن التخيير المقصود إما أن يراد به التخيير من جهه الحجيه أو من جهه الواقع فإن كان الأول فلا- معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين لأن دليل الحجيه الشامل لكل منهما فى حد أنفسهما إنما مفاده حجيه أفراده على نحو التعيين لا حجيه هذا أو ذاك من أفراده لا- على التعيين حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجه يجب الأخذ به فعلا فيجب التخيير فى تطبيق دليل الحجيه على ما يشاء منهما .

و بعبارة أخرى أن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجيه في كل منهما لو لا المانع لا فعلية الحجيه. و لما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محاله يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية أى يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجيه الآخر و إذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجيه الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به فلا- يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا- حتى يجب التخيير بل حينئذ يتساقطان أى إن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجيه الفعلية و خارجا عن دليل الحجيه. و إن كان الثانى فنقول أولا- لا- يصح أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلا- إذا علم بإصابه أحدهما للواقع و لكن ليس ذلك أمرا لازما فى الحجيتين المتعارضتين إذ يجوز فيهما أن يكونا معا كاذبتين و إنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقه أحدهما للواقع و على هذا فليس الواقع محرزا فى أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله. و ثانيا على تقدير حصول العلم بإصابه أحدهما غير المعين للواقع فإنه أيضا لا وجه للتخيير بينهما إذ لا- وجه للتخيير بين الواقع و غيره و هذا واضح. و غايه ما يقال أنه إذا حصل العلم بمطابقه أحدهما للواقع فإن الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالى و حينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالى فيه و لكن لا- يرتبط حينئذ بمسألتنا و هى مسأله أن القاعده فى المتعارضين هو التساقت أو التخيير لأن قواعد العلم الإجمالى تجرى حينئذ حتى مع العلم بعدم حجيه الدليلين معا و قد يقتضى العلم الإجمالى فى بعض الموارد التخيير و قد

يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر على اختلاف الموارد. إذا عرفت ذلك فیتحصل أن القاعدة الأولى بین المتعارضین هو التساقط مع عدم حصول مزیه فى أحدهما تقتضى الترجیح. أما لو كان الدلیلان المتعارضان یقتضیان معاً نفى حکم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجیتهما فى نفى الثالث. الحق أنه لا- یقتضى ذلك لأن المعارضه بینهما أقصى ما تقتضى سقوط حجیتهما فى دلالتهما فیما هما متعارضان فیہ فییقیان فى دلالتهما الأخرى على ما هما علیه من الحجیه إذ لا مانع من شمول أدله الحجیه لهما معاً فى ذلك وقد سبق أن قلنا إن الدلاله الالتزامیه تابعه للدلاله المطابقیه فى أصل الوجود لا فى الحجیه فلا مانع من أن یكون الدلیل حجیه فى دلالتیه الالتزامیه مع وجود المانع عن حجیته فى الدلاله المطابقیه هذا فیما إذا كانت إحدى الدلالتین تابعه للأخرى فى الوجود فكیف الحال فى الدلالتین اللتین لا تبعیه بینهما فى الوجود فإن الحکم فیہ بعدم سقوط حجیه إحداهما بسقوط الأخرى أولى

٧ الجمع بین المتعارضین أولى من الطرح

اشتهر بینهم أن الجمع بین المتعارضین مهما أمکن أولى من الطرح وقد نقل عن غوالی اللثالی دعوى الإجماع على هذه القاعدة. و ظاهر أن المراد من الجمع الذى هو أولى من الطرح هو الجمع فى الدلاله فإنه إذا كان الجمع بینهما فى الدلاله ممكناً تلاءماً فیرتفع التعارض بینهما فلا یتكاذبان .

و تشمل القاعده بحسب ذلك صورته تعادل المتعارضين فى السند و صورته ما إذا كانت لأحدهما مزيه تقتضى ترجيحه فى السند لأنه فى الصوره الثانيه بتقديم ذى المزيه يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع. و عليه فمقتضى القاعده مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط و عدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير و عدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزيه مع الترجيح. و من أجل هذا تكون لهذه القاعده أهميه كبيره فى العمل بالمتعارضين فيجب البحث عنها من ناحيه مدرکها و من ناحيه عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعى ١. أما من الناحيه الأولى فمن الظاهر أنه لا مدرک لها إلا حکم العقل بأولويه الجمع لأن التعارض لا يقع إلا مع فرض تماميه مقومات الحجيه فى كل منهما من ناحيه السند و الدلاله كما تقدم فى الشرط الرابع من شروط التعارض ص ٢١٢ مع فرض وجود مقومات الحجيه أى وجود المقتضى للحجيه فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا- مع وجود مانع من تأثير المقتضى و ما المانع فى فرض التعارض إلا تكاذبهما و مع فرض إمكان الجمع فى الدلاله بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجيه فيهما فكيف يصح أن نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما ٢. و أما من الناحيه الثانيه فإننا نقول إن المراد من الجمع التبرعى ما يرجع إلى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف أهل المحاوره و لا شاهد عليه من دليل ثالث. و قد يظن الظان أن إمكان الجمع التبرعى يحقق هذه القاعده و هى أولويه الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم فى مدرکها إذ لا يحرز

المانع و هو تكاذب المتعارضين حينئذ فيكون الجمع أولى . و لكن يجاب عن ذلك أنه لو كان مضمون هذه القاعده المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعى فلا يبقى هناك دليلان متعارضان و للزم طرح كل ما ورد فى باب التعارض من الأخبار العلاجيه إلا فيما هو نادر ندره لا يصح حمل الأخبار عليها و هو صوره كون كل من المتعارضين نصا فى دلالتة لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه بل ربما يقال لا وجود لهذه الصوره فى المتعارضين . و بيان آخر برهاني نقول إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع إما أن يكونا مقطوعى الدلاله مظنونى السند أو بالعكس أى يكونان مظنونى الدلاله مقطوعى السند أو يكون أحدهما مقطوع الدلاله مظنون السند و الآخر بالعكس أو يكونان مظنونى الدلاله و السند معا أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلاله و السند معا فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين بل الفرض الثانى مستحيل كما تقدم ص ٢١١ و عليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنه لا- غيرها فإن كانت الأولى فلا مجال فيها للجمع فى الدلاله مطلقا للقطع بدلاله كل منهما فهو خارج عن مورد القاعده رأسا كما أشرنا إليه بل هما فى هذه الحاله إما أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السنديه أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما . و إن كانت الثانيه فإنه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحيه السند فلم يبق إلا- التصرف فيهما من ناحيه الدلاله و لا يعقل جريان أصاله الظهور فيهما معا لتكاذبهما فى الظهور و حينئذ فإن كان هناك جمع عرفى بينهما بأن يكون

أحدهما المعين قرينه على الآخر أو كل منهما قرينه على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدالتي فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخل بحسبه في باب الظواهر و يتعين الأخذ بهذا الظهور و إن لم يكن هنا جمع عرفي فإن الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل في باب الظواهر و يكون موضعا لبناء العقلاء و لا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي و يكون دليلا على حجته و غايه ما يقتضى تعارضهما عدم إرادته ظهور كل منهما و لا يقتضى أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه و يدل على حجتهما فيه و لا دليل حسب الفرض. و إن كانت الثالثة فإنه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند و بين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معا فإن كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك إذ يكون قرينه على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجه و أما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحيه فإن تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجه لبناء العقلاء و لا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانيه و يتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين طرح مقطوع الدلالة من ناحيه السند و طرح مقطوع السند من ناحيه الدلالة فلا يكون الجمع أولى إذ ليس إجراء دليل أصاله السند بأولى من دليل أصاله الظهور و كذلك العكس و لا معنى في هذه الحاله للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح. و إن كانت الرابعه فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصاله

السند فى أحدهما و التصرف فى أصالة الظهور فى الآخر لا- أن الأمر يدور بين السندين و لا بين الظهورين و السر فى هذا الدوران أن دليل حجيه السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض و كذلك دليل حجيه الظهور و لما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا لا بد أن نحكم بكذب ظهور أحدهما فيصدم حجيه سند أحدهما حجيه ظهور الآخر و كذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما فيصدم حجيه ظهور أحدهما حجيه سند الآخر فيرجع الأمر فى هذه الحالة إلى الدوران بين حجيه سند أحدهما و حجيه ظهور الآخر . و إذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر كما تقدم نعم لو كان هناك جمع عرفى بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا- تجرى أصالة الظهور فيهما على حد سواء بل المتمع فى بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفى الذى يقتضى الملاءمه بينهما فلا- يصلح كل منهما لمعارضه الآخر . و من هنا نقول إن الجمع العرفى أولى من الطرح بل بالجمع العرفى يخرج عن كونهما متعارضين كما سيأتى فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا . أما إذا لم يكن بينهما جمع عرفى فإن الجمع التبرعى لا يصلح للملاءمه بين ظهوريهما فتبقى أصالة الظهور حجه فى كل منهما فيبقيان على ما هما عليه من التعارض فإما أن يقدم أحدهما على الآخر لمزيه أو يتخير بينهما أو يتساقتان . فتحصل من ذلك كله أنه لا- مجال للقول بأولويه الجمع التبرعى من الطرح فى كل صورته مفروضه للمتعارضين .

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في المقدمه فلنشرع في المقصود و الأمور التي ينبغي أن نبحثها ثلاثه الجمع العرفي و القاعده الثانويه في المتعادلين و المرجحات السنديه و ما يتعلق بها

ص: ٢٣٢

بمقتضى ما شرحناه فى المقدمه الأخيره يتضح أن القدر المتيقن من قاعده أولويه الجمع من الطرح فى المتعارضين هو الجمع العرفى الذى سماه الشيخ الأعظم بالجمع المقبول و غرضه المقبول عند العرف و يسمى الجمع الدلالتي .و فى الحقيقه كما تقدمت الإشاره إلى ذلك أنه بالجمع العرفى يخرج الدليلان عن التعارض و الوجه فى ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديه حيث تكون هناك حيره فى الأخذ بهما معا و فى موارد الجمع العرفى لا حيره و لا تردد .و بعباره أخرى أنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا فلا بد من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السنديه و غيرها و أما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفى المقبول فإن التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين فلا استحاله فيه و لا محذور حتى نحتاج إلى العلاج .و يتضح من ذلك أنه فى موارد الجمع لا تعارض و فى موارد التعارض لا جمع و للجمع العرفى موارد لا بأس بالإشاره إلى بعضها للتدريب فمنها ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه لأنه بمنزله القرينه عليه و قد جرى البحث فى أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام أو إنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم و مال الشيخ

الأعظم إلى الثاني كما جرى البحث في أن أصله الظهور في الخاص حاكمه أو وارده على أصله الظهور في العام أو أن في ذلك تفصيلا و لا- يهمننا التعرض إلى هذا البحث فإن المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من أنحاء التقديم. و يلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر و الأظهر على الظاهر فإنها من باب واحد. و منها ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن و لكن لا على أن يكون قدرا متيقنا من اللفظ بل من الخارج لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين إذ لا إطلاق حينئذ و لا عموم للفظ فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبه بانتفاء الموضوع إذ لا تعارض. مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد:(ثمن العذرة سحت) و ورد أيضا:(لا بأس ببيع العذرة) فإن عذره الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول و عذره مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني فهما من ناحيه لفظيه متباينان متعارضان و لكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبه إلى غير القدر المتيقن فيحمل كل منهما على القدر المتيقن فيرتفع التكاذب بينهما و يتلاءمان عرفا. و منها ما إذا كان أحد العاميين من وجه بمرتبته لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القله لا يحسن أن يراد من العموم فإن مثل هذا العام يقال عنه إنه يأبى عن التخصيص فيكون ذلك قرينه على تخصيص العام الثاني. و منها ما إذا كان أحد العاميين من وجه واردا مورد التحديدات

كالأوزان و المقادير و المسافات فإن مثل هذا يكون موجبا لقوه الظهور على وجه يلحق بالنص إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه إنه يأبى عن التخصيص. و هناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته و مثل ما إذا لم يكن لكل منهما إلا مجاز بعيد أو مجازات متساويه النسبه إلى المعنى الحقيقي و مثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك و قد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الأول ص ١٦٤ فراجع و لا تسع هذه الرساله استيعاب هذه الأبحاث

ص: ٢٣٥

قد تقدم أن القاعدة الأوليه فى المتعادلين هى التسايط و لكن استفاضت الأخبار بل تواترت فى عدم التسايط غير أن آراء الأصحاب اختلفت فى استفاده نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال ١ التخيير فى الأخذ بأحدهما و هو مختار المشهور بل نقل الإجماع عليه ٢. التوقف بما يرجع إلى الاحتياط فى العمل و لو كان الاحتياط مخالفا لهما كالجمع بين القصر و الإتمام فى مورد تعارض الأدله بالنسبه إليهما. و إنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط لأن التوقف يراد منه التوقف فى الفتوى على طبق أحدهما و هذا يستلزم الاحتياط فى العمل كما فى المورد الفاقد للنص مع العلم الإجمالى بالحكم ٣. و جوب الأخذ بما طبق منهما الاحتياط فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما. و لا بد من النظر فى الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال و قبل النظر فيها ينبغى الكلام عن إمكان صحه هذه الأقوال جملة بعد ما سبق من تحقيق أن القاعدة الأوليه بحكم العقل هى التسايط فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ و أكثرها إشكالا هو القول بالتخيير بينهما للمنافاه الظاهره بين الحكم بتساقطهما و بين الحكم بالتخيير. نقول فى الجواب عن هذا السؤال إنه إذا فرضت قيام الإجماع

و نهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين فإن ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجيه أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين و هذا الجعل الجديد لا ينافى ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقيه لأنه إنما حكمنا بالتساقط فمن جهه قصور دلالة أدله حجيه الأماره عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين و لكن لا يقدر في ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجيه أحدهما غير المعين بجعل جديد لا بنفس الجعل الأول الذى تتضمنه الأدله العامه . و لا يلزم من ذلك كما قيل أن تكون الأماره حينئذ مجعوله على نحو السببيه فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول و بعباره أخرى أوضح أنه لو خيلنا نحن و الأدله العامه الداله على حجيه الأماره فإنه لا يبقى دليل لنا على حجيه أحد المتعارضين لقصور تلك الأدله عن شمولها لهما فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا أما و قد فرض قيام دليل خاص فى صورته التعارض بالخصوص على حجيه أحدهما فلا بد من الأخذ به و يدل على حجيه أحدهما بجعل جديد و لا مانع عقلى من ذلك . و على هذا فالقاعده المستفاده من هذا الدليل الخاص قاعده ثانويه مجعوله من قبل الشارع بعد أن كانت القاعده الأوليه بحكم العقل هى التساقط .بقى علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به بعد أن بينا سابقا أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهه الحجيه و لا من جهه الواقع فنقول إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين

منجز للواقع على تقدير أصابته للواقع و معذر للمكلف على تقدير الخطأ و هذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما فإن أصاب الواقع فقد تنجز به و إلا فهو معذور و هذا بخلاف ما لو كنا نحن و الأدلة العامه فإنه لا منجزيه لأحدهما غير المعين و لا معذريه له . و الشاهد على ذلك أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا لأنه على تقدير الخطأ فى تركهما لا معذر له فى مخالفه الواقع بينما أنه معذور فى مخالفه الواقع لو أخذ بأحدهما و هذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص موجودا فإنه يجوز له ترك العمل بهما معا و إن استلزم مخالفه الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدله العامه . إذا عرفت ما ذكرنا فلندكر لك أخبار الباب ليتضح الحق فى المسأله فإن منها ما يدل على التخيير مطلقا و منها ما يدل على التخيير فى صورته التعادل و منها ما يدل على التوقف ثم نعقب عليها بما يقتضى فنقول إن الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلى ١(خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام (١):قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت).

ص: ٢٣٨

١-١) الوسائل، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، عن الاحتجاج.

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر فى التخيير بين المتعارضين مطلقا و لكن صدره الذى لم نذكره مقيد بالعرض على الكتاب و السنه فهو يدل على أن التخيير إنما هو بعد فقدان المرجح و لو فى الجملة . ٢ (خبر الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السلام (١): إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه) و هذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمه فموسع عليك و يقيد بالروايات الداله على الترجيح الآتية . و لكن يمكن أن يناقش فى استظهار التخيير منه أولا- بأن الخبر وارد فى فرض التمكّن من لقاء الإمام و الأخذ منه فلا يعلم شموله لحال الغيبه الذى يهمنى إثباته لأن الرخصه فى التخيير مده قصيره لا تستلزم الرخصه فيه أبدا و لا تدل عليها . ثانيا بأن الخبر غير ظاهر فى فرض التعارض بل ربما يكون واردا لبيان حجيه الحديث الذى يرويه الثقات من الأصحاب و معنى موسع عليك الرخصه بالأخذ به كناية عن حججه غايه الأمر أنه يدل على أن الرخصه مغياة برؤيه الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين و هذا أمر لا بد منه فى كل حجه ظنيه و إن كانت عامه حتى لزمان حضور الإمام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهى أمد جواز العمل بها . و عليه فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه . (٣ مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام (٢):

ص: ٢٣٩

١-١) نفس المصدر.

٢-٢) نفس المصدر.

اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم أن صلتهما في المحمل و روى بعضهم أن لا- تصلهما إلا- على الأرض فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك في ذلك فوقع عليه السلام موسع عليك بأيه عملت). و هذه أيضا استظهروا منها التخيير مطلقا و تحمل على المقيدات كالثانية. و لكن يمكن المناقشه في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاه ركعتي الفجر في السفر في المحمل و على الأرض معا لا أن المراد التخيير بين الروايتين فيكون الغرض تخطئه الروايتين. و هو احتمال قريب جدا لا- سيما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقتدى به أى إنه سؤال عن حكم صلاه ركعتي الفجر لا- عن حكم المتعارضين و الجواب ينبغى أن يطابق السؤال فكيف صح أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين و عليه فلا يكون في هذا الخبر أيضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني. (٤:جواب مكاتبه الحميرى إلى الحجه عجل الله فرجه (١) في ذلك حديثان أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير و أما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا). و هذا الجواب أيضا استظهروا منه التخيير مطلقا و يحمل على المقيدات

ص: ٢٤٠

و لكنه أيضا يناقش في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريبا أن المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه لا التخيير بين المتعارضين. و يشهد لذلك التعبير بقوله كان صوابا لأن المتعارضين لا يمكن أن يكون كل واحد منهما صوابا ثم لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما إلا- لبيان خطأ الروائين و أن الحكم الواقعي على خلافهما. (٥) مرفوعه زراره المروي عن غوالي اللثالي و قد جاء في آخرها: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر). و لا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين و في أنه بعد فرض التعادل لأنها جاءت بعد ذكر المرجحات و فرض انعدامها و لكن الشأن في صحه سندها و سيأتي التعرض له و هي من أهم أخبار الباب من جهه مضمونها. (٦) خبر سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام (١) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يروي أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعه حتى يلقاه). و قد استظهروا من قوله عليه السلام فهو في سعه التخيير مطلقا و فيه أولا- أن الروايه وارده في فرض التمكّن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصا أو عموما فهي تشبه من هذه الناحيه الروايه الثانيه المتقدمه. و ثانيا أن الأولى فيها أن تجعل من أدله التوقف لا التخيير

ص: ٢٤١

و ذلك لكلمه يرجئه و أما قوله فى سعه فالظاهر أن المراد به التخيير بين الفعل و الترك باعتبار أن الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين و هو الوجوب و الحرمة إذن فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين لا- سيما أن ذلك لا يلتئم مع الأمر بالإرجاء لأن العمل بأحدهما تخييراً ليس إرجاء بل الإرجاء ترك العمل بهما معا. فلا- دلالة لهذه الروايه على التخيير بين المتعارضين (٧) و قال الكليني بعد تلك الروايه و فى روايه أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم و سعتك) و يظهر منه أنها روايه أخرى لا- أنها نص آخر فى الجواب عن نفس السؤال فى الروايه المتقدمه و إلا- لكان المناسب أن يقول بأيهما أخذ لضمير الغائب لا بأيهما أخذت بنحو الخطاب. و ظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا و يحمل على المقيدات. (٨) ما فى عيون أخبار الرضا (١) للصدوق فى خير طويل جاء فى آخره: فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت و سعتك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله). و الظاهر من هذه الفقره هو التخيير بين المتعارضين إلا أنه بملاحظه صدرها و ذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادته التخيير فى العمل بالنسبه إلى ما أخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهه و لذا أنها فيما يتعلق بالإخبار عن الحكم الإلزامى صرحت بلزوم العرض على الكتاب و السنه لا سيما و قد أعقب تلك الفقره التى نقلناها(قوله عليه السلام: و ما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لا تقولوا فيه بآرائكم

ص: ٢٤٢

(١-١) راجع عنه تعليقه الكافى ج ١ ص ٦٦.

و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا). و هذه الفقرات صريحه فى وجوب التوقف و التريث و عليه فالأجدر بهذه الروايه أن تجعل من أدله التوقف لا-التخير. (٩ مقبوله عمر بن حنظله الآتى ذكرها فى المرجحات و قد جاء فى آخرها: إذا كان ذلك أى فقدت المرجحات فأرجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات). و هذه ظاهره فى وجوب التوقف عند التعادل. (١٠ خبر سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام (١): قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالعمل به و الآخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتى صاحبك فتسأل عنه قلت لا- بد أن يعمل بأحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامه) (١١ مرسله صاحب غوالى اللثالى على ما نقل عنه فإنه بعد روايته المرفوعه المتقدمه برقم ٥ قال و فى روايه أنه قال عليه السلام: إذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله). هذه جمله ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخير أو التوقف و الظاهر منها بعد ملاحظه أخبار الترجيح الآتية و بعد ملاحظه مقيداتها بصوره

ص: ٢٤٣

(١-١) الوسائل. كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

فقدان المرجح و لو فى الجملة أن الرجوع إلى التخيير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها. و الخلاصه أن المتحصل منها جميعا أنه يجب أولا- ملاحظه المرجحات بين المتعارضين فإن لم تتوفر المرجحات فالقاعدته هى التخيير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار لا أن القاعدته التخيير أو التوقف فى كل متعارضين و إن كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر. نعم المستفاد من الروايه العاشره فقط و هى خبر سماعه أن التوقف هو الحكم الأولى إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفه العامه بعد فرض ضروره العمل بأحدهما بحسب فرض السائل. و لكن التأمل فيها يعطى أنها لا تنافى أدله تقديم الترجيح فإن الظاهر أن المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاه الإمام لا التوقف و العمل بالاحتياط. و بعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير و أخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمه و قد ذكروا وجوها للجمع لا- يغنى أكثرها راجع الحدائق ج ١ ص ١٠٠. و أنت بعد ملاحظه ما مر من المناقشات فى الأخبار التى استظهروا منها التخيير تستطيع أن تحكم بأن التوقف هو القاعدته الأولى و أن التخيير لا- مستند له إذ لم يبق ما يصلح مستندا له إلا الروايه الأولى و هى لا تصلح لمعارضه الروايات الكثيره الداله على وجوب التوقف و الرد إلى الإمام. أما الخامسه و هى مرفوعه زراره فهى ضعيفه السند جدا و قد أشرنا فيما سبق إلى ذلك و سيأتى بيانه على أن راويها نفسه عقبها بالمرسله

المتقدمه برقم ١١ الواردة فى التوقف و الإرجاء . و أما السابعه مرسله الكلينى فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات لا أنها روايه مستقله فى قبال سائر روايات الباب . و يشهد لذلك ما ذكره فى مقدمه الكافى ص ٩ من (مرسله أخرى بهذا المضمون: بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم) لأنه لم ترد عنده روايه بهذا التعبير إلا تلك المرسله التى نحن بصدددها و هى بخطاب المفرد و هذه بخطاب الجمع و عليه فيظهر أن المرسلتين معا هما من مستنباطاته فلا يصح الاعتماد عليهما . إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخير لا مستند له يصلح لمعارضه أخبار التوقف و لا للخروج عن القاعده الأوليه للمتعارضين و هى التساقط و إن كان التخير مذهب المشهور . و أما أخبار التوقف فإنها مضافا إلى كثرتها و صحه بعضها و قوه دلالتها لا تنافى قاعده التساقط فى الحقيقه لأن الإرجاء و التوقف لا يزيد على التساقط بل هو من لوازمه فأخبار التوقف تكون على القاعده . و قيل فى وجه تقديم أخبار التخير إن أدله التخير مطلقه بالنسبه إلى زمن الحضور بينما أن أخبار التوقف مقيده به و صناعه الإطلاق و التقييد تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد و نتيجة ذلك التخير فى زمان الغيبه كما عليه المشهور . أقول إن أخبار التوقف كلها بلسان الإرجاء إلى ملاقاه الإمام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور لأن استفاده ذلك يتوقف على أن يكون للغايه مفهوم و قد تقدم ج ١ ص ١٢٥ بيان المناط فى استفاده مفهوم الغايه فقلنا إن الغايه إذا كانت قيده للموضوع أو

المحمول فقط لا- دلالة لها على المفهوم و لا تدل على المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغاية راجعا إلى الحكم. و الغاية هنا غايه
لنفس الإرجاء لا- لحكمه و هو الوجوب يعنى أن المستفاد من هذه الأخبار أن نفس الإرجاء مغيا بملاقاه الإمام لا وجوبه. و
الحاصل أنه لا- يفهم من أخبار التوقف إلا أنه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئه و لا العمل بواحد منها و إنما يحال
الأمر فى شأنها إلى الإمام و يؤجل البت فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجه على الحكم بعد السؤال عنه فهى تقول بما يتول إلى أن
الأخبار المتعارضة المتكافئه لا تصلح لإثبات الحكم فلا تجوز الفتوى و لا العمل بأحدها و ينحصر الأمر حينئذ بملاقاه الإمام و
السؤال منه فإذا لم تحصل الملاقاه و لو لغيبه الإمام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين. و على هذا فتكون هذه
الأخبار مباينه لأخبار التخيير لا أخص منها

تقدم ص ٢١٢ أن من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه فى حد نفسه لأنه لا تعارض بين الحججه و اللاحجه فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعينه أن نبحت عما يرجح الحججه على الأخرى بعد فرض حجيتها معا فى أنفسهما لا- عما يقوم أصل الحججه و يميزها عن اللاحجه و عليه فالججه التى تكون من مقومات الحججه مع قطع النظر عن المعارضه لا- تدخل فى مرجحات باب التعارض بل تكون من مميزات الحججه عن اللاحجه . و من أجل هذا يجب أن نتنبه إلى الروايات المذكوره فى باب الترجيحات إلى أنها وارده فى صدد أى شىء من ذلك فى صدد الترجيح أو التمييز . فلو كانت على النحو الثانى لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه كما قاله الشيخ صاحب الكفايه فى روايات الترجيح بموافقه الكتاب كما سيأتى . إذا عرفت ما ذكرناه من جهه البحث التى نقصدها فى بيان المرجحات فنقول إن المرجحات المدعى أنها منصوص عليها فى الأخبار خمس أصناف الترجيح بالأحدث تاريخا و بصفات الراوى و بالشهره و بموافقه الكتاب و بمخالفه العامه . فينبغى أولا البحث عنها واحده واحده ثم بيان أيه منها أولى بالتقديم لو تعارضت ثم بيان أنه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها فهنا ثلاثه مقامات

١ الترجيح بالأحدث

فى هذا الترجيح روايات أربع نكتفى منها بما رواه الكلينى بسنده إلى أبى عبد الله عليه السلام (١) قال عليه السلام: أ رأيت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قلت آخذ بالأخير فقال لى رحمك الله) أقول إن الذى يستظهره بعض أجله مشايخنا قدس سره أن هذه الروايات لا- شاهد بها على ما نحن فيه أى أنها لا تدل على ترجيح الأحدث من البيانين كقاعده عامه بالنسبه إلى كل مكلف و بالنسبه إلى جميع العصور لأنه لا تدل على ذلك إلا إذا فهم منها أن الأحدث هو الحكم الواقعى و أن الأول واقع موقع التقيه أو نحوها مع أنه لا- يفهم منها أكثر من أن من ألقى إليه البيان خاصه حكمه الفعلى ما تضمنه البيان الأخير و ليست ناظره إلى أنه هو الحكم الواقعى فلربما كان حكما ظاهريا بالنسبه إليه من باب التقيه كما أنه ليست ناظره إلى أن هذا الحكم الفعلى هو حكم كل أحد و فى كل زمان و. والحاصل أن هذه الطائفه من الروايات لا- دلالة فيها على أن البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعى و أن ذلك بالنسبه إلى جميع المكلفين فى جميع الأزمنه حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفه عامه لجميع المكلفين و لجميع الأزمان حتى زمن الغيبه و لو كان من باب التقيه و لا شك أن الأزمان و الأشخاص تتفاوت و تختلف من جهه شده التقيه أو لزومها.

ص: ٢٤٨

أن الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظله و مرفوعه زراره المشار إليهما سابقا و المرفوعه كما قلنا ضعيفه جدا لأنها مرفوعه و مرسله و لم يروها إلا صاحب غوالي اللثالي (و قد طعن صاحب الحدائق في التأليف و المؤلف إذ قال ج ١ ص ٩٩ فإننا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللثالي مع ما هي عليه من الرفع و الإرسال و ما عليه الكتاب من نسبه صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها). إذن الكلام فيها فضول فالعمده في الباب المقبوله التي قبلها العلماء لأن راويها صفوان بن يحيى الذى هو من أصحاب الإجماع أى الذين أجمع العصابه على تصحيح ما يصح عنهم كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم (١) و إليك نصها بعد حذف مقدمتها (:قلت فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلها و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما و لا- يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر

ص: ٢٤٩

(١-١) الكافي ج ١ ص ٦٧، و الفقيه المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ ص ٣١٨ و التهذيب فى باب الزيادات من كتاب القضاء.

قال ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى به حكما المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه و إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم قلت فإن كان الخبران عنكما [١] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه قلت جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامه ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا قال انظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا قال إذا كان ذلك فأرجه و فى بعض النسخ فأرجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات) انتهت المقبوله .

أقول من الواضح أن موردتها التعارض بين الحاكمين لا- بين الراويين و لكن لما كان الحكم و الفتوى فى الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث لا- أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتى كالعصور المتأخره استنباطا من الأحاديث تعرضت هذه المقبوله للروايه و الراوى لارتباط الروايه بالحكم و من هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضه. غير أنه مع ذلك لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه و السرف فى ذلك واضح لأن اعتبار شىء فى الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو و محدث و المفهوم من المقبوله أن ترجيح الأعدل و الأورع و الأفقه إنما هو بما هو حاكم فى مقام نفوذ حكمه لا فى مقام قبول روايته. و يشهد لذلك أنها جعلت من جملة المرجحات كونه أفقه فى عرض كونه أعدل و أصدق فى الحديث و لا ربط للأفقيه بترجيح الروايه من جهه كونها روايه. نعم إن المقبوله انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للروايه بما هي روايه ابتداء من الترجيح بالشهره و إن كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم فإن هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم و بيان نفوذه. و عليه فالمقبوله لا دليل فيها على الترجيح بالصفات و أما الترجيح بالشهره و ما يليها فسيأتى الكلام عنه و يؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافى لم يذكر فى مقدمه كتابه الترجيح بصفات الراوى

٣ الترجيح بالشهره

تقدم ص ١٦٤ أن الشهره ليست حجه فى نفسها و أما إذا كانت مرجحه للروايه على القول به فلا ينافى عدم حجيتها فى نفسها. و الشهره المرجحه على نحوين شهره عمليه و هى الشهره الفتوائيه

ص: ٢٥١

المطابقه للروايه و شهره فى الروايه و إن لم يكن العمل على طبقها مشهورا .أما الأولى فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها فإذا قلنا بالترجيح بها فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع على ما سيأتى وجهه غايه الأمر أن تقويه الروايه بالعمل بها يشترط فيها أمران ١ أن يعرف استناد الفتوى إليها إذ لا يكفى مجرد مطابقه فتوى المشهور للروايه فى الوثوق بأقربيتها إلى الواقع ٢. أن تكون الشهره العمليه قديمه أى واقعه فى عصر الأئمه أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار و تحقيقها أما الشهره فى العصور المتأخره فيشكل تقويه الروايه بها .هذا من جهه الترجيح بالشهره العمليه فى مقام التعارض أما من جهه جبر الشهره للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه و الحق أنها جابره له إذا كانت قديمه أيضا لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره و الوثوق هو المناط فى حجيه الخبر كما تقدم و بالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فإنه يوجب وهنه و إن كان راويه ثقه و كان قوى السند بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه .و أما الثانيه و هى الشهره فى الروايه فإن إجماع المحققين قائم على الترجيح بها و قد دلت عليه المقبوله المتقدمه و قد جاء فيها:(فإن المجمع عليه لا ريب فيه) و المقصود من المجمع عليه المشهور بدليل فهم السائل ذلك إذ عقبه بالسؤال فإن كان الخبران عنكما مشهورين و لا معنى لأن يراد من الشهره الإجماع .

وقد يقال إن شهره الروايه فى عصر الأئمه يوجب كون الخبر مقطوع الصدور و على الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره و إذا كان كذلك فالشاذ المعارض له أما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه فلا تعمه أدله حجيه الخبر و عليه فيخرج اقتضاء الشهره فى الروايه عن مسأله ترجيح إحدى الحجتين بل تكون لتمييز الحججه عن اللاحجه . و الجواب أن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل فى مسألتنا قطعاً و أما الموثوق بعدمه من جهه حصول الثقة الفعلية بمعارضه فلا يضر ذلك فى كونه مشمولاً لأدله حجيه الخبر لأن الظاهر كفايه وثاقه الراوى فى قبول خبره من دون إنطائه بالوثوق الفعلى بخبره و قد تقدم فى حجيه خبر الثقة أنه لا يشترط حصول الظن الفعلى به و لا عدم الظن بخلافه .

٤ الترجيح بموافقه الكتاب

فى ذلك روايات كثيره منها مقبوله ابن حنظله المتقدمه (و منها خبر الحسن بن الجهم المتقدم رقم ١ فقد جاء فى صدره: قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز و جل و أحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا و إن لم يكن يشبههما فليس منا) (قال فى الكفايه إن فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً و جهه قوه احتمال أن يكون المخالف للكتاب فى نفسه غير حججه بشهاده ما ورد فى أنه زخرف و باطل و ليس بشيء أو أنه لم

نقله أو أمر بطرحه على الجدار). أقول في مسأله موافقه الكتاب و مخالفته طائفتان من الأخبار الأولى في بيان مقياس أصل حجيه الخبر لا- في مقام المعارضه بغيره و هى التى ورد فيها التعبيرات المذكوره فى الكفايه أنه زخرف و باطل إلى آخره فلا بد أن تحمل هذه الطائفه على المخالفه لصريح الكتاب لأنه هو الذى يصح وصفه بأنه زخرف و باطل و نحوهما . و الثانيه فى بيان ترجيح أحد المتعارضين و هذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات و قد قرأت بعضها و ينبغى أن تحمل على المخالفه لظاهر الكتاب لأنصه لا سيما أن مورد بعضها مثل المقبوله فى الخبر الذى لو كان وحده لأخذ به و إنما المانع من الأخذ به وجود المعارض إذ الأمر بالأخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فى المقبوله بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات ثم فرض السائل موافقتهم معا للكتاب بعد ذلك إذ قال فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و لا يكون ذلك إلا الموافقه لظاهره و إلا لزم وجود نصين متباينين فى الكتاب كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفه الكتاب فى المقبوله مخالفه الظاهر لا النص . و يشهد لما قلناه أيضا ما جاء فى خبر الحسن المتقدم فإن كان يشبههما فهو منا فإن التعبير بكلمه يشبههما يشير إلى أن المراد الموافقه و المخالفه للظاهر .

٥ مخالفه العامه

أن الأخبار المطلقه الآمره بالأخذ بما خالف العامه و ترك ما وافقها كلها منقوله عن رساله للقطب الراوندى (و قد نقل عن الفاضل النراقى أنه قال

إنها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنه). و هناك روايه مرسله عن الاحتجاج تقدمت فى رقم ١٠ لا حجه فيها
لضعفها بالإرسال فينحصر الدليل فى المقبوله المتقدمه و ظاهرها كما سبق قريباً أن الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه بعد
فرض حجه الخبرين فى أنفسهما فتدل على الترجيح لا- على التمييز كما قيل. و النتيجة أن المستفاد من الأخبار أن المرجحات
المنصوصه ثلاثه الشهره و موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه و هذا ما استفاده الشيخ الكلينى فى مقدمه الكافى

ص: ٢٥٥

إن المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها ١ ما يكون مرجحا للصدور و يسمى المرجح الصدورى و معنى ذلك أن المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر و ذلك مثل موافقه المشهور و صفات الراوى ٢. ما يكون مرجحا لجهه الصدور و يسمى المرجح الجهتى فإن صدور الخبر المعلوم الصدور حقيقه أو تعبدا قد يكون لجهه الحكم الواقعى و قد يكون لبيان خلافه لتقيه أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع و ذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفا للعامه فإنه يرجح فى مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعى لأنه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع بخلاف الآخر ٣. ما يكون مرجحا للمضمون و يسمى المرجح المضمونى و ذلك مثل موافقه الكتاب و السنه إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع فى النظر. و قد وقع الكلام فى هذه المرجحات أنها مترتبه عند التعارض بينها أو أنها فى عرض واحد على أقوال

الأول أنها فى عرض واحد فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها و الخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين فيقدم الأقوى مناطا فإن لم يكن أحدهما أقوى مناطا تخير بينهما و هذا هو مختار الشيخ صاحب الكفايه .الثانى أنها مرتبه و يقدم المرجح الجهتى على غيره فالمخالف للعامه أولى بالتقديم على الموافق لهم و إن كان مشهورا و هذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانى .الثالث أنها مرتبه و لكن على العكس من الأول أى أنه يقدم المرجح الصدورى على غيره فيقدم المشهور الموافق للعامه على الشاذ المخالف لهم و هذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائينى .الرابع أنها مرتبه حسبما جاء فى المقبوله أو فى الروايات الأخرى بأن يقدم مثلا حسبما يظهر من المقبوله المشهور فإن تساويا فى الشهره قدم الموافق للكتاب و السنه فإن تساويا فى ذلك قدم ما يخالف العامه .و هناك أقوال أخرى لا فائده فى نقلها .و فى الحقيقه أن هذا الخلاف ليس بمناط واحد بل يبتنى على أشياء منها أنه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصه فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب و إلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اختلفت فيه و قد وقع فى ذلك كلام طويل لكثير من الإعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت .و الذى نقوله على نحو الاختصار أنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل فى الترجيح بين الأمور المذكوره فيها و يشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبوله و المرفوعه

على تقدير لاعتماد عليها لم تذكرها كلها كما لم تتفق في الترتيب بينها. نعم إن المقبوله التي هي عمدتنا في الباب و التي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم ذكرت الشهره أولا- و يظهر منها أن الشهره أكثر أهميه من كل مرجح و أما باقى المرجحات فقد يقال لا- يظهر من المقبوله الترتيب بينها كيف و قد جمعت بينها فى الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهره . و على كل حال فإن استفاده الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهره على غيرها . و منها أنه يبتنى بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرجحات المنصوصه على أن القاعده هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى أو بالعكس أو لا تقتضى شيئا منهما و على التقدير الثالث لا بد أن يرجع إلى أقوائه المرجح فى الكشف عن مطابقه الخبر للواقع فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهه أيا كان فهو أولى بالتقديم . و قد أصر شيخنا النائينى أعلى الله درجته على الأول أى أنه يرى أن القاعده تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و بنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعى لا- لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقه أو تعبدا لأن جهه الصدور من شئون الصادر فما لا- صدور له لا- معنى للكلام- عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره و عليه فإذا كان الخبر الموافق للعامه مشهورا و كان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهره دون مخالفه الآخر للعامه لأن مقتضى الحكم بحجه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى ليحمل المشهور على التقيه إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ .

أقول إن المسلم إنما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقه أو تعبدا و توقف الأول على الثانى و لكن ذلك غير المدعى و هو توقف مرجح الأول على مرجح الثانى فإنه ليس المسلم نفس المدعى و لا يلزمه. أما إنه ليس نفسه فواضح لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثانى و هو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذى هو المدعى. و أما إنه لا يستلزمه فكذلك واضح فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين ١ مشهورا موافقا للعامه ٢. شاذا مخالفا لهم. فإن الترجيح للشاذ بالمخالفه أنما يتوقف على حجته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه لا على فعليه حجته و لا على عدم فعليه حجيه المشهور فى قبالة بل فعليه حجيه الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفه و يترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه المشهور. و كذلك الترجيح للمشهور بالشهره أنما يتوقف على حجته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه لا على فعليه حجته و لا على عدم فعليه حجيه الشاذ فى قبالة بل فعليه حجيه المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهره و يترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه الشاذ. و عليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهره على عدم فعليه الشاذ المقابل له كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفه على عدم فعليه المشهور المقابل له و من ذلك يتضح أنه كما يقتضى الحكم بحجيه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى كذلك يقتضى الحكم بحجيه

الشاذ عدم حجيه المشهور فلا- معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي و ليس الأول أولى بالتقديم من الثاني .نعم إذا دل دليل خاص مثل المقبوله على أولويه الشهره بالتقديم من المخالفه فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل لا أنه مقتضى القاعده .و النتيجة أنه لا قاعده هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر ما عدا الشهره التي دلت المقبوله على تقديمها و ما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطا أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجبهه فالقاعده هى التساقت لا التخيير و مع التساقت يرجع إلى الأصول العمليه التي يقتضيها المورد

ص :٢٦٠

لقد اختلفت أنظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصه على أقوال ١ وجوب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع نوعا و هو القول المشهور و مال إليه الشيخ الأعظم و جماعه من محققى أساتذتنا و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فى الترجيح بكل مزيه و إن لم تفد الأقربيه إلى الواقع أو الصدور مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحه ٢. وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصه و هو الذى يظهر من كلام الشيخ الكلينى فى مقدمه الكافى و مال إليه الشيخ صاحب الكفايه و هو لازم طريقه الأخباريين فى الاقتصار على نصوص الأخبار و الجمود عليها ٣. التفصيل بين صفات الراوى فيجوز التعدى فيها و بين غيرها فلا- يجوز. و لما كانت المبانى فى الأصل فى المتعارضين مختلفه فلا بد أن تختلف الأقوال فى هذه المسأله على حسبها فنقول أولا إذا قلنا بأن الأصل فى المتعارضين هو التسايط و هو المختار فإن الأصل يقتضى عدم الترجيح إلا ما علم بدليل كون شىء مرجحا و لكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس حجيه الأماره أو يحتاج إلى دليل خاص جديد فإن قلنا إن دليل الأماره كاف فى الترجيح فلا شك فى اعتبار كل

مزيه توجب الأقربيه إلى الواقع نوعا و الظاهر أن الدليل كاف في ذلك لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدله حجيتها فإن الظاهر أن بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين أى أن العقلاء و أهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا- يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم و لا- ييقون في حيره من ذلك و إن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا- معارض و إذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملى فإنه يستكشف منه رضا الشارع و إمضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد و الظواهر. و إن قلنا إن دليل الأماره غير كاف و لا بد من دليل جديد فلا محاله يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصه إلا إذا استفدنا من أدله الترجيح عموم الترجيح بكل مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع (كما ذهب إليه الشيخ الأعظم فإنه أكد في الرسائل على أن المستفاد من الأخبار أن المناط في الترجيح هو الأقربيه إلى مطابقه الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من جهة أنه أقرب من دون مدخله خصوصيه سبب و مزيه) و قد ناقش هذه الاستفاده صاحب الكفايه فراجع. ثانيا إذا قلنا بأن القاعده الأوليه في المتعارضين هو التخيير فإن الترجيح على كل حال لا- يحتاج إلى دليل جديد فإن احتمال تعيين الراجح كاف في لزوم الترجيح لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين و التخيير و العقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا و ذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع إما تعيينا و إما تخييرا و كذلك هو معذر عند المخالفه للواقع و أما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا و لا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان

مخالفا للواقع .و عليه فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شك لأنه معذر قطعا على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه و لا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا .ثالثا إذا قلنا بأن القاعده الثانويه الشرعيه فى المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور و إن كانت القاعده الأوليه العقليه هى التساقط فلا بد أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب فإن استفدنا منها التخيير مطلقا حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأى مرجح كان و إن استفدنا منها التخيير فى صورته تكافؤ المتعارضين فقط فلا بد من استفاده الترجيح من نفس الأخبار إما بكل مزيه أو بخصوص المزايا المنصوصه و قد عرفت أن الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم .إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أن الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الذى هو مذهب المشهور و هو الترجيح بكل مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع نوعا و ذلك بناء على المختار من أن القاعده هى التساقط فإنها مخصوصه بما إذا كان المتعارضان متكافئين و أما ما فيه المزيه الموجهه لأقربيه الأماره إلى الواقع فى نظر الناظر فإن بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزيه الموجهه للأقربيه إلى الواقع كما تقدم و لا نحتاج بناء على هذا إلى استفاده عموم الترجيح من الأخبار و إن كان الحق أن

الأخبار تشعر بذلك فهي تؤيد ما نقول و لا حجه إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها. هذا آخر ما أردنا بيانه في مسأله التعادل و التراجيح و بقيت هناك أبحاث كثيره في هذه المسأله نحيل الطالب فيها إلى المطولات و الحمد لله رب العالمين

ص: ٢٦٤

الجزء الرابع

اشاره

ص: ٢٦٥

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

لا شك فى أن كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن لله تعالى أحكاما إلزاميه من نحو الوجوب و الحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم و الجاهل بها. و هذا العلم الإجمالى منجز لتلك التكاليف الإلزاميه الواقعيه فيجب على المكلف بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمه مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف أن يسعى إلى تحصيل المعرفه بها بالطرق المؤمنه له التى يعلم بفراغ ذمته باتباعها. و من أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفه و بوجوب الفحص من الأدله و الحجج المثبتة لتلك الأحكام حتى يستفرغ المكلف وسعه فى البحث و يستنفد مجهوده الممكن له [١].

ص: ٢٦٧

و حينئذ إذا فحص المكلف و تمت له إقامة الحججه على جميع الموارد المحتمله كلها فذاك هو كل المطلوب و هو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث و يطلب منه و لكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين بأن تحصل له الأدله على الأحكام الإلزاميه كلها لعدم توفر الأدله على الجميع . و أما إذا فحص و لم تتم له إقامة الحججه إلا على جملة من الموارد و بقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف و يتعذر فيها إقامة الحججه لأي سبب كان [١] فإن المكلف يقع لا محاله في حاله من الشك تجعله في حيره من أمر تكليفه . فماذا تراه صانعا هل هناك حكم عقلي يركن إليه و يطمئن بالرجوع إلى مقتضاه أو أن الشارع قد راعى هذه الحاله للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عمليه يرجع إليها عند الحاجه و يعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب .

هذه أسئلة يجب الجواب عنها. و هذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشك و الحيره. و هذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بالأصل العملي أو القاعده الأصوليه أو الدليل الفقاهتى. و قد اتضح لدى الأصوليين أن الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع ١ أصاله البراءه. ٢ أصاله الاحتياط. ٣ أصاله التخيير. ٤ أصاله الاستصحاب. و من جميع ما تقدم يتضح لنا أولاً أن موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم [١]. ثانياً أن هذه الأصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً. ثم اعلم أن الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائى لأنها هي

التي وجدوا أنها تجرى في جميع أبواب الفقه و لذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها و لو في أبواب خاصه من الفقه و بالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصه يرجع إليها الشاك في الحكم مثل أصاله الطهاره الجارى في مورد الشك بالطهاره في الشبهه الحكميه و الموضوعيه . و إنما تعددت هذه الأصول الأربعة فلتعدد مجاريها أى مواردنا التي تختلف باختلاف حالات الشك إذ لكل أصل منها حاله من الشك هي مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقى الأصول . غير أنه مما يجب علمه أن مجارى هذه الأصول لا تعرف كما لا يعرف أن مجرى هذه الحاله هو مجرى هذا الأصل مثلا إلا من طريق أدله جريان هذه الأصول و اعتبارها و فى بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها . و قد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس فى مجاريها وجوها مختلفه لا يخلو بعضها من نقد و ملاحظات و أحسنها فيما يبدو ما أفاده شيخنا النائنى أعلى الله مقامه . و خلاصته أن الشك على نحوين ١ أن تكون للمشكوك حاله سابقه و قد لاحظها الشارع أى قد اعتبرها و هذا هو مجرى الاستصحاب . ٢ ألا تكون له حاله سابقه أو كانت و لكن لم يلاحظها الشارع و هذه الحاله لا تخلو عن إحدى صور ثلاث أ أن يكون التكليف مجهولا مطلقا أى لم يعلم حتى بجنسه و هذه هي مجرى أصاله البراءه . ب أن يكون التكليف معلوما فى الجملة مع إمكان الاحتياط و هذه

مجرى أصاله الاحتياط .ج أن يكون التكليف معلوما كذلك و لا يمكن الاحتياط و هذه مجرى قاعده التخيير .و قبل الكلام فى كل واحده من هذه الأصول لا بد من بيان أمور من باب المقدمه تنويرا للأذهان .و هى الأول أن الشك فى الشىء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين ١ أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعى كالشك فى عدد ركعات الصلاه فإنه قد يوجب فى بعض الحالات تبدل الحكم الواقعى إلى الركعات المنفصله .٢ أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهرى و هذا النحو هو المقصود بالبحث فى المقام و أما النحو الأول فهو يدخل فى مسائل الفقه .الثانى أن الشك فى الشىء ينقسم باعتبار متعلقه أى الشىء المشكوك فيه على نحوين ١ أن يكون المتعلق موضوعا خارجيا كالشك فى طهاره ماء معين أو فى أن هذا المائع المعين خل أو خمر و تسمى الشبهه حينئذ موضوعيه .٢ أن يكون المتعلق حكما كليا كالشك فى حرمة التدخين أو أنه من المفطرات للصوم أو نجاسه العصير العنبى إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه و تسمى الشبهه حينئذ حكميه .و الشبهه الحكميه هى المقصوده بالبحث فى هذا المقصد الرابع و إذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعيه فإنما هو استطرادى قد تقتضيه

طبيعته البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية و الموضوعية في جريانها و إلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهه الموضوعية من مسائل الفقه. الثالث أنه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه أن الرجوع إلى الأصول العملية إنما يصح بعد الفحص و اليأس من الظفر بالأماره على الحكم الشرعي في مورد الشبهه و منه يعلم أنه مع الأمل و وجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الأصول و الاكتفاء بها في مقام العمل بل اللازم أن يفحص حتى ييأس لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفه و التعلم فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءه

ص: ٢٧٢

الاستصحاب

اشاره

ص: ۲۷۳

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيره من أمره في مقام العمل هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفه الواقع أو لا يعمل على وفقه فينقضى ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك و يتحلل مما تيقن به سابقاً و لكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفه الواقع إذن ما ذا تراه صانعاً . لا شك أن هذه الحيره طبيعياً للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعى فإن ثبت بالدليل أن القاعده هي أن يعمل على وفق اليقين السابق و يجب الأخذ بها و يكون معذوراً لو وقع في المخالفه و إلا فلا بد أن يرجع إلى مستند يطمئنه من التحلل مما تيقن به سابقاً و لو مثل أصل البراءه أو الاحتياط . و قد ثبت لدى الكثير من الأصوليين أن القاعده في ذلك أن يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعده و حدودها على ما سيأتى .

و سموا هذه القاعده بالاستصحاب . و كلمه الاستصحاب مأخوذه فى أصل اشتقاقها من كلمه الصحبه من باب الاستفعال فتقول استصحت هذا الشخص أى اتخذته صاحباً مرافقاً لك و تقول استصحت هذا الشئ أى حملته معك . و إنما صح إطلاق هذه الكلمه على هذه القاعده فى اصطلاح الأصوليين فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحبياً له إلى الزمان اللاحق فى مقام العمل . و عليه فكما يصح أن تطلق كلمه الاستصحاب على نفس الإبقاء العملى من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعده لهذا الإبقاء العملى لأن القاعده فى الحقيقه إبقاء و استصحاب من الشارع حكماً . إذا عرفت ذلك فينبغى أن يجعل التعريف لهذه القاعده المجهوله لا لنفس الإبقاء العملى من المكلف العامل بالقاعده لأن المكلف يقال له عامل بالاستصحاب و مجر له و إن صح أن يقال له إنه استصحب كما يقال له أجرى الاستصحاب . و على كل فموضوع البحث هنا هو هذه القاعده العامه و المقصود بالبحث إثباتها و إقامة الدليل عليها و بيان مدى حدود العمل بها فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملى الذى هو فعل العامل بالقاعده كما صنع بعضهم فوق فى حيره من توجيه التعريفات . و إلى تعريف القاعده نظر من عرف الاستصحاب (بأنه إبقاء ما كان) فإن القاعده فى الحقيقه معناها إبقاؤه حكماً و كذلك من عرفه (بأنه

الحكم ببقاء ما كان) و لذا قال الشيخ الأنصارى عن ذلك التعريف و المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء بعد أن قال إنه أسد التعاريف و أخصرها). و لقد أحسن و أجاد فى تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء ليدلنا على أن المراد من الإبقاء الإبقاء حكما الذى هو القاعده لا الإبقاء عملا الذى هو فعل العامل بها. و قد اعترض على هذا التعريف الذى استحسنته الشيخ بعده أمور نذكر أهمها و نجيب عنها منها لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية فى حجيته و هى الأخبار و بناء العقلاء و حكم العقل. فلا يصح أن يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني و ذلك لأن المراد منه إن كان الإبقاء العملى من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل لأن المراد من حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتى و إذعانه إنما هو بقاء الحكم لا بإبقائه العملى من المكلف و إن كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف فمن الواضح أنه لا جهة جامعته بين الإلزام الشرعى الذى هو متعلق بالإبقاء و بين البناء العقلانى و الإدراك العقلى. و الجواب يظهر مما سبق فإن المراد من الاستصحاب هو القاعده فى العمل المجعوله من قبل الشارع و هى قاعده واحده فى معناها على جميع المباني غايه الأمر أن الدليل عليها تاره يكون الأخبار و أخرى بناء العقلاء و ثالثه إذعان العقل الذى يستكشف منه حكم الشرع. و منها أن التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب

من نحو اليقين السابق و الشك اللاحق .و الجواب أن التعبير بإبقاء ما كان مشعر بالركنين معا أما الأول و هو اليقين السابق فيفهم من كلمه ما كان لأنه(كما أفاده الشيخ الأنصارى دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم فعله الإبقاء أنه كان فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله) .و حينئذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقنا و أما الثانى و هو الشك اللاحق فيفهم من كلمه الإبقاء الذى معناه الإبقاء حكما و تنزيلا و تعبدا و لا يكون الحكم التعبدى التنزيلي إلا فى مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقى بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء و إنما يكون بقاء للحكم و يكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان

مقومات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعده الاستصحاب أركاننا نقول تعقبا على ذلك إن هذه القاعده تتقوم بعده أمور إذا لم تتوفر فيها فإما ألا تسمى استصحابا أو لا تكون مشموله لأدلته الآتية و يمكن أن ترتقى هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتضى من كلمات الباحثين ١ اليقين و المقصود به اليقين بالحاله السابقه سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعى و قد قلنا سابقا إن ذلك ركن فى الاستصحاب لأن المفهوم من الأخبار الداله عليه بل من معناه أن يثبت يقين بالحاله السابقه و أن لثبوت هذا اليقين عليه فى القاعده و لا- فرق فى ذلك بين أن نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهه كونه صفه قائمه بالنفس و بين أن نقول بذلك من جهه كونه طريقا و كاشفا و سيأتى بيان وجه الحق من القولين .

٢ الشك و المقصود منه الشك في بقاء المتيقن و قد قلنا سابقا إنه ركن في الاستصحاب لأنه لا معنى لفرض هذه القاعده و لا للحاجه إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر و لا يصح أن تجرى إلا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعده الاستصحاب فلا بد أن يكون مأخوذا في موضوعها . و لكن ينبغي ألا يخفى أن المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أى تساوى الاحتمالين و من الظن غير المعبر فيكون المراد منه عدم العلم و العلمى مطلقا و سيأتى الإشاره إلى سر ذلك ٣. اجتماع اليقين و الشك في زمان واحد بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين و الشك لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثله الاستصحاب و قد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعه مثلا بطهاره ثوبه يوم الخميس و في نفس يوم الجمعه في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهاره السابقه إلى يوم الجمعه و قد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك كما لو حدث الشك يوم الجمعه في طهاره ثوبه و استمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهرا يوم الخميس فإن كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب . و الوجه في اعتبار اجتماع اليقين و الشك في الزمان واضح لأن ذلك هو المقوم لحقيقه الاستصحاب الذى هو إبقاء ما كان إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فإنه لا يفرض ذلك إلا فيما إذا تبدل اليقين بالشك و سرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان بل

هذا مورد قاعده اليقين المباينه فى حقيقتها لقاعده الاستصحاب و ستأتى الإشاره إليها ٤. تعدد زمان المتيقن و المشكوك و يشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم لأنه مع فرض وحده زمان اليقين و الشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن و المشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتى اشتراط ذلك فى الاستصحاب أيضا و ذلك لأن معناه اجتماع اليقين و الشك بشىء واحد و هو محال و الحقيقه أن وحده زمان صفتى اليقين و الشك بشىء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما و بالعكس أى أن وحده زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين. و عليه فلا يفرض الاستصحاب إلا فى مورد اتحاد زمان اليقين و الشك مع تعدد زمان متعلقهما و أما فى فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون فى الزمان اللاحق شاكا فى نفس ما تيقنه سابقا بوصف وجوده السابق فإن هذا هو مورد ما يسمى بقاعده اليقين و العمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان مثلا إذا تيقن بحياه شخص يوم الجمعه ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعه بأن سرى الشك إلى يوم الجمعه أى أنه تبدل يقينه السابق إلى الشك فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان و من أجل هذا عبروا عن مورد قاعده اليقين بالشك السارى. و هذا هو الفرق الأساسى بين القاعدتين و سيأتى أن أخبار الاستصحاب لا تشملها و لا دليل عليها غيرها. ٥. وحده متعلق اليقين و الشك أى إن الشك يتعلق بنفس ما

تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان و هذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته إبقاء ما كان . و بهذا تفترق قاعده الاستصحاب عن قاعده المقتضى و المانع التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و الشك فى الرفع أى المانع فى تأثيره فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فإن من يذهب إلى صحة هذه القاعده يقول إنه يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح إذا تيقن بوجود المقتضى بالكسر و يكفى ذلك بلا حجه إلى إحراز عدم المانع من تأثيره أى إن مجرد إحراز المقتضى كاف فى ترتيب آثار مقتضاه و سيأتى الكلام إن شاء الله تعالى فيها . ٦ سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك أى إنه يجب أن يتعلق الشك فى بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا و هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بأن يشك فى مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود فى الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرى الذى لا دليل عليه . مثاله ما لو علم بأن صيغه افعل حقيقه فى الوجود فى لغتنا الفعلية الحاضره و شك فى مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى هل كان فى أصل وضع لغه العرب أو إنها نقلت عن معناها الأصلى إلى هذا المعنى فى العصور الإسلاميه فإنه يقال هنا إن الأصل عدم النقل لغرض إثبات أنها موضوعه لهذا المعنى فى أصل اللغه و معنى ذلك فى الحقيقه جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم و مثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص و لا تكفى فيه أخبار الاستصحاب و لا أدلته الأخرى لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين

المتأخر ٧. فعليه الشك و اليقين بمعنى أنه لا يكفي الشك التقديرى و لا اليقين التقديرى و اعتبار هذا الشرط لا من أجل أن الاستصحاب لا- يتحقق معناه إلا بفرضه بل لأن ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك و اليقين فى أخبار الاستصحاب فإنهما ظاهران فى كونهما فعلين كسائر الألفاظ فى ظهورها فى فعليه عناوينها. و إنما يعتبر هذا الشرط فى قبال من يتوهم جريان الاستصحاب فى مورد الشك التقديرى و مثاله كما ذكره بعضهم ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله و صلى ثم بعد الفراغ من الصلاة شك فى أنه هل تطهر قبل الدخول فى الصلاة فإن مقتضى قاعده الفراغ صحه صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل و عدم وجود الشك قبله و لا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك إلا بعد الصلاة و أما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعده الفراغ أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى و كان يقدر فيه الشك فى الحدث لو أنه التفت قبل الصلاة فإن المصلى حينئذ يكون بمنزله من دخل فى الصلاة و هو غير متطهر يقينا فلا تصح صلاته و إن كان غافلا حين الصلاة و لا تصحها قاعده الفراغ لأنها لا تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الدخول فى الصلاة

معنى حجيه الاستصحاب

من جمله المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدم و هو إبقاء ما كان و نحوه ما قاله بعضهم (أنه لا شك فى صحه توصيف الاستصحاب بالحجيه مع أنه لو أريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه

بالحجه لأنه إن أريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحه توصيفه بالحجه لأنه ليس الإبقاء العملي يصح أن يكون دليلا على شىء و حجه فيه و إن أريد منه الإلزام الشرعى فإنه مدلول الدليل لا أنه دليل على نفسه و حجه على نفسه و كيف يكون دليلا- على نفسه و حجه على نفسه فهو من هذه الجبهه شأنه شأن الأحكام التكليفيه المدلوله للأدله). قلت نستطيع حل هذه الشبهه بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذى هو مؤدى الاستصحاب و هو أن المراد به القاعده الشرعيه المجعوله فى مقام العمل فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف و لا الإلزام الشرعى فيصح توصيفه بالحجه و لكن لا- بمعنى الحجه فى باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى لها لأنه لا معنى لكون قاعده العمل دليلا على شىء مثبتة له بل هى الأمر المجعول من قبل الشارع فتححتاج إلى إثبات و دليل كسائر الأحكام التكليفيه من هذه الجبهه و لكنه نظرا إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع فى مخالفه الواقع كما أنه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع فى المخالفه صح أن توصف بكونها حجه بالمعنى اللغوى و بهذه الجبهه يصح التوصيف بالحجه سائر الأصول العمليه و القواعد الفقهيه المجعوله للشاك الجاهل بالواقع فإنها كلها توصف بالحجه فى تعبيراتهم و لا شك فى أنه لا معنى لأن يراد منها الحجه فى باب الأمارات فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوى من الحجه. و بهذه الجبهه تفترق القواعد و الأصول الموضوعه للشاك عن سائر الأحكام التكليفيه فإنها لا يصح توصيفها بالحجه مطلقا حتى بالمعنى اللغوى .

غير أنه يجب ألا يغيب عن البال أن توصيف القواعد و الأصول الموضوعه للشاك بالحجه يتوقف على ثبوت مجعوليته من قبل الشارع بالدليل الدال عليها فالحجه فى الحقيقه هى القاعده المجعوله للشاك بما أنها مجعوله من قبله و إلا- إذا لم تثبت مجعوليته لا يصح أن تسمى قاعده فضلا عن توصيفها بالحجه. و عليه فيكون المقوم لحجيه القاعده المجعوله للشاك أيه قاعده كانت هو الدليل الدال عليها الذى هو حجه بالمعنى الاصطلاحى. و إذا ثبت صحه توصيف نفس قاعده الاستصحاب بالحجه بالمعنى اللغوى لم تبق حاجه إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجه كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه إذ جعل الموصوف بالحجه فيه على اختلاف المباني أحد أمور ثلاثة ١ اليقين السابق باعتبار أنه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا- و الحكم بقاء بجعل الشارع ٢. الظن بالبقاء اللاحق بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل ٣. مجرد الكون السابق فإن الوجود السابق يكون حجه فى نظر العقلاء على الوجود الظاهرى فى اللاحق لا من جهه وثاقه اليقين السابق و لا من جهه رعايه الظن بالبقاء اللاحق بل من جهه الاهتمام بالمقتضيات و التحفظ على الأغراض الواقعيه. فإن كل هذه التأويلات إنما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجه و قد عرفت صحه توصيفه بالحجه بمعناها اللغوى ثم لا شك فى أن الموصوف بالحجه فى لسان الأصوليين

نفس الاستصحاب لا- اليقين المقوم لتحقيقه و لا- الظن بالبقاء و لا- مجرد الكون السابق و إن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجه .

هل الاستصحاب أماره أو أصل

بعد أن تقدم أنه لا- يصح توصيف قاعده العمل للشاك أيه قاعده كانت بالحجه فى باب الأمارات يتضح لك أنه لا يصح توصيفها بالأماره فإنه تكون أماره على أى شىء و على أى حكم و لا فرق فى ذلك بين قاعده الاستصحاب و بين غيرها من الأصول العمليه و القواعد الفقهييه . إذ إن قاعده الاستصحاب فى الحقيقه مضمونها حكم عام و أصل عملى يرجع إليها المكلف عند الشك و الحيره ببقاء ما كان و لا- يفرق فى ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدله كبناء العقلاء و حكم العقل و الإجماع . و لكن الشيخ الأنصارى أعلى الله مقامه فرق فى الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلا و بين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أماره (قال ما نصه أن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهريه الثابته للشىء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءه و قاعده الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار و أما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادى نظير القياس و الاستقراء على القول بهما) . أقول و كأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأى إرسال المسلمات و الذى يظهر من القدماء أنه معدود عندهم من الأمارات كالقياس إذ لا مستند لهم عليه إلا حكم العقل غير أن الذى يبدو لى أن الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعده عمليه ليس

مضمونها إلا حكما ظاهريا مجعولا للشاك و أما الظن ببقاء المتيقن على تقدير حكم العقل و على تقدير حجيه مثل هذا الظن لا يكون إلا مستندا للقاعده و دليلا عليها و شأنه فى ذلك شأن الأخبار و بناء العقلاء لا أن الظن هو نفس القاعده حتى تكون أماره لأن هذا الظن نستنتج منه أن الشارع جعل هذه القاعده الاستصحابيه لأجل العمل بها عند الشك و الحيره . و الحاصل أن هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا أنه نفس الاستصحاب و هو من هذه الجبهه كالأخبار و بناء العقلاء فكما أن الأخبار يصح أن توصف بأنها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعى على اعتبارها و لا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أماره كذلك يصح أن يوصف هذا الظن بأنه أماره إذا قام الدليل القطعى على اعتباره و لا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أماره . فاتضح أنه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أماره على جميع المباني فيه و إنما هو أصل عملى لا غير

الأقوال فى الاستصحاب

قد تشعب فى الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو و نحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء فى رسائل الشيخ الأنصارى ثقه بتحقيقه و هو خريت هذه الصناعه الصبور على ملاحقه أقوال العلماء و تتبعها (قال رحمه الله بعد أن توسع فى نقل الأقوال و التعقيب عليها ما نصه هذه جمله ما حضرني من كلمات الأصحاب و المتحصل منها فى بادية النظر أحد عشر قولاً ١ القول بالحجيه مطلقاً[١]).

٢ عدمها مطلقا. ٣. التفصيل بين العدمى و الوجودى. ٤. التفصيل بين الأمور الخارجيه و بين الحكم الشرعى مطلقا فلا يعتبر فى الأول. ٥. التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و غيره فلا يعتبر فى الأول إلا فى عدم النسخ. ٦. التفصيل بين الحكم الجزئى و غيره فلا يعتبر فى غير الأول. و هذا هو الذى ربما يستظهر من كلام المحقق الخونسارى فى حاشيه شرح الدروس على ما حكاه السيد فى شرح الوافيه. ٧. التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفيه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه فتجرى فى الأول دون الثانى. ٨. التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره فلا يعتبر فى الأول. ٩. التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك فى الغايه الرافعه له و بين غيره فيعتبر فى الأول دون الثانى كما هو ظاهر المعارج. ١٠. هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى. ١١. زياده الشك فى مصداق الغايه من جهه الاشتباه المصداقى دون المفهومى كما هو ظاهر ما سيجىء من المحقق الخونسارى. ثم إنه لو بنى على ملاحظه ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسأله فى الأصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل

لعالم واحد قولان أو أزيد في المسأله إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي .و الأقوى هو القول التاسع و هو الذى اختاره المحقق انتهى ما أردنا نقله من عباره الشيخ الأعظم) .و ينبغي أن يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له فى نقل الأقوال و هو رأى خاص به إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلى فلا يجرى فيه الاستصحاب و بين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه و لعله إنما لم يذكره فى ضمن الأقوال لأنه يرى أن الحكم الثابت بدليل عقلى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك بل إما أن يعلم بقاؤه أو يعلم زواله فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب و هو الشك فلا يكون ذلك تفصيلا فى حجيه الاستصحاب .و قبل أن ندخل فى مناقشه الأقوال و الترجيح بينها ينبغي أن نذكر الأدله على الاستصحاب التى تمسك بها القائلون بحجيته لناقشها و نذكر مدى دلالتها

الدليل الأول بناء العقلاء

لا- شك في أن العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم و أذواقهم جرت سيرتهم في عملهم و تباؤوا في سلوكهم العملى على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق فى بقاءه و على ذلك قامت معاش العباد و لو لا ذلك لاختل النظام الاجتماعى و لما قامت لهم سوق و تجاره . و قيل إن ذلك مرتكز حتى فى نفوس الحيوانات فالطيور ترجع إلى أوكارها و الماشيه تعود إلى مرابضها و لكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر بل ينبغى أن يعد من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا بل تجرى فى ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعورى . و على كل حال فإن بناء العقلاء فى عملهم مستقر على الأخذ بالحاله السابقه عند الشك فى بقائها فى جميع أحوالهم و شئونهم مع الالتفات إلى ذلك و التوجه إليه . و إذا ثبتت هذه المقدمه تنتقل إلى مقدمه أخرى فنقول إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليه يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم و إلا- لظهر و بان و لبلغه الناس و قد تقدم مثل ذلك فى حجه خبر الواحد . و هذا الدليل كما ترى يتكون من مقدمتين قطعتين

١ ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب ٢. كشف هذا البناء عن موافقه الشارع و اشتراكه معهم .و قد وقعت المناقشه فى المقدمتين معا و يكفى فى المناقشه ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعيه و إلا فلا يثبت بها المطلوب و لا تقوم بها للاستصحاب و نحوه حجه .أما الأولى (فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائنى رحمه الله بأن بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشك فى الرفع أما إذا كان الشك فى المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء على ما سيأتى من معنى المقتضى و الرفع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصارى فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له و هو القول التاسع) .و لا يبعد صحه ما أفاده من التفصيل فى بناء العقلاء بل يكفى احتمال اختصاص بنائهم بالشك فى الرفع و مع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق و أما المقدمه الثانيه فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند فى الكفايه بوجهين نذكرهما و نذكر الجواب عنهما أولا أن بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحرزنا أن منشأ بنائهم العملى هو التعبد بالحاله السابقه من قبلهم أى أنهم يأخذون بالحاله السابقه من أجل أنها سابقه لنستكشف منه تعبد الشارع و لكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم فإنه من الجائز قريبا أن أخذهم بالحاله السابقه لا لأجل أنها حاله سابقه بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مره أو لأجل الاحتياط أخرى أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه أو لأجل ظنهم بالبقاء و لو نوعا رابعه أو لأجل غفلتهم عن الشك أحيانا خامسه و إذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحاله السابقه الذى هو النافع فى المقصود .

و الجواب أن المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملى على الأخذ بالحاله السابقه و هذا ثابت عندهم من غير شك أى أن لهم قاعده عمليه تباينوا عليها و يتبعونها أبدا مع الالتفات و التوجه إلى ذلك أما فرض الغفله من بعضهم أحيانا فهو صحيح و لكن لا- يضر فى ثبوت التباينى منهم دائما مع الالتفات و لا يضر فى استكشاف مشاركه الشارع معهم فى تباينهم اختلاف أسباب التباينى عندهم من جهه مجرد الكون السابق أو من جهه الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبه أو لأى شىء آخر من هذا القبيل فهى قاعده ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضا عند الشارع و لا يلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التى لاحظوها و إذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلا- التعبد بها من قبله فتكون حجه على المكلف و له .نعم احتمال كون السبب فى بنائهم و لو أحيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر فى استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعده لأنها لا تكون عندهم كقاعده لأجل الحاله السابقه و لكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحاله السابقه لاحتمال أن الواقع غير الحاله السابقه بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمه فالبناء على البقاء خلاف الرجاء و كذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء فهذه الاحتمالات ساقطه فى كونها سببا لتباينى العقلاء و لو أحيانا .ثانيا بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول إن هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاه بينائهم و ثبت لدينا أنه ماض عنده و لكن لا دليل على هذا الرضا و الإمضاء بل

إن عمومات الآيات و الأخبار الناهيه عن اتباع غير العلم كافيه فى الردع عن اتباع بناء العقلاء و كذلك ما دل على البراءه و الاحتياط فى الشبهات بل احتمال عمومها للمورد كاف فى تزلزل اليقين بهذه المقدمه فلا وجه لاتباع هذا البناء إذ لا بد فى اتباعه من قيام الدليل على أنه ممضى من قبل الشارع و لا دليل . و الجواب ظاهر من تقريننا للمقدمه الثانيه على النحو بيناه فإنه لا يجب فى كشف موافقه الشارع إحراز إضائه من دليل آخر لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل و الكاشف عن موافقه كما تقدم فيكفى فى المطلوب عدم ثبوت الردع و لا- حاجه إلى دليل آخر على إثبات رضاه و إضائه . و عليه فلم يبق علينا إلا النظر فى الآيات و الأخبار الناهيه عن اتباع غير العلم فى أنها صالحه للردع فى المقام أو غير صالحه و الحق أنها غير صالحه لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم هو النهى عنه لإثبات الواقع به و ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع فلا يشمل هذا النهى الاستصحاب الذى هو قاعده كلييه يرجع إليها عند الشك فلا ترتبط بالموضوع الذى نهت عنه الآيات و الأخبار حتى تكون شامله لمثله أى أن الاستصحاب خارج عن الآيات و الأخبار تخصصا . و أما ما دل على البراءه أو الاحتياط فهو فى عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلا منهما موضوعه الشك بل أدله الاستصحاب مقدمه على أدله هذه الأصول كما سيأتى

و المقصود منه هنا هو حكم العقل النظرى لا العملى إذ يدعن بالملازمه بين العلم بثبوت الشىء فى الزمان السابق و بين رجحان بقاءه فى الزمان اللاحق عند الشك ببقائه .أى أنه إذا علم الإنسان بثبوت شىء فى زمان ثم طراً ما يزلزل العلم ببقائه فى الزمان اللاحق فإن العقل يحكم برجحان بقاءه و بأنه مظنون البقاء و إذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء .و إلى هذا يرجع (ما نقل عن العضدى فى تعريف الاستصحاب بأن معناه أن الحكم الفلانى قد كان و لم يعلم عدمه و كل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء) .أقول و هذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه و الظاهر أن القدماء القائلين بحجتيه لم يكن عندهم دليلاً عليه غير هذا الدليل كما يظهر جلياً من تعريف العضدى المتقدم إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا و لعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر فإنه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامه الحلى فى النهايه و أول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائى و تبعه صاحب الذخيريه و شارح الدروس و شاع بين من تأخر عنهم (كما حقق ذلك الشيخ الأنصارى فى رسائله فى الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب ثم قال نعم ربما يظهر من الحلى فى السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسه الماء المتغير بعد

زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين و هذه العبارة ظاهره أنها مأخوذة من الأخبار). و على كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشه من وجهين الأول في أصل الملازمه العقليه المدعاه و يكفى في تكذيبها الوجدان فإننا نجد أن كثيرا ما يحصل العلم بالحاله السابقه و لا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقا. الثاني على تقدير تسليم هذه الملازمه فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء و هذا الظن لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمه دليل آخر يدل على حجيه هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمه التعبد بالظن و الشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل فلا تنهض هذه الملازمه العقليه على تقديرها دليلا بنفسها على الحكم الشرعى و لو كان هناك دليل على حجيه هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمه و إنما تكون الملازمه محققه لموضوعه. ثم ما المراد من قولهم إن الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء فإنه على إطلاقه موجب للإيهام و المغالطه فإنه إن كان المراد أنه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له و إن كان المراد أنه يحكم بحجيه هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمه بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا و إن كان المراد أنه يحكم بأن البقاء مظنون و راجح عند الناس أى يعلم بذلك فهذا و إن كان تقتضيه الملازمه و لكن هذا المقدار غير نافع و لا يكفى وحده في إثبات المطلوب إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن و رضاه به و النافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس

نقل جماعه الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم (صاحب المبادئ على ما نقل عنه إذ قال الاستصحاب حجه لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا- وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً). أقول إن تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جداً لوقوع الاختلافات الكثيره فيها كما سبق إلا أن يراد منه حصول الإجماع في الجمله على نحو الموجه الجزئيه في مقابل السلب الكلى و هذا الإجماع بهذا المقدار قطعى ألا ترى أن الفقهاء في مسأله من تيقن بالطهاره و شك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسى بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهاره السابقه بلا- نكير منهم و كذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك و معلوم أن فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك السارى فلا يكون حكمهم بذلك من جهه قاعده اليقين بل و لا من جهه قاعده المقتضى و المانع. و الحاصل أن هذا و مثله يكفى في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجمله في مقابل السلب الكلى و هو قطعى بهذا المقدار و يمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على إنكار حجتيه من طريق الظن لا من أى طريق كان في مقابل من قال بحجتيه لأجل تلك الملازمه العقليه المدعاه. نعم دعوى الإجماع على حجيه مطلق الاستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الرفع في غايه الإشكال بعد ما عرفت من تلك الأقوال

إشاره

و هي العمده فى إثبات الاستصحاب و عليها التعويل و إذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجيه خبر الواحد مضافا إلى أنها مستفيضه و مؤيده بكثير من القرائن العقلية و النقلية (و إذا كان الشيخ الأنصارى قد شك فيها بقوله هذه جمله ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحه الظاهر منها) فإنها فى الحقيقه هى جل اعتماده فى مختاره و قد عقب هذا الكلام بقوله (فعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد) ثم أيدها بالأخبار الوارده فى الموارد الخاصه . و على كل حال فىنبغى النظر فيها لمعرفة حجيتها و مدى دلالتها و لنذكرها واحده واحده فنقول

١ صحیحہ زرارہ الأولى

و هى مضمرة لعدم ذكر الإمام المسئول فيها و لكنه كما قال الشيخ الأنصارى لا يضرها الإضمار و الوجه فى ذلك أن زرارہ لا يروى عن غير الإمام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان و المنقول عن فوائد العلامة الطباطبائى أن المقصود به الإمام الباقر عليه السلام . (قال زرارہ: قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء

قال يا زرارہ قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك أبدا و لكنه ينقضه بيقين آخر) و نذكر في هذه الصحيحه بحثين الأول في فقهما و لا يخفى أن فيها سؤالين أولهما عن شبهه مفهوميه حكميه لغرض معرفه سعه موضوع النوم من جهه كونه ناقضا للوضوء إذ لا شك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغه و لا عن كون الخفقه أو الخفقتين ناقضه للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم فينحصر أن يكون مراده و الجواب قرينه على ذلك أيضا هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقه و الخفقتين مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شده و ضعفا و منه الخفقه و الخفقتان و مع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض و هو الذى تنام فيه العين و الأذن معا أما ما تنام فيه العين دون القلب و الأذن كما في الخفقه و الخفقتين فليس ناقضا. و أما السؤال الثانى فهو لا- شك عن الشبهه الموضوعيه بقرينه الجواب لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبه أخرى من النوم التى لا يحس معها بما يتحرك فيه جنبه لكان ينبغى أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض و لو كانت شبهه السائل شبهه

مفهوميته حكميه لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الإمام ثم إجراء الاستصحاب و لما صح أن يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تاره و عدم استيقانه أخرى لأن الشبهه لو كانت مفهوميته حكميه لكان السائل عالما بأن هذه المرتبه هي من النوم و لكن يجهل حكمها كالسؤال الأول. و إذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعده الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهه الموضوعيه فيقال حينئذ لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعده للشبهه الحكميه الذي يهمننا بالدرجه الأولى إثباته إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب و قد تقدم في الجزء الأول أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق و إن لم يكن صالحا للقرينيه لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العام و لا يقيد المطلق. نعم قد يقال في الجواب إن كلمه أبدا لها من قوه الدلاله على العموم و الإطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب فهي تعطى في ظهورها القوى أن كل يقين مهما كان متعلقه و في أى مورد كان لا ينقض بالشك أبدا. الثاني في دلالتها على الاستصحاب. و تقريب الاستدلال بها أن قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه جمله خبريه هي جواب الشرط [١] و معنى هذه الجملة الشرطيه أنه إن لم

يستيقن بأنه قد نام فإنه باق على يقين من وضوئه أى أنه لم يحصل ما يرفع اليقين به و هو اليقين بالنوم و هذه مقدمه تمهيديه و توطئه لبيان أن الشك ليس رافعا لليقين و إنما الذى يرفعه اليقين بالنوم و ليس الغرض منها لا بيان أنه على يقين من وضوئه ليقول ثانيا إنه لا- ينبغى أن يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا- موجب لانحلاله و رفع اليد عنه إلا الشك الموجود و الشك بما هو شك لا- يصلح أن يكون رافعا و ناقضا لليقين و إنما ينقض اليقين اليقين لا- غير فقله و إلا- فإنه على يقين من وضوئه بمنزله الصغرى و قوله و لا ينقض اليقين بالشك أبدا بمنزله الكبرى و هذه الكبرى مفادها قاعده الاستصحاب و هى البناء على اليقين السابق و عدم نقضه بالشك اللاحق فيفهم منها أن كل يقين سابق لا- ينقضه الشك اللاحق. هذا و قد وقعت المناقشه فى الاستدلال بهذه الصحيحه من عده وجوه منها ما أفاده الشيخ الأنصارى إذ قال و لكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين للجنس إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعده كليه فى باب الوضوء) إلى آخر ما أفاده و لكنه استظهر أخيرا كون اللام للجنس. أقول إن كون اللام للعهد يقتضى أن يكون المراد من اليقين فى الكبرى شخص اليقين المتقدم فإن هذا هو معنى العهد و عليه فلا تفيد

قاعده كليہ حتى في باب الوضوء و منه يتضح غرابه احتمال إرادته العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا فإن ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لا سيما مع إضافه كلمه أبدا. فيتعين أن تكون اللام للجنس و لكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينه تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب فيمنع من التمسك بالإطلاق كما سبق نظيره و هذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كليہ غايه الأمر تكون كبرى كليہ خاصه بالوضوء. فيتضح أن مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينه و لعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد و مقصوده تقدم القرينه فكان ذلك تسامحا في التعبير. و على كل حال فالظاهر من الصحيحه ظهورا قويا إرادته مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء و ذلك لمناسبه الحكم و الموضوع فإن المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين لا بما هو يقين بالوضوء لأن المقابله بين الشك و اليقين و إسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في أن العبره في عدم جواز النقض هو وجه اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من وجه كونه مقيدا بالوضوء. و لا يصلح ذكر قيد من وضوئه في الصغرى أن يكون قرينه على التقييد في الكبرى و لا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب لأن طبيعه الصغرى أن تكون في دائره أضيق من دائره الكبرى و مفروض المسأله في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره .

و عليه فلا يبعد أن مؤدى الصغرى هكذا فإنه من وضوئه على يقين فلا تكون كلمه من وضوئه قيدا لليقين يعنى أن الحد الأوسط المتكرر هو اليقين لا- اليقين من وضوئه .و منها أن الوضوء أمر آنى متصرم ليس له استمرار فى الوجود و إنما الذى إذا ثبت استدام هو أثره و هو الطهاره و متعلق اليقين فى الصحيحه هو الوضوء لا الطهاره و متعلق الشك هو المانع من استمرار الطهاره أثر المتيقن فىكون الشك فى استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه و عليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك فانخرم الشرط الخامس فى الاستصحاب و يكون ذلك موردا لقاعده المقتضى و المانع فتكون الصحيحه دليلا عليه لا على الاستصحاب . و فيه أن الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك و لكن المتعارف من مثل هذا التعبير فى لسان الأخبار إرادته الطهاره التى هى أثر له بإطلاق السبب و إرادته المسبب و نفس صدر الصحيحه الرجل ينام و هو على وضوء يشعر بذلك فالمتبادر و الظاهر من قوله فإنه على يقين من وضوئه أنه متيقن بالطهاره المستمره لو لا- الرفع لها و الشك أنما هو فى ارتفاعها للشك فى وجود الرفع فىكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك فما أبعداها عن قاعده المقتضى و المانع .و منها ما أفاده الشيخ الأنصارى فى مناقشه جميع الأخبار العامه المستدل بها على حجيه مطلق الاستصحاب و استنتج من ذلك أنها مختصه بالشك فى الرفع فىكون الاستصحاب حججه فيه فقط (قال رحمه الله فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد و فيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونسارى فى شرح الدروس) . و سيأتى إن شاء الله تعالى فى آخر الأخبار بيان هذه المناقشه و نقدها .

و هی مضممره أيضا كالسابقه (قال زرارہ: قلت له أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی فعلمت أثره إلى أن أصیب له الماء فحضرت الصلاه و نسیت أن بثوبی شیئا و صلیت ثم إنی ذكرت بعد ذلك قال تعید الصلاه و تغسله قلت فإن لم أکن رأیت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبتہ و لم أقدر علیه فلما صلیت وجدته قال تغسله و تعید قلت فإن ظننت أنه أصابه و لم أتیقن فنظرت و لم أر شیئا فصلیت فيه فرأیت فيه قال تغسله و لا- تعید الصلاه قلت لم ذلك قال لأنک كنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا قلت فإنی قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبک الناحیه التي ترى أنه قد أصابها حتی تكون علی یقین من طهارتک قلت فهل علی إن شککت أنه أصابه شیء أن أنظر فيه

قال لا و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك قلت إن رأيتة فى ثوبى و أنا فى الصلاة قال تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة و إن لم تشك ثم رأيتة رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك(الحديث . و الاستدلال بهذه الصحيحه للمطلوب فى فقرتين منها بل قيل فى ثلاث الأولى(قوله:لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)إلخ بناء على أن المراد من اليقين بالطهاره هو اليقين بالطهاره الواقع قبل ظن الإصابه بالنجاسه و هذا المعنى هو الظاهر منها و يحتمل بعيدا أن يراد منه اليقين بالطهاره الواقع بعد ظن الإصابه و بعد الفحص عن النجاسه إذ قال فنظرت و لم أر شيئا على أن يكون قوله و لم أر شيئا عباره أخرى عن اليقين بالطهاره و على هذا الاحتمال يكون مفاد الروايه قاعده اليقين لا الاستصحاب لأنه يكون حينئذ مفاد قوله فرأيت فيه تبدل اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه و وجه بعد هذا الاحتمال أن قوله و لم أر شيئا ليس فيه أى ظهور بحصول اليقين بالطهاره بعد النظر و الفحص .الثانيه قوله أخيرا فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك و دلالتها كالفقره الأولى ظاهره على ما تقدم فى الصحيحه الأولى من ظهور كون اللام فى اليقين لجنس اليقين بما هو يقين و هذا المعنى هنا أظهر مما هو فى الصحيحه الأولى .

الثالثة قوله حتى تكون على يقين من طهارتك فإنه عليه السلام إذ جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره من غسل الثوب فى مورد سبق العلم بنجاسته يظهر منه أنه لو لم يحصل اليقين بالطهاره فهو محكوم بالنجاسه لمكان سبق اليقين بها. و لكن الاستدلال بهذه الفقره مبنى على أن إحراز الطهاره ليس شرطاً فى الدخول فى الصلاه و إلا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون عليه السلام إنما جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره لأجل إحراز الشرط المذكور لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسه فلا يكون لها ظهور فى الاستصحاب

٣ صحيحه زواره الثالثه

(قال زواره:قلت له أى الباقر أو الصادق عليه السلام من لم يدر فى أربع هو أو فى ثنتين وقد أحرز الثنتين قال يركع بركعتين و أربع سجديات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد و لا شىء عليه و إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا- شىء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكن ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبنى عليه و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات). وجه الاستدلال بها على ما قيل أنه فى الشك بين الثلاث و الأربع و قد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعه فيستصحب و لذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعه لأنه لا يجوز نقض

اليقين بالشك بل لا بد أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعه فينقض شكه باليقين و تكون هذه الفقرات الست كلها تأكيدا على قاعده الاستصحاب . و قد تأمل الشيخ الأنصارى فى هذا الاستدلال لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم فى الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل و لكن هذا مخالف للمذهب و موافق لقول العامه بل مخالف لظاهر الفقره الأولى و هى قوله ركع بركتين و هو قائم بفاتحه الكتاب فإنها ظاهره بسبب تعيين الفاتحه فى إرادته ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط . و عليه فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعه المردده إلى ركعه مستقله منفصله و إذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات اليقين بالبراءه الحاصل من الاحتياط بإتيان الركعه فتكون الفقرات الست وارده لبيان وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بفراغ الذمه و هذا أجنبى عن قاعده الاستصحاب . أقول هذا خلاصه ما أفاده الشيخ و لكن حمل الفقره الأولى و لا ينقض اليقين بالشك على إرادته اليقين ببراءه الذمه الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيد جدا عن مساقها بل أبعد من البعيد لأن ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهى عن نقضه فى فرض حصوله بينما أن اليقين بالبراءه إنما المطلوب تحصيله و هو غير حاصل فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله فلا بد أن يراد اليقين بشىء آخر غير البراءه . و عليه فمن القريب جدا أن يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث و صحتها

كما هو مفروض المسأله بقوله و قد أحرز الثلاث لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعه كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ و حينئذ فلو أراد المكلف أن يعتد بشكّه فقد نقض اليقين بالشك و اعتداده بشكّه بأحد أمور ثلاثه إما بإبطال الصلاه و إعادتها رأسا و إما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعه كما هو مذهب العامه و إما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعه متصله و خلط أحدهما بالآخر. و لأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاه هذا الشاك لأجل المحافظه على يقينه بالثلاث و عدم نقضه بالشك و ذلك بأن أمره بالقيام و إضافه ركعه أخرى و لا بد أنها مفصوله و يفهم كونها مفصوله من صدر الروايه ركع بركتين و هو قائم بفاتحه الكتاب فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحدا في الفرضين مضافا إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافه ركعه متصله يقع الخلط و إدخال الشك في اليقين. و عليه فتكون الروايه داله على قاعده الاستصحاب من جهه و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحه كما أنها تكون داله على علاج حاله الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهه أخرى و ذلك بأمره بالقيام و إضافه ركعه منفصله لتحصيل اليقين بصحه الصلاه لأنها إن كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعه و إن كانت أربعا تكون الركعه المنفصله نفلا. و منه يعلم أن المراد من اليقين في الفقرتين الرابعه و الخامسه و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين و يبنى عليه غير اليقين من الفقرات الأولى فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحه و المراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراء لأنه بإتيان ركعه منفصله يحصل له اليقين ببراءه

الذمه فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط و يفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك و هو قوله و لكنه فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله لكنه فهو أمر بنقض الشك باليقين و الإتمام على اليقين و البناء عليه و لا- يتصور ذلك إلا- بإتيان ركعه منفصله و لا- يجب كما قيل أن يكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات معنى واحدا بل لا- يصح ذلك فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذى ينقضه الشك . و الحاصل أن الروايه تكون خلاصه معناها النهى عن الإبطال و النهى على الركون إلى ما تذهب إليه العامه من البناء على الأقل و النهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعه منفصله ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدى معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعه منفصله لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين و الإتمام على اليقين و البناء عليه . و على هذا فالروايه تتضمن قاعده الاستصحاب و تنطبق أيضا على باقى الروايات المبيته لمذهب الخاصه و إن كانت ليست ظاهره فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصه و لكن صدرها يفسرها و يظهر أن الإمام عليه السلام أو كل الحكم و تفصيله إلى معروفه هذا الحكم عند السائل و إلى فهمه و ذوقه و إنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم و الرد على من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين بالشك و عدم الأخذ باليقين .

٤ روايه محمد بن مسلم

(محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين) (و فى روايه أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: من كان على

يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك) استدل بعضهم بهذه الروايه على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه. و لكن الذى نراه أنها غير ظاهره فيه فإن القدر المسلم منها أنها صريحه فى أن مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمه الفاء التى تدل على الترتيب غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه قاعده الاستصحاب إذ يجوز أن يراد أن اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعده الأولى و يجوز أن يراد أن اليقين قد بقى إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقها فتكون موردا للاستصحاب و ليس فى الروايه ظهور فى أحدهما بالخصوص [١] و إن قال الشيخ الأنصارى إنها ظاهره فى وحده زمان متعلقهما) و لذلك قرب أن تكون داله على قاعده اليقين (و قال الشيخ الآخوند إنها ظاهره فى اختلاف زمان متعلقهما) فقرب أن تكون داله على الاستصحاب و قد ذكر كل منهما تقریبات لما استظهره لا نراها ناهضه على مطلوبهما. و عليه فتكون الروايه مجمله من هذه الناحیه إلا إذا جوزنا الجمع فى التعبير بين القاعدتين و حينئذ تدل عليهما معا يعنى أنها تدل على أن

اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غير المجامع له وقيل إنه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى و هو مستحيل و سيأتي إن شاء الله تعالى ما ينفع في المقام . نعم يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص بأن يقال كما قر به بعض أساتذتنا إن الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبه مع زمان الجرى فقله عليه السلام فليمض على يقينه يكون ظاهرا في أن زمان نسبه وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين و لا- ينطبق ذلك إلا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا إلى زمان العمل به و أما قاعده اليقين فإن موردها الشك السارى فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما و لعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الروايه على الاستصحاب

٥ مكاتبه على بن محمد القاسانى

(قال: كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه)(قال الشيخ الأنصارى و الإنصاف أن هذه الروايه أظهرها في هذا الباب إلا أن سندها غير سليم و ذكر في وجه دلالتها أن تفريع تحديد كل من الصوم و الإفطار على رؤيه هلالى رمضان و شوال لا يستقيم إلا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك أى مزاحما به)(و قد أورد عليه صاحب الكفايه بما محصله مع توضيح منا أنا نمنع من ظهورها هذه الروايه فى الاستصحاب فضلا عن أظهريتها نظرا إلى أن

دلالته عليه تتوقف على أن يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان و عدم دخول شوال و لكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم و اليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار و معنى أنه لا يدخله الشك أنه لا- يعطى حكم اليقين للشك و لا ينزل منزلته بل المدار في وجوب الصوم و الإفطار على اليقين فقط فإنه وحده هو المناط في وجوبهما أى إن الصوم و الإفطار يدوران مداره و لذا قال بعده:(صم للرؤية و أفطر للرؤية) مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم و الإفطار باليقين .و هذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية و يؤكده و لا- بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية (منها قول أبى جعفر عليه السلام: إذا رأيت الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأى و لا- بالتظنى و لكن بالرؤية)(و منها:صم للرؤية و أفطر للرؤية و إياك و الشك و الظن فإن خفى عليكم فأتمووا الشهر الأول ثلاثين)(و منها:صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن))

إن تلك الأخبار العامه المتقدمه هى أهم ما استدل به للاستصحاب و هناك أخبار خاصه تؤيدها ذكر بعضها الشيخ الأنصارى و نحن نذكر واحده منها للاستئناس (و هى:روايه عبد الله بن سنان الوارده فيمن يعير ثوبه الذمى و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير قال فهل على أن أغسله فقال لا لأنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه)قال الشيخ و فيها دلالة واضحه على أن وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها). و المهم لنا أن نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهه بعض التفصيلات المهمه فى الاستصحاب فنقول

١ التفصيل بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه

إن المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشبهه الموضوعيه و أما الشبهات الحكيمه مطلقا فعلى القاعده عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعده الاحتياط و علل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا إطلاق يشمل الشبهه الحكيمه لأن القدر المتيقن منها خصوص الشبهه الموضوعيه لا- سيما أن بعضها وارد فى خصوصها فلا تعارض أدله الاحتياط. و لكن الإنصاف أن لأخبار الاستصحاب من قوه الإطلاق و الشمول

ما يجعلها ظاهره في شمولها للشبهه الحكيمه و لا سيما أن أكثرها وارد مورد التعليل و ظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهه ما هو يقين كما سبق بيان ذلك في الصحيحه الأولى فيكون شمولها للشبهه الحكيمه حينئذ من باب التمسك بالعله المنصوصه على أن روايه محمد بن مسلم المتقدمه عامه لم ترد في خصوص الشبهه الموضوعيه فالحق شمول الأخبار للشبهتين . و أما أدله الاحتياط فقد تقدمت المناقشه في دلالتها فلا تصلح لمعارضه أدله الاستصحاب .

٢ التفصيل بين الشك في المقتضى و الرافع

هذا هو القول التاسع المتقدم و الأصل فيه المحقق الحلبي ثم المحقق الخونسارى و أيده كل التأييد الشيخ الأعظم و قد دعمه جملة من تأخر عنه و خالفهم في ذلك الشيخ الآخوند فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقا و هو الحق و لكن بطريقه أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند . و من أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلميه في عصرنا و يلزمنا النظر فيه من جهتين من جهه المقصود من المقتضى و المانع و من جهه مدى دلالة الأخبار عليه .

١ المقصود من المقتضى و المانع

(و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه فقد قال المراد بالشك من جهه المقتضى الشك من حيث استعداده و قابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الأول) . فيفهم منه أنه ليس المراد من المقتضى كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمه المقتضى مقتضى الحكم أى الملاك و المصلحه فيه و لا المقتضى لوجود الشئ في باب الأسباب و المسببات بحسب الجعل الشرعى مثل

أن يقال إن الوضوء مقتضى للطهاره و عقد النكاح مقتضى للزوجيه بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء و قابليته له من أيه جهه كانت تلك القابليه و سواء فهمت هذه القابليه من الدليل أو من الخارج و يختلف ذلك باختلاف المستصحبات و أحوالها فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد كما صرح بذلك الشيخ . و التعبير عن الشك في القابليه بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحه توجب الإيهام و ينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى و لكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل . و أما الشك في الرفع فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده و قابليته للبقاء لو لا طرو الرفع كما صرح به الشيخ و ذكر أنه على أقسام و المتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات أنه ينقسم إلى قسمين رئيسين الشك في وجود الرفع و الشك في رافعيه الموجود و هذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حجيه الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثه الآتيه و هو القول العاشر في تعداد الأقوال و نحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ . ١. الشك في وجود الرفع و مثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهاره و هو رحمه الله لا- يعنى به إلا- الشك في الشبهه الموضوعيه خاصه و أما ما كان في الشبهه الحكميه فلا يعمه كلامه لأن الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصه لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه و إجراء الاستصحاب في عدم النسخ كما قال إجماعى بل ضرورى و السر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من أن إجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا بدليل

قطعى فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه أى إن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع لا لأجل حجيه الاستصحاب ٢. الشك فى رافعيه الموجود و ذلك بأن يحصل شىء معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك فى كونه رافعاً للحكم و هو على أقسام ثلاثه الأول فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له و بين ما لا يكون مثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمه بصلاه ما فى ظهر يوم الجمعة و لا يعلم أنها صلاه الجمعة أو صلاه الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فإنه يتردد أمره لا محاله فى أن هذه الصلاه الموجوده التى وقعت منه هل هى رافعه لشغل الذمه بالتكليف المذكور أو غير رافعه. الثانى فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود فى كونه رافعاً مستقلاً فى الشرع كالمذى المشكوك فى كونه ناقصاً للطهاره مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم و هو البول. الثالث فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود فى كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به فى كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه مثال الأول الشك فى الرطوبه الخارجيه فى كونها بولاً أو مذيماً مع معلوميه مفهوم البول و المذى و حكمهما و مثال الثانى الشك فى النوم الحادث فى كونه غالباً للسمع و البصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض فى أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط. و رأى الشيخ أن الاستصحاب يجرى فى جميع هذه الأقسام سواء كان شكاً فى وجود الرافع أو فى رافعيه الموجود بأقسامه الثلاثه خلافاً للمحقق السبزوارى إذ اعتبر الاستصحاب فى الشك فى وجود الرافع فقط دون الشك فى رافعيه الموجود كما تقدمت الإشاره إلى ذلك

(قال الشيخ الأعظم إن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه كما فى نقض الحبل و الأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت إلى أن قال فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار). و عليه فلا يشمل اليقين المنهى عن نقضه بالشك فى الأخبار اليقين إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره. توضيح مقصوده مع المحافظه على ألفاظه حد الإمكان أن النقض لغه لما كان معناه رفع الهيئه الاتصاليه كما فى نقض الحبل فإن هذا المعنى الحقيقى ليس هو المراد من الروايات قطعاً لأن المفروض فى مواردنا طرو الشك فى استمرار المتيقن فلا هيئه اتصاليه باقيه لليقين و لا لمتعلقه بعد الشك فى بقائه و استمراره. فيتعين أن يكون إسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز و لكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما و إذا تعددت المعانى المجازيه فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقى و هذا يكون قرينه معينه للمعنى المجازى و هنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر و هما ١ أن يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشىء و ترك العمل به و ترتيب الأثر عليه و لو لعدم المقتضى له فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين ٢. أن يراد منه رفع الأمر الثابت. و هذا المعنى الثانى هو الأقرب إلى المعنى الحقيقى فهو الظاهر من إسناد النقض. و حينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى

يوجد فيها هذا المعنى. و الظاهر رجحان هذا المعنى الثانى على الأول لأن الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه إذا كان متعلقه عاما كما فى قول القائل لا تضرب أحدا فإن الضرب يكون قرينه على اختصاص متعلقه بالأحياء و لا يكون عمومه للأموات قرينه على إرادته مطلق الضرب. هذه خلاصه ما أفاده الشيخ و قد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها و نذكر ما عندنا ليتضح مقصوده و ليتجلى الحق إن شاء الله تعالى ١ المناقشه الأولى أن النقض يقابل الإبرام و النقض كما فسروه فى اللغه إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك و عليه فتفسيره من الشيخ برفع الهيئه الاتصاليه ليس واضحا بل ليس صحيحا إذ إن مقابل الاتصال الانفصال فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل و هو بعيد جدا عن معنى نقض العهد و العقد. أقول ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال و إن كان ذلك على نحو المسامحه منه فى التعبير لا ما يقابل الانفصال فلا إشكال ٢. المناقشه الثانيه و هى أهم مناقشه عليها يبنى صحه استدلاله على التفصيل أو بطلانه و حاصلها أن هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف فى اليقين بإرادته المتيقن منه كما نبه عليه نفسه لأنه لو كان النقض مستندا إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فإن اليقين بنفسه مبرم و محكم فيصح إسناد النقض إليه و لو لم يكن لمتعلقه فى ذاته استعداد البقاء ضروره أنه

لا- يحتاج فرض الإبرام فى المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتا و ميرما فى نفسه حتى تختص حرمه النقض بالشك فى الرفع. و لكن لا- يصح إرادته المتيقن من اليقين على وجه يكون الإسناد اللفظى إلى نفس المتيقن لأنه إنما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز فى الكلمه أو على نحو حذف المضاف و كلا الوجهين بعيدان كل البعد إذ لا علاقه بين اليقين و المتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز فى الكلمه بل ينبغى أن يعد ذلك من الأغلاط و أما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فإن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينه لفظيه مفقوده. و من أجل هذا استظهر المحقق الآخوند عموم الأخبار لموردى الشك فى المقتضى و الرفع لأن النقض إذا كان مسندا إلى نفس اليقين فلا يحتاج فى صحه إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء. أقول إن البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه و تعقيب كل ما قيل فى هذا الشأن من أساتذتنا و غيرهم يخرجنا عن طور هذه الرساله فالجدير بنا أن نكتفى بذكر خلاصه ما نراه من الحق فى المسأله متجنبين الإشاره إلى خصوصيات الآراء و الأقوال فيها حد الإمكان. و عليه فنقول ينبغى تقديم مقدمات قبل بيان المختار و هى أولا أنه لا شك فى أن النقض المنهى عنه مسند إلى اليقين فى لفظ الأخبار و ظاهرها أن وثاقه اليقين من جهه ما هو يقين هى المقتضيه للتمسك به و عدم نقضه فى قبال الشك الذى هو عين الوهن و التزلزل لا سيما مع التعبير فى بعضها بقوله عليه السلام لا ينبغى و التعليل فى البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه فى قوله

عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه و لا سيما مع مقابله اليقين بالشك و لا شك أنه ليس المراد من الشك المشكوك . و على هذا يتضح جليا أن حمل اليقين على إرادته المتيقن على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمه أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض و لذا استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يريد الشيخ الأعظم من المجاز المجاز في الكلمه و هو استبعاد في محله و أبعد منه إرادته حذف المضاف . ثانيا أنه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه أيضا أن النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته و السر واضح لأن اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه . و حينئذ فلا معنى للنهي عنه إلا أن يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا و البناء عليه كأنه لم يكن لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك و لكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهه أنه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعا فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملا- نقضا له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعا . و عليه فالمراد من الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحاله السابقه في الوقت اللاحق بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن فكأنه قال اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك و لا تعتنى بالشك

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أى وجه يصح أن يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة ١ أن يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز فى الكلمه ٢. أن يكون النقض أيضاً متعلقاً فى لسان الدليل بنفس المتيقن و لكن على حذف المضاف ٣. أن يكون النقض المنهى عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز فى الإسناد و يكون فى الحقيقه مسنداً إلى نفس المتيقن و المصحح لذلك اتحاد اليقين و المتيقن أو كون اليقين آله و طريقاً إلى المتيقن ٤. أن يكون النهى عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن و إجراء أحكامه لأن ذلك لازم معناه باعتبار أن اليقين بالشىء مقتضى للعمل به فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشىء أو عن حكمه إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به فالنهي عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه. و قد عرفت فى المقدمه الأولى و فى مناقشه الشيخ بعد إرادته الوجهين الأولين فيدور الأمر بين الثالث و الرابع و الرابع هو الأوجه و الأقرب و لعله هو مراد الشيخ الأعظم و إن كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إرادته الوجه الأول الذى استبعد شيخنا المحقق النائنى أن يكون مقصوده ذلك كما تقدم أما هو أعنى شيخنا النائنى فلم يصرح بإرادته أى من الوجهين الآخرين و الأنسب فى عبارته بعض المقررين لبحثه إرادته الوجه الثالث إذ(قال إنه يصح ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن). و على كل حال فالوجه الرابع أعنى الاستعمال الكنائى أقرب الوجوه

و أولاهما و فيه من البلاغه فى البيان ما ليس فى غيره كما أن فىه المحافظه على ظهور الأخبار و سياقها فى إسناد النقض إلى نفس اليقين و قد استظهرنا منها كما تقدم فى مقدمه الأولى أن وثاقه اليقين بما هو يقين هى المقتضيه للتمسك به و فى الكنايه كما هو المعروف بيان للمراد مع إقامه الدليل عليه فإن المراد الاستعمالى هنا الذى هو حرمه نقض اليقين بالشك يكون كالدليل و المستند للمراد الجدى المقصود الأصلى فى البيان و المراد الجدى هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهى عن نقض اليقين . ثالثا بعد ما تقدم ينبغى أن نسأل عن المراد من النقض فى الأخبار هل المراد النقض الحقيقى أو النقض العملى المعروف أن إرادته النقض الحقيقى محال فلا بد أن يراد النقض العملى لأن نقض اليقين كما تقدم ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه و على هذا بنى الشيخ الأعظم و صاحب الكفايه و غيرهما و لكن التدقيق فى المسأله يعطى غير هذا إنما يلزم هذا المحذور لو كان النهى عن نقض اليقين مرادا جديا أما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكنايه فإنه كما ذكرنا يكون مرادا استعماليا فقط و لا محذور فى كون المراد الاستعمالى فى الكنايه محالا أو كاذبا فى نفسه إنما المحذور إذا كان المراد الجدى الممكنى عنه كذلك . و عليه فحمل النقض على معناه الحقيقى أولى ما دام أن ذلك يصح بلا محذور .

النتيجه

أنه إذا تمت هذه المقدمات فصح إسناد النقض الحقيقى من أجل وثاقته من جهه ما هو يقين و إن كان النهى عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكنايه فإننا نقول إن اليقين لما كان فى نفسه مبرما و محكما فلا يحتاج

فى صحه إسناد النقض إله إى فرض أن يكون متعلقه مما له استعداد فى ذاته للبقاء و إنما يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظى إى نفس المتيقن و لو على نحو المجاز و أما كون أن المراد الجدى هو النهى عن ترك مقتضى اليقين الذى عباره عن لزوم العمل بالمتيقن فإن ذلك مراد لى و لىس فىه إسناد للنقض إى المتيقن فى مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينه لفظيه على المراد من المتيقن و السر فى ذلك أن الكنايه لا يقدر فىها لفظ المكنى عنه على أن المكنى عنه لىس هو حرمة نقض المتيقن بل كما تقدم هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذى هو عباره عن لزوم العمل بالمتيقن فلا نقض مسند إى المتيقن لا لفظا و لا لبا حتى يكون ذلك قرينه على أن المراد من المتيقن هو ما له استعداد فى ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرما يصح إسناد النقض إله .

الخلاصه

و خلاصه ما توصلنا إله هو أن الحق أن النقض مسند إى نفس اليقين بلا- مجاز فى الكلمه و لا فى الإسناد و لا على حذف مضاف و لكن النهى عنه جعل عنوانا على سبيل الكنايه عن لازم معناه و هو لزوم الأخذ بالمتيقن فى ثانى الحال بترتيب آثاره الشرعيه عليه و هذا المكنى عنه عباره أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن و إذا كان النهى عن نقض اليقين من باب الكنايه فلا يستدعى ذلك أن نفرض فى متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك . و عليه فمقتضى الأخبار حجه الاستصحاب فى موردى الشك فى المقتضى و الرفع معا . و نحن إذا توصلنا إى هنا من بيان حجه الاستصحاب مطلقا فى مقابل

التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى لا نجد كثير حازه فى التعرض للتفصيلات الأخرى فى هذا المختصر و نحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رساله الشيخ فى الاستصحاب فإن فى ما ذكره الغنى و الكفايه

ص: ٣٢٢

اشاره

بعد فراغ الشيخ الأنصارى من ذكر الأقوال فى المسأله و مناقشتها شرع فى بيان أمور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمرا و اشتهرت باسم تنبيهات الاستصحاب فصار لها شأن كبير عند الأصوليين و صارت موضع عنايتهم لما لأكثرها من الفوائد الكبيره فى الفقه و لما لها من المباحث الدقيقه الأصوليه و زاد فيها شيخ أساتذنا فى الكفايه تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيها و نحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان و الاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ .

التنبيه الأول استصحاب الكلى [١]

اشاره

الغرض من استصحاب الكلى هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده فى ضمن فرد من أفراده ثم شك فى بقاء نفس ذلك الكلى و هذا الشك فى بقاء الكلى فى ضمن أفراده يتصور على أنحاء ثلاثه عرفت باسم أقسام استصحاب الكلى ١ أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهه الشك فى بقاء نفس ذلك الفرد الذى تيقن بوجوده ٢. أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهه الشك فى تعيين ذلك

الفرد المتيقن سابقا بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع جزما أى أنه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلى فيتيقن بوجود الكلى فى ضمنه و لكن هذا الفرد الواقعى مردد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزما فى الزمان الثانى و بين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما فى الزمان الثانى و من أجل هذا التردد يحصل له الشك فى بقاء الكلى .مثاله ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولا- أو منيا ثم توضحاً فإنه فى هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلى فى ضمن هذا الفرد المردد فإن كان البلبل بولا فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزما و إن كان منيا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء فعلى القول بجريان استصحاب الكلى يستصحب هنا كلى الحدث فتترتب عليه آثار كلى الحدث مثل حرمة مس المصحف أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد و قراءة العزائم ٣. أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه أى أن الشك فى بقاء الكلى مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه لأنه إن كان الفرد الثانى قد وجد واقعا فإن الكلى باق بوجوده و إن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الأول .أما القسم الأول فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلى فيترب عليه أثره الشرعى كما لا كلام فى جريان استصحاب نفس الفرد فيترب عليه أثره الشرعى بما له من الخصوصية الفردية و هذا لا خلاف فيه .

و أما القسم الثاني فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الكلى و أما بالنسبه إلى الفرد فلا يجرى قطعاً بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصيه الفرد ففى المثال المتقدم يجرى استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف أما بالنسبه إلى خصوصيه الفرد فالأصل عدمها فما هو من آثار خصوص الجنابه مثلاً لا يجب الأخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد و قراءه العزائم كما تقدم. و لأجل بيان صحه جريان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم الثانى و حصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل أنه مانع من جريانه و الجواب عنه (و قد أشار الشيخ إلى وجهين فى المنع و أجاب عنهما و هما كل ما يمكن أن يقال فى المنع الأول قال و توهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل) توضيح التوهم أن أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء و فى المقام إن حصل الركن الأول و هو اليقين بالحدوث فإن الركن الثانى و هو الشك فى البقاء غير حاصل وجه ذلك أن الكلى لا وجود له إلا بوجود أفراده و من الواضح أن وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجدانا و أما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر و هو منفى بالأصل فيكون الكلى مرتفعاً فى الزمان الثانى إما وجدانا أو بالأصل تبعداً فلا شك فى بقائه

و الجواب أن هذا التوهم فيه خلط بين الكلى و فرده أو فقل فيه خلط بين ذات الحصه من الكلى أى ذات الكلى الطبيعى و بين الحصه منه بما لها من الخصوصيه و التعين الخاص فإن الذى هو معلوم الارتفاع إما وجدانا أو تعبدا أنما هو الحصه بما لها من التعين الخاص و هى بالإضافة إلى ذلك غير معلومه الحدوث أيضا فلم يتحقق فيها الركنان معا لأنه كما أن كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه فإن الحصه الموجوده به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوكه الحدوث إذ لا يقين بوجود هذه الحصه و لا- يقين بوجود تلك الحصه و لا موجود ثالث حسب الفرض و أما ذات الحصه المتعينه واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أى القدر المشترك بينهما ففى الوقت الذى هى فيه معلومه الحدوث هى مشكوكه البقاء إذ لا علم بارتفاعها و لا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك فى ارتفاعها و بقائها لاحتمال كون تعينها هو التعين الباقى أو هو التعين الزائل و ارتفاع الفرد لا- يقتضى إلا ارتفاع الحصه المتعينه به و هى كما قدمنا غير معلومه الحدوث و إنما المعلوم ذات الحصه أى القدر المشترك .و الحاصل أن ما هو غير مشكوك البقاء إما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا و هو الحصه بما لها من التعين الخاص و ما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا و هو ذات الحصه لا بما لها من التعين الخاص (وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله إنه لا- يقدر ذلك فى استصحابه بعد فرض الشك فى بقائه و ارتفاعه) الثانى(قال الشيخ الأعظم توهم كون الشك فى بقائه مسببا عن الشك فى حدوث ذلك المشكوك الحدوث فإذا حكم بأصالة عدم

حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره . و الجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله إن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين و بينهما فرق واضح) . توضيح ما أفاده من الجواب أنا نمنع أن يكون الشك في بقاء القدر المشترك أى الكلى مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل و عدمه لأن وجود الكلى حسب الفرض متيقن الحدوث من أول الأمر إما في ضمن القصير أو الطويل فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول و إلا لما وجد من الأول بل في الحقيقة أن الشك في بقاء الكلى أى في وجوده و عدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعنى يستند إلى الاحتمالين معا لا- لخصوص احتمال وجود الطويل إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل و يحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثانی الحال . و الحاصل أن احتمال وجود الكلى و عدمه في ثانی الحال مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير لا أنه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلى في ثانی الحال فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك و الأعلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالى .

و أما القسم الثالث و هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلبي مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه فهو على نحوين ١ أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول. ٢ أن يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الأول و هو على نحوين إما بتبدله إليه أو بمجرد المقارنه الاتفاقيه بين ارتفاع الأول و حدوث الثاني. و في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث من الكلبي احتمالات أو أقوال ثلاثه:

أ جريانه مطلقا. ب عدم جريانه مطلقا. ج التفصيل بين النحويين المذكورين فيجری في الأول دون الثاني مطلقا و هذا التفصيل هو الذى مال إليه الشيخ الأ-عظم. و السر في الخلاف يعود إلى أن الأركان في الاستصحاب هل هي متوفره هنا أو غير متوفره و المشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس و هو اتحاد متعلق اليقين و الشك. و لا- شك في أن الكلبي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعا فينبغى أن يسأل أولا هل هذه الوحده النوعيه بين المتيقن و المشكوك كافيه في تحقق الوحده المعبره في الاستصحاب أو غير كافيه بل لا بد له من وحده خارجيه. ثانيا بعد فرض عدم كفايه الوحده النوعيه هل إن الكلبي الطبيعي له وحده خارجيه بوجود أفراده بمعنى أنه يكون بوحدته الخارجيه

معروضا لتعينات أفراده المتباينه بناء على ما قيل من أن نسبه الكلّي إلى أفراده من باب نسبه الأب الواحد إلى الأبناء الكثيره كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره أو أن الكلّي الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفراده بالعرض ففي كل فرد حصه موجوده منه غير الحصه الموجوده في فرد آخر فلا- تكون له وحده خارجيه بوجود أفراده المتعدده بل نسبه إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء المتعدده إلى الأبناء المتعدده وهذا هو المعروف عند المحققين. فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم إما أن يلتزم بكفايه الوحده النوعيه في تحقق ركن الاستصحاب وإما أن يلتزم بأن الكلّي له وحده خارجيه بوجود أفراده المتعدده وإلا فلا يجرى الاستصحاب. وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسأله يتضح الحق فيها وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقا. أما أولا فلأنه من الواضح عدم كفايه الوحده النوعيه في الاستصحاب لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به ونحن لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهيه من حيث هي فإن هذا لا معنى له بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعليه. وأما ثانيا فلأنه من الواضح أيضا أن الحق أن نسبه الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء إلى الأبناء لأنه من الضروري أن الكلّي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفراده. وفي مقامنا قد وجدت حصه من الكلّي وقد ارتفعت هذه الحصه يقينا و الحصه الأخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكه الحدوث

فلم يتحد المتيقن و المشكوك . و بهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلى لأنه فى القسم الثانى كما سبق ذات الحصه من الكلى المتعينه واقعا المعلومه الحدوث على الإجمال هى نفسها مشكوكه البقاء حيث لا- يدرى أنها الحصه المضافه إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير . و بهذا أيضا يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم الذى مال إليه الشيخ الأعظم فإن احتمال وجود الفرد الثانى فى ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم و لا يؤخر و لا يضمن الوحده الخارجيه للمتيقن و المشكوك إلا إذا قلنا بمقاله من يذهب إلى أن نسبه الكلى إلى أفراده من قبيل نسبه الأب الواحد إلى أبنائه و حاشا الشيخ أن يرى هذا الرأى و لا- شك أن الحصه الموجوده فى ضمن الفرد الثانى من أول الأمر مشكوكه الحدوث و أما المتيقن حدوثه فهو حصه أخرى و هى فى عين الحال متيقنه الارتفاع و يكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المررد الآتى ذكره .

تنبيه

وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد فى محل و شك فى ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد أضعف فإنه فى مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب و من هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك فى زوال صفه كثره الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبه من الشك دون الأولى .(قال الشيخ الأعظم فى تعليل جريان الاستصحاب فى هذا الباب العبره فى جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق و لو كان

الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد اللاحق). يعنى أن العبره فى اتحاد المتيقن و المشكوك هو الاتحاد عرفا و بحسب النظر المسامحى و إن كانا بحسب الدقه العقلية متغايرين كما فى المقام

ص: ٣٣١

ينقل أن السيد الجليل السيد إسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند فآثار في أوساطها العلميه مسأله تناقلوها و صارت عندهم موضعا للرد و البدل و اشتهرت بالشبهه العبائيه . و حاصلها أنه لو وقعت نجاسه على أحد طرفي عباءه و لم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل ثم طهر أحد الطرفين و ليكن الأسفل مثلا- فإن تلك النجاسه المعلومه الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع فينبغي أن يجرى استصحابها بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسه في هذه العباءه أن يحكم بنجاسه البدن مثلا- الملاقى لطرفي العباءه معا مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضروره لأن ملاقى أحد طرفي الشبهه المحصوره محكوم عليه بالطهاره بالإجماع كما تقدم في محله و هنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفي الشبهه و هو الطرف الأعلى و أما الطرف الأسفل و إن لاقاه فإنه قد خرج عن طرف الشبهه حسب الفرض بتطهيره يقينا فلا- معنى للحكم بنجاسه ملاقيه . و النكته في الشبهه أن هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني و لا شك في أن مستصحب النجاسه لا بد أن يحكم بنجاسه ملاقيه بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسه الملاقى فيكشف ذلك عن

عدم صحه استصحاب الكلى القسم الثانى .و قد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهه على أن هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلى بل هو من نوع آخر سموه استصحاب الفرد المردد و قد اتفقوا على عدم صحه جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجله فى حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم إذ قال بما محصله (بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا و المفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا كما فى القسم الأول الذى حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلى و فرده). أقول و يجب أن يعلم قبل كل شىء الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلى القسم الثانى أو من باب استصحاب الفرد المردد فإن عدم التفرقه بين الموردین هو الموجب للاشتباه و تحکم تلك الشبهه إذن ما الضابط لهما .إن الضابط فى ذلك أن الأثر المراد ترتيبه إما أن يكون أثرا للكلى أى أثر لذات الحصة من الكلى لا بما لها من التعین الخاص و الخصوصيه المفرده أو أثرا للفرد أى أثر للحصة بما لها من التعین الخاص و الخصوصيه المفرده فإن كان الأول فيكفى فيه استصحاب القدر المشترك أى ذات الحصة الموجوده إما فى ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه هو الحادث و يكون ذلك من باب استصحاب الكلى القسم الثانى و قد تقدم أننا لا-نعنى من استصحاب الكلى استصحاب نفس الماهيه الكليه بل استصحاب وجودها و إن كان الثانى فلا يكفى استصحاب القدر المشترك و إنما الذى ينفع

استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه أنه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه الحادث و يكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد. إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه الشبهه هو من النوع الثانى لأن الموضوع للنجاسه المستصحبه ليس أصل العباءه أو الطرف الكلى منها بل نجاسه الطرف الخاص بما هو طرف خاص إما الأعلى أو الأسفل. و بعد هذا يبقى أن نتساءل لما ذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد نقول لقد اختلفت تعبيرات الأساتذه فى وجهه فقد قيل لأنه لا يتوفر فيه الركن الثانى و هو الشك فى البقاء و قيل بل لا يتوفر الركن الأول و هو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثانى. أما الوجه الأول فبيانه أن الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع فلا شك فى بقاء الفرد الواقعى الذى كان معلوم الحدوث لأنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع. و أما الوجه الثانى و هو الأصح فبيانه أن اليقين بالحدوث إن أريد به اليقين بالحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لأنها مجهوله حسب الفرض فاليقين موجود و لكن المتيقن حينئذ هو الكلى الذى يصلح للانطباق على كل من الفردين و إن أريد به اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلاً لأن المفروض أن الخصوصية المفردة مجهوله و مردده بين خصوصيتين فكيف تكون متيقنه فى عين الحال إذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوماً متعيناً هذا خلف محال

و إنما المعلوم هو القدر المشترك و في الحقيقه أن كل علم إجمالي مؤلف من علم و جهل و متعلق العلم هو القدر المشترك و متعلق الجهل خصوصياته و إلا فلا معنى للإجمال في العلم و هو عين اليقين و الانكشاف و إنما سمي بالعلم الإجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع . و عليه فإن ما هو متيقن و هو الكلي لا- فائده في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه و ما له الأثر المراد ترتيبه عليه و هو الفرد بخصوصيته غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بحاله السابقه لا أن الفرد المردد متيقن و لكن لا شك في بقاءه . و الوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا و أما الوجه الأول و هو أنه لا شك في بقاء المتيقن فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق فإن كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقه هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي و ارتفاعه لأن المفروض أن القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك و القطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً بل هو عين الشك . و على كل حال فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد و لا معنى لأن يقال كما سبق عن بعض الأجله (أن تردده بحسب علمنا لا- يضر بيقين وجوده سابقاً) فإنه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين و هل اليقين إلا العلم إلا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك و التردد في الفرد فاليقين متعلق بشيء و التردد بشيء آخر

فیتوفر رکننا الاستصحاب بالنسبه إلى القدر المشترك لا بالنسبه إلى الفرد المراد استصحابه فما هو متیقن لا یراد استصحابه و ما یراد استصحابه غیر متیقن علی ما سبق بیانه

ص: ۳۳۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩