



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

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



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نبراس الاذهان فى اصول الفقه المقارن

كاتب:

سید میر تقی حسینى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

جامعة المصطفى ( صلى الله عليه وآله ) العالمية

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٩	نبراس الازهان فى اصول الفقه المقارن جزء ٣
١٩	اشاره
٢٠	اشاره
٢٤	كلمه الناشر
٢٨	كلمه مركز المصطفى العالمى للدراسات و التحقيق
٣٢	الفهرس
٥٠	المبحث الثالث:الإجماع
٥٠	اشاره
٥٢	الدرس الثالث عشر بعد المئه
٥٢	تعريف الإجماع
٥٢	الإجماع فى اللغة
٥٤	الإجماع فى الاصطلاح
٥٥	هدايه
٥٧	تبصره
٥٨	هل الإجماع أصلٌ مستقلّ؟
٦٠	الخلاصه
٦٢	الأستله
٦٤	الدرس الرابع عشر بعد المئه
٦٤	إمكان الإجماع
٦٩	هدايه
٧١	الخلاصه
٧٣	الأستله
٧٤	الدرس الخامس عشر بعد المئه

- ٧٤ ..... الاطلاع على الإجماع بعد إمكانه
- ٧٥ ..... عدم إمكان الاطلاع
- ٧٨ ..... رأى بعض الإماميه
- ٨٠ ..... تحقيق المسأله
- ٨١ ..... الخلاصه
- ٨٣ ..... الأسئلة
- ٨٤ ..... الدرس السادس عشر بعد المئه
- ٨٤ ..... الإجماع المحصل
- ٨٥ ..... هل الإجماع أصل أو حكاية عن أصل؟
- ٨٩ ..... الخلاصه
- ٩٢ ..... الأسئلة
- ٩٤ ..... الدرس السابع عشر بعد المئه
- ٩٤ ..... الخلاف في حجّيه الإجماع
- ٩٥ ..... هل حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأمة
- ٩٦ ..... هل اتفاق المجتهدين بعد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله يكون حجّه أم لا؟
- ٩٨ ..... اختلاف القائلين بالحجّيه فى الدليل على الحجّيه
- ١٠١ ..... الخلاصه
- ١٠٤ ..... الأسئلة
- ١٠٦ ..... الدرس الثامن عشر بعد المئه
- ١٠٦ ..... هل الشيعة من منكرى حجّيه الإجماع؟
- ١١١ ..... ثمره الخلاف الماهوى فى حجّيه الإجماع
- ١١٢ ..... هل يستكشف الحكم الشرعى من اتفاق الناس على حكم الشارع
- ١١٤ ..... الخلاصه
- ١١٧ ..... الاسئله
- ١١٨ ..... الدرس التاسع عشر بعد المئه
- ١١٨ ..... الإجماع السكوتى

١١٨	تعريف الإجماع السكوتي
١١٩	قيود تحقّق الإجماع السكوتي
١٢١	تبصره
١٢٣	الخلاصه
١٢٥	الأسئله
١٢٦	الدرس العشرون بعد المئه
١٢٦	حجّيه الإجماع السكوتي
١٣١	الخلاصه
١٣٤	الأسئله
١٣٦	الدرس الحادى و العشرون بعد المئه
١٣٦	حجّيه الإجماع السكوتي
١٣٦	تنبيه
١٣٧	حجّيه الإجماع السكوتي عند الإماميه
١٤١	الخلاصه
١٤٣	الأسئله
١٤٤	الدرس الثانى و العشرون بعد المئه
١٤٤	اشاره
١٤٤	تفصيل
١٤٥	رأى الزيديه فى الإجماع السكوتي
١٤٦	هل يرجع الإجماع السكوتي إلى الإجماع المطلق
١٤٦	أقسام الإجماع عند المصنّف وأنواعه فى الحجّيه
١٤٧	توضيح
١٥٠	الخلاصه
١٥٢	الأسئله
١٥٤	الدرس الثالث و العشرون بعد المئه
١٥٤	تكفير من جحد الحكم المجمع عليه

- ١٥٨ ..... إنكار الطريق لا يستلزم إنكار حكم شرعى
- ١٦٠ ..... الخلاصه
- ١٦٢ ..... الأسئلة
- ١٦٤ ..... الدرس الرابع و العشرون بعد المئه
- ١٦٤ ..... أدله حجيه الإجماع عند الجمهور
- ١٦٥ ..... الاستدلال بالكتاب على حجيه الإجماع
- ١٧٠ ..... الخلاصه
- ١٧٢ ..... الأسئلة
- ١٧٤ ..... الدرس الخامس و العشرون بعد المئه
- ١٧٤ ..... أدله حجيه الإجماع عند الجمهور
- ١٧٤ ..... الاستدلال بالآيه الثانيه
- ١٧٥ ..... الأجوبه عن الاستدلال المذكور
- ١٧٨ ..... الاستدلال بالآيه الثالثه
- ١٧٩ ..... الإيرادات الوارده على الاستدلال المذكور
- ١٨١ ..... الخلاصه
- ١٨٤ ..... الأسئلة
- ١٨٦ ..... الدرس السادس و العشرون بعد المئه
- ١٨٦ ..... أدله حجيه الإجماع عند الجمهور
- ١٨٦ ..... الاستدلال بالسنة على حجيه الإجماع
- ١٨٩ ..... تواتر السنة الداله على حجيه الإجماع
- ١٩١ ..... استفاضه السنة الداله على حجيه الإجماع ومقبوليتها عند الموافقين و المخالفين
- ١٩٤ ..... الخلاصه
- ١٩٦ ..... الأسئلة
- ١٩٨ ..... الدرس السابع و العشرون بعد المئه
- ١٩٨ ..... دلاله الأخبار على حجيه الإجماع
- ٢٠٢ ..... الأمة وحديث: لا تجتمع امتى على الخطأ



٢٠٤	.....	الخلاصه
٢٠٧	.....	الأسئله
٢٠٨	.....	الدرس الثامن و العشرون بعد المئه
٢٠٨	.....	الدليل العقلى على حجيه الإجماع
٢١٥	.....	الخلاصه
٢١٨	.....	الأسئله
٢٢٠	.....	الدرس التاسع و العشرون بعد المئه
٢٢٠	.....	خلاصه ما مرّ فى دليل حجّيه الإجماع عند الإماميه (١)
٢٢١	.....	المسامحه فى إطلاق الإجماع على اتفاق جماعه علم دخول المعصوم فيها
٢٢٢	.....	طرق كشف الإجماع عن قول المعصوم
٢٢٢	.....	اشاره
٢٢٣	.....	الطريقه الأولى:الحس
٢٢٣	.....	اشاره
٢٢٣	.....	تنبيه
٢٢٥	.....	الطريقه الثانيه:التقرير(الملازمه الشرعيه)
٢٢٧	.....	الخلاصه
٢٣٠	.....	الأسئله
٢٣٢	.....	الدرس الثلاثون بعد المئه
٢٣٢	.....	الطريقه الثالثه:قاعده اللطف(الملازمه بالعقل العملى)
٢٣٤	.....	الطريقه الرابعه:الحدى(الملازمه بالعقل النظرى)
٢٣٤	.....	اشاره
٢٣٥	.....	إيقاظ
٢٣٦	.....	الطريقه الخامسه:مسلك تراكم الظنون
٢٣٨	.....	الخلاصه
٢٤١	.....	الأسئله
٢٤٢	.....	الدرس الحادى و الثلاثون بعد المئه

- ٢٤٢ ..... الطريقة السادسة: حساب الاحتمالات
- ٢٤٥ ..... طرز التطبيق الضعيف
- ٢٤٦ ..... طرز التطبيق الصحيح
- ٢٤٩ ..... الخلاصه
- ٢٥٣ ..... الأسئلة
- ٢٥٤ ..... الدرس الثاني و الثلاثون بعد المئه
- ٢٥٤ ..... الإجماع المركّب
- ٢٥٧ ..... توضيح
- ٢٦٠ ..... اختلاف المجتهدين في مسأله
- ٢٦١ ..... رأى صدر الشريعه في المسأله
- ٢٦٣ ..... الخلاصه
- ٢٦٦ ..... الأسئلة
- ٢٦٨ ..... الدرس الثالث و الثلاثون بعد المئه
- ٢٦٨ ..... رأى الزيديه في المسأله الخلافيه و القول الثالث
- ٢٦٩ ..... الإجماع المركّب عند الإماميه
- ٢٦٩ ..... مخالفه الإجماع البسيط
- ٢٧٠ ..... هل يجوز إحداث قول ثالث؟
- ٢٧٠ ..... تنبيه
- ٢٧٢ ..... الحديث حول القول بعدم الفصل
- ٢٧٥ ..... الخلاصه
- ٢٧٨ ..... الأسئلة
- ٢٨٠ ..... الدرس الرابع و الثلاثون بعد المئه
- ٢٨٠ ..... الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ٢٨٠ ..... نظريه علماء أهل السنّه في الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ٢٨٣ ..... رأى الزيديه في الإجماع المنقول
- ٢٨٤ ..... مسلك علماء الإماميه في الإجماع المنقول

- ٢٨٦ ..... الخلاصه
- ٢٨٩ ..... الأسئلة
- ٢٩٠ ..... الدرس الخامس و الثلاثون بعد المئه
- ٢٩٠ ..... هل الإجماع المنقول بخبر الواحد يكون من مصاديق خبر الواحد؟
- ٢٩٢ ..... الخلاف فى حجيه الإجماع المنقول
- ٢٩٣ ..... اختلاف نقل الإجماع مناط الاختلاف فى حجّيته
- ٢٩٧ ..... الخلاصه
- ٣٠١ ..... الأسئلة
- ٣٠٢ ..... المبحث الرابع:القياس
- ٣٠٢ ..... اشاره
- ٣٠٤ ..... الدرس السادس و الثلاثون بعد المئه
- ٣٠٤ ..... تمهيد
- ٣٠٦ ..... ملاحظه مهمته
- ٣٠٧ ..... هل يعمل بالقياس قبل البحث عن المنصوص
- ٣٠٨ ..... الخبر المرسل و الضعيف أولى من القياس
- ٣٠٩ ..... تحريم العمل بالقياس حتى مع عدم إمكان العمل بالنص
- ٣١٢ ..... الخلاصه
- ٣١٥ ..... الأسئلة
- ٣١٦ ..... الدرس السابع و الثلاثون بعد المئه
- ٣١٦ ..... معنى آخر للقياس
- ٣٢١ ..... الخلاصه
- ٣٢٣ ..... الأسئلة
- ٣٢٤ ..... الدرس الثامن و الثلاثون بعد المئه
- ٣٢٤ ..... تعريف القياس
- ٣٢٤ ..... تعريف القياس لغه
- ٣٢٥ ..... تعريف القياس اصطلاحاً

- ٣٣١ ..... أركان القياس
- ٣٣٣ ..... الخلاصه
- ٣٣٦ ..... الأسئلة
- ٣٣٨ ..... الدرس التاسع و الثلاثون بعد المئه
- ٣٣٨ ..... بيان أركان القياس
- ٣٣٨ ..... المراد من الأصل
- ٣٤٠ ..... المراد من الفرع
- ٣٤١ ..... نكته دقيقه
- ٣٤٢ ..... المراد من العله
- ٣٤٣ ..... المراد من الحكم
- ٣٤٤ ..... تنبيه
- ٣٤٥ ..... الخلاصه
- ٣٤٨ ..... الأسئلة
- ٣٥٠ ..... الدرس الأربعون بعد المئه
- ٣٥٠ ..... تعريف العله لغه واصطلاحاً
- ٣٥٣ ..... الفرق بين عله الحكم وحكمته
- ٣٥٥ ..... فى بعض تقسيمات العله
- ٣٥٧ ..... الخلاصه
- ٣٦٠ ..... الأسئلة
- ٣٦٢ ..... الدرس الحادى و الأربعون بعد المئه
- ٣٦٢ ..... شروط صحه القياس
- ٣٦٢ ..... اشاره
- ٣٦٢ ..... الشرط الأول أحدها ان لا يكون فى مقابله النص ومثال القياس فى مقابله النص
- ٣٦٣ ..... الشرط الثانى أن لا يتضمّن تغيير حكم من أحكام النص
- ٣٦٤ ..... الشرط الثالث أن لا يكون المعدى حكماً لا يعقل معناه
- ٣٦٦ ..... الشرط الرابع أن يقع التعليل لحكم شرعى لا لأمر لغوى

٣٦٧	الشرط الخامس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه
٣٦٨	خاتمه
٣٧٠	الخلاصه
٣٧٢	الأسئلة
٣٧٤	الدرس الثاني و الأربعون بعد المئه
٣٧٤	شروط العله
٣٧٦	تنبيه
٣٧٨	طرق معرفه العله
٣٨٢	الخلاصه
٣٨٥	الأسئلة
٣٨٧	الدرس الثالث و الأربعون بعد المئه
٣٨٧	القياس الشرعى
٣٨٨	تمهيد
٣٨٨	الطريق الأول من القسم الأول:النص
٣٩٢	الطريق الثانى من القسم الأول:الإيماء و التنبيه
٣٩٦	الخلاصه
٣٩٨	الأسئلة
٣٩٩	الدرس الرابع و الأربعون بعد المئه
٣٩٩	القياس الشرعى
٣٩٩	القسم الثانى:الإجماع
٤٠١	المناقشه فى الإجماع
٤٠٢	أنواع القياس باعتبار حكم المعتدى
٤٠٣	توضيح
٤٠٥	الخلاصه
٤٠٨	الأسئلة
٤٠٩	الدرس الخامس و الأربعون بعد المئه

٤٠٩	القياس الشرعى
٤٠٩	القسم الثالث: الاستنباط
٤١٠	تنبيه
٤١١	إثبات العلة من طريق الاستنباط
٤١٤	طرق حذف الوصف غير الصالح للعلية
٤١٥	الخلاصه
٤١٨	الأسئلة
٤١٩	الدرس السادس و الأربعون بعد المئه
٤١٩	إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم
٤١٩	فى معنى المناسبه
٤٢١	هل المناسبه بذاتها مفيده للعلية
٤٢١	اشاره
٤٢٢	١. المناسب المؤثر
٤٢٥	الخلاصه
٤٢٨	الأسئلة
٤٢٩	الدرس السابع و الأربعون بعد المئه
٤٢٩	الوصف المناسب وأقسامه
٤٢٩	٢. المناسب الملائم
٤٣١	٣. المناسب الملغى
٤٣١	٤. المناسب المرسل
٤٣٢	تنبيه
٤٣٢	تنقيح المناط
٤٣٤	تذكره
٤٣٥	الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط
٤٣٧	الخلاصه
٤٤٠	الأسئلة

٤٤١	الدرس الثامن و الأربعون بعد المئة
٤٤١	أقسام الوصف المناسب وأقسام القياس
٤٤١	تحقيق المناط
٤٤٣	أقسام القياس
٤٤٣	إشاره
٤٤٣	القياس الأولى
٤٤٣	القياس المساوى
٤٤٤	القياس الأدنى
٤٤٥	القياس الجلى
٤٤٦	القياس الخفى
٤٤٧	تبصره
٤٤٨	الخلاصه
٤٥١	الأسئله
٤٥٣	الدرس التاسع و الأربعون بعد المئة
٤٥٣	تقسيم آخر للقياس
٤٥٤	فى حججه القياس المنصوص العله
٤٥٩	الخلاصه
٤٦٢	الأسئله
٤٦٣	الدرس الخمسون بعد المئة
٤٦٣	قياس الأولويه
٤٦٨	هل دلالة مفهوم موافقه دلالة قياسيه أو لفظيه
٤٧١	الخلاصه
٤٧٤	الأسئله
٤٧٥	الدرس الحادى و الخمسون بعد المئة
٤٧٥	التعبد بالقياس الشرعى عقلاً
٤٧٩	نسبه بدون استناد

- ٤٨٣ ..... الخلاصه
- ٤٨٤ ..... الأستله
- ٤٨٧ ..... الدرس الثاني و الخمسون بعد المئه
- ٤٨٧ ..... حجيه القياس
- ٤٨٧ ..... اشاره
- ٤٨٧ ..... فى حجيه القياس
- ٤٨٩ ..... هل القياس يوجب العلم؟
- ٤٩٤ ..... الخلاصه
- ٤٩٧ ..... الأستله
- ٤٩٩ ..... الدرس الثالث و الخمسون بعد المئه
- ٤٩٩ ..... دليل الكتاب
- ٤٩٩ ..... اشاره
- ٤٩٩ ..... الآيه الأولى
- ٥٠٦ ..... الخلاصه
- ٥١٠ ..... الأستله
- ٥١١ ..... الدرس الرابع و الخمسون بعدالمئه
- ٥١١ ..... دليل الستة
- ٥١١ ..... اشاره
- ٥١١ ..... حديث معاذ بن جبل
- ٥١٩ ..... الخلاصه
- ٥٢٢ ..... الأستله
- ٥٢٣ ..... الدرس الخامس و الخمسون بعدالمئه
- ٥٢٣ ..... دليل الستة
- ٥٢٤ ..... الأحاديث المُشعِره باستعمال النبى صلى الله عليه و آله للقياس
- ٥٢٩ ..... الخلاصه
- ٥٣٢ ..... الأستله



٥٣٣	الدرس السادس والخمسون بعد المئة
٥٣٣	دليل الإجماع
٥٣٦	الاستشكال على الإجماع
٥٤٠	الخلاصه
٥٤٣	الأسئله
٥٤٥	الدرس السابع والخمسون بعد المئة
٥٤٥	بقية الاستشكال على الإجماع
٥٤٩	تنبيه
٥٥٢	الخلاصه
٥٥٦	الأسئله
٥٥٧	الدرس الثامن والخمسون بعد المئة
٥٥٧	دليل العقل
٥٥٧	اشاره
٥٥٨	الوجه الأول:وحده المناط تقتضى وحده الحكم
٥٦١	الوجه الثانى:النصوص متناهيه و الوقائع غير محدوده
٥٦٤	الوجه الثالث:الفطره السليمه وبداءه العقول تقتضى العمل بالقياس
٥٦٤	الوجه الرابع:حصول الظنّ من القياس و العمل به واجب
٥٦٦	الخلاصه
٥٧٠	الأسئله
٥٧١	الدرس التاسع والخمسون بعد المئة
٥٧١	القول فى ردّ القياس
٥٧٢	ليس فى الشرع دليلٌ يجوز استعمال القياس
٥٧٢	إجماع الإماميه بل ضروره المذهب على ترك العمل بالقياس
٥٧٥	الأخبار الكثيره المتواتره على عدم جواز العمل بالقياس
٥٧٦	روايات النبى صلى الله عليه و آله فى ردّ القياس
٥٧٧	نصوص أهل البيت عليهم السلام فى ردّ القياس

- ٥٨٠ ----- الخلاصه
- ٥٨٣ ----- الأستله
- ٥٨٥ ----- الدرر الستون بعد المئه
- ٥٨٥ ----- إشارات وتنبيهات حول القياس
- ٥٨٥ ----- اشاره
- ٥٨٥ ----- التنبيه الأول حكي صاحب الكبريت الأحمر عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد
- ٥٨٩ ----- التنبيه الثاني فإن القياس ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ، فيكون قبيحاً
- ٥٩١ ----- التنبيه الثالث إن رد الفرع إلى الأصل، واستخراج حكم الواقعه من الأصول الكليه ليس إفتاءً بالرأى
- ٥٩١ ----- التنبيه الرابع المعروف عن الأشاعره هو أن أفعاله تعالى ليست معلله بالأغراض
- ٥٩٣ ----- الخلاصه
- ٥٩٦ ----- الأستله
- ٥٩٧ ----- تعريف مركز

سرشناسه: حسینی گرگانی، سید میر تقی، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدید آور: نبراس الاذهان في اصول الفقه المقارن / میر تقی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز المصطفی (ص) العالمی للترجمه والنشر، ۱۴۳۵ ق. = ۲۰۱۴ م. = ۱۳۹۲.

فروست: مرکز المصطفی (ص) العالمی للدراسات والتحقیق؛ ۴۴، ۷۸۲

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۹۹-۶؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۳۳۲-۶؛ ؛ ۱۸۰۰۰۰ ریال: ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۹۱-۰؛ ؛

ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۵۹-۸؛ ؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۹۵-۶؛ ؛ ۲۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۵۹۱-۷؛ ؛ ۳۴۵۰۰۰

ریال (ج. ۵، چاپ سوم)

وضعیت فهرست نویسی: فاپا (ج. ۱)

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۳) (فپا).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۴۳۸ ق. = ۱۳۹۶).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه -- مطالعات تطبیقی

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- Comparative studies

رده بندی کنگره: BP۱۵۵/ح۴۸ن۲ ۱۳۹۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۹۰۹۱۹

ص: ۱

اشاره



نبراس الأذهان في اصول الفقه المقارن السيد مير تقى الحسينى الكرگانى

ص: ٣



الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. وبعده.

إنَّ التطوُّر المعرفى الذى يشهده عالمنا اليوم فى مختلف المجالات، بخاصه بعد ثوره الاتصالات الحديثه التى هيات فرصاً فريده للاطلاع الواسع، ودفعت بعجله الفكر و الثقافه إلى آفاق رحاب.

فغدا الإنسان يترقّب فى كل يوم تطوُّراً جديداً فى البحوث العلميه، وفى المناهج التى تنسجم مع هذا التطوُّر الهائل. ومع كل ذلك بقيت بعض المناهج الدراسيه حبيسه الماضى ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلاميه المباركه بقيادة الإمام الخمينى قدّس سره، انبثقت ثوره علميه وثقافيه كبرى، مما حدا برجال العلم و الفكر فى الجمهوريه الإسلاميه أن يعملوا على صياغه مناهج جديده لمجمل العلوم الإنسانيه، وللعلوم الإسلاميه بشكل خاص، فأحدث هذا الأمر تغييراً جذرياً وأساسياً فى المناهج الدراسيه فى الحوزات العلميه و الجامعات الأكاديميه، و هذا يستلزم إعاده النظر فى اصول ومصادر الكتب الدراسيه العلميه المعتمده، فازدادت العلوم الإسلاميه لذلك نشاطاً وحيويه وعمقاً واتساعاً.

وفى ظل إرشادات قائد الجمهوريه الإسلاميه الإمام الخامنئى (مدّ ظله)، أخذت



المؤسسات العلميه و الثقافيه على عاتقها تجديد المناهج الدراسيه وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصه مناهج الحوزه العلميه، التي هي ثمره جهود كبار الفقهاء و المفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه إلى تبني المنهج العلمى الجديد فى نظامها الدراسى، وفى التأليف، و التحقيق، و تدوين الكتب الدراسيه لمختلف المراحل الدراسيه، و لجميع الفروع العلميه، وفى شتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيرات الحاصله فى مجمل دوائر الفكر و المعرفه.

فقامت بمخاطبه العلماء و الأساتذه، ليساهموا فى وضع مناهج حديثه للعلوم الإسلاميه خاصه، و لسائر العلوم الإنسانيه: كعلوم القرآن، و الحديث و الفقه، و النفسير، و الأصول، و علم الكلام و الفلسفه، و السيره و التاريخ، و الأخلاق، و الآداب، و الاجتماع، و النفس، و غيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمى الأصيل المتبع فى الحوزه العلميه.

ومن أجل نشر هذه المعارف و العلوم، بادرت جامعه المصطفى العالميه صلى الله عليه و آله إلى تأسيس «مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى للترجمه و النشر» لتحقيق، و ترجمه، و نشر كل ما يصدر عن هذه الجامعه الكبيره، مما ألفه أو حققه العلماء و الأساتذه فى مختلف الاختصاصات و بمختلف اللغات.

و الكتاب الذى بين يديك أيها القارئ العزيز، نبراس الأذهان فى اصول الفقه المقارن «الجزء الأول» هو مفرده من مفردات هذه المنظومه الدراسيه الواسعه، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل السيد مير تقى الحسينى الكركانى.

ويحرص مركز المصطفى العالمى على تسجيل تقديره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد و عنايه، كما يشكر كل من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب و تقديمه للقراء الكرام.

وفى الختام نتوجه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذه و أصحاب الفضيله؛ للمساهمه فى

ترشيد هذا المشروع الإسلامى بما لديهم من آراء بّناءه وخبرات علميه ومنهجيّه، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليها من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عادة؛ لتلافيهما فى الطبعات اللاحقه، نسأله تبارك وتعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى

للتترجمه و النشر

ص: ٧



وضعت الحوزات العلميه-عبر تاريخها المجيد-مهمه الترييه و التعليم على رأس مهامها و جزءاً من رسالاتها الأساسيه،الأمر الذى ضمن إيصال معارف الإسلام الساميه وعلوم أهل البيت عليهم السلام إلينا خلال الأجيال المتعاقبه بأمانه علميه صارمه،وفى هذا الإطار جاء اهتمام تلك الحوزه العلميه بالمناهج الدراسيه التعليميه.

ومما لا شك فيه،أن التطور التكنولوجى الذى شهده عصرنا الحالى وثورته الاتصالات الكبرى أفرزتا تحولاً هائلاً فى حقل العلم و المعرفه،حتى أصبح بمقدور البشره فى عالم اليوم أن تحصل على المعلومات و المعارف اللازمه فى جميع الفروع بسرعه قياسيه وبسهوله ويسر.فقد حلت الأساليب التعليميه الحديثه و المتطوره محلّ الأساليب القديمه و الموروته كماً ونوعاً،وسارت هذه التطورات بسرعه نحو تحقيق الأهداف التعليميه المنشوده.

وبرزت جامعه المصطفى العالميه فى هذا الخضم كمؤسسه حوزويه وأكاديميه تأخذ على عاتقها مسؤوليه إعداد الكوادر العلميه و التعليميه غير الإيرانيه فى مجال العلوم الإسلاميه،حيث تعكف أعداد غفيره من الطلبة الأجانب الذين ينتمون إلى جنسيات مختلفه على مواصله دراسته فى مختلف المستويات التعليميه وضمن العديد من فروع العلوم الإسلاميه و العلوم الإنسانيه التابعه لهذه الجامعه.

وبطبيعته الحال، إنّ العلوم و المعارف الإسلاميه التي يتوافر عليها الطلبة الأجانب تتمايز بتمايز البلدان و الأصقاع التي ينتمون إليها، مما يدفع جامعه المصطفى العالميه إلى تدوين مناهج حديثه تستجيب لطبيعته التمايز الذي يفرضه تنوع البلدان وتنوع حاجات مواطنيها.

لطالما أكد أساتذته الحوزة ومفكرها ولا سيما الإمام الخميني رحمه الله، وسماحه قائد الثورة الإسلاميه (دام ظلّه) على ضروره أن يستند التعليم الحوزوي إلى الأساليب الحديثه المستلهمه من مناهج الاستنباط في الفقه الجواهرى، وأن يتمّ سوقه نحو مسارات التآلق والازدهار. وفي هذا السياق، نشير إلى مقطع من الكلمه المهمه التي ألقاها سماحه قائد الثورة السيد الخامنئي (دام ظلّه) في عام ٢٠٠٧م، مخاطباً فيها رجال الدين الأفاضل:

بالطبع، إنّ حركه العلم في العقدين القادمين ستشهد تعجيلاً- متسارعاً في حقول العلم و التكنولوجيا مقارنة بما مرّ علينا في العقدين المنصرمين... وفيما يتعلّق بالمناهج الدراسيه يجب علينا توضيح العبارات و الأفكار التي تتضمنها تلك المناهج إلى الدرجه التي تتزاح معها كلّ العقبات التي تقف في طريق من يريد فهم تلك الأفكار، طبعاً، دون أن نهبط بمستوى الفكره.

في الحقيقه، لقد استطاعت الثورة الإسلاميه المباركه في إيران- ولله الحمد- أن تسند المحافل العلميه و الجامعات بطاقات وإمكانات هائله لتفعيلها و تطويرها. ومن هذا المنطلق، واستلهاماً من نمير علوم أهل البيت عليهم السّلام وبفضل الأجواء التي أتاحتها هذه الثورة العظيمه لإحداث طفره في النظام التعليمي، أناطت جامعه المصطفى العالميه مهمه ترجمه و طباعه و نشر المناهج الدراسيه التي تنسجم مع النظام المذكور إلى مركز المصطفى العالمى، وذلك بالاعتماد على اللجان العلميه و التربويه الكفوءه، وتنظيم هذه المناهج بالتركيز على الأهميه الإقليميه و الدوليه الخاصه بها.

وللحقيقه فإنّ جامعه المصطفى العالميه تملك خبره عاليه في مجال تدوين

المناهج الدراسيه و البحوث العلميه، حيث حَقَّقت تحوُّلاً جديداً في ميدان انتاج المعرفه، وذلك من خلال تجربتها في تدوين مجموعته المناهج الخاصه بالمؤسَّستين السابقتين التي انبثقت عنهما، وهما: «المركز العالمى للدراسات الإسلاميه» و«مؤسسه الحوزات و المدارس العلميه فى الخارج».

و كانت حصيله الإنجازات العلميه لهذه الجامعه فى مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتى منهجٍ دراسى لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتى منهجٍ وكُراسه علميه، والتي نأمل بفضل العنايه الإلهيه وفى ظلِّ رعايه الإمام المهدي المنتظر عَجَل الله تعالى فرجه الشريف أن تكون قد ساهمت بقسط ولو غير قليل فى نشر الثقافه و المعارف الإسلاميه المحمديه الأصيله.

وبدوره يشدُّ مركز المصطفى العالمى على أيدي الرُواد الأوائل ويثمن جهودهم المخلصه، كما يعلن عن شكره للتعاون البناء للجان العلميه التابعه لجامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه على مواصله هذه الانطلاقه المباركه فى تلبيه المتطلبات التربويه و التعليميه من خلال توفير المناهج الدراسيه طبقاً للمعايير الجديده.

والكتاب الذى بين يدي القارئ الكريم الذى يحمل عنوان: نبراس الأذهان فى أصول الفقه المقارن (الجزء الاوّل)، هو ثمره جهود الأستاذ الفاضل السيد ميرتقى الحسينى الكرگانى، ويحرص مركز المصطفى العالمى على تسجيل تقديره و شكره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد وعنايه، كما يشكر كلَّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب.

كما لا- يفوتنا أن نتوجّه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذه وأصحاب الفضيله أن يبعثوا إلينا بإرشاداتهم، وبما يستدر كونه عليه منه خطأ أو اشتباه؛ لتلافيه فى الطبعات اللاحقه.

نسأله تعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى العالمى

للدراستات و التحقيق

ص: ١١



المبحث الثالث: الإجماع الدرس الثالث عشر بعد المئة ٢٥

تعريف الإجماع ٢٥

الإجماع فى اللغة ٢٥

الإجماع فى الاصطلاح ٢٧

هدايه ٢٨

تبصره ٣٠

هل الإجماع أصلٌ مستقلٌّ؟ ٣١

الدرس الرابع عشر بعد المئة ٣٧

إمكان الإجماع ٣٧

هدايه ٤٢

الدرس الخامس عشر بعد المئة ٤٧

الأطلاع على الإجماع بعد إمكانه ٤٧

عدم إمكان الأطلاع ٤٨

رأى بعض الإماميه ٥١

تحقيق المسأله ٥٣

الدرس السادس عشر بعد المئة ٥٧

الإجماع المحصّل ٥٧

ص: ١٣



هل الإجماع أصل أو حكاية عن أصل؟ ٥٨

الدرس السابع عشر بعد المئة ٦٧

الخلاف في حجّيه الإجماع ٦٧

هل حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأمة ٦٨

هل اتفاق المجتهدين بعد وفاه الرسول صلى الله عليه وآله يكون حجّيه أم لا؟ ٦٩

اختلاف القائلين بالحجّيه في الدليل على الحجّيه ٧١

الدرس الثامن عشر بعد المئة ٧٩

هل الشيعة من منكرى حجّيه الإجماع؟ ٧٩

ثمره الخلاف الماهوى في حجّيه الإجماع ٨٤

هل يستكشف الحكم الشرعى من اتفاق الناس على حكم الشارع ٨٥

الدرس التاسع عشر بعد المئة ٩١

الإجماع السكوتى ٩١

تعريف الإجماع السكوتى ٩١

قيود تحقّق الإجماع السكوتى ٩٢

تبصره ٩٤

الدرس العشرون بعد المئة ٩٩

حجّيه الإجماع السكوتى ٩٩

الدرس الحادى والعشرون بعد المئة ١٠٩

حجّيه الإجماع السكوتى ١٠٩

تنبيه ١٠٩

حجّيه الإجماع السكوتى عند الإماميه ١١٠

الدرس الثانى و العشرون بعد المئه ١١٧

تفصيل ١١٧

رأى الزيديه فى الإجماع السكوتى ١١٨

هل يرجع الإجماع السكوتى إلى الإجماع المطلق ١١٩

أقسام الإجماع عند المصنّف وأنواعه فى الحجّيه ١١٩

توضيح ١٢٠

ص: ١٤

الدرس الثالث و العشرون بعد المئه ١٢٧

تكفير من جحد الحكم المجمع عليه ١٢٧

إنكار الطريق لا يستلزم إنكار حكم شرعى ١٣١

الدرس الرابع و العشرون بعد المئه ١٣٧

أدله حجيه الإجماع عند الجمهور ١٣٧

الاستدلال بالكتاب على حجيه الإجماع ١٣٨

الاستدلال بالآيه الأولى ١٣٨

الدرس الخامس و العشرون بعد المئه ١٤٧

أدله حجيه الإجماع عند الجمهور ١٤٧

الاستدلال بالآيه الثانيه ١٤٧

الأجوبه عن الاستدلال المذكور ١٤٨

الاستدلال بالآيه الثالثه ١٥١

الإيرادات الوارده على الاستدلال المذكور ١٥٢

الدرس السادس و العشرون بعد المئه ١٥٩

أدله حجيه الإجماع عند الجمهور ١٥٩

الاستدلال بالسنة على حجيه الإجماع ١٥٩

تواتر السنة الداله على حجيه الإجماع ١٦٢

استفاضه السنة الداله على حجيه الإجماع ومقبوليتها عند الموافقين و المخالفين ١٦٤

الدرس السابع و العشرون بعد المئه ١٧١

دلالة الأخبار على حجيه الإجماع ١٧١

الأُمَّة وحديث: لا تجتمع أُمَّتى على الخطأ ١٧٥

الدرس الثامن و العشرون بعد المئة ١٨١

الدليل العقلي على حجيه الإجماع ١٨١

الدرس التاسع و العشرون بعد المئة ١٩٣

خلاصه ما مرّ في دليل حجّيه الإجماع عند الإماميه (١) ١٩٣

المسامحه في إطلاق الإجماع على اتّفاق جماعه علم دخول المعصوم فيها ١٩٤

طرق كشف الإجماع عن قول المعصوم ١٩٥

ص: ١٥

الطريقه الأولى:الحسّ ١٩٦

تنبیه ١٩٦

الطريقه الثانيه:التقرير(الملازمه الشرعيه)١٩٨

الدرس الثلاثون بعد المئه ٢٠٥

الطريقه الثالثه:قاعده اللطف(الملازمه بالعقل العملي)٢٠٥

الطريقه الرابعه:الحدس(الملازمه بالعقل النظري)٢٠٧

إيقاظ ٢٠٨

الطريقه الخامسه:مسلك تراكم الظنون ٢٠٩

الدرس الحادى و الثلاثون بعد المئه ٢١٥

الطريقه السادسه:حساب الاحتمالات ٢١٥

طرز التطبيق الضعيف ٢١٨

طرز التطبيق الصحيح ٢١٩

الدرس الثانى و الثلاثون بعد المئه ٢٢٧

الإجماع المركّب ٢٢٧

توضيح ٢٣٠

اختلاف المجتهدين فى مسأله ٢٣٣

رأى صدر الشريعه فى المسأله ٢٣٤

الدرس الثالث و الثلاثون بعد المئه ٢٤١

رأى الزيديه فى المسأله الخلافيه و القول الثالث ٢٤١

الإجماع المركّب عند الإماميه ٢٤٢

مخالفه الإجماع البسيط ٢٤٢

هل يجوز إحداث قول ثالث؟ ٢٤٣

تنبيه ٢٤٣

الحديث حول القول بعدم الفصل ٢٤٥

الدرس الرابع و الثلاثون بعد المئة ٢٥٣

الإجماع المنقول بخبر الواحد ٢٥٣

نظريه علماء أهل السنّه فى الإجماع المنقول بخبر الواحد ٢٥٣

ص: ١٦

رأى الزيديه فى الإجماع المنقول ٢٥٦

مسلك علماء الإماميه فى الإجماع المنقول ٢٥٧

الدرس الخامس و الثلاثون بعد المئه ٢٦٣

هل الإجماع المنقول بخبر الواحد يكون من مصاديق خبر الواحد؟ ٢٦٣

الخلاف فى حجيه الإجماع المنقول ٢٦٥

اختلاف نقل الإجماع مناط الاختلاف فى حجّيته ٢٦٦

المبحث الرابع: القياس الدرس السادس و الثلاثون بعد المئه ٢٧٧

تمهيد ٢٧٧

ملاحظه مهمه ٢٧٩

هل يعمل بالقياس قبل البحث عن المنصوص ٢٨٠

الخبر المرسل و الضعيف أولى من القياس ٢٨١

تحريم العمل بالقياس حتّى مع عدم إمكان العمل بالنصّ ٢٨٢

الدرس السابع و الثلاثون بعد المئه ٢٨٩

معنى آخر للقياس ٢٨٩

الدرس الثامن و الثلاثون بعد المئه ٢٩٧

تعريف القياس ٢٩٧

تعريف القياس لغه ٢٩٧

تعريف القياس اصطلاحاً ٢٩٨

أركان القياس ٣٠٤

الدرس التاسع و الثلاثون بعد المئه ٣١١

بيان أركان القياس ٣١١

المراد من الأصل ٣١١

المراد من الفرع ٣١٣

نكته دقيقه ٣١٤

المراد من العله ٣١٥

المراد من الحكم ٣١٦

ص: ١٧



تنبیه ۳۱۷

الدرس الأربعون بعد المئه ۳۲۳

تعريف العله لغه واصطلاحاً ۳۲۳

الفرق بين عله الحكم وحكمته ۳۲۶

في بعض تقسيمات العله ۳۲۸

الدرس الحادى و الأربعون بعد المئه ۳۳۵

شروط صحه القياس ۳۳۵

الشرط الثانى ۳۳۶

الشرط الثالث ۳۳۷

الشرط الرابع ۳۳۹

الشرط الخامس ۳۴۰

خاتمه ۳۴۱

الدرس الثانى و الأربعون بعد المئه ۳۴۷

شروط العله ۳۴۷

تنبیه ۳۴۹

طرق معرفه العله ۳۵۱

الدرس الثالث و الأربعون بعد المئه ۳۵۹

القياس الشرعى ۳۵۹

تمهيد ۳۶۰

الطريق الأول من القسم الأول: النص ۳۶۰

الطريق الثاني من القسم الأول:الإيماء و التنيه ٣٦٤

الدرس الرابع و الأربعون بعد المئه ٣٧١

القياس الشرعى ٣٧١

القسم الثاني:الإجماع ٣٧١

المناقشه فى الإجماع ٣٧٣

أنواع القياس باعتبار حكم المعدى ٣٧٤

توضيح ٣٧٥

ص:١٨

الدرس الخامس و الأربعون بعد المئة ٣٨١

القياس الشرعى ٣٨١

القسم الثالث: الاستنباط ٣٨١

تنبيه ٣٨٢

إثبات العله من طريق الاستنباط ٣٨٣

طرق حذف الوصف غير الصالح للعليه ٣٨٦

الدرس السادس و الأربعون بعد المئة ٣٩١

إثبات العله بإبداء مناسبتها للحكم ٣٩١

فى معنى المناسبه ٣٩١

هل المناسبه بذاتها مفيده للعليه ٣٩٣

١. المناسب المؤثر ٣٩٥

الدرس السابع و الأربعون بعد المئة ٤٠١

الوصف المناسب وأقسامه ٤٠١

٢. المناسب الملائم ٤٠١

٣. المناسب الملغى ٤٠٣

٤. المناسب المرسل ٤٠٣

تنبيه ٤٠٤

تنقيح المناط ٤٠٤

تذكرة ٤٠٦

الفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط ٤٠٧

الدرس الثامن و الأربعون بعد المئة ٤١٣

أقسام الوصف المناسب وأقسام القياس ٤١٣

تحقيق المناط ٤١٣

أقسام القياس ٤١٥

القياس الأولى ٤١٥

القياس المساوى ٤١٥

القياس الأدنى ٤١٦

ص: ١٩

القياس الجلى ٤١٧

القياس الخفى ٤١٨

تبصره ٤١٩

الدرس التاسع و الأربعون بعد المئه ٤٢٥

تقسيم آخر للقياس ٤٢٥

فى حجيه القياس المنصوص العله ٤٢٦

الدرس الخمسون بعد المئه ٤٣٥

قياس الأولويه ٤٣٥

هل دلالة مفهوم الموافقه دلالة قياسيه أو لفظيه ٤٤٠

الدرس الحادى و الخمسون بعد المئه ٤٤٧

التعبد بالقياس الشرعى عقلاً ٤٤٧

نسبه بدون استناد ٤٥١

الدرس الثانى و الخمسون بعد المئه ٤٥٩

حجيه القياس ٤٥٩

فى حجيه القياس ٤٥٩

هل القياس يوجب العلم؟ ٤٦١

الدرس الثالث و الخمسون بعد المئه ٤٧١

دليل الكتاب ٤٧١

الآيه الأولى ٤٧١

الآيه الثانيه ٤٧٤

الآيه الثالثه ٤٧٥

الآيه الرابعه ٤٧٧

الدرس الرابع و الخمسون بعدالمئه ٤٨٣

دليل السنه ٤٨٣

حديث معاذ بن جبل ٤٨٣

الدرس الخامس و الخمسون بعدالمئه ٤٩٥

دليل السنه ٤٩٥

الأحاديث المُشعره باستعمال النبي صلى الله عليه و آله للقياس ٤٩٦

ص: ٢٠

الدرس السادس و الخمسون بعد المئة ٥٠٥

دليل الإجماع ٥٠٥

الاستشكال على الإجماع ٥٠٨

الدرس السابع و الخمسون بعد المئة ٥١٧

بقية الاستشكال على الإجماع ٥١٧

تنبیه ٥٢١

الدرس الثامن و الخمسون بعد المئة ٥٢٩

دليل العقل ٥٢٩

الوجه الأول: وحده المناط تقتضى وحده الحكم ٥٣٠

الوجه الثاني: النصوص متناهيه و الوقائع غير محدوده ٥٣٣

الوجه الثالث: الفطره السليمه و بداءه العقول تقتضى العمل بالقياس ٥٣٦

الوجه الرابع: حصول الظن من القياس و العمل به واجب ٥٣٦

الدرس التاسع و الخمسون بعد المئة ٥٤٣

القول فى ردّ القياس ٥٤٣

ليس فى الشرع دليلٌ يجوز استعمال القياس ٥٤٤

إجماع الإماميه بل ضروره المذهب على ترك العمل بالقياس ٥٤٤

الأخبار الكثيره المتواتره على عدم جواز العمل بالقياس ٥٤٧

روايات النبى صلى الله عليه و آله فى ردّ القياس ٥٤٨

نصوص أهل البيت عليهم السلام فى ردّ القياس ٥٤٩

الدرس الستون بعد المئة ٥٥٧

إشارات وتنبهات حول القياس ٥٥٧

التنبه الأول ٥٥٧

التنبه الثاني ٥٦١

التنبه الثالث ٥٦٣

التنبه الرابع ٥٦٣

ص: ٢١





## المبحث الثالث: الإجماع

أشاره

ص: ٢٣



تعريف الإجماع

الإجماع فى اللغة

قال الرازى فى المحصول: الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: العزم، قال الله تعالى: فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ . (١)

وقال عليه الصلاة والسلام: لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل. (٢)

ثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع الرجل إذا صار ذا جمع، كما يقال: ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر، فقولنا: أجمعوا على كذا أى صاروا ذوى جمع عليه. (٣)

وقال الطبرسى: يقال: أجمعت الأمر، وجمعت الأمر، وأجمعت على الأمر، أى: عزمت عليه.

ص: ٢٥

١- (١). يونس: ٧١.

٢- (٢). سنن أبى داود: ٤٥١/٢ ح ٢٤٥٤ باب النيه فى الصيام؛ سنن الترمذى: ٦٢٥ ح ٧٣٠ باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل. ولفظ الحديث عندما، هو: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر، فلا صيام له». وأما ما أورده الرازى، فهو محكى قول حفصه.

٣- (٣). المحصول: ٧٦٨/٣-٧٦٩؛ فواتح الرحموت: ٣٩٤/٢؛ شرح التلويح: ٨٩/٢.

قال المؤرج (١): أجمعت الأمر أفصح من أجمعت عليه.

وقال أبو الهيثم (٢): أجمع أمره إذا جعله جمعاً بعدما كان متفرقاً. (٣)

وقال ابن فارس فى المقاييس: أجمعت على الأمر إجماعاً وأجمعتة. نعم، تعديته بنفسه أفصح. (٤)

وقال الفيومى: أجمعت الأمر وأجمعت عليه، يتعدى بنفسه وبالحرّف عزمت عليه، وفى حديث: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له». أى: من لم يعزم عليه فينويه. وأجمعوا على الأمر اتفقوا عليه. (٥)

ص: ٢٦

١- (١). المؤرج: هو مؤرّج - وقيل: مرثد - بن عمرو بن الحارث السدوسى، أبو فيد النحوى البصرى. أخذ العربية عن الخليل بن أحمد، وروى الحديث عن شعبه. كان الغالب عليه اللغة و الشعر. له: كتاب الأنواء؛ غريب القرآن؛ كتاب المعانى؛ جماهير القبائل. رحل مع المأمون إلى خراسان، وسكن مرو. ثم قدم نيسابور فأخذ عنه مشايخها. توفى بالبصرة سنة ١٩٥هـ على الأرجح. راجع: فهرست النديم: ٥٣-٥٤ تحقيق رضا تجدد؛ تاريخ بغداد: ٢٥٧/١٣ رقم ٧٢١١؛ الإكمال لابن ماكولا: ٧٢/٧؛ وفيات الأعيان: ٣٠٤/٥.

٢- (٢). أبو الهيثم: هو أبو الهيثم الرازى، أحد أئمة العربية - بارع فى الأدب. له: الشامل فى اللغة؛ المعانى (زيادات معانى القرآن)؛ الأنواء. توفى سنة ٢٧٦هـ. والغريب أنه لم يعرف بأكثر من هذا، رغم أنه إمام! فلم تذكره مصادر هذا الفن، عدا بغية الوعاة للسيوطى (ت ٥٩١١): ٣٢٩/٢ رقم ٢١٠٥، والذى لم يعرف حتى اسمه، سوى تاريخ وفاته، وأنه: «كان إماماً لغوياً، أدرك العلماء وأخذ عنهم، وتصدّر بالرى للإفاده». وهكذا تحدّث عنه أقدم من ذكره، وهو: أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم (ت ٣٨٠هـ) فى الفهرست: ٨٦، فقال بعد كنيته: «يحكى عنه السكرى، لا - نعلم من أمره غير هذا». وما فى نزّه الألباء للأبصارى: ٧٠ من أنّ وفاته ٢٢٦هـ، فبعيد عن الواقع. والله العالم. راجع تاريخ الإسلام للذهبى: ٤٩٩/٢٠. وراجع أيضاً: تهذيب اللغة للأزهري: ٢٣/١ فيه مستند استبعاد الوفاة.

٣- (٣). مجمع البيان: ١٢٣/٥.

٤- (٤). راجع: البحر المحيط: ٤٨٦/٣؛ إرشاد الفحول: ١٦٥/١.

٥- (٥). المصباح المنير: ١٣٣.

والفرق بين المعنى الثانى و الأول هو أن الأول، أى: العزم، يطلق على عزم الواحد، والثانى، أى: الاتفاق، لا- بدّ فيه من متعدّد. ولكن، كلاهما مأخوذان من الجمع؛ لأنّ العزم أيضاً فيه الجمع إذ العزم عبارته عن جمع الخواطر، والاتفاق فيه جمع الآراء.

قال الفاضل القمى: الإجماع لغه: العزم والاتفاق (١).

## الإجماع فى الاصطلاح

والمعتبر فى هذا الباب (اصول الفقه) إجماع أهل الرأى والاجتهاد، فلا يعتبر بقول العوام، والمتكلم، والمحدث الذى لا بصيره له فى اصول الفقه. (٢)

والإجماع عبارته عن: اتفاق المجتهدين من أمّه محمّد عليه الصلاه والسلام فى عصره على حكم شرعى. (٣)

وقيل فى تعريفه: اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمّه محمّد صلى الله عليه وآله على أمر من الأمور. (٤)

وقال الغزالي، هو: اتفاق أمّه محمّد صلى الله عليه وآله خاصّه على أمر من الأمور الدينيه. (٥)

\*\*\*قال فى معالم الأصول: هو اتفاق من يعتبر قوله من الأمّه فى الفتاوى الشرعيه على أمر من الأمور الدينيه. (٦)

ص: ٢٧

١- (١). قوانين الأصول: ٣٤٦. معارج الأصول: ١٢٥؛ مفاتيح الأصول: ٤٩٤؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٥٥؛ معالم الأصول: ٢٣٩.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٧٩.

٣- (٣). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٩٠؛ فواتح الرحموت: ٢/٣٩٤؛ شرح التلويح: ٢/٨٨-٨٩؛ الأحكام: ١/١٦٨؛ الوجيز: ١٧٩؛ تمهيد القواعد للشهيد الثانى: ٢٥١؛ أصول الفقه: ٢٧١؛ أصول الجصاص: ١٣٣/٢.

٤- (٤). شرح المعالم: ٢/٥٤؛ المحصول: ٣/٧٧٠؛ إرشاد الفحول: ١/١٦٥؛ البحر المحيط: ٣/٤٨٧.

٥- (٥). المستصطفى: ١/٥٠٥. وراجع: نزّهه الخاطر: ٢٢٥؛ روضه الناظر: ٨٢؛ المهذب: ٢/٨٤٥؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٩٠.

٦- (٦). معالم الأصول: ٢٣٩. وراجع: معارج الأصول: ١٢٥؛ مفاتيح الأصول: ٤٩٤.

وقال الشيخ محمد بن علي الجرجاني الغروي في شرح المبادئ: الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السّلام، هو: اتفاق أمّه محمد صلى الله عليه و آله على وجه يشتمل على قول المعصوم عليه السّلام. (١)

وقال في الوافيه هو: اتفاق جمع يعلم به أنّ المتفق عليه صادر عن رئيس الأمّه وسيدها وسانمها صلوات الله عليه. (٢)

والصواب أن يعرّف: أنّه عباره عن اتفاق جماعه على حكم ديني يقطع بأنّ المعصوم أحدهم لا- بعينه أو يكشف عن قول المعصوم عليه السّلام. وتعريف الجرجاني هو الأخصر و الأجمع.

\*\*\* (٣) وعرّفه ابن المرتضى بأنّه عباره عن: اتفاق أمّه محمد صلى الله عليه و آله في عصر على أمر. (٤)

كما قال صاحب الفصول: فالصواب أن يعرّف الإجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم عليه السّلام في المتفقين على وجه لا يعرف نسبه بأنّه: اتفاق جماعه يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعيه على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة. (٥)

## هدايه

كما رأيت اختلفت التعبيرات و التعاريف في بيان المعنى الاصطلاحي للإجماع، لكن اتفقوا على دلالتة على الاتفاق، وأيضاً وقع الخلاف في متعلق الاتفاق، هل هو اتفاق مطلق الأمّه، أو خصوص المجتهدين منهم في عصر واحد، أو جميع الأعصار،

ص: ٢٨

١- (١). راجع: فرائد الأصول: ١/١٨٤-١٨٥.

٢- (٢). الوافيه: ١٥١. وراجع: قوانين الأصول: ٣٤٩؛ رساله الإجماع للوحيد البهبهاني: ٢٦٩.

٣- (٣). هذه العلامه للزبيديه. أمّا النجمتان فعلامه للشيعة الإماميه. و أمّا النجمه الواحده فهي لبقية المذاهب الأخر، كما اشير إليها في أول الأجزاء.

٤- (٤). منهاج الوصول: ٥٩١.

٥- (٥). الفصول الغروييه: ٢٤٣.

أو اتّفاق أهل الحرمين (مكّه و المدينة)، (١) أو اتّفاق الخلفاء الأربعة، أو اتّفاق أهل المدينة، وغيرها من التعابير المذكوره فى المطوّلات؟ نعم، مهمما اختلفت التعبيرات، إلاّ التعبير باتّفاق الأمّه، فإنّها ترمى إلى معنى جامع بينها، وهو: اتّفاق جماعه لاتّفاقهم شأن فى إثبات الحكم الشرعى، وعلى هذا استثنوا من المسلمين عوامهم؛ لأنّهم لا شأن لآرائهم فى استكشاف الحكم الشرعى، إذ هم للعلماء تبع وللمجتهدين وأهل الحلّ و العقد مقلّد، ولذلك لا نرى وجهاً للإشكال على تعاريفهم نقضاً وإبراماً.

وحكى عن النّظام أنّه (أى: الإجماع) قول قامت حجّته، وإن كان قول واحد. (٢)

وأورد عليه: إنّّه على خلاف اللّغه و العرف، لكنّه سوّاه على مذهبه، إذ لم ير الإجماع حجّه. (٣)

لكن، نقل الزركشى عن بعض أنّه قال: الصحيح عن النّظام أنّه يقول بتصوّر الإجماع، وأنّه حجّه. ولكن، فسّره بكلّ قول قامت حجّته، وإن كان قول واحد. ويسمى بذلك قول النبى صلى الله عليه و آله إجماعاً، ومنع الحجّيه عن الإجماع الذى نفسره نحن بما نفسره.

وقيل: النزاع بين النّظام وسائر العلماء لفظى. (٤)

وأيضاً حكى عن مالك: إجماع أهل المدينة وحدها حجّه. قال الشوكانى: إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجّه عند الجمهور؛ لأنّهم بعض الأمّه. وقال مالك: إذا أجمعوا لم يعتدّ بخلاف غيرهم، وقال الجرجانى: إنّما أراد مالك الفقهاء السبعة وحدهم، ثمّ نقض الشوكانى على مالك، بأنّه خالف إجماع أهل المدينة فى الموطأ فى باب العيب فى الرقيق. (٥)

ص: ٢٩

١- (١). راجع: المستصفى: ٥٤٤/١، وغيره.

٢- (٢). راجع: المستصفى: ٥٠٥/١؛ الإحكام: ١٦٧/١.

٣- (٣). راجع: المستصفى: ٥٠٥/١؛ الإحكام: ١٦٧/١؛ البحر المحيط: ٤٩٠/٣.

٤- (٤). راجع: البحر المحيط: ٤٩٠/٣-٤٩١.

٥- (٥). إرشاد الفحول: ١٨٥/١-١٨٦. وراجع: أصول الجصاص: ١٤٩/٢؛ المستصفى: ٥٤٤/١.



ونقل عن كتاب اختلاف الحديث للشافعي أنه قال بعض أصحابنا: إنه (أى: إجماع أهل المدينة) حجّه، وما سمعت أحداً ذكر قول مالك إلا عابه، وإن ذلك عندي معيب. (١) ونقل اتفاق الأئمة أكثر على أن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجّه على من خالفهم في حاله انعقاد إجماعهم، خلافاً لمالك. (٢)

والمهم في هذا المقام أن يبحث عن اعتباره بعنوان أصل من الأصول في مقابل سائر الأدلّة على الحكم الشرعي، يعنى في مقابل الكتاب و السنّه ودليل العقل، ثمّ البحث عن حجّيته.

## تبصره

أركان الإجماع على تعاريف علماء أهل السنه عبارته عن:

١. أن يكون الذين حصل منهم الاتفاق على حكم الواقعة عدداً من المجتهدين، فلا يتحقّق الإجماع بمجتهد واحد.
٢. أن يتحقّق الاتفاق من جميع المجتهدين على الحكم، فلو اتفق أكثرهم لا ينعقد الإجماع مهما قلّ عدد المخالفين وكثّر عدد المتفقين.
٣. أن يتوافر الاتفاق من جميع المجتهدين في وقت الحادثه من مختلف الأمصار الإسلاميه، فلا ينعقد إجماع في بلد أو إقليم كالحجاز أو العراق أو إيران فحسب.
٤. أن يكون الاتفاق بإبداء كلّ واحد من المجتهدين رأيه صريحاً في الحادثه أو الحكم الشرعي سواء أكان الإبداء قولاً، أم فعلاً، أم بإبداء رأيهم مجتمعين.

و هذه الأركان كلّها ليست إلا شروطاً أو ضوابط في تحقّق الإجماع والاتفاق. (٣)

نعم، قال الغزالي: له ركنان: المجمعون، ونفس الإجماع. (٤)

ص: ٣٠

١- (١). راجع: البحر المحيط: ٥٢٨/٣؛ إرشاد الفحول: ١٨٥١٨٦/١.

٢- (٢). راجع: الإحكام: ٢٠٦/١.

٣- (٣). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ٥٣٧/١؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٧١.

٤- (٤). المستصفى: ٥٢٥/١.

قد وقع الخلاف بين الأعيان في أنّ الإجماع هل له كيانٌ مستقلٌّ في الحكاية عن الحكم الواقعي، بمعنى: إنّه لا يحتاج في الحكاية إلى توسّط الأصول الثلاثة: الكتاب أو السنّه أو العقل؛ لأنّه مستقلٌّ وفي مقابلها، أو لا استقلال له، بل يحتاج إلى مستند شرعي، وهو الأصول الثلاثة المذكوره.

\*قال الآمدي: اتفق الكلّ على أنّ الأمّه لا تجتمع على الحكم إلّا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، خلافاً لطائفه شاذّه فإنّهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا- توقيف بأنّ يوفّقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند، ثمّ ذكر أدلّه النافين و المثبتين إلى أن قال: فالواجب أن يقال: إنهم إن أجمعوا عن غير دليل، فلا يكون إجماعهم إلّا حقّاً ضروره استحاله الخطأ عليهم، و أمّا أن يقال: إنّه لا يتصوّر إجماعهم إلّا عن دليل أو تصوّر، فذلك ممّا قد ظهر ضعف المأخذ فيه من الجانبين. (١)

وقال الخضري: لا ينعقد الإجماع إلّا عن مستند؛ لأنّ الفتوى بدون المستند خطأ؛ لكونه قولاً في الدّين بغير علم، والامّه معصومه عن الخطأ، ولقائل أن يقول: إنّما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه، أمّا بعد الإجماع فلا؛ لأنّ الإجماع حقّ. (٢)

وقال الزركشي أيضاً في البحر: ولا بدّ له من مستند؛ لأنّ أهل الإجماع ليست لهم رتبه الاستقلال بإثبات الأحكام، و إنّما يثبتونها نظراً إلى أدلّتها ومأخذها، فوجب أن يكون عن مستند؛ لأنّه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات الشرع بعد النبي، وهو باطل.

وحكى عبد الجبار عن قوم أنّه يجوز أن يحصل بالبخت و المصادفه، بأن يوفّقهم الله

ص: ٣١

١- (١). الإحكام: ٢٢١/١-٢٢٤. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٥٨٥٦٠؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٣٩؛ شرح التلويح على

التوضيح: ١١٠/٢؛ المهذب: ٢/٩٠٠٩٠٢.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٨٢. وراجع: الوجيز: ١٨٨.

لاختيار الصواب من غير مستند، وهو ضعيف لا يجوز القول في دين الله تعالى بغير دليل.

وذكر الآمدى: إن الخلاف في الجواز لا في الوقوع، (١) وليس كما قال، إذ الخصوم ذكروا صوراً وأدعوا وقوع الإجماع فيها من غير مستند.

وحكى عن إمام الحرمين أن الشافعي قال: لا ينعقد الإجماع بغير مستند. (٢)

\*\*\*قال ابن المرتضى: قال الأكثر من العلماء ويقطع أنه لا بدّ لهم (أى للمجمعين) من مستند، أى: إذا أجمعوا على حكم فلا بدّ لهم من طريق إليه: أمّا دلاله قاطعه، وهى النصّ المتواتر، أو القياس القطعى الذى علم أصله، وعلته وفرعه بدليل قاطع أو ضروره، أو يكون مستندهم أماره ظنيّه كظاهر آيه أو نصّ آحادى. (٣)

\*\*\*قال المحقق الحلى: الإجماع لا- يصدر عن مستند ظنى؛ لأنّ معتمد المعصوم عليه السّلام الدليل القطعى، لا- الحجّه الظنيّه. نعم، يجوز أن تكون أقوال باقى الإماميه مستنده إلى الظنّ، كخبر الواحد منضمّاً إلى قوله الصادر عن الدلاله. (٤)

والتحقيق أن يقال: إنّ المجمعين إمّا أن يكون رأيهم الذى اتّفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل، والأوّل لا يصحّ؛ لأنّ ذلك مستحيل عادةً فى حقّهم، ولو جاز ذلك فى حقّهم فلا تبقى قيمه لآرائهم حتّى يستكشف منها الحقّ، فيتعين الثانى، وهو أن يكون لهم مدرّك خفى علينا وظهر لهم.

ص: ٣٢

١- (١). خلط الزركشى على الظاهر بين مبحث لزوم انعقاد الإجماع عن المستند وبين مبحث جواز انعقاده عن الاجتهاد و القياس، إذ الآمدى صرح فى الأوّل بالمبحث عن الوقوع حيث قال: المسلك الثانى استدلالهم بالواقع، وهو أنّهم قالوا، قد انعقد الإجماع من غير دليل كإجماعهم على اجره الحّمّام وناصب الحباب (جمع حُبّ: الجره الضخمه) على الطريق، وأجره الحلاق، وأخذ الخراج، ونحوه. وقال فى المسأله الثامنه عشره: القائلون بأنّه لا ينعقد الإجماع إلّا عن مستند اختلفوا فى جواز انعقاده عن الاجتهاد و القياس، فجوّزه الأكثرون، لكن اختلفوا فى الوقوع نفيّاً وإثباتاً. راجع: الأحكام: ١/٢٢٣-٢٢٤.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣/٤٩٩٥٠٠.

٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٣٦.

٤- (٤). معارج الأصول: ١٣٠.

الإجماع فى اللغة يقال بالاشتراك على معنيين: العزم، ومنه قوله تعالى: فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وثانيهما الاتفاق، كما فى أجمع الرجل إذا صار ذا جمع.

قال الفيومى: أجمعت الأمر وأجمعت عليه، يتعدى بنفسه وبال حرف، وقال ابن فارس: أجمعت على الأمر إجماعاً وأجمعته. نعم، تعدى بنفسه أفصح.

والفرق بين المعنى الأول والثانى هو أن الأول، أى: العزم، يطلق على عزم الواحد، و أمّا الثانى، أى: الاتفاق، فلا- بدّ فيه من متعدّد. ولكن، كلاهما مأخوذان من الجمع؛ لأنّ العزم أيضاً فيه الجمع، إذ العزم عبارة عن جمع الخواطر، والاتفاق فيه جمع الآراء.

و أمّا الإجماع فى التعريف الاصطلاحى، فهو عبارة عن اتفاق المجتهدين من أمّه محمّد صلى الله عليه وآله فى عصر على حكم شرعى.

قال الغزالى، هو: اتفاق أمّه محمّد صلى الله عليه وآله خاصّه على أمر من الأمور الدينيه.

وقال الشيخ محمّد بن على الجرجانى: الإجماع فى اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السّلام، هو: اتفاق أمّه محمّد صلى الله عليه وآله و آله على وجه يشتمل على قول المعصوم عليه السّلام.

اتّفق العلماء على دلالة الإجماع على الاتفاق، ولكن الخلاف بينهم فى متعلّق الاتفاق، هل هو اتفاق مطلق الأمّه، أو خصوص المجتهدين منهم فى عصر واحد، أو جميع الأعصار، وغيرها من التعابير المذكوره فى الكتب المطوّله؟ وكلّ التعابير ترمى إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعه لاتفاقهم شأن فى إثبات الحكم الشرعى.

وأركان الإجماع عبارة عن: أن يكون الذين حصل منهم الاتفاق على حكم الواقعه عدداً من المجتهدين، وأن يتحقّق الاتفاق من جميع المجتهدين على الحكم، وأن يتوافر الاتفاق من جميع المجتهدين فى وقت الحادثه من مختلف الأمصار الإسلاميه، وأن يكون الاتفاق بإبداء كلّ واحد من المجتهدين رأيه صريحاً فى الحادثه

أو الحكم الشرعى سواء أكان الإبداء قولاً، أم فعلاً، أم بإبداء رأيهم مجتمعين.

قيل: هذه الأركان كلها ليست إلا شروطاً أو ضوابط فى تحقق الإجماع والاتفاق.

قد وقع الخلاف بين الأعيان فى أن الإجماع هل له كيانٌ مستقلٌ فى الحكاياه عن الحكم الواقعى، بمعنى: أنه لا يحتاج فى الحكاياه إلى توسط الكتاب أو السنّه أو العقل أو لا استقلال له، بل يحتاج إلى مستند شرعى، وهو الأصول الثلاثة المذكوره.

قال الآمدى: اتفق الكلّ على أن الأئمّه لا- تجتمع على الحكم إلا- عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها. وقال الخضرى: لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند؛ لأنّ الفتوى بدون المستند خطأ؛ لكونه قولاً فى الدّين بغير علم، والأئمّه معصومه عن الخطأ. وقال الزركشى فى البحر: إنّ أهل الإجماع ليست لهم رتبه الاستقلال بإثبات الأحكام، وإنّما يثبتونها نظراً إلى أدلتها ومأخذها، فوجب أن يكون عن مستند؛ لأنّه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات الشرع بعد النبى صلّى الله عليه وآله، وهو باطل. وحكى عبد الجبار عن قوم أنّه يجوز أن يحصل بالبخت و المصادفه، بأن يوفّقهم الله لاختيار الصواب من غير مستند. وقال الشافعى: لا ينعقد الإجماع بغير مستند.

وقال المحقّق الحلّى: الإجماع لا يصدر عن مستند ظنّى؛ لأنّ معتمد المعصوم عليه السّلام الدليل القطعى، لا الحجّه الظنّيه. نعم، يجوز أن تكون أقوال باقى الإماميه مستنده إلى الظنّ، كخبر الواحد منضماً إلى قوله الصادر عن الدلاله.

والتحقيق أن يقال: إنّ المجمعين أمّا أن يكون رأيهم الذى اتّفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل، والأوّل لا يصحّ؛ لأنّ ذلك مستحيل عادة فى حقّهم، فيتعين الثانى، وهو أن يكون لهم مدرك خفى علينا وظهر لهم.

١. أذكر المعنى اللغوي للإجماع مع ذكر المثال.

٢. ما هو الفرق بين المعاني اللغوية؟

٣. أذكر تعريف الغزالي و الشيخ الجرجاني للإجماع.

٤. بين موارد الاتفاق و الخلاف في تعريف الإجماع.

٥. ما هو المعنى الجامع بين التعابير المذكوره؟

٦. ما هي أركان الإجماع؟

٧. لماذا يحتاج انعقاد الإجماع إلى مستند؟

٨. لماذا لا يصدر الإجماع عن مستند ظني؟

٩. لِمَ لا يصحّ الاتفاق بغير مستند ودليل؟



إمكان الإجماع

\*لا يخفى أنّ البحث عن إمكان الإجماع فرع لتعريفه، بأنّه اتّفاق مجتهدي أمّه محمّد صلى الله عليه وآله بعد وفاته، أو اتّفاق أمّه محمّد خاصّه على أمر من الأمور الدينيه. ويؤيد التعريف الأوّل إيراد الآمدي على تعريف الغزالي: «اتّفاق أمّه محمّد خاصّه على أمر من الأمور الدينيه»، بقوله: إنّّه مدخول من ثلاثه أوجه:

الأوّل: إنّ ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإنّ أمّه محمّد صلى الله عليه وآله جملة من اتّبعه إلى يوم القيامة، ومن وجد في بعض الأعصار منهم إنّما يعمّ بعض الأمّه لا كلّها وليس ذلك مذهباً له، ولا لمن اعترف بوجود الإجماع.

(١)

وعلى هذا أضاف كثير من الأعيان قيد: في عصر من الأعصار، في تعريف الإجماع؛ لئلاّ يرد عليهم الإيراد المذكور كما صرح به الزركشى، حيث قال: وقولنا: في عصر من الأعصار ليرفع وهم من يتوهم أنّ المراد بالمجتهدين من يوجد إلى يوم القيامة، وهذا التوهم باطل، فإنّه يؤدّي إلى عدم تصوّر الإجماع، والمراد بالعصر من

ص: ٣٧



كان من أهل الاجتهاد فى الوقت الذى حدث فيه المسأله وظهر الكلام فيه، فهو من أهل ذلك العصر، ومن بلغ هذا بعد حدوثها فليس من أهل ذلك العصر. (١)

الثانى: و هو أنّ الإجماع لا يتصور؛ لأنّ اتفاق من سيجىء لم يعلم بعد أنّه لا يطرد إن لم يكن فيهم مجتهد، ووقع اتفاق من عدا المجتهد، فإنّه يصدق عليه اتفاق الأّمه وليس إجماعاً. (٢)

الثالث: أنّ هذا التعريف وما بمعناه غير تام؛ لأنّ اتفاقهم على الحكم الواحد مع انتشارهم فى الأقطار غير ممكن عادة، ولو اجيب بمنع كون الانتشار مانعاً مع جدّهم فى الطلب وبحثهم عن الأدلّه؛ لأنّ الوقوف على آرائهم وعقائدهم بحيث لا يشدّ واحد عنهم ولو كان فى البلده البعيده أو قريه غير معروفه. (٣)

لا- بأس بتحقيق الإجماع إن عرّف باتّفاق مجتهدى أمه محمّد صلى الله عليه وآله بعد وفاته فى عصر من الأعصار على أمر من الأُمور الدينيه. نعم، الإحاطه بتمام الأقوال و العقائد فى أقطار البلاد الإسلاميه فى الوقت الذى حدث فيه المسأله إن لم تكن بمتعدّد تكون متعسّراً سيما فى القرون الماضيه مع عدم تمكّن الارتباط بين المسلمين، بحيث يحيطون على تمام الأقطار إذ هم منتشرون فى الأقطار. (٤)

قال الشوكانى: العلم باتّفاق الأّمه لا- يحصل إلّا بعد معرفه كلّ واحد منهم، وذلك متعدّد قطعاً، ومن ذلك الذى يعرف جميع المجتهدين من الأّمه فى الشرق و الغرب وسائر البلاد الإسلاميه؟ فإنّ العمر يفنى دون مجرّد البلوغ إلى كلّ مكان من الأمكنه التى يسكنها أهل العلم فضلاً عن اختبار أحوالهم، ومعرفه من هو من أهل الإجماع

ص: ٣٨

١- (١). البحر المحيط: ٣/٤٨٧. وراجع: إرشاد الفحول: ١/١٦٥؛ الإحكام: ١/١٦٨؛ نزّهه الخاطر: ٢٢٥.

٢- (٢). راجع: فواتح الرحموت: ٢/٣٩٤.

٣- (٣). المصدر: ٢/٣٩٥.

٤- (٤). راجع: روضه الناظر: ٨٤؛ نزّهه الخاطر: ٢٣٦.

منهم، ومن لم يكن من أهله، ومعرفة كونه قال بذلك أو لم يقل به، والبحث عمّن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل فرد من أفرادهم، فإنّ ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحده فضلاً عن الإقليم الواحد، وفضلاً عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الإسلام، ومن أنصف من نفسه علم أنّه لا علم عند علماء الشرق بجمله علماء الغرب و العكس، فضلاً عن العلم بكلّ واحد منهم على التفصيل، وبكيفية مذهبه، وبما يقوله في تلك المسألة بعينها.

وأيضاً قد يعمل بالتقية، والخوف على نفسه في عدم إظهاره الخلاف، كما أنّ ذلك معلوم في كلّ طائفة من طوائف أهل الإسلام، فإنّهم قد يعتقدون شيئاً إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من مضرتهم. وعلى تقدير إمكان معرفه ما عند كلّ واحد من أهل بلد، وإجماعهم على أمر، فيمكن أن يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع عليه أهل بلده اخرى.

بل لو فرضنا اجتماعهم بأسرهم في موضع واحد، ورفعوا أصواتهم دفعهً واحده قائلين: قد اتفقنا على الحكم الفلاني، فإنّ هذا مع امتناعه، لا يفيد العلم بالإجماع؛ لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفاً فيه، وسكت تقيهً وخوفاً على نفسه. (١)

إلى هنا، وفي ضوء ما ذكر، قال أحمد بن حنبل: من ادّعى وجود الإجماع، فهو كاذب. (٢)

وفصل الجويني بين كليّات الدّين، فلا يمتنع الإجماع عليها، وبين المسائل المظنون، فلا يتصوّر الإجماع عليها. (٣)

ص: ٣٩

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٦٧. وراجع: المهذب: ٢/٨٤٨؛ الوجيز: ١٨٩١٩٠؛ شرح المعالم: ٢/٩٥ و ١/٦٣؛ أصول الجصاص: ٢/١٢٧؛ فواتح الرحموت: ٢/٣٩٥٣٩٦؛ أصول الفقه: ٢٨٣٢٨٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٦٨٥٧٠.

٢- (٢). راجع: إرشاد الفحول: ١/١٦٨.

٣- (٣). المصدر.

وأورد على تفصيل الجويني بأنّ النزاع إنّما هو في المسائل التي دليلها الإجماع، وكليات الدّين معلومه بالأدله القطعيه من الكتاب والسنة.

لكن، احتجّ جمهور علماء أهل السنه بأنّ ما قاله المانعون مجرّد تشكيك بأمر ممكن الوقوع، فلا يلتفت إليه، ودليل إمكان وقوعه أنّه وقع في عصر الصحابه، ونقلت لنا عنهم إجماعات كثيرة، كإجماعهم على أنّ للجدّه الشّدس في الميراث، وإجماعهم على بطلان زواج المسلمه بغير المسلم، وإجماعهم على عدم قسمه الأراضى المفتوحه (عنه) على الفاتحين، وإجماعهم على أنّ الابن الصلبي يحجب ابن الابن إلى غير ذلك من الإجماعات الكثيره المنقوله في الكتب الفقهيّه وغيرها.

قال زيدان: والحقّ في هذا أن يقال: إنّ عصور السلف تنقسم إلى عصرين: الأوّل: عصر الصحابه. والثاني: عصر ما بعدهم. ففي عصر الصحابه كان المجتهدون قليلين ومعروفين بأعيانهم، وموجودين كلّهم تقريباً في المدينه، أو في مكان يسهل الوصول إليهم ومعرفة آرائهم، ففي هذا العصر يسهل جدّاً انعقاد الإجماع، وقد وقع فعلاً ونقلت إلينا إجماعات كثيرة عنهم.

أمّا بعد عصر الصحابه، فمن العسير جدّاً التسليم بانعقاد الإجماع؛ لتفرّق الفقهاء في البلاد النائية وأمصار المسلمين العديده، وكثره عددهم، واختلاف مشاربهم. نعم، أقصى ما يمكن أن يقال: إنّ أحكاماً اجتهاديه في بعض المسائل وجدت واشتهرت ولم يعرف لها مخالف، ولكن عدم معرفه المخالف - والحال كما وصفنا - لا يدلّ على عدم وجود المخالف، وبالتالي لا نستطيع اعتباره إجماعاً، بل ولا إجماعاً سكوتياً. (1)

وقال النمله: لا - خلاف بين العلماء في إمكان الإجماع عقلاً؛ لأنّ اتّفاق المجتهدين في عصر على حكم لا يمتنع عقلاً، ولا خلاف في تصوّره وإمكانه في ضروريات

ص: ٤٠

---

١- (١). الوجيز: ١٩١-١٩٢. وراجع: الإحكام: ١/١٦٩؛ المستصفى: ١/٥٠٦؛ أصول الجصاص: ٢/١٢١٢٤؛ فواتح الرحموت: ٢/٣٩٧؛ شرح المعالم: ١/٦٢٤.

الأحكام، و أما في غير ذلك فقد اختلف العلماء في إمكانه على مذهبيين: الأول: إن الإجماع ممكن، و هو مذهب جمهور العلماء، و هو الصحيح للأدلة التالية:

الدليل الأول: الوقوع، حيث إن الإجماع وقع فعلاً، ولا أدل على الإمكان من الوقوع وأمثلة الوقوع كثيرة.

الدليل الثاني: إن الأصل الإمكان، فيستمر هذا الأصل، ويتمسك به؛ لعدم وجود ما يمنعنا من استصحابه.

الدليل الثالث: إنه كما لا - يمتنع اتفاقهم على الأكل و الشرب، فكذلك لا - يمتنع اتفاقهم على حكم معين لحادثه حدثت في عصرهم ولا فرق، والجامع هو توافق الدواعي لكل منهما.

نعم، إذا كثر علماء العصر، بحيث يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حسيّاً حتى يقطع بعموم وجود فرد آخر سواهم ولو في أقصى البلاد الإسلامية، لكن هذا الأمر لا يقدر على مبنى علماء الإمامية في حججه الإجماع، و هو الكشف عن قول الإمام أو رأيه عليه السلام؛ لأنه يمكن الاطلاع و الإحاطة على رأيه، فيدعى الإجماع.

\*قال المحقق الشيخ أسد الله الكاظمي الدزفولي: تعذر الإحاطة في زمن الغيبة بجميع الأقوال المنتشرة، فيتعذر العلم بالإجماع، حيث يتوقف عليها؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنه لا سبيل إلى معرفة آراء الناس وأقوال العلماء من جهة العقل منفرداً ولا سيما مع ملاحظه عدم عصمتهم من الفسق و الكفر، و خفاء ما في النفس، و نفس الأمر.

ثم نقل عن الشيخ المفيد بأنه قال: لا يمكن العلم بتحقيق الإجماع من علماء العصر بأجمعهم فضلاً عن غيرهم إلا إذا فرض وجود سلطان قادر ينفذ عزائمه في أهل خطه الإسلام أما باحتوائه واستيلائه عليهم، أو بعلوّ قدره الموجب لجريان جوازم أوامره وإراداته و كان يعرفهم جميعاً بنفسه أو بمعرف، فيجمعهم في صعيد واحد، ويسألهم ويجيبونه مجتمعين بلا تقيه و خوف على وجه ينكشف به ما في ضمائرهم، ويتبين أنه

الثابت المستقرّ عن اجتهاد معتدّ به في سرائرهم، وأنه لم يرجع أحد من أوائلهم في رأيه خاصّه أو في قوله أيضاً بلا فصل، أو معه قبل تحقّق الإجماع بتلاحق فتاوى أواخرهم، وهذا مجرد فرض. (١)

## هدايه

وفي ضوء ما ذكرنا آنفاً إذا قلنا: إنّ الإجماع عبارته عن اتفاق أهل الحلّ والعقد في عصر من الأعصار في الحكم الشرعي، أو ما يقرب هذا التعريف، فلا ريب في إمكانه؛ لأنّ الوقوع دليل عليه، ضروره وجود الاتفاق على كثير من مسائل الفقه؛ ولأنّ ما قاله المانعون مجرد تشكيك بأمر ممكن الوقوع، بل محقّق الوقوع، إذ وقع الإجماع في عصر الصحابه و التابعين، ونقلت لنا عنهم إجماعات كثيرة، فراجع الكتب المطوّله. فانعقاد الإجماع فيما مضى دليل قاطع على وقوعه، فكيف يقال: إنّ لم يقع ولن يقع؟ (٢)

\*\*\*وقال ابن المرتضى من الزيدية: إنّ الجماعه الكبيره لا يمتنع إجماعها على رأى إذا كان ثمّ ما يقتضى ذلك في حقّهم، ألا ترى أنّ النصارى على كثرتهم مجمعون على صلب المسيح عليه السلام؛ لشيّبه طرق عليهم، وكذلك كلّ مذهب باطل مع كثرتهم يجمعون عليه لشيّبه انتشرت فيهم أو تقليد، وكذلك العدليه لا يحصرهم عدد ولا بلد مع اتّفاقهم على العدل، ونظائر هذه كثيره، فما أجابوا به، فجوابنا مثله. (٣)

وقيل: يجوز وقوع الإجماع عن أماره، وهو ليس بمستحيل، ولكنه لا يقع؛ لأنّ الاجتهاد مختلف فيه، فمنهم من أجازّه، ومنهم من منعه، فكيف يصحّ أن يقال إنّهم أجمعوا؟

ص: ٤٢

- ١- (١). كشف القناع: ٣٧. وراجع: الذريعة إلى اصول الشريعه: ٢/٢٣١٦٢٣؛ قوانين الأصول: ٣٦٦-٣٦٧.
- ٢- (٢). قوانين الأصول: ٣٦٦. وراجع: مفاتيح الأصول: ٤٩٥. وقال الفاضل القمى: ونمنع استحاله الاتفاق على الظنّ سيما إذا كان جلياً واضح الدلاله معلوم الحجّيه، مع أنّا سنثبت إمكان العلم به، فكيف يمكن التشكيك في إمكانه؟
- ٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٣٧.

وقيل: يجوز فى الأماره الجليه أن يصدر عنها الإجماع، وإن لم تكن جليه، فلا- يقع الإجماع عليها بالقياس الخفى، و هذا القول لبعض أصحاب الشافعى، حجّتهم فى ذلك: منع توارد خواطرهم مع تنائى ديارهم، وكثره عددهم على استنباط الأماره الخفيه، والإجماع لأجلها.

وقيل فى جوابه: إنّ ذلك غير ممتنع، كما ذكرنا آنفاً.

ص: ٤٣

إنّ البحث عن إمكان الإجماع فرع لتعريفه، بأنّه اتّفاق مجتهدى أمّه محمّد صلى الله عليه وآله بعد وفاته، أو اتّفاق أمّه محمّد خاصّه على أمر من الأمور الدينيه. ويؤيد التعريف الأوّل إيراد الآمدى على تعريف الغزالي، بأنّه: «اتّفاق أمّه محمّد خاصّه على أمر من الأمور الدينيه»، بقوله: إنّّه مدخول من ثلاثه أوجه:

الأوّل: إنّ ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإنّ جملة من أتبعه بعض الأمّة لا- كلّها، إذ من وجد في بعض الأعصار يشمل بعض الأمّة، ومعلوم أنّ هذا ليس مذهباً له، ولا لمن اعترف بوجود الإجماع. وعلى هذا أضاف كثير من الأعيان قيد: في عصر من الأعصار، في تعريف الإجماع.

والثاني: إنّ الإجماع لا يتصوّر؛ لأنّ اتّفاق من سيجىء لم يعلم بعد.

والثالث: هذا التعريف وما بمعناه غير تام؛ لأنّ اتّفاقهم على الحكم الواحد مع انتشارهم في الأقطار غير ممكن عادة.

قال الشوكاني: العلم باتّفاق الأمّة لا- يحصل إلّا- بعد معرفه كلّ واحد منهم، وذلك متعذّر قطعاً، فإنّه لا يمكن العلم بكيفيه مذهبه، وبما يقوله في تلك المسأله بعينها، إذ يحتمل أنّه قد يعمل بالتقيه والخوف على نفسه في عدم إظهاره الخلاف، كما أنّ ذلك معلوم في كلّ طائفه من طوائف أهل الإسلام.

وفي ضوء ما ذكره، قال أحمد بن حنبل: من ادّعى وجود الإجماع، فهو كاذب.

لكنّ جمهور علماء أهل السنه احتجوا بأنّ ما قاله المانعون مجرّد تشكيك بأمر ممكن الوقوع، فلا- يلتفت إليه، ودليل إمكان وقوعه، أنّه وقع في عصر الصحابه، ونقلت لنا عنهم إجماعات كثيره. قال زيدان: والحقّ في هذا أن يقال: إنّ عصور السلف تنقسم إلى عصرين: الأوّل: عصر الصحابه. والثاني: عصر ما بعدهم. ففي عصر الصحابه كان المجتهدون قليلين

ومعروفين بأعيانهم، وموجودين كلهم تقريباً في المدينة أو في مكان يسهل الوصول إليهم. ففي هذا العصر يسهل جداً انعقاد الإجماع، أما بعد عصر الصحابه، فمن العسير جداً انعقاد الإجماع؛ لتفرق الفقهاء في البلاد النائية وأمصار المسلمين العديده، وكثره عددهم مع اختلاف مشاربهم. نعم، أقصى ما يمكن أن يقال: إن أحكاماً اجتهاديه في بعض المسائل وجدت واشتهرت ولم يعرف لها مخالف، ولكن عدم معرفه المخالف لا يدل على عدم وجود المخالف.

وقال النمله: لا- خلاف بين العلماء في إمكان الإجماع عقلاً؛ لأن اتفاق المجتهدين في عصر على حكم لا يمتنع عقلاً، ولا خلاف في تصوّره وإمكانه في ضروريات الأحكام، وأما في غير ذلك فقد اختلف العلماء في إمكانه على مذهبين: الأول: وهو مذهب جمهور العلماء أنه ممكن، وهو الصحيح.

وقال الشيخ أسد الله الكاظمي: تعدّر الإحاطه في زمن الغيبه بجميع الأقوال المنتشره فيتعدّر العلم بالإجماع، حيث يتوقف عليها؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنه لا سبيل إلى معرفه آراء الناس وأقوال العلماء من جهه العقل منفرداً مع عدم عصمتهم من الفسق والكفر، وخفاء ما في النفس. ونقل عن الشيخ المفيد بأنه قال: لا يمكن العلم بتحقيق الإجماع من علماء العصر بأجمعهم.

إذا قلنا: إن الإجماع عباره عن اتفاق أهل الحلّ والعقد في عصر من الأعصار في الحكم الشرعي، أو ما يقرب هذا التعريف، فلا ريب في إمكانه، إذ الوقوع دليل عليه ضروره وجود الاتفاق على كثير من مسائل الفقه؛ ولأنّ ما قاله المانعون مجرد تشكيك بأمر ممكن الوقوع بل محقق الوقوع.

نعم، إذا كثر علماء العصر في البلاد النائية، بحيث يتعدّر أو يتعسرّ الاطلاع عليهم حسيّاً حتّى يقطع بعدم وجود فرد آخر سواهم، فعلى مبنى علماء الإماميه في حجّيه الإجماع، وهو الكشف عن قول المعصوم أو رأيه، يمكن الاطلاع و الإحاطه على رأيهم الكاشف.

وقال ابن المرتضى: إنّ الجماعه الكبيره لا يمتنع إجماعها على رأى إذا كان ثمّ ما يقتضى ذلك في حقهم، ألا ترى أنّ النصارى على كثرتهم مجتمعون على صلب المسيح.



١. أذكر الإيراد الأول الذي أورد على تعريف الغزالي.

٢. لماذا يكون تعريف الغزالي غير تام؟

٣. لماذا يكون العلم باتفاق الأمة متعذراً أو متعسراً؟

٤. لأى شيء قال أحمد بن حنبل: «من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب»؟

٥. أذكر رأى جمهور علماء أهل السنة فى إمكان الإجماع.

٦. أذكر نظريه المحقق عبد الكريم زيدان فى إمكان الإجماع.

٧. أذكر بعض أدله الأستاذ النملى فى إمكان الإجماع.

٨. ما هو رأى الشيخ أسد الله الكاظمى فى إمكان الإجماع؟

٩. لماذا لا ريب فى إمكان الإجماع إذا عرّف بأنه عبارته عن اتفاق أهل الحلّ و العقد فى عصر من الأعصار فى الحكم الشرعى؟

١٠. لماذا لا- يقدر تعذّر أو تعسير الأطلاق على رأى جميع العلماء فى تمام بلاد المسلمين على مبنى علماء الإماميه فى حجّيه

الإجماع؟

ص: ٤٦

\*قال الزركشى: والصحيح إمكانه عادةً، فقد اجتمع على الشُّبه خلقٌ كثيرون زائدون على عدد أهل الإسلام، فالإجماع على الحقّ مع ظهور أدلته أولى. نعم، العادة منعت اجتماع الكافّة، فأما الخلق الكثير، فلا تمنع العادة اتّفاقهم بوجه ما. (١)

و هذا كما ترى ظاهر فيما ذكرنا سابقاً من أنّ إجماع الأُمَّه غير ممكن عادةً، فإذا فسّر الإجماع باتّفاق أهل عصر من الأعصار وفرضنا المجمعين الكثيرين محدودين، فالاطّلاع به ممكن.

ونقل عن الأكثر أنّه من الممكن معرفه الإجماع، بأن يجمعهم ولى الأمر فى بلده معينه، أو أن يكتب إلى كلّ واحد منهم لاستطلاع رأيه، أو أن توجه الدعوى اليوم بعد انقسام دوله الإسلام بطريق حكومه كلّ بلد إلى علماء ذلك البلد، فتعرف آراؤهم بطريق رسمى.

قال الغزالي: إذا انحصر أهل الحلّ و العقد، فكما يمكن أن يعلم قول واحد، أمكن أن يعلم قول الثانى إلى العشره و العشرين. وأيضاً قال: يتصوّر معرفه إجماعهم بأخبار

ص: ٤٧

التواتر عنهم كما عرفنا أنّ مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمّي، وبطلان النكاح بلا ولي، وأنّ جميع الحنفيه نقيض ذلك. (١)

فهذا دليل من الواقع، والواقع أصدق شاهد. (٢)

## عدم إمكان الاطلاع

قال الرازي في المحصول: ومن الناس من سلّم إمكان هذا الاتّفاق في نفسه، لكنّه قال: لا طريق لنا إلى العلم بحصوله؛ لأنّ العلم بالأشياء إمّا أن يكون وجدانياً أو لا يكون. أمّا الوجداني، فكما يجد كلّ واحد منّا في نفسه من جوعه وعطشه ولدّته وأمه، ولا شك أنّ العلم بحصول اتّفاق أمّه محمّد صلى الله عليه وآله ليس من هذا الباب.

و أمّا الذي لا يكون وجدانياً، فقد اتّفقوا على أنّ الطريق إلى معرفته إمّا الحسّ وإمّا الخبر، وإمّا النظر العقلي. أمّا النظر العقلي، فلا مجال له في أنّ الشخص الفلاني قال بهذا القول، أو لم يقل به. يبقى أن يكون الطريق إليه إمّا الحسّ وإمّا الخبر، لكن من المعلوم أنّ الإحساس بكلام الغير أو الإخبار عن كلامه لا يمكن إلاّ بعد معرفته، فإذا علم باتّفاق الأمّة لا يحصل إلاّ بعد معرفته كلّ واحد من الأمّة، لكنّ ذلك متعذّر قطعاً، فمن ذا الذي يعرف جميع الناس الذين هم بالشرق والغرب؟ وكيف الأمان من وجود إنسان مطمور لا خبر عندنا منه؟ إلى أن قال: لا يمكننا معرفته اتّفاقهم؛ لأنّه لا يمكن ذلك إلاّ بالرجوع إلى كلّ واحد منهم، وذلك لا يفيد الاتّفاق لاحتمال أنّ بعضهم أفتى بذلك على خلاف اعتقاده تقيّة أو خوفاً أو لأسباب آخر مخفيه عنّا، وإلى أن قال: وعلى هذا التقدير لا يحصل الاتّفاق، فمع قيام هذا الاحتمال كيف يحصل اليقين بحصول الإجماع؟

ص: ٤٨

١- (١). المستصفي: ١/٥٠٧.

٢- (٢). راجع: الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١/١٢٨-١٢٩؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٧٢؛ الوجيز: ١٩٢؛ أصول الفقه: ٢٨٤.

وفي آخر البحث، قال: والإنصاف: أنه لا- طريق لنا إلى معرفه حصول الإجماع إلا- في زمان الصحابه حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل. (١)

وقال الزركشى: اختلفوا في إمكان الاطلاع عليه بعد القول بأنه ممكن في نفسه، فمنعه قوم لا تساع خطه الإسلام، وانتشارهم في أقطار الأرض، وتهاون الفطن، وتعذر النقل المتواتر في تفاصيل لا تتوافر الدواعى على نقلها، ولتعذر العلم ببقاء المعنى الأول، ونقل عن الإمام أحمد ما يقتضى إنكاره، قال في روايه ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا. وقد حاول أصحابه توجيه قوله، بأنه إنما قال هذا على جهه الورع؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفه بخلاف السلف؛ لأن أحمد قد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيره.

وجعل الإصفهاني (٢) موضع الخلاف في غير إجماع الصحابه، فقال: الحق، تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابه، حيث كان المجمعون- وهم العلماء- في قلبه، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام، وكثره العلماء، فلا مطمع للعلم به. (٣)

ص: ٤٩

١- (١). المحصول: ٧٧١٧٧٧/٢.

٢- (٢). هو الشيخ محمّد بن محمود بن محمّد بن عبد الكافي، أبو عبد الله- في هديه العارفين: ١٣٦/٢؛ ولغت نامه دهخدا: ٢٧٨٩/٢؛ أبو حامد- شمس الدين الأصفهاني: من فقهاء الشافعيه بأصفهان. ولد بها سنه ٥١٦هـ، وتعلم. رحل إلى بغداد، ثم الروم، ودخل الشام بعد سنه ٥٥٠هـ، فولى قضاء منبج، ثم إلى مصر وولى قضاء قوص، فالكرك. استقر في القاهره مدرساً حتى توفي بها سنه ٦٨٨هـ.. له مصنفات منها: شرح المحصول للرازي؛ القواعد (في فنون: أصول الفقه، وأصول الدين، والمنطق، والخلاف)، وهو أحسن تصانيفه؛ العقيده الأصفهانيه، شرحها ابن تيميه؛ الجامع بين التفسير الكبير و الكشاف؛ الحكمه الرشديه؛ الحكمه المنيعه؛ غايه المطلب في المنطق، وغيرها. راجع: الأعلام: ٨٧/٧؛ الوافي بالوفيات: ٩/٥؛ فوات الوفيات للكتبي: ٢/٣٦٦ رقم ٤٩٥؛ تاريخ الإسلام للذهبي: ٣٤٨/٥١؛ رقم ٥٣١، وغيرها.

٣- (٣). البحر المحيط: ٤٨٨٤٨٩/٣؛ إرشاد الفحول: ١٦٨/١؛ الإحكام: ١٦٩/١-١٧٠؛ فواتح الرحموت: ٣٩٦/٢؛ المهذب: ٨٥٠/٢.

وقال الزحيلي: وهذا هو رأى ابن تيميه ومختار الإمام أحمد و الظاهريه. (١)

وقال الشيخ الخضرى: أمّا بعد ذلك العصر (أى: عصر الصحابه) وهو عصر اتّسع المملكه وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين، ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم، ومع الاختلاف فى المنازع السياسيه و الأهواء المختلفه، فلا نظنّ دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك مع ما يسهل على النفس قبوله مع تسليم أنّه وجدت مسائل كثيره فى هذا العصر أيضاً لا- يعلم أنّ أحداً خالف فى حكمها، ومن هنا نفهم عباره الإمام أحمد بن حنبل: من ادّعى الإجماع فهو كاذب، لعلّ الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه، وبعض فقهاء الحنابله يرى أنّ الإمام أحمد يريد غير إجماع الصحابه، أمّا إجماع الصحابه فحجّه، معلوم تصوّره لكون المجمعين ثمّه فى قلبه و الآن فى كثره وانتشار، قال الإصفيهانى: والمنصف يعلم أنّه لا خبر له من الإجماع إلّا ما يجد مكتوباً فى الكتب، ومن البين أنّه لا يحصل الاطلاع عليه بالسمع منهم أو بنقل أهل التواتر ولا سبيل إلى ذلك إلّا فى عصر الصحابه، و أمّا بعضهم فلا.

وقال البيضاوى فى منهاجه: قيل: يتعدّر الوقوف عليه؛ لانتشارهم، وجواز إخفاء واحد منهم خموله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر.

وأجيب: بأنّه لا يتعدّر فى أيام الصحابه، فإنّهم كانوا محصورين قليلين.

وقال الإمام الرازى: والإنصاف أنّه لا طريق لنا إلى معرفته إلّا فى زمان الصحابه. (٢)

لكن قال القاضى عبد الوهاب: يصحّ أن يعلم بوقوع الإجماع، ومن الناس من منع أن يكون للعلم به طريق يعلم به حصوله، (ثمّ بعد تزويقه القول المذكور، قال: والطريق شيان: أحدهما: المشاهده، والآخر: النقل. فإن كان الإجماع متقدّماً فليس إلّا

ص: ٥٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٥٧٢/١؛ الوسيط: ١٢٨/١.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٨٥.

النقل؛ لتعذر المشاهدة. وإن كان في الوقت، فالأمران طريق إليه، ووجه الحصر أنه لا يمكن أن يعلم بالعقل، ولا بخبر من الله تعالى ورسوله عليه السلام؛ لتعذره، فتعين ما قلناه. (١)

## رأى بعض الإماميه

\*\*قال السيد المرتضى علم الهدى: و أما قول من نفى الإجماع؛ لتعذر الطريق إليه، فجهاله؛ لأننا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد، وترتفع عنا الشبهة في ذلك، إما بالمشاهدة أو النقل، ونعلم من إجماعهم واتفاقهم على الشيء الواحد ما يجري في الجلاء و الظهور مجرى العلم بالبلدان و الأمصار و الوقائع الكبار، ونحن نعلم أن المسلمين كلهم متفقون على تحريم الخمر.. إلى أن قال: ومن دفع العلم بما ذكرناه، كان مكابراً مباحثاً. (٢)

وقال صاحب المعالم: الحق، امتناع الأطلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام، كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم، ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم؟ و هذا مما يقطع بانتفائه (يعنى: يمتنع الأطلاع على الإجماع الحاصل في زماننا وما شابهه من الأزمنة من غير جهة النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام) فكل إجماع يدعى في كلام الأصحاب، مما يقرب من عصر الشيخ الطوسي إلى زماننا هذا، وليس مستنداً إلى نقل متواتر أو آحاد، حيث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلا بد من أن يراى به ما ذكره الشهيد من الشهره.

و أما الزمان السابق على ما ذكرناه، المقارب لعصر الأئمة عليهم السلام، وإمكان العلم بأقوالهم، فيمكن فيه حصول الإجماع و العلم به بطريق التتبع، وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل

ص: ٥١

١- (١). راجع: البحر المحيط: ٣/٤٨٩٤٩٠، الإحكام: ١/١٦٩٩ حيث قال: إن معرفه اتّفاقهم على الحكم الواحد متوقّف على سماع الأخبار بذلك من كلّ واحد من أهل الحلّ و العقد، أو مشاهده فعل أو ترك منه يدلّ عليه.

٢- (٢). الذريعة إلى اصول الشريعة: ٢/٦٢٢٦٢٣.

السنة (كالفخر الرازي) حيث قال: الإنصاف أنه لا- طريق إلى معرفه حصول الإجماع إلا- في زمن الصحابه، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل.

واعترض العلامة الحلّي عليه: بأننا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزماً قطعياً، ونعلم اتفاق الأئمة عليها علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه.

وأنت بعد الإحاطه بما قرّرناه خبيرٌ بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل (الفخر الرازي) لأنّ ظاهر كلامه أنّ الوقوف على الإجماع و العلم به ابتداءً من غير جهه النقل غير ممكن عادةً، لا- مطلقاً، وكلام العلامة إنّما يدلّ على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرّح به قوله: «علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار». (١)

وقال المحقّق الفاضل القمّي: إنّ هذه شبهه في مقابل البديهيه لحصول العلم بمذهب جميع علماء الإسلام، بأنّ رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما، ومذهب علماء الشيعة، بأنّ رأيهم حليّه المتعه ومسح الرجلين، فإذا أمكن حصول العلم برأيهم على سبيل البديهيه، فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع أنّ مرتبه البدايه متأخره عن النظر؟

ولا- ريب أنّ أعيان العلماء غير معروفه بأجمعهم في ذلك فضلاً عن حصول الاستماع منهم، وليس الداعي إلى ذلك أمرٌ عقلي حتّى يقال: إنّ العلم باجتماعهم إنّما هو بحكم العقل بأنّ العقلاء يجتمعون على ذلك لأجل عقلهم، مع أنّ العقليات أيضاً ممّا وقع فيه الاختلاف كثيراً كما لا يخفى على المطلع بها. (٢)

ونقل السيد المجاهد عن والده أنّه قال: والطريق إلى العلم بالإجماع تتبع الفتوى، والعمل و النقل المتواتر و المحفوف بقرائن العلم، وتصفّح الأخبار و الآثار، وكرهه

ص: ٥٢

١- (١). معالم الدّين: ٢٤٢٢٤٣. وراجع: رساله الإجماع للوحيد البهبهاني (الرسائل الاصوليه): ٢٨٠-٢٨٢

وص ٢٦٦؛ الوافيه: ١٥١١٥٣؛ الذريعه إلى اصول الشريعه: ٦٢٣/٢؛ الفصول الغرويه: ٢٥١٢٥٢.

٢- (٢). قوانين الأصول: ٣٦٧.

المزاولة وطول المراجعته، وتواتر الخلف عن السلف، وتناول الأمر يبدأ بيد، وحصول التسامع و التظافر بالتدريج و إن لم يتميز عنه طريق دون طريق و هو أقوى العلم، ولا- يمنع من ذلك كثره الفقهاء وانتشارهم في الآفاق، ولا عدم الإحاطة بأعيانهم وأسمائهم كما لا- يمنع كثره النحاه وغيرهم من أرباب العلوم عن العلم باتفاقهم على كثير من المسائل، والمنكر يدفع باللسان لما ينكر به الوجدان.. إلى أن قال: وبالجملة، لا يقوم للفقهاء عمود، ولا يخضّر له عود إلا بهذا الأصل، ومن استغنى عنه حيناً، فيحتاج وقتاً ما، وما أنكره أحد في الأصول إلا وقد التجأ إليه في الفروع، وقد وجدنا كثيراً من الناس ينكرونه في السعه، ويقرون به عند الضيق، وليس ذلك إلا من قلّه التحقيق. (١)

### تحقيق المسألة

والتحقيق أن يقال: إنّ الاطلاع على الإجماع في غير زمن الصحابه بالوقوف على أقوال المعروفين، ولو بطريق النقل، وعلى أقوال الباقيين، ولو بطريق الحدس، من حيث وضوح المدرك وظهور المسألة ممّا لا- يكاد تناله يد التشكيك، فمنعه شبهه في مقابله الضروره، فلا يلتفت إليها.

و أمّا الإجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف عن موافقه المعصوم ورأيه، وهذا ممّا لا يختلف الحال فيه بالنسبه إلى زمن ظهور الإمام وخفائه، إذ الإجماع المعتبر عند الإماميه عبارته عن الاتفاق الكاشف عن رأى المعصوم أو قوله، فلا يلزم اتّفاق الكلّ حتّى يضّر وجود المجهولين في تحقّقه. فعلى هذا، تعليل امتناع الاطلاع على الإجماع في زمن الغيبه بانتفاء وجود المجتهدين المجهولين عليل، إذ لا بُعد في وجودهم عقلاً وعادةً.

ص: ٥٣



قال الزركشى: والصحيح إمكانه عادة، فقد اجتمع على الشبه خلق كثير، فالإجماع على الحق مع ظهور أدلته أولى. ونقل عن الأكثر أنه من الممكن معرفه الإجماع، بأن يجمعهم ولي الأمر في بلده معينه، أو أن يكتب إلى كل واحد منهم لاستطلاع رأيه.

وقال الرازى فى المحصول: ومن الناس من سلم إمكان هذا الاتفاق فى نفسه، لكنه قال: لا طريق لنا إلى العلم بحصوله؛ لأن العلم بالأشياء إما يكون وجدانياً أو لا يكون. أما الوجدانى، فكما يجد كل واحد منا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه، ولا شك أن العلم بحصول اتفاق أمه محمّد صلى الله عليه وآله ليس من هذا الباب. وأمّا الذى لا يكون وجدانياً، فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته إما الحسّ وإما الخبر وإما النظر العقلى. أما النظر العقلى، فلا مجال له فى أن الشخص الفلانى قال بهذا القول أو لم يقل به. وإما الحسّ والخبر، فلا يمكن إلا بعد معرفه الشخص، فالعلم - إذاً - باتفاق الأمة لا يحصل إلا بعد معرفه كل واحد من الأمة، وذلك متعذر قطعاً.

وقال الإصفهانى: الحق، تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابه.

قال السيد المرتضى علم الهدى: وأمّا قول من نفى الإجماع لتعذر الطريق إليه، فجهاله؛ لأننا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد، وترتفع عنّا شبهه فى ذلك أمّا بالمشاهده أو النقل.

وقال صاحب المعالم: الحق، امتناع الاطلاع عادة على حصول الإجماع فى زماننا هذا، وما ضاهاه من غير جهه النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام، كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم، ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم؟ وهذا ممّا يقطع بانتفائه فى زماننا من غير جهه النقل. وأمّا الزمان السابق

على ما ذكرناه، المقارب لعصر الأئمة عليهم السّلام، وإمكان العلم بأقوالهم، فيمكن فيه حصول الإجماع و العلم به بطريق التّبع، وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل السنّة (الفخر الرازي)، واعترض العلامة الحلّي عليه: بأنّ نجزم بالمسائل المجمع عليها جزماً قطعياً، ونعلم اتّفاق الأئمّه عليها علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه.

وقال المحقّق الفاضل القمّي: إنّ هذه شبهه في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الإسلام، بأنّ رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان. ومذهب علماء الشيعة على حليّه المتعنه ومسح الرجلين.

ونقل السيد المجاهد عن والده أنّه قال: والطريق إلى العلم بالإجماع تتبّع الفتوى، والعمل و النقل المتواتر و المحفوف بقرائن العلم، وتصفّح الأخبار و الآثار، وتواتر الخلف عن السلف، وتناول الأمر يداً بيد، ولا يمنع من ذلك كثره الفقهاء وانتشارهم في الآفاق، ولا عدم الإحاطه بأعيانهم وأسمائهم.

والتحقيق أن يقال: إنّ الاطلاع على الإجماع في غير زمن الصحابه بالوقوف على أقوال المعروفين، ولو بطريق النقل، وعلى أقوال الباقيين، ولو بطريق الحدس، من حيث وضوح المدرك وظهور المسأله ممّا لا يكاد تناله يد التشكيك، فمنعه شبهه في مقابله الضروره، فلا يلتفت إليها، إذ الإجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم أو موافقته، وهذا ممّا لا يختلف الحال فيه بالنسبه إلى زمن ظهور الإمام وخفائه.

١. أذكر رأى الرازى فى المحصول.
٢. ما هى المحاوله التى ذكرها أصحاب الإمام أحمد بن حنبل فى قوله؟
٣. أذكر رأى الشيخ الخضرى فى إمكان الاطلاع على الإجماع.
٤. لماذا قال صاحب المعالم بامتناع الاطلاع عادةً على حصول الإجماع فى عصره وماضاهاه؟
٥. لماذا لا يرد إيراد العلامه الحلّى على الرازى؟
٦. أذكر نظر و الد السيد المجاهد فى الاطلاع على الإجماع، ولماذا لا يمنع انتشار الفقهاء فى الآفاق عن العلم باتّفاقهم؟
٧. ما هو التحقيق فى مسأله الاطلاع على الإجماع؟
٨. لماذا لا يختلف الحال فى الاطلاع على الاتّفاق الكاشف عن موافقه المعصوم ورأيه بالنسبه إلى زمن الظهور و الغيبه؟

## الإجماع المحض

\*\*بعد فرض إمكان الاتفاق والاطلاع على الإجماع، فإنّ الكلام كلّ الكلام فى وقوعه، والطرق إلى إثباته. نعم، دعاوى الوقوع كثيره على ألسنة الفقهاء، ولهم إلى إثبات ذلك طريقان: أولاهما: تحصيل الإجماع بالمباشره، وقد أسموه الإجماع المحض، وثانيهما: بلوغه من طريق النقل.

فالإجماع المحض: هو ما ثبت واقعاً، وعلم بلا واسطه النقل، وإن استند إليه فى الأصل. (1) والمراد من كلام المحقق التستري هو أن يتولّى المجتهد نفسه مؤونه البحث عن هؤلاء المجمعين، والتعرّف على هوياتهم وآرائهم فى المسأله التى يريد معرفه حكمها، حتّى يحصل له العلم بالاتفاق على الحكم.

فقد عرفت أنّ الإجماع إمّا محض و إمّا منقول. والأوّل: هو ما إذا حصل القطع بقول الإمام عليه السّلام أو برضائه، من تتبع أقوال العلماء، وهذا ممّا لا إشكال فى حجّيته، وإنّما الكلام فى حجّيه الظنّ الحاصل من الإجماع بقول الإمام عليه السّلام، والثانى: إمّا متواتر و إمّا واحد.

ص: ٥٧

قال فى أوثق الوسائل: قد جعل المصنّف عند الاستدلال على حجّيه أخبار الآحاد بالإجماع المنقول بالتواتر من قبيل: المحصل،  
(١) ولذا خصّصوا النزاع بالمنقول بخبر الواحد.

فالحقّ كما علمت سابقاً أنّ تحصيل الإجماع بمفهومه الواسع أمرٌ متعذّر فيما عدا الضروريات الدينيه أو العقليه، و أمّا إذا ضيقنا  
فى مفهومه إلى ما يخصّ مجتهدى مذهب معين أو جماعه يعلم بدخول الإمام فى ضمنهم، فقد يقال بإمكانه مع جُهد  
الفحص، ولا يبعد وقوع ذلك أحياناً. فعلى هذا، فالمباني فيه مختلفه ومتوقّفه على تتبع المباني فى إمكان العلم به وعدمه.

### هل الإجماع أصل أو حكاية عن أصل؟

\*لا- ينعقد الإجماع إلاّ- عن مستند؛ لأنّ الفتوى بدون المستند خطأ؛ لكونه قولاً فى الدّين بغير علم، وبعبارة اخرى لا بدّ له من  
مستند؛ لأنّ أهل الإجماع ليست لهم رتبه الاستقلال بإثبات الأحكام، وإنّما يثبتونها نظراً إلى أدلّتها ومأخذها، فوجب أن يكون عن  
مستند؛ لأنّه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات الشرع بعد النبى، وهو باطل.

وحكى الأمدى وغيره عن طائفه من الأصوليين أنّهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف، بأن يوقّهم الله تعالى لاختيار  
الصواب من غير مستند.

أقول: يعنى أنّهم يقولون: بأنّه يجوز أن يحصل بالبخت و المصادفه، بأن يوقّهم الله لاختيار الصواب من غير مستند بدليل شرعى  
دلّهم على ذلك، بل يكون التوفيق بالإلهام مثلاً، ولا يتوقّف حصول الإجماع بتوقيف ومستند شرعى. (٢)

ص: ٥٨

١- (١). أوثق الوسائل: ١٠٤. راجع: منتهى الدرايه: ٣٤٥/٤.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٥٥٨٥٦؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/١١٤؛ الأحكام: ١/٢٢١؛ البحر  
المحيط: ٣/٤٩٩؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٨٢؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٣٩؛ أصول السرخسى: ١/٣٠١؛ إرشاد  
الفحول: ١/١٧٩؛ المهذب: ٢/٩٠٩؛ المحصول: ٣/٨٧٥٨٨١؛ شرح المعالم: ٢/٩٨؛ شرح التلويح على التوضيح: ٢/١١٠.

واستدلّ للقول الأوّل بأنّ الفتوى بلا دليل شرعى حرام، وبأنّه يلزم الدور، إذ قول كلّ يتوقف على قول الكلّ وبالعكس، فهذا دورٌ محال.

واختلف القائلون بجواز انعقاد الإجماع عن غير دليل، هل يكون حجّه؟ فذهب الجمهور إلى أنّه حجّه، وحكى عن جماعه أنّه لا يكون حجّه. (١)

\*\*\*قال ابن المرتضى: قال أكثر العلماء: إنّه لا- بدّ لهم- إذا أجمعوا على حكم- من طريق إليه، إمّا دلاله قاطعه وهى النصّ المتواتر، أو القياس القطعى الذى علم أصله وعلته وفرعه بدليل قاطع أو ضروره، أو يكون مستندهم أماره ظنيّه كظاهر آيه، أو نصّ آحادى، أو إجماع آحادى، أو قياس أو اجتهاد. (٢)

وقال عبد الله بن حمزه من الزيديه: لا- يجوز عندنا انعقاد إجماع الأئمّه إلّا عن دلاله أو أماره، وحكى عن بعض الناس أنّه يجوز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف.. إلى أن قال: وهذا يقرب قول موسى بن عمران الفقيه المعتزلى أنّ المجتهد يجوز أن يبلغ فى الاجتهاد إلى رتبه يجوز له الفتوى بما يخطر بباله من غير اعتبار دلاله ولا أماره، وهذا باطل. (٣)

\*\*\*قال العلامه الحلّى: لا- يجوز الإجماع إلّا- عن دليل، وإلّا لزم الخطأ فى كلّ الأئمّه؛ لأنّ القول فى الدّين من غير دليل ولا أماره خطأ، ولا تجمع الأئمّه على خطأ، وأيضاً: فإنّه يستحيل وقوع ذلك عادة. (٤)

أقول: نريد بالأصل الذى ذكرناه فى العنوان، أن يكون للإجماع كيان مستقلّ فى الحكايه عن الحكم الواقعى، أى: لا يحتاج إلى توسّط فى عالم الحكايه من قبل أصل

ص: ٥٩

١- (١). راجع: إرشاد الفحول: ١٨٠/١؛ البحر المحيط: ٥٠٢/٣.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٣٦.

٣- (٣). صفوه الاختيار: ٢٧٢٢٧٣.

٤- (٤). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٩٥.

من الأصول الثلاثة، فهو لا يحكى عن الكتاب أو السنّه أو العقل، وإنما هو مستقلّ فى مقابلها فى عوالم الحكايه عن الأحكام.

قال الأصوليون من أهل السنّه: إنّ الإجماع أحد الأدلّه الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعى فى مقابل الكتاب، والسنّه، يعنى: جعلوه أصلاً مستقلاً له كيان مستقلّ فى الحكايه عن الأحكام. وأمّا الإماميه فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلّه على الحكم الشرعى، ولكن من ناحيه شكلية واسميه فقط، مجاراةً للنهج الدراسى فى اصول الفقه عند علماء أهل السنّه، أى: إنّهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً فى مقابل الكتاب و السنّه، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنّه، أى: عن قول المعصوم. فالحجّيه و العصمه ليستا للإجماع، بل الحجّيه فى الحقيقه هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهليه هذا الكشف.

وفى ضوء ما ذكرنا، صار قول الإماميه موافقاً لقول من ذهب إلى أنّ الإجماع حجّيه فى الفتوى، وإنّما الخلاف بينهم يكون فى التعليل أو الدلاله؛ لأنّ الإماميه تعلّل كون الإجماع حجّيه، بأنّ العلّه فيه اشتماله على قول معصوم، قد علم الله تعالى أنّه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنّه لو انفرد لكان قوله الحجّيه، وإنّما هم يفتون بأنّ قول الجماعة التى قول المعصوم فيها موافق لها لأجل قوله، لا لشيء يرجع إلى الاجتماع معهم، ولا يتعلّق بهم، وأهل السنه يعلّلون مذهبهم، بأنّ الله تعالى علم أنّ جميع هذه الأئمّه لا تتفق على خطأ، وإن جاز الخطأ على كلّ واحد منها بانفراده، فللإجماع تأثير، بخلاف قول الإماميه إنّّه لا تأثير له. هذا على ما ذهب إليه السيد المرتضى من وجه حجّيه الإجماع. وقريب منه ما ذكره الشيخ الطوسى على طريقه قاعده اللطف. ولكن على ما ذكره جماعه من محقّقى المتأخّرين، وهى طريقه الحدس، هى أن يقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإماميه وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يداً بيد، فإنّ اتّفاقهم مع كثره اختلافهم فى أكثر المسائل يعلم منه أنّ الاتّفاق

كان مستنداً إلى رأى إمامهم لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم أتباعاً للأهواء أو استقلالاً بالفهم، كما يكون ذلك فى اتفاق أتباع سائر ذوى الآراء و المذاهب، فإنه لا نشكّ فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذى يرجعون إليه.

وبيان آخر: إنّ العقل يدلّ على أنّ الاتفاق يكشف عن وجود المستند القاطع للعدر؛ لأنّ فتوى الواحد من علمائنا الثقات يفيد الظنّ بوقفه على دليل الحكم، فإذا وافقه فتوى مثله أو من هو أعلم منه وأوثق قوى الظنّ بذلك قطعاً، وكلّما انضمّ إليه مثله تقوى وتضاعف حتّى يحصل اليقين باتّفاق الجميع كالأخبار المتواتره، فإنّ أصلها الآحاد التى لا تفيد علماً بالانفراد، وإن حصل لها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع

و هذا المسلك، وهى طريقه الحدس الصائب و الذهن الثاقب، قوى متين كما عليه جماعه من المحقّقين المتأخّرين، ليس التعويل فيه على مجرد اجتماع الآراء كما هو مذهب أهل السنّه، بل لكشف اتفاق أهل الحقّ عن إصابه المدرك و الوقوف على الحجّه الواصله إليهم من الحجج ممّن لا يجوز عليهم الخطأ. (١)

ص: ٦١

---

١- (١) راجع: مفاتيح الأصول: ٤٩٦٤٩٧؛ قوانين الأصول: ٣٥٤٣٥٥؛ الذريعة إلى اصول الشريعة: ٢/٦٠٥؛ أصول الفقه للمظفر: ٢/٣٦١؛ فرائد الأصول: ١/١٩٩؛ الفصول الغرويه: ٢٤٧.



الإجماع المحصّل: هو ما ثبت واقعاً، وعلم بلا واسطه النقل، واستند إليه في الأصل، يعنى: أن يتولّى المجتهد نفسه مؤونه البحث عن هؤلاء المجمعين، والتعرّف على هوياتهم وآرائهم في المسألة التي يريد معرفه حكمها، حتّى يحصل له العلم بالاتّفاق على الحكم. وهذا ممّا لا إشكال في حجّيته، وإنّما الكلام في حجّيه الظنّ الحاصل من الإجماع بقول الإمام عليه السّلام.

والمنقول: إمّا بالتواتر و إمّا واحداً. قال الشيخ الأنصارى: المنقول بالتواتر من قبيل: المحصّل، ولذا خصّ صوا النزاع بالمنقول بخبر الواحد.

لا- ينعقد الإجماع إلّا عن مستند؛ لأنّ الفتوى بدون المستند خطأ؛ لكونه قولاً في الدّين بغير علم؛ ولأنّه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات الشرع بعد النبي صلّى الله عليه و آله، وهو باطل. ووحكى عن طائفه من الأصوليين أنّهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف، بأن يوفّقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند. وبعبارة اخرى، أنّه يجوز أن يحصل الاتّفاق على الحكم بالبخت و المصادفة بدون استناد إلى دليل شرعى يدلّهم على ذلك، بل يكون التوفيق بالإلهام مثلاً.

واختلف القائلون بجواز انعقاد الإجماع عن غير دليل، هل يكون حجّه؟ فذهب الجمهور إلى أنّه حجّه، ووحكى عن جماعه أنّه لا يكون حجّه.

وقال ابن المرتضى وغيره من الزيديه: إنّّه لا بدّ للمجمعين على حكم من طريق إليه، إمّا بدلاله قاطعه وهى النصّ المتواتر، أو يكون مستند أماره ظنّيه كظاهر آيه أو نصّ آحادى أو إجماع آحادى.

والمراد بالأصل الذى ذكرناه فى العنوان، هو أن يكون للإجماع كيان مستقلّ فى الحكاياه عن الحكم الواقعى أى: لا يحتاج إلى توسّط فى عالم الحكاياه من قبل أصل

من الأصول الثلاثة، فهو لا يحكى عن الكتاب أو السنّه أو العقل، وإنما هو مستقلّ في مقابلها في عوالم الحكايه عن الأحكام.

قال الأصوليون من أهل السنّه: إنّ الإجماع أحد الأدلّه الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعى في مقابل الكتاب، والسنّه، والقياس. و أمّا الإماميه فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلّه على الحكم الشرعى، لكن من ناحيه شكلية واسميه فقط، مجاراةً للنهج الدراسى فى اصول الفقه عند علماء أهل السنّه، أى: إنّهم لا- يعتبرونه دليلاً- مستقلاً فى مقابل الكتاب و السنّه، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنّه، أى: عن قول المعصوم. فالحجّيه و العصمه ليستا للإجماع، بل الحجّيه فى الحقيقه هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهليه هذا الكشف. فعلى هذا صار قول الإماميه موافقاً لقول من ذهب إلى أنّ الإجماع حجّيه فى الفتوى، و إنّما الخلاف بينهم يكون فى التعليل أو الدلاله؛ لأنّ الإماميه تعلّل كون الإجماع حجّيه، بأنّ العله فيه اشتماله على قول المعصوم، و إنّما يفتون على وفق الإجماع؛ لأنّ قول المعصوم فيه، لا لشيء يرجع إلى الاجتماع، وأهل السنه يعلّلون مذهبهم، بأنّ الله تعالى علم أنّ جميع هذه الأمّه لا تتفق على خطأ، و إن جاز الخطأ على كلّ واحد منها بانفراده، فللإجماع تأثير، بخلاف قول الإماميه، فإنّ الإجماع لا تأثير له عندهم. هذا على نظريه السيد المرتضى، والشيخ الطوسى على طريقه إجماع الدخولى وقاعده اللطف.

و أمّا على طريقه محقّقى المتأخّرين، وهى طريقه الحدس، بأن يقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإماميه وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يداً بيد، فإنّ اتّفاقهم مع كثره اختلافهم فى أكثر المسائل يعلم منه أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى رأى إمامهم، لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم أتباعاً للأهواء أو استقلالاً بالفهم.

أو يقال: أنّ العقل يدلّ على إنّ الاتّفاق يكشف عن وجود المستند القاطع للعدر؛

لأنّ فتوى الواحد من علمائنا الثقات يفيد الظنّ بوقفه على دليل الحكم، فإذا وافقه فتوى مثله أو من هو أعلم منه وأوثق، قوى الظنّ بذلك قطعاً، وكلّما انضمّ إليه مثله تقوى وتضاعف حتّى يحصل اليقين باتّفاق الجميع كالأخبار المتواتره، فإنّ أصلها الآحاد التي لا تفيد علماً بالانفراد، وإن حصل لها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع.

١. أذكر تعريف الإجماع المحصّل.
٢. لماذا يكون الفتوى بدون المستند خطأً وقولاً بغير علم؟
٣. ما هو المراد بالأصل الذى ذكر فى عنوان البحث؟
٤. لماذا جعل الإماميه الإجماع أحد الأدلّه الأربعة على الحكم الشرعى من ناحيه شكلية، ومجاراةً للنهج الدراسى فى اصول الفقه؟
٥. أذكر الخلاف الذى يكون بين الإماميه ومن ذهب إلى أنّ الإجماع حجّه فى الفتوى.
٦. ما هى طريقه الحدس التى تكون عند المتأخّرين من علماء الإماميه؟
٧. أذكر دلالة العقل على أنّ الاتفاق يكشف عن وجود المستند القاطع للعدر.



\*ذهب المتكلمون بأجمعهم، والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أنّ الإجماع حججه، وحكى عن النظام وبعض الخوارج إلى أنّه ليس بحججه. اختلف العلماء في بيان مقصود النظام، فقيل: إنّّه خالف في ثبوت الإجماع، وقيل: خالف في حجّيته. (١)

\*قال الزركشى: قال بعضهم: الصحيح عن النظام أنّه يقول بتصوّر الإجماع، وأنّه حججه. ولكن، فسره بكلّ قول قامت حجّيته، وإن كان قولاً واحداً، ويسمّى بذلك قول النبي عليه السّلام إجماعاً، ومنع الحجّيه عن الإجماع الذي فسره نحن بما فسره... وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان: نقل عن النظام إنكار حجّيه الإجماع، إلى أن قال: وحكى الجاحظ في كتاب (الفتيا) عن النظام أنّه قال: الحكم يعلم بالعقل أو الكتاب أو إجماع النقل، لكن قيل: إنّّه عنى به التواتر. (٢)

ص: ٦٧

١- (١). العُدّه في اصول الفقه: ١/٢؛ ٦٠١؛ الأصول العامّه للفقه المقارن: ٢٥٧.

٢- (٢). راجع: كشف الأسرار: ٣/٣٧٣؛ المهذب: ٢/٨٦٣؛ المهاره الأصوليه وأثرها: ٩٢؛ البحر المحيط: ٣/٤٩١؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامى: ١/٩٣؛ إرشاد الفحول: ١/١٦٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٥٣٩؛ المستصفى: ١/٥٠٥؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١/٢٢٧.

نقل ابن المرتضى عن النّظام أنّه قال: الإجماع كلّ خير يوجب العلم الضروري، قلّ عدد الناقلين أم كثر، هذا لفظه و هو يقتضى أنّ الإجماع (المفسّر باتّفاق أهل الحلّ و العقد أو المجتهدين) ليس بحجّه، لكنّه لم يجعل الحجّه منه إلّا ما أفاد العلم الضروري، والإجماع المعبر لا يفيدّه. (١)

استدلّ النّظام على قوله، بأنّه يساوى بين قول جميع الأئمّه وبين قول آحادها فى جواز الخطأ على الجميع، وأيضاً هو لا يرى الإجماع حجّه فإنّ الحجّه فى مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر، لم يقدر له دليلاً تقوم به الحجّه. (٢)

وقال أبو بكر السرخسى: قال النّظام: لا يكون الإجماع حجّه للعلم بحال؛ لأنّه ليس فيه إلا اجتماع الأفراد، وإذا كان قول كلّ فرد غير موجب للعلم؛ لكونه غير معصوم عن الخطأ، فكذلك أفاويلهم بعدما اجتمعوا؛ لأنّ توهم الخطأ لا يندم بالاجتماع. (٣)

### هل حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأئمّه

\*اختلف علماء أهل السنّه فى أنّ حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأئمّه، أو كان حجّه فى الأمم السابقيه أيضاً. قال بعضهم: إنّه كان حجّه، قال الزركشى: الأصحّ كما قاله الصيرفى وابن القطن، ونقله الأستاذ أبو منصور و الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع عن أكثر الأصحاب أنّه ليس بحجّه فى الأمم السابقيه، وحجّه كون الإجماع من خصائص هذه الأئمّه إنّ الدليل إنّما قام على عصمه هذه الأئمّه دون غيرها.

وأيضاً قال: والسرّ فى اختصاص هذه الأئمّه بالصواب فى الإجماع أنّهم الجماعه بالحقيقه

ص: ٦٨

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥٩٢.

٢- (٢). راجع: البحر المحيط: ٣/٤٩٠.

٣- (٣). أصول السرخسى: ١/٢٩٥.

لأنَّ النبي صلى الله عليه و آله بعث إلى الكافَّة، والأنبياء قبله إنَّما بعث النبي لقومه وهم بعضٌ من كلِّ. (١)

وتوقَّف بعض كالأمدى فى الإحكام والقاضى، وقال الأبيارى: (التوقَّف) هو المختار، لا بالنظر إلى طريقه، بل لأنَّه لم يثبت عندنا استحاله الغلط فى مستند فهم الحكم عند أهل الشرائع المتقدِّمه. (٢)

\*قال الشاشى: إجماع هذه الأُمَّه بعدما توفَّى رسول الله صلى الله عليه و آله فى فروع الدين حجَّه موجبهُ للعمل بها شرعاً، كرامهً لهذه الأُمَّه. (٣)

يعنى: يشترط أن يكون أهل الإجماع من المسلمين وهم كلُّ من أجاب دعوهُ رسول الله صلى الله عليه و آله وآمن بما جاء به، فلذا لا عبره بالكافر فى هذا الموضوع، ولا عبره أيضاً باتِّفاق الأُمَّه السابقه من اليهود والنصارى؛ لأنَّ الكافر غير مقبول القول فى مسائل ديننا، فهو متَّهم بقوله بسبب مخالفته فى الدين. (٤)

\*قال المحقِّق التستري: ولما كان إجماع سائر الأُمَّه الماضيه المرضيه قبل بعثه نبينا صلى الله عليه و آله ممَّا لم يقدِّم الدليل على حجَّيته، وعلى تقدير حجَّيته كان ككتب أنبيائهم وسنَّتهم فى الاختصاص لهم، والخروج من الأدلَّه الشرعيه المعبره عندنا، فلذلك كان العبره بإجماع هذه الأُمَّه المنتجبه خاصه. (٥)

### هل اتفاق المجتهدين بعد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله يكون حجَّه أم لا؟

\*قال الشاشى: إجماع هذه الأُمَّه بعدما توفَّى رسول الله صلى الله عليه و آله فى فروع الدين حجَّه موجبهُ للعمل بها شرعاً. (٦)

ص: ٦٩

١- (١) راجع: البحر المحيط: ٤٩٧/٣؛ الإحكام: ٢٤٠/١؛ الوسيط فى اصول الفقه: ٧٨/١؛ المحصول: ٨٨٣/٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ٥٢٤/١.

٢- (٢) راجع: البحر المحيط: ٤٩٨/٣؛ الإحكام: ٢٤١/١.

٣- (٣) أصول الشاشى: ٧٨.

٤- (٤) راجع: أصول الفقه الإسلامى: ٥٢٤/١؛ الوجيز: ١٨١١٨٢؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ٧٨/١.

٥- (٥) كشف القناع: ٨.

٦- (٦) أصول الشاشى: ٧٨. وراجع: إرشاد الفحول: ١٦٥/١.



وقال الزحيلي: لا عبره بالإجماع في عصره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا وَافَقَ الرَّسُولَ الْمُجْمَعِينَ، فَالْحِجَّةُ هُوَ قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَإِنْ خَالَفَهُمْ، فَلَا عِبْرَةَ بِمَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ صَاحِبُ التَّشْرِيعِ. وَعَلَيْهِ، لَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ فِي عَهْدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. (١)

قال الزركشى: لا ينعقد الإجماع في زمانه صلى الله عليه وآله كما ذكره القاضي أبو بكر والإمام فخر الدين وغيرهما؛ لأن قولهم دونه لا يصح، وإن كان معهم، فالحجّة في قوله. (٢)

وقال الزركشى في مسأله النسخ: إذا جوّزنا لهم الاجتهاد في زمانه صلى الله عليه وآله كما هو الصحيح فلعلّهم اجتهدوا في مسأله وأجمعوا عليها من غير علمه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

وقال أبو الحسين البصرى في المعتمد: نعم، يجوز أن ينسخ الله حكماً أجمعت عليه الأمة على عهده، ثم قال: فإن قيل: يجوز أن ينسخ إجماع وقع في زمانه، قلنا: يجوز، وإنما منعنا الإجماع بعده أن ينسخ، وأما في حياته فالمنسوخ الدليل الذي أجمعوا عليه لا حكمه.

والقائلون بجواز انعقاد الإجماع في زمانه استدّلوا على أنّ شهادة الرسول صلى الله عليه وآله لهم بالعصمة متناوله لما في زمانه وما بعده، لكن المشهور الأول. (٣)

وقال بعضهم: إنّ الإجماع ينعقد في عهده صلى الله عليه وآله كما ينعقد بعد وفاته، ويكون الإجماع حجّة، وقول الرسول صلى الله عليه وآله حجّة أخرى، ولا مانع من اجتماع حجّتين على قضيه واحده. (٤)

ص: ٧٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٢٥؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ١/٧٩.

٢- (٢). البحر المحيط: ط: ٣/٥٣٧. وراجع: إرشاد الفحول: ٢/٦٣؛ فواتح

الرحموت: ٢/١٤٥؛ الأحكام: ٣/١٤٤؛ المحصول: ٢/٧٥٠؛ المهذب: ٢/٦١٠؛ أصول السرخسى: ٢/٦٦؛ أصول الجصّاص: ١/٤١٧؛ شرح المعالم: ٢/٥٢؛ كشف الأسرار: ٣/٢٦٣؛ روضه الناظر: ٦١؛ نزّهه خاطر العاطر: ١/١٥٤١٥٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٢٥.

٣- (٣). البحر المحيط: ٣/٢٠٣ و٥٣٧.

٤- (٤). الوسيط في أصول الفقه: ١/٧٩؛ أصول الفقه الإسلامي: ٥٢٥.

﴿أما الإمامية: فلما لم يثبت عندهم عصمه الأمة عن الخطأ، وإنما أقصى ما يثبت عندهم من اتفاق الأمة أنه يكشف عن رأى من له العصمة، فالعصمة فى المنكشف لا فى الكاشف، يعنى: الحجّة هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهليه هذا الكشف لأنّ عندهم لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجّيه يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله، وإذا ثبت ذلك، فمتى اجتمعت الأمة على قول، فلا بدّ من كونها حجّيه؛ لأنّها تكشف عن قول المعصوم، فلذا يجوز إمكان وقوع الاتفاق فى زمن الرسول صلى الله عليه وآله وبعدهما توفّى. (١)

قال المحقّق التستري: إنّ حكم الإجماع فى الأعصار المتأخّره عن النبى صلى الله عليه وآله هو حكمه بعينه فى عصره، وأنّ وجود خليفته المتّصف بالشرائط اللازمه للإمام، كوجوده حياً بين أمته إلى آخر الدهر، فكلّ ما يحكم به ويجرى فى شأنه بالنظر إلى الإجماع الواقع فى زمانه، والحالات المتحقّقه والممكنه فى حقّه من ظهوره وتمكّنه وخفائه وغيبته، أو ظهوره وخيفته قبل إعلام الله له بعصمته من الناس وحمائته، فمثله جار فى حقّ الإمام بالنظر إلى اختلاف حالاته فإنّهما فى ذلك شرع سواء لا تفاوت بينهما أصلاً. (٢)

### اختلاف القائمين بالحجّيه فى الدليل على الحجّيه

﴿اختلف القائمون بالحجّيه، هل الدليل على حجّته العقل والسمع أم السمع فقط؟ فذهب أكثرهم إلى أنّ الدليل على ذلك إنّما هو السمع فقط، ومنعوا ثبوته من جهه العقل؛ لأنّ العدد الكثير وإنّ بعد فى العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفّار على جحد النبوه. (٣)

ص: ٧١

١- (١). راجع: العده فى اصول الفقه: ٢/٦٠٢؛ معارج الأصول: ١٢٦.

٢- (٢). كشف القناع: ١٦.

٣- (٣). راجع: إرشاد الفحول: ١/١٦٩؛ أصول الجصاص: ٢/١٠٧.

لكن فخر الإسلام البيزدوى استدلل بالمعقول على حججه الإجماع، وقال علاء الدين البخارى فى تقريره: إنّه ثبت بالدليل العقلى القطعى أنّ نبينا عليه السّلام خاتم الأنبياء، وشريعته دائمه إلى قيام الساعة، فمتى وقعت حوادث ليس فيها نصّ قاطع من الكتاب و السنّه، وأجمعت الأئمّه على حكمها، ولم يكن إجماعهم موجِباً للعلم، وخرج الحقّ عنهم، ووقعوا فى الخطأ أو اختلفوا فى حكمها، وخرج الحقّ عن أقوالهم، فقد انقطعت شريعته فى بعض الأشياء، فلا تكون شريعته كلّها دائمه، فيؤدّى إلى الخلف فى إخبار الشارع، وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجّه قطعيه؛ لتدوم الشريعه بوجوده، حتّى لا يؤدّى إلى المحال. (١)

نعم، عبّر الغزالي عن هذا الاستدلال فى المستصفى: المسلك الثالث: التمسك بالطريق المعنوى. (٢)

وقد اورد عليه، بأنّ الاستدلال بالمعقول على حججه الإجماع ضعيف، إذ العدد الكثير وإن بُعِدَ فى العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفار على جحد نبوّه سيدنا محمّد صلّى الله عليه وآله (٣)

\*اختلفوا فى مدرّك حجّيته، فالجمهور على أنّه للآيه و الروايه، والخاصّه على أنّه دخول المعصوم فيهم، يعنى مع وجوده عليه السّلام الإجماع يكون حجّه للأمن على قوله من الخطأ. وعلى هذا، فالإجماع كاشف عن قول الإمام، لا أنّ الإجماع حجّه فى نفسه من حيث هو إجماع، وقد تقدّم أنّ الإجماع بما هو إجماع لا قيمه علميه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم، فالحجّه فى الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف.

قال الشيخ الطوسى: اختلف من قال إنّ حجّه، فمنهم من قال: إنّ حجّه من جهه

ص: ٧٢

١- (١). كشف الأسرار: ٣/٣٨٣؛ البحر المحيط: ٣/٤٩٥؛ المحصول: ٣/٨٢٥؛ الإحكام: ١/١٨٩١٩٠.

٢- (٢). المستصفى: ١/٥٢٠.

٣- (٣). الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/٩٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٥٣٩٥٤٠.

العقل وهم الشذاذ، وذهب الجمهور الأعظم و السواد الأ-كثر إلى أنّ طريق كونه حجّه السمع دون العقل..إلى أن قال:والذى نذهب إليه:إنّ الأّمه لا يجوز أن تجتمع على خطأ و أنّ ما يجمع عليه لا يكون إلّا حجّه؛لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجّه يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول صلّى الله عليه و آله. (1)

ص: ٧٣

---

١- (١). العدّه فى اصول الفقه: ٢/٢٠٦. وراجع: معارج الأُصول: ١٢٦ و ١٢٧؛ تمهيد القواعد: ٢٥١؛ أصول الفقه للمظفر: ٢/٣٥١ و ٣٥٢؛ كشف القناع: ١٦؛ قوانين الأُصول: ٣٤٩؛ مفاتيح الأُصول: ٤٩٤؛ الذريعة إلى اصول الشريعة: ٢/٦٠٥؛ الفصول الغرويه: ٢٤٣.

ذهب المتكلمون بأجمعهم، والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أنّ الإجماع حجّه، وحُكي عن النّظام وبعض الخوارج إلى أنّه ليس بحجّه.

قال الزركشى: قال بعضهم: إنّ النّظام: خالف في ثبوت الإجماع، وقيل: خالف في حجّيته، وقيل: إنّهُ يقول: إنّهُ حجّه. ولكن، فسره بكلّ قول قامت حجّيته، وإن كان قول واحد، ومنع الحجّيه عن الإجماع الذى نفسره نحن بما نفسره، وقيل: إنّهُ عنى بإجماع النقل التواتر.

وقال ابن المرتضى: إنّ النّظام قال: الإجماع كلّ خبر يوجب العلم الضرورى، قلّ عدد الناقلين أم كثر. واستدلّ للنّظام على قوله، بأنّه يساوى بين قول جميع الأئمّه وبين قول آحادها فى جواز الخطأ على الجميع.

وقال أبو بكر السرخسى: قال النّظام: لا يكون الإجماع حجّه للعلم بحال؛ لأنّه ليس فيه إلا اجتماع الأفراد، وإذا كان قول كلّ فرد غير موجب للعلم؛ لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك أقاويلهم بعدما اجتمعوا؛ لأنّ توهم الخطأ لا يندم بالاجتماع.

واختلف علماء أهل السنّه فى أنّ حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأئمّه، أو كان حجّه فى الأمم السابقه أيضاً. قال بعضهم: إنّهُ كان حجّه، قال الزركشى: الأصحّ كما قاله الصيرفى وابن القطان أنّه ليس بحجّه فى الأمم السابقه، بل يكون من خصائص هذه الأئمّه؛ لأنّ الدليل إنّما قام على عصمه هذه الأئمّه دون غيرها.

وتوقّف بعض كالأمدى فى الإحكام والقاضى والابيارى؛ لأنّه لم يثبت عندنا استحاله الغلط فى مستند فهم الحكم عند أهل الشرائع المتقدّمه.

وقال المحقّق التستري: ولمّا كان إجماع سائر الأمم الماضيه المرضيه قبل بعثه نبينا صلى الله عليه وآله ممّا لم يقم الدليل على حجّيته، وعلى تقدير حجّيته كان ككتب أنبيائهم

وستنتهم فى الاختصاص لهم، والخروج من الأدله الشرعيه المعتبره عندنا، فكذلك كان العبره بإجماع هذه الأمه المنتجيه خاصه.

قال الشاشى: إجماع هذه الأمه بعدما توفى رسول الله صلى الله عليه و آله فى فروع الدين حجّه موجب للعمل بها شرعاً.

وقال الزحيلي: لا عبره بالإجماع فى عصره؛ صلى الله عليه و آله لأنه إذا وافق الرسول المجمعين، فالحجّه هو قوله صلى الله عليه و آله، وإن خالفهم، فلا عبره بما أجمعوا عليه؛ لأنه صاحب التشريع. وعليه، لا ينعقد الإجماع فى عهد الرسول صلى الله عليه و آله.

والقائلون بجواز انعقاد الإجماع فى زمانه استدّلوا على أنّ شهاده الرسول صلى الله عليه و آله لهم بالعصمه متناوله لما فى زمانه وما بعده.

وقال بعضهم: إنّ الإجماع ينعقد فى عهده صلى الله عليه و آله كما ينعقد بعد وفاته، ويكون الإجماع حجّه، وقول الرسول صلى الله عليه و آله حجّه اخرى، ولا مانع من اجتماع حجّتين على قضيه واحده.

أمّا الإماميه: فنكتفى بذكر كلام المحقق التستري، حيث قال فى كشف القناع: إنّ حكم الإجماع فى الأعصار المتأخره عن النبى صلى الله عليه و آله هو حكمه بعينه فى عصره، وأنّ وجود خليفته المتّصف بالشرائط اللازمه للإمام، كوجوده حياً بين أمته إلى آخر الدهر، فكلّ ما يحكم به ويجرى فى شأنه بالنظر إلى الإجماع الواقع فى زمانه، والحالات المتحقّقه و الممكنه فى حقّه من ظهوره وتمكّنه وخفائه وغيبته، أو ظهوره وخيفته قبل إعلام الله له بعصمته من الناس وحمايته، فمثله جار فى حقّ الإمام بالنظر إلى اختلاف حالاته، فإنّهما فى ذلك شرع سواء لا تفاوت بينهما أصلاً.

واختلف القائلون بالحجّيه، هل الدليل على حجّته العقل و السمع أم السمع فقط؟ فذهب أكثرهم إلى أنّ الدليل على ذلك إنّما هو السمع فقط، ومنعوا ثبوته من جهه العقل؛ لأنّ العدد الكثير و إن بُعد فى العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم

على الخطأ، كاجتماع الكفار على جحد النبوه.

لكن فخر الإسلام البزدوى و البخارى قالوا: إنه ثبت بالدليل العقلى القطعى أنّ نبينا عليه السّلام خاتم الأنبياء، وشريعته دائمه إلى قيام الساعه، فمتى وقعت حوادث ليس فيها نصّ قاطع من الكتاب و السنّه، وأجمعت الأمه على حكمها، ولم يكن إجماعهم موجباّ للعلم، وخرج الحقّ عنهم ووقعوا فى الخطأ أو اختلفوا فى حكمها وخرج الحقّ عن أقوالهم فقد انقطعت شريعته فى بعض الأشياء فلا تكون شريعته كلّها دائمه فيؤدّى إلى الخلف فى إخبار الشارع، وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجّه قطعيه؛ لتدوم الشريعه بوجوده، حتّى لا يؤدّى إلى المحال.

و قد اورد عليه: بأنّ الاستدلال بالمعقول على حجّيه الإجماع ضعيف، إذ العدد الكثير و إن بُعِدَ فى العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفار على جحد نبوه سيدنا محمّد صلّى الله عليه و آله.

أمّا الإماميه، فيقولون: إنّه حجّه لدخول المعصوم فيهم، فيكون الإجماع حجّه للأمن على قوله من الخطأ. وعلى هذا، فالإجماع كاشف عن قول الإمام، فعلى هذا يكون حجّه، لا أنّ الإجماع حجّه فى نفسه من حيث هو إجماع، إذ قد تقدّم أنّ الإجماع بما هو إجماع لا قيمه علميه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم، فالحجّه فى الواقع هو المنكشف لا الكاشف.

ص: ٧٦

١. لماذا قال النّظام: إنّ الإجماع ليس بحجّه؟

٢. لماذا تكون حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأُمّة؟

٣. أذكر استدلال المحقّق التستري بكون حجّيه الإجماع من خصائص هذه الأُمّة المنتجبه.

٤. لماذا لا عبره بالإجماع فى عصره صلى الله عليه وآله ولا بدّ من كونه بعد وفاه الرسول؟

٥. أذكر استدلال القائلين بجواز انعقاد الإجماع فى زمانه صلّى الله عليه وآله.

٦. لم يفزق الإماميه بين حكم الإجماع فى عصره صلى الله عليه وآله والأعصار المتأخّره عنه صلّى الله عليه وآله؟

٧. لماذا ذهب أكثر القائلين بالحجّيه إلى أنّ الدليل على حجّيه الإجماع هو السمع فقط؟

٨. أذكر استدلال فخر الإسلام البزدوى و البخارى فى كشف الأسرار على حجّيه الإجماع بالدليل العقلى، ثمّ اذكر الإيراد عليه.

٩. أذكر دليل علماء الإماميه على حجّيه الإجماع.





هل الشيعة من منكري حججه الإجماع؟

قبل الورود في بيان نظريه علماء الشيعة في حججه الإجماع، لا بدّ من ذكر كلام بعض الأعلام من علماء أهل السنّه، حيث أسندوا إنكار حججه الإجماع إلى الإماميه.

قال الآمدى: أتفق أكثر المسلمين على أنّ الإجماع حجّه شرعيه يجب العمل به على كلّ مسلم، خلافاً للشيعة و الخوارج و النظام من المعتزله. (١)

وقال أبو بكر السرخسى: وقال النظام، وقوم من الإماميه: لا- يكون الإجماع حجّه موجهه للعلم بحال؛ لأنّه ليس فيه إلا- اجتماع الأفراد، و إذا كان قول كلّ فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ، فكذلك أقاويلهم بعدما اجتمعوا؛ لأنّ توهم الخطأ لا يندم بالاجتماع. (٢)

قال في كشف الأسرار: والحاصل أنّ الإجماع حجّه مقطوع بها عند عامّه المسلمين. ومن أهل الأهواء، من لم يجعله حجّه مثل: إبراهيم النظام، والقاشانى من

ص: ٧٩

١- (١). الإحكام: ١/١٧٠.

٢- (٢). أصول السرخسى: ١/٢٩٥.

المعتزله، والخوارج، وأكثر الروافض، وقالت الإماميه منهم: إنه ليس بحجّه من حيث الإجماع، ولكنّه حجّه من حيث إنّ الإمام داخل فيهم. (١)

وقال في فواتح الرحموت: مسأله: بعض النظاميه و الشيعة قالوا: إنّه محال. وبعد أسطر قال: الإجماع حجّه قطعاً، ويفيد العلم الجازم عند الجميع من أهل القبله، ولا يعتدّ بشرذمه من الخوارج، والشيعة؛ لأنّهم حادثون بعد الاتفاق، يشككون في ضروريات الدين. (٢)

وقال الرازي: إجماع أمّه محمد صلى الله عليه و آله حجّه خلافاً للنظام، والشيعة، والخوارج. (٣)

وقال ابن التلمساني في شرح المعالم: و أمّا كونه حجّه، فقد أنكره النظام، والخوارج و الشيعة و إن سلّموا في الظاهر كونه حجّه، فهم منازعون في الباطن؛ لاعتقادهم إنّه إنّما كان حجّه لاشتماله على قول الإمام المعصوم، ونحن ندعى أنّه حجّه مع نفى الإمام المعصوم، فهم مخالفون لنا في الحقيقة. (٤)

وقال الزركشي: وإذا ثبت إمكان العمل به، فهو حجّه شرعيه، ولم يخالف فيه غير النظام و الإماميه. قال إمام الحرمين: أوّل من باح برده النظام، ثمّ تابعه بعض الروافض، أمّا الإماميه فالمعتبر عندهم قول الإمام دون الأمّه. (٥)

وقال الشوكاني: فذهب الجمهور إلى كونه حجّه، وذهب النظام، والإماميه، وبعض الخوارج إلى أنّه ليس بحجّه، و إنّما الحجّه في مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر لم نقدر للإجماع دليلاً تقوم به الحجّه. (٦)

ص: ٨٠

١- (١). كشف الأسرار: ٣/٣٧٣.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢/٣٩٥ و ٣٩٧.

٣- (٣). المحصول: ٣/٧٧٧. وراجع: المهذب: ٢/٨٦٣.

٤- (٤). شرح المعالم في اصول الفقه: ٢/٥٦.

٥- (٥). البحر المحيط: ٣/٤٩٠.

٦- (٦). إرشاد الفحول: ١/١٦٩.

وقال الرحيلي: وقال النّظام، والشيعة، والخوارج: إنّ الإجماع ليس بحجّه. وأمّا الشيعة، فإنهم يقولون: إنّ الإجماع حجّه لا لكونه إجماعاً، بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقوله بانفراده عندهم حجّه؛ لأنّه رأس الأئمّه ورئيسها، لا لكونه إجماعاً. (١)

وتبعهم على ذلك بعض الزيدية كابن المرتضى فى منهاج الوصول، (٢) وعبدالله بن حمزه فى صفوه الاختيار. (٣)

قد علمت أنّ أكثر الخلف منهم تابع السلف عنهم فى استناد عدم حجيه الإجماع إلى الشيعة تارةً وإلى الإماميه اخرى وإلى الروافض ثلثه، غير أنّ بعضهم أشار إلى جهه مخالفه الشيعة معهم فى الحجّيه، فمثلاً ابن التلمسانى أشار إلى ماهيه المخالفه، بمعنى أنّ ماهيه الإجماع عند الإماميه غيرها عند علماء السنه، وإلاً فجميع علماء الأئمّه قائلون بأنّ الإجماع حجّه كما أشار إلى ذلك الشيخ الطوسى؛ لأنّه حكى الخلاف عن النّظام و الجعفرين، حيث قال: ذهب المتكلمون بأجمعهم، والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبيهم إلى أنّ الإجماع حجّه، وحكى عن النّظام وجعفر بن حرب (٤) وجعفر بن مبشر (٥) أنّهم قالوا: الإجماع ليس بحجّه. (٦)

وصرح الشهيد الثانى، حيث قال بعد تعريف الإجماع، بأنّه اتّفاق المجتهدين من أمّه النبى صلى الله عليه وآله على حكم: وهو حجّه عند العلماء إلاّ من شدّد. (٧)

ص: ٨١

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٥٣٩/١؛ والوسيط فى اصول الفقه: ٩٣/١.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥٩١.

٣- (٣). صفوه الاختيار: ٢٤٤.

٤- (٤). هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني من كبار المتكلمين وأئمّه الاعتزال، أخذ الكلام عن أبى الهذيل العلاف بالبصره، له مصنّفات عديده، منها: (الإيضاح)؛ و(المسترشد)، توفّى سنه ٢٣٦هـ.

٥- (٥). هو أبو محمّد جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفى، متكلم ومن كبار مدرسه الاعتزال، كان ورعاً، زاهداً، مجانباً لأبواب السلاطين. توفّى سنه ٢٣٤هـ.

٦- (٦). العده فى اصول الفقه: ٦٠١/٢؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٥٧.

٧- (٧). تمهيد القواعد: ٢٥١.

وصرح المحقق التستري بذلك أيضاً، حيث قال: إعلم أنّ الأدلّة العقليه و النقليه تضافرت على حجّيته فى الأحكام الشرعيه و المطالب الدينيه، واتفق عليها جمهور علماء الأّمه من الخاصّه و العامّه، وخالف فيها شذوذ منهم لا يعبأ بخلافهم، ولا غرض لنا هنا بنقل كلامهم. (١)

والشأن كلّ الشأن فى بيان ماهيه الخلاف ووجهها ثم بيان ثمره الخلاف التى تنشأ منها، قال المحقق التستري: و إنّما الخلاف المعتدّ به فى علّه ذلك و دليله و من هذا نشأ الخلاف فى تحقيق من يعتبر قوله فى ماهيته و تحصيله. (٢)

يعنى أنّ نقطه الخلاف هى: وجود المعصوم عليه السّلام فى كلّ جماعه هو أحدهم كما عليه بعض قدماء الإماميه، أو هى: إنّ اتفاق المجمعين بحيث يكشف كشافاً قطعياً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع.

وعلى ما ذكر، قال السيد المرتضى: إذا كان علّه كون الإجماع حجّه كون الإمام فيه، فكلّ جماعه كثرت أو قلّت كان قول الإمام فى جملة أقوالها، فإجماعها حجّه؛ لأنّ الحجّه إذا كانت هو قوله، فبأى شىء اقترن لا بدّ من كونه حجّه لأجله لا لأجل الإجماع، إلى أن قال: والذى يجب أن نعول عليه فى هذه المسأله أن نقول: ليس يخلو الواحد و الإثنان المخالفان لما عليه الجماعه من أن يكون إمام الزمان المعصوم أحدهما قطعاً أو تجويزاً، أو يعلم أنّه ليس بأحدهما قطعاً و يقيناً، و القسم الأوّل يقتضى أن يكون قول الجماعه و إن كثرت هو الخطأ، و قول الواحد و الاثنان لأجل اشتماله على قول الإمام هو الحقّ و الحجّه، فأما القسم الثانى فأنا لا نعتدّ فيه بقول الواحد و الاثنان لعلنا بخروج قول الإمام عن قولهما، و أنّ قوله فى أقوال تلك الجماعه، بل نقطع على أنّ إجماع تلك الجماعه، و إن لم تكن جميع الأّمه، هو الحقّ و الحجّه؛ لكون الإمام فيهم. (٣)

ص: ٨٢

١- (١). كشف القناع: ٤.

٢- (٢). كشف القناع: ٤.

٣- (٣). الذريعه إلى اصول الشيعه: ٢/٦٣٠-٦٣٢. وراجع: المعتبر: ٣١/١؛ معالم الدّين: ٢٤١، ٢٤٠؛ معارج الأصول: ١٣٢، ١٣٣؛ فرائد الأصول: ١/١٨٥.

وقال العلامة المحقق المظفر: ولذا توسع الإمامية في إطلاق كلمه الإجماع على اتفاق جماعه قليله لا يسمّى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعاً، باعتبار أنّ اتفاقهم يكشف كشافاً قطعياً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذى لا يكشف عن قول المعصوم وإن سُمى إجماعاً بالاصطلاح، وهذه نقطه خلاف جوهريه فى الإجماع. (١) يعنى نقطه الخلاف فى ماهيه الإجماع بين الإماميه ومخالفيه من أهل السنّه و الزيديه و الخوارج، فإنّ لها كلّ الأثر فى تقييم الإجماع من حجّيته وعدمها.

نعم، قال الشيخ الأعظم الأنصارى: يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا فى إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعه التى علم دخول الإمام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجّيه فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً. (٢)

أقول: هذا الكلام منه مبنى على كون الإجماع الاصطلاحى هو اتفاق جميع العلماء فى عصره، و أمّا على اصطلاح الخاصّه، فلا مسامحه فى إطلاق الإجماع على اتفاق طائفه من الإماميه كما أشار نفسه إليه.

\*ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره العالمان المحققان لكتاب (المحصول) ذيل البحث عن حجّيه الإجماع، حيث قالوا: و أمّا بعض الشيعه فإنهم يقولون: إنّ إجماع المجمعين حجّيه إذا كان فيهم الإمام المعصوم، وهذا يقتضى إنهم يوافقون الجمهور فى حجّيه الإجماع، لكنهم عند التحقيق مخالفون؛ لأنّهم لا يقولون بحجّيته لكونه إجماعاً، بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقوله بانفراده عندهم حجّيه. (٣)

ص: ٨٣

١- (١). أصول الفقه: ٣٥٢/٢.

٢- (٢). فرائد الأصول: ١٨٧/١.

٣- (٣). المحصول: ٧٧٨/٣.

وتظهر الفائده فيما لو خالف غير المعصوم من المجتهدين، فإنه لا- يقدح فى حججه ما وافق هو عليه عند الخاصه؛ لأن العبره بقوله، لكن يصدق معه إن الإجماع حججه و إن لم يكن من حيث هو إجماع، ومن هنا نسب بعضهم (أى علماء أهل السنه) إلينا القول بأن الإجماع ليس بحججه، وليس بصحيح، وإنما الاختلاف فى الحقيقه، وعند الجمهور تقدح مخالفه غير النادر. (١)

وكذا لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه- كما فى زمان الظهور- ولم يكن لقولهم مدخل فى الكشف عن قوله عليه السلام، فإن ذلك لا يسمّى إجماعاً عند الإماميه، وقد تبه على ذلك صاحب المعالم، حيث قال: إن فائده الإجماع تعدم عندنا إذا علم الإمام بعينه. نعم، يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه، ولكن يعلم كونه فى جمله المجمعين. (٢)

وبناءً عليه، فقد ذكرنا فى تعريف الإجماع، وقلنا: والصواب أن يعرف الإجماع- على قول من يعتبر دخول المعصوم فى المجمعين- بأنه: اتفاق جماعه يعتبر قولهم فى الفتاوى الشرعيه على حكم دينى، بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو فى الجملة، أو اتفاق جماعه على حكم دينى يقطع بأن المعصوم أحدهم لا على التعيين.

فعلى هذا التعريف، لا- يسمّى اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إجماعاً؛ لأن المعصوم يعرف فيهم بعينه، وإلا كانت جميع الأحكام على الواقع إجماعاً.

ومن الثمرات أيضاً: إن الإجماع على مبنى الإماميه دليل على الدليل على الحكم، وعلى مبنى الجمهور، فهو دليل على الحكم، إذ الإجماع عند علماء الشيعه منزلته منزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أن الخبر المتواتر ليس

١- (١). راجع: تمهيد القواعد: ٢٥١٢٥٢.

٢- (٢). معالم الدين: ٢٤٠. وراجع: الفصول الغرويه: ٢٤٤.

بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً، بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً، بل هو دليل على الدليل، غايه الأمر أن هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر، وهو أن الخبر دليل لفظي على قول المعصوم، والإجماع دليل قطعي على نفس رأى المعصوم لا على لفظ خاص له، ولأجل هذا يسمّى الإجماع بالدليل اللبّي نظير الدليل العقلي، يعنى: إنّه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعي الذي هو كالبّ بالنسبه إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له. (١)

ما ذكرناه يؤيده ما ذكره الزركشى، حيث قال: إذا انعقد الإجماع بأحد هذه الدلائل، فهل يكون منعقداً على الحكم الثابت بالدليل، أو منعقداً على الدلائل الموجهة للحكم؟ فيه خلاف، حكاها صاحب القواطع، قال: فذهب بعض المتكلمين و الأشعرية إلى أنّه ينعقد على الدلائل الموجهة للحكم، وذهب أكثر الفقهاء و المتكلمين إلى أنّه ينعقد على المستخرج من الدلائل الصحيحة؛ لأنّ الحكم هو المطلوب من الدليل، ولأجله انعقد الإجماع. (٢)

### هل يستكشف الحكم الشرعي من اتفاق الناس على حكم الشارع

إنّ الناس أو أى امّيه من الأمم إذا أجمعوا على شىء، هل يكون لإجماعهم و اتّفاقهم قيمه علميه يستكشف عنه حكم الله؟ بمعنى: إنّ إجماع الناس جميعاً على شىء بما هو إجماع لا ملازمه بينه وبين حكم الله تعالى، فالعلم بالشىء المذكور لا يستلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمه، أعنى: الملازمه العقليه أو اللفظيه البينه بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ؛ لأنّ اتّفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيدة أو

ص: ٨٥

١- (١). راجع: أصول الفقه: ٣٥٨/٢؛ شرح الحلقة الثالثة: ٤٧٤٨/٢.

٢- (٢). البحر المحيط: ٥٠٤/٣.



الانفعال النفسى أو الشبهه أو نحو ذلك، وكلّ هذه الدوافع من خصائص البشر، لا يشار كهم الشارع المقدّس فيها لتنزّهه عنها، فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتّفاقهم على حكم، بما هو اتّفاق، أنّ هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

ولو أنّ إجماع الناس، بما هو إجماع كيفما كان، وبأى دافع كان، هو حجّه ودليل لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضاً حجّه ودليلاً، والحال لا يقول بذلك واحد ممّن يرى حجّيه الإجماع. [\(١\)](#)

ص: ٨٦

---

١- (١). راجع: أصول الفقه: ٣٥٢/٢-٣٥٣.

اسند بعض الأعلام من علماء أهل السنّه إنكار حجّيه الإجماع إلى الإماميه، منهم: الآمدي حيث قال: اتّفق أكثر المسلمين على أنّ الإجماع حجّيه شرعيه يجب العمل به على كلّ مسلم، خلافاً للشيعة و الخوارج و النّظام من المعتزله.

وقال أبو بكر السرخسى: وقال النّظام وقوم من الإماميه لا يكون الإجماع حجّيه موجباً للعلم بحال؛ لأنّه ليس فيه إلاّ اجتماع الأفراد، وإذا كان قول كلّ فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ، فكذلك أقاويلهم بعد ما اجتمعوا؛ لأنّ توهم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع.

وقال في كشف الأسرار: والحاصل أنّ الإجماع حجّيه مقطوع بها عند عامّة المسلمين. ومن أهل الأهواء، من لم يجعله حجّيه مثل: إبراهيم النّظام، والقاشاني من المعتزله، والخوارج، وأكثر الروافض، وقالت الإماميه منهم: إنّه ليس بحجّيه من حيث الإجماع ولكنّه حجّيه من حيث إنّ الإمام داخل فيهم.

وتبعهم على ذلك بعض الزيديه كابن المرتضى في منهاج الوصول، وعبدالله بن حمزه في صفوه الاختيار.

أشار ابن التلمساني إلى ماهيه المخالفه، بمعنى أنّ ماهيه الإجماع عند الإماميه غيرها عند الجمهور، وإلاّ فجميع علماء الأئمّه قائلون بأنّ الإجماع حجّيه كما أشار إلى ذلك الشيخ الطوسي، وصرّح الشهيد الثاني، والمحقّق التستري. والكلام كلّ الكلام في بيان ماهيه الخلاف ووجهها، ثمّ بيان ثمره الخلاف.

قال المحقّق التستري: وإنّما الخلاف المعتدّ به في علّه ذلك ودليله، ومن هذا نشأ الخلاف في تحقيق من يعتبر قوله في ماهيته وتحصيله. يعنى أنّ نقطه الخلاف وركيزته هي وجود المعصوم في كلّ جماعه هو أحدهم، كما عليه بعض قدماء

الإماميه، أو هي أن اتفاق المجمعين بحيث يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع. وبناءً على ما ذكر قال، السيد المرتضى: إذا كان علمه كون الإجماع حججه كون الإمام فيه، فكل جماعه كثرت أو قلت كان قول الإمام في جملة أقوالها، فإجماعها حججه؛ لأن الحججه إذا كانت هو قوله، فبأى شيء اقترن لا بد من كونه حججه لأجله لا لأجل الإجماع.

وقال العلامة المظفر: ولذا توسع الإماميه في إطلاق كلمه الإجماع على اتفاق جماعه قليله لا- يسمي اتفاقهم في الاصطلاح إجماعاً، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذى لا يكشف عن قول المعصوم، وإن سمي إجماعاً بالاصطلاح، وهذه نقطه خلاف جوهرية في الإجماع.

وقول الشيخ الأعمش الأنصارى: يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعه التى علم دخول الإمام فيها لوجود مناط الحججه فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً، قوله مبنى على كون الإجماع الاصطلاحى هو اتفاق جميع العلماء فى عصره، وأما على اصطلاح الخاصه، فلا مسامحه فيه.

وتظهر الفائده فيما لو خالف غير المعصوم من المجتهدين، فإنه لا يقدح فى حججه ما وافق هو عليه عند الخاصه، ومن هنا نسب بعض أهل السنه إلينا القول بأن الإجماع ليس بحججه، وليس بصحيح؛ لأن الاختلاف فى الحقيقه، وأما عند الجمهور فقدح مخالفه غير النادر.

وكذا لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه- كما فى زمان الظهور- ولم يكن لقولهم مدخل فى الكشف عن قوله عليه السلام، فإن ذلك لا يسمي إجماعاً عند الإماميه.

وهكذا، فإن اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين لا يسمي إجماعاً؛ لأن المعصوم معروف بعينه، وإلا كانت جميع الأحكام على الواقع إجماعياً.

ومن الفوائد أيضاً: إنّ الإجماع على مبنى الإمامية دليل على الدليل على الحكم، وعلى مبنى الجمهور، فهو دليل على الحكم.

إنّ الناس أو أى أمه من الأمم إذا أجمعوا على شىء، هل يكون لإجماعهم واتّفاقهم قيمه علميه يستكشف عنه حكم الله؟ جوابه: إنّ إجماع الناس جميعاً على شىء بما هو إجماع لا- قيمه له؛ لأنّه لا ملازمه بينه وبين حكم الله تعالى، فالعلم بالشىء المذكور لا يستلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمه؛ لأنّ اتّفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيدة أو الأنفعال النفسى أو الشبهه أو نحو ذلك، وكلّ هذه الدوافع من خصائص البشر، لا يشاركهم المقدّس فيها لتنزّهه عنها.

ولو أنّ إجماع الناس بما هو إجماع كيفما كان وبأى دافع كان، هو حجّه ودليل لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضاً حجّه ودليلاً، والحال لا يقول بذلك واحد ممّن يرى حجيه الإجماع.

١. على رأى أبى بكر السرخسى لِمَ لا يكون الإجماع عند الإماميه حجّجه موجباً للعلم بحال؟
٢. ما هى نقطه الخلاف فى حجيه الإجماع وعدمها عند الإماميه وعند الجمهور؟
٣. لماذا يكون كلّ جماعه كُثرت أو قلّت كان قول الإمام فى جملة أقوالها حجّجه؟
٤. لماذا توسّع الإماميه فى إطلاق كلمه الإجماع على اتّفاق جماعه قليله لا يسمّى اتّفاقهم فى الاصطلاح إجماعاً؟
٥. إذكر فائدتين من الفوائد التى تترتب على الاختلاف الماهوى فى حقيقه الإجماع.
٦. لماذا لا يكون لإجماع الناس قيمه علميه بحيث يستكشف عنه حكم الله تعالى؟
٧. لماذا يجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه حجّجه لو كان إجماع الناس بما هو إجماع وبأى دافع كان؟

## الإجماع السكوتي

\* ثم إجماعهم (الصحابه) بنص البعض، وسكوت الباقيين عن الرد. (١)

الإجماع بحسب طريقه تكوينه نوعان: إجماع صريح أو نطقي، وإجماع سكوتي. فالإجماع الصريح مرّ تعريفه بأنه عبارة عن: اتفاق آراء المجتهدين على حكم في مسأله.

## تعريف الإجماع السكوتي

الإجماع السكوتي عُرّف بتعاريف من قبيل: قد يكون القول من بعضهم وسكوت الباقيين بعد انتشاره من غير أن يظهر معهم اعتراف أو رضاً به، (٢) وقال الزحيلي: هو أن يقول بعض المجتهدين في العصر الواحد قولاً في مسأله، ويسكت الباقيون بعد اطلاعهم على هذا القول من غير إنكار. (٣)

ص: ٩١

---

١- (١). أصول الشاشي: ٧٩.

٢- (٢). البحر المحيط: ٥٣٨/٣.

٣- (٣). الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١٠٧/١. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ٥٥٢/١؛ إرشاد الفحول: ١٩٠/١؛ أصول الفقه: ٢٧٣.

وقال أبو إسحاق الشيرازي في تعريفه: إذا قال الصحابي قولاً وظهر ذلك في علماء الصحابه وانتشر ولم يعرف له مخالف، كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به. (١)

\*\*قال الفاضل القمي في تعريفه: إذا قال بعض المجتهدين بقول، وشاع بين الباقيين من غير إنكار له، فهو المسمى بالإجماع السكوتي.

وقيل: إنه ما أفتى بعض أهل العصر في حضور الباقيين فسكتوا عن الإنكار.

وأيضاً قيل في تعريفه: إنه ما أفتى الواحد أو الأكثر وعرف الباقيون وأطلعوا فسكتوا. (٢)

هذا أعم من سابقه، ولكن ما ذكره الفاضل القمي أعم منهما، ومع هذا ما ذكره القمي صغرى، وهو أن سكوت الباقيين وعدم إنكارهم للفتوى على المفتي هل يكشف عن رضاهم بها وموافقتهم له فيها أم لا؟

أقول: أحسن التعاريف وأجمعها، تعريف عبدالكريم زيدان في الوجيز، وهذا لفظه: هو أن يبدى المجتهد رأيه في مسأله، ويعرف هذا الرأي ويشتهر، ويبلغ الآخرين، فيسكتوا ولا ينكروه صراحه، ولا يوافقوا عليه صراحه مع عدم المانع من إبداء الرأي، بأن تمضى مدّه كافيه للنظر في المسأله، ولا يوجد ما يحمل المجتهد على السكوت من خوف من أحد أو هيبه له أو غير ذلك من الموانع. (٣)

### قيود تحقق الإجماع السكوتي

قال المحقق الأصولي بدر الدين محمد الزركشي: لا بد في البحث عن الإجماع السكوتي من القيود التي لا بد منها:

الأول: أن يكون في مسائل التكليف، فقول القائل: عمّار أفضل من حذيفه، لا يدلّ

ص: ٩٢

١- (١). التبصره في اصول الفقه: ٣٩١.

٢- (٢). قوانين الأصول: ٣٦٨.

٣- (٣). الوجيز: ١٨٤.

السكوت فيه على شىء، إذ لا- تكليف على الناس فيه. قاله ابن الصَّبَّاح في العَيْدَة، وابن السمعاني في القواطع، وأبو الحسين في المعتمد، وغيرهم.

القيد الثاني: أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر، ولم ينكروا، وإلا فلا يكون إجماعاً سكوتياً.

القيد الثالث: كون المسألة مجرّده عن الرضى و الكراهه، فإن ظهر عليهم الرضا بما ذهبوا إليه، فهو إجماع بلا خلاف... وقضيته أنه إن ظهرت أمارات الشُّخْط لم يكن إجماعاً قطعاً.

القيد الرابع: مضى زمن يسع قدر مهله النظر عاده في تلك المسألة، فلو احتمل أن الساكتين كانوا في مهله النظر لم يكن إجماعاً سكوتياً.

القيد الخامس: أن لا يتكرّر ذلك مع طول الزمان، فإن تكرّرت الفتيا، وطالت المدّة مع عدم المخالفه، فإنّ ظنّ مخالفتهم يترجّح، بل يقطع بها. قال إلكيا الطبرى: قول الشافعى: لا ينسب إلى ساكت قول، أراد به ما إذا كان السكوت فى المجلس، ولا يتصوّر السكوت إلا- كذلك، وفى غيره لا- سكوت على الحقيقه، وصرّح بذلك أيضاً التلمسانى فى شرح المعالم، (1) وأنه ليس من محلّ الخلاف، بل هو إجماع وحبّه عند الشافعى، قال: ولهذا استدلّ على إثبات القياس وخبر الآحاد بذلك؛ لكونه فى وقائع.

وقال الرازى فى المعالم: إنّ ذلك تناقض من الشافعى، وليس كذلك، ولذلك جعل إمام الحرمين صورته المسأله ما إذا لم يطل الزمان مع تكرّر الوقائع، فإن تكرّرت مع الطول، فقضيه كلام القاضى جريان الخلاف فيه.

القيد السادس: أن يكون قبل استقرار المذاهب، فأما بعد استقرارها، فلا أثر

ص: ٩٣



للسكوت قطعاً، كإفتاء مقلد سكت عنه المخالفون للعلم بمذهبهم ومذهبه، ذكر هذا القيد إلكيا الطبرى وغيره. (١)

وزاد ابن السبكي شرطاً سابعاً للخلاف فى هذه المسأله، و هو أن يكون القائل فى محلّ الاجتهاد، (٢) وبعباره اخرى أن تكون المسأله اجتهاديه. (٣)

## تبصره

\*اختلف العلماء فى تصوير المسأله على قولين:

أحدهما: جعلوا ذلك عاماً فى حقّ كلّ عصر من المجتهدين، و هو الذى صرح به الحنفية فى كتبهم، و إمام الحرمين فى البرهان، والفخر الرازى فى كتبه، والآمدى، وابن الحاجب، والقرافى من المالكيه، وزيدان فى الوجيز، والزجلى فى الوسيط وأصول الفقه الإسلامى.

ثانيهما: من خصّ هذه المسأله بعصر الصحابه دون من بعدهم كالشاشى، والقدماء من أصحاب الشافعى، وغيرهم، منهم: الماوردى فى الحاوى، والشيخ أبو حامد الإسفراينى فى تعليقه، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى التبصره وإلكيا الطبرى، والغزالى فى المستصطفى و المنخول، والقاضى عبدالوهاب من المالكيه، والموفق الحنبلى فى الروضه. (٤)

\*\*لكنّ المتعزّضين على المسأله من الإماميه كالسيد المرتضى، والعلامة الحلّى، والفاضل القمى، وغيرهم، عمّموا البحث حيث لم يقيدوه بعصر الصحابه إلاّ العلامة،

ص: ٩٤

١- (١). البحر المحيط: ٥٤٧٥٤٩/٣. وراجع: أصول الفقه الإسلامى: ٥٣٣/١؛ أصول الفقه: ٢٧٥.

٢- (٢). راجع: التبصره فى اصول الفقه: ٣٩١ تعليقه رقم ٢.

٣- (٣). أصول الفقه الإسلامى: ٥٥٣/١.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٧٩؛ البحر المحيط: ٥٥٠/٣؛ التبصره فى اصول الفقه: ٣٩١ تعليقه رقم ٢.

فإنه قال: ولو قال بعض أهل العصر قولاً، وسكت الحاضرون، فالحق أنه ليس بإجماع؛ لاحتمال السكوت غير الرضا. ولو قال بعض الصحابة قولاً، ولم يوجد له مخالف، لم يكن إجماعاً. (١)

أقول: إن سكوت الساكتين من غير الصحابة لا يدل على الرضا، وبالنتيجة لا يتحقق الإجماع، وأيضاً عدم وجدان مخالف من الصحابة لا يدل على كون قول بعضهم إجماعاً؛ لأن ما قاله البعض إما أن يكون ممّا تعم به البلوى أو لا، فالأول: لا بد أن يكون للباقيين فيه قول، إما مخالف أو موافق و إن لم يظهر فجرى ذلك مجرى السكوت وقد تقدم وسيأتي في الدرس الآتي وتاليه إنه لا يدل على الرضا؛ لاحتمال أمور مختلفه متباينه. والثاني: يحتمل أن لا يكون للباقيين فيه قول، وحينئذ لم يكن إجماعاً.

ص: ٩٥

---

١- (١). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٩٤.

الإجماع بحسب طريقه تكوينه نوعان: إجماع صريح أو نطقي، وإجماع سكوتي، والإجماع السكوتي عرّف بتعاريف، منها: قد يكون القول من بعضهم وسكوت الباقيين بعد انتشاره من غير أن يظهر معهم اعتراف أو رضاً به، وقيل: هو أن يقول بعض المجتهدين في العصر الواحد قولاً في مسأله، ويسكت الباقيون بعد اطلاعهم على هذا القول من غير إنكار.

وأيضاً قيل: إذا قال بعض المجتهدين بقول، وشاع بين الباقيين من غير إنكار له، فهو المسمّى بالإجماع السكوتي.

أمّا أحسن التعاريف وأجمعها: هو أن يبدي المجتهد رأيه في مسأله، ويعرف هذا الرأي ويشتهر، ويبلغ الآخرين فيسكتوا ولا ينكروه صراحه، ولا- يوافقوا عليه صراحه مع عدم المانع من إبداء الرأي، بأن تمضي مدّه كافيّه للنظر في المسأله، ولا يوجد ما يحمل المجتهد على السكوت من خوف من أحد أو هيبه له أو غير ذلك من الموانع.

وذكر في تحقّق الإجماع السكوتي قيود:

الأول: أن يكون في مسائل التكليف، فقول القائل: عمّار أفضل من حذيفه، لا يدلّ السكوت فيه على شيء.

والثاني: أن يعلم أنّه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا.

الثالث: كون المسأله مجرّده عن الرضا و الكراهه، فإن ظهر عليهم الرضا بما ذهبوا إليه، فهو إجماع بلا خلاف.

الرابع: مضي زمن يسع قدر مهله النظر عاده في تلك المسأله.

الخامس: أنّ لا يتكرّر ذلك مع طول الزمان، فإن تكرّرت الفتيا، وطالت المدّه مع عدم المخالفه، فإنّ ظنّ مخالفتهم يترجّح، بل يقطع بها، وقول الشافعي: لا ينسب إلى

ساكت قول، أراد به ما إذا كان السكوت فى المجلس، ولا يتصور السكوت إلا كذلك، وفى غيره لا سكوت على الحقيقة.

السادس: أن يكون قبل استقرار المذهب، فأما بعد استقرارها، فلا أثر للسكوت قطعاً. وزيد فى المسألة شرط سابع، وهو: أن تكون المسألة اجتهادية.

اختلف العلماء فى تصوير المسألة على قولين:

أحدهما: جعلوا ذلك عاماً فى حق كل عصر من المجتهدين، وهو الذى صرح به الحنفية فى كتبهم.

والثانى: من خص هذه المسألة بعصر الصحابة دون من بعدهم.

والمتعرضون على المسألة من الإمامية عمموا البحث، حيث لم يقيدوه بعصر الصحابة. أقول: إن سكوت الساكتين من غير الصحابة لا يدل على الرضا، وبالنتيجة لا يتحقق الإجماع، وأيضاً عدم وجدان مخالف من الصحابة لا يدل على كون قول بعضهم إجماعاً؛ لأن ما قاله البعض إما أن يكون ممّا تعم به البلوى أو لا،

فالأول: لا بد أن يكون للباقيين فيه قول أمّا مخالف أو موافق، وإن لم يظهر فجرى ذلك مجرى السكوت، والسكوت لا يدل على الرضا؛ لاحتمال أمور مختلفة، كما يأتى فى الدرس الآتى وتاليه. والثانى: أن لا يكون للباقيين فيه قول، وحينئذ لم يكن إجماعاً.

١. أذكر تعريف الإجماع السكوتى.
٢. ما هو أحسن التعاريف وأجمعها اذكره؟
٣. أذكر قيود تحقّق الإجماع السكوتى.
٤. أذكر الأقوال فى تصوير مسأله الإجماع السكوتى.
٥. لماذا لا يدلّ عدم وجدان المخالف من الصحابه على كون قول البعض إجماعاً؟

\*قال الشاشى: ثمّ الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقيين، فهو بمنزله المتواتر. (١)

قال الغزالى: إنّ السكوت ليس كالنطق، وإنّ انقراض العصر ليس بشرط، وإنّ الإجماع قد ينعقد عن اجتهاد، فهذه ثلاث مسائل.

مسأله: إذا أفتى بعض الصحابه بفتوى وسكت الآخرون، لم ينعقد الإجماع، ولا- ينسب إلى ساكت قول، وقال قوم: إذا انتشر وسكتوا، فسكوتهم كالنطق حتّى يتمّ به الإجماع، وشرط قوم انقراض العصر على السكوت، وقال قوم: هو حجّيه وليس بإجماع، وقال آخرون: ليس بحجّيه ولا إجماع، ولكنّه دليل تجويزهم الاجتهاد فى المسأله.

والمختار أنّه ليس بإجماع، ولا- حجّيه، ولا- هو دليل على تجويز الاجتهاد فى المسأله إلاّ إذا دلّت قرائن الأحوال على أنّهم سكتوا مضمريّن الرضا، وجواز الأخذ به عند السكوت. والدليل عليه أنّ فتواه إنّما تُعلم بقوله الصريح الذى لا- يتطرّق إليه احتمال وتردّد، والسكوت تردّد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسببه أسباب:

ص: ٩٩

الأول: أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول، ونحن لا نطلع عليه، وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته.

الثاني: أن يسكت؛ لأنه يراه قولاً سائغاً لمن أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه.

الثالث: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، فلا يرى الإنكار في المجتهدين أصلاً، ولا يرى الجواب إلا فرض كفايه، فإذا كفاه من هو مصيب سكت، وإن خالف اجتهاده.

الرابع: أن يسكت وهو منكر، لكن ينتظر فرصه الإنكار، ولا يرى البدار مصلحه.

الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه، وناله ذلّ وهوان، كما قال ابن عباس في سكوته عن إنكار العول في حياه عمر: كان رجلاً مهيباً فهبته.

السادس: أن يسكت؛ لأنه متوقف في المسألة؛ لأنه بعد في مهله النظر.

السابع: أن يسكت؛ لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار، ثم يكون قد غلط فيه فترك الإنكار عن توهم، إذ رأى الإنكار فرض كفايه، وظن أنه قد كفى، وهو مخطئ في وهمه.

فإن قيل: لو كان فيه خلاف لظهر.

قلنا: ولو كان فيه وفاق لظهر. (١)

وقال الشوكاني: وفيه مذاهب:

الأول: إنه ليس بإجماع ولا حجة، قاله داود الظاهري، وابنه، والمرتضى، وعزاه القاضي إلى الشافعي واختاره، وقال: إنه آخر أقوال الشافعي. وقال الغزالي، والرازي، والآمدي: إنه نصّ الشافعي في الجديد، وقال الجويني: إنه ظاهر مذهبه.

الثاني: إنه إجماع وحجة، وبه قال جماعه من الشافعيه، وجماعه من أهل الأصول،

ص: ١٠٠

وروى نحوه عن الشافعي. قال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا في تسميته إجماعاً، مع اتفاقهم على وجوب العمل به. وقال أبو حامد الإسفراييني: هو حججه مقطوع بها، وفي تسميته إجماعاً وجهان: أحدهما: المنع، وإنما هو حججه كالخبر. والثاني: يسمي إجماعاً، وهو قولنا. انتهى.

واستدل القائلون بهذا القول، بأن سكوتهم ظاهر في موافقه، إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفه عادة، فكان ذلك محصلاً للظن بالاتفاق. وأجيب: باحتمال أن يكون سكوت من سكت عن الإنكار لتعارض الأدله عنده، أو لعدم حصول ما يفيد الاجتهاد في تلك الحادته إثباتاً أو نفيًا، أو للخوف على نفسه، أو نحو ذلك من الاحتمالات.

الثالث: إنه حججه وليس بإجماع، قاله أبو هاشم، وهو أحد الوجهين عند الشافعي كما سلف، وبه قال الصيرفي، واختاره الآمدي.

قال الصفي الهندي: ولم يصر أحد إلى عكس هذا القول، يعني: إنه إجماع ولا حججه، ويمكن القول به كالإجماع المروي بالأحاديث عند من لم يقل بحججه.

الرابع: إنه إجماع بشرط انقراض العصر؛ لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا، وبه قال أبو علي الجبائي، وأحمد في روايه عنه، ونقله ابن فورك في كتابه (لعله شرحه على أوائل الأدله، في اصول الدين للإمام أبي القاسم البلخي الذي أملاه ابن فورك إملاءً) (1) عن أكثر أصحاب الشافعي، ونقله الأستاذ أبو طاهر البغدادي عن الحدائق منهم، واختاره ابن القطان و الروياني.

قال الرافعي: إنه أصح الأوجه عند أصحاب الشافعي، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللمع: إنه المذهب، وقال: فأما قبل الانقراض ففيه طريقان أحدهما: إنه ليس بحججه قطعاً، والثانيه: على وجهين.

ص: ١٠١



الخامس: إنّه إجماع إن كان فُتياً لا- حكماً، وبه قال ابن أبي هريره، كما حكاه عنه الشيخ أبو إسحاق، والماوردي، والرافعي، وابن السمعاني، والآمدي، وابن الحاجب، ووجه هذا القول: إنّه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم.

وقيل: وجهه أنّ الحاكم لا- يعترض عليه في حكمه، فلا- يكون السكوت دليل الرضا، ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريره أنّه احتجّ لقوله هذا بقوله: إنّنا نحضر مجلس بعض الحكام، ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضاً منا بذلك.

السادس: إنّه إجماع إن كان صادراً عن حكم لا- إن كان صادراً عن فتياً، قاله أبو إسحاق المروزي، وعلّل ذلك بأنّ الأغلب أنّ الصادر من الحاكم يكون عن مشاوره، وحكاه ابن القطان عن الصيرفي.

السابع: إنّه إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقه دم، أو استباحه فرج، كان إجماعاً، وإلاّ- فهو حجّه، وفي كونه إجماعاً وجهان، حكاه الزركشي ولم ينسبه إلى قائل.

الثامن: إن كان الساكتون أقلّ، كان إجماعاً، وإلاّ- فلا، قاله أبو بكر الرازي، وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي، قال الزركشي: وهو غريب لا يعرفه أصحابه.

التاسع: إن كان في عصر الصحابه، كان إجماعاً، وإلاّ- فلا، قال الماوردي في الحاوي، والرويانى في البحر: إن كان في عصر الصحابه، فاذا قال الواحد منهم قولاً أو حكم به، فأمسك الباقون، فهذا ضربان:

أحدهما: ممّا يفوت استدراكه كإراقه دم، واستباحه فرج، فيكون فيكون إجماعاً؛ لأنّهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه، إذ لا يصحّ منهم أن يتفقوا على ترك إنكار منكر. والثاني: إن كان ممّا لا- يفوت استدراكه، كان حجّه؛ لأنّ الحقّ لا يخرج عن غيرهم، وفي كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد، وجهان لأصحابنا، أحدهما: أن يكون إجماعاً لا يسوغ معه الاجتهاد.

والثاني: لا يكون إجماعاً سواء كان القول فتياً أو حكماً على الصحيح.

العاشر: إن ذلك إن كان ممّا يدوم ويتكرّر وقوعه و الخوض فيه، فإنّه يكون السكوت إجماعاً، وبه قال إمام الحرمين الجويني، وقال الغزالي في المنحول: المختار أنّه لا يكون حجّة إلا في صورتين: أحدهما: سكوتهم، وقد قطع بين أيديهم قاطع لا يكون في مظنه القطع، والدواعي تتوفر على الردّ عليه، الثانية: ما يسكتون عليه على استمرار العصر، وتكون الواقعة بحيث لا يبدي أحد خلافاً، فأما إذا حضروا مجلساً، فأفتى واحد وسكت آخرون، فذلك اعتراض؛ لكون المسألة مظنونه، والأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاء و المفتين.

الحادي عشر: إنّ إجماع بشرط إفاده القرائن العلم بالرضا، وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدلّ على رضا الساكتين بذلك القول، واختار هذا الغزالي في المستصفي، وقال بعض المتأخّرين: إنّ أحقّ الأقوال؛ لأنّ إفاده القرائن العلم بالرضا، كافاهه النطق له، فيصير كالإجماع القطعي.

الثاني عشر: إنّ يكون حجّة قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنّه لا أثر للسكوت، لما تقرّر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض إذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره، وهذا التفصيل لا بدّ منه على جميع المذاهب السابقة. هذا في الإجماع السكوتي إذا كان سكوتاً عن قول لمذهب. (1)

ص: ١٠٣

---

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٩٣.١٩٠. وراجع: المحصول: ٣/٨٥٥٨٥٧؛ البحر المحيط: ٣/٥٣٨٥٤٧؛ الإحكام: ١/٢١٤٢١٦؛ شرح المعالم: ٢/١٢١٢٤؛ أصول الفقه: ٢٧٣٢٧٥؛ شرح التلويح على التوضيح: ٢/٨٩٩٢؛ كشف الأسرار: ٣/٣٣٩٣٤٨؛ أصول الجصاص: ٢/١٢٨-١٣١؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٢٨٤٣٢؛ روضه الناظر: ٩١٩٢؛ نزّهه خاطر العاطر: ٢٥٧-٢٦٠؛ مذكّره في اصول الفقه: ١٥١١٥٢؛ المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ٢/٩٣٣٩٤؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١/١٠٧١١٤؛ الوجيز: ١٩١١٩٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٥٢٥٥٨؛ التبصره في اصول الفقه: ٣٩١٣٩٤.

إنَّ السكوت ليس كالنطق، وإنَّ انقراض العصر ليس بشرط، وإنَّ الإجماع قد ينعقد عن اجتهاد. إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون، لم ينعقد الإجماع، ولا ينسب إلى ساكت قول.

وقال قوم: إذا انتشر الفتوى وسكت الآخرون، فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الإجماع، وشرط قوم انقراض العصر على السكوت، وقال قوم: هو حججه ولكن ليس بإجماع، وقال بعض آخر: ليس بحججه ولا- إجماع، ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد في المسألة.

وقال الغزالي: المختار: أنه ليس بإجماع، ولا- حججه، ولا- هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمين الرضا، والدليل على ذلك أن فتواه إنما تُعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت فيه تردد.

وقد يسكت الشخص لسببه أسباب.

ونقتصر هنا على كلام الشوكاني حيث قال: الإجماع السكوتي هو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر ذلك في المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف، ولا إنكار، وفيه مذاهب:

الأول: إنه ليس بإجماع ولا حججه، وهذا مذهب داود الظاهري، والشافعي، والغزالي، والرازي، والآمدي.

الثاني: إنه إجماع وحججه، وبه قال جماعه من الشافعية، وجماعه من أهل الأصول، واستدل القائلون بهذا القول، بأن سكوتهم ظاهر في الموافقه، إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفه عادةً.

وأجيب: باحتمال أن يكون سكوت من سكت عن الإنكار لتعارض الأدله عنده، أو

لعدم حصول ما يفيد الاجتهاد فى تلك الحادثة إثباتاً أو نفيًا، أو نحو ذلك من الاحتمالات.

الثالث: إنّه حجّه وليس بإجماع، قاله أبو هاشم، واختاره الآمدى، ولم يصر أحد إلى عكس هذا القول.

الرابع: إنّه إجماع بشرط انقراض العصر؛ لأنّه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا، وبه قال أبو على الجبائى، وأحمد فى روايه عنه، ونقله ابن فورك عن أكثر أصحاب الشافعى.

الخامس: إنّه إجماع إن كان فُتياً لا حكماً، وبه قال ابن أبى هريره، واحتجّ لقوله هذا فقال: إننا نحضر مجلس بعض الحكام، ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضاً منا بذلك.

السادس: إنّه إجماع إن كان صادراً عن حكم لا إن كان صادراً عن فتياً.

السابع: إنّه إن وقع فى شىء يفوت استدراكه من إراقه دم، أو استباحه فرج، كان إجماعاً، وإلاّ فهو حجّه، وفى كونه إجماعاً وجهان، حكاه الزركشى.

الثامن: إن كان الساكتون أقلّ، كان إجماعاً، وإلاّ فلا، قاله أبو بكر الرازى.

التاسع: إن كان فى عصر الصحابه، كان إجماعاً، وإلاّ فلا، قال الماوردى، والرويانى: إن كان فى عصر الصحابه، فإذا قال الواحد منهم قولاً أو حكماً به، فأمسك الباقون، فهذا ضربان:

أحدهما: ممّا يفوت استدراكه كإراقه دم، واستباحه فرج، فيكون إجماعاً؛ لأنّهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه. والثانى: إن كان ممّا لا يفوت استدراكه، كان حجّه؛ لأنّ الحقّ لا يخرج عن غيرهم، وفى كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد، وجهان:

أحدهما: أن يكون إجماعاً لا يسوغ معه الاجتهاد. والثانى: لا يكون إجماعاً.

العاشر: إن ذلك إن كان ممّا يدوم ويتكرّر وقوعه و الخوض فيه، فإنّه يكون السكوت إجماعاً.

قال الغزالي: المختار أنه لا- يكون حجّه إلا- في صورتين: إحداهما سكوتهم، وقد قطع بين أيديهم قاطع، لا- يكون في مظنّه القطع، والدواعى تتوفّر على الردّ عليه.

الثانية: ما يسكتون عليه على استمرار العصر، وتكون الواقعة بحيث لا يبدى أحد خلافاً، فإمّا إذا حضروا مجلساً، فأفتى واحد وسكت آخرون، فذلك اعتراض؛ لكون المسألة مظنونته.

الحادى عشر: إنّه إجماع بشرط إفاده القرائن العلم بالرضا، وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدلّ على رضا الساكتين بذلك القول، واختار هذا الغزالي فى المستصفى.

الثانى عشر: إنّه يكون حجّه قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنّه لا أثر للسكوت، لما تقرّر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض إذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره، وهذا التفصيل لا بدّ منه على جميع المذاهب السابقه.

١. أذكر مختار الغزالي في الإجماع السكوتي.
٢. أذكر بعض أسباب سكوت الساكتين عن الإظهار.
٣. لم لا يكون السكوت حجّة عند ابن التلمساني؟
٤. أذكر استدلال القائلين بأنّ السكوت إجماع وحجّه.
٥. لماذا اشترط الجبائي وأحمد في روايه انقراض العصر في كون السكوت إجماعاً؟
٦. لماذا يكون السكوت إجماعاً إن كان صادراً عن حكم لا عن فتياً؟
٧. أذكر القول الحادي عشر مع ذكر التوضيح.
٨. لماذا يكون السكوت حجّة قبل استقرار المذاهب لا بعدها؟



\*قال ابن التلمسانى: إذا أفتى بعض أو عمل، وعرفوا ذلك وسكتوا، ولم ينكروا، ولم يتكزروا، فمذهب الشافعى إنه ليس بإجماع ولا حجّه، وقال أحمد، وأكثر الحنفية، وبعض أصحاب الشافعى: إنه إجماع وحجّه، وقال الجبائى: إنه إجماع بشرط انقراض العصر.

وقال أبو هاشم: إنه حجّه وليس بإجماع، وقال (أبو على الحسن بن الحسين) بن أبى هريره (البغدادى الشافعى): إنه إجماع فى الفتوى دون الحكم. (١)

وقال أبو إسحاق المروزى: هو إجماع فى القضاء لا فى الفتيا، وقال أكثر المتكلمين: إنه ليس بإجماع ولا حجّه. (٢)

نقل الزركشى عن الباجى أنه قال: (الإجماع السكوتى) إجماع وحجّه، وهو قول أكثر أصحابنا المالكيين، والقاضى أبى الطيب.

ص: ١٠٩

١- (١). شرح المعالم: ١٢٢/٢ و ٩٤٠.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٧٣.



وقال ابن برهان: وإليه ذهب كافة العلماء، منهم: الكرخي، والدبوسي في التقييم. (١)

ولكنّ الزحيلي يقول: مذهب الشافعي، وعيسى بن أبان، والباقلاني، والمالكيه: إنّه لا يكون إجماعاً ولا حجّة. ومذهب أكثر الحنفيه، والإمام أحمد: إنّه إجماع وحجّة قطعيه، وأيضاً يصرّح بأنّ القائلين بحجيه الإجماع السكوتي هم الحنفيه و الحنابله، وفي مقابل هذا الرأي في الجمله مذهب المالكيه و الشافعيه الذين يقولون بأنّه ليس بحجّه. (٢)

### حجّيه الإجماع السكوتي عند الإماميه

\*\*قال السيد المرتضى علم الهدى: إذا انتشر القول ولم يكن فيه إلّا- قائل به، أو ساكت عن النكير عليه، فقد اختلف الناس فيه، فذهب أكثر الفقهاء، وأبو علي الجبائي إلى أنّه إجماع وحجّه، وذهب أبو هاشم وجماعه من الفقهاء إلى أنّ ذلك حجّه وإن لم يكن إجماعاً، وقال آخرون من الفقهاء: ليس ذلك بحجّه، ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو مذهب أبي عبيد الله البصري، وهو الصحيح الذي لا شبهه فيه.

الصحيح دون ما عداه؛ لأنّ السكوت عن الإنكار لا يدلّ على الرضا به؛ لأنّه قد يكون لأُمور مختلفه، ودواع متباينه من تقيه، ورهبه، وهيبه، وغير ذلك من الأسباب المعتاده في مثله، وإنّما يقتضى الرضا إذا علمنا أنّه لا وجه له إلّا الرضا، ولا سبب له يقتضيه سواه، وإذا لم يدلّ الإمساك عن النكير على الرضا، فلا- دلالة فيه على وقوع الإجماع. ومن رأى أنّ كلّ مجتهد مصيب، يقول: إنّ الإمساك عن النكير إنّما يدلّ على أنّ ذلك الفعل أو القول ليس بمنكر، وقد يجوز أن لا ينكر القول على قائله لأجل أنّه صواب من القائل، وإن لم يكن عند من أمسك عن النكير صواباً في حقّه وما يرجع إليه.

ومن لا يرى صحّه الاجتهاد، لا يفصّل بهذا التفصيل، فإذا كان ترك النكير لا يدلّ

ص: ١١٠

١- (١). البحر المحيط: ٥٣٩/٣.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٥٥٢/١-٥٥٣؛ الوسيط فى اصول الفقه: ١٠٧/١-١٠٨.

على الرضا، فلا يجب أن نستفيده منه، ولذا لم يقطع عليه، فلا إجماع ولا حجة. (١)

مع إن الإمساك عن النكير لا يدل على التصويب؛ لأنه غير منكر أن يكون الممسك شاكاً في كون ذلك منكراً، أو متوقفاً في ذلك، وإنما يجب أن ينكر المنكر إذا علمه منكراً.

وقال المحقق الفاضل القمى: إذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقيين من غير إنكار له، وهو المسمى بالإجماع السكوتي، فهو ليس بحجة خلافاً لبعض أهل الخلاف؛ لأن الإجماع هو الاتفاق، ولم يعلم؛ لاحتمال التصويب-يعنى أن الباقيين الساكتين عن الإنكار لو كانوا من المخالفين، يحتمل كون عدم إظهار المخالفه على المفتى لأجل كونهم من المصوبه، فيكون المفتى في رأيه مصيباً، وإن كان مخالفاً، فلا يجب عليهم الرد والإنكار؛ لأن قول المخالف لا يكون خطأ، فلا يجب الرد على مذهب المخالفين، واحتمال التوقف والتمهل للنظر أو لتجديد النظر؛ ليكون ذا بصيره في الرد على مذهبنا في غير المعصوم، ولاحتمال خوف الفتنة بالإنكار، أو غير ذلك من الاحتمالات، فلا يكشف السكوت عن الرضا. نعم، إذا تكرر ذلك في وقائع متعدده كثيره في الأمور العامه البلوى بلا نكير، بحيث يحكم العاده بالرضا، فهو حجة. (٢)

وقال المحقق صاحب الفصول: إذا أفتى جماعه، وسكت الباقيون، أو لم يعلم مخالفتهم، ولم يحصل الاستكشاف عن قول المعصوم، فلا ريب في عدم كونه إجماعاً. وتسميه النوع الأول بالإجماع السكوتي أما مجاز، والوصف قرينه عليه، أو حقيقه باعتبار التركيب أو التقييد. واختلفوا في حجيته، فعن الشهيد في الذكرى اختيار حجيته، لكن المصرح به في كلامه هو النوع الثاني، ويستفاد منه حجيه النوع الأول بالفحوى... إلى أن قال: والتحقيق إنه إن كان بحيث يسكتشف به عن وجود دليل معتبر عندنا كروايه ولو ضعيفه، إن صلح قولهم لجبرها، كان حجه، وإلا فلا، أما حجيته في الصورة الأولى، فظاهره، وقد سبق التنبيه عليه،

ص: ١١١

١- (١). الذريعة إلى اصول الشريعة: ٢/٦٥١٦٥٣؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٩٤.

٢- (٢). قوانين الأصول: ٣٦٨٣٦٩. وراجع: تمهيد القواعد: ٢٥٢؛ قاعده ٩٣؛ كشف الغطاء: ٣٤.

و أما عدم حجتيه في الثانيه، فلأصل وضعف مستند القول بحجتيه.

واحتجّ الشهيد في الذكرى بأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم، وأنّه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل، عدم الدليل.

والجواب: إنّ عدالتهم إنّما تمنع عن الإفتاء من غير دليل معتبر عندهم، ولا يلزم من كون دليل معتبراً عندهم أن يكون معتبراً عندنا؛ لوقوع الاختلاف في الأدلّه كوقوعه في الأحكام. وقد يستدلّ للشهيد بأنّ قولهم يفيد الظنّ وإن قلّوا؛ لخلوّه عن المعارض، وأنّه حجّيه عند انسداد باب العلم، وبأنّ الأصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرائع الصدوق عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنّهم به، وعَدّ فتواه كروايته.

والجواب: إنّ انسداد باب العلم إنّما يوجب حجيه الظنّ في الأدلّه لا في الأحكام، وإنّ عمل الأصحاب بما كانوا يجدونه في الشرائع غير ثابت على وجه يصحّ الاستناد إليه، مع أنّ تعويلهم عليه لم يكن من جهه كونه قولاً. لم يعثروا المخالف له، وإلاّ لما اقتصروا على الشرائع، ولما تعدّوا إلى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف، بل من حيث وثوقهم بأنّ فتاويه متون الأخبار المعوّل عليها، وقد عرفوا ذلك منه بالتتبع في كلماته، أو بتصريحه بذلك، فلا تعلق له بالمقام. (1)

وقال الشهيد في الذكرى: إذا أفتى جماعه من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف، فليس إجماعاً قطعاً، وخصوصاً مع علم العين (أى: الأشخاص المجمعين) للجزم بعدم دخول الإمام حينئذٍ، ومع عدم علم العين، لا يعلم أنّ الباقي موافقون، ولا يكفي عدم علم خلافهم، فإنّ الإجماع هو الوفاق، لا عدم علم الخلاف، وهل هو حجّيه مع عدم متمسك ظاهر من حجّيه نقلية أو عقلية؟ الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل، خصوصاً وقد تطرّق في الدروس إلى كثير من الأحاديث لمعارضه دول المخالفه، ومباينه الفرق المنافيه، وعدم

ص: ١١٢

تطرق الباقيين إلى الردّ له، مع أنّ الظاهر وقوفهم عليه، وأنهم لا يقرون ما يعلمون خلافه.

فإن قلت: لعلّ سكوتهم؛ لعدم الظفر بمستند من الجانبين.

قلت: فيبقى قول اولئك سليماً عن المعارض، ولا فرق بين كثره القائل بذلك أو قلته مع عدم المعارض.

وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص؛ لحسن ظنهم به، وإن فتواه كمروياته، وبالجملة تنزل فتاويهم منزله روايتهم. (١)

أورد عليه: بأنّ هذا الكلام ضعيف؛ لأنّ العدالة إنّما يؤمن معها تعمّد الإفتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلاً، وليس الخطأ بمأمون على الظنون. (٢)

وأيضاً أورد عليه صاحب الفصول بما مرّ آنفاً.

أقول: قوله: «الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم»، معارض بقوله حيث قال: الأول: الإجماع السكوتي ليس إجماعاً ولا حجّة؛ لاحتماله غير الرضا. (٣)

وقال المحقّق في المعبر: إحداها أن يفتى جماعه، ثمّ لا يعلم من الباقيين مخالفاً، فالوجه أنّه ليس حجّة؛ لأننا كما لا نعلم مخالفاً، لا نعلم أن لا مخالف، ومع الجواز (أي: احتمال وجود المخالف) لا يتحقّق دخول المعصوم في المفتين. (٤)

وقال المحقّق الشيخ جعفر كاشف الغطاء: السكوت من حيث هو هو لا يعرف به مذهب ولا تثبت به شهره ولا إجماع بسيطان ولا مركبان؛ لأنّ العام لا يدلّ على الخاصّ. وقال أيضاً: لا معنى لتركيب الإجماع و الشهره من سكوت وقول. (٥)

ص: ١١٣

١- (١). ذكرى الشيعة: ٥١/١؛ معالم الأصول: ٢٤٣٢٤٤.

٢- (٢). معالم الأصول: ٢٤٤.

٣- (٣). ذكرى الشيعة: ٥٠/١.

٤- (٤). المعبر في شرح المختصر: ٣١/١.

٥- (٥). كشف الغطاء: ١٩٧/١.

قال ابن التلمساني: إذا أفتى بعض أو عمل، وعرفوا ذلك وسكتوا، ولم ينكروا، ولم يتكزروا، فمذهب الشافعي إنه ليس بإجماع ولا حجة، وقال أحمد، وأكثر الحنفية، وبعض أصحاب الشافعي: إنه إجماع وحجة، وقال الجبائي: إنه إجماع بشرط انقراض العصر، وقال أبو هاشم: إنه حجة وليس بإجماع، وقال ابن أبي هريرة: إنه إجماع في الفتوى دون الحكم، وقال أبو إسحاق المروزي: هو إجماع في القضاء لا- في الفتيا. ونُقل عن الباجي قوله: إنه إجماع وحجة، وهو قول أكثر المالكيين، وإليه ذهب العلماء كافة، ومنهم الكرخي، والدبوسي. ولكن الزحيلي يقول: مذهب الشافعي، وعيسى بن أبان، والمالكية: إنه لا يكون إجماعاً ولا حجة. ومذهب أكثر الحنفية، وأحمد: إنه إجماع وحجة قطعية.

وقال علم الهدى السيد المرتضى: إذا انتشر القول ولم يكن فيه إلا قائل به، أو ساكت عن النكير عليه، فقد اختلف الناس فيه، فذهب أكثر الفقهاء إلى أنه إجماع وحجة وذهب أبو هاشم وجماعه أن ذلك حجة وإن لم يكن إجماعاً، وقال آخرون: ليس ذلك بحجة ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو الصحيح الذي لا شبهة فيه؛ لأن السكوت عن الإنكار لا يدل على الرضا يكون لأمر مختلفه، ودواع متباينه، وإنما يقتضى الرضا إذا علمنا أنه لا وجه له إلا الرضا، ولا سبب له يقتضيه سواه.

ولأن الإجماع هو الوفاق، ولم يعلم؛ لاحتمال التصويب، بمعنى أن الباقيين الساكتين عن الإنكار لو كانوا من المخالفين، فيحتمل كون عدم إظهار المخالفة على المفتي لأجل كونهم من المصوبه، فيكون المفتي في رأيه مصيباً، وإن كان مخالفاً، فلا- يجب عليهم الردّ والإنكار؛ لأن قول المخالف لا يكون خطأ، فلا يجب الردّ.

ولاحتمال التوقف و التمهّل للنظر أو لتجديد النظر؛ ليكون ذا بصيره في الردّ على مذهبنا في غير المعصوم، ولأن الإجماع السكوتي لا يحصل منه الاستكشاف عن قول

المعصوم، فلا ريب في عدم كونه إجماعاً. فعلى هذا، تسميه تركيب الفتوى مع السكوت إجماعاً أمّا مجازاً، والوصف قرينه عليه، أو حقيقه باعتبار التركيب أو التقييد.

احتجّ الشهيد في الذكرى على حجّيته بأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم، وأنه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل، عدم الدليل.

والجواب: إنّ عدالتهم إنّما تمنع عن الإفتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبراً عندهم، أن يكون معتبراً عندنا؛ لوقوع الاختلاف في الأدلّة كوقوعه في الأحكام.

وقد يستدلّ للشهيد بأنّ قولهم يفيد الظنّ و إن قلوا؛ لخلّوه عن المعارض، وأنه حجّجه عند انسداد باب العلم، وبأنّ الأصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرائع الصدوق عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنّهم به، وعدّ فتواه كروايته.

والجواب: إنّ انسداد باب العلم إنّما يوجب حجّيه الظنّ في الأدلّة لا في الأحكام، وإنّ عمل الأصحاب بما كانوا يجدونه في الشرائع غير ثابت على وجه يصحّ الاستناد إليه، مع أنّ تعويلهم عليه لم يكن من جهه كونه قولاً لم يعثروا له على لمخالف، وإلاّ لما اقتصرنا على الشرائع، ولما تعدّوا إلى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف، بل من حيث وثوقهم بأنّ فتاويه متون الأخبار المعوّل عليها.

وقال الشهيد: إذا أفتى جماعه من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف، فليس إجماعاً قطعاً، وخصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الإمام، ومع عدم علم العين، لا يعلم أنّ الباقي موافقون، ولا يكفى عدم علم خلافهم، فإنّ الإجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف، وهل هو حجّجه مع عدم متمسك ظاهر من حجّجه نقله أو عقله؟ الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم.

أورد عليه، بأنّ هذا الكلام ضعيف؛ لأنّ العدالة إنّما يؤمن معها تعمّد الإفتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلاً، وليس الخطأ بمؤمن على الظنون. مع أنّ قوله معارض بقوله حيث قال: الأول: الإجماع السكوتي ليس إجماعاً ولا حجّجه لاحتماله غير الرضا.

١. لماذا لا يدلّ السكوت على الرضا؟
٢. ما هو المراد من القول: «لا احتمال التصويب»؟
٣. لماذا يكون تسميه تركيب الفتوى مع السكوت إجماعاً، مجازاً؟
٤. أذكر الجواب عن احتجاج الشهيد الأوّل في الذكرى.
٥. أذكر الجواب عن الاستدلال الذي استدلّ للشهيد.
٦. لماذا يكون كلام الشهيد عند المستشكل ضعيفاً؟
٧. أذكر استدلال الشهيد على عدم كون الإجماع السكوتي إجماعاً.
٨. لماذا قال الشهيد: الظاهر حجيه فتوى جماعه من الأصحاب مع عدم العلم بالمخالف؟

إشاره

استكمالاً لما بدأناه في الدرس السابق من البحث في عدم حجيه الإجماع السكوتي عند الإماميه، نقول:

\*\*قال المحقق التستري: ليس سكوت من عداهم إن علم أو عدم العلم بخلافهم دليلاً على موافقتهم واتفاقهم سواء استقصى ما صدر، أو بلغ عنهم في ذلك أم لا، ولذلك ذهب المحققون إلى عدم حجيه الإجماع السكوتي وما في حكمه. (١)

تفصيل

قيل: يجب التفصيل على مذهب قدماء الإماميه بين كون الساكت معلوم النسب، فلا يقدر سكوته، وبين كونه مجهول النسب، فلا يتحقق الإجماع، وأما على طريقه المتأخرين فالمسألة في الحجيه على كشف اتفاق الجماعه عن قول المعصوم، ولا يقدر سكوت الباقيين، بل ومخالفتهم.

و أمّا على مذهب الشيخ الطوسي فيفصيل أيضاً بأنّ المراد من السكوت أمّا عدم الإفتاء أو عدم العلم بما في ضميرهم، فعلى الأوّل: يجب القول بحجيته مطلقاً إن كان

ص: ١١٧



وجه الحجية عنده وجوب الإرشاد، أو القول بحجتيه إذا وافق عمل الساكتين مع المفتين إن كان وجههما وجوب الردع عن الإجماع على الباطل، وعلى الثانى: فليس بحجّه لعدم العلم بالإجماع على الخطأ. (١)

وفصل الفاضل القمى فى الحجية وعدمها بين تكرير ذلك فى وقائع متعدده وعدمه حيث قال: إذا تكرّر ذلك فى وقائع متعدده كثيره فى الأمور العامه البلوى بلا إنكار بحيث يحكم العاده بالرضا فهو حجّه. (٢)

ومما ذكر إلى هنا يعلم وجه النظر فى تفصيل الفاضل القمى.

أقول: تحقيق المقام يقتضى عدم كون الإجماع السكوتى إجماعاً ولا حجّه، فإن انضمام سكوت الساكتين إلى قول المفتين أو عملهم لا- يقتضى تحقق الإجماع؛ لأنّه عبارته عن الاتفاق والوفاق، والسكوت ليس بقول ولا رأى، فلذا قيل فى وجيز العبارة: لا ينسب إلى ساكت قول.

مع أنّه لا- يعلم أنّ السكوت هو الرضا؛ لأنّه قد يكون لأُمور مختلفه كما مرّت الإشارة إليها. وعلى هذا الاساس، لا يحصل من الإجماع السكوتى الاستكشاف عن قول المعصوم عليه السلام، فلا ريب فى عدم كونه إجماعاً ولا حجّه.

### رأى الزيديه فى الإجماع السكوتى

\*\*\*قال بعض علماء الزيديه، كأبى طالب فى المجزى، وأبى الحسين، وأبى عبد الله البصرى وغيرهم: إنّه ليس بإجماع، إذا السكوت هنا لا- يقتضى الرضا لتصويب المجتهدين، وقال ابن المرتضى: بل هو حجّه ظنيّه- كالخبر الآحادى، والقياس الظنى- لا إجماع، أى: حجّه قطعيّه، إذ العاده تقتضى مع عدم التقيه أن ينكره المخالف ويظهر

ص: ١١٨

١- (١). حاشيه القوانين: ٣٦٩.

٢- (٢). قوانين الأصول: ٣٦٩. وراجع: فواتح الرحموت: ٤٢٨/٢.

حجته، فيغلب في الظن أن سكوتهم سكوت الرضا (يعنى يكون سكوتهم ظاهراً في موافقتهم، إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفه فيفيد ذلك الظن بأن سكوتهم سكوت رضاء)، فيكون كالإجماع الآحادى (1) في وجوب العمل به.

### هل يرجع الإجماع السكوتى إلى الإجماع المطلق

أما ما احتج بعض العلماء على حجيه الإجماع السكوتى بأن السكوت دليل الرضا و القبول، وعلى هذا يرجع الإجماع السكوتى إلى الإجماع المطلق، فالجواب عنه: المنع من الرجوع، إذ السكوت أعم من الرضا لاحتماله التوقف أو التمهل للنظر أو لتجديده من غير المعصوم، أو التقيه لخوف الفتنة بالإنكار، أو غير ذلك.

وفى ضوء ما ذكرنا ينقدح أن تسميه من لا يراه إجماعاً، بالإجماع جرى على ممشى من يراه إجماعاً مطلقاً أو فى الجملة، ووجهه على ما ظهر أن الإجماع عباره عن اتفاق الآراء و الأقوال. فعلى هذا، فالوصف احترازى يفيد أن المراد به حيث اطلق هذا النوع، لا ما علم بصراحه فتوى الجميع، فإن الإطلاق مجازى بقول مطلق، والوصف قرينه عليه، لا أن المجموع المركب اسم خاص للإجماع السكوتى.

وعليه، يصرح المحقق صاحب الفصول، حيث يقول: وتسميه النوع الأول (إذا أفتى جماعه وسكت الباقون) بالإجماع السكوتى أما مجاز، والوصف قرينه عليه، أو حقيقه باعتبار التركيب أو التقييد. (2)

### أقسام الإجماع عند المصنف وأنواعه فى الحجيه

\*قال الشاشى فى اصوله: الإجماع على أربعة أقسام:

ص: ١١٩

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٣١٦٣٢.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ٢٥٢.

١. إجماع الصحابه على حكم الحادته نصاً.

٢. ثم إجماعهم بنصّ البعض وسكوت الباقيين عن الردّ.

٣. ثم إجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف.

٤. ثم الإجماع على أحد أقوال السلف.

أمّا الأوّل، فهو بمنزله آيه من كتاب الله تعالى، ثمّ الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقيين فهو بمنزله المتواتر، ثمّ إجماع من بعدهم بمنزله المشهور من الأخبار، ثمّ إجماع المتأخّرين على أحد أقوال السلف بمنزله الصحيح من الآحاد. (١)

### توضيح

قول المصنّف: «فهو بمنزله المتواتر» يعنى فى الحجّيه ووجوب العمل، به ولكن لا يكفر جاحده ومنكره؛ لأنّه متفاوت عن الأوّل، نظراً إلى أنّ السكوت محتمل فى نفسه، إذ يحتمل أن يكون لمهابه، أو تفكّر فى المسأله، أو لالتباس الأمر لعدم التيقّن بالنفى و الإثبات، أو للتصويب كما علمت سابقاً، والمحتمل لا يكون حجّه على رأى غير المصنّف، ولكن عنده حجّه بمنزله الخبر فى الرتبه و القطعيه. والأوّل فى المرتبه والاعتقاد و العمل به بمنزله آيه من كتاب الله تعالى، فردّه كفر، لكنّ الفرق إنّما هو اعتبارى؛ لأنّ الأوّل كتاب الله تعالى، فهو أعظم من الثانى، والثالث بمنزله المشهور، أى: فى أنّه يوجب الطمأنينه دون علم اليقين، والرابع بمنزله خبر الصحيح من الآحاد حتّى يوجب العمل به دون العلم بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول، فكان هذا الإجماع حجّه عند قائله على أدنى المراتب. فعلى هذا، يكون مقدماً على القياس كخبر الواحد.

قال الزحيلي: اختلف القائلون بحجيه الإجماع، هل هو حجّه قطعيه أو ظنيّه؟ فقال الاكثرون و هو المشهور: إنّ حجّه قطعيه، بحيث يكفر مخالفه أو يضلل ويبدع، وهذا

ص: ١٢٠

إذا نقل إلينا نقلاً متواتراً، أمّا إذا نقل إلينا بطريق الآحاد أو كان إجماعاً سكوتياً، فإنّه لا يفيد إلا الظنّ بالحكم دون القطع به.

وقال الرازي: إنّه لا يفيد إلا الظنّ، وقال جماعه بالتفصيل: هو حجّه قطعيه إذا اتّفق عليه المعترفون، وحجّه ظنيّه إذا لم يتفقوا عليه، كالإجماع السكوتي وما ندر مخالفه.

وقال جماعه من الحنفيه، منهم: البزدوى، والمصنّف كما مرّ: الإجماع مراتب: إجماع الصحابه مثل الكتاب و السنّه المتواتره، وإجماع من بعدهم من التابعين وتابعيهم بمنزله المشهور، والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزله خبر الواحد.

ثمّ قال -الزحيلي-: إنّ إطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح، بل يحتاج إلى تفصيل: فإن كان من إجماع الصحابه المنقول إلينا بطريق التواتر، فإنّه يحكم بكفر منكره عند من يعتقد أنّه حجّه قطعيه كالنصّ القطعي و الخبر المتواتر، ومنكر كليهما كافر لا محاله، ولا يحكم بكفره عند من يرى أنّه حجّه ظنيّه، فيكون إنكار الحكم الثابت بخبر الواحد أو بالقياس.

وقال ابن الحاجب: إنّ إنكار الإجماع الظنّي ليس بكفر، وفي القطعي ثلاثه مذاهب: المختار إن كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس، ونحوها من ضروريات الدّين ككفر، وإلا فلا. (١)

\*\*قال المحقّق في معارج الأصول: جاحد الحكم المجمع عليه كافر؛ لأنّه يجحد ما يعلم حقيقه من الشرع. (٢)

ص: ١٢١

- 
- ١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٤٩٥٥؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١/١٠٤١٠٥. وراجع: إرشاد الفحول: ١٧٨١٧٩؛ البحر المحيط: ٣/٤٩٢٤٩٣؛ الإحكام: ١/٢٣٩؛ كشف الأسرار: ٣/٣٨٦؛ شرح التلويح على التوضيح: ٢/١٠٢؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٤٧.
- ٢- (٢). معارج الأصول: ١٢٩.

وفى قبالة قال المحقق الأردبيلي: وليس كل من أنكر مجعاً عليه يكفر، بل المدار على حصول العلم و الإنكار وعدمه، إلا إنه لما كان حصوله فى الضرورى غالباً، جعل ذلك مداراً وحكموا به، فالمجمع عليه ما لم يكن ضرورياً لم يؤثر، وصرح به التفتازانى فى شرح الشرح مع أنه ظاهر. (١)

ونقل الشيخ الأعظم فى ذيل كلامه كلام التفتازانى، حيث قال: ذكر التفتازانى فى مسأله مثل المجمع عليه... أما القطعى فكفر به بعض، وأنكره بعض، والظاهر إن نحو العبادات لخمس و التوحيد ممّا لا يختلف فى حكمها.

قال: و هو صريح فى أن الخلاف فى كفر منكر الإجماع إنما هو فى غير الضروريات. (٢)

وقال الشيخ الأنصارى: و أما النظرية فلا إشكال فى عدم كفر منكرها، إذ لم يرد دليل على كفره بالخصوص. (٣)

كما قال صاحب الجواهر: فالحاصل إنه متى كان الحكم المنكر فى حد ذاته ضرورياً من ضروريات الدين، ثبت الكفر بإنكاره ممن اطلع على ضروريته عند أهل الدين سواء كان ذلك الإنكار لساناً خاصّة عناداً أو لساناً وحناناً.

ومنه يظهر الفرق حينئذ بين الضرورى وغيره من القطعى كالمجمع عليه ونحوه، فإنه لا يثبت الكفر بالثانى إلا مع حصول العلم ثم الإنكار، بخلافه فى الضرورى، فيثبت و إن لم يكن إنكار كذلك. (٤)

ص: ١٢٢

١- (١). مجمع الفائده و البرهان: ١٩٩/٣؛ مفتاح الكرامه: ١٤٣/١؛ كتاب الطهاره للشيخ الأعظم الأنصارى: ١٣١/٥.

٢- (٢). كتاب الطهاره للشيخ الأعظم الأنصارى: ١٣١/٥.

٣- (٣). كتاب الطهاره للشيخ الأعظم الأنصارى: ١٤٢/٥.

٤- (٤). جواهر الكلام: ٤٨/٦-٤٩.

ذهب المحققون إلى عدم حجّيه الإجماع السكوتى وما فى حكمه لأنّ السكوت ليس دليلاً على موافقتهم واتّفاقهم سواء استقص ما صدر أو بلغ عنهم فى ذلك أم لا.

وقيل: يجب التفصيل على مذهب قدماء الإماميه بين كون الساكت معلوم النسب فلا يقدر سكوته وبين كونه مجهول النسب فلا يتحقّق الإجماع، وأما على طريقه المتأخّرين فالمدار فى الحجّيه على كشف اتّفاق الجماعه عن قول المعصوم، ولا يقدر سكوت الباقيين، بل ومخالفتهم.

وأما على مذهب الشيخ الطوسى فيفصّل أيضاً بأنّ المراد من السكوت إمّا عدم الإفتاء أو عدم العلم بما فى ضميرهم، فعلى الأوّل: يجب القول بحجّيته مطلقاً إن كان وجه الحجّيه عنده وجوب الإرشاد أو القول بحجّيته إذا وافق عمل الساكتين مع المفتين إن كان وجههما وجوب الردع عن الإجماع على الباطل، وعلى الثانى: فليس بحجّيه لعدم العلم بالإجماع على الخطأ.

تحقيق المقام يقتضى عدم كون الإجماع السكوتى إجماعاً ولا حجّيه، فإنّ انضمام سكوت الساكتين إلى قول المفتين أو عملهم لا يقتضى تحقّق الإجماع؛ لأنّه عبارته عن الاتّفاق و الوفاق، والسكوت ليس بقول ولا رأى، فلذا قيل: لا ينسب إلى ساكت قول، مع أنّه لا يعلم إنّ السكوت هو الرضا لاحتمال امور متباينه، وعلى هذا الاساس لا يحصل من الإجماع السكوتى الاستكشاف عن قول المعصوم، فلا ريب فى عدم كونه إجماعاً ولا حجّيه.

وقال ابن المرتضى: الإجماع السكوتى ليس بإجماع، بل هو حجّيه ظنيه كالخبر الآحادى، إذ العاده تقتضى مع عدم التقيه أن ينكره المخالف ويظهر حجّته، فيغلب فى الظنّ أنّ سكوتهم سكوت الرضا، فيكون كالإجماع الآحادى فى وجوب العمل به.

و أما ما احتجّ بعض العلماء على حجّيه الإجماع السكوتى، بأنّ السكوت دليل الرضا و القبول، وعلى هذا يرجع الإجماع السكوتى إلى الإجماع المطلق، فالجواب عنه: المنع من الرجوع، إذ السكوت أعمّ من الرضا لاحتماله التوقف أو غيره.

وفى ضوء ما ذكرنا ينقدح أنّ تسميه من لا- يراه إجماعاً، بالإجماع جرى على ممشى من يراه إجماعاً مطلقاً أو فى الجملة. فعلى هذا، فالوصف احترازى يفيد أنّ المراد به حيث اطلق هذا النوع، لا ما علم بصراحه فتوى الجميع.

والإجماع على أربعة أقسام: إجماع الصحابه على حكم الحادثة نصياً، ثمّ إجماعهم بنصّ البعض وسكوت الباقيين عن الردّ، ثمّ إجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف، ثمّ الإجماع على أحد أقوال السلف. أمّا الأوّل، فهو بمنزله آيه من كتاب الله تعالى، ثمّ الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقيين، فهو بمنزله المتواتر.

يعنى أنّ الأوّل فى الحجّيه ووجوب العمل به بمنزله آيه من كتاب الله، فردّه كفر، والثانى بمنزله المتواتر فى الحجّيه ووجوب العمل به، ولكن لا يكفر جاحده ومنكره.

اختلف القائلون بحجّيه الإجماع، هل هو حجّيه قطعيه أو ظنيّه؟ فقال الأكثرون، وهو المشهور: إنّ حجّيه قطعيه، بحيث يكفر مخالفه أو يضلّ ويبدّع، وهذا إذا نقل إلينا نقلاً متواتراً، أمّا إذا نقل إلينا بطريق الآحاد أو كان إجماعاً سكوتياً، فإنّه لا يفيد إلاّ الظنّ بالحكم دون القطع به.

وقال الرازى: ولا- يفيد إلاّ الظنّ، وقال جماعه بالتفصيل: هو حجّيه قطعيه إذا اتّفق عليه المعتبرون، وحجّيه ظنيّه إذا لم يتفقوا عليه كالإجماع السكوتى وما ندر مخالفه.

وقال جماعه من الحنفية: الإجماع مراتب: إجماع الصحابه مثل الكتاب و السنّه المتواتره، وإجماع من بعدهم من التابعين وتابعيهم بمنزله المشهور، والإجماع الذى سبق فيه الخلاف فى العصر السابق بمنزله خبر الواحد.

قال الزحيلي: إنّ إطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح، بل

يحتاج إلى تفصيل: فإن كان من إجماع الصحابه المنقول إلينا بطريق التواتر، فإنه يحكم بكفر منكره عند من يعتقد أنه حجّه قطعيه كالنصّ القطعي و الخبر المتواتر، ومنكر كليهما كافر لا- محاله، ولا- يحكم بكفر من أنكره عند من يرى أنه حجّه ظنيه، فيكون كإنكار الحكم الثابت بخير الواحد أو بالقياس.

وقال ابن الحاجب: إن إنكار الإجماع الظني ليس بكفر، وفي القطعي ثلاثه مذاهب: المختار إن كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس، ونحوها من ضروريات الدين كفر، وإلا فلا.



١. أذكر التفصيل في حجيه الإجماع السكوتى على طريقه المتأخرين.
٢. لماذا يقتضى تحقيق المقام عدم كون الإجماع السكوتى إجماعاً ولا حجّة؟
٣. لم قال ابن المرتضى: إنّ الإجماع السكوتى ليس بإجماع، بل هو حجّه ظنيّه؟
٤. لماذا لا يرجع الإجماع السكوتى إلى الإجماع المطلق؟
٥. لماذا يكون تسميه النوع الأول: «إذا أفتى جماعه وسكت الباقون» بالإجماع السكوتى مجازاً أو حقيقة؟
٦. ما هو المراد بقوله: ثمّ الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقين» بمنزله المتواتر؟
٧. أذكر مراتب الإجماع على رأى البزدوى وغيره من الحنفية.
٨. لماذا يكون إطلاق القول بتكفير مُنكر حكم الإجماع غير صحيح؟
٩. ليس كلّ من أنكر مجمعاً عليه بكافر، لماذا؟
١٠. ما هو الفرق بين الضرورى وغيره فى الإنكار؟

\*حكى فى كشف القناع عن إمام الحرمين أنه قال: فشا فى لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر، و هذا باطل قطعاً، فإن من ينكر أصل الإجماع لا يكفر. (١)

وصرح الغزالي فى المنحول بأنه لا يكفر خارق الإجماع؛ لأنّ الخلاف قد كثر فى أصل الإجماع لأهل الإسلام، والفقهاء إذا أطلقوا التكفير لخارقه، أرادوا به إجماعاً يستند إلى أصل مقطوع، نصّ أو خبر متواتر. (٢)

ولقد أجاد الرازى حيث قال: والعجب من الفقهاء أنهم اثبتوا حجّيه الإجماع بعموم الآيات و الأخبار، وأجمعوا على أن المنكر لما تدلّ عليه هذه العمومات لا يكفر ولا يفسق، إذا كان [ذلك] الإنكار لتأويل، ثم يقولون: الحكم الذى دلّ عليه الإجماع مقطوع به، ومخالفه كافر و فاسق، فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل، وذلك غفله عظيمه. (٣)

ص: ١٢٧

١- (١). كشف القناع: ١٣.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). المصدر: ١٤. ولقد قال فى ذيله: قلت: وأعجب من هذا اعتماده على جميع اولئك بعد علمه بذلك، فإنّه غفله أعظم من غفلتهم، وأعجب منهما ما صدر من صاحب المواقف حيث ادعى فيه أن كونه

وقال القاضى عضد الدين الإيجى، والشريف الجرجانى: وخرق الإجماع مطلقاً ليس بكفر، بل خرق الإجماع القطعى الذى صار من ضروريات الدين. ١

\*قال الرازى: جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر، خلافاً لبعض الفقهاء. لنا: إن أدله أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم، فما تفرّع عليها أولى أن لا يفيد العلم، بل غايته الظن، ومنكر المظنون لا يكفر بالإجماع. ٢

واختار الآمدى التفصيل، حيث قال بعد ذكر الاختلاف فى تكفير جاحد الحكم المجمع عليه: والمختار إنما هو التفصيل: وهو أن حكم الإجماع أمياً أن يكون داخلياً. فى مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقاد التوحيد، والرساله، أو لا يكون كذلك كالحكم بحلّ البيع، وصحّه الإجازة، ونحوها، فإن كان الأول، فجاحده كافر؛ لمزاييله حقيقه الإسلام له، وإن كان الثانى، فلا.

ثم قال: اتفق الفقهاء على أن إنكار حكم الإجماع الظنى غير موجب للتكفير. ٣

وقد اورد عليه، بأن كلامه فى غايه القلق، حيث إنه بعد حكايته مذاهب منكر حكم الإجماع القطعى، قال: المختار أن نحو ٤ العبادات الخمس يكفر، وهذا يقتضى أن له قولاً. بالتكفير فى الأمر الخفى، وقولاً. بعدمه فى نحو العبادات الخمس، وليس كذلك. ٥

ثم قال الزركشى: وعبارة الهنذى فى النهايه هنا فى غايه الحسن، فإنه قال: جاحد الحكم المجمع عليه من حيث إنه مجمع بإجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافاً

لبعض الفقهاء، وإنما قيّدنا بقولنا: من حيث إنه مجمع عليه؛ لأنّ من أنكر وجوب الصلوات الخمس ونحوها يكفر، و هو مجمع عليه، لكن لا- لأنّه مجمع عليه، بل لأنّه معلوم بالضرورة من دين محمّد صلّى الله عليه وآله، وإنما قيّدنا بالإجماع القطعي؛ لأنّ جاحد حكم الإجماع الظنّي لا يكفر وفاقاً. انتهى. (١)

وفضّل إمام الحرمين تفصيلاً آخر، حيث قال: من اعترف بالإجماع واقتر بصدق المجمعين في النقل، ثمّ أنكر ما أجمعوا عليه، كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع، ومن كذب الشارع كفر.

والقول الضابط فيه: إنّ من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع، ثمّ جحده كان منكراً للشرع، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كلّه. (٢)

ومن المفصّلين ابن دقيق العيد قال: أمّا من قال: إنّ دليل الإجماع ظنّي، فلا سبيل إلى تكفير مخالفه كسائر الظنّيات.

و أمّا من قال: إنّ دليله قطعي، فالحكم المخالف فيه إمّا أن يكون طريق إثباته قطعياً أو ظنّياً، فإنّ كان ظنّياً، فلا سبيل إلى التكفير، وإن كان قطعياً، فقد اختلفوا فيه، ولا يتوجّه الخلاف فيما تواتر من ذلك عن صاحب الشرع بالنقل، فإنّه يكون تكذيباً موجباً للكفر بالضرورة، وإنّما يتوجّه الخلاف فيما حصل فيه الإجماع بطريق قطعي، أعنى أنّه ثبت وجود الإجماع به إذا لم ينقل أهل الإجماع الحكم بالتواتر عن صاحب الشرع، فتلخّص أنّ الإجماع تاره يصحبه التواتر بالنقل عن صاحب الشرع، وتاره لا. فالأوّل: لا يختلف في تكفيره، والثاني: قد يختلف فيه، فلا- يشترط في النقل عن صاحب الشرع لفظ معين، بل قد يكون ذلك معلوماً بالقطع بأمر خارج عن الحصر كوجوب الأركان الخمسة. (٣)

ص: ١٢٩

١- (١). البحر المحيط: ٥٦٨/٣.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامي: ٥٥١/١؛ أصول الفقه: ٢٨٨.

٣- (٣). راجع: البحر المحيط: ٥٦٨/٣.

وقال في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت: إنكار حكم الإجماع القطعي و هو المنقول متواتراً من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند أكثر الحنفيه، وطائفه ممن عداهم لأنه إنكار لما يثبت قطعاً إنه حكم الله تعالى، خلافاً لطائفه قالوا: حجيتة وإن كان قطعياً، لكنّها نظريه، فدخل في حيز الإشكال من حيز الظهور كالبسمله. ومن هاهنا، أى: من أجل أنّ إنكار حكمه ليس كفراً لم تكفر الروافض مع كونهم منكرين لخلافه خليفه رسول الله صلى الله عليه وآله حقاً، وقد انعقد عليه الإجماع من غير ارتياب، وهذا بظاهره يدل على أنّ عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الإجماع كفراً، وأمّا عند من يرى إنكاره كفراً، فهم كافرون، وليس الأمر كذلك، فإنّ الصحيح عند الحنفيه أنّهم ليسوا بكفار حتى لا تقبل شهادتهم إلا الخطايه، وقد نصّ الإمام (أبو حنيفه) على عدم تكفير أحد من أهل القبله. (١)

\*\*اعلم أنّ كفر منكر المجمع عليه أو عدمه محل خلاف بين الأعيان، وبعض منهم يقول بكفره كالمحقق في المعارج، والوحيد البهبهاني في رساله الإجماع، وكاشف الغطاء في كشفه، (٢) والشهيد الثاني في الروض، حيث قال: وفي حكم استحلال الصلاه استحلال شرط مجمع عليه، كالطهاره أو جزء كالركوع دون المختلف فيه كتعيين الفاتحه ووجوب الطمأنينه. (٣)

نعم، ووجه صاحب الجواهر كلام الشهيد الثاني بما إذا علم وتحقق له أنه من الدّين، حيث كان ناشئاً في بلاد الإسلام، ولا يحتمل في حقه الشبهه، فبمجرد ظهور الإنكار منه يحكم بكفره ولو كان بإنكار غير الضروري كالمقطوع به، بخلاف النظرى، فلا يحكم بكفره بمجرد ذلك حتى يعلم أنّه أنكر حال كونه قاطعاً به. ويومئ

ص: ١٣٠

١- (١). فواتح الرحموت: ٢/٤٤٥٤٤٦ و راجع: كشف الأسرار: ٣/٣٨٥٣٨٦.

٢- (٢). معارج الأصول: ١٢٩؛ الرسائل الأصوليه: ٢٦٩؛ كشف الغطاء: ٣٣.

٣- (٣). روض الجنان: ٣٥٤؛ مفتاح الكرامه: ١/١٤٣.

إليه تقييد كشف اللثام كفر منكر الضرورى بما إذا علم إنه من ضرورياته. (١)

ويشهد له أيضاً مكاتبه عبد الرحيم القصير للإمام الصادق عليه السّلام المرويه فى باب الإيمان و الكفر من الكافى، قال فيها:

لا يخرجـهـ أى المسلمـ إلى الكفر إلاّ الجحود والاستحلال، أن يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإسلام و الإيمان، داخلاً فى الكفر. (٢)

### إنكار الطريق لا يستلزم إنكار حكم شرعى

أقول: إنكار الطريق لا يستلزم إنكار حكم شرعى ثبت بالضروره، بخلاف الاعتراف به وجحوده و التنكّر له؛ لانتهاؤه إلى إنكار ما ثبت من الشريعة قطعاً. وإلى ما ذكرنا يشير كلام التفتازانى، حيث قال: وأما الحكم الشرعى المجمع عليه، فإن كان إجماعاً ظنياً لا يكفر جاحده، وإن كان قطعياً فليل: يكفر، وقيل: لا يكفر، والحقّ إنّ نحو العبادات الخمس ممّا علم بالضروره كونه من الدّين يكفر جاحده اتفاقاً، وإنّما الخلاف فى غيره. (٣)

ويرد على كلام عبدالعلى الأنصارى فى شرح مسلم الثبوت:

أولاً: إنّ الأدلّه التى اقيمت على حجيه الإجماع قابله للمناقشه كما سيأتى الإشارة إليها. فعلى هذا، لا مبرّر لمن يذهب إلى تكفير منكرى حجيه الإجماع كما ذهب إليه بعض الأصوليين، كما علمت سابقاً.

وثانياً: لا إجماع؛ لأنّ المراد من قوله صلى الله عليه و آله: لا تجتمع أمّتى على الخطأ، (٤) وقوله صلى الله عليه و آله:

ص: ١٣١

١- (١). جواهر الكلام: ٤٩/٦؛ كشف اللثام: ١/٤٧.

٢- (٢). أصول الكافى: ٢/٢٧٢٨ ح ١، باب أن الإسلام قبل الإيمان.

٣- (٣). شرح التلويح: ١٠٢/٢.

٤- (٤). سنن الترمذى: ٨٦٢ ح ٢١٦٧ كتاب الفتن. وراجع: المحصول: ٣/٨١٣.

لا تجتمع على ضلال، (١) إنما هو نفى الخطأ و الضلال عن الأمر الذى اشتورت فيه الأمة فقررتة باختيارها، واتفق آرائها، و هذا هو المتبادر من السنن لا غير، أما الأمر الذى يراه نفر من الأمة فينهضون به، ثم يتسنّى لهم إكراه أهل الحلّ و العقد عليه، فلا دليل على صوابه.

وثالثاً: إنّ بيعه السقيفه لم تكن عن مشوره، و إنّما قام بها الخليفه الثانى و أبو عبيده الجراح و نفر معهما، ثمّ فاجأوا بها أهل الحلّ و العقد و ساعدتهم تلك الظروف على ما أرادوا.

ورابعاً: إنّ أبا بكر يصرّح بأنّ بيعته لم تكن عن مشوره، ولا- عن رويه، و ذلك حين خطب الناس فى أوائل خلافته معتذراً إليهم، فقال: إنّ بيعتى كانت فلتة و قى الله شرّها، و خشيت الفتنه. (٢)

و عمر يشهد بذلك على رؤوس الاشهاد فى خطبه خطبها على المنبر النبوى، و أخرجها البخارى فى صحيحه. (٣)

ص: ١٣٢

---

١- (١). كنز العمال: ٢٠٦/١ ح ١٠٢٩ و ١٠٣٠.

٢- (٢). شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد: ٥٠/٢.

٣- (٣). صحيح البخارى: ١٦٦٢ ح ٦٨٣٠ باب رجم الحبلى من الزنا إذا احصنت.

قال الرازي: جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر، خلافاً لبعض الفقهاء. لنا: إن أدلّه أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم، فما تفرّع عليها أولى أن لا يفيد العلم، بل غايته الظن، ومنكر المظنون لا يكفر بالإجماع.

وفصل الآمدي بأن حكم الإجماع إمّا أن يكون داخلياً في مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس، أو لا يكون كذلك كالحكم بحلّ البيع ونحوه. فإن كان الأول، فجاحده كافر، وإن كان الثاني، فلا.

وقد اورد عليه، بأنّ كلامه في غايه القلق، حيث إنّه بعد حكايته مذاهب منكر حكم الإجماع القطعي قال: المختار أنّ نحو العبادات الخمس يكفر، وهذا يقتضى أنّ له قولاً بالتكفير في الأمر الخفي، وقولاً بعدمه في نحو العبادات الخمس، وليس كذلك.

وحكى الزركشى عن الهندي أنّه قال: جاحد الحكم المجمع عليه من حيث إنّه مجمع بإجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء، وإنّما قيّدنا بقولنا من حيث إنّه مجمع عليه؛ لأنّ من أنكر وجوب الصلوات الخمس ونحوها يكفر، وهو مجمع عليه، بل لأنّه معلوم بالضرورة من الدين، وإنّما قيّدنا بالإجماع القطعي؛ لأنّ جاحد حكم الإجماع الظني لا يكفر وفاقاً.

وفصّل إمام الحرمين تفصيلاً آخر، حيث قال: من اعترف بالإجماع وأقرّ بصدق المجمعين في النقل، ثمّ أنكر ما أجمعوا عليه، كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع، ومن كذب الشارع كفر. والضابط: إنّ من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع، ثمّ جحده كان منكراً للشرع، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كلّه.

كما فصّل ابن دقيق العيد بين كون دليل الإجماع ظنيّاً وقطعيّاً، فإنّ كان ظنيّاً، فلا سبيل إلى تكفير مخالفه، وإن كان قطعيّاً، فقد اختلفوا فيه، ولا يتوجّه الخلاف فيما



تواتر من ذلك عن صاحب الشرع بالنقل، فإنه يكون تكذيباً موجباً للكفر بالضروره.

وقال في فواتح الرحموت: إنكار حكم الإجماع القطعي و هو المنقول متواتراً من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند أكثر الحنفية، وطائفه ممن عداهم؛ لأنه إنكار لما يثبت قطعاً أنه حكم الله تعالى، خلافاً لطائفه قالوا: حججه و إن كان قطعياً، لكنّها نظريه. ومن هاهنا، لم تكفر الروافض مع كونهم منكرين لخلافه خليفه رسول الله صلى الله عليه و آله حقاً، و قد انعقد عليه الإجماع من غير ارتياب.

اعلم أنّ كفر منكر المجمع عليه أو عدمه محلّ خلاف بين الأعيان، وبعض منهم يقول بكفره.

أقول: إنكار الطريق لا يستلزم إنكار حكم شرعى ثبت بالضروره، بخلاف الاعتراف به وجوده و التنكّر له لانتهائه إلى إنكار ما ثبت من الشريعه قطعاً. وإلى ما ذكرنا يشير كلام التفتازانى، حيث قال: والحق، إنّ نحو العبادات الخمس ممّا علم بالضروره كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً، و إنّما الخلاف فى غيره.

ويرد على كلام الأنصارى فى فواتح الرحموت:

أولاً: إنّ الأدله التى اقيمت على حجيه الإجماع قابله للمناقشه كما سيأتى. فعلى هذا، لا مبرّر لمن يذهب إلى تكفير منكرى حجيه الإجماع.

وثانياً: لا إجماع؛ لأنّ المراد من قوله صلى الله عليه و آله: لا تجتمع امتى على الخطأ، إنّما هو نفي الخطأ و الضلال عن الأمر الذى اشتورت فيه الأمه فقّرته باختيارها، و اتفاق آرائها، و هذا هو المتبادر من السنن لا غير.

وثالثاً: يبيعه السقيفه لم تكن عن مشوره، و إنّما قام بها الخليفه الثانى و أبو عبيده الجراح و نفر معهما، ثمّ فاجؤوا بها أهل الحل و العقد، و ساعدتهم تلك الظروف على ما أرادوا.

ورابعاً: إنّ أبابكر صرّح بقوله: إنّ بيعتى كانت فلتة و قى الله شرّها. و عمر يشهد بذلك على رؤوس الأشهاد فى خطبته على المنبر النبوى على ما أخرجه البخارى فى صحيحه.

١. على رأى الفخر الرازى لِمَ لا يكفّر جاحد الحكم المجمع عليه؟
٢. أذكر تفصيل الآمدى فى المسأله.
٣. من اعترف بالإجماع وأقرّ بصدق المجمعين، ثم أنكره، يكون كافراً، لماذا؟
٤. أذكر تفصيل ابن دقيق العيد فى جاحد الحكم المجمع عليه.
٥. أذكر التوجيه الذى ذكره صاحب الجواهر لكلام الشهيد الثانى.
٦. أذكر الإيراد الأول و الثانى على كلام العلامة الأنصارى صاحب فواتح الرحموت.



بعد وضوح ما ذكرناه فى الدروس السابقه من أنه كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجه؟ وما هو دليلهم على ذلك؟ ثم إنهم اعتبروا الإجماع دليلاً فى المسائل الشرعيه الفرعيه، فسلكوا لإثبات حجته ثلاثه مسالك: الكتاب، والسنة، والعقل، ولم يجعلوا الإجماع من مسالك إثباته؛ لأنه يؤدى إلى إثبات الشىء بنفسه، و هو دور باطل.

\*قال الزحيلي: لا يصح الاستدلال على ثبوت الإجماع بالإجماع؛ لأن ذلك دور، وإثبات للشىء بنفسه، و هو باطل، ولا يصح أيضاً الاستدلال عليه بالقياس؛ لأن القياس حجه ظنيه، ولا يحتج بالمظنون على القطعى. (1)

و قد تقدم سابقاً أن الجمهور يعللون على مذهبهم بأن الله تعالى علم أن جميع هذه الأمة لا تتفق على خطأ، وإن جاز الخطأ على كل واحد منها بانفراده، فللإجماع تأثير على مذهبهم.

ص: ١٣٧

وقد صرّح بما ذكرناه الزركشى، حيث قال: أجمعوا على أنه لا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ فى مسأله واحده، وإنما اختلفوا فى طريقه.

ثم حكى عن ابن فورك أنه قال: قال أصحابنا: إن الله عزّ وجلّ لما ختم أمر الرساله بنينا محمداً صلى الله عليه وآله، عصم جملة أمته من الإجماع على الخطأ فى كل عصر، حتى يكونوا معصومين فى التبليغ والأداء، ويكونوا كنبى جدد شريعته، وزاد فى آخر كلام ابن فورك: وقيل قولهم كقول المعصوم. (١)

وقد علمت أنّ مرمى أدله الجمهور على حجية الإجماع، هو عصمه هذه الأمة من الخطأ و أنّ الأمة لا تجتمع على خطأ، و أنّ الإجماع هو الدليل القطعى فى قبال الكتاب و السنه، استدلال القائلون بالإجماع على حجيته بالكتاب و السنه و العقل.

### الاستدلال بالكتاب على حجية الإجماع

أمّا الكتاب، فاستدلوا منه بخمس آيات، ونحن ذاكرون ثلاثه من أهمها:

الاستدلال بالآيه الأولى

قوله تعالى: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِِّلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا. (٢)

\*قال الشوكانى فى وجه الاستدلال بهذه الآيه: إنّه سبحانه جمع بين مشاقه الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحذور، فثبت أنّ متابعه غير سبيل المؤمنين محظوره، ومتابعه غير سبيل المؤمنين عباره عن متابعه قول، أو فتوى يخالف قولهم، أو فتواهم، وإذا كانت

ص: ١٣٨

١- (١). البحر المحيط: ٣/٤٩٥.

٢- (٢). النساء: ١١٥.

تلك محظوره، ووجب أن تكون متابعه قولهم وفتواهم واجبه. (١)

وقال الرازي: وجه الاستدلال به: إنه تعالى حرّم متابعه غير سبيل المؤمنين، وترك متابعه سبيل المؤمنين متابعه لغير سبيل المؤمنين؛ لأنّ متابعه الغير عباره عن الإتيان بمثل فعل المتبوع، ولما دلت الآيه على أنّ أتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وثبت بالعقل أنّ ترك متابعه المؤمنين متابعه لغير سبيل المؤمنين، ووجب أن يحرم ترك متابعه سبيل المؤمنين، فاذا حرم ترك متابعتهم، ووجب متابعتهم، فيكون الإجماع حجّه. (٢)

وقال عبدالكريم زبدان: إنّ الله تعالى توعدّ على مخالفه سبيل المؤمنين، فيكون سبيلهم هو الحقّ الواجب الاتّباع، وغيره هو الباطل الواجب تركه، وما يتفقون عليه يكون هو سبيلهم قطعاً، فيكون هو الحقّ قطعاً، فيكون هو الواجب الاتّباع حتماً، وليس معنى الإجماع إلاّ هذا، وهو المطلوب. (٣)

\*\*\*استدلّ ابن المرتضى بهذه الآيه على كون الإجماع حجّه، وقال: أوّل من احتجّ بهذه الآيه الكريمه عيسى بن أبان و الشافعي، ثمّ تابعهما في الاحتجاج بها خلق كثير، ووجه الاحتجاج بها أنه تعالى توعدّ على أتباع سبيل غير المؤمنين كما توعدّ على مشاقه الرسول صلّى الله عليه وآله، فوجب كونه حجّه. (٤)

ص: ١٣٩

١- (١) إرشاد الفحول: ١٦٩/١-١٧٠. وراجع: المحصول: ٧٨٠/٣؛ كشف الأسرار: ٣٧٤/٣؛ الإحكام: ١٧١/١؛ أصول الجصاص: ١١١/٢؛ التوضيح على التنقيح: ١٠٢/٢؛ والتلويح على التوضيح: ١٠٢/٢؛ شرح المعالم: ٥٦/٢؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ٩٥/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٥٤١/١؛ المهذب: ٨٥٢/٢.

٢- (٢) شرح معالم الدين: ٥٦/٢.

٣- (٣) الوجيز: ١٨٢. وراجع: فواتح الرحموت: ٣٩٩/٢؛ المستصفى: ٥٠٩/١؛ نزهة الخاطر العاطر: ٢٢٧/١؛ أصول السرخسي: ٢٩٦/١؛ أصول الفقه للخضري: ٢٨٦.

٤- (٤) منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥٩٢. وراجع: صفوه الاختيار: ٢٤٤.

أولاً- إنَّ ظهور تعدد الشرط مع وحده الجزاء، اشتراكهما في علّه التحريم، ولازمه أن أتباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاقه للرسول لا يدلّ على الحرمة، فلا يتمّ المطلوب. (١)

وثانياً: قال الغزالي في ضمن الإيراد على الاستدلال بالآيه المذكوره: والذى نراه أن الآيه ليست نصّاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقّه، ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته، ونصرته ودفع الأعداء عنه، نولّه ما تولّى، فكأنّه لم يكتف بترك المشاقه حتّى تنضم إليه متابعه سبيل المؤمنين في نصرته، والذبّ عنه، والانقياد له فيما يأمر وينهى، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً، فهو محتمل. (٢)

ومعلوم أنه إذا احتمل الدليل لمعنيين سقط الاستدلال به، فلا تصلح الآيه دليلاً على حجّيه الإجماع؛ لأنّ الدلاله فيها على الاتفاق ظنيّه، فلا يثبت بها حجّيه الإجماع القطعي؛ لأنّه لم يتعين أن المراد بسبيل المؤمنين في الآيه هو إجماعهم، لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم في متابعه الرسول صلى الله عليه وآله أو في مناصرته، أو في الاقتداء به، أو فيما صاروا مؤمنين و هو الايمان به، ومع الاحتمال لا يتمّ الاستدلال. (٣)

وثالثاً: إنّا لا نسلّم أنه يلزم من تحريم أتباع غير المؤمنين وجوب أتباع سبيل المؤمنين؛ لأنّ بينهما واسطه و هو عدم أتباعهم، وحينئذ يسقط الاستدلال. قال الشيخ الطوسي في توضيح ذلك: ليس لهم (أى الجمهور) أن يقولوا: إن من لم يتبع غير سبيل

ص: ١٤٠

١- (١). راجع: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت: ٣٩٩/٢؛ المهذب: ٨٥٣/٢؛ المحصول: ٧٨١/٣؛ العده في اصول الفقه: ٦١٢/٢؛ الأصول العامه للفقّه المقارن: ٢٥٨؛ الإحكام: ١٧١/١؛ كشف الأسرار: ٣٧٤/٣.

٢- (٢). المستصفى: ٥٠٩٥١٠/١. وراجع: كشف الأسرار: ٣٧٦/٣؛ الأصول العامه للفقّه المقارن: ٢٥٨؛ أصول الفقه الإسلامى: ٥٤١/١؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامى: ٩٦/١؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٨٦؛ أصول الفقه للمظفر: ٣٥٤/٢؛ معارج الأصول: ١٢٨.

٣- (٣). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ٥٤١٥٤٢/١؛ الوسيط: ٩٦/١؛ المحصول: ٧٩٠/٣؛ إرشاد الفحول: ١٧٢/١.

المؤمنين، فلا- بدّ من أن يكون متّبعاً لسبيلهم، فمن هاهنا حكمنا بأنّ النهى عن أحد الأمرين إيجاب للآخر، وذلك أنّ بين الأمرين واسطه، وقد يجوز أن يخرج المكلف من اتّباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم معاً بأن لا يكون متّبعاً سبيل أحد. (١)

ورابعاً: لو سلّمنا دلالة الآيه على وجوب متابعه مؤمنى كلّ عصر، لكنّ المراد متابعه كلّ مؤمنى ذلك العصر أو بعضهم، والأوّل باطل والآ- لا يعتبر فى الإجماع قول العوام، بل الأطفال و المجانين. والثانى نقول به؛ لأنّ عندنا يجب فى كلّ عصر متابعه بعض من كان فيه من المؤمنين، وهو الإمام المعصوم. (٢)

وخامساً: قال الشيخ الطوسى: إنّنا لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه، لم يكن فى الآيه دلالة تتناول الخلاف فى الحقيقة؛ لأنّه جاز أن يكون تعالى أمر باتّباع المؤمنين من حيث إنّّه ثبت بالعقول أنّ فى جملة المؤمنين فى كلّ عصر إماماً معصوماً لا- يجوز عليه الخطأ، وإذا جاز ما ذكرناه سقط غرضهم فى الاستدلال على صحّ الإجماع؛ لأنّهم إنّما أجروا بذلك إلى أن يصحّ الإجماع وتحفظ الشريعة، ويستغنى به عن الإمام، وإذا كان ما استدّلوا به على صحّ الإجماع يحتمل ما ذكرناه، بطل الاستدلال به. (٣)

وسادساً: سلّمنا لحوق الذمّ باتّباع غير سبيل المؤمنين على انفراده، لكنّه متردّد بين أن يراد به عدم متابعه سبيل المؤمنين، وتكون (غير) بمعنى إلّا، وبين أن يراد به متابعه سبيل غير المؤمنين، وتكون (غير) هاهنا صفة لسبيل غير المؤمنين، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، ويتقدّر أن تكون (غير) صفة لسبيل غير المؤمنين، فسبيل غير

ص: ١٤١

١- (١). العده فى اصول الفقه: ٦٠٦/٢؛ شرح المعالم: ٥٧/٢-٥٨؛ إرشاد الفحول: ١٧٠/١؛ المحصول: ٧٨١/٣؛ الذريعة إلى اصول الشريعة: ٦١١/٢.

٢- (٢). راجع: المحصول: ٧٨٨/٣-٧٨٩؛ الذريعة إلى اصول الشريعة: ٦١٢/٢-٦١٤؛ الإحكام: ١٧٢/١؛ معارج الأصول: ١٢٨.

٣- (٣). العده فى اصول الفقه: ٦١٢/٢. وراجع: الإحكام: ١٧٢/١.



المؤمنين هو الكفر، ونحن نسلم أن من شاقق الرسول وكفر به، فإنه يكون متوعداً بالعقاب، وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين. سلمنا أن سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر، ولكن ذلك لا يدل على التوعّد على عدم اتباع سبيل المؤمنين، بل غاية ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المؤمنين بالتوعّد، عدم التوعّد على اتباع سبيل المؤمنين بمفهومه، ولا نسلم أن مفهوم الوصف حجّه. (١)

وفى الختام نذكر كلام ابن التلمساني، وهو بعين لفظه: قولهم: هذه الاحتمالات جائزه الإراده، وهي مانعه من الجزم، قلنا: لا ننكر أن كلّ لفظ احتجّ به على صحّه الإجماع لو جرّد النظر إليه من حيث هو؛ لتطرّق إليه وجوه من الاحتمالات. (٢)

ص: ١٤٢

---

١- (١). راجع: الإحكام: ١٧١/١؛ العده فى اصول الفقه: ٦٠٦٦٠٧/٢.

٢- (٢). شرح المعالم: ٦٠/٢.

اعتبر الأصوليون الإجماع دليلاً مستقلاً في المسائل الشرعية الفرعية، فسلكوا الإثبات حجته ثلاثه مسالك: الكتاب، والسنة، والعقل، ولم يجعلوا الإجماع من أدله إثباته؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

وقد تقدم سابقاً أن الجمهور يعللون على مذهبهم بأن الله تعالى عصم هذه الأمة من الاتفاق على خطأ، إذ بذلوا تمام همهم أن يثبتوا صون الإجماع عن الخطأ.

وحكى عن ابن فورك أنه قال: قال أصحابنا: إن الله عز وجل لما ختم أمر الرسالة بنبينا محمد صلى الله عليه وآله عصم جملة أمته من الإجماع على الخطأ في كل عصر، حتى يكونوا معصومين في التبليغ والأداء، وقيل قولهم كقول المعصوم.

ومن أهم أدلتهم من الكتاب قوله تعالى: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضِلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا .

قيل في وجه الاستدلال بهذه الآية: إنه سبحانه جمع بين مشاقه الرسول وأتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان أتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحذور، فثبت أن متابعه غير سبيل المؤمنين عباره عن متابعه قول، أو فتوى يخالف قولهم، أو فتواهم، وإذا كانت تلك محظوره، وجب أن تكون متابعه قولهم وفتواهم واجبه.

وقيل: إن ترك متابعه سبيل المؤمنين متابعه لغير سبيل المؤمنين؛ لأن متابعه الغير عباره عن الإتيان بمثل فعل المتبوع، ولما دلّت الآية على أن أتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وثبت بالعقل أن ترك متابعه المؤمنين متابعه لغير سبيل المؤمنين، وجب أن يحرم ترك متابعه سبيل المؤمنين، فإذا حرم ترك متابعتهم، وجب متابعتهم، فيكون الإجماع حجه.

كما أن الله تعالى توعد على مخالفه سبيل المؤمنين، فيكون سبيلهم هو الحق الواجب الاتباع، وغيره هو الباطل الواجب تركه، وما يتفقون عليه يكون هو سبيلهم

قطعاً، فيكون هو الحقّ قطعاً، فيكون هو الواجب الاتّباع حتماً.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ ظهور تعدّد الشرط مع وحده الجزاء، اشتراكهما في علّة التحريم، ولازمه أنّ اتّباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاقّه للرسول لا يدلّ على الحرمة، فلا يتمّ المطلوب.

وثانياً: إنّ الآية ليست نصّاً في الغرض، بل الظاهر أنّ المراد بها ان من يقاتل الرسول ويشاقّه، ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته، ونصرته ودفع الأعداء عنه صلّى الله عليه وآله، ومعلوم أنّه إذا احتمل الدليل لمعنيين سقط الاستدلال به.

وثالثاً: إنّنا لا نسلم أنّه يلزم من تحريم اتّباع غير المؤمنين وجوب اتّباع سبيل المؤمنين؛ لأنّ بينهما واسطه و هو عدم اتّباعهم، وحينئذٍ يسقط الاستدلال.

ورابعاً: لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب متابعه مؤمنى كلّ عصر، لكنّ المراد متابعه بعضهم، إذ متابعه كلّ مؤمنى ذلك العصر باطل، وإلاّ لا اعتبر في الإجماع قول العوام والمجانين، لما ثبت بالعقل أنّ كلّ عصر لا يخلو من إمام معصوم. وعليه، فالمراد بالبعض من المؤمنين، هو الإمام المعصوم.

وخامساً: جاز أن يكون تعالى أمر باتّباع المؤمنين من حيث أنّه ثبت بالعقول أنّ في جملة المؤمنين في كلّ عصر إماماً معصوماً لا يجوز عليه الخطأ، وإذا جاز ما ذكرناه سقط الاستدلال على صحّة الإجماع بهذه الآية.

وسادساً: إنّ كلمة (غير) يحتمل أن يراد بها الاستثناء، وبمعنى (إلا)، وأن يراد أن تكون صفه لسبيل غير المؤمنين، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، وإذا كانت كلمة (غير) صفه لسبيل غير المؤمنين، فسبيل غير المؤمنين هو الكفر، ونحن نسلم أنّ من شاقق الرسول وكفر به، فإنّه يكون متوعداً بالعقاب، وذلك لا يدلّ على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين.

وفى الختام نذكر كلام ابن التلمساني حيث قال: إنّنا لا ننكر أنّ كلّ لفظ احتجّ به على صحّة الإجماع لو جرّد النظر إليه من حيث هو؛ لتطرّق إليه وجوه من الاحتمالات.

١. لماذا لم يستدلوا على حجيه الإجماع بالإجماع و القياس؟
٢. أذكر استدلال الجمهور على حجيه الإجماع بالآيه المباركه وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ ... .
٣. لماذا يكون ترك متابعه سبيل المؤمنين متابعه لغير سبيل المؤمنين؟
٤. أذكر الإيراد الأول على استدلال الجمهور بالآيه المذكوره.
٥. أذكر الإيراد الثانى على استدلال الجمهور.
٦. لماذا لا يلزم من تحريم اتّباع غير سبيل المؤمنين، وجوب اتّباع سبيل المؤمنين؟
٧. أذكر الإيراد الرابع و الخامس على استدلال الجمهور.
٨. لماذا لا تكون كلمه غير بمعنى إلا؟
٩. إذا كانت كلمه غير صفة لسبيل غير المؤمنين، فلماذا لا تدلّ الآيه على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين؟



وهي قوله تعالى: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ . (١)

\*قال الشوكاني في تقرير استدلاله بالآيه: أخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطاً، والوسط من كل شيء خياره، فيكون تعالى أخبر عن خيريه هذه الأمة، فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما أتصفوا بالخيريه، وإذا ثبت أنهم لم يقدموا على شيء من المحظورات، وجب أن يكون قولهم حجه.

لا يقال: الآيه متروكه الظاهر؛ لأن وصف الأمة بالعداله يقتضى اتصاف كل واحد منهم بها، وخلاف ذلك معلوم بالضروره.

لأننا نقول: يتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه، وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً.

وأجيب: بأن عداله الرجل عباره عن قيامه بأداء الواجبات واجتناب المقبحات،

ص: ١٤٧

و هذا من فعله، وقد أخبر سبحانه أنه جعلهم وسطاً، فافتضى ذلك أن كونهم وسطاً من فعل الله، وذلك يقتضى أن يكون غير عدالتهم التى ليست من فعل الله.

وأجيب أيضاً: بأن الوسط اسم لما يكون متوسطاً بين شيئين، فجعله حقيقه فى العدل يقتضى الاشتراك، وهو خلاف الأصل. (١)  
وبعبارة اخرى: إن الوسط هو العدل و الخيار، والعدل و الخيار لا- يصدر عنه إلا الحق، والإجماع صادر عن هذه الأئمة العدول الخيار، فليكن حقاً. (٢)

### الأجوبه عن الاستدلال المذكور

\*\*و قد اورد على الاستدلال بالآيه:

أولاً: لو تمت هذه الدلاله للآيه المذكوره، فهى لا تزيد على أكثر من إثبات العداله لهم لا العصمه، والذى ينفع فى المقام إنما هو إثبات العصمه لهم لا العداله، ليمتد حكايتهما عن الحكم الواقعى، إذ العدل لا يمتنع صدور غير الحق منه، ولو فرض فإتما يلزم صدور الحق منه بطريق الظاهر فيما طريقه الصدق و الكذب، وهو نقل الأخبار وأداء الشهادات، أمّا فيما طريقه الخطأ و الصواب فى استخراج الأحكام والاجتهاد فيها، فلا. (٣)

ص: ١٤٨

- ١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٧٤. راجع: المحصول: ٣/٨٠٤٨٠٥؛ شرح المعالم: ٢/٦٠٦٧؛ كشف الأسرار: ٣/٣٧٨٣٧٩؛ التوضيح لمتن التنقيح و شرحه التلويح: ٢/١٠٤؛ مسلم الثبوت: ٢/٤٠٣؛ الفصول الغرويه: ٢٥٠.
- ٢- (٢). راجع: الأصول العامه للفقّه المقارن: ٢٥٩؛ أصول السرخسى: ١/٢٩٧؛ الوسيط فى اصول الفقّه الإسلامى: ١/٩٤٩٥؛ أصول الفقّه الإسلامى: ١/٥٤٠؛ المهذب: ٢/٨٥٥؛ أصول الجصاص: ٢/١٠٧١١١؛ كشف الأسرار: ٣/٣٧٨؛ العبدّه فى اصول الفقّه: ٢/٦١٣٦١٤؛ الإحكام: ١/١٨٠؛ شرح المعالم: ٢/٦٠٦١.
- ٣- (٣). راجع: الأصول العامه للفقّه المقارن: ٢٥٩؛ الإحكام: ١/١٨٠؛ التلويح على التوضيح: ٢/١٠٦؛ مسلم الثبوت: ٢/٤٠٣.

وثانياً: إنَّ الآيه قد قيدت عداله الأُمَّه فى يوم القيامه فقط؛ لأنَّ التعديل من الله للأُمَّه معلل بقبول شهادتها يوم القيامه على الأمم السابقيه، والعداله تعتبر وقت أداء الشهاده، وهو يوم القيامه. (١)

وثالثاً: سلّمنا أنّ العداله لهم فى الدنيا، ولكن العداله التى وردت فى الآيه إنّما هى لجميع الأُمَّه. وعلى هذا، فلا- خصوصيه للمجتهدين منهم. إذن، لا تثبت حجّيه الإجماع إلاّ بانتهاء الأُمَّه، وبانتهائها لا تحتاج إليه، فلا تصلح الآيه للاستدلال بها على حجّيه الإجماع. (٢)

ورابعاً: قال الآمدى: سلّمنا إنّ الله تعالى وصفهم بذلك فى الدنيا، ولكن ليس فى قوله تعالى لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ لفظ عموم يدلّ على قبول شهادتهم فى كلّ شىء، بل هو مطلق فى المشهود به، وهو غير معين، فكانت الآيه مجمله، ولا حجّيه فى المجرى. (٣)

وخامساً: قال الفخر الرازى: سلّمنا أنّ الوسط من كلّ شىء خياره، فلمّ قلتم: بأنّ خبر الله تعالى عن خيريه قوم يقتضى اجتنابهم عن كلّ المحظورات؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنّه يكفى فيه اجتنابهم عن الكبائر، فأما عن الصغائر، فلا؟ وإذا كان كذلك، فيحتمل أنّ الذى أجمعوا عليه وإن كان خطأ، لكنّه من الصغائر، فلا- يقدح ذلك فى خيريتهم. ومما يؤكّد هذا الاحتمال إنّ الله تعالى حكم بكونهم عدولاً ليكونوا شهداء على الناس، وفعل الصغائر لا يمنع الشهاده. (٤)

وسادساً: أجاب به السيد المرتضى علم الهدى فى ذريعته، حيث قال: هذه الآيه يقتضى ظاهرها وصف الأُمَّه بالعداله و الشهاده، وهذا الوصف يقتضى ظاهره أن يكون كلّ واحد منهم بهذه الصفه، ومعلوم بيننا خلاف ذلك، فإذا حملوا الآيه على بعض

ص: ١٤٩

١- (١). راجع: المهذب: ٨٥٦/٢؛ الإحكام: ١٨٠/١؛ شرح المعالم: ٦٣/٢؛ إرشاد الفحول: ١٧٥/١؛ المحصول: ٨٠٥/٣؛ أصول الجصاص: ١٠٩/٢؛ قوانين الأصول: ٣٦١.

٢- (٢). راجع: المهذب: ٨٥٦/٢؛ الإحكام: ١٨٠/١؛ أصول الجصاص: ١٠٨/٢؛ الفصول الغرويه: ٢٥٠.

٣- (٣). الإحكام: ١٨٠/١.

٤- (٤). المحصول: ٨٠٥/٣؛ إرشاد الفحول: ١٧٤/١.



الأئمة دون بعض الذين هم العدول، لم يكونوا بذلك أولى منّا إذا حملناها على المعصومين من الأئمة، فإن قالوا: لم نحملها على الجميع للوصف الذى لا يليق بالجميع، فحملناها-نحن-على كل من يليق به الوصف.

قلنا: ليس هاهنا لفظ عموم كما كان فى الآية الأولى، واللفظ محتمل للأمرين، فإذا جاز أن يحمله على بعض دون بعض، جاز لنا مثل ذلك وقمنا فيه مقامكم. (١)

نختم الجواب عن هذه الآية بكلمات بعض الأفاضل من الجمهور.

قال الشوكانى: وعلى كل حال، فليس فى الآية دلالة على محلّ النزاع أصلاً، فإنّ ثبوت كون أهل الإجماع بمجموعهم عدولاً لا يستلزم أن يكون قولهم حجّة شرعية تعمّ بها البلوى، فإنّ ذلك أمر متروك إلى الشارع لا إلى غيره، وغايه ما فى الآية أن يكون قولهم مقبولاً إذا أخبرونا عن شيء من الأشياء، وأمّا كون اتّفاقهم على أمر دينى يصيره ديناً ثابتاً عليهم، وعلى من بعدهم إلى يوم القيامة، فليس فى الآية ما يدلّ على هذا، ولا هى مسوقة لهذا المعنى، ولا تقتضيه بمطابقه ولا تضمّن ولا التزام. (٢)

وقال فى فواتح الرحموت: لكنّ بقى أنّ الآية ظنية غير صالحة لإثبات القاطع، وأيضاً لو تمّ لدل على حجّيه إجماع الصحابة لا الإجماع مطلقاً، فإنّ الخطاب الشفاهى لا يتناول المعدوم زمن الخطاب. (٣)

\*\*\*قد حكى ابن المرتضى عن أبى هاشم أنّه اعترض على هذا الدليل، حيث قال: إنّ الشاهد لا تعتبر فيه العدالة عند تحمّله الشهادة، وإنّما تعتبر عند أدائها، وأداء هذه الشهادة إنّما يكون فى الآخرة، فلا يدلّ على عدالتهم فى الدنيا، فيبطل الاستدلال بها.

ص: ١٥٠

---

١- (١). الذريعة إلى اصول الشريعة: ٦١٤/٢. وراجع: العده فى اصول الفقه: ٦١٤/٢؛ شرح المعالم: ٦١/٢؛ المحصول: ٨٠٥/٣؛ التلويح على التوضيح: ١٠٦/٢؛ قوانين الأصول: ٣٦١؛ الفصول الغرويه: ٢٥٠.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١٧٥/١.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٤٠٤/٢.

ثم قال السيد أحمد بن يحيى بن المرتضى: لو سلمنا بعدالة الشاهد، فإن ذلك لا يوجب تحريم مخالفته في جميع أفعاله وأقواله بجواز الصغائر عليه، فلا نأمن أن نتابعه في خطأ. (١)

### الاستدلال بالآيه الثالثه

\*الآيه الثالثه وهى قوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ . (٢)

قيل فى تقريب الاستدلال بها: إنه سبحانه وصفهم بالخيريه المفسره على طريق الاستدلال بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و هذه الخيريه توجب الحقيه لما أجمعوا عليه، وإلا كان ضلالاً، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

وقيل أيضاً: لو أجمعوا على الخطأ لكانوا آمريين بالمنكر وناهيين عن المعروف، و هو خلاف المنصوص. (٣)

وقال الشيخ الطوسى فى العده فى تقريب الاستدلال بها: قالوا: وصف الله تعالى الأمة بأنها خير امه، وأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فلا يجوز أن يقع منها خطأ؛ لأن ذلك يخرجها من كونها خياراً، ويخرجها أيضاً من كونها أمره بالمعروف وناهيه عن المنكر، إلا أن تكون أمره بالمنكر وناهيه عن المعروف، ولا ملجأ من ذلك إلا بالامتناع من وقوع شىء من القبائح من جهتهم.

(٤)

ص: ١٥١

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥٩٥.

٢- (٢). آل عمران: ١١٠.

٣- (٣). راجع: إرشاد الفحول: ١٧٥/١؛ المهذب: ١٥٧/٢؛ المحصول: ٨٠٩/٣؛ الإحكام: ١٨٢/١؛ مع اختلاف يسير فى التعبير؛ أصول السرخسى: ٢٩٦/١؛ أصول الجصاص: ١١٢/٢؛ كشف الأسرار: ٣٧٧/٣؛ التوضيح لمتن التنقيح: ١٠٤/٢.

٤- (٤). العده فى اصول الفقه: ٦٢١/٢. وراجع: الفصول الغرويه: ٢٤٩.

\*\*يرد عليه كما قيل:

أولاً: إنه لا- وجه للملازمه التي ذكروها في تقريب دلالة الآية بين عدم جواز وقوع الخطأ منهم وبين ما علل به من لزوم خروجها عن كونها خياراً؛ لأن الخيار يخطؤون و إن كانوا معذورين، كما هو الشأن في غير المعصومين من العدول، فإثبات العصمه للأمة بهذه الآية لا يتضح له وجه. (١)

وثانياً: إن لفظه (الأمة) تشتمل جميع أهل الأعصار دون أهل كل عصر، وأيضاً: إن الأمة لا يجوز أن يوصفوا بأنهم خيار إلا وكل واحد منهم يكون بهذه الصفة. (٢)

وثالثاً: إن الآية إن حملت على ظاهرها دلت على عصمه جميع الأمة، وهو مخالف للواقع بالضرورة، فلا بد من تأويلها بتزليلها على بيان إنه تعالى أكرمهم بهذه الأهليه من بين الأنام، أو أن الخطاب مخصوص ببعض هذه الأمة وهم الأئمة عليهم السلام، وأما حملها على أن ما تجتمع الأمة على الأمر به فهو معروف، وما تجتمع على النهي عنه فهو منكر، فأبعد من الوجهين المذكورين لو سلمنا، لكن وقوع الخطأ بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم كل معروف وكل منكر؛ لأن ما أدى اجتهادهم إلى كونه معروفاً، فهو معروف و إن كان منكرًا في الواقع، وما أدى اجتهادهم إلى كونه منكرًا، فهو منكر و إن كان معروفاً في الواقع.

مع إن الخيرية لا- تستلزم عصمتهم كما ذكر في الإيراد الأول، بل يكفي كونهم أقل خطأ، ومع أن الآية اخص من المقصود، حيث إنها لا تدل على خطئهم فيما عدا الوجوب و التحريم من حكم الوضع و الإباحه و المندوب و المكروه، أما الأولان فواضح، و أما الأخيران فلعدم صدق الأمر و النهي في حقهما.

ص: ١٥٢

١- (١). راجع: الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٦٠.

٢- (٢). راجع: العده في اصول الفقه: ٦٢١/٢.

ولكان مفادها أيضاً أخصّ من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطأ منهم في الواجب بالحكم بنسبته، أو في المندوب بالحكم بوجوبه، أو في المحرّم بالحكم بكرهيته، أو في المكروه بحرمة. (١)

ونجفّ القلم بذكر كلام الشوكاني حيث قال: ولا يخفاك إنّ الآية لا دلالة لها على محلّ النزاع البتّه، فإنّ اتّصافهم بكونهم يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم أن يكون قولهم حجّه شرعيه تصير ديناً ثابتاً على كلّ الأئمّه، بل المراد أنّهم يأمرّون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عمّا هو منكر فيها، فالدليل على كون ذلك الشيء معروفاً أو منكراً هو الكتاب أو السنّه لا إجماعهم، غايه ما في الباب أنّ إجماعهم يصير قرينه على أنّ في الكتاب و السنّه ما يدلّ على ما أجمعوا عليه، وأمّا أنّه دليل بنفسه، فليس في هذه الآية ما يدلّ على ذلك. (٢)

ص: ١٥٣

- 
- ١- (١). راجع: الفصول الغرويه: ٢٤٩٢٥؛ المحصول: ٣/٨٠٩٨١٠؛ الذريعه إلى اصول الشريعه: ٢/٦١٦؛ كشف الأسرار: ٣/٣٧٧؛ إرشاد الفحول: ١/١٧٥١٧٦؛ التلويح على التوضيح: ٢/١٠٦؛ أصول السرخسي: ١/٢٩٦.
- ٢- (٢). إرشاد الفحول: ١/١٧٦.

استدلوا أيضاً على حجية الإجماع بقوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ .

وقيل فى تقرّبه: أخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطاً، والوسط من كلّ شىء خياره، فىكون الله تعالى قد أخبر عن خيريه هذه الأمة، فلو أقدموا على شىء من المحظورات لما اتّصفوا بالخيريه، وإذا ثبت أنّهم لم يقدموا على شىء من المحظورات، وجب أن يكون قولهم حجّه.

لا- يقال: الآيه متروكه الظاهر؛ لأنّ وصف الأمة بالعداله يقتضى اتّصاف كلّ واحد منهم بها، وخلاف ذلك معلوم بالضروره؛ لأننا نقول: يتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه، وحينئذٍ تجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً.

وبعباره اخرى: إنّ الوسط هو العدل و الخيار، والعدل و الخيار لا- يصدر عنه إلّا الحقّ، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار، فليكن حقاً.

و قد اورد على الاستدلال المذكور:

أولاً: لو تمّت هذه الدلاله للآيه المذكوره، فهى لا تزيد على أكثر من إثبات العداله لهم لا العصمه، والذى ينفع فى المقام إنّما هو إثبات العصمه لهم لا العداله، لىتمّ حكايتها عن الحكم الواقعى، إذ العدل لا يمتنع صدور غير الحقّ منه، ولو فرض فإنّما يلزم صدور الحقّ منه بطريق الظاهر فيما طريقه الصدق و الكذب، و هو نقل الأخبار وأداء الشهادات، و أمّا فيما طريقه الخطأ و الصواب فى استخراج الأحكام والاجتهاد فيها، فلا.

وثانياً: إنّ الآيه قد قيدت عداله الأمة فى يوم القيامة فقط؛ لأنّ التعديل من الله للأمة معلل بقبول شهادتها يوم القيامة.

وثالثاً: إنَّ العدالة التي وردت في الآيه إنما تكون لجميع الأئمة. وعلى هذا، فلا خصوصية للمجتهدين منهم.

ورابعاً: على فرض تسليم توصيفهم بالعدالة في الدنيا، ولكن ليس في قوله تعالى: لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ لَفْظٍ عَمُومٍ يَدُلُّ عَلَى قبول شهادتهم في كلِّ شيء، بل هو مطلق في المشهود به، وهو غير معين، فكانت الآيه مجمله.

وخامساً: سلّمنا أنَّ الوسط من كلِّ شيء خياره، وهو يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر، فأثماً عن الصغائر فلا. وإذا كان كذلك، فيحتمل أنَّ الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ، لكنّه من الصغائر، فلا يقدر ذلك في خيريتهم.

وسادساً: إنَّ ظاهر هذه الآيه، كما مرّ، يقتضى وصف كلِّ واحد من هذه الأئمة بالعدالة والشهادة، ومعلوم بالضرورة خلاف ذلك، فإذا حملوا على بعض الأئمة دون بعض الذين همّ العدول، فإنّا حملناهم على المعصومين من الأئمة.

وقال الشوكاني: وعلى كلِّ حال، فليس في الآيه دلالة على محلّ النزاع أصلاً، فإنَّ ثبوت كون أهل الإجماع بمجموعهم عدولاً لا يستلزم أن يكون قولهم حجّة شرعية تعمّ بها البلوى، فإنَّ ذلك أمر متروك إلى الشارع، وغايه ما في الآيه أن يكون قولهم مقبولاً إذا أخبرونا عن شيء من الأشياء، وأما كون اتّفاقهم على أمر ديني يصيره ديناً ثابتاً عليهم، وعلى من بعدهم إلى يوم القيامة، فليس في الآيه ما يدلّ على هذا، ولا هي مسوقة لهذا المعنى، ولا تقتضيه بمطابقه ولا تضمّن ولا التزام.

وقال في فواتح الرحموت: لكن بقي أن الآيه ظنيّه غير صالحه لإثبات القاطع، وأيضاً لو تمّ لدل على حجيه إجماع الصحابه لا الإجماع مطلقاً.

والآيه الثالثه، وهى قوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ قِيلَ فِي تَقْرِيْبِ الاستدلال بها: إنّه سبحانه وصفهم بالخيريّه المفسّره على طريق الاستدلال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الخيريّه

توجب الحقيّه لما أجمعوا عليه، وإلاّ- كان ضلالاً، وقيل أيضاً: لو أجمعوا على الخطأ لكانوا آمريين بالمنكر وناهين عن المعروف، وهو خلاف المنصوص.

ويرد عليه، كما قيل:

أولاً: إنّه لا- وجه للملازمه التي ذكروها في تقريب دلالة الآية بين عدم جواز وقوع الخطأ منهم وبين ما علّل به من لزوم خروجها عن كونها خياراً؛ لأنّ الخيار يخطؤون و إن كانوا معذورين، كما هو الشأن في غير المعصومين من العدول، فإثبات العصمه للأئمه بهذه الآية لا يتّضح له وجه.

وثانياً: إنّ لفظه (الأئمه) تشتمل جميع أهل الأعصار دون أهل كلّ عصر، وأيضاً: إنّ الأئمه لا يجوز أن توصف بالخيار إلاّ وكلّ فرد من أفرادها يكون بهذه الصفه.

وثالثاً: إنّ الآية إن حملت على ظاهرها دلّت على عصمه جميع الأئمه، وهو مخالف للواقع بالضرورة، فلا بدّ من تأويلها بتزليلها على بيان إنّه تعالى أكرمهم بهذه الأهليه من بين الأنام، أو أنّ الخطاب مخصوص ببعض هذه الأئمه، وهم الأئمه. وأمّا حملها على أنّ ما تجتمع الأئمه على الأمر به فهو معروف، وما تجتمع على النهي عنه فهو منكر، فأبعد من الوجهين المذكورين لو سلّمنا، لكنّ وقوع الخطأ بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيره ولا عموم كلّ معروف وكلّ منكر.

مع أنّ الخيره لا تستلزم عصمتهم، ومع أنّ الآية أخصّ من المقصود، حيث إنّها لا تدلّ على خطئهم فيما عدا الوجوب و التحريم من حكم الوضع و الإباحه و المندوب و المكروه، وأيضاً يكون مفادها أخصّ من المقصود من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطأ منهم في الواجب بالحكم بنديته، أو في المندوب بالحكم بوجوبه.

وقال الشوكاني: إنّ الآية لا تدلّ على محلّ النزاع البتّه؛ لأنّ اتّصافهم بكونهم يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم أن يكون قولهم حجّه شرعيه تصير ديناً ثابتاً على كلّ الأئمه.

١. أذكر تقريب الاستدلال بالآيه الثانيه على حجيه الإجماع.
٢. أذكر الإيراد الأول على الاستدلال المذكور.
٣. لماذا لا يمنع العدل صدور غير الحقّ منه؟
٤. أذكر الإيراد الرابع على الاستدلال المذكور.
٥. أذكر الإيراد السادس عليه.
٦. أذكر كلام الشوكاني في الاستدلال على الآيه الثانيه.
٧. أذكر تقريب الاستدلال بالآيه الثالثه.
٨. لماذا لا تكون الملازمه بين عدم جواز وقوع الخطأ وبين ما علّل به من لزوم خروجها عن كونها خياراً؟
٩. أذكر الإيراد الثالث بتمامه على الاستدلال المذكور.
١٠. لماذا تكون الآيه أخصّ من المطلوب؟ ولماذا يكون مفادها أخصّ من المقصود؟
١١. أذكر إيراد الشوكاني على الاستدلال بالآيه الثالثه.





أدله حجيه الإجماع عند الجمهور

لما ثبت أن الآيات المذكوره لم تدلّ على حجيه الإجماع-حيث إنّها كانت مفيدة للظنّ، وغير مفيدة للقطع.ومن زعم أنّ المسأله قطعيه،فاحتججه فيها بأمر ظنّي غير مفيد للمطلوب (١)-تمسّكوا بالسنة النبويه.

الاستدلال بالسنة على حجيه الإجماع

\*استدلّوا بعدّه من الأحاديث التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه وآله على لسان جماعه من الصحابه كعمر، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدرى، وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريره، وحذيفه بن اليمان، وغيرهم من نحو قوله:

إنّ امتى لا تجتمع على ضلاله، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم. (٢)

ص: ١٥٩

- 
- ١- (١). راجع: الإحكام: ١٨٦/١؛ المستصفى: ٥٠٩/١ و ٥١٠؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٨٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ٥٤١/١؛ الوسيط فى اصول الفقه: ٩٦/١؛ أصول الفقه للمظفر: ٣٥٤/٢؛ التوضيح لمتن التنقيح: ١٠٥/٢.
- ٢- (٢). سنن ابن ماجه: ٤/٦٠٥ ح ٣٩٥ باب الفتن؛ جامع الأصول: ٥/٧٤٦.

وعن ابن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

إِنَّ الله لا يجمع أمتي - أو قال - أمّه محمّد صلى الله عليه وآله على ضلاله أبداً، ويد الله على الجماعه، ومن شدّ شدّاً إلى النار. (١)

وعن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله أنه... وسأل ربّه أن لا يجتمعوا على ضلاله، فأعطى ذلك. (٢)

وعن حذيفة بن اليمان، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول:

من فارق الجماعه واستدل الأماره لقي الله ولا حجّه له عند الله. (٣)

قال الحاكم: فقد ذكرنا تسعة أحاديث بأسانيد صحيحة يستدلّ بها على الحجّه بالإجماع واستقصيت فيه تحريماً لمذاهب الأئمة المتقدمين. (٤)

وعن حذيفة بن اليمان... قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

تلتزم جماعه المسلمين وإمامهم. (٥)

قال الحاكم في ذيل الحديث المذكور: هذا حديث مخرج في الصحيحين هكذا، وقد خرّجاه أيضاً مختصراً من حديث الزهري، عن أبي إدريس الخولاني، وإنما خرجته في كتاب العلم لأنّي لم أجد للشيخين حديثاً يدل على أنّ الإجماع حجّه غير هذا. (٦)

\*\*\* أقول: هذا الخبر بحث على إطاعه السلطان ولزوم جماعته. فعلى هذا، فهو أجنبى عن محلّ النزاع، فعلى هذا لم يذكر الشيخان حديثاً دالاً على أنّ الإجماع حجّه.

ص: ١٦٠

١- (١). سنن الترمذى: ٨٦٢ ح ٢١٦٧؛ المستدرک على الصحيحين للحاكم النيسابورى: ١٦٧/١-١٦٨ ح ٣٩١-٣٩٧.

٢- (٢). المستدرک: ١٧١/١ ح ٤٠٠.

٣- (٣). المصدر: ١٧٤ ح ٤٠٩-٤١٠.

٤- (٤). المصدر: ١٧٦.

٥- (٥). المصدر: ١٦٤١٦٥.

٦- (٦). المصدر.

ونقل المحقق السيد الحكيم عن الطوفى إنه يقول: فأما نحو قوله عليه السلام:

اتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّهُ مِنْ شَدِّ شَدِّ فِي النَّارِ، وَيَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ.

فإنما المراد به طاعه الأئمة والأمراء، وترك الخروج عليهم بدليل قوله عليه السلام:

اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ. وقوله عليه السلام: من مات تحت رأيه عصبيه مات ميتة جاهلية. (١)

وفي ضوء ما ذكرناه تعلم أن هذه الروايات المذكورة هاهنا وفي بعض الكتب الأصولية لعلماء أهل السنة والمستدرک للحاكم، على طوائف بعضها أجنبي عن عوالم جعل العصمه لرأى الأئمة، كالأخبار الداعية إلى الألفه و التجمّع، وكالأخبار الحائته على إطاعه السلطان ولزوم جماعته، وقسم منها يحث على صلاه الجماعه، ولم يبق إلا أحاديث إن امتى لا تجتمع على ضلاله وما فى معناها.

هذا، مع أن فى إسناد بعضها ضعف كما قال البوصيرى فى الزوائد رقم ١٩٨٧، هذا إسناد ضعيف لضعف أبى خلف الأعمى واسمه حازم بن عطّار، وقد روى هذا الحديث من حديث أبى ذر وأبى مالك الأشعري وابن عمر وأبى بصره (الغفارى)، وقدامه بن عبد الله الكلابى، وفى كلّها نظر، قاله شيخنا العراقى. (٢)

وقال الحاكم: فقد استقرّ الخلاف فى إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان وهو أحد أركان الحديث من سبعة أوجه، لا يسعنا أن نحكم أن كلّها محموله على الخطأ، إلى أن قال: ثمّ وجدنا للحديث شواهد من غير حديث المعتمر لا ادعى صحّتها ولا أحكم بتوهينها، بل يلزمنى ذكرها لإجماع أهل السنّه على هذه القاعده من قواعد الإسلام. (٣)

ص: ١٦١

١- (١). الأصول العامه: ٢٦١٢٦٢. ولمزيد الاطلاع راجع: إرشاد الفحول: ١٧٧/١.

٢- (٢). راجع: جامع الأصول: ٧٤٧/٥، ذيل رقم ١.

٣- (٣). المستدرک على الصحيحين: ١٧٠/١.

وقال العجلوني أيضاً: هذا الحديث (لا تجتمع أمتي على ضلاله) فيه اضطراب وخلاف في صحته. (١)

وفيه: إنَّ الحاكم بعد اعترافه بضعف الإسناد والاختلاف فيه التجأ لذكر الأحاديث التسعة إلى الإجماع، وهذا هو المصادره إلى المطلوب إذا أثبت حججه الإجماع بالأحاديث التي أثبت حجيتها بالإجماع.

وحكى عن السبكي أنه قال: وأما الحديث، فلا شكَّ أنه اليوم غير متواتر، بل ولا يصحّ. (٢)

لكنَّ المحقّق التستري في كشفه في باب تثبيت إسناده وقوّه دلالاته قال: وأقوى ما ينبغي أن يعتمد عليه من النقل حديث:

لا تجتمع أمتي على الخطأ

وما في معناه لاشتهاره وقوّه دلالاته وتعويل معظمهم ولا سيما أوائلهم عليه، وتلقّيهم له بالقبول لفظاً ومعنى، وأدعاء جماعه منهم تواتره معني، وموافقه العلّامه من أصحابنا لهم على ذلك في أوائل المنتهى، وأدعائه في آخر المئه الأولى من كتاب الألفين: إنّه متّفق عليه، أي: بين الفريقين، وتعداده في القواعد من خصائص نبينا صلى الله عليه وآله عصمه أمته بناءً على ظاهرها وكذا في التذكرة مع التصريح بعصمتهم من الاجتماع على الضلاله، ووروده من طرق أصحابنا أيضاً. (٣)

### تواتر السنّه الدالّه على حجّيه الإجماع

\*قد ادّعى بعض تواترها المعنوي كالزحيلي، حيث قال: إنَّ كثره الأحاديث بألفاظها المختلفه وإن لم تتواتر آحادها، لكنّ القدر المشترك بينها، وهو عصمه

ص: ١٦٢

١- (١). أسنى المراتب: ٢٥٢. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ١/٥٤٥.

٢- (٢). راجع: العده في اصول الفقه: ٢/٦٢٥.

٣- (٣). كشف القناع عن وجوه حججه الإجماع: ٦. وراجع: مفاتيح الأصول: ٤٩٤.

الأمه من الخطأ، متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيره، وهذا هو التواتر المعنوي، والمتواتر المعنوي كالتواتر اللفظي في إفاده العلم بما يدل عليه. (١) كما ادعى التواتر المعنوي كل من: الشيخ محب الله بن عبد الشكور، وعبد العلي محمد الأنصاري في مسلم الثبوت وفواتح الرحموت، (٢) وعبد الكريم زيدان في الوجيز، (٣) والآمدى في الأحكام، (٤) وابن التلمساني في شرح المعالم (٥) والشيخ عبدالقادر الرومي في نزاهه خاطر العاطر، (٦) والنمله في المهذب، (٧) وابن قدامه المقدسي في روضه الناظر، (٨) والغزالي في المستصفى و المنخول. (٩)

وفي الختام، فقد حُكي عن أبي بكر السرخسي أنه قال: والآثار في هذا الباب كثيره تبلغ حدّ التواتر؛ لأنّ كلّ واحد منهم إذا روى حديثاً في هذا الباب سمعه في جمع، ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع، فذلك بمنزله المتواتر، كالإنسان إذا رأى القافله بعد انصرافها من مكّه وسمع من كلّ فريق واحداً يقول: قد حججنا، فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجّوا في تلك السنه. (١٠)

وعن أبي بكر الرازي قال: ويدلّ على صحّحه حجّجه الإجماع من جهه السنّه، الأخبار

ص: ١٤٣

١- (١). الوسيط في اصول الفقه الإسلامى: ٩٧/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٥٤٢/١.

٢- (٢). فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت: ٤٠٢/٢.

٣- (٣). الوجيز في اصول الفقه: ١٨٢.

٤- (٤). الأحكام: ١٨٤/١-١٨٥.

٥- (٥). شرح المعالم: ٧٥/٢-٧٦.

٦- (٦). نزاهه خاطر العاطر: ٢٣٢/١.

٧- (٧). المهذب: ٨٥٩/٢.

٨- (٨). روضه الناظر: ٨٣.

٩- (٩). المستصفى: ٥١٠/١؛ المنخول: ٤٠٢.

١٠- (١٠). أصول السرخسي: ٢٩٩/١. وراجع: أصول الجصاص: ١١٥/٢؛ المحصول: ٨١٨/٣.

التي قد ثبت ورودها من طريق التواتر من جهات قد علمنا أنها تشتمل على صدقٍ بخبرٍ عن رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادته للأمة بصحة إجماعها، ولزوم اتباعها. (١)

### استفاضه السنه الداله على حجية الإجماع ومقبوليتها عند الموافقين و المخالفين

وفى قبال هؤلاء ادعى غير واحد من الأعلام على أنها مشهوره، ولا أقل من استفاضتها.

قال الغزالي: وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتاب متواتر، لكن ليس بنص، فطريق تقرير الدليل أن نقول: تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالفاظ مختلفه مع اتفاق المعنى فى عصمه هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين و الثقات من الصحابه، إلى أن قال: بل هى مقبوله من موافقى الأمة ومخالفيتها، ولم تزل الأمة تحتج بها فى اصول الدين وفروعه. (٢)

وحكى عن الطوفى أنه قائل بعدم تواترها، بل قائل بمقبوليتها عند الأمة، حيث قال: إن هذا الخبر وان تعددت ألفاظه ورواياته لا نسلم أنه بلغ رتبة التواتر المعنوى؛ لأنه إذا عرضنا هذا الخبر على أذهاننا، وسخاء حاتم وشجاعه على عليه السلام، ونحوهما من المتواترات المعنويه، وجدناها قاطعه بثبوت الرأى فى الثانى، وغير قاطعه بالأول، فهو إذن فى القوه دون سخاء حاتم وشجاعه على، وهما متواتران، وما دون المتواتر ليس بمتواتر، فهذا الخبر ليس بمتواتر، لكنّه فى غايه الاستفاضه. (٣)

وقال الفخر الرازى: أمّا الطريق الأول، وهو ادعاء التواتر، فبعيد، فإننا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حدّ التواتر؛ لأنّ العشرين، بل الألف لا يكون متواتراً؛ لأنه ليس يستبعد فى العرف اقدم عشرين إنساناً على الكذب فى واقعه معينه، وبالجملة فهم مطالبون

ص: ١٦٤

١- (١). أصول الجصاص: ١١٢/٢ و ١١٥.

٢- (٢). المستصفى: ١/٥١٠-٥١١؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٨٦-٢٨٧.

٣- (٣). الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٦٢٦٣.

باقامه الدلاله على أنّ مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب. (١)

وقال أيضاً في المعالم: إن قالوا: الأخبار الكثيره وردت في هذا الباب وهي بأسرها دالّه على أنّ الإجماع حجّه، فصارت هذه الأخبار الكثيره جاريه مجرى الأخبار الكثيره الوارده في شجاعه على عليه السّلام وسخاء حاتم، فإنّ كلّ واحد منها وإن كان من باب الآحاد، إلّا أنّ مجموعها يفيد العلم، فنقول: إمّا أن يقال بأنّ القدر المشترك بين هذه الأخبار هو أنّ الإجماع حجّه، أو القدر المشترك بينها شيء يلزم من ثبوته أنّ الإجماع حجّه، أو لا- ذلك ولا- هذا. فإنّ كان الأوّل، ووجب أن يحصل التواتر في كون الإجماع حجّه، وذلك باطل؛ لأنّ المخالفين نازعوا فيه، والموافقين إنّما أثبتوا كونه حجّه بالدليل، فلو حصل النقل المتواتر فيه لكان جاريّاً مجرى العلم بشجاعه على وسخاء حاتم، ومعلوم أنّ ذلك باطل. وبهذا الحرف يظهر الفرق بين هذه الأخبار وبين الأخبار الوارده في شجاعه على عليه السّلام وسخاء حاتم؛ لأنّ القدر المشترك بين هذه الأخبار هو شجاعه على عليه السّلام وسخاء حاتم، لأنّه لما كان الأمر كذلك، لا جرم صار هذا المعنى معلوماً متواتراً، فلو كان الأمر مسألتننا كذلك، لوجب حصول التواتر عن الرسول صلى الله عليه وآله في أنّ الإجماع حجّه، ومعلوم أنّ أحداً لم يقل بذلك. (٢)

وقال السيد المرتضى علم الهدى: فلا- شبهه في أنّ هذا الخبر إنّما رواه الآحاد، وليس من الأخبار الموجهه للعلم، وإنّما يفرع مخالفونا في تصحيحه إلى امور كلّها عند التأمل مبنيه على أنّ إجماعهم حجّه، وقبولهم للشيء يقتضى صحته وما أشبه ذلك، وهذا هو استدلال على الشيء بنفسه. (٣)

ص: ١٤٥

١- (١). المحصول: ٣/٨١٩٨٢٠.

٢- (٢). شرح المعالم في اصول الفقه: ٢/٧١٧٤. وراجع: نزّهه خاطر العاطر: ١/٢٣٢.

٣- (٣). الذريعة إلى اصول الشريعة: ٢/١٦٦١٧. وراجع: العده في اصول الفقه: ٢/٦٢٥؛ الفصول الغرويه: ٢٥٠؛ قوانين الأصول: ٣٦١.



أقول: قد عرفت ممّا ذكرناه من الأعلام أنّ التمسك بهذه الأخبار في إثبات مثل هذا الأصل الذى بنوا عليه اصول دينهم فضلاً عن فقهم غير جائز، إذ لم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب يقيناً، بل تكون ظنيه.

وأيضاً عرفت أنّ ادعاء التواتر المعنوى لا - وجه له، بل قيل: عناد ومكابره، واعترف غير واحد من أعلام أهل السنّه كالحاجبى و العصدى ومن مرّ ذكرهم بعدهم كونها متواتره معنى، فكأنّ من شرايط التواتر المعنوى توافقها فى المعنى المدعى تواترها فيه، وانتفائه فى المقام واضح لا غبار فيه.

ويؤيد ما ذكرناه بكلام صدر الشريعه، حيث قال: وما ذكر من أخبار الآحاد فبلوغ مجموعها إلى حدّ التواتر غير معلوم، والإجماع دليل قاطع يكفر جاحده، فيجب أن تكون الدلائل الدالّه على أنّه دليل قاطع قطعيه الدلاله على هذا المدلول المطلوب. (١)

بل قال المحقق فى المعارج فى الجواب عن الحديث المذكور: نمنع أصله، ولو سلّمنا تواتره لقلنا بموجبه من حيث إنّ امته صلى الله عليه وآله لا تخلو عن المعصوم، فيكون قولها حجّه لدخول قوله فى الجملة. (٢)

ص: ١٦٦

١- (١). التوضيح لمتن التنقيح: ١٠٥/٢.

٢- (٢). معارج الأصول: ١٢٩.

لَمَا ثَبِتَ أَنَّ الْآيَاتِ الْمَذْكُورَةَ لَمْ تَدَلَّ عَلَى حُجِّيهِ الْإِجْمَاعِ، اسْتَدَلُّوا بِالْأَحَادِيثِ الْمَرْوِيَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِثْلَ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، وَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدَّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدَّ إِلَى النَّارِ، وَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: تَلْزَمُ جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، وَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ.

مَعْلُومٌ أَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ وَغَيْرَهَا الَّتِي اسْتَدَلُّوا بِهَا عَلَى حُجِّيهِ الْإِجْمَاعِ عَلَى طَوَائِفٍ، بَعْضُهَا أَجْنَبِيٌّ عَنْ عَوَالِمِ جَعْلِ الْعِصْمَةِ لِرَأْيِ الْأُمَّةِ، كَالْأَخْبَارِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْأَلْفَةِ وَالتَّجْمَعِ، وَكَالْأَخْبَارِ الْحَاثَّةِ عَلَى إِطَاعَةِ السُّلْطَانِ وَلِزُومِ جَمَاعَتِهِ، وَقَسَمَ مِنْهَا يَحْتَّ عَلَى صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَحَادِيثٌ إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ وَمَا فِي مَعْنَاهَا.

هَذَا، مَعَ أَنَّ فِي إِسْنَادِ بَعْضِهَا ضَعْفٌ كَمَا قَالَ الْبُوصَيْرِيُّ، وَقَالَ الْحَاكِمُ: فَقَدْ اسْتَقَرَّ الْخِلَافُ فِي إِسْنَادِ هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى الْمُعْتَمَرِ بْنِ سَلِيمَانَ. وَقَالَ فِي حَقِّ الْأَحَادِيثِ الَّتِي ذَكَرَهَا بِعِنَاوَانِ الشَّاهِدِ لِمَتْنِ خَبَرِ الْمُعْتَمَرِ بْنِ سَلِيمَانَ: لَا أَدْعَى صِحَّتَهَا وَلَا أَحْكَمُ بِتَوْهِينِهَا، لَكِنَّ الْمُحَقِّقَ التَّسْتَرِيَّ قَالَ: أَقْوَى مَا يَنْبَغِي أَنْ يَعْتَمَدَ عَلَيْهِ مِنَ النُّقْلِ حَدِيثُ: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَأِ. وَمَا فِي مَعْنَاهُ لِاشْتِهَارِهِ، وَقُوَّةُ دَلِيلَتِهِ، وَتَعْوِيلُ مُعْظَمِهِمْ وَلَا سِيَمَا أَوَائِلَهُمْ عَلَيْهِ، وَتَلْقِيهِمْ لَهُ بِالْقَبُولِ لَفْظًا وَمَعْنَى، وَادِّعَاءُ جَمَاعَةٍ مِنْهُمْ تَوَاتُرَهُ مَعْنَى، وَمُوَافَقَةُ الْعَلَامَةِ الْحَلِّيِّ مِنْ أَصْحَابِنَا عَلَى ذَلِكَ.

قَدْ ادَّعَى بَعْضُ -كَالزَّحِيلِيِّ- تَوَاتُرَهَا الْمَعْنَوِيَّ. وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ السَّرْحَسِيُّ: وَالْآثَارُ فِي هَذَا الْبَابِ كَثِيرَةٌ تَبْلِيغُ حَدِّ التَّوَاتُرِ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِذَا رَوَى حَدِيثًا فِي هَذَا الْبَابِ سَمِعَهُ فِي جَمْعٍ، وَلَمْ يَنْكُرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ ذَلِكَ الْجَمْعِ، فَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ التَّوَاتُرِ.

وَفِي قِبَالِ هَؤُلَاءِ ادَّعَى غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَعْلَامِ عَلَى أَنَّهَا مَشْهُورَةٌ، وَلَا أَقْلٌ مِنْ اسْتِفَاضَتِهَا، وَحُكِيَ عَنِ الطُّوفِيِّ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ هَذَا الْخَبَرَ وَ إِنْ تَعَدَّدَتْ أَلْفَاظُهُ وَرَوَايَاتُهُ لَا نَسَلَمُ

أنه بلغ رتبة التواتر المعنوي؛ لأنه إذا عرضنا هذا الخبر على أذهاننا، وسخاء حاتم وشجاعه على عليه السلام، ونحوهما من المتواترات المعنوية، وجدناها قاطعه بثبوت الرأى فى الثانى، وغير قاطعه بالأول، فهو إذن فى القوه دون سخاء حاتم وشجاعه على، وهما متواتران، وما دون المتواتر ليس بمتواتر، فهذا الخبر ليس بمتواتر، لكنه فى غايه الاستفاضه.

وقال الرازى: وادعاء التواتر، فبعيد، فإننا لا- نسلم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حد التواتر؛ لأن العشرين، بل الألف لا- يكون متواتراً؛ لأنه ليس يستبعد فى العرف اقدم عشرين إنساناً على الكذب فى واقعه معينه، وبالجملة فهم مطالبون باقامه الدلاله على أن مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب.

وقال أيضاً فى المعالم: إما أن يقال بأن القدر المشترك بين هذه الأخبار هو أن الإجماع حجّه، أو القدر المشترك بينها شىء يلزم من ثبوته أن الإجماع حجّه، أو لا ذلك ولا هذا. فإن كان الأول، وجب أن يحصل التواتر فى كون الإجماع حجّه، وذلك باطل؛ لأن المخالفين نازعوا فيه، والموافقين إنما أثبتوا كونه حجّه بالدليل، فلو حصل النقل المتواتر فيه لكان جاريماً مجرى العلم بشجاعه على عليه السلام وسخاء حاتم، ومعلوم أن ذلك باطل. وبهذا الحرف يظهر الفرق بين هذه الأخبار وبين الأخبار الواردة فى شجاعه على وسخاء حاتم، فلو كان الأمر كذلك لا جرم صار هذا المعنى معلوماً متواتراً، فلو كان الأمر مسألتنا كذلك، لوجب حصول التواتر عن الرسول صلى الله عليه وآله فى أن الإجماع حجّه، ومعلوم أن أحداً لم يقل بذلك.

ومما ذكرناه من الأعلام عرفت أن التمسك بهذه الأخبار على حجيه الإجماع غير جائز، إذ لم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب يقيناً، فإنه فرض دلالتها على المدعى، فيكون ظنياً، والظنى لا يثبت الأمر القطعى، وقد عرفت أن ادعاء التواتر المعنوى لا وجه له.

١. لماذا لا تدلّ جميع الأحاديث المذكوره على حجيه الإجماع؟
٢. أذكر رأى المحقق التستري فى حديث: «لا يجتمع ائمتى على الخطأ».
٣. أذكر كلام الأصولى الكبير أبى بكر السرخسى.
٤. لماذا لم يبلغ هذا الخبر (لا تجتمع ائمتى على الخطأ) إلى رتبه التواتر المعنوى؟
٥. أذكر رأى العلامة الرازى حول أخبار صحه حجيه الإجماع، هل بلغت حدّ التواتر أم لا؟
٦. أذكر الاستدلال الذى ذكره الرازى فى المعالم على عدم بلوغ هذا الخبر إلى رتبه التواتر المعنوى.
٧. لماذا لا يجوز التمسك بهذه الأخبار على حجيه الإجماع إذا كانت غير متواترة؟



دلالة الأخبار على حجيه الإجماع

\*الأخبار الواردة هي أدلّ على الفرض من نصوص الكتاب، وإن كانت دونها من جهة التواتر، وتقرير هذا الدليل: إنّ الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وآله بعصمه هذه الأمة عن الخطأ بألفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر، وابنه، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدرى، وأنس بن مالك، وأبي هريره، وحذيفه بن اليمان، وغيرهم مع اتفاق المعنى، ولم تزل كانت ظاهره مشهوره بين الصحابه و التابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعا أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها من موافقى الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة تحتجّ بها فى اصول الدين وفروعه، ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين:

أحدهما: حصول العلم الضرورى، فإنّ كلّ من سمع هذه الأحاديث يجد من نفسه العلم الضرورى بأنّ قصد رسول الله صلى الله عليه وآله من جملة هذه الأخبار، وإن لم يتواتر آحادها، تعظيم شأن هذه الأمة، والأخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضروره شجاعه على وسخاء حاتم، ونحوهما.

وثانيهما: حصول العلم الاستدلالي، وهو أنّ هذه الأخبار لم تزل ظاهره مشهوره بين الصحابه و التابعين ومن بعدهم، متمسكاً بها فى إثبات الإجماع من غير خلاف فيها ولا

نكير إلى زمان المخالف، والعادة قاضيه بإحاله اتفاق مثل هذا الخلق الكثير و الجَم الغفير-مع تكرر الأزمان واختلاف مذاهبهم ودواعيهم، مع كونها مجبولة على الخلاف-على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من الشريعة، وهو الإجماع المحكوم به على الكتاب و السنّه من غير أن يتبّه أحد على فسادة وإبطاله وإظهار النكير فيه. (١)

أورد على الدليل المذكور:

أولاً: إنّ الظاهر من الاجتماع هو التجامع الإرادى لا محض حصول الموافقه اتفاقاً، فلا يثبت حجّيه جميع الإجماعات، إذ لا يتوقّف تحقّق الإجماع على اجتماع آرائهم على سبيل اطلاع كلّ منهم على رأى الآخر، واختياره موافقه الآخر، وتتميمه بالإجماع المركّب أو بعدم القول بالفصل دور، وهذا واضح، إلاّ أن يقال مرادهم إثبات الحجّيه فى الجملة لا مطلقاً، وبه يبطل السلب الكلى الذى يدّعيه الخصم. (٢)

وثانياً: إنّ الألف و اللّام الداخلتان على الخطأ تكونان للجنسيه لما حقّقناه سابقاً فى محلّه من أنّ اللّام حقيقه فى الجنس، ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطأ، وهو قد يحصل بأن يختار كلّ واحد من الأئمّه خطأ غير خطأ الآخر، وذلك يوجب عصمتهم، ولا يقولون به، فهذا من أدلّه الشيعه على القول بوجوب وجود الإمام المعصوم.

ولو جعل اللّام للعهد الذهنى، فيصير من باب النكره المنفيه مفيداً للعموم، إذ يصير معنى الروايه حينئذ أنّهم لا يجتمعون على فرد من أفراد الخطأ، بل كلّ ما اجتمعوا عليه فهو صواب، لكنّه معنى مجازى للفظ، فيكون معنى الروايه، سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الإرادى، أنّ اجتماع الأئمّه لا يحصل على ما خطأته ثابتة قبل الاجتماع،

ص: ١٧٢

---

١- (١). راجع: المستصفى: ١/٥١٣؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٨٦٢٨٧؛ كشف الأسرار: ٣/٣٨١؛ الإحكام: ١/١٨٧١٨٨؛ روضه الناظر: ٨٣؛ نزّهه خاطر: ١/٢٣٢٢٣٣؛ المهذب: ٢/٨٥٩٨٦؛ شرح المعالم: ٧٥/٢.

٢- (٢). راجع: قوانين الأصول: ٣٦٢.

فالغرض نفى اجتماع الأمة على ما هو خطأ، لا أن ما اجتمعوا عليه يعلم أنه ليس بخطأ. (١)

وثالثاً: يمكن أن يقال: لعل هذا الحديث ورد على صيغته النهي، وكانت العين من لفظه (يجتمع) ساكنه، ويسئل عنهم: من الذى ضبط فى إعرابه الرفع دون السكون يعنى ذلك نهياً منه صلى الله عليه وآله لأُمَّته فاشتبه ذلك على الراوى. (٢)

ورابعاً: يحتمل أنه أراد بالخطأ والضلاله عن الأمة عصمه جميعهم عن الكفر لا بتأويل ولا شبهه، ويحتمل أنه أراد عصمتهم عن الخطأ فى الشهاده فى الآخرة أو فيما يوافق النص المتواتر أو دليل العقل، دون ما يكون بالاجتهاد، سلّمنا دلالة هذه الأخبار على عصمتهم عن كل خطأ وضلال، لكن يحتمل أنه أراد بالأمة كل من آمن به إلى يوم القيامة، وأهل كل عصر ليسوا كل الأمة، فلا يلزم امتناع الخطأ والضلال عليهم. (٣)

وخامساً: يقال فى جواب الاستدلال المذكور: إنكم استدلتتم بالخبر على الإجماع، ثم استدلتتم بالإجماع على صحه الخبر. (٤)

وسادساً: قال الشيخ عبد القادر الرومى: ولو سلّمنا صحه هذه الأحاديث ودلالاتها على عصمه الأمة، فهى معارضة بما يناقضها ممّا حاله فى الصحه والشهره مثل حالها، وهو ما روى أبو هريره أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقه، أو اثنتين وسبعين فرقه، والنصارى مثل ذلك، وتفرقت أمّتى على ثلاث وسبعين فرقه. (٥)

ص: ١٧٣

١- (١). راجع: قوانين الأصول: ٣٦٢؛ الفصول الغرويه: ٢٥٠.

٢- (٢). راجع: الذريعه إلى اصول الشريعه: ٦١٩/٢؛ المحصول: ٨٢٤/٣.

٣- (٣). راجع: الإحكام: ١٨٧/١؛ كشف الأسرار: ٣٨٢/٣ و ٣٨٣؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١/٢٣٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٥٤٤/١؛ المنحول: ٤٠٣.

٤- (٤). راجع: كشف الأسرار: ٣٨٢/٣؛ المستصفى: ٥١٤/١؛ المهذب: ٨٦٠/٢.

٥- (٥). سنن الترمذى: ١٠٢٩ ح ٢٦٤٠، كتاب الإيمان؛ سنن أبى داود: ٢٦١/٤ ح ٤٥٩٦، كتاب السنه-باب ١؛ سنن ابن ماجه: ٦٢١/٤ ح ٣٩٩١-٣٩٩٢، كتاب الفتن.



رواه أبو داود، وابن ماجه، وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. وله، من حديث عبد الله بن عمرو: إن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين، مله وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين مله كلهم فى النار إلا مله واحده، قالوا: من هى يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابى.

قال الترمذى: حديث غريب. (١)

فقد أخبر النبى صلى الله عليه وآله أن أمة تفرق على ثلاث وسبعين فرقه كلهم فى النار إلا واحده، فالأحاديث الأول لو دلت على عصمه الأمة لكانت أمّا أن تدل على عصمه جميعها أو على عصمه بعضها، والأول باطل؛ لأن هذا الحديث قد دل على خطأ أكثرها، وهو اثنتان وسبعون من ثلاث وسبعين كلهم فى النار إلا واحده، ومن يستحق النار لا يكون صالحاً فضلاً عن معصوم، والثانى أيضاً باطل؛ لأن مجتهدى ذلك البعض ليسوا جميع الأمة، بل هم مجتهد وجزء قليل من الأمة، إذ كل فرقه من الثنتين والسبعين فرقه فيها مجتهدون، فدلّ الحديث على أن جميع الفرق من الأمة، وحينئذ يصير تقدير أحاديثكم لا يجتمع مجتهد وفرقه من ثلاث وسبعين فرقه من امتى على الخطأ، وهو خبط عظيم وصرف للفظ عن أكثر مضمونه، فتيين من هذا أن ما يذكرونه من الأدلة لا ينهض بالدلالة على أن الإجماع حجّه. (٢)

وسابعاً: إنكم ادّعيتم العلم الضرورى، ومن خاصيته أن لا يختلف فيه العقلاء، ونحن نخالفكم، وأيضاً ادّعيتم الضروره ثم اشتغلتم ببيان وجه الدلاله، وهما لا يجتمعان. (٣)

وثامناً: من المحتمل أن أحداً أنكر هذه الأخبار ولم ينقل إلينا، بل أنكر النظام

ص: ١٧٤

١- (١). سنن الترمذى: ج ٢٦٤١.

٢- (٢). نزهة الخاطر العاطر: ١/٢٣٣.

٣- (٣). راجع: شرح المعالم: ٢/٧٥؛ الأحكام: ١/١٨٨.

والخوارج و الظاهريه و الشيعه-على رأى علماء أهل السنّه-هذه الأخبار، ومع هذا الاحتمال، فلا قطع. وما المانع أن يكون الصحابه و التابعون استدّلوا بغير هذه الأحاديث. (١)

### الأمّه وحديث: لا تجتمع امتى على الخطأ

إن قيل: إنّ الأمّه تلقّت هذا الحديث بالقبول، فدل على ثبوت الإجماع، فنقول:

أولاً: لا نسلم تلقّيها له بالقبول، إذ منكر الإجماع كالنظام و الخوارج و الظاهريه و الشيعه-على رأى أهل السنّه-لو تلقّوه بالقبول لما خالفوه.

وثانياً: إنّ الاحتجاج بتلقّي الأمّه له بالقبول احتجاج بالإجماع، وهو إثبات الشىء بنفسه، وهو محال و باطل، وبيان الشيخ الطوسى: لو سلّمنا تلقّيها له بالقبول، لم يكن أيضاً فيه حجّه؛ لأنّ كلامنا فى صحّه الإجماع الذى لا يثبت إلا بعد ثبوت الخبر، والخبر لا يصحّ حتّى يثبت أنّهم لا يجمعون على خطأ. (٢)

ولكن، ظاهراً أنّ هذه المناقشات غير وارده، فإنّ المراد بتلقى الأمّه له بالقبول ليس كلّ الأمّه، بل اغلبيتها، ولو سلّم لعلّه كان خلاف الخوارج و الظاهريه و النظام من جهه الدلاله، فلا يؤثر فى صحّه السند.

وكذلك الاستدلال بالتلقّي له بالقبول ليس استدلالاً بالإجماع، حتّى يلزم إثبات الشىء بنفسه.

نعم، قال المحقّق السيد الحكيم: تبقى مناقشه واحده، وهى وارده على جملة ما ذكر من الأدلّه السمعيه لا- على خصوص هذا الحديث، وهى ورود لفظ الأمّه فيها أو ما يؤدّى مؤدّاها، والأخذ بظاهره لا يفيد إلا من قال: إنّ إجماع الأمّه حجّه، أمّا بقيه الأقوال كإجماع المجتهدين، أو أهل الحرمين، أو الصحابه، أو أهل طائفه ما، فإنّ هذه الأدلّه لا تصلح لإثباتها.

ص: ١٧٥

١- (١). راجع: الإحكام: ١/١٨٨.

٢- (٢). العده فى اصول الفقه: ٢/٦٢٥.

والقول بأنّ الأئمة ليست هي إلاّ مجتهدوها وأهل الحلّ و العقد فيها، فلا- عبره بغيرهم، قول لا- يعتمد سوى الخطابه والاستحسان، وهما لا يصلحان في مقام التمسك بالأدلة على الحجج الشرعيه، فالخروج على النص فيها لا مبرر له، (يعنى تقييد بلا دليل)، وأوضح من ذلك في الإشكال قصرها على الصحابه أو أهل المدينة، وهكذا... (١)، بل نرى أهل السنّه، ولا أقلّ أكثرهم يقولون: إنّ المراد بالإجماع هو إجماع خصوص الفقهاء، أو أهل الحلّ و العقد لعصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفه خاصه، وهى طائفه أهل السنّه، بل يكتفون باتّفاق جماعه ويطمئنون إليهم كما هو الواقع في بيعه السقيفه.

وفى الخاتمه نذكر أقوال بعض العلماء الذين يقولون: إنّ تلقى الأئمة الخبر لا يخرجهم من الآحاد، منهم: القاضى عضد الدّين الأيجى فى شرح المختصر تبعاً لابن الحاجب وغيره، هقد صرّح بأنّ قبول الأئمة لخبر لا يخرجهم من الآحاد، وأنّه إنّما يمتنع عادة اتّفاقهم على مظنون إذا دقّ فيه النظر، و أمّا فيما استند إلى القياس الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر، فلا. (٢)

وحكى إمام الحرمين عن الاستاذ أبى بكر فى بعض مصنفاته أنّه قال: إنّ الخبر الذى تلقته الأئمة بالقبول إنّ اتّفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه.

وعن القاضى: إنّ لا يحكم بصدقه وان تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً؛ لأنّ تصحيح الأئمة للخبر يجرى على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبر من ظاهره، وعداله الراوى، وثبوت الثقه به، وغيرهما ممّا يرعاه المحدّثون، فإنهم يطلقون فيه الصحه، ولا وجه للقطع بالصدق و الحال هذه.

ص: ١٧٤

١- (١). الأصول العامه للفقّه المقارن: ٢٦٤-٢٦٣.

٢- (٢). راجع: كشف القناع: ١٤١٥.

دلالة الأخبار على محلّ النزاع هي أدلّ على الغرض من نصوص الكتاب، وإن كانت دونها من جهة التواتر، فإنّ الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وآله بعصمه هذه الأمة عن الخطأ بألفاظ مختلفة على لسان بعض الصحابة مع اتفاق المعنى، ولم تنزل ظاهره مشهوره بين الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم، يدفعها أحد من أهل النقل من موافقى الأمة ومخالفها، ولم تنزل تحتجّ بها فى اصول الدين وفروعه، ثمّ الاستدلال بهذا الدليل من وجهين:

أحدهما: حصول العلم الضرورى، فإنّ كلّ من سمع هذه الأحاديث يجد من نفسه العلم الضرورى بأنّ قصد رسول الله صلى الله عليه وآله من هذه الأخبار تعظيم شأن هذه الأمة، والإخبار بعصمتها عن الخطأ.

وثانيهما: حصول العلم الاستدلالي، وهو أنّ هذه الأخبار لم تنزل ظاهره مشهوره بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم، متمسكاً بها فى إثبات الإجماع من غير خلاف فيها، والعادة قاضيه بإحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير، مع تكرّر الأزمان واختلاف مذاهبهم ودواعيهم، على الإجماع بما لا أصل له.

وأورد عليه أولاً: إنّ الظاهر من الاجتماع هو التجامع الإرادى لا محض حصول الموافقة اتفاقاً، فلا يثبت حجّيه جميع الإجماعات، إذ لا يتوقّف تحقّق الإجماع على اجتماع آرائهم على سبيل اطلاع كلّ منهم على رأى الآخر، واختياره موافقه الآخر.

وثانياً: إنّ اللّام الداخلة على الخطأ تكون للجنسيه، فإنّ اللّام حقيقه فى الجنس، ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطأ. نعم، لو جعل اللّام للعهد الذهنى فيصير من باب النكره المنفيه مفيداً للعموم إذ يصير معنى الروايه حينئذٍ أنّهم لا يجتمعون على فرد من أفراد الخطأ، بل كلّ ما اجتمعوا عليه فهو صواب، لكنّه معنى مجازى للفظ.

وثالثاً: يمكن أن يقال: لعلّ هذا الحديث ورد على صيغته النهي، وكانت العين من لفظه (يجتمع) ساكنه، يعني ذلك نهياً منه صلى الله عليه وآله لأُمَّته فاشتبه ذلك على الراوى.

ورابعاً: يحتمل أنه أراد بالخطأ والضلاله عن الأُمَّه عصمه جميعهم عن الكفر، أو عصمتهم عن الخطأ فى الشهاده فى الآخره أو فيما يوافق النصّ المتواتر أو دليل العقل، ويمكن أنه أراد بالأُمَّه كلّ من آمن به إلى يوم القيامة، وأهل كل عصر ليسوا كلّ الأُمَّه فلا يلزم امتناع الخطأ والضلال عليهم.

وخامساً: انكم استدللتم بالخبر على الإجماع، ثم استدللتم بالإجماع على صحّ الخبر.

وسادساً: ولو سلّمنا صحّ هذه الأحاديث ودلالاتها على عصمه الأُمَّه، فهى معارضه بما يناقضها ممّا حاله فى الصحّ والشهره مثل حالها، فالأحاديث الأول لو دلّت على عصمه الأُمَّه لكأنّ أمّا أن تدل على عصمه جميعها أو على عصمه بعضها، والأوّل باطل؛ لأنّ هذا الحديث قد دل على خطأ أكثرها، والثانى أيضاً باطل؛ لأنّ مجتهدى ذلك البعض ليسوا جميع الأُمَّه، بل هم مجتهد وجزء قليل من الأُمَّه، إذ كل فرقه من الثنتين والسبعين فرقه فيها مجتهدون، فدلّ الحديث على أنّ جميع الفرق من الأُمَّه، وحينئذ يصير تقدير أحاديثكم لا يجتمع مجتهد وفرقه من ثلاث وسبعين فرقه من أمّتى على الخطأ، وهو خبط عظيم وصرف للفظ عن أكثر مضمونه.

وسابعاً: انكم ادعيتم العلم الضرورى، ثم اشتغلتم ببيان وجه الدلاله وهما لا يجتمعان.

وثامناً: من المحتمل أنّ أحداً أنكر هذه الأخبار ولم ينقل إلينا، بل أنكر النظام والخوارج والظاهرية والشيعة هذه الأخبار، ومع هذا الاحتمال، فلا قطع. وما المانع أن يكون الصحابه والتابعون استدّلوا بغير هذه الأحاديث.

إن قيل: إنّ الأُمَّه تلقّت هذا الحديث بالقبول، فدل على ثبوت الإجماع، فنقول: أولاً: لا نسلم تلقّيها له بالقبول، إذ منكر الإجماع لو تلقّوه بالقبول لما خالفوه.

وثانياً: إنّ الاحتجاج بتلقّى الأُمَّه له بالقبول احتجاج بالإجماع، وهو إثبات الشىء بنفسه.

لكن، ظاهراً أنّ هذه المناقشات غير وارده، فإنّ المراد بتلقّي الأئمة له بالقبول ليس كلّ الأئمة، بل اغلبيتها، ولو سلّم لعله كان خلاف الخوارج و الظاهريه من جهه الدلاله، فلا يؤثر في صحه السند. وكذلك الاستدلال بالتلقّي له بالقبول ليس استدلالاً بالإجماع، حتّى يلزم إثبات الشيء بنفسه.

تبقى مناقشه واحده، وهي وارده على جمله ما ذكر من الأدله السمعيه، لا على خصوص هذا الحديث، وهي ورود لفظ الأئمة فيها أو ما يؤدّي مؤداها، والأخذ بظاهره لا يفيد إلاّ من قال: إنّ إجماع الأئمة حجّه، أمّا بقيه الأقوال كإجماع المجتهدين، أو أهل الحرمين، أو الصحابه، أو أهل الحلّ و العقد، فإنّ هذه الأدله لا تصلح لإثباتها. والقول بأنّ الأئمة ليست هي إلاّ مجتهديها وأهل الحلّ و العقد فيها، فلا- عبره بغيرهم، قول لا- يعتمد سوى الخطابه والاستحسان، وهما لا- يصلحان في مقام التمسّك بالأدله على الحجج الشرعيه، فالخروج على النص فيها لا مبرّر له.

١. ما المراد بالعلم الضروري والاستدلالي الحاصلان من هذه الأخبار؟
٢. لِمَ لا يثبت حججه جميع الإجماعات إذا كان الظاهر من الاجتماع، هو التجامع الإرادي؟
٣. أذكر ووضح الإيراد الثاني.
٤. وضح الإيراد الخامس.
٥. أذكر الإيراد السادس على الاستدلال المذكور.
٦. لماذا يكون الاحتجاج بتلقى الأمة له بالقبول احتجاجاً بالإجماع و هو إثبات الشيء بنفسه؟
٧. أذكر المناقشه الوارده على الأدله السمعيه.

\*و أما العقل، فقد صوّر دليلهم بصور عديدة، منها:

ما ذكره الآمدي، حيث قال: و أما المعقول، فهو أنّ الخلق الكثير، وهم أهل كلّ عصر، إذا اتّفقوا على حكم قضيه وجزموا به جزماً قاطعاً، فالعادة تحيل على مثلهم الجزم بذلك و القطع به وليس له مستند قاطع، بحيث لا يتتبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع. (١)

أورد نفسه على الاستدلال المذكور، بأنّ العادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنّهم ما ليس قاطعاً قاطعاً، ولهذا فإنّ اليهود و النصارى مع كثرتهم كثره تخرج عن حد التواتر، قد أجمعوا على تكذيب محمّد عليه السّلام وإنكار رسالته، وليس ذلك إلّا لخطئهم في ظنّ ما ليس قاطعاً قاطعاً. (٢)

ص: ١٨١

- 
- ١- (١). الإحكام: ١/١٨٩١٩٠. وراجع: الوجيز: ١٨٣؛ فواتح الرحموت: ٢/٣٩٨؛ العده في اصول الفقه: ٢/٤٠٣٦٠٤.
- ٢- (٢). الإحكام: ١/١٩٠. وراجع: إرشاد الفحول: ١/١٦٩؛ الأصول العامّة للفقه المقارن ص ٢٦٤؛ أصول الجصاص: ٢/١١٦؛ العده في اصول الفقه: ٢/٤٠٤؛ المستصفي: ١/٥٢١.



مع أنّ من سلك هذه الطريقة المعنوية لم ير انعقاد الإجماع إذا كان عدد المجمعين ينقص عن عدد التواتر، ومع أنّه يلزمه أن يكون الإجماع المحتجّ به خصيصاً بإجماع أهل الحل و العقد من المسلمين.

ومنها: ما قرّره الغزالي قال: إنّ الصحابه إذا قضوا بقضيه وزعموا أنّهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلاّ عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرةً تنتهي إلى حدّ التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط حتّى لا يتنبّه واحد منهم للحقّ في ذلك، وإلى أنّ القطع بغير دليل قاطع خطأ، فقطعهم في غير محلّ القطع محال في العاده، فإنّ قضوا على اجتهاد واتفقوا عليه، فيعلم أنّ التابعين كانوا يشدّدون النكير على مخالفيهم ويقطعون به، وقطعهم بذلك قطع في غير محلّ القطع، فلا يكون ذلك أيضاً إلاّ عن قاطع، وإلاّ فيستحيل في العاده أن يشدّد عن جميعهم الحقّ مع كثرتهم حتّى لا يتنبّه واحد منهم للحقّ، وكذلك نعلم أنّ التابعين لو أجمعوا على شيء أنكر تابعو التابعين على المخالف، وقطعوا بالإنكار، وهو قطع في غير محلّ القطع، فالعادة تحيل ذلك إلاّ عن قاطع. (١)

ثمّ أورد على نفسه، بأنّ هذه الطريقة ضعيفه عندنا؛ لأنّ منشأ الخطأ إما تعيّد الكذب وإما ظنّهم ما ليس بقاطع قاطعاً، والأوّل غير جائز على عدد التواتر، وأمّا الثاني فجائز، فقد قطع اليهود ببطلان نبوه عيسى ومحمّد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التواتر، وهو قطع في غير محلّ القطع. (٢)

فمعلوم أنّ العاده لا تحيل على عدد التواتر أن يظنّوا ما ليس بقاطع قاطعاً، وعلى هذا شرط بعض أنّ خبر التواتر لا بدّ من أن يستند إلى محسوس.

أقول: بل صرح في المنحول بأنّه لا مطمع في إثبات حجيه الإجماع في مسلك

ص: ١٨٢

١- (١). المستصفى: ١/٥٢١، ٥٢٠. وراجع: فواتح الرحموت: ٢/٣٩٧٣٩٨.

٢- (٢). المستصفى: ١/٥٢١، ٥٢٢؛ المنحول: ٤٠٣٤٠٤.

عقلي، إذ ليس فيه ما يدلّ عليه، ولم يشهد له من جهه السمع خبر متواتر ولا نصّ كتاب، وإثبات الإجماع بالإجماع تهافت، والقياس المظنون لا مجال له في القطعيات. (١)

ومنها: ما حكاه الرازي عن إمام الحرمين، حيث قال: دليل العقل و هو الذي عوّل عليه إمام الحرمين فقال: إجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن يكون إلّا لدلاله أو أماره. فإنّ كان لدلاله، فقد كشف الإجماع عن وجود تلك الدلاله، فيكون خلاف الإجماع، خلافًا لتلك الدلاله. وإن كان لأماره، فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفه هذا الإجماع فلولا اطلاعهم على دلاله قاطعه مانعه من مخالفه هذا الإجماع وإلّا لاستحال اتّفاقهم على المنع من مخالفته. (٢)

ثمّ استشكل عليه، بأنّ هذه الدلاله ضعيفه جداً؛ لاحتمال أن يقال: إنهم قد اتّفقوا على الحكم لا لدلاله ولا أماره، بل لشبهه، وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفريقهم في الشرق والغرب قد اتّفقت كلمتهم لأجل الشبهه. سلّمنا الحصر، فلم لا يجوز أن يكون لأماره تفيد الظنّ.

قوله: رأينا الصحابه مجمعين على المنع من مخالفه هذا الإجماع، وذلك يدلّ على اطلاعهم على دليل قاطع مانع من مخالفه هذا الإجماع. قلنا: لا نسلم اتّفاق الصحابه على ذلك.

أقول: قد ثبت بالتواتر مخالفه على عليه السّلام وجماعه كبيره من بنى هاشم وباقي المسلمين على بيعه أبي بكر يوم السقيفه.

وحكى عن السيد المرتضى إنّ الاحتجاج بالإجماع لم يكن في الصدر الأوّل، إذ لم يعرفوه ولا سيما على الوجه الذي يدّعيه علماء أهل السنّه، وإنّما كانوا ينكرون على من خالف الحقّ؛ لأنّه خرج عن المذهب الذي يعضده الدلائل إجماعياً كان أم

ص: ١٨٣

١- (١). المنخول: ٤٠٣.

٢- (٢). المحصول: ٨٢٥/٣؛ شرح المعالم: ٩٠/٢.

خلافياً، ثم قال السيد المرتضى: إننا لم نعرف خبراً عن أحد من الصحابة إنه كان يحتج في الإجماع بالأخبار الدعاه، بل لم يثبت عنهم احتجاج بالإجماع على ما يذهب إليه الخصوم جملة. (١)

إن قيل: يثبت احتجاجهم بالإجماع في أمر الإمامه.

فيقال: لعله لعدم كونها عندهم من أحكام الشريعة المطلوبه بالأصالة، فزعموا كفايه اختيار الأئمة أو جمهورهم في إثباتها واحداً، وجواز التعويل على إجماعهم الغير الناشئ عن دليل في مثلها مما هو مبنى نظام امور الدنيا. (٢)

ومنها ما قيل في تقريره: إنه ثبت بالدليل العقلي القطعي أن نبينا صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء وشريعته دائمه إلى قيام الساعة، فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة وأجمعت الأئمة على حكمها، ولم يكن إجماعهم موجباً للعلم، وخرج الحق عنهم، ووقعوا في الخطأ أو اختلفوا في حكمها، وخرج الحق عن أقوالهم، فقد انقطعت شريعته في بعض الأشياء، فلا تكون شريعته كلها دائمه، فيؤدى إلى الخلف في اخبار الشارع، وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجة قطعيه لتدوم الشريعة بوجوده، حتى لا يؤدى إلى المحال.

يرد عليه أولاً: لا نسلم أنه يلزم منه انقطاع الشريعة؛ لأن الحكم الذى أجمعوا عليه إن كان ثابتاً في الشرع قبل الإجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس، يبقى بقاء ذلك النص ولا أثر للإجماع في إثباته، وإن لم يكن ثابتاً، لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولاً له؛ لأنه يتناول الأحكام الموجوده في الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده، فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها.

على أننا إن سلمنا أنه دخل تحت هذا النص، لا يلزم من انقطاعه أصل الشريعة؛

ص: ١٨٤

١- (١). راجع: كشف القناع: ١٢١٣.

٢- (٢). المصدر: ١٣.

لبقاء أمهات الأحكام، كما لا يلزم من عدمه قبل الإجماع عدم الشريعة. (١)

وثانياً: تقول الشيعة: هذا الذى ذكر فى تقرير الدليل المعنوى على حجيه الإجماع هو بعينه دليل عقلى أنّ النبى صلى الله عليه وآله نصّب بعده وصياً وخليفه يرجع إليه عند وقوع الحوادث التى ليس فيها نصّ قاطع من الكتاب و السنّه المتواتره؛ لئلا يلزم انقطاع الشريعة بعد ارتحال النبى صلى الله عليه وآله.

وبعبارة اخرى: إذا ثبت أنّ شريعة نبينا صلى الله عليه وآله مؤبده و أنّ المصلحه لها ثابتة إلى قيام الساعه لجميع المكلفين، فلا بدّ لها من حافظ؛ لأنّ تركها بغير حافظ اهمال لها وتعدي للمكلفين بما لا يطيقونه، ويتعدّر عليهم الوصول إليه، وليس يخلو الحافظ لها من أن يكون جميع الأئمّه أو بعضها، وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأئمّه؛ لأنّ الأئمّه يجوز عليها السهو و النسيان و ارتكاب الفساد و العدول عمّا علمته. فإذا ذن، لا بدّ لها من حافظ معصوم يؤمن من جهته التغيير و التبديل و السهو؛ ليتمكن المكلفون من المصير إلى قوله، وهذا الأمر تذهب الشيعة إليه. (٢)

\*\*\*قال المحقق صاحب الفصول: أمّا العقل، فتقرّر بوجهين:

الأول: إنّ العباده تحيل اجتماع الكلّ على الحكم الشرعى من غير دليل قاطع لما نرى من اختلاف أنظارهم وأفكارهم، فإنّ الدليل الظننى ممّا لا يتفق التوافق عليه عادة.

وفساده واضح؛ لجواز توافقه عن دليل ظنى أجمعوا على حجيته كخبر الواحد، أو عن أدلّه ظنّيه عوّل كل فرقه منهم على بعضها، ولا- يستفاد القطع من مجموعها. نعم، قد يكشف الإجماع عن كون المستند قطعياً، لكنّه لا- يثبت المقصود، وهو كون الإجماع حجّه مطلقاً.

الثانى: إنّ الجميع قد اطبقوا على القطع بتخطئه المخالف للإجماع، والعباده تحيل

ص: ١٨٥

١- (١). كشف الأسرار: ٣/٣٨٣٣٨٤؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢/١٠٦١٠٧؛ أصول السرخسى: ٣٠٠/١.

٢- (٢). راجع: تلخيص الشافى: ١/١٢٣؛ كشف المراد: ٢٨٦ و ٢٨٨؛ اللوامع الالهيه: ٣٣١.

اجتماعهم على القطع بحكم شرعى من غير دليل قاطع. (و هذا التقرير على ما قال الفاضل القمى فى القوانين من أقوى الأدله العقلية التى أقاموها على حجيه الإجماع).

وأورد عليه أمران: الأول: إنَّ الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج و النَّظام قد منعوا من حجيته، فكيف يدعى إطباق الجميع؟!

وأجيب عنه: بأنَّ هؤلاء لشردمه قليلون من أهل البدع و الأهواء، قد نشؤوا بعد اتِّفاق الآراء فلا يعتدُّ بهم ولا بخلافهم. (١)

وأنت خير بأنَّ ما نسبوه إلى الشيعة من إنكار حجيه الإجماع افتراء منهم كما مرَّ مفضيلاً فإنَّ الإماميه لا تنكر حجيه الإجماع مطلقاً، و إنما تنكر حجيته من حيث كونه إجماعاً.

والأمر الثانى: إنَّه إثبات لحجيه الإجماع، بالإجماع فهذا دور. وجوابه واضح؛ لأنَّ حجيه هذا الإجماع على ما عرفت من الدليل ليس بحجيه مطلق الإجماع، بل لكشفه عن الدليل القاطع، فلا يلزم الدور. (٢)

وأيضاً قيل فى تقريره وتوجيهه: إنَّ الصحابه إذا قضوا بقضيه، وزعموا أنَّهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلاَّ عن مستند قاطع، و إذا كثروا كثرةً تنتهى إلى حدِّ التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط، فقطعهم فى غير محلِّ القطع محال فى العادة، والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابه، فيستحيل فى العادة أن يشدَّ عن جميعهم الحقَّ مع كثرتهم.

ونوقش فيه، بأنَّ إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم، فلا - شكَّ فى أنَّ هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجَّه؛ لأنَّه قطع بالسَّنة، ولا كلام لأحد فيه؛ لأنَّ هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السَّنة، و أمَّا إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم كما هو المقصود من فرض الإجماع حجَّه مستقله ودليلاً فى مقابل الكتاب و السَّنة،

ص: ١٨٦

١- (١). راجع: فواتح الرحموت: ٩٧/٢؛ كشف الأسرار: ٣٧٣/٣.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ٢٥١. و راجع: قوانين الأصول: ٣٦٥؛ الأصول العامه: ٢٦٤؛ معارج الأصول: ١٢٧.

فإنّ قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العاده قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر، فإنه لا يستحيل في حقهم الغفله أو الاشتباه أو الغلط كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العاده أو العقيدة أو أى دافع من الدوافع الأخر التي أشرنا إليها سابقاً.

ولا- عجب في تطرّق احتمال الخطأ في اتّفاق الناس على رأى، بل تطرّق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتّفاق في النقل؛ لأنّ أسباب الاشتباه و الغلط فيه أكثر.

مع أنّ هذا الطريق العقلى لو تمّ، فأى شىء يخصّيه بخصوص الصحابه أو المسلمين أو علماء طائفه خاصّه من دون باقى الناس وسائر الأمم، إلّا- إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزيه خاصّه ليست للأمم الأخر، وهى العصمه من الخطأ. فإذا ثبت، لا يكون الدليل على الإجماع إلّا هذا الدليل لا الطريق العقلى المدعى، وهذا رجوع إلى المسلك الأول أو الثانى.

(١)

ص: ١٨٧

---

١- (١). راجع: أصول الفقه للمظفر: ٣٥٥٣٥٦/٢؛ العّدّد فى اصول الفقه: ٢/٤٠٣٦٠٤.

أما الدليل العقلي أو المعنوي فقد صوّر بصور عديده، منها: ما ذكره الآمدي: إنّ الخلق الكثير وهم أهل كلّ عصر إذا اتّفقوا على حكم قضيه وجزموا به جزماً قاطعاً، فالعاده تحيل على مثلهم الجزم بذلك و القطع به وليس له مستند قاطع، بحيث لا يتتبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع.

ثمّ أورد نفسه على كلامه، بأنّ العاده لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنّهم ما ليس قاطعاً قاطعاً، مع أنّ من سلك هذه الطريقه المعنويه لم ير انعقاد الإجماع عند ما إذا كان عدد المجمعين ينقص عن عدد التواتر، ومع أنّه يلزمه أن يكون الإجماع المحتجّ به خصيصاً بإجماع أهل الحل و العقد من المسلمين.

ومنها: ما قرّره الغزالي قال: إنّ الصحابه إذا قضوا بقضيه وزعموا أنّهم قاطعون بها، فلا يقطعون بها إلاّ عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرةً تنتهي إلى حدّ التواتر، فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط حتّى لا يتتبه واحد منهم للحقّ في ذلك، وإلى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ، فقطعهم في غير محلّ القطع محال في العاده.

ثمّ أورد على نفسه، بأنّ هذه الطريقه ضعيفه عندنا؛ لأنّ منشأ الخطأ إمّا تعيّد الكذب و إمّا ظنّهم ما ليس بقاطعاً، والأوّل غير جائز على عدد التواتر، و أمّا الثاني، فجائز، والدليل على ذلك قطع اليهود و النصارى ببطلان نبوّه نبيناصلّى الله عليه و آله.

وقال إمام الحرمين: إجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن يكون إلاّ لدلاله أو أماره. فإنّ كان لدلاله، فقد كشف الإجماع عن وجود تلك الدلاله، فيكون خلاف الإجماع خلافاً لتلك الدلاله. و إن كان لأماره، فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفه هذا الإجماع، فلولا - أطلاعهم على دلاله قاطعه مانعه من مخالفه هذا الإجماع وإلاّ لاستحال اتّفاقهم على المنع من مخالفته.

أورد المحقق الرازي عليه، بأن هذه الدلالة ضعيفه جداً؛ لاحتمال أن يقال: إنهم قد اتفقوا على الحكم لا- لدلاله ولا أماره، بل شبهه. وكم من المبطلين مع كثرتهم قد اتفقت كلمتهم لأجل الشبهه. سلّمنا الحصر، فلم لا يجوز أن يكون لأماره تفيد الظنّ.

مع أنا لا نسلّم اتّفاق الصحابه على ذلك، ومع إنّه لما جوّزت حصول الإجماع لأجل الأماره، فلعلّهم أجمعوا على المنع من مخالفه الإجماع الصادر عن الأماره لأماره اخرى.

ومنها ما قيل: إنّه ثبت بالدليل العقلي القطعي أن نبينا صلى الله عليه و آله خاتم الأنبياء، وشريعته دائمه إلى قيام الساعه، فمتمت وقعت حوادث ليس فيها نصّ قاطع من الكتاب و السنّه، وأجمعت الأمّه على حكمها، ولم يكن إجماعهم موجبا للعلم وخرج الحقّ عنهم، ووقعوا فى الخطأ أو اختلفوا فى حكمها، وخرج الحقّ عن أقوالهم، فقد انقطعت شريعته.

يرد عليه أوّلاً: لا نسلّم أنّه يلزم منه انقطاع الشريعه. وثانياً: إذا ثبت أنّ شريعه نبينا صلى الله عليه و آله مؤبده، وإنّ المصلحه لها ثابتة إلى قيام الساعه لجميع المكلفين، فلا- بدّ لها من حافظ؛ لأنّ تركها بغير حافظ اهمال لها، وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأمّه لأنّ الأمّه يجوز عليها السهو و النسيان. فإذا ن، لا بدّ لها من حافظ معصوم يؤمن من جهته التغيير و النسيان.

ومنها: إنّ العباده تحيل اجتماع الكل على الحكم الشرعى من غير دليل قاطع لما نرى من اختلاف أنظارهم وأفكارهم، فإنّ الدليل الظنّي ممّا لا يتفق التوافق عليه عادة.

وفساده واضح؛ لجواز توافقتهم عن دليل ظنى أجمعوا على حجّيته كخبر الواحد، أو عن أدلّه ظنّيه عوّل كل فرقه منهم على بعضها، ولا- يستفاد القطع من مجموعها. نعم، قد يكشف الإجماع عن كون المستند قطعياً، لكنّه لا- يثبت المقصود، وهو كون الإجماع حجّه مطلقاً.

وأورد صاحب الفصول على تقريره الثانى أمران: أوّلاً: إنّ الشيعه وغيرهم كبعض الخوارج و النّظام قد منعوا من حجّيته، فكيف يدعى اطباق الجميع؟!



وأنت خير بأن ما نسبوه إلى الشيعة من إنكار حجيه الإجماع افتراء منهم كما مرّ مفصلاً فإنّ الإماميه لا تنكر حجيه الإجماع مطلقاً  
وإنما تنكر حجيته من حيث كونه إجماعاً.

والأمر الثانى: إنّه إثبات لحجيه الإجماع بالإجماع، فهذا دور. وجوابه واضح؛ لأنّ حجيه هذا الإجماع على ما عرفت من الدليل ليس  
بحجيه مطلق الإجماع، بل لكشفه عن الدليل القاطع، فلا يلزم الدور.

وقال المحقّق المظفر فى مناقشه التقرير الذى ذكره، و هو بعينه ما ذكره الغزالي، فلا نعيده: إنّ إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه  
قول المعصوم، فلا شكّ فى أنّ هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجّه؛ لأنّه قطع بالسّنّه، و أمّا إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم  
كما هو المقصود من فرض الإجماع دليلاً مستقلاً فى مقابل الكتاب و السنّه، فإنّ قطع المجمعين مهما كانوا الثن كان يستحيل فى  
العاده قصدهم الكذب فى ادعاء القطع كما فى المتواتر، فإنّه لا يستحيل فى حقّهم الغفله أو الاشتباه أو الغلط كما لا يستحيل أن  
يكون إجماعهم بدافع العاده أو العقيدة، ولا عجب فى تطرّق احتمال الخطأ فى اتّفاق الناس على رأى.

١. أذكر التقرير الذى ذكره الآمدى مع إيراداته عليه.
٢. أذكر التقرير الذى ذكره الغزالى ووضح لماذا تكون هذه الطريقه عنده ضعيفه؟
٣. وضح التقرير الذى ذكره إمام الحرمين ووضح إيراد الرازى عليه.
٤. أذكر التقرير الرابع.
٥. لماذا لا يلزم انقطاع الشريعه؟
٦. لماذا إذا ثبت أن شريعه نبينا صلى الله عليه و آله مؤبده، فلا بد لها من حافظ معصوم؟
٧. لماذا لا يلزم الدور على التقرير الثانى الذى ذكره صاحب الفصول؟



خلاصه ما مَرَّ في دليل حججه الإجماع عند الإماميه (١)

\*\*قد عرفت مفصلاً بما لا- مزيد عليه أن الإجماع بما هو إجماع لا- قيمه علميه له عند الإماميه متى لم يكشف عن قول المعصوم، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله عليه السلام فالحججه في الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنه ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب و السنه كما عليه أهل السنه.

و قد تقدم أنه لم تثبت عندنا نحن الإماميه عصمه الأئمه عن الخطأ، و إنما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأئمه أنه يكشف عن رأى من له العصمه، فالعصمه في المنكشف و هو قول الإمام عليه السلام لا في الكاشف و هو الإجماع.

و تقدم أيضاً- أن الإجماع على هذا المبني يكون بمنزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً، بل هو دليل على الدليل. نعم، هناك فرق بين الإجماع و الخبر المتواتر، و هو أن الخبر دليل لفظي على قول المعصوم، أي: إنه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ، و أما الإجماع فهو دليل قطعي على نفس رأى المعصوم لا على لفظ خاص

له؛ لأنه لا يثبت به فى أى حال أنّ المعصوم قد تَلَفَّظ بلفظ خاص فى بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمّى الإجماع بالدليل اللبى نظير الدليل العقلى.

فقد ظهر لك ممّا ذكرناه، إنّه لا يجب فى الإجماع اتّفاق الجميع كما هو مصطلح أهل السنّه، بل يكفى اتّفاق كلّ من يستكشف من اتّفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلّوا إذا كان العلم باتّفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرّح بذلك جماعة من علماء الإماميه، وقد مرّ ذكرهم، ومنهم: المحقّق فى المعتر، حيث قال: فلو خلا المئه من فقهاءنا من قوله لما كان حجّه، ولو حصل فى اثنين كان قولهما حجّه. (١)

فذلكه الكلام: إنّ الإجماع إنّما يكون حجّه إذا علّم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله، وإن حصل الظنّ منه، فلا قيمه له عند أصحابنا الإماميه، ولا دليل على حجّيته.

### المسامحه فى إطلاق الإجماع على اتّفاق جماعه علم دخول المعصوم فيها

معلوم أنّه لا يلزم من كونه حجّه تسميته إجماعاً فى الاصطلاح (و هو اتّفاق أهل الحلّ والعقد من امّه محمّد صلى الله عليه وآله أو اتّفاق جميع العلماء فى عصر) بل يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا فى إطلاق الإجماع على اتّفاق الجماعه التى علم دخول الإمام عليه السّلام فيها؛ لوجود مناط الحجّيه فيه وكون وجود المخالف المعلوم نسبه غير مؤثر شيئاً.

وعلى أى تقدير، فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الإمام عليه السّلام فى أقوال المجمعين، بحيث يكون دلالتة عليه بالتضمّن، فيكون الإخبار على الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السّلام، وهذا هو الذى يدلّ عليه كلام الشيخ المفيد، (٢) والسيد المرتضى، (٣) وابن

ص: ١٩٤

١- (١). المعتر: ٣١/١.

٢- (٢). أوائل المقالات: ١٢١؛ التذكره بأصول الفقه: ٤٥.

٣- (٣). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٦٠٥/٢.

زهره، (١) والمحقق (٢) والعلامة، (٣) والشهيدين، (٤) ومن تأخر عنهم. (٥)

و أما اتفاق من عدا الإمام عليه السّلام بحيث، يكشف عن صدور الحكم عن الإمام بقاعده اللّطف كما عن الشيخ، أو التقرير كما عن المحقق التستري في كشف القناع، أو بحكم العاده القاضيه باستحاله توافقه على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السّلام، فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً إلا أن ينضمّ قول الإمام المكشوف عنه باتّفاق هؤلاء إلى أقوالهم فيسمّى المجموع إجماعاً بناءً على المسامحه في تسميه اتّفاق جماعه مشتمل على قول الإمام عليه السّلام، جماعاً، وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر. (٦)

### طرق كشف الإجماع عن قول المعصوم

#### إشاره

إنّ الإجماع إنّما يكون حجّه إذا علم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله، وإن حصل الظنّ منه، فلا قيمه له عند أصحابنا الإماميه، ولا دليل على حجّيه مثله. أمّا كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ وببيان آخر، ما هي النكته في حجّيه الإجماع؟ فهذا ما ينبغي البحث عنه، وقد ذكرنا لذلك طرقاً ونكاتاً متعدّده أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري على ما قيل إلى اثنتي عشرة طريقاً، (٧) ونحن نذكر الطرق المشهوره و المعروفه منها، وهي ستّ:

ص: ١٩٥

١- (١). الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٤٧٧.

٢- (٢). المعتمر: ٣١/١.

٣- (٣). مبادئ الأصول: ١٩٠؛ تهذيب الوصول: ٦٥ و ٧٠.

٤- (٤). الذكرى: ٤٩/١؛ القواعد و الفوائد: ٢١٧/١.

٥- (٥). المعالم: ١٧٣؛ الوافيه: ١٥١.

٦- (٦). فرائد الأصول: ١٨٤١٨٩/١؛ معالم الأصول: ٢٤١.

٧- (٧). بحر الفوائد: ١٢٣؛ أصول الفقه: ٣٥٩/٢.

إشاره

وهى كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السّلام فى جملة جماعه لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السّلام، وهذه تسمى الإجماع الدخولى، والطريقة التضمّنيه، وهى المعروفه عند قدماء الأصحاب، وهذه هى التى اختارها السيد المرتضى ومن تبعه.

وهذه الطريقة إنّما تتصوّر إذا استقصى الشخص المحصّل للإجماع بنفسه، وتتبع أقوال العلماء، فعرّف اتّفاقهم، ووجد من بينها أقوالاً متميزه معلومه لأشخاص مجهولين حتّى حصل له العلم بأنّ الإمام من جملة اولئك المتفقين، أو يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أنّ الإمام كان من جملتهم، ولم يعلم قوله بعينه من بينهم، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

وبعبارة أوضح: إنّ هذا الإجماع الدخولى الموجب لعلم الناقل بدخول الإمام عليه السّلام فى المجمعين، قد يكون بسماع هذا الناقل الحكم من جماعه يعلم إجمالاً بأنّ أحدهم الإمام عليه السّلام، وقد يكون بغير السماع كما إذا ظفر بفتاوى متعدده يعلم بأنّ إحداها فتوى الإمام عليه السّلام، فإنّ فى هاتين الصورتين يعلم الناقل بدخول رأى الإمام عليه السّلام فى آراء المجمعين.

تنبيه

المستفاد من كلماتهم اختصاص الإجماع الدخولى بدخول قوله عليه السّلام فى أقوال المجمعين سواء كان شخصه الأجلّ داخلًا فيهم أم لا. وعلى هذا، فيكون فعله وتقريره عليه السّلام خارجين عن الإجماع الدخولى المصطلح، وإن كانا حجّتين أيضاً، كما إذا صدر فعل عن جماعه نعلم إنّ أحدهم الإمام عليه السّلام، أو صدر فعل من شخص بمحضر جماعه نعلم أنّ أحدهم الإمام عليه السّلام فسكتوا بأجمعهم مع إمكان الردع منهم على تقدير كونه خلافاً الواقع، فإنّ هذا الفعل أو التقرير ليس من الإجماع الدخولى المصطلح، وإن كان بنفسه حجّه.

وقد ذكروا أنّه لا يضرب فى حجيه الإجماع على هذه الطريقة مخالفه معلوم النسب

و إن كثروا مَمَّن يعلم أنه غير الإمام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل أنه الإمام، فإنَّه في هذه الصورة لا- يتحقَّق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

يرد عليه بما قاله الشيخ الأعمش الأنصاري: إنَّ هذا في غايه القلَّة، بل نعلم جزماً أنه لم يتَّفَق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين (١) والسيد (٢) وغيرهما.

ولذا صرَّح الشيخ في العده (٣) في مقام الردِّ على السيد المرتضى حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف: بأنَّه لولا قاعده اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفه موافقه الإمام للمجمعين. (٤)

وكما قيل: إنَّ هذه الطريقه لا تتحقَّق غالباً إلاَّ لمن كان موجوداً في عصر الإمام أوفى الغيبه الصغرى، (٥) وكان السيد المرتضى فيها، وأما بالنسبه إلى

ص: ١٩٧

١- (١). المراد بهما الشيخ المفيد و الشيخ الطوسي.

٢- (٢). المراد بهما السيد المرتضى و السيد أبو المكارم ابن زهره.

٣- (٣). العده في اصول الفقه: ٦٣١/٢.

٤- (٤). فرائد الأصول: ١٩٢/١.

٥- (٥). للمهدى عجل الله فرجه غيبتان، صغرى وكبرى كما جاءت بذلك الأخبار عن ائمه أهل البيت عليهم السَّلام، حيث روى إبراهيم بن المستنير، عن المفضل قال: سمعت أبا عبدالله الصادق عليه السَّلام يقول: إنَّ لصاحب هذا الأمر غيبتين إحداهما أطول من الأخرى حتَّى يقال: مات، وبعض يقول: قتل، فلا يبقى على أمره إلاَّ نفر يسير من أصحابه، ولا يطلع أحد على موضعه وأمره ولا غيره إلاَّ- المولى الذى يلى أمره. فهذا الخبر صريح فى أنَّ له عليه السَّلام غيبتين، ويقال أيضاً: قصرى وطولى. أمَّا الغيبه الصغرى، فمن مولده إلى انقطاع السفاره بينه وبين شيعته بوفاه السفراء وعدم نصب غيرهم، وهى أربع وسبعون سنه. هكذا ذكر المفيد و السيد محسن الامين فى الأعيان وغيرهما، فجعلوا ابتداء الغيبه إمامته، ولذلك كانت أربعاً وسبعين سنه، وهذا بناءً على وفاه السمرى سنه ثلاث مئه وتسع وعشرين، و أمَّا بناءً على أنَّ وفاته وقعت سنه ثمان وعشرين كما فى إعلام الورى فتنقص سنه مع أنه ذكر أنَّ مدته الغيبه الصغرى تكون أربعاً وسبعين سنه. ففى هذه المده كان السفراء يرونه وربما رآه غيرهم، ويصلون إلى خدمته، وتخرج على أيديهم توقعات منه عليه السَّلام إلى شيعته فى أجوبه مسائل وفى امور شتى.



الصور المتأخره فبعيده التحقق لا سيما فى الصوره الأولى، وهى السماع من نفس الإمام عليه السلام. (١)

### الطريقه الثانيه: التقرير (الملازمه الشرعيه)

وهى أن يتحقق الإجماع بمراى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإن اتفقا الفقهاء على حكم و الحال هذه يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه، وتقريرهم على ما ذهبوا إليه، فيكون ذلك دليلاً على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

و هذه الطريقه هى التى تسمى بدلاله التقرير الناشئ من الإمساك عن النكير على إصابه المجمعين فيما اتفقوا عليه، وذلك لأن تقرير المعصوم حججه كقوله وفعله، ومعلوم كما مرّ سابقاً أن تقرير المعصوم حججه فى فعل الواحد، فكيف بالجمع الكثير و الجم الغفير ولا- يمنع منه الغيبه مع العلم بالحال و التمكّن من الرد؟! فإنّه و إن غاب عنا إلاّ أنّه بين أظهرنا نراه ويرانا، نلقاه و يلقانا و إن كنّا لا- نعرفه بعينه، فإنّه يعرفنا و يرعانا، و يطّلع على أحوالنا، و تُعرض عليه أعمالنا، و يكون متمكناً من أنكار باطلهم على عالمهم و جاهلهم، فحينئذٍ يكون عدم ردّه عليهم ما اتفقوا عليه و تركه للنكير تقريراً لهم عليه.

و هذا الوجه لا يتوقّف على قاعده اللطف، و إن توقّف على العصمه، وذلك لأنّ

ص: ١٩٨

---

١- (١). أصول الفقه للمظفر: ٢/٣٦٠؛ قوانين الأصول: ٣٥٠؛ الفصول الغرويه: ٢٤٥.

إنكار المنكر و النهى عنه كتعليم الواجب و الأمر به واجب على كلِّ أحد، فإذا اتَّفَق قول أو فعل ممَّا يتعلَّق بالدين، ولم يصدر إنكار له ممَّن يمتنع إخلاؤه بما وجب عليه لعصمته، مع قطع النظر عن إمامته، كان ذلك تقريراً و حججاً على كونه معروفاً غير منكر؛ ولأنَّ الظاهر من السكوت عن مثل ذلك هو الرضا بوقوعه ممَّن صدر منه وغيره.

حكى المحقق التستري عن استاذ العلامة شريف العلماء المازندراني أنَّه عزى هذه الطريقة إلى بعض المتأخرين، واحتملها أيضاً عن كلام أبي الصلاح الحلبي في الكافي. (١)

و هذه الطريقة كما لا تتوقَّف على قاعده اللطف أيضاً لا تتوقَّف على ملاحظه منصب الإمامه و لوازمه، بل هي من جهه أنَّه يجب الأمر بالمعروف و تعليمه، و إنكار المنكر و تبيينه و الردع عنه على كلِّ متمكِّن من ذلك عالم بما هو الواقع و الحكمه، فكيف يخلُّ المعصوم به مع علمه بأعمال الأئمّه؟ فسكوته عمداً اتَّفَق الإماميه أو علماءهم عليه تقرير لهم عليه، و هو حججاً مطلقاً كقوله في حضوره و غيبته. (٢)

قال المحقق المظفر: هذه الطريقة لا تتم إلاّ مع إحراز جميع شروط التقرير، و مع هذه الشروط لا شك في استكشاف موافقه المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمراى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه، فيكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقه.

ولكن المهمُّ أن يثبت لنا أنَّ الإجماع في عصر الغيبه هل يتحقَّق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي و الحال هذه؟ (٣)

و جوابه واضح، فإنَّه إن كان المراد بإلقاء الخلاف و بيان الواقع من الإمام عليه السَّلام مع إظهار أنَّه الإمام بأن يعرّفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم، و إن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً، فلا فائده فيه، إذ لا يترتّب الأثر المطلوب و هو الردع من الإمام عليه السَّلام.

ص: ١٩٩

١- (١). مفاتيح الأصول: ٤٩٧؛ كشف القناع: ١٦٤؛ أصول الفقه للمظفر: ٣٦١/٢؛ بحر الفوائد: ١٢٤.

٢- (٢). بحر الفوائد: ١٢٤؛ رساله الإجماع (الرسائل الأصوليه): ٣٠٠؛ قوانين الأصول: ٣٥٤ مع حاشيه سيد علي.

٣- (٣). أصول الفقه: ٣٦١/٢.

قد عرفت أنّ الإجماع بما هو إجماع لا قيمه علميه له عند الإماميه إذا لم يكشف عن قول المعصوم، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله عليه السلام فالحجّه في الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّه ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب و السنّه. وقد تقدّم أنّه لم تثبت عندنا الإماميه عصمه الأمه عن الخطأ و إنّما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأمه أنّه يكشف عن رأى من له العصمه، فالعصمه في المنكشف و هو قول الإمام عليه السلام، وتقدّم أيضاً أنّ الإجماع على هذا المبنى يكون بمنزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أنّ الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعى رأساً، بل هو دليل على الدليل على الحكم فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً.

فقد ظهر لك ممّا ذكرناه أنّه لا يجب في الإجماع اتفاق الجميع كما هو مصطلح أهل السنّه، بل يكفي اتفاق كلّ من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلّوا، إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرّح بذلك جماعه من علماء الإماميه.

ومعلوم أنّه لا يلزم من كونه حجّه تسميته إجماعاً في الاصطلاح، بل يمكن أن يقال: أنّهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعه التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجيه فيه، فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين، بحيث يكون دلالته عليه بالتضمّن، و أمّا اتفاق من عدا الإمام عليه السلام، بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام بقاعده اللطف أو التقرير أو الملازمه العاديه، فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً إلاّ أن ينضمّ قول الإمام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم، فيسمّى المجموع إجماعاً على المسامحه.

إنّ الإجماع إنّما يكون حجّه إذا علم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم، فما لم

يُحصل العلم بقوله، وإن حصل الظنّ منه، فلا قيمة له عند أصحابنا، ولا دليل على حجّيه مثله، فعلى هذا، ما هي النكته في حجّيه الإجماع؟ فهذا ما ينبغي البحث عنه، وقد ذكروا لذلك طرقاً ونكاتاً متعدّده:

١. طريقه الحسن: وهي كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السّلام في جملة جماعه لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السّلام، وهذه تسمّى الإجماع الدخولي، والطريقة التضمّنيه وهذه الطريقة إنّما تتصوّر إذا استقصى الشخص المحصّل للإجماع بنفسه، وتتبع أقوال العلماء فعرف اتّفاقهم ووجد من بينها أقوالاً متميزه معلومه لأشخاص مجهولين حتّى حصل له العلم بأنّ الإمام من جملة اولئك المتّفقين، أو يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر، فعلم أنّ الإمام كان من جملتهم، ولم يعلم قوله بعينه من بينهم، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

المستفاد من كلماتهم اختصاص الإجماع الدخولي بدخول قوله عليه السّلام في أقوال المجمعين سواء كان شخصه الأجلّ داخلًا فيهم أم لا. وعلى هذا، فيكون فعله وتقريره عليه السّلام خارجين عن الإجماع الدخولي، وإن كانا حجّتين أيضاً. وقد ذكروا أنّه لا يضرّ أنّه غير الإمام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل أنّه الإمام.

أورد عليه: إنّ هذا في غاية القلّة، بل نعلم جزماً أنّه لم يتّفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع. وقيل أيضاً: إنّ هذه الطريقة لا تتحقّق غالباً إلّا لمن كان موجوداً في عصر الإمام أو في الغيبة الصغرى، وأمّا بالنسبة إلى العصور المتأخّره فبعيده التحقيق، لا سيما في الصورة الأولى، وهي السماع من نفس الإمام عليه السّلام.

٢. طريقه التقرير: وهي أنّ يتحقّق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردّهم ببيان الحقّ لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإنّ اتّفاق الفقهاء على حكم والحال هذه يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه، وتقريرهم على ما ذهبوا إليه، فيكون ذلك دليلاً على أنّ ما اتّفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

ومعلوم أنّ تقرير المعصوم كقوله وفعله حجّه، وإذا كان تقرير المعصوم في فعل الواحد حجّه، فكيف بالجمع الكثير و الجَمّ الغفير ولا يمنع منه الغيبه مع العلم بالحال و التمكّن من الردّ؟ فإنّه و إن غاب عَنَّا إِلَّا أَنَّهُ بَيْنَ أَظْهَرِنَا نَرَاهُ وَيُرَانَا، و إن كُنَّا لَا نَعْرِفُهُ بَعِينَهُ، فَإِنَّهُ يَعْرِفُنَا وَيُرَعَانَا، وَيَكُونُ مَتَمَكِّنًا مِنْ إِنْكَارِ بَاطِلِهِمْ عَلَى عَالَمِهِمْ وَجَاهِلِهِمْ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ عَدَمُ رَدِّهِ عَلَيْهِمْ تَقْرِيرًا لَهُمْ عَلَيْهِ.

و هذا الوجه لا يتوقّف على قاعده اللّطف، و إن توقّف على العصمه، و ذلك لأنّ إنكار المنكر و النهي عنه كتعليم الواجب و الأمر به واجب على كلّ أحد، فإذا اتّفق قول أو فعل ممّا يتعلّق بالدين، ولم يصدر إنكار له ممّن يمتنع إخلاله بما وجب عليه لعصمته، مع قطع النظر عن إمامته، كان ذلك تقريراً، و هذه الطريقه كما لا تتوقّف على قاعده اللّطف أيضاً لا تتوقّف على ملاحظه منصب الإمامه و لو ازمه، بل هي من جهه أنّه يجب الأمر بالمعروف و تعليمه و إنكار المنكر و تبينه و الردع عنه على كلّ متمكّن من ذلك عالم بما هو الواقع.

قيل: هذه الطريقه لا تتمّ إلّا مع إحراز جميع شروط التقرير، و مع هذه الشروط لا شكّ في استكشاف موافقه المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمراى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه، فيكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقه. ولكنّ المهمّ أن يثبت لنا أنّ الإجماع في عصر الغيبه هل يتحقّق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف؟

جوابه واضح، فإنّه إن كان المراد بإلقاء الخلاف و بيان الواقع من الإمام عليه السّلام مع إظهار أنّه الإمام بأن يعرفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم، و إن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً، فلا فائده فيه.

١. لماذا يكون الحجّج هو المنكشف لا الكاشف؟
٢. لماذا لا يجب اتّفاق الجميع فى الإجماع عند الإماميه؟
٣. لماذا تكون تسميه الإجماع على هذا المبني مسامحه؟
٤. لماذا لا قيمه للإجماع الذى لم يحصل العلم منه بقول الإمام؟
٥. ما هى طريقه الحسّ؟ ووضّحها.
٦. لماذا يكون فعل الإمام وتقريره خارجين من الإجماع الدخولى؟
٧. أذكر الإيراد الذى ذكرناه عليه.
٨. ما هو المراد من طريقه التقرير؟ بينها ووضّحها.
٩. لماذا لا تتوقّف طريقه التقرير على قاعده اللّطف؟
١٠. لماذا لا يتحقّق إمكان الردع فى عصر الغيبه للإمام عليه السّلام؟



الطريقه الثالثه: قاعده اللطف (الملازمه بالعقل العملي)

وقد تسمى بالملازمه العقليه بين الإجماع وقول المعصوم، أو قانون العقل العملي، وقد نسبت إلى بعض الأقدمين من علماء الإماميه، ومنهم الشيخ الطوسي، وتبنتني على أساس قاعده اللطف العقليه، وهي قاعده متفرعه على أصل العدل الإلهي في علم الكلام، إذ يراد بها إدراك العقل لما يكون واجباً على الله سبحانه وتعالى بحكم كونه عادلاً، وتسميته باللطف تأدباً، وقد تمسكوا بها في علم الكلام لإثبات النبوه العامه، وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون في مسأله الإجماع لإثبات حجيتهم، بدعوى أنّ من اللطف اللازم عليه سبحانه أن لا يسمح بضياح المصالح الحقيقيه في أحكام الشارع على الناس نهائياً، بل لا بدّ من انحفاظها ولو ضمن بعض الأقوال، فإذا أجمعت الطائفه على قول ينكشف أنّه هو الحقّ، وإلاّ لزم خفاء الحقيقه كلياً، وهو خلف اللطف.

وبيان آخر: إنه يجب على المولى سبحانه وتعالى اللطف بعباده بإرشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعاده والاصلاح، وتحذيرهم عمّا يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكه والفساد، وهذا هو الوجه في إرسال الرّسل، وإنزال الكتب، ونصب



الإمام عليه السّلام، وهذه القاعدة تقتضى -عند اتفاق الأئمّه على خلاف الواقع فى حكم من الأحكام- أن يلقى الإمام المنصوب من قبل الله تعالى الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأى الإمام عليه السّلام. (١)

يرد عليها:

أولاً: عدم تماميه القاعدة فى نفسها، (٢) إذ لا يجب اللّطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه تعالى، بل كلّ ما يصدر منه تعالى مجرّد فضل ورحمه على عباده. (٣)

وثانياً: إنّ قاعده اللّطف لا تقتضى إلاّ تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وقد بلغها وبينها الأئمّه عليهم السّلام للرواه المعاصرين لهم، فلو لم تصل إلى الطبقة اللاحقه لمانع من قبل المكلفين أنفسهم، ليس على الإمام إيصالها إليهم بطريق غير عادى، إذ قاعده اللّطف لا- تقتضى ذلك، وإلاّ كان قول فقيه واحد كاشفاً عن قول المعصوم إذا فرض انحصار العالم به فى زمان و هذا واضح الفساد. (٤)

وثالثاً: إنّ إن كان المراد إلقاء الخلاف وبين الواقع من الإمام عليه السّلام مع إظهار إنّه الإمام، بأن يعرفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم، وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع

ص: ٢٠٦

١- (١). مصباح الأصول: ١٣٨/٢؛ فوائد الأصول: ١٤٩/٣؛ أصول الفقه: ٣٦٠/٢؛ الأصول العامّه للفقه المقارن: ٢٦٤٢٦٥؛ بحوث فى علم الأصول: ٣٠٥٣٠٦/٤؛ منتهى الدرايه: ٣٤٨/٤؛ كشف القناع: ١١٤؛ فرائد الأصول: ١٩٢١٩٣/١؛ قوانين الأصول: ٣٥٠؛ الفصول الغرويه: ٢٤٥؛ مفاتيح الأصول: ٤٩٦.

٢- (٢). نعم، فى قبال هذه مقاله أكثر المحققين من المتكلمين كالعلّامه المحقق الطوسى فى تجريد الاعتقاد، والعلّامه الحلى فى شرحه كشف المراد، والفاضل المقداد السيورى، وغيرهم، على أنّ اللّطف واجب خلافاً للأشاعره، والدليل على وجوبه: إنّ يحصل غرض المكلف فيكون واجباً، وإلاّ لزم نقض الغرض. فراجع الكتب الكلاميه.

٣- (٣). مصباح الأصول: ١٣٨/٢؛ أنوار الهدايه: ٢٥٧/١.

٤- (٤). مصباح الأصول: ١٣٨/٢؛ فوائد الأصول: ١٥٠/٣؛ الأصول العامّه: ٢٦٥؛ بحوث فى علم الأصول: ٣٠٧/٤.

إخفاء كونه إماماً، فلا فائده فيه إذ لا يترتب الأثر المطلوب من اللطف، وهو الإرشاد على خلاف شخص مجهول كما هو ظاهر.

(١)

ورابعاً: المصلحة التي تقتضي اختفاء الإمام نفسه، قد تكون متوفرة في اختفاء أحد الأحكام، فلا يلزم إظهاره على كل حال.

وخامساً: قال آية الله الشهيد الصدر: اللطف المذكور في إبراز الحقيقة أما أن يدعى إنه لطف لازم من قبله سبحانه بالنسبة إلى كل المسلمين أو إلى بعضهم، بأن يرشد خمسة من العلماء مثلاً- إلى الحقيقة، ويكفي ذلك لإنجاز المهمّة العقلية العملية. أما الثاني فغريب في نفسه كبروياً، إذ ميزان ترقّب اللطف هو العبودية والحاجة إلى اللطف، وهو في الجميع على حدّ واحد، فكيف يختصّ ببعض ويكفي ذلك في سدّ الحاجة عن غيرهم؟ وأما الأوّل بأن يفترض أن طريق الحقيقة مفتوح للجميع، بحيث كل عالم يمكنه أن يصل إليها كما وصل إليها البعض، غايه الأمر بحاجه إلى مزيد جهد وبذل وسع أكثر من المقدار اللازم في مقام الاكتفاء بأجراء الأصول والقواعد العامّة في الاستنباط، فدعوى الجزم ببطلانه ليس مجازفه إذ في كثير من المواضع نقطع بأنه مهما اجتهد وبذل الجهد أكثر فأكثر لا يتغير الموقّف ولا يصل إلى ما يغير مقتضى القاعده أو الأصل. (٢)

### الطريقه الرابعه: الحدس (الملازمه بالعقل النظري)

#### إشارة

وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإماميه وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يداً بيد، فإنّ اتّفاقهم مع كثره اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى رأى إمامهم لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتّباعاً للأهواء أو

ص: ٢٠٧

١- (١). مصباح الأصول: ١٣٨١٣٩/٢؛ الأصول العامّة: ٢٦٥.

٢- (٢). بحوث في علم الأصول: ٣٠٦٣٠٧/٤.

استقلالاً بالفهم، كما يكون ذلك في اتفاق أتباع سائر ذوى الآراء و المذاهب، فإنه لا- نشك فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذى يرجعون إليه.

وقيل: هذا المسلك لجماعه من محققى المتأخرين. (١)

وقال فى الفصول الغرويه فى تفصيل الطريق الثالث: و هو الطريق المعزى إلى معظم المحققين أن يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الأعلام الذين دينهم الانقطاع إلى الأئمة فى الأحكام، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأى ومستحسنات الأوهام، فإن اتفقهم على قول وتسالهم عليه، مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم، مما قد يؤدى بمقتضى العقل و العاده عند أول الحدس الصائب و النظر الثاقب إلى العلم بأن ذلك قول أئمتهم ومذهب رؤسائهم، وأنهم إنما أخذوه منه واستفادوه من لدنهم أما بتنصيص أو بتقرير، وهذا إنما يكشف أولاً عن قول المعصوم الذى إليه مرجع فتاويهم وأقوالهم. (٢)

### إيقاظ

هذه الطريقه قد تسمى بالإجماع الحدسى، و هو على وجهين:

الأول: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه على نظر واحد مع الملازمه عاده بين اتفاقهم وبين رأيه عليه السلام؛ وذلك لأن اتفاق جمع على مطلب مع اختلاف الأنظار والافكار يكشف عن كون ذلك المطلب الذى اتفقوا عليه من رئيسهم، و هذا الكشف عادى، لا عقلى، إذ لا ملازمه عقلاً بينهما.

الثانى: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه مع عدم الملازمه بين اتفاقهم

ص: ٢٠٨

١- (١). مفاتيح الأصول: ٤٩٧؛ كشف القناع: ١٧١؛ أصول الفقه: ٣٦١/٢؛ قوانين الأصول: ٣٥٤؛ منتهى الدرايه: ٣٥١/٤.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ٢٤٧.

ورأيه عليه السَّلام، فالكشف عن رأيه عليه السَّلام يكون من باب الصدفة والاتِّفاق، فاتِّفاق العلماء على حكم كاشف في نظر الناقل عن رأى الإمام من باب الاتِّفاق بلا استلزام عقلى أو عادى له، ويكون هذا الكشف من جهة الحدس الذى هو عبارته عن العلم الناشئ عن غير الحواس الخمس الظاهره الشامل للاستلزام العقلى و العادى.

وقد عرفت أنَّ إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولى و التشرِّفى و الملازمه العقليه الثابته بقاعده اللطف، والملازمه الشرعيه الناشئه من التقرير. وعليه، فالحدس المصطلح عليه فى الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عاده أو اتِّفاقاً.

قيل: إنَّ اتِّفاق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك، كان لتوهم الملازمه العاديه بين إجماع المرؤوسين ورضا الرئيس مجال، و أمّا إذا اتَّفقا الاتِّفاق بلا- تواطؤ منهم على ذلك، فهو ممّا لا يلزم عاده رضا الرئيس، ولا يمكن دعوى الملازمه.

(١)

قال سيدنا الأستاذ فى ردّها: إنَّ ذلك إنَّما يتمّ فيما إذا كان المرؤوسون ملازمين لحضور رئيسهم، وأنّى ذلك فى زمان الغيبه؟ نعم، الملازمه الاتِّفقيه بمعنى كون الاتِّفاق كاشفاً عن قول المعصوم عليه السَّلام احياناً من باب الاتِّفاق ممّا لا سبيل إلى إنكارها، إلّا- أنّه لا- يثبت بها حجيه الإجماع بنحو الإطلاق، فإنَّ استكشاف قول الإمام عليه السَّلام من الاتِّفاق يختلف باختلاف الأشخاص و الأنظار. (٢)

### الطريقه الخامسه: مسلك تراكم الظنون

قال فى المفاتيح: ويدلّ عليه العقل و النقل، أمّا العقل: فلائن فتوى الواحد من علمائنا الثقات يفيد الظنّ بوقوفه على دليل الحكم، فإذا وافقه فتوى مثله أو من هو

ص: ٢٠٩

١- (١). فوائد الأصول: ٣/١٥١١٥٠.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٢/١٤٠.

أعلم منه وأوثق، قَوَى الظنَّ بذلك قطعاً، وكلّما انضمَّ إليه مثله فقوى وتضاعف حتّى يحصل اليقين باتّفاق الجميع كالأخبار المتواترة، فإنَّ أصلها الآحاد التي لا تفيد علماً بالانفراد، وإن حصل لها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع.

ثمَّ قَوَى هذه الطريقة، حيث قال: وهو قوى متين وليس التعويل فيه على مجرد اجتماع الآراء كما هو مذهب أهل السنّة، بل لكشف اتّفاق أهل الحقّ عن إصابه المدرك، والوقوف على الحجّة الواصلة إليهم من الحجج من لا يجوز عليهم الخطأ. (١)

ولكن أورد عليها المحقّق النائيني بأنّ هذه الطريقة ممّا لا يندرج تحت ضابط كلى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون و الموارد و الأشخاص، فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص و قد لا- يحصل، فلا يصحّ أن يجعل ذلك مدركاً لحجيه الإجماع. (٢)

نعم، قد عدّ بعض الأعلام هذه الطريقة من الحدس أيضاً، مثلاً قال المحقّق التستري: فمرجع هذا الوجه إلى ما يحصل بالحدس الصائب و الذهن الثاقب من القطع ممّا ذكر بوجود الدليل العلمى الحاسم للشبهه إجمالاً، و هو حجّه لتناول الأدلّه الموجبه للعمل بالعلم لهما معاً. (٣)

ص: ٢١٠

١- (١). مفاتيح الأصول: ٤٩٧. وراجع: قوانين الأصول: ٣٥٥؛ كشف القناع: ١٧١، ١٧٠.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٥١/٣.

٣- (٣). كشف القناع: ١٧١.

٣. طريقه قاعده اللطف: وقد تسمى بالملازمه العقليه بين الإجماع وقول المعصوم أو قانون العقل العملي، وقد نسبت إلى بعض الأقدمين من الإماميه، وتبني على أساس قاعده اللطف العقليه، وهي متفرعه على أصل العدل اللهي في علم الكلام، إذ يراد بها إدراك العقل لما يكون واجباً على الله سبحانه بحكم كونه عادلاً، وتسميته باللطف تأدباً، وقد تسمى كوا بها في الكلام لإثبات النبوه العامه، وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون في مسأله الإجماع لإثبات حجيتهم، بدعوى أن من اللطف الواجب على المولى سبحانه بعباده، إرشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعاده و الصلاح، وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكه و الفساد، وهذا هو الوجه في إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السلام، وهذه القاعده تقتضى عند اتفاق الأئمه على خلاف الواقع في حكم من الأحكام أن يلقي الإمام المنصوب من قبيل الله تعالى الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأى الإمام عليه السلام.

وفيها أولاً: عدم تماميه القاعده في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه تعالى، بل كل ما يصدر منه مجرد فضل ورحمه على عباده.

وثانياً: إن قاعده اللطف لا تقتضى إلا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وقد بلغها وبينها الأئمه عليهم السلام للرواه المعاصرين لهم.

وثالثاً: إنه إن كان المراد إلقاء الخلاف وبيان الواقع من الإمام عليه السلام مع إظهار إنه الإمام، بأن يعرفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم، وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً، فلا فائده فيه.

ورابعاً: المصلحه التي تقتضى اختفاء الإمام نفسه، قد تكون متوفره في اختفاء أحد

الأحكام، فلا يلزم إظهاره على كل حال.

وخامساً: اللطف المذكور في ابراز الحقيقة أمراً أن يدعى إنه لطف لازم من قبله سبحانه بالنسبة إلى كل المسلمين أو إلى بعضهم، بأن يرشد خمسه من العلماء مثلاً- إلى الحقيقة ويكفي ذلك لإنجاز المهمّة العقلية العملية. أما الثاني فغريب في نفسه كبروياً، إذ ميزان ترقّب اللطف هو العبودية و الحاجة إلى اللطف، و هو في الجميع على حدّ واحد، فكيف يختصّ ببعض؟ و أما الأوّل بأن يفترض أنّ طريق الحقيقة مفتوح للجميع، بحيث كلّ عالم يمكنه أن يصل إليها كما وصل إليها البعض، فدعوى الجزم ببطلانه ليس مجازفة.

٤. طريقه الحدس: وهي أن يقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يدأ بيد، فإنّ إتفاقهم مع كثره اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى رأى إمامهم لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتّباعاً للأهواء أو استقلالاً بالفهم.

هذه الطريقة قد تسمّى بالإجماع الحدسى، و هو على وجهين:

الأوّل: أن يحصل العلم برأيه عليه السّلام من اتّفاق جماعه على نظر واحد مع الملازمه عادةً بين اتّفاقهم وبين رأيه عليه السلام؛ وذلك لأنّ الكشف عادى، لا عقلى، إذ لا ملازمه عقلاً بينهما.

الثانى: أن يحصل العلم برأيه عليه السّلام من اتّفاق جماعه مع عدم الملازمه العاديه بين اتّفاقهم ورأيه عليه السّلام، فالكشف عن رأيه عليه السّلام يكون من باب الصدفة والاتّفاق، ويكون هذا الكشف من جهه الحدس الذى هو عبارته عن العلم الناشئ عن غير الحواسّ الخمس الظاهره الشامل للاستلزام العقلى و العادى.

و قد عرفت أنّ إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولى و الملازمه العقلية الثابته بقاعده اللّطف، و الملازمه الشرعيه الناشئه من التقرير. و عليه، فالحدس المصطلح عليه فى الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عاده أو اتّفاقاً.

قيل: إنَّ اتِّفاق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك، كان لتوهم الملازمه العاديه بين إجماع المرؤوسين ورضا الرئيس مجال، و أمَّا إذا اتَّفَق الاتِّفاق بلا تواطؤ منهم على ذلك، فهو ممَّا لا يلازم عاده رضا الرئيس، ولا يمكن دعوى الملازمه.

و قد اورد على هذه الطريقه، بأنَّ ذلك إنَّما يتمَّ فيما إذا كان المرؤوسون ملازمين لحضور رئيسهم، وأنَّى ذلك في زمان الغيبه؟ نعم، الملازمه الاتِّفاقيه ممَّا لا سبيل إلى إنكارها، إلاَّ أنه لا يثبت بها حجيه الإجماع بنحو الإطلاق.

٥. طريقه مسلك تراكم الظنون: قال في المفاتيح: ويدلُّ عليه العقل و النقل، أمَّا العقل: فلأنَّ فتوى الواحد من علمائنا الثقات يفيد الظنَّ بوقوفه على دليل الحكم، فإذا وافقه فتوى مثله أو من هو أعلم منه وأوثق، قوى الظنَّ بذلك قطعاً، وكلِّما انضمَّ إليه مثله فقوى وتضاعف حتَّى يحصل اليقين باتِّفاق الجميع كالأخبار المتواتره.

ولكن أورد عليها المحقِّق النائيني بأنَّ هذه الطريقه ممَّا لا يندرج تحت ضابط كلى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون و الموارد و الأشخاص.



١. ما هي قاعده اللطف؟ عرّفها ووضّحها.
٢. ما هو الوجه في إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام؟
٣. أذكر ثلاثه من الإيرادات المذكوره على قاعده اللطف.
٤. وضّح الإيراد الخامس على تلك القاعده.
٥. ما هي طريقه الحدس؟ وضّحها.
٦. أذكر الوجهين اللذين يحصل العلم برأى الإمام منهما.
٧. ما هو المراد من الحدس المصطلح عليه في الإجماع المنقول؟
٨. أذكر الإيراد المذكور على طريقه الحدس.
٩. بين ووضح طريقه مسلك تراكم الظنون.
١٠. أذكر إيراد المحقّق النائيني على هذه الطريقه.

اعلم أنّ الأصوليين ومنهم الآخوند الخراسانى (١) قَسَمُوا الملازمه إلى ثلاثه أقسام:

١. الملازمه العقليه: كالملازمه بين ثبوت التواتر وحصول العلم بصدق مضمون الخبر.

٢. الملازمه العاديه: كالملازمه بين آراء أتباع الرئيس ورأى نفس الرئيس.

٣. الملازمه الاتفاقيه: كالملازمه بين الخبر المستفيض وحصول العلم بصدقه.

قد عرفت أنّ حجيه الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظرى تارة تكون بالملازمه العقليه وأخرى بالملازمه العاديه وثالثه بالملازمه الاتفاقيه، وقد عرفت مواردها. ولكنّ الشهيد آيه الله الصدر يرى أنّ الملازمه تكون على نحو واحد دائماً، نذكر رأيه الشريف، حيث يقول:

والصحيح أنّ الملازمه على نحو واحد دائماً، وهى بملاك استحاله الانفكاك عقلاً، فإنّ الاستحاله و الإمكان لا يدرك إلا بالعقل دائماً، ولكنّه تارة يحكم العقل بذلك مطلقاً، وأخرى يحكم به ضمن ظروف موجوده عادة وغالباً، وثالثه ضمن ظروف

ص: ٢١٥

اتّفاقية، كما أنّ الصحيح إنّهُ لا ملازمه عقليه، حتّى في التواتر، بين التواتر و الصدق فضلاً عن الإجماع؛ لأنّ كلّ خبر يحتمل نشأته من مناشئ محفوظه حتّى مع كذب القضيّه، فلا ملازمه كذلك، و إنّما الاستكشاف مبني على أساس الدليل الاستقرائي المبتنى على أساس حساب الاحتمالات، وحينئذٍ ما يقال في كاشفيه التواتر يمكن أن يقال في الإجماع مع فوارق، فإنّ احتمال الخطأ في فتوى كلّ فقيه و إن كان وارداً إلّا- أنّه بملا-حظه مجموع الفقهاء المجمعين، وإجراء حسابات الاحتمال فيها عن طريق احتمالات الخطأ بعضها بالبعض نصل إلى مرتبه القطع أو الاطمئنان على أقلّ تقدير بعدم خطئها جميعاً، و هو حجّه على كلّ حال.

و قد ذهب الشهيد السيد الصدر إلى التمسك بحساب الاحتمالات، حيث قال: إنّ حساب الاحتمال يفضي بوجود دليل شرعي معتبر على الحكم بتقريب: إنّ فتوى كلّ فقيه و إن كان من المحتمل خطؤها، إلّا أنّ من المحتمل في نفس الوقت استنادها إلى دليل شرعي معتبر، و هذا الاحتمال و إن لم يكن قوياً، إلّا- أنّه بعد انضمام فتوى كلّ فقيه إلى اختها يقوى ويصل إلى درجه الاطمئنان أو اليقين.

وقال في البحوث: والصحيح أنّ روح الكاشفيه وملاكها في كلّ من المتواتر و الإجماع و إن كان واحداً، إلّا أنّ هناك نقاط ضعف عديده في الإجماع توجب بطلان حصول اليقين منه بل وعدم حصوله في كثير من الأحيان غير موجوده في التواتر، و أمّا أهم تلك الفوارق ما يلي:

١. إنّ مفردات التواتر تكون بشهادات حسّيه، و أمّا الإجماع فمفرداته شهادات حدسيه لأنّها عبارته عن فتاوى، وهي مبنيه عادة على النظر والاجتهاد، و من الواضح أنّ احتمال الخطأ في الحدس أكبر منه في الحسّ.

٢. إنّ الخطأ المحتمل في الإخبار عن الحسّ له مصبّ واحد عادة، بينما في باب الإجماع قد لا يكون له مصبّ واحد، و من الواضح أنّ احتمال خطأ جميع العشره

مثلاً في إخبارهم عن مصبّ واحد أبعد من احتمال خطأ عشره في إخباراتهم غير المنصّب على مصبّ واحد، فمثلاً احتمال خطأ العشره المخبرين بموت زيد بالخصوص أبعد من احتمال خطأهم في إخبار كلّ منهم عن موت جاره الذي هو غير جار الآخر.

٣. في التواتر لا- يحتمل عادة أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير وهم المخبر الآخر؛ لأنّ ذلك خلف المفروض في التواتر، وهذا بخلاف باب الإجماع فإنّ تأثر اللاحق بالسابق في الفتوى أمر واقع كثيراً، وقد يكون التأثير إجمالياً ارتكازياً، وهذا ينقص كثيراً من قيمه احتمال مطابقه الفتوى اللاحقه للواقع مستقلاً عن الفتوى السابقه، وبالتالي تتغير نتائج حساب الاحتمالات. ومن هنا كلّما كانت الفتاوى أكثر عرضيه كانت أقوى في الكاشفيه عمّا إذا كانت مترتبه زماناً أو مدرسياً.

٤. عدم وجود نكته مشتركه للخطأ في التواتر و الإخبارات الحسيه عادة، بخلاف ذلك في الإجماع و الفتاوى الحدسيه، ووجود نكته مشتركه للخطأ له أثر كبير في ابطال حسابات الاحتمال، فمثلاً إذا أخبر عشره عن وجود الهلال وكانوا في نقطه فيها نصب يشبه الهلال، فلا- يحصل العلم من إخباراتهم، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن ذلك النصب موجوداً، وفي باب الإجماعات ووجود نكته مشتركه للخطأ أمر محتمل في أغلب الأحيان كما إذا فرض مثلاً إجماعهم على بطلان الصلاه المزاحمه مع الازاله لعدم توصلهم إلى فكره الترتب، فاذا احتتمل ذلك كان مؤثراً في حساب الاحتمالات بحسب النتيجة.

ومع التوجّه إلى روح كاشفيه الإجماع هذا، يتبين ما معنى ما استقرّ عليه رأى المتأخرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من أنّ الإجماع بالملازمه الاتفاقيه يكشف عن قول المعصوم، فإنّ هذا مدركه الفنّي ما ذكرناه من أنّ كاشفيه الإجماع إنّما هي بنكته حساب الاحتمالات، وهو يتأثر بعوامل وضوابط عامه وخاصه متعدده، ولهذا تختلف الإجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها،

مثلاً إذا كانت كاشفيه الإجماع تتأثر بدرجة اقتراب فتاوى المجمعين إلى الحس، فكُلما كان حجم النظر والاجتهاد فيها أقل كانت كاشفيتها عن الواقع أقوى وأكثر، وكذلك يختلف الإجماع من عصر إلى عصر؛ لأنَّهُ كلما اقتربنا إلى عصر الأئمّه كان حجم الجانب الحسّي أكبر، وحجم تأثر المسأله بالجانب النظرى أقل، ومن هنا كانت قيمه فتاوى القدماء أكبر من قيمه فتاوى المتأخرين.

ثم إنّ هذه الكاشفيه بالنحو المتقدّم لها أحد طرزين من التطبيق: أحدهما ضعيف، والآخر قوى صحيح، وضعف الأوّل وقوّه الثانى كلاهما مرتبطان بمؤثرات حساب الاحتمال.

أقول: قبل بيان الطرزين من التطبيق لا- بدّ من بيان نكته وهى أنّ المحقّق الشهيد الصدر فى الحلقة الثالثه ادخل الإجماع تحت عنوان وسائل الإثبات الوجدانى للدليل الشرعى، يعنى: هو وسيله من وسائل إثبات الدليل الشرعى، بمعنى أنّ الإجماع يكون كاشفاً عن الدليل الشرعى، والدليل الشرعى هو الكتاب و السنّه، وأمّا الإجماع على قاعده اللّطف وإثبات حجّيته بنفس أدلّه حجّيه الخير، وما ذهب إليه أهل السنه ليس كاشفاً عن الدليل الشرعى، بل هو دليل غير شرعى كالعقل، ويراد بهما إثبات نفس الحكم الشرعى، لا إثبات الدليل الشرعى.

### طرز التطبيق الضعيف

أمّا طرز التطبيق الضعيف، فهو أن يراد بالإجماع كشف صلاحيه المدرك لدى المجمعين بعد الفراغ عن أصل وجوده، فيقال مثلاً: إنّ مدارك المجمعين إذا كانت الروايه المعينه مثلاً فنطبق حساب الاحتمالات على استناد المجمعين إليها، ونقول: إنّ احتمال خطأ واحد فى فهم الحكم من هذا المدرك و إن كان وارداً بأن لا تكون الروايه تامّه الدلاله على الحكم، إلا أنّ افتراض خطأ المجموع بحساب الاحتمالات منفى، فيتحصّل اليقين أو الاطمئنان بصلاحيه ذلك المدرك وتماميته، إذ لا يمكن

افتراض أن كل اولئك قد أخطؤوا، وهذا الاطمئنان حجّه لصاحبه على الأقلّ وإن لم يكن حجّه لغيره فيما إذا فرض حصوله من مجرد جمع آراء الآخرين وملاحظه إجماعهم دون الرجوع إلى مدارك المسأله.

ووجه الضعف في هذا النحو من التطبيق ابتلاؤه بنقاط الضعف الأربع المتقدمه، خصوصاً مع الالتفات إلى أنّ الإنسان يعلم تفصيلاً أو إجمالاً. أنّ كثيراً من القضايا النظرية الحدسيه كانت قد اتفقت عليها كلمه جمهور العلماء في كلّ فنّ، ثم انكشف بعد ذلك بطلان تلك القضيّه وخطؤهم جميعاً.

### طرز التطبيق الصحيح

و أمّا التطبيق الصحيح، فيتمثّل في إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبه الصغرى أو بُعيدها إلى فتره، كالمفيد و المرتضى و الطوسى و الصدوق، فإنّهم إذا استقرّ فتواهم جميعاً على حكم ولم يكن يوجد بأيدينا ما يقتضى تلك الفتوى بحسب الصناعه؛ لكونها على خلاف القواعد العامه المنقوله من قبل نفس هؤلاء في كتب الحديث مثلاً، استكشفنا وجود مأخذ على الحكم المذكور بيدهم، وذلك: إنّ إفتاء اولئك الأجلّاء من دون دليل ومأخذ غير محتمل في حقّهم مع جلاله قدرهم وشده تورّعهم عن ذلك، كما أنّه لا يحتمل في حقّهم أن يكونوا قد غفلوا عن مقتضى القاعده الأوليه المخالفه لتلك الفتوى؛ لأنّهم هم نَقَلْتُهُ إلينا بحسب الفرض خصوصاً إذا كانت تلك القاعده واضحه مشهوره مطبّقه من قبلهم في نظائر ذلك، فلا بدّ من وجود مأخذ على أساسه خرجوا عن مقتضى تلك القاعده، وذلك المأخذ المخصّص لحكم القاعده يتردّد في بادئ الأمر بين احتمالين: أن يكون هناك روايه عندهم قد استندوا إليها ولم تصل إلينا، أو أمر آخر، إلا أنّ الاحتمال الأوّل ساقط عادّه؛ لأنّه لو كانت توجد عندهم روايه، فكيف لم يذكروها في كتبهم الفقيهيه الاستدلاليه أو الروائيه؟ إذ من غير

المعقول أنهم جميعاً قد استندوا إلى روايه واضحة الدلاله على ذلك، ثم أجمعوا على مضمونها، ومع ذلك لم يتعرض لذكرها أحد منهم، في حين أنهم تعرضوا الروايات ضعاف لا يستندون إليها سنداً أو دلالة في مجاميعهم الحديثيه أو كتبهم الاستدلاليه، بل كيف يحتمل ذلك مع ملاحظه أنّ فتاواهم ومتونهم الفقيهيه كانت على حسب الروايات الوارده غالباً لا أنها تفريعات وتشقيقات مستقله كما في المتون الفقيهيه المتأخره؟ فكيف يفترض وجود روايه لم يجعلوا لها متناً في كتبهم، وغفلوا عنها نهائياً؟ كلّ ذلك يوجب العلم عاده بسقوط هذا الاحتمال وبالتالي تعيين الاحتمال الآخر، وهو أنهم قد تلقوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العام الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم، وهم جيل أصحاب الأئمه الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمه، ومنهم انتقل كل هذا العلم و الفقه إليهم. (١)

خلاصه الكلام: إنّ الحاصل من مجموع ما ذكر هو أنّه لا بدّ من توفر أربع خصوصيات في كاشفيه الإجماع عن الدليل الشرعي:

١. أن يكون مشتملاً على فتاوى الأقدمين من علمائنا ولا أثر لفتاوى المتأخرين عنهم.

٢. أن يكون قد استندوا في كلماتهم إلى مدرك شرعي موجود، بل أن لا يحتمل ذلك احتمالاً معتدلاً به، وإلاّ لزم تمحيص تلك الفتاوى بتمحيص ذلك المدرك.

٣. أن يكون هناك قرائن على عدم وجود ارتكاز في طبقه أصحاب الأئمه، وإلاّ كانت معارضه مع كاشفيه الإجماع، ومانعه عن إنتاج قوانين حساب الاحتمال.

٤. أن تكون المسأله ممّا لا يترقّب حلها إلاّ ببيان من الشارع مباشره، لا أن تكون المسأله عقليه أو عقلايه أو تطبيقيه لقاعده أوليه واضحه مسلّمه، فإنّه في مثله لا يكون الإجماع كاشفاً عن ارتكاز كذلك.

ص: ٢٢٠

---

١- (١). بحوث في علم الأصول: ٣٠٩-٣١٦؛ الحلقة الثانيه: ٢١٠/١؛ شرح الحلقة الثالثه في اسلوبها الثاني: ٤٦/٢-٥٦، محاضرات في اصول الفقه (شرح الحلقة الثانيه): ٣٢٦/١-٣٣٧.

وقد ظهر ممّا ذكرناه إلى هنا جواب الإيراد الذى أورده المحقّق الإصنفهانى من أنّ الإجماع لا يكشف عن وجود دليل معتبر، إذ لا نقصد من الدليل الشرعى الذى يكشف عنه الإجماع روايه مكتوبه.

وأيضاً قد اتّضح بناءً على هذه الطريقه فى حجيه الإجماع أنّ الروايه مكتوبه.

وأيضاً قد اتّضح بناءً على هذه الطريقه فى حجيه الإجماع أنّ الإجماع يكون دائماً دليلاً طويلاً على الحكم الشرعى؛ لأنّه يكشف عن الارتكاز المتشرعى الذى هو عبارته اخرى عن السيره المتشرعيه، فافهم فإنّه دقيق وبالتحقيق حقيق.

ص: ٢٢١



٦. حساب الاحتمالات: قَسِموا الملازمه إلى ثلاثة أقسام: الملازمه العقليه، والملازمه العاديه، والملازمه الاتِّفقيه، وقد عرفت أنَّ حجيه الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظرى تارة تكون بالملازمه العقليه وأخرى بالملازمه العاديه وثالثه بالملازمه الاتِّفقيه، وقد عرفت مواردها. لكنَّ الشهيد الصدر يرى أنَّ الملازمه تكون على نحو واحد دائماً حيث قال:

والصحيح أنَّ الملازمه على نحو واحد دائماً، وهى بملاك استحاله الانفكاك عقلاً، فإنَّ الاستحاله و الإمكان لا يدرك إلا بالعقل دائماً، ولكنَّه تارة يحكم العقل بذلك مطلقاً، وأخرى يحكم به ضمن ظروف موجوده عادةً وغالباً، وثالثه ضمن ظروف اتِّفقيه، كما أنَّ الصحيح إنَّه لا- ملازمه عقليه، حتّى فى التواتر، بين التواتر و الصدق فضلاً عن الإجماع، وإنَّما الاستكشاف مبنى على أساس الدليل الاستقرائى المبنى على أساس حساب الاحتمالات، ويمكن أن يقال فى الإجماع كذلك مع فوارق.

وحساب الاحتمال فى الإجماع يفضى بوجود دليل شرعى معتبر على الحكم بتقريب أنَّ فتوى كلِّ فقيه و إن كان من المحتمل خطؤها، إلا- أنَّ من المحتمل فى نفس الوقت استنادها إلى دليل شرعى معتبر، وهذا الاحتمال و إن لم يكن قوياً، إلا- أنَّه بعد انضمام فتوى كلِّ فقيه إلى اختها يقوى ويصل إلى درجه الاطمئنان أو اليقين. والصحيح أنَّ روح الكاشفيه وملاكها فى كلِّ من المتواتر و الإجماع و إن كان واحداً، إلا- أنَّ هناك نقاط ضعف عديده فى الإجماع توجب بطء حصول اليقين منه، بل وعدم حصوله فى كثير من الأحيان.

وأهمّ الفوارق ما يلى:

١. إنَّ مفردات التواتر تكون بشهادات حسّيه، وأمّا الإجماع فمفرداته شهادات حدسيه.

٢. إنَّ الخطأ المحتمل فى الإخبار عن الحسّ له مصبّ واحد عادة، بينما فى باب

الإجماع قد لا يكون له مصبّ واحد.

٣. فى التواتر لا- يحتتمل عاده أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير وهم المخبر الآخر؛ لأنّ ذلك خلف المفروض فى التواتر، وهذا بخلاف باب الإجماع فإنّ تأثير اللاحق بالسابق فى الفتوى أمر واقع كثيراً، وقد يكون التأثير إجمالياً ارتكازياً.

٤. عدم وجود نكته مشتركة للخطأ فى التواتر و الإخبارات الحسيه عاده، بخلاف ذلك فى الإجماع و الفتاوى الحدسيه، ووجود نكته مشتركة للخطأ له أثر كبير فى ابطال حسابات الاحتمال.

ومع التوجه إلى روح كاشفيه الإجماع هذا، يتبين ما معنى ما استقرّ عليه رأى المتأخرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من أنّ الإجماع بالملازمه الاتفاقية يكشف عن قول المعصوم، فإنّ هذا مدرکه الفنى ما ذكرناه من أنّ كاشفيه الإجماع إنّما هى بنكته حساب الاحتمالات.

ثمّ إنّ هذه الكاشفيه بالنحو المتقدم لها أحد طريزين من التطبيق: أحدهما ضعيف، والآخر قوى صحيح. أمّا طرز التطبيق الضعيف: فهو أن يراد بالإجماع كشف صلاحية المدرک لدى المجمعين بعد الفراغ عن أصل وجوده، فيقال مثلاً: إنّ مدرک المجمعين إذا كانت الروايه المعينه مثلاً، فنطبق حساب الاحتمالات على استناد المجمعين إليها، ونقول: إنّ احتمال خطأ واحد فى فهم الحكم من هذا المدرک و إن كان وارداً بأن لا تكون الروايه تامه الدلاله على الحكم، إلا أنّ افتراض خطأ المجموع بحساب الاحتمالات منفي، فيتحصّل اليقين أو الاطمئنان بصلاحية ذلك المدرک وتماميته.

ووجه الضعف فى هذا النحو من التطبيق ابتلاؤه بنقاط الضعف الأربع المتقدمه، خصوصاً مع الالتفات إلى أنّ الإنسان يعلم تفصيلاً أو إجمالاً أنّ كثيراً من القضايا النظرية الحدسيه قد ينكشف بعد ذلك بطلانها.

و أمّا التطبيق الصحيح، فيتمثل فى إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبه الصغرى

أو بُعيدها إلى فتره، إذا استقرّ فتواهم جميعاً على حكم ولم يكن يوجد بأيدينا ما يقتضى تلك الفتوى بحسب الصنائه؛ لكونها على خلاف القواعد العامّة المنقولة من قبل نفس هؤلاء في كتب الحديث مثلاً، استكشفتنا وجود مأخذ على الحكم المذكور بيدهم، وذلك: إنَّ إفتاء أولئك الأجلاء من دون دليل، مع شدّه تورّعهم وجلاله قدرهم، غير محتمل في حقّهم كما أنّه لا يحتمل غفلتهم عن مقتضى القاعده الأوليه المخالفه لتلك الفتوى، فلا بدّ من وجود مأخذ على أساسه خرجوا عن مقتضى تلك القاعده، وذلك المأخذ المخصّص لحكم القاعده يتردّد في بادئ الأمر بين احتمالين: أن يكون عندهم روايه واضحه الدلاله استندوا إليها لم يذكروها في كتبهم الفقهيّه الاستدلاليه أو الروائيه، وذلك غير معقول؛ لأنّهم قد تعرّضوا لروايات ضعاف في مجاميعهم الحديثيه لا يستندون إليها سنداً أو دلاله، فكيف يفترض وجود روايه لم يجعلوا لها متناً في كتبهم، وغفلوا عنها في النهايه؟ كل ذلك يوجب العلم عاده بسقوط هذا الاحتمال وبالتالي تعيين الاحتمال الآخر، وهو أنّهم قد تلقّوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العام عن الجيل الأسبق منهم، وهم جيل أصحاب الأئمّه الذين انتقل كلّ هذا العلم و الفقه عن طريقهم.

فذلكه الكلام: إنّه لا بدّ من توفر أربع خصوصيات في كاشفيه الإجماع عن الدليل الشرعي:

١. أن يكون مشتملاً على فتاوى الأقدمين من علمائنا ولا أثر لفتاوى المتأخّرين عنهم.

٢. أن يكون قد استندوا في كلماتهم إلى مدرّك شرعي موجود.

٣. أن يكون هناك قرائن على عدم وجود ارتكاز في طبقه أصحاب الأئمّه، وإلا كانت معارضه مع كاشفيه الإجماع ومانعه عن إنتاج قوانين حساب الاحتمال.

٤. أن تكون المسأله ممّا لا يترقّب حلّها إلاّ ببيان من الشارع مباشره، لا أن تكون المسأله عقليه أو عقلائيّه أو تطبيقيه لقاعده أوليه واضحه مسلّمه، فإنّه في مثله لا يكون الإجماع كاشفاً عن ارتكاز كذلك.

وقد ظهر ممّا ذكرناه إلى هنا جواب الإيراد الذي أورده المحقّق الإصفهاني من أنّ الإجماع لا يكشف عن وجود دليل معتبر، إذ لا نقصد من الدليل الشرعي الذي يكشف عنه الإجماع روايه مكتوبه.

وأيضاً قد اتّضح أنّ الإجماع يكون دائماً دليلاً طويلاً على الحكم الشرعي؛ لأنّه يكشف عن الارتكاز التشريعي الذي هو عبارته اخرى عن السيره التشريعيه، فافهم فإنّه دقيق وبالتحقيق حقيق.

ص: ٢٢٥

١. أذكر أقسام الملازمه.
٢. أذكر رأى الشهيد الصدر فى مسأله أقسام الملازمه.
٣. لماذا لا تكون ملازمه عقليه بين التواتر و العلم الحاصل منه؟
٤. ما هو المراد بحساب الاحتمالات فى الإجماع الذى يفضى بوجود دليل شرعى معتبر على الحكم؟
٥. أذكر الفوارق التى تكون بين التواتر و الإجماع.
٦. بين ووضح الطرز الضعيف لكاشفيه الإجماع عن الدليل الشرعى؟
٧. أذكر ما هو وجه الضعف فى هذا النحو من التطبيق.
٨. أذكر التطبيق الصحيح مع توضيح كامل له.
٩. لماذا يكون الاحتمال الأول بوجود روايه استند إليها لم تُذكر فى المجاميع الحديثيه ساقطاً؟
١٠. أذكر الخصوصيات الاربع فى كاشفيه الإجماع عن الدليل الشرعى.
١١. لماذا يكون الإجماع دائماً دليلاً طويلاً على الحكم الشرعى؟

\*ثم بعد ذلك، الإجماع على نوعين: مركب وغير مركب، فالمركب ما اجتمع عليه الآراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة، ومثاله: الإجماع على وجود الانتقاض عند القىء ومس المرأة. أما عندنا، فبناءً على القىء، وأما عنده (أى الشافعي)، فبناءً على المس.

ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى حججه بعد ظهور الفساد في أحد المأخذين (1) حتى لو ثبت أن القىء غير ناقض، فأبو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه، ولو ثبت أن المس غير ناقض، فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه؛ لفساد العلة التي بنى عليها الحكم. والفساد متوهم في الطرفين لجواز أن يكون أبو حنيفة مصيباً في مسأله المس مخطئاً في مسأله القىء، والشافعي مصيباً في مسأله القىء مخطئاً في مسأله المس، فلا يؤدي هذا إلى بناء وجود الإجماع على الباطل.

بخلاف ما تقدم من الإجماع، (2) فالحاصل أنه جاز ارتفاع هذا الإجماع لظهور الفساد فيما بنى هو عليه، ولهذا إذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود أو كذبهم بالرجوع، بطل قضاؤه وإن لم يظهر

ص: ٢٢٧

- 
- ١- (١). يعنى: إن الإجماع، وهو الإجماع على الانتقاض، لا يبقى حججه؛ لأن بظهور الفساد في أحد المأخذين تبدل رأى المجتهد، وتبدل رأى بمنزله انتساخ النص، فيكون هذا انتهاء الحكم في نظر المجتهد.
- ٢- (٢). هذا جواب منه على دفع دخل مقدر، وهو: إنه إذا كان الفساد متوهماً من الطرفين، فالإجماع يكون منعقداً على الباطل، إذ الإجماع منعقد على الأمر الحقيقي وهو اتفاق الفريقين على حكم شرعي، وهو وجوب التطهير، والفساد احتمال ووهم، فلا واقعيه له.

وباعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفه قلوبهم عن الأصناف الثمانية لانقطاع العله، (٢) وسقط سهم ذوى

ص: ٢٢٨

١- (١). يعنى: بطلان الحكم و القضاء بسبب بطلان العله، أى: بطلان البينه بسبب ظهور رقب الشهود أو كذبهم بالرجوع عن شهادتهم، فيبطل قضاء الحاكم؛ لأنّ عله القضاء وهى الشهاده لما بطلت بطل الحكم و القضاء. لكن يبطل هذا القضاء فى حقّ المدعى عليه بحيث لا يجب عليه أداء المال إلى المدعى، ويبطل فى حقّ الشهود حيث يضمنون المال لو كان المدعى عليه ادعى المال إلى المدعى، ولا يظهر ذلك البطلان فى حقّ المدعى، وإلا يلزم بطلان الحجّه الشرعيه و هو القضاء، فكأنّ القاضى لم يقض فى حقّ المدعى بشىء. راجع: تسهيل اصول الشاشى: ١٥٨١٥٩؛ أحسن الحواشى: ٨٠. وقيل: يبطل فى الواقع وفى حق غير المدعى و المدعى عليه، لا- فى حقهما لحجه شرعيه صحيحه. و هذا القضاء ينفذ ظاهراً وباطناً عند أبى حنيفه خلافاً للصاحبين (محمّد الشيبانى وأبى يوسف). وفيه أولاً: إنّ قبول شهاده العبد مختلف فيه عند الفريقين، نعم ذهب أبو حنيفه وأصحابه و الشافعى والاوزاعى إلى أنّها لا تقبل، والمشهور بل الأشهر عند فقهاء الإماميه القبول مطلقاً إلا على المولى، وحقى عن الخلاف والانتصار و الغنيه و السرائر الإجماع عليه. جواهر الكلام: ٩٢/٤١؛ الخلاف: ٢٤٢/٣ كتاب الشهادات، مسأله ١٩. وثانياً: إنّ الإماميه يقولون: إذا كان الشاهدان كاذبين كان حكم الحاكم صحيحاً فى الظاهر وباطلاً- فى الباطن، وبه قال شريح ومالك وأبو يوسف ومحمّد الشيبانى و الشافعى. الخلاف: ٢٣٨/٣ مسأله ٨. وقال فى الجواهر: إنّ حكم الحاكم عندنا تبع للشهاده، فإنّ كانت محققه نفذ الحكم ظاهراً وباطناً، وإلا نفذ ظاهراً لا باطناً. وبالجملة، الحكم ينفذ عندنا ظاهراً لا باطناً، ولا يستبيح المشهود له ما حكم له إلا مع العلم بصحة الشهاده أو الجهل بحالها، خلافاً لأبى حنيفه فقد حكم باستباحه المحكوم له و إن علم بطلانه، من غير فرق بين المال و البضع، وقد خالف فى ذلك ضروره المذهب أو اللدين خصوصاً فى ما اقتضى نكاح المحارم ونحوها. جواهر الكلام: ١٧٩/٤١.

٢- (٢). قال الشعبى ومالك و الشافعى وأصحاب الرأى: انقطع سهم المؤلفه بعد رسول الله صلى الله عليه و آله؛ لأنّ الله تعالى اعزّ الإسلام وأغناه عن أن يتألف عليه رجال، فلا- يعطى مشرك تألفاً بحال. وروى هذا عن عمر. المغنى ٥٢٦: ٢؛ الشرح الكبير ٦٩٣: ٢؛ تذكرة الفقهاء: ٢٥٠/٥. وقال فقهاء الإماميه: هو مدفوع بأيه للفقرائ و المساكين و العاملين عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَه قُلُوبُهُمْ، وبعمل النبى صلى الله عليه و آله إلى أن مات ولا- يجوز ترك الكتاب و السنّه إلا بنسخ، والنسخ لا يثبت بعد موته صلى الله عليه و آله، فلا يجوز ترك الكتاب و السنّه بمجرد الآراء و التحكّم، ولا بقول صحابى. على أنّهم لا يعملون بقول

وعلى هذا: إذا غسل الثوب النجس بالخل، فزال نجاسه، يحكم بطهاره المحل لانقطاع علتها، بهذا ثبت الفارق بين الحدث و الخبث، فإنّ الخل يزيل النجاسه عن المحل، فأما الخل لا يفيد طهاره المحل، وإّما يفيدها المطهر و هو الماء. (٢)،

ص: ٢٢٩

١- (١). من هو ذو القربى؟ قيل: هم أقارب الرسول صلى الله عليه و آله من ولد هاشم، وقال الشافعي: المراد به ذوو قرابه النبي صلى الله عليه و آله من ولد هاشم و المطلب أخيه يستوى فيه القريب و البعيد، والصغير و الكبير، الذكر و الأنثى. وللذكر ضعف الأنثى؛ لأنّه مستحقّ بالارث، وقال المزني: من أصحابه، يستوى فيه الذكر والانثى؛ لأنّه مستحقّ بالقرابه. ولكن، عند علماء الإماميه المراد بذى القربى الإمام القائم مقام النبي صلى الله عليه و آله خاصّه؛ لقوله تعالى وَ لِيذِي الْقُرْبَى وَ هُوَ لَفْظٌ مُفْرَدٌ، فلا يتناول أكثر من الواحد، فينصرف إلى الإمام، وإرادته الجنس منه مجاز، والأصل عدم المجاز، فلا يعدل عن الحقيقة [تذكره الفقهاء: ٤٣٢/٥]؛ وللروايات الواردة من طريق أهل البيت عليهم السّلام. [التهذيب: ١٢٥/٤-١٢٧]. قيل في وجه سقوط سهم ذى القربى عن الغنيمه: إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله إنّما كان يعطيهم للنصره، فإذا أعزّ الله تعالى الإسلام، وأغنى عن نصرتهم، سقط سهمهم؛ لانتفاء علته. تسهيل اصول الشاشي: ١٥٩؛ أحسن الحواشي: ٨٠. ولكن، يمكن أن يقال في جوابه: إنّ الله تعالى قال: وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَانَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِيذِي الْقُرْبَى (الأنفال: ٤١)، فأضاف إليهم بلام الاختصاص، كما أضاف بقيه السهام إلى أربابها، فكما لا يسقط نصيب اولئك لا يسقط نصيب ذى القربى. وقد عرفت أنّ هذا السهم للإمام عليه السّلام، فلا يسقط بموت النبي صلى الله عليه و آله إذ الإمام بعد النبي صلى الله عليه و آله حاضر أو غائب. وبعدم السقوط قال الشافعي. المعبر في شرح المختصر: ٢/٦٢٨-٦٢٩؛ تذكره الفقهاء: ٤٣٣/٥-٤٣٢.

٢- (٢). لا يجوز إزاله النجاسات بالماء عند أكثر علماء الإماميه، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد، وداود ومحمّد بن الحسن الشيباني لقصورها عن رفع الوهميه، فعن رفع الحقيقه أولى، ولأنّها طهاره تراد لأجل الصلاه، فلا تحصل بالمائعات، كطهاره الحدث، وله في الشرع ما يدل على ذلك، ومع أنّه ورد الأمر بالغسل بالماء، فلا يصحّ غيره، مثاله ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنّه قال



المصنّف بعد بيان تعريف الإجماع المركّب مثل له بإجماع الحنفية و الشافعية على وجود الانتقاض عندما صدر عن رجل القىء، ومسّ المرأه، ولكن مع اختلافهما فى علّة الانتقاض. و هذا النوع من الإجماع لا يبقى حجّجه بعد ظهور الفساد فى إحدى العلتين.

ثمّ قال: ومع ذلك لا يكون هذا إجماعاً على الباطل؛ لأنّ الفساد عند الحنفية و الشافعية متوهّم، والصحّحه راجحه؛ لجواز أن يكون أبو حنيفة مصيباً فى مسأله المسّ بأنّه غير ناقض ومخطئاً فى مسأله القىء بأنّه ناقض، والشافعى بالعكس، فعلى هذا لا يؤدّى هذا إلى البناء على الإجماع بالباطل، بخلاف الإجماع البسيط الذى اتّفقت عليه الآراء من غير اختلاف فى العلّه، فيبقى حجّجه؛ لعدم ظهور الفساد فى العلّمه، فالحاصل أنّه جاز ارتفاع هذا الإجماع المركّب لإمكان ظهور الفساد فيما بنى عليه الإجماع، و هو العلّه. ومعلوم أنّه إذا فسد علّه الحكم، فلا رأى للمجتهد، وبالطبع يزول الإجماع الضمن أو المركّب بزوال أحد الرأيين.

خلاصه كلام المصنّف إلى هنا: إنّ بعد تعريف الإجماع وبيان حجّيته، قسّم الإجماع أوّلاً إلى أربعة أقسام، وذكر منازلها من حيث الاعتبار، وقسّم ثانياً الإجماع إلى نوعين مركّب، وغير مركّب، ثمّ ذكر تعريف المركّب وحكمه، و هو عدم بقاء حجّيته بعد ظهور الفساد فى المأخذين.

وقسّم ثالثاً بقوله:

\*ثم بعد ذلك نوع من الإجماع، وهو عدم القائل بالفصل، وذلك نوعان:

أحدهما: ما إذا كان منشأ الخلاف في الفصلين (أى: المسألتين) واحداً.

والثاني: ما إذا كان المنشأ مختلفاً.

والأول حجّه، والثاني ليس بحجّه.

مثال الأوّل: فيما خرّج العلماء من المسائل الفقهيّة على أصل واحد، ونظيره: إذا أثبتنا أنّ النهي عن التصرفات الشرعيّة يوجب تقريرها (أى: مشروعيتها أصلاً).

قلنا: يصحّ النذر بصوم يوم النحر، والبيع الفاسد يفيد الملك؛ لعدم القائل بالفصل (بين صوم يوم النحر وبين البيع الفاسد في أنّ كلاً منهما منهي عنه، فإذا صحّ النذر، ولزم القضاء عند المخالفه، فكذلك البيع الفاسد يفيد الملك، فصار هذا إجماعاً على أنّ البيع الفاسد مثل صوم يوم النحر). ولو قلنا: إنّ التعليق سبب عند وجود الشرط، قلنا: تعليق الطلاق، والعتاق بالملك أو سبب الملك صحيح. (١)

وكذا لو أثبتنا أنّ ترتّب الحكم على اسم موصوف بصفه لا يوجب تعليق الحكم به.

قلنا: طول الحرّه لا - يمنع جواز نكاح الأمه، إذ صحّ بنقل السلف أنّ الشافعي فرّع مسأله طول الحرّه على هذا الأصل (أى: ترتّب الحكم على اسم موصوف بصفه يوجب تعليق الحكم به)، ولو أثبتنا جواز نكاح الأمه المؤمنه مع الطول جاز نكاح الأمه الكتابيه بهذا الأصل. (٢)

ونظير الثاني: إذا قلنا إنّ القىء ناقض، فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك؛ لعدم القائل بالفصل، أو

ص: ٢٣١

١- (١). يعني إذا قلنا: إنّ المعلق بالشرط عندنا سبب عند وجود الشرط، قلنا: تعليق الطلاق و العتاق بالملك كقوله: إن نكحتك فانت حرّ، أو إن ملكت بضعتك فانت طالق، وسبب الملك صحيح كقوله: إن نكحتك فانت طالق، فصار إجماعاً على أنّ العتاق وفي التعليق مثل الطلاق؛ لعدم القائل بالفصل بين العتاق و الطلاق فيه. تسهيل اصول الشاشي: ١٦١: ١٦٠.

٢- (٢). يعني لعدم القائل بالفصل، مع اتّحاد المنشأ؛ لأنّ من قال: إنّ التعليق بالشرط لا - يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط، يقول: إنّ ترتّب الحكم على اسم موصوف بصفه لا يوجب تعليق الحكم به.

يكون موجب العمد القود؛ لعدم القائل بالفصل؛ وبمثل هذا القىء غير ناقض، فيكون المس ناقضاً، وهذا ليس بحججه؛ لأنَّ صحَّه الفرع وإن دلت على صحَّه أصله ولكنها لا توجب صحَّه أصل آخر حتَّى تفرعت عليه المسألة الأخرى. (١)، (٢).

أقول: فصِّل المصنّف فى الإجماع المركّب بين ما إذا كان منشأ الخلاف أو طريقه الحكم فيها واحداً فلا يجوز إحداث الفصل بينهما، وبين ما إذا كان منشأ الحكم أو علته متعدداً فيجوز الفرق و الفصل بينهما.

و هذا بعينه ما نقله الرازى فى المحصول عن بعض، حيث قال: وأمّا القسم الثانى (و هو أن لا- ينصّوا على عدم الفصل بين المسألتين، لكن ما كان فيهم من فرّق بينهما) فقليل فيه: إن علم أنّ طريقه الحكم فى المسألتين واحده، فذلك جار مجرى أن يقولوا: لا فصل بينهما، فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه، مثاله: من ورث العمّه ورث الخاله، ومن منع إحداها منع الأخرى، وإنما جمعوا بينهما من حيث انتظمهما حكم ذوى الأرحام، فهذا ممّا لا- يسوّغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما، إلاّ أنّ هذا الإجماع متأخّر عن سائر الإجماعات فى القوّه.

ص: ٢٣٢

١- (١). اصول الشاشى: ٨٠٨١.

٢- (٢). قوله: لعدم القائل بالفصل يعنى أنّ من قال بانتقاض الوضوء بالقىء، قال: بأنّ البيع الفاسد يفيد الملك كما قال به علماء الحنفية، وإن كانت المسألتان فيهما خلاف، لكن منشأ الخلاف فيهما ليس بواحد؛ لأنّ حكم القىء ثابت عندهم بالأصل المختلف فيه، و هو أنّ الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء بالحديث، وحكم البيع الفاسد متفرع على أنّ النهى عن التصرفات الشرعيه يوجب تقريرها. وكذا منشأ الخلاف فى موجب العمد، أنّ العمد بنفسه يقتضى جريان القصاص فقط عند الحنفية، ويقتضى القود أو الديه عند الشافعى، وكذا منشأ الخلاف فى مسّ المرأه، اراده الجماع عند الحنفية، فإنّه ناقض، و اراده المسّ باليد عند الشافعى فإنّه ناقض عنده. فهذا الاختلاف بين الحنفية و الشافعية فى المسائل المذكوره، إجماع على أنّ الحكم دائر بين القولين، فليس هنا قول ثالث يدل على كون بعض القىء ناقضاً وبعضه غير ناقض، و هذا الاجماع ليس بحجه. ينظر: أحسن الحواشى: ٨١؛ تسهيل اصول الشاشى: ١٦١-٢٦٢.

و أمّا إن لم يكن كذلك، فالحقّ جواز الفرق لمن بعدهم؛ لأنّه لا يكون بذلك مخالفاً لما أجمعوا عليه لا في حكم ولا في علّه حكم؛ ولأنّه لو امتنع الفرق (أى إحداث قول الثالث) لكان من وافق الشافعي في مسأله لدليل، ووجب عليه أن يوافق في كلّ المسائل. (١).

### اختلاف المجتهدين في مسأله

\* إذا اختلف المجتهدون في عصر من العصور في حكم مسأله على قولين، فهل يجوز إحداث قول ثالث في المسأله أم لا يجوز؟ ذهب الأكثرون إلى المنع، وقال البعض بالجواز، واختار فريق التفصيل.

القول الأول: المنع من إحداث قول ثالث؛ لأنّ حصر الاختلاف في قولين إجماع ضمنى أو إجماع مركّب - كما يسمّونه - على أن لا قول آخر في المسأله، فيكون القول برأى ثالث خرقاً لإجماع قد تمّ، وهذا لا يجوز.

وفيه: إنّ الذى حصل هو عدم القول بالرأى الثالث، وعدم القول بالشىء لا يستلزم القول بعدم ذلك الشىء، إذ بينهما فرق واضح.

القول الثانى: الجواز مطلقاً، والدليل على ذلك أنّه ما دام قد حصل اختلاف في مسأله بين المجتهدين، فهذا دليل قاطع على أن لا إجماع في المسأله؛ لأنّ الإجماع اتفاق الجميع لا بعضهم، وحيث لم يحصل هذا الاتفاق، فلا مانع من إحداث قول ثالث ورابع وأكثر؛ لأنّه لا يخرق إجماعاً.

وفيه: إنّ معقد الإجماع كما يكون بسيطاً يمكن أن يكون مركّباً، بأن يتحقّق بين المختلفين في بعض ما اختلفوا فيه، وهذا القدر المتفق عليه هو محلّ معقد إجماعهم، فلا يجوز مخالفته.

ص: ٢٣٣

القول الثالث:اختيار التفصيل،وخلاصته:إذا كان بين المختلفين قدر مشترك متفق عليه فلا يجوز إحداث قول ثالث يخالف هذا القدر المجمع عليه؛لأنه يعدّ خرقاً لإجماع قائم وهذا لا- يجوز،أمّا إذا كان القول الثالث لا- يصادف شيئاً متفقاً عليه بين المختلفين،فيجوز إحداث قول آخر في المسألة؛لأنه لا- يلقى إجماعاً في هذه الحالة،إذ الممنوع هو إحداث قول ثالث يخرق إجماعاً سابقاً،والإجماع السابق لا ينصبّ على عدد الآراء التي ذهب إليها المختلفون،وإنما ينصبّ على أحكام المسائل. (1)

### رأى صدر الشريعة في المسألة

قال التفتازانى فى توضيح كلام صدر الشريعة:إنّ القولين السابقين إن اشتركا فى أمر واحد و هو حكم شرعى،فإحداث القول الثالث يكون إبطالاً للإجماع،و إن لم يشتركا فى ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقه،أو كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً فأحداث القول الثالث لا يكون إبطالاً للإجماع،والمختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكماً شرعياً متعلقاً بمحل واحد،وقد يكون حكماً متعلقاً بأكثر من محلّ واحد.

أمّا الأول:و هو أن يكون حكماً متعلقاً بمحل واحد،فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى،فبيطل الثالث كما فى مسأله العده و الجدد مع الأخوه،وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسأله الربا،فلا يبطل الثالث.

ص: ٢٣٤

---

١- (١). راجع: إرشاد الفحول: ١/١٩٥؛ الوجيز: ١٨٨/١٨٦؛ البحر المحيط: ٣/٥٨٢؛ المحصول: ٣/٨٤١؛ شرح المعالم: ٢/١٢٤-١٢٥؛ الإحكام: ١/٢٢٧؛ المستصفى: ١/٥٦٧؛ أصول الجصاص: ٢/١٦٦؛ كشف الأسرار: ٣/٣٤٧؛ أصول السرخسى: ١/٣١٠؛ المنخول: ٤١٧؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٤٣؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١/٢٥٥؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢/٩٢٣؛ روضه الناظر: ٩٠٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٩٢؛ الوسيط فى أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥؛ المهذب: ٢/٩٢٧.

و أما الثانى: و هو أن يكون الحكم المختلف فيه حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد، فاختلف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون أحدهما قائلاً بثبوت الحكم فى صورته معينه، وعدم ثبوته فى الصورة الأخرى، والآخر قائلاً بالعكس كقول أبى حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة، وقول الشافعى بالانتقاض بالمس دون الخروج، فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشىء منهما لا يكون إبطالاً لحكم شرعى مجمع عليه.

الثانى: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت فى صورتين، و هو معنى شمول الوجود، والآخر بالعدم فيهما، و هو معنى شمول العدم، فإن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الأب و الجد فى الولايه، كان القول بالافتراق مبطلاً للإجماع، وإلا فلا، كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض.

الثالث: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت فى إحدى الصورتين بعينها، والعدم فى الأخرى، والآخر قائلاً بالثبوت فى كلتا الصورتين، فيكون اتفاقاً على الثبوت فى صورته بعينها أو بالعدم فيهما، فيكون اتفاقاً على العدم، فلا صورته بعينها، فيكون القول الثالث إبطالاً للمجمع عليه كمسأله الصلاه فى الكعبه نفلًا وفرضًا. ويجعل هذه المسأله ومسأله مساواه الأب و الجد من القسم الثانى، يتبين أن ليس المراد بالأول أن يشترك القولان فى حكم واحد شرعى، وبالثنانى أن لا يشتركا فيه. (١)

ص: ٢٣٥

الإجماع على نوعين: مركّب وغير مركّب، فالمركّب ما اجتمع عليه الآراء على حكم الحادّته مع وجود الاختلاف فى العله. ثمّ هذا النوع من الإجماع لا- يبقى حجّه بعد ظهور الفساد فى أحد المأخذين حتّى لو ثبت أنّ القىء غير ناقض، فأبو حنيفه لا- يقول بالانتقاض فيه، ولو ثبت أنّ المسّ غير ناقض، فالشافعى لا- يقول بالانتقاض فيه؛ لفساد العله التى بنى عليها الحكم. والفساد متوهم فى الطرفين، فلا يؤدّى هذا إلى بناء وجود الإجماع على الباطل؛ لأنّ الفساد عند الحنفية و الشافعية متوهم، والصحّه راجحه؛ لجواز أن يكون أبو حنيفه مصيباً فى مسأله المسّ، والشافعى بالعكس فعلى هذا لا يؤدّى هذا إلى البناء على الإجماع بالباطل، بخلاف الإجماع البسيط، من غير اختلاف فى العله، فيبقى حجّه؛ لعدم ظهور الفساد فى العله.

ثمّ قال المصنّف بعد ذلك: نوع من الإجماع، وهو عدم القائل بالفصل، وذلك نوعان: أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف فى المسألتين واحداً، والثانى: ما إذا كان المنشأ مختلفاً، والأوّل حجّه، والثانى ليس بحجّه، مثلاً إذا قلنا إنّ النهى عن التصرّفات الشرعيه يوجب تقريرها ومشروعيتها أصلاً، فيصحّ حينئذٍ نذر صوم يوم النحر، والبيع الفاسد يفيد الملك؛ لعدم القائل بالفصل بين صوم يوم النحر وبين البيع الفاسد فى أنّ كلا منهما منهى عنه.

ونظير الثانى ما إذا قلنا إنّ القىء ناقض، فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك؛ لعدم القائل بالفصل، وهذا ليس بحجّه؛ لأنّ صحّه الفرع وإن دلّت على صحّه أصله، ولكنّها لا توجب صحّه أصل آخر حتّى تفرعت عليه المسأله الأخرى.

قال الرازى فى المحصول: إن علم أنّ طريقه الحكم فى المسألتين واحده، فذلك جار مجرى أن يقولوا: لا فصل بينهما. فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه، مثاله:

من ورث العمه ورث الخاله ومن منع إحداهما منع الأخرى، وإنما جمعوا بينهما من حيث انتظمهما حكم ذوى الأرحام، فهذا مما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما، إلا أن هذا الإجماع متأخر عن سائر الإجماعات فى القوه.

و أمّا إن لم يكن كذلك، فالحقّ جواز الفرق لمن بعدهم؛ لأنّه لا يكون بذلك مخالفاً لما أجمعوا عليه لا فى حكم ولا فى علّه حكم.

إذا اختلف المجتهدون فى عصر من العصور فى حكم مسأله على قولين، فهل يجوز إحداث قول ثالث فى المسأله أم لا يجوز؟

ذهب الأكترون إلى المنع، وقال البعض بالجواز، واختار فريق التفصيل

فاستدلّ الأ-كثرون على قولهم بأنّ حصر الاختلاف فى قولين إجماع ضمّنى أو مركّب على أن لا قول آخر فى المسأله، فيكون القول الثالث خرقاً لإجماع قد تمّ، وهذا لا يجوز.

وفيه: إنّ الذى حصل هو عدم القول بالرأى الثالث، وعدم القول بالشىء لا يستلزم القول بعدم ذلك الشىء، إذ بينهما فرق واضح.

والدليل على القول الثانى هو: إنّه ما دام قد حصل اختلاف فى مسأله بين المجتهدين، فهذا دليل قاطع على أن لا إجماع فى المسأله، إذ لا مانع من إحداث قول ثالث ورابع وأكثر؛ لأنّه لا يخرق إجماعاً.

وفيه: إنّ معقد الإجماع كما يكون بسيطاً، يمكن أن يكون مركّباً، بأن يتحقّق بين المختلفين فى بعض ما اختلفوا فيه.

وخلصه القول بالتفصيل هو: إنّه إذا كان بين المختلفين قدر مشترك متّفق عليه، فلا يجوز إحداث قول ثالث يخالف هذا القدر المجمع عليه؛ لأنّه يعدّ خرقاً لإجماع قائم، وهذا لا-يجوز، و أمّا إذا كان القول الثالث لا-يصادف شيئاً متّفقاً عليه بين المختلفين، فيجوز إحداث قول آخر فى المسأله؛ لأنّه لا يلاقى إجماعاً فى هذه الحاله.



قال التفتازانى: إن القولين السابقين إن اشتركا فى أمر واحد و هو حكم شرعى، فأحداث القول الثالث يكون إبطالاً للإجماع، وإن لم يشتركا فى ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقه، أو كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً، فأحداث القول الثالث لا يكون إبطالاً للإجماع.

والمختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكماً شرعياً متعلقاً بمحل واحد، وقد يكون حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد

أما الأول: فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل القول الثالث.

و أما الثانى: و هو أن يكون الحكم المختلف فيه حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد فاختلف القولين إنما يتصور بثلاثه أوجه:

الأول: أن يكون أحدهما قائلاً بثبوت الحكم فى صورته معينه، وعدم ثبوته فى الصوره الأخرى، والآخر بالعكس.

الثانى: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت فى الصورتين، والآخر بالعدم فيهما.

الثالث: أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت فى إحدى الصورتين بعينها، والعدم فى الأخرى، والآخر قائلاً بالثبوت فى كلتا الصورتين.

١. عرّف ووضح الإجماع المركّب.
٢. لماذا لا يبقى الإجماع المركّب بعد ظهور الفساد في المأخذين حجّه؟
٣. لماذا لا يؤدّي هذا الإجماع إلى البناء على الإجماع بالباطل؟
٤. أذكر أنواع القول بعدم الفصل مطابقاً لرأى المصنّف.
٥. أذكر أدلّه القول بالجواز و القول بعدم جواز إحداث قول ثالث.
٦. لماذا ذهب قوم إلى القول بالتفصيل في إحداث قول ثالث؟
٧. أذكر صور اختلاف القولين إذا كان الحكم المختلف فيه متعلّقاً بأكثر من محلّ واحد.



رأى الزيديه فى المسأله الخلافيه و القول الثالث

\*\*\*اختار ابن المرتضى-بعد نقل كلام جمهور الأصوليين فى المسأله-تفصيل ابن الحاجب حيث قال:ومن ثم قلنا لا وجه مانع من إحداه القول الثالث إن لم يرفعهما،وما يرفعهما فقد خالف الإجماع فمنع،وما لم يرفعهما فلا مخالفه فيه فلا مانع،إذ هو كما لو قيل:لا يقتل مسلم بدمى،ولا يصح بيع الغائب،وقيل:يقتل،ويصح،فإنه لا يمنع بقتل ولا يصح،وعكسه باتفاق. (١)

لكن قال عبدالله بن حمزه:إذا افترت العتره على قولين لا- ثالث لهما،ومنع الجميع من إحداه ثالث كالكلام فى الأمه (يعنى إذا افترت على قولين لا- ثالث لهما)وكذلك إذا افترقوا فرقتين وتبين ضلال إحدى الطائفتين،أو صح لنا بطلان قولها،فإننا نعلم وجوب تعين الحق فى قول الفرقه الظاهره و الفرقه المصبيه،إذ لا يجوز خروج الحق عن أيدي الجميع. (٢)

ص:٢٤١

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول:٦١٣.

٢- (٢). صفوه الاختيار:٢٥٦.

\* ينقسم الإجماع إلى بسيط ومركب، فالإجماع البسيط هو الإجماع المنعقد على حكم واحد، ولو تعددت الأحكام وانعقد الإجماع على كل واحد منها فهي إجماعات بسيطة، ويقابله المركب وهو الإجماع المنعقد على حكمين أو أحكام مع عدم انعقاده على كل واحد، سواء كان في موضوع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته، حيث اختلف علماء الإماميه فيه فرقتين فالقول بوجوبه -مثلاً- خرق للإجماع المركب، أو في موضوعين فما زاد كتبديل الركعتين عن جلوس بركعه من قيام في الشك بين الثنتين والثلاث وبين الثلاث والأربع، فإن من قال بجواز تبديلهما بها قاله في المقامين، ومن منع منه، منع منه في المقامين، فالقول بجوازه في أحدهما دون الآخر خرق للإجماع المركب.

ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل أيضاً، وهو أعم من الإجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق -مثلاً- على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعداً، من غير أن تستقر الآراء على التعيين مطلقاً على مذهب علماء أهل السنه أو في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم عليه السلام مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقيح بناءً على مذهب الإماميه، أو لعدم علمنا مما استقرت عليه الآراء عند الفريقين.

والأظهر أن يخص الإجماع المركب بما يتحد فيه مورد الأقوال، ويجعل لما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لتلا يلزم التكرار في بيان أقوال المسألتين وذكر أحكامها.

### مخالفه الإجماع البسيط

عند الإماميه، حيث يكون الإجماع البسيط كاشفاً عن قول المعصوم الواقعي مطلقاً، فلا يجوز مخالفته، ووجهه واضح. وأما ما كشف عن قوله عليه السلام الظاهري، فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه، كما لو استكشف بالاتفاق عن حكم الإمام عليه السلام بطهاره

المخالفين في الجملة، فإنه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكماً ظاهرياً منوطاً بالتقيه، وكذا لو استكشف بالإجماع عن تأصيله لأصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه، ولو علم إجمالاً بورود الحكم منه مورد التقيه، ولم يظفر بدليل يدل على تعيين المخالف، ففي جواز الأخذ به وعدمه وجهان أظهرهما الأخير.

### هل يجوز إحداث قول ثالث؟

إذا انعقد الإجماع على قولين أو أقوال في موضوع، لا- يجوز إحداث قول ثالث فيه بلا- خلاف يعرف فيه بين أصحابنا الإمامية، وعليه أكثر أهل السنّة.

والدليل عليه: إنه إذا علم بدخول المعصوم بين القولين أو الأقوال أو بموافقته لأحدهما كان القول الثالث مخالفاً لقوله عليه السلام، فيكون معلوم البطلان، فلا- يجوز المصير إليه، هذا إذا كان الإجماع كاشفاً عن الحكم الواقعي، وإلا- أتجه فيه التفصيل المتقدم.

### تنبيه

استثنى من ذلك صاحب الفصول ما إذا أدى دليل الاحتياط إلى إحداث قول ثالث، فإنه يجوز إحداثه وإن كان الإجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفاً عن الحكم الواقعي، كما لو انعقد الإجماع المركّب على إباحه شيء أو حرمة، أو أباحته ووجوبه، فإنه يجوز الحكم في الأوّل بالكراهه ظاهراً، وفي الثاني بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي. (١)

نعم، فصل آيه الله المحقق السيد الشهيد الصدر بما لفظه: و أمّا الإجماع المركّب فهو عبارة عن الاستناد إلى رأى مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم، وهنا تاره يفرض أنّ كلاً من القولين قائله ينفي القول الآخر

ص: ٢٤٣

بقطع النظر عن قوله، وأخرى يفرض أنه ينفيه بلحاظ قوله وفي طوله؛ لاستلزامه نفي غيره.

أمّا الأوّل: فالإجماع يكون حجّه في نفي ذلك القول الآخر على جميع المسالك المتقدّمة في حجّيه الإجماع؛ لأنّه ملاك كالإجماع البسيط.

و أمّا على الثاني: فلا بدّ من التفصيل فيه بين المسالك، فإنّه بناءً على المسلك القائل بالحجّيه على أساس قاعده اللطف تثبت الحجّيه أيضاً؛ لأنّه لو كان القول الثالث حجّه لما كان به قائل و هو خلاف اللطف المفروض، فيستكشف عدم صحّته، وكذلك بناءً على القول باستكشاف دخول الإمام عليه السّلام في المجمعين، و أمّا بناءً على مسلكنا، فلا يكون حجّه، إذ يعلم بأنّ القيم الاحتماليه الموجوده في مجموع الفتاوى لنفي الثالث قسم منها غير مصيب للواقع جزماً؛ للعلم بكذب ذلك نتيجة التخالف في الآراء، وهذا لا يؤدّي إلى تقليل القيم الاحتماليه للإجماع المركّب عن الإجماع البسيط كما فحسب، بل وكيفاً أصلاً للتعارض وكون كلّ قيمه احتماليه لأحد القولين منفيّاً بالقيمه الاحتماليه للقول الآخر المخالف، وكذلك تكون القيمه الاحتماليه لنفي القول الثالث. (١)

احتجّ المجوّزون إحداث القول الثالث، بأنّ اختلافهم يقتضى أن تكون المسأله اجتهاديه وأنّه يسوغ العمل فيها بمؤدّي الاجتهاد، فلا يدلّ على المنع منه، وهذا الاستدلال تقدّم عن بعض علماء أهل السنّه، حيث جوّزوا القول الثالث.

وفيه: إنّ اختلافهم فيه إنّما يدلّ على جواز العمل بمؤدّي الاجتهاد هنا في موضع الخلاف أعني في تعيين أحد القولين أو الأقوال لا في غيره، إذ لا خلاف لهم فيه.

وبالجملة، فإنّ مفاد الاختلاف جواز الأخذ بمؤدّي اجتهاد خاص فيقتصر فيه على مورده، لا مطلق الاجتهاد، كما هو مبنى الاحتجاج. (٢)

ص: ٢٤٤

- ١- (١). بحوث في علم الأصول: ٣١٧/٤؛ الحلقة الثالثه في اسلوبها الثاني: ٥٧/٢.
- ٢- (٢). راجع: معالم الأصول: ٢٤٥٢٤٦؛ الفصول الغرويّه: ٢٥٥٢٥٦؛ الذريعه إلى اصول الشريعه: ٦٣٧٦٣٩/٢؛ رساله الإجماع (الرسائل الأصوليه) للوحيد البهبهاني: ٣٠٧؛ معارج الأصول: ١٣١.

\*إذا لم يفرق علماء العصر بين مسألتين، فهل لمن بعدهم التفريق بينهما؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: التفصيل: إن كان علماء العصر قد نصّوا على عدم الفرق بين المسألتين، فهنا لا تجوز مخالفتهم؛ لأنهم أجمعوا على عدم الفرق فالقائل بالفرق، مخالف لذلك الإجماع و هو حرام، أمّا إن كان علماء العصر لم ينصّوا على عدم الفرق، فلا يخلو الأمر من حالتين:

الأولى: إن علمنا اتحاد المسألتين في الجامع كتوريث العمّه و الخاله، حيث إنّ العلماء اتّفقوا على أنّه لا فرق بينهما في التوريث وعدمه بجامع كونهما من ذوى الأرحام، ففي هذه الحالة لا يجوز الفصل و التفريق بينهما؛ لأنّه يلزم من التفريق بينهما رفع مجمع عليه.

الثانية: إن لم نعلم اتحاد المسألتين في الجامع، فإنّه يجوز الفصل بينهما؛ لأنّه لا يلزم من ذلك رفع شيء مجمع عليه، ولأنّه لو لم يجر الفصل بينهما في هذه الحالة لوجب على من وافق مجتهداً في حكم الدليل أن يوافق في جميع الأحكام، و هو باطل بالاتّفاق، و هذا المذهب هو اختيار كثير من العلماء.

المذهب الثانى: لا- يجوز التفريق بينهما مطلقاً، و هو اختيار القاضى عبدالجبار وغيره، والدليل على ذلك: إنّ الأولين اتّفقوا على اتّحادهما في الحكم، فلو قلنا بجواز التفريق بينهما لزم مخالفه الإجماع، و هذا باطل.

وفيه: إن نصّوا على ذلك الاتّحاد، فنحن معكم في عدم جواز المخالفه، و إن عنيتم إنّ فتواهم متوافقه في المسألتين من غير تعرّض لشيء آخر، فلا نسلم أن لا تجوز مخالفتهم، و هو محل النزاع.



المذهب الثالث: إنه يجوز التفريق بينهما مطلقاً، وهو مذهب أبي الطيب الطبري وغيره، استدلالاً بعمل الثوري وابن سيرين إذ فصل الثوري، بين الجماع ناسياً و الأكل ناسياً، حيث الجماع ناسياً يفطر، والأكل ناسياً لا يفطر، مع أن العلماء الذين كانوا قبله لم يفصلوا بينهما؛ لأنه قد جمعتهما طريقه واحده. (١)

حكى الزركشى عن التبريزي أنه قال في التنقيح: إذا وقع الاشتراك في المأخذ، فهو محل الخلاف، و أما إذا لم يشتركا فيه، فلا خلاف في أنه ليس بحجّه، وهو خلاف كلام الرازي. ومنشأ الخلاف: هل إحداث الفصل بين المسألتين كإحداث قول فيهما، فيكون خرقاً للإجماع، أو ليس كإحداثه؟ لأنّ المفصل قال في كلّ مسألة بقول بينهما، ولم يلزم من هذه المسألة نسبة الأمه إلى جميع الحقّ كما يلزم من تلك، فلا يكون خرقاً للإجماع، وهو الصحيح. (٢)

\*\* إذا لم تفضّل الأمه بين مسألتين أو أكثر، فإنّ نصّوا على عدم الفصل بينهما بأن يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك، وإن لم نجد التصريح به من كلامهم، فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الأحكام أو بعضها.

وان لم ينصّوا على عدم الفصل، ولم يعلم اتّفاقهم على ذلك، ولكن لم يكن فيهم من فرّق بينهما أيضاً، فإنّ علم اتّحاد طريق الحكم فيها، فهو في معنى اتّفاقهم على عدم الفرق، مثاله: من ورث العمّه ورث الخاله، ومن منع إحداها منع الأخرى؛ لا اتّحادهما في الطريقه، وهى قوله تعالى: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (٣) وإن لم يعلم اتّحاد الطريقه.

ص: ٢٤٤

- 
- ١- (١). راجع: المهذب: ٩٣٠/٢-٩٣٢؛ الإحكام: ٢٢٩/١؛ المستصفي: ٥٧٠/١؛ المحصول: ٨٤٢٨٤٤/٣؛ البحر المحيط: ٥٨٣/٣؛ شرح المعالم: ١٢٥١٢٦/٢؛ التوضيح مع شرحه التلويح: ٩٦٩٨/٢؛ أصول الجصاص: ١٦٦/٢.
  - ٢- (٢). البحر المحيط: ٥٨٤/٣.
  - ٣- (٣). الأنفال: ٧٥.

قال العلامة الحلبي: الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملاً- بالأصل السالم عن معارضه مخالفه حكم مجمع عليه أو مثل الحكم المجمع عليه، ولأن منع المخالفه يستلزم أن من قلده مجتهداً في حكم أن يوافقه في كل حكم ذهب إليه، وهو ظاهر البطلان.

وقال في الفصول: والتحقيق أنه إن قام دليل من إجماع أو غيره على المنع من التفصيل مطلقاً، ولو بحسب الظاهر، أو قام على أحد القولين أو الأقوال ما يكون حجته باعتبار إفاده الواقع، لم يجز التفصيل، وإلا- جاز، ثم استدل بقوله: لنا على المنع في الصورة الأولى:

أما في القسم الأول منها، فلأنه إذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل، ولو عند عدم قيام دليل على أحد القولين أو الأقوال أو على الجميع، كان التفصيل معلوم البطلان ظاهراً وواقعاً، فلا سبيل إلى المصير إليه، وهذا واضح.

و أمّا في القسم الثاني، فلأنه إذا كان الدليل موافقاً للواقع ومعتبراً من حيث إفادته إياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ، كانت دلالة على أحدهما مستلزمة لدلالته على الآخر، ولو بمعونه العلم بدخول المعصوم في المجمعين، فيكون إثبات الحكم الآخر به من قبيل إثبات اللوازم العقلية لمدلول الخبر أو لوازمه الشرعية أو العرفية به، إذ لا فرق بين أن يكون اللزوم مستنداً إلى نفس المدلول أو إليه بضميمة مقدّمه خارجيه كما في تنقيح المناط المتفرّع على دليل ظني. (1)

وقال في المعالم: والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز؛ لأن الإمام عليه السلام مع إحدى الطائفتين قطعاً. (2)

وفيه: إن هذا لا يتم إلا مع العلم بعدم خروج قول الإمام عليه السلام عن القولين، والمفروض عدم ثبوت الإجماع.

ص: ٢٤٧

١- (١). الفصول الغرويه: ٢٥٦؛ قوانين الأصول: ٣٧٩٣٨٠؛ الذريعة: ٢/٦٤٣١٦٤٣؛ معارج الأصول: ١٣٤.

٢- (٢). معالم الأصول: ٢٤٦.

اختار ابن المرتضى من الزيدية-بعد نقل كلام جمهور الأصوليين من أهل السنّة-تفصيل ابن الحاجب، حيث قال:ومن ثم قلنا لا وجه مانع من إحداه القول الثالث إن لم يرفعهما،ومن رفعهما فقد خالف الإجماع فمنع،ومن لم يرفعهما فلا مخالفه فيه فلا مانع.و أما ابن حمزه منهم،فقال بعدم جواز إحداه قول ثالث مطلقاً.

و أما الإماميه فيقولون:ينقسم الإجماع إلى بسيط ومركب،والبسيط هو الإجماع المنعقد على حكم واحد،ولو تعددت الأحكام وانعقد الإجماع على كلّ واحد منها فهي إجماعات بسيطة،ويقابلة المركب و هو الإجماع المنعقد على حكمين أو أحكام مع عدم انعقاده على كلّ واحد،سواء كان في موضوع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمة،فالقول بوجوبه-مثلاً-خرق للإجماع المركب،أو في موضوعين فما زاد،ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل أيضاً،و هو أعمّ من الإجماع المركب من وجه؛لجواز الاتفاق-مثلاً-على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعداً،من غير أن تستقرّ الآراء على التعيين مطلقاً على مذهب علماء أهل السنّة أو في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم عليه السّلام مع احتمال وجود مانع في حقّه كالتّقيه على مذهب الإماميه.

والأظهر أن يخصّ الإجماع المركب بما يتّحد فيه مورد الأقوال،ويجعل لما يتعدّد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لتلا يلزم التكرار.

لا- يجوز مخالفه الإجماع البسيط،حيث يكون كاشفاً عن قول المعصوم الواقعي مطلقاً،و أمّا ما كشف عن قوله عليه السّلام الظاهري،فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه.

إذا انعقد الإجماع على قولين أو أقوال في موضوع،لا يجوز إحداه قول ثالث فيه بلا خلاف يعرف فيه بين الإماميه،وعليه أكثر أهل السنّة،والدليل عليه:إنّه إذا علم بدخول المعصوم بين القولين أو الأقوال،أو بموافقه لأحدهما،كان القول الثالث

مخالفاً لقوله عليه السّلام، فيكون معلوم البطلان، فلا يجوز المصير إليه، هذا إذا كان الإجماع كاشفاً عن الحكم الواقعي، وإلاّ أتجه فيه التفصيل المتقدّم.

وقال في الفصول: ما إذا أدى دليل الاحتياط إلى إحداث قول ثالث، فإنّه يجوز إحداثه وإن كان الإجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفاً عن الحكم الواقعي.

نعم، فضيّل آيه الله المحقّق السيد الشهيد الصدر بقوله: تاره يفرض أنّ كلاً من القولين قائله ينفي القول الآخر بقطع النظر عن قوله، وأخرى يفرض أنّه ينفية بلحاظ قوله وفي طوله لاستلزامه نفي غيره.

أمّا الأوّل: فالإجماع يكون حجّة في نفي ذلك القول الآخر على جميع المسالك المتقدّمة في حجّيه الإجماع؛ لأنّه ملاك كالإجماع البسيط.

و أمّا على الثاني: فلا بدّ من التفصيل فيه بين المسالك، فإنّه بناءً على قاعده اللّطف تثبت الحجّيه أيضاً؛ لأنّه لو كان القول الثالث حجّة لما كان به قائل، وهو خلاف اللّطف المفروض، فيستكشف عدم صحّته، وكذلك بناءً على القول باستكشاف دخول الإمام عليه السّلام في المجمعين، و أمّا بناءً على مسلكنا فلا يكون حجّة إذ يعلم أنّ القيم الاحتماليه الموجوده في مجموع الفتاوى لنفي الثالث قسم منها غير مصيب للواقع جزماً؛ للعلم بكذب ذلك نتيجة التخالف في الآراء، وهذا لا يؤدّي إلى تقليل القيم الاحتماليه للإجماع المركّب عن الإجماع البسيط كما فحسب، بل وكيفاً أيضاً.

استدلّ المجوّزون إحداث القول الثالث بأنّ اختلافهم يقتضى أن تكون المسأله اجتهاديه وأنّه يسوغ العمل فيها بمؤدّي الاجتهاد، فلا يدلّ على المنع منه، وفيه: إنّ اختلافهم فيه إنّما يدلّ على جواز العمل بمؤدّي الاجتهاد هنا في موضع الخلاف، أعنى في تعيين أحد القولين أو الأقوال لا في غيره.

إذا لم يفرّق علماء العصر بين مسألتين، فهل لمن بعدهم التفريق بينهما؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: التفصيل إن كان علماء العصر قد نصّوا على عدم الفرق بين المسألتين فهنا لا تجوز مخالفتهم، و أمّا إن لم ينصّوا على عدم الفرق، فلا يخلو الأمر من حالتين:

الأولى: إن علمنا اتّحاد المسألتين في الجامع كتوريث العمّه و الخاله، ففي هذه الحالة لا يجوز الفصل و التفريق بينهما.

الثانية: إن لم نعلم باتّحاد المسألتين في الجامع، فإنّه يجوز الفصل بينهما؛ لأنّه لا يلزم من ذلك رفع شىء مجمع عليه، و هذا المذهب هو اختيار كثير من العلماء.

المذهب الثانى: لا يجوز التفريق بينهما مطلقاً.

المذهب الثالث: إنّه يجوز التفريق بينهما مطلقاً.

وقال فى التنقيح: إذا وقع الاشتراك فى المأخذ، فهو محلّ الخلاف، و أمّا إذا لم يشتركا فيه، فلا خلاف فى أنّه ليس بحجّه.

قال جمّ من علماء الإماميه: إذا لم تفصّل الأّمه بين مسألتين أو أكثر، فإنّ نصّوا على عدم الفصل بينهما، فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه فى كل الأحكام أو بعضها، و إن لم ينصّوا على عدم الفصل، ولم يعلم اتّفاقهم على ذلك، فإنّ علم اتّحاد طريق الحكم فيها، فهو فى معنى اتّفاقهم على عدم الفرق، و إن لم يعلم اتّحاد طريقه فالعلامه الحلى يقول: الحقّ جواز الفرق لمن بعدهم.

وقال فى الفصول: والتحقيق أنّه إن قام دليل من إجماع أو غيره على المنع من التفصيل مطلقاً، ولو بحسب الظاهر، أو قام على أحد القولين أو الأقوال ما يكون حجّيته باعتبار إفاده الواقع، لم يجز التفصيل، وإلا جاز.

وقال فى المعالم: لا يجوز؛ لأنّ الإمام عليه السّلام مع إحدى الطائفتين قطعاً.

وفيه: إنّ هذا لا يتمّ إلا مع العلم بعدم خروج قول الإمام عليه السّلام عن القولين، والمفروض عدم ثبوت الإجماع.

١. بين ووضح نظريه ابن المرتضى من الزيديه.
٢. اذكر تعريف الإجماع البسيط و المركب.
٣. ما هي النسبه بين الإجماع المركب و القول بعدم الفصل من النسب الأربع؟
٤. لماذا يجوز مخالفه الإجماع البسيط إذا كشف ظاهراً عن قول المعصوم؟
٥. لماذا لا يجوز إحداث قول ثالث عند الإماميه؟
٦. اذكر تفصيل الشهيد الصدر في إحداث القول الثالث.
٧. اذكر الإيراد الذي ذكرناه على استدلال الذين جؤزوا إحداث القول الثالث.
٨. إذا لم يفرق علماء العصر بين مسألتين، فهل لمن بعدهم التفريق بينهما؟ ولما اختلف في ذلك على مذاهب، وضح وبين مذهب التفصيل منها، مع ذكر مثال.
٩. اذكر رأي علماء الإماميه في القول بعدم الفصل.
١٠. اذكر تحقيق صاحب الفصول في المسأله المذكوره.



### الإجماع المنقول بخبر الواحد

إلى هنا قد تمّ الحديث فى الإجماع المحصّل، والآن نذكر بحث الإجماع المنقول، وقد تقدّم أنّه لا بدّ للإجماع من مستند، فذلك المستند: إمّا أن يكون دليلاً ظنيّاً كخبر الواحد، وإمّا أن يكون دليلاً قطعياً كالخبر المتواتر، ولقد ذهب بعض العلماء من الفريقين إلى أنّ مستند الإجماع لا يكون إلّا دليلاً قطعياً، ولا ينعقد الإجماع بخبر الواحد، وإليك أقوال الفريقين:

### نظريه علماء أهل السنّه فى الإجماع المنقول بخبر الواحد

قال الآمدى: اختلفوا فى ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فأجازه جماعه من أصحابنا وأصحاب أبى حنيفه و الحنابله، وأنكره جماعه من أصحاب أبى حنيفه وبعض أصحابنا كالغزالى، مع اتفاق الكل على أنّ ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلّا ظنيّاً فى سنده، وإن كان قطعياً فى متنه. (١)

ص: ٢٥٣



وقال في إرشاد الفحول: الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجّه، وبه قال الماوردي وإمام الحرمين و الآمدى، ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر، وحكى عن الرازى فى المحصول قوله: الإجماع المروى بطريق الآحاد حجّه، خلافاً لأكثر الناس؛ لأنّ ظنّ وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون، ولأنّ الإجماع نوع من الحجّه، فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه، قياساً على السنّه، ولأنّنا بينا أنّ أصل الإجماع فائده ظنيه، فكذا القول فى تفاصيله. (١)

قال الغزالي: الإجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافاً لبعض الفقهاء، والسّرّ فيه أنّ الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب و السنّه المتواتره، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به قاطع، وليس يستحيل التعيّد به عقلاً لو ورد كما ذكرناه فى نسخ القرآن بخبر الواحد، لكن لم يرد. (٢)

وقال الزركشى: لا يقبل فيه أخبار الآحاد، ولا الظواهر، ونُقل عن الجمهور، وذهب جماعه من الفقهاء إلى ثبوته بهما فى حق العمل خاصّه، ولا ينسخ به قاطع كالحال فى أخبار الآحاد، فإنّها تُقبل فى العمليات لا العلميات، وأباه الجمهور مفرقين بينهما بأنّ الأخبار قد تدلّ على قبولها الأدلّه، ولم يثبت لنا مثلها فى الإجماع، فإنّ ألحقناه بها كان الحاقاً بطريق القياس ولا يجرى ذلك فى الأصول إذا لم ينعقد بالقياس فى قواعد الشريعة، وهذا القول صحّحه عبد الجبار و الغزالي. (٣)

وقال موفق الدّين بن قدامه المقدسى: وذهب قوم إلى أنّ الإجماع لا يثبت بخبر الواحد لأنّ الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب و السنّه، وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به المقطوع، وليس ذلك بصحيح، فإنّ الظنّ متّبِع فى الشرعيات،

ص: ٢٥٤

١- (١). إرشاد الفحول: ٢٠١/١؛ المحصول: ٨٥٥/٣؛ شرح المعالم: ١١١/٢.

٢- (٢). المستصفى: ٥٨٣/١.

٣- (٣). البحر المحيط: ٤٩٣٤٩٤/٣.

والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن، فيكون ذلك دليلاً. كالنص المنقول بطريق الآحاد. وقولهم هو دليل قاطع قلنا: قول النبي صلى الله عليه وآله دليل قاطع أيضاً في حق من يشافهه أو يبلغه بالتواتر، فهو كالإجماع. (١)

وقال صدر الشريعة في التوضيح: يجوز أن يكون سند الإجماع خبر الواحد أو القياس.

وقال التفتازاني في شرحه: نقل الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر، فيفيد القطع، وقد يكون بالشهره، فيقرب منه، وقد يكون بخبر الواحد، فيفيد الظن ويوجب العمل؛ لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكوره. (٢)

واستدل من قال بجوازه بالنص، وهو قوله صلى الله عليه وآله:

«نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»

ذكر الظاهر بالألف و اللام المستغرقة، فدخل فيه الإجماع الثابت بخبر الواحد؛ لكونه ظاهراً ظنياً.

وقال الماوردي: وليس الإجماع أكد من سنن الرسول، وهي تثبت بقول الواحد، وسواء كان الناقل له من أهل الاجتهاد أم لا.

وشنع إمام الحرمين على الفقهاء إثباتهم الإجماع بالعمومات و الظنات، واعتقادهم أن مخالفتها بتأويل لا يكفر ولا يفسق، مع قولهم إن مخالفتهم الإجماع يكفر أو يفسق، وهو ترجيح للفرع على الأصل. (٣)

واستدلوا أيضاً بالقياس، وهو أن خبر الواحد عن الإجماع مفيد للظن، فكان حجه كخبره عن نص الرسول صلى الله عليه وآله.

(٤)

ص: ٢٥٥

١- (١). روضه الناظر: ٩٣.

٢- (٢). التوضيح لمتن التنقيح و شرحه التلويح: ١١٠١١١/٢.

٣- (٣). راجع: الإحكام: ٢٣٨/١؛ البحر المحيط: ٤٩٤/٣؛ فواتح الرحموت: ٤٤٤/٢.

٤- (٤). راجع: الإحكام: ٢٣٨/١؛ فواتح الرحموت: ٤٤٤/٢؛ كشف الأسرار: ٣٩١/٣.

وقال فى المهذب: الدليل الثانى: الوقوع، حيث ثبت أن أكثر الإجماعات مستنده إلى خبر واحد، مثل الإجماع على وجوب الغسل من التقاء الختانيين مع أن مستنده خبر عائشه. (١)

واحتج المانعون بأن كون الإجماع المنقول على لسان الآحاد أصل من اصول الفقه كالخبر الواحد عن الرسول صلى الله عليه وآله، وذلك مما لم يرد من الأمة فيه إجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به، ولا نص قاطع من كتاب أو سنة، وما عدا ذلك من الظواهر، فغير محتج بها فى الأصول، وإن احتج بها فى الفروع. (٢)

وقالوا أيضاً: إن الدليل الظنى لا يوجب العلم القطعى، فلا يجوز أن يصدر عنه الإجماع لأن الإجماع يوجب العلم القطعى، فالقطعى لا يشبهه إلا القطعى، والظنى لا يقوى على إثبات القطعى. (٣)

ولكن البعض كالأمدى والغزالي فضيلا، حيث قالوا: والمسألة دائره على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به، وعلى عدم اشتراطه، فمن اشترط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيداً فى نقل الإجماع، ومن لم يشترط ذلك كان الإجماع المنقول على لسان الآحاد عنده حججاً. (٤)

### رأى الزيديه فى الإجماع المنقول

\*\*\*قال بعض الزيديه: إن طرق الإجماع المعلومه لا تخلو: أما أن تكون عقليه أو غير عقليه، ولا يجوز أن يحصل لنا علم الإجماع بالعقل؛ لأنه لا هدايه للعقل إلى العلم بأحوال الناس.

ص: ٢٥٦

١- (١). المهذب: ٩٠٦/٢.

٢- (٢). راجع: كشف الأسرار: ٣٩٢/٣.

٣- (٣). راجع: الإحكام: ٢٣٨/١؛ المهذب: ٩٠٥/٢؛ نزاهه خاطر: ٢٦٢/١.

٤- (٤). راجع: الإحكام: ٢٣٨٢٣٩/١؛ البحر المحيط: ٤٩٤/٣؛ المستصفى: ٥٨٤/١؛ مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت: ٤٤٥/٢.

وغير العقليه أحد امور: أمّا المشاهده، وذلك أن تشاهد الجماعه المعبره من الأّمه تقول قولاً في مسأله أو تفعل فعلاً من الأفعال الشرعيه، أو تترك شيئاً لنهى شرعى أمّا لمقتضى التحريم أو الكراهه، ويعرف ذلك من قصدهم.

أو النقل، وذلك حيث ينقل عن كل واحد، فقطعى وإلا فظنّي، يعنى: أن ينقل إلينا اليهود الذين يكون خبرهم متواتراً، أو ينقل إلينا من نثق به من الآحاد الذين تقدّمت صفتهم فى باب الإجماع أنّ الأّمه قالت قولاً أو فعلت فعلاً على وجه الإطباق.

وبعد هذه المقدّمه نقول: ويثبت عندنا الإجماع بخبر الواحد، وقال ابن المرتضى بعد الحكايه عن القاضى عبدالجبار وابن الحاجب، بأنّ الإجماع الآحادى حجّه ظنيه: لا وجه للفرق مع كونها جميعاً حجّه، إذ إثبات كون الإجماع حجّه بدليل قاطع، فجاز ثبوته من بعد تقرّر كونه حجّه بالآحاد كما فى الأخبار والقياس. (١)

### مسلك علماء الإماميه فى الإجماع المنقول

\*قال الشيخ الطوسى: إذا كان المعبر فى باب كونهم حجّه، قول الإمام المعصوم عليه السّلام، فالطريق إلى معرفه قوله شيان: أحدهما: السماع منه، والمشاهده لقوله، والثانى: النقل عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك أيضاً قوله، هذا إذا تعين لنا قول المعصوم عليه السّلام، فاذا لم يتعين لنا قول الإمام، ولا- ينقل عنه نقلاً يوجب العلم، ويكون قوله فى جملة أقوال الأّمه غير متميز منها، فإنّه يحتاج أن ينظر فى أحوال المختلفين: فكلّ من خالف ممّن يعرف نسبه، ويعلم منشؤه، وعرف أنّه ليس بالامام الذى دلّ الدليل على عصمته وكونه حجّه، ووجب اطّراح قوله، وأن لا يعتدّ به. وتعتبر أقوال الذى لا يعرف نسبهم؛ لجواز أن يكون كل واحد منهم الإمام الذى هو الحجّه، وتعتبر أقوالهم فى باب كونهم حجّه.

ص: ٢٥٧

١- (١). راجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٣١، ٦٣٠، ٦٣٣؛ صفوه الاختيار: ٢٧٦ و ٢٨٠.

فإن قيل: فما قولكم إذا اختلفت الإماميه في مسأله، كيف يعلمون أن قول الإمام عليه السلام داخل في جملة أقوال بعضها دون بعض؟

قلنا: نظرنا في تلك المسأله: فإن كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب أو سنه مقطوع بها تدل على صحه بعض أقوال المختلفين، قطعنا على أن قول المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له. وإن لم يكن على أحد الأقوال دليل يوجب العلم، نظرنا في أحوال المختلفين: فإن كان ممن عرفناه بعينه ونسبه قائلاً بقول، والباقون قائلون بالقول الآخر، لم نعتبر قول من عرفناه؛ لأننا نعلم أنه ليس فيهم الإمام المعصوم الذى قوله حججه. فإن كان فى الفريقين أقوام لا- نعرف أعيانهم، ولا- أنسابهم، وهم مع ذلك مختلفون، كانت المسأله من باب ما نكون فيها مخيرين بأى القولين شئنا أخذنا، ويجرى ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذى لا ترجيح لأحدهما على الآخر. (1)

وقال فى المعالم: اختلف الناس فى ثبوت الإجماع بخبر الواحد بناءً على كونه حججه، فصار إليه قوم وأنكره آخرون، والأقرب الأول. لنا: إن دليل حججه خبر الواحد يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره. احتج الخصم بأن الإجماع أصل من أصول الدين، فلا يثبت بخبر الواحد. (2)

ولكن؛ استشكل عليه سلطان العلماء، حيث قال: لا- معنى لكون ذات الإجماع أصلاً من أصول الدين؛ لأن المراد بالأصول هنا الضوابط والقواعد التى يستنبط منها الفروع، وهى المعلومات التصديقيه، وإن أراد به كون الإجماع المنقول بخبر الواحد حججه أصل من أصول الدين، فمسلم. لكن لم يثبت هذا بخبر الواحد، بل بما ثبت به حججه خبر الواحد. (3)

ص: ٢٥٨

١- (١). العده فى اصول الفقه: ٢/٦٢٨٦٣٠؛ وراجع أيضاً: معالم الأصول: ٢٤٧٢٤٩.

٢- (٢). معالم الأصول: ٢٤٩.

٣- (٣). معالم الأصول ذيل صفحه ٢٤٩ رقم ٣.

قد تقدّم إنّه لا بدّ للإجماع من مستند، فذلك المستند: إمّا أن يكون دليلاً ظنيّاً كخبر الواحد، وإمّا أن يكون دليلاً قطعياً كالخبر المتواتر. ذهب بعض العلماء من الفريقين إلى أنّ مستند الإجماع لا يكون إلّا دليلاً قطعياً، ولا ينعقد الإجماع بخبر الواحد.

قال الآمدي: اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فأجازه جماعه من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة وحنابلة، وأنكره جماعه من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالي، مع اتفاق الكلّ على أنّ ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلّا ظنيّاً في سنده، وإن كان قطعياً في متنه.

وحكى الرازي في المحصول عن الأ-كثّر أنّه ليس بحجّه، فقال: الإجماع المروى بطريق الآحاد حجّه، خلافاً لأكثر الناس؛ لأنّ ظنّ وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون.

وقال الغزالي: الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، والسّرّ فيه أنّ الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب و السنّه المتواتره، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به قاطع، وليس يستحيل التعبد به عقلاً.

وقال الزركشى: لا يقبل فيه أخبار الآحاد، ولا الظواهر، وذهب جماعه من الفقهاء إلى ثبوته بهما في حقّ العمل خاصّه، ولا ينسخ به قاطع كالحال في أخبار الآحاد، فإنّها تقبل في العمليات لا العلميات، وأباه الجمهور مفرّقين بينهما بأنّ الأخبار قد تدلّ على قبولها الأدلّه، ولم يثبت لنا مثلها في الإجماع.

واستدلّ من قال بجوازه بالنص، وهو قوله صلّى الله عليه وآله: «نحن نحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر»، فدخل فيه الإجماع الثابت بخبر الواحد؛ لأنّ الألف و اللّام في لفظه الظاهر للاستغراق.

وقال الماوردي: وليس الإجماع أكد من سنن الرسول، وهي تثبت بقول الواحد. واستدلوا أيضاً بالقياس، وهو أن خبر الواحد عن الإجماع مفيد للظن، فكان حججه كخبره عن نص الرسول صلى الله عليه وآله. كما استدلوا بالوقوع، حيث ثبت أن أكثر الإجماعات مستنده إلى خبر واحد، مثل الإجماع على وجوب الغسل من التقاء الختانيين مع أن مستنده خبر عائشه.

واحتج المانعون بأن كون الإجماع المنقول على لسان الآحاد أصل من اصول الفقه كالخبر الواحد عن الرسول صلى الله عليه وآله، وذلك مما لم يرد من الأمة فيه إجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به، ولا نص قاطع من كتاب أو سننه، وما عدا ذلك من الظواهر، فغير محتج بها في الأصول، وإن احتج بها في الفروع. وقالوا أيضاً: إن الدليل الظني لا يوجب العلم القطعي، فلا يجوز أن يصدر عنه الإجماع؛ لأن الإجماع يوجب العلم القطعي، فالقطعي لا يثبت إلا القطعي، والظني لا يقوى على إثبات القطعي.

لكن البعض كالآمدى والغزالي فضيلا بأن المسألة دائره على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به، وعلى عدم اشتراطه، فمن اشترط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع، ومن لم يشترط ذلك كان الإجماع المنقول على لسان الآحاد عنده حججه.

قال بعض الزيدية: إن طرق الإجماع المعلومه لا- تخلو: أمياً أن تكون عقليه أو غير عقليه، ولا- يجوز أن يحصل لنا علم الإجماع بالعقل؛ لأنه لا هدايه للعقل إلى العلم بأحوال الناس.

وغير العقليه أحد امور: أمّا المشاهده، أو النقل، ثم قال: ويثبت عندنا الإجماع بخبر الواحد.

قال الشيخ الطوسى: إذا كان المعتبر فى باب كونهم حججاً، قول المعصوم عليه السلام، فالطريق إلى معرفه قوله شيان: أحدهما: السماع منه، والمشاهده لقوله، والثانى: النقل

عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك أيضاً قوله، هذا إذا تعين لنا قول المعصوم عليه السلام، فإذا لم يتعين لنا قول الإمام، ولا ينقل عنه نقلاً- يوجب العلم، ويكون قوله في جملة أقوال الأئمة غير متميز منها، فإنه يحتاج أن ينظر في أحوال المختلفين، فكل من خالف ممن يعرف نسبه، ويعلم منشؤه، وعرف أنه ليس بالإمام، ووجب أطراح قوله، وتعتبر أقوال الذي لا يعرف نسبهم؛ لجواز أن يكون كل واحد منهم الإمام عليه السلام.

وقال في المعالم: الأقرب أنه يثبت بخبر الواحد. لنا: إن دليل حججه خبر الواحد يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره. واحتج الخصم بأن الإجماع أصل من أصول الدين، فلا يثبت بخبر الواحد.

لكن، استشكل عليه سلطان العلماء، حيث قال: لا معنى لكون ذات الإجماع أصلاً من أصول الدين؛ لأن المراد بالأصول هنا الضوابط والقواعد التي يستنبط منها الفروع، وإن أراد به كون الإجماع المنقول بخبر الواحد حججاً أصل من أصول الدين، فمسلم. لكن لم يثبت هذا بخبر الواحد، بل بما ثبت به حججه خبر الواحد.



١. على رأى الرازى لماذا يكون الإجماع المروى بطريق الآحاد حججه؟
٢. أذكر الأدله التى أقامها المجوّزون لإثبات حجيه الإجماع بخبر الواحد.
٣. أذكر الأدله التى أقامها المانعون.
٤. بين ووضّح تفصيل الآمدى و الغزالى فى الإجماع المنقول بخبر الواحد.
٥. أذكر طرق الإجماع التى قالها بعض الزيديه.
٦. بين ووضّح كلام الشيخ الطوسى فى الإجماع المنقول بطريق آحادى.
٧. لماذا لا معنى لكون ذات الإجماع أصلاً من اصول الدين؟

هل الإجماع المنقول بخبر الواحد يكون من مصاديق خبر الواحد؟

\*\*إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص، و أنّ الدليل عليه هو الدليل على حجّيه خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند؛ لأنّ مدعى الإجماع يحكى مدلوله، ويرويّه عن الإمام عليه السّلام بلا واسطه، ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

والمقصود من ذكر الإجماع المنقول مقدّمًا على بيان الحال فى الأخبار، هو التعرّض لفردية الإجماع المنقول بخبر الواحد حتّى يشمل دليل اعتباره؛ لكونه من أفراده، إذ الحكم الثابت للكلّى مستلزم لإثباته لبعض أفراده.

ثمّ قال الشيخ الأعظم: والذى يقوى فى النظر هو عدم الملازمه بين حجّيه الخبر وحجّيه الإجماع المنقول؛ لأنّ الأدلّه الخاصّه التى أقاموها على حجّيه خبر العادل لا تدلّ إلّا على حجّيه الإخبار عن حسّ. (١)

وقال الفاضل القمى فى قوانينه: الأقرب أنّ الإجماع المنقول خبر؛ لأنّ

ص: ٢٤٣

---

١- (١). فرائد الأصول: ١/١٧٩١٨٠؛ منتهى الدرايه: ٣٤٦/٤.

قول العدل: أجمع العلماء على كذا، يدلّ بالالتزام على نقل قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره الكاشفات عن اعتقاده، على طريقه المشهور، أو على رأيه واعتقاده على الطريقه التي اخترنا، فكأنّه أخبر عن اعتقاد المعصوم إخباراً ناشئاً عن علم، فهو نبأ وخبر. (١)

أقول: معلوم أنّ قول العدل: أجمع العلماء على كذا، يدلّ بالمطابقه على نقل الإجماع، ولتضمّن الإجماع قول المعصوم عليه السّلام يدلّ بالالتزام على نقل ذلك القول، فهو بمثابة أن يقول: قال الإمام كذا.

قيل في توضيح عنوان (حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد): إنّ المنظور منه الإجماع الذي هو من أقسام السنّه، فهذا الباب وباب خبر الواحد من واد واحد، فكلاهما نقل للسنّه، والفرق بين الإجمال و التفصيل، فخبر الواحد نقل للسنّه التفصيليه، ونقل الإجماع نقل للسنّه الإجماليه.

وعليه، فالنزاع في هذا الباب مختصّ بالقائلين بحجّيه خبر الواحد، وأما المنكرون لها فمستريحون من ذلك.

وجمله القول: إنّ هذه المسأله من فروع الإجماع المحصّل، ولذا يذكرونها عقبه، والقائلون بحجّيه الإجماع المنقول، ومنهم الفاضل القمّي، كأنّهم يقولون: الأقرب كون الإجماع المنقول في حكم محصّله من حيث الحجّيه.

ومن المنكرين لحجّيه خبر الواحد السيد المرتضى، فإنّه بعد أن منع من حجّيه الخبر الواحد بين وجه الاستغناء عنه في معرفه الأحكام، فذكر لها طرقاً ولم يذكر من جملتها نقل الإجماع، ولو كان ذلك عنده من جمله الطرق لذكره واستراح به لعظم فوائده وكثره موارده، ولذا لم يعنون مبحث الإجماع المنقول بخبر الواحد في ذريعته.

ص: ٢٦٤

وحيث كان حكم المنقول على نحو التواتر، فحكم المحصّل من جهة الحجية لم يتعرّضوه، قال في الفصول: لا كلام في حجية نقل الإجماع بالخبر المتواتر إن كان المنقول اتّفاق جماعه احدهم المعصوم. (١)

وأطلقوا عنان البحث نحو المنقول بخبر الواحد، فعلى هذا إذا اطلق قول الإجماع المنقول في لسان الأصوليين، فالمراد منه هذا الأخير.

وفي ضوء ما ذكرناه اتّضح أنّ النزاع في المسألة مقصور على القول بحجّية خبر الواحد، وأنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد من صغرياتهما، وقد ذهب جمّ غفير من الاعيان إلى حجية الإجماع المنقول، منهم: الشيخ الطوسي، وصاحب المعالم، والفاضل القمي كما عرفت.

قال في الفصول: الذي يظهر أنّ المتقدّمين على المحقّق لم يتعرّضوا لهذه المسألة لا عموماً ولا خصوصاً.

وأمّا المحقّق، فهو وإن لم يتعرّض لهذه المسألة أيضاً بعنوان كلي، لكن منع من حجّية جملة من الإجماعات المحكيه، كالإجماع الذي حكاه السيد على دلالة الأمر على الفور، والإجماع الذي حكاه بعض القائلين بتضييق قضاء الفريضة عليه، فردّ عليهم بأنّ الإجماع غير ثابت، وأنّه حجّ في حقّ من علمه، إلى أن قال: وذهب العلامة في تهذيبه إلى حجّيته، واختاره في نهايته، واشتهر القول بحجّيته بين من تأخّر عنه، إلّا أنّ طريقتهم في الفقه جاريه غالباً على عدم الاعتداد به، وعدم ذكره في طي الأدلّه، وردّه بمنع ثبوته وعدم تحقّقه، وإلى أن قال: فالمختار عندي ما ذهب إليه القائلون بالإثبات.

ثمّ استدلّ على مختاره بأنّ ناقل الإجماع ناقل لقول المعصوم، ولو بالالتزام. فما دلّ

على جواز التعويل على نقل الآحاد في السنّه، يدلّ على جواز التعويل عليه في الإجماع أيضاً.

بيان ذلك: إنّنا إن عوّلنا في حجّيه خبر الواحد في السنّه على قاعده انسداد باب العلم، مع العلم ببقاء التكليف، فهي على ما حقّقناه يقتضى جواز التعويل على الظنّ في الأدلّه، ولا ريب أنّ نقل الإجماع ممّا يظنّ حجّيته لمصير أكثر أصحابنا المتعرّضين له إليه. (1)

### اختلاف نقل الإجماع مناط الاختلاف في حجّيته

نقل الإجماع يتصوّر ثبوتاً على نحوين: الأوّل: نقل السبب و المسبّب معاً، الثانی: نقل السبب فقط، والمراد بالسبب هنا فتاوى العلماء الكاشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام، والمسبّب هو نفس قوله عليه السّلام.

أمّا النحو الأوّل: فتارةً يكون كلاهما حسّيين كالإجماع الدخولى، فإنّ ناقل الإجماع الدخولى ينقل كلاً من السبب و المسبّب عن حسّ، كما إذا قال: اتّفق المسلمون أو أجمعوا. الظاهر في دخول الإمام عليه السّلام في ضمنهم، وأخرى يكون السبب حسّياً و المسبّب حدسياً، كما في غير الإجماع الدخولى من اللّطفى و التقريرى، والمراد بالحدس هنا مطلق ما لم يستند إلى إحدى الحواس الظاهره، فيشمل جميع أقسام الإجماع إلّا الدخولى و التشرفى؛ لأنّ الدخولى السبب و المسبّب كليهما فيه حسّيان، و أمّا التشرفى فلخروجه عن الإجماع موضوعاً و إن سُمى به.

و أمّا النحو الثانی: أعنى نقل السبب فقط، فحاصله: إنّ غرض ناقل الإجماع هو نقل نفس السبب، و هو اتّفاق العلماء الظاهر في عدم شموله للإمام عليه السّلام، ولا بدّ في صحّحه نقله من كون الاتّفاق في نظره سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السّلام.

ص: ٢٦٦

١- (١). الفصول الغرويه: ٢٥٨؛ يؤخذ ما حقّقه في دليل الانسداد من الدليل الثامن على حجّيه خبر الواحد: ٢٧٧٢٧٨.

إذا عرفت ما ذكر، يظهر لك: إنه إذا كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حس، كما في الإجماع الدخولي، فلا- إشكال في شمول أدله حجه خیر الواحد له، لكون نقل الإجماع حينئذٍ من أخبار الآحاد الحسية، وإن كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب فقط عن حس، فهو يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك السبب سبباً في نظر كل من الناقل و المنقول إليه، فيكون المسبب اللازم له حسياً أيضاً، وهذا القسم من الإجماع كالقسم المتقدم في الحجية وشمول أدله اعتبار خبر الواحد له؛ لأنه لما كان السبب الحسي سبباً في نظر المنقول إليه أيضاً، كان المسبب اللازم له حسياً أيضاً، لكن بدلاله التزاميه، ولا فرق في حجه الخبر بين مدلوله المطابق كالقسم السابق وبين مدلوله الالتزامى كهذا القسم، فإن الحكم المدلول عليه بالخبر سواء كان محكياً بالدلاله المطابقه أم الالتزاميه، يكون الخبر الدال عليه حجه، والمفروض في المقام كون رأى الإمام عليه السلام لازماً عقلياً للسبب الذى يحكيه ناقل الإجماع كما في قاعده اللطف، أو شرعياً كما في التقرير، أو عادياً كما في غيرهما.

وقال الآخوند الخراسانى: يعامل مع هذا الإجماع المنقول معاملة الإجماع المحصل. (١)

الثانى: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط، والأظهر فيه عدم شمول أدله حجه الخبر له؛ لأنه لما لم يكن السبب في نظر المنقول إليه سبباً حسياً، لم يكن المسبب في نظره حسياً، فلا تشمله أدله حجه الخبر، إذ المتيقن من دليلها اللبى، وكذا المنصرف من دليلها اللفظى من الآيات و الروايات- بعد تسليم دلالتها- هو الخبر الحسى.

فعلى هذا، لما كان نقل الناقل للمسبب لا عن حس، بأن نقل حاكى الإجماع السبب عن حس، فيكون نقله للمسبب عن حس أيضاً للملازمه بين اتفاق العلماء وبين

ص: ٢٤٧

١- (١). منتهى الدرايه: ٣٥٩/٤؛ كفايه الأصول: ٧٠٧٤/٢.

المسبب عادة، أو بملازمه ثابتة عند الناقل اتفاقاً عادة، لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول إليه، فيكون مسبباً عن حدس، فلا تشمله أدلته حججه الخبر.

و أما إذا اشتبه بأن نقل المسبب عن حس أو حدس ولم يحرز كون نقل الإجماع بالنسبه إلى المسبب حسياً أو حدسياً، فلا يبعد القول باعتباره؛ لأنّ بناء العقلاء قد استقرّ على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حس، كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حس، ولهذا لو اعتذر شخص عن عدم العمل بالخبر باحتمال كونه عن حدس، لم يقبل ذلك منه، وليس إلا لأجل بنائهم على العمل بالمشكوك كونه عن حس كبنائهم على العمل بالمعلوم كونه عن حس.

ومن هنا يظهر أنّ مستند حججه الخبر إن كان هو الآيات و الروايات، وادّعى انصرافهما إلى خصوص الخبر الحسى، لم يقدح ذلك فى الاعتماد على بناء العقلاء المقتضى لإلحاق المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كذلك؛ لوضوح أنّ الآيات و الروايات لا تتكفّل حكم الشك، بخلاف بناء العقلاء، فإنّه يتكفّل ذلك، فلا تنافى بين عدم دلالتهمما إلا على اعتبار الخبر الحسى، وبين بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم، هذا.

نعم، استدراك المحقق الخراسانى من بناء العقلاء على العمل على طبق ما أخبروا به بلا توقّف و تفتيش، لا يبعد أن يكون ذلك فى غير صورته وجود الأماره على الحدس، أو اعتقاد الناقل الملازمه بين السبب و المسبب مع عدم ثبوتها عند المنقول إليهم، فإذا كان هناك أماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمه فيما لم يعتقد فيها المنقول إليهم، لم يحرز بناء العقلاء فى هاتين الصورتين على معاملة الخبر الحسى مع المشكوك كونه عن حس. (١)

ص: ٢٤٨

وكيف كان، فإن دلّ لفظ الإجماع-ولو بقرينه-على اتفاق يكون تمام السبب في الكشف عن قول المعصوم عليه السّلام أخذ به كقول الناقل: أجمع أصحابنا، أو أجمع فقهاء أهل البيت، أو اتّفتحت الإمامية، أو هذا ممّا انفردت به الإمامية، وإن لم يكن نقل الإجماع تمام السبب في استكشاف رأى الإمام عليه السّلام، فيضم إليه ممّا حصّله من سائر الأقوال أو الأمارات مقداراً يوجب سببته للكشف عن رأى المعصوم عليه السّلام.

وبالجمله، فلا اعتبار بنقل الإجماع في هذه الأعصار بحيث يكون دليلاً في المسألة على حدو سائر الأدلّه، بل لا بدّ من ملاحظه أنّ هذا النقل بالنسبه إلى السبب هل هو حسيّ أم لا؟ فإن كان حسياً، فهل يكون سبباً تاماً للكشف عن رأيه عليه السّلام أم لا؟ فإن كان تاماً، فلا إشكال فيه، وإلا فلا بدّ في الاعتماد عليه من ضمّ أمارات إليه إلى أن يتمّ سببته، هذا.

و إذا اتّضح لك ما شرحناه، يتّضح لك أنّ الأولى التفصيل الذى ذكرناه في الإجماع المنقول وفقاً لمعظم المحقّقين كالشيخ الأعمش وتلاميذه. في حين إذا كان الإجماع المنقول سبباً تاماً لكشفه عن رأى المعصوم عند الناقل و المنقول إليه، وإذا كان السبب و المسبب حسياً أو كان الخبر مشكوكاً كونه عن حسّ، ويكون الإجماع في هذه الصور حجّة؛ لشمول أدلّه حجيه خبر الواحد له، وفي غير هذه لا يكون حجّة؛ لعدم شمولها له. (1)

ص: ٢٦٩

---

١- (١). راجع: فرائد الأصول: ٢٠٢/١؛ كفايه الأصول: ٧٠٧٤/٢؛ منتهى الدرايه: ٣٥٥٣٧٠/٤؛ فوائد الأصول: ١٥٢/٣؛ أصول الفقه: ٣٦٨٣٦٩/٢؛ بحوث في علم الأصول: ٣٢٠/٤؛ تهذيب الأصول: ١٦٨/٢؛ مصباح الأصول: ١٣٨/٢. ١٣٥.



إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتبار الإجماع المنقول بخبر الواحد من مصاديقه بالخصوص، وأنّ الدليل عليه هو الدليل على حجّيه خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند؛ لأنّ مدعى الإجماع يحكى مدلوله، ويرويّه عن الإمام عليه السّلام بلا واسطه، ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: والذى يقوى فى النظر هو عدم الملازمه بين حجّيه الخبر وحجّيه الإجماع المنقول؛ لأنّ الأدلّه الخاصّه التى أقاموها على حجّيه خبر العادل لا تدلّ إلاّ على حجّيه الإخبار عن حسّ.

وقال الفاضل القمى: الأقرب أنّ الإجماع المنقول خبر؛ لأنّ قول العدل: أجمع العلماء على كذا، يدلّ بالالتزام على نقل قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره الكاشفات عن اعتقاده، على طريقه المشهور، أو على رأيه واعتقاده على الطريقه التى اخترنا، فكأنّه أخبر عن اعتقاد المعصوم إخباراً ناشئاً عن علم، فهو نبأ وخبر.

أقول: قول العدل: أجمع العلماء على كذا، يدلّ بالمطابقه على نقل الإجماع، ولتضمّن الإجماع قول المعصوم عليه السّلام، فهو بمثابة: قال الإمام كذا.

وحيث كان حكم المنقول على نحو التواتر، فحكم المحضّل من جهه الحجّيه لم يتعرّضوه، وأطلقوا عنان البحث نحو المنقول بخبر الواحد، فعلى هذا إذا اطلق قول الإجماع المنقول فى لسان الأصوليين، فالمراد منه هذا الأخير.

وفى ضوء ما ذكرناه اتّضح أنّ النزاع فى المسأله مقصور على القول بحجّيه خبر الواحد، وأنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد من صغرياتهما، وقد ذهب جمٌّ غفير من الأعيان إلى حجّيه الإجماع المنقول.

قال فى الفصول: الذى يظهر أنّ المتقدّمين على المحقّق لم يتعرّضوا لهذه المسأله

لا- عموماً ولا- خصوصاً. وأمّا المحقّق، فهو وإن لم يتعرّض لهذه المسألة أيضاً بعنوان كلى، لكن منع من حجّيه جملة من الإجماعات المحكيه. وذهب العلامة في تهذيبه إلى حجّيه الإجماع المنقول، واختاره في نهايته، واشتهر القول بحجّيته بين من تأخّر عنه، إلاّ أنهم في الفقه لا يعولون عليه.

واستدلّ في الفصول على أنّ الإجماع المنقول حجّه بأنّ ناقل الإجماع ناقل لقول المعصوم، ولو بالالتزام. فما دلّ على جواز التعويل على نقل الأحاد في السنّه، يدلّ على جواز التعويل عليه في الإجماع أيضاً.

اختلاف نقل الإجماع مناط الاختلاف في حجّيته، إذ نقل الإجماع يتصوّر ثبوتاً على نحوين: الأوّل: نقل السبب و المسبّب معاً، الثانی: نقل السبب فقط، والمراد بالسبب هنا فتاوى العلماء الكاشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام، والمسبّب هو نفس قوله عليه السّلام.

أمّا النحو الأوّل: فتارةً يكون كلاهما حسين كالإجماع الدخولى، فإنّ ناقل الإجماع الدخولى ينقل كلاً من السبب و المسبّب عن حسّ، وأخرى يكون السبب حسّياً و المسبّب حدسياً، كما فى غير الإجماع الدخولى من اللّطفى و التقريرى، والمراد بالحدس هنا مطلق ما لم يستند إلى إحدى الحواس الظاهره، فيشمل جميع أقسام الإجماع إلاّ الدخولى.

و أمّا النحو الثانی: أعنى نقل السبب فقط، فحاصله أنّ غرض ناقل الإجماع هو نقل نفس السبب، و هو اتّفاق العلماء الظاهر فى عدم شموله للإمام عليه السّلام، ولا بدّ فى صحّحه نقله من كون الاتّفاق فى نظره سبباً للكشف عن قول المعصوم.

إذا عرفت ما ذكر، يظهر لك: إنّه إذا كان نقل الإجماع متضمّناً لنقل السبب و المسبّب معاً عن حسّ، كما فى الإجماع الدخولى، فلا إشكال فى شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد له، و إن كان نقل الإجماع متضمّناً لنقل السبب فقط عن حسّ، فهو يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك السبب سبباً في نظر كل من الناقل و المنقول إليه، فيكون المسبب اللازم له حسياً أيضاً، وهذا القسم من الإجماع كالقسم المتقدم في الحجّيه وشمول أدلّه اعتبار خبر الواحد له.

الثاني: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط، والأظهر فيه عدم شمول أدلّه حجّيه الخبر له؛ لأنه لما لم يكن السبب في نظر المنقول إليه سبباً حسياً، لم يكن المسبب في نظره حسياً، فلا تشمله أدلّه حجّيه الخبر، إذ المتيقّن من دليلها اللبّي، وكذا المنصرف من دليلها اللفظي من الآيات و الروايات، والدليل اللبّي هو الخبر الحسّي.

و أمّا إذا اشتبه فنقل المسبب عن حسّ أو حدس ولم يحرز كون نقل الإجماع بالنسبه إلى المسبب حسياً أو حدسياً، فلا يبعد القول باعتباره؛ لأنّ بناء العقلاء قد استقرّ على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حسّ، كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حسّ. ومن هنا يظهر أنّ مستند حجّيه الخبر إن كان هو الآيات و الروايات، وادّعى انصرافهما إلى خصوص الخبر الحسّي، لم يقدح ذلك في الاعتماد على بناء العقلاء المقتضى لإلحاق المشكوك كونه عن حسّ بالمعوم كذلك؛ لوضوح أنّ الآيات و الروايات لا تتكفّل حكم الشكّ، بخلاف بناء العقلاء.

نعم، ذلك إذا لم يكن أماره على الحدس، أو اعتقاد الناقل الملازمه بين السبب و المسبب مع عدم ثبوت الملازمه عند المنقول إليه، فإذا كان هناك أماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمه فيما لم يعتقد فيها المنقول إليهم، لم يحرز بناء العقلاء، في هاتين الصورتين على معاملة الخبر الحسّي مع المشكوك كونه عن حسّ.

وكيف كان، فإن دلّ لفظ الإجماع -ولو بقريته- على اتّفاق يكون تمام السبب في الكشف عن قول المعصوم عليه السّلام أخذ به كقول الناقل: أجمع أصحابنا أو فقهاء أهل البيت، وإن لم يكن نقل الإجماع تمام السبب في استكشاف رأى الإمام عليه السّلام، فيضم إليه ممّا حصّله من سائر الأقوال أو الأمارات مقداراً يوجب سببته للكشف عن رأى

المعصوم عليه السّلام. فلا اعتبار بنقل الإجماع فى هذه الأعصار بحيث يكون دليلاً فى المسأله على حذو سائر الأدله، بل لا بدّ من ملاحظه أنّ هذا النقل بالنسبه إلى السبب هل هو حسّى أم لا؟ فإن كان حسياً، فهل يكون سبباً تاماً للكشف عن رأيه عليه السّلام أم لا؟ فإن كان تاماً، فلا إشكال فيه، وإلاّ فلا بدّ فى الاعتماد عليه من ضمّ أمارات إليه إلى أن يتمّ سببته، هذا.

١. لماذا يكون الدليل على اعتبار الإجماع المنقول بالآحاد هو الدليل على حجّيه خبر العادل؟

٢. أذكر رأى الفاضل القمّي.

٣. بين ووضح دلالة قول العدل: «أجمع العلماء على كذا» على نقل قوله عليه السّلام؟

٤. أذكر استدلال صاحب الفصول على حجّيه إجماع المنقول بخبر الواحد.

٥. أذكر أنواع نقل الإجماع ثبوتاً ثمّ وضّح لماذا يكون الإجماع الدخولى حجّيه؟

٦. ما هو المراد بالحدس هنا؟

٧. وضّح صورته إذا كان نقل الإجماع متضمّناً لنقل السبب فقط عن حسّ.

٨. لماذا لا يبعد القول باعتبار نقل الإجماع إذا اشتبه فنقل المسبّب عن حدس أو حسّ؟

٩. لماذا لم يحرز بناء العقلاء لإلحاق المشكوك كونه عن حسّ إذا كان هناك أماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل

الملازمه؟

١٠. أذكر فذلكه الكلام فى البحث المذكور ووضّح صورته عدم حجّيه إجماع المنقول بالخبر الواحد.

ص: ٢٧٤

## المبحث الرابع: القياس

اشاره

ص: ٢٧٥



\*الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله، ثم من سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله بصريح النصّ أو دلالاته على ما مرّ ذكره، فإنّه لا سبيل إلى العمل بالرأى مع إمكان العمل بالنصّ، ولهذا إذا اشتبهت عليه القبلة، فأخبره واحد عنها، لا يجوز له التحرّي. ولو وجد ماءً، فأخبره عدلٌ أنّه نجس، لا- يجوز له التوضي به، بل يتيمّم. وعلى اعتبار أنّ العمل بالرأى دون العمل بالنصّ، قلنا: إنّ الشبهه بالمحلّ أقوى من الشبهه فى الظنّ (١) حتّى سقط اعتبار ظنّ العبد فى الفصل الأوّل (و هو الشبهه فى المحلّ)

ص: ٢٧٧

١- (١). الشبهه: هو ما يشبه الثابت و الحقّ، وليس بحقّ. فقد تكون شبهه فى الفعل، و هو ما تثبت بظنّ غير الدليل دليلاً كظنّ حلّ وطء أمه أبويه و عرسه، و قد تسمّى هذه الشبهه بشبهه اشتباه، و قد تكون شبهه فى المحلّ، و هى ما تحصل بقيام دليل ناف للحرمه ذاتاً كوطء أمه ابنه؛ لقوله صلى الله عليه و آله: «أنت و مالك لأبيك» أى: إذا نظرنا إلى الدليل مع قطع النظر عن المانع يكون منافياً للحرمه، و قد تسمّى شبهه الدليل، و الشبهه الحكيمه، و قيل: يورث هذا الدليل شبهه فى حلّ ما ليس بحلال أو عكسه، و هذا النوع من الشبهه لا- يتوقّف تحقّقه على ظنّ الجانى و اعتقاده، بخلاف القسم الأوّل، فإذا تحققت كلتا الشبهتين، فلا بدّ من أن يكون القسم الثانى من الشبهه فى المحلّ لنشوئه عن النصّ، و يكون أقوى من الأوّل حتّى يسقط اعتبار ظنّ العبد؛ لاستناده إلى رأيه و ظنّه. التعريفات للعلامة الجرجانى: ١٩٩؛ أحسن الحواشى: ٨٢؛ تسهيل أصول الشاشى: ١٦٤ و ١٦٥؛ الفقه على المذاهب الأربعة: ١٢٣١٢٤/٤.



ومثاله: في ما إذا وطئ جاريه ابنه لا يحسد، وإن قال: علمت أنها على حرام، (١) ويثبت نسب الولد منه؛ لأن شبهه الملك له تثبت بالنص في مال الابن، قال عليه الصلاة والسلام: «أنت ومالك لأبيك»، (٢) فسقط اعتبار ظنه في الحل والحرمه في ذلك، ولو وطئ الابن جاريه أبيه، يعتبر ظنه في الحل والحرمه،

ص: ٢٧٨

١- (١). قوله: «لا يحسد، وإن قال: علمت أنها على حرام»، فيه: أولاً: قال داود: يحسد، وقال بعض الشافعية: إن كان ابنه وطئها حد؛ لأنها محرمة عليه على التأييد. المغنى والشرح الكبير: ٥٢٩/٧. وثانياً: كيف تثبت الشبهه مع كونه عالمياً بالحرمه؟ فإن العلم بالحرمه لا يجتمع مع الشبهه بها، وحينئذ لا يكون شبهه ملك، فأشبهه وطء الأجنبيه، والحدود تدرأ بالشبهات إذا كانت الشبهه موجوده، وأما إذا لم تكن موجوده بوجود العلم بالحرمه، فكيف يدرأ الحد. نعم، إذا لم يكن عالمياً بالحرمه، فالشبهه موجوده، ولا يحسد، ويثبت النسب أيضاً. وفي الصوره السابقه لم يثبت النسب؛ لأن الوطء لا يكون وطء شبهه، بل يكون زناً. وقال العلامه الحلبي: لو ملك الأب أو الابن جاريه، فلا يجوز لأحدهما أن يطأ مملوكه الآخر إلا بعقد أو ملك، ولو بادر أحدهما فوطأ مملوكه الآخر عن شبهه، كان زانياً، لكن ليس على الأب حد، ويجب على الابن، ولو كان هناك شبهه سقط الحد عنه أيضاً. تذكره الفقهاء: ج ٢ كتاب النكاح، الفصل الثالث في المصاهره. (مخطوط). وقال الشهيد الأول: كل من وطئ حراماً بعينه، فعليه الحد مع العلم بالتحريم، إلا في مواضع: كوطء الأب جاريه ابنه، أو الغانم جاريه المغنم على قول القواعد والفوائد: ٢٢/٢. لكنه في بحث الشبهه قال: ويترتب على الشبهه أحكام خمس: الأول: سقوط الحد عن اشتبهه عليه منهما دون الآخر، وشبهه الملك يشترط فيها توهم الحل، وإلا حد بقدر نصيب صاحبه. القواعد والفوائد: ٣٧٧٣٧٨/١. وهذا الكلام منه موافق لما قلناه من أن قوله: «وإن قال: علمت أنها على حرام» لا تثبت معه الشبهه، إذ الشبهه أماره تفيد ظناً يترتب عليه الإقدام على ما يخالف في نفس الأمر، فكيف يجتمع العلم بالحرمه مع ظن الخلاف؟ وهل يكون هذا إلا من باب اجتماع الضدين؟ وهو محال، اللهم إلا أن يكون في المسأله نص على عدم وجوب الحد عليه، والله العالم بحقائق الأمور.

٢- (٢). سنن أبي داود: ٣٩٠/٣ ح ٣٥٣٠؛ سنن ابن ماجه: ٥٢/٣ ح ٢٢٩١؛ وسائل الشيعه: ٢١٨/١٤-٢١٩، باب ١١ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد.

حتى لو قال: ظننت أنها على حرام يجب الحد، ولو قال: ظننت أنها على حلال لا يجب الحد؛ لأن شبهه الملك في مال الأب لم يثبت له بالنص فاعتبر رأيه، ولا يثبت نسب الولد وإن ادّعاه. (١)

حكى الزركشى عن الشافعي أنه قال في آخر رسالته: القياس موضع ضروره؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة عند الإيعاز من الماء، ولا يكون طهاره إذا وجد الماء. انتهى. ثم قال: وأطلق الأستاذ أبو إسحاق أن المسألة إذا لم يكن فيها نص ولا إجماع وجب القياس فيها.

#### ملاحظه مهمه

إذا كان القياس دليلاً. فيما لم يكن هناك دليل شرعي من الكتاب والسنة والإجماع، فكيف يخصيص به عموم الكتاب وإطلاقه؟ والحال أن الأمدى يقول: القائلون بكون العموم والقياس حجة اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس، فذهب الأئمة الأربعة والأشعري وجماعه من المعتزلة كأبي هاشم وأبي الحسين البصري إلى جوازه مطلقاً... إلى أن قال: والمختار أنه إذا كانت العلّة الجامعه في القياس ثابتة بالتأثير، أي: بنص أو إجماع، جاز تخصيص العموم به، وإلا فلا.. الخ (٢). هذا مع أن موضوع القياس ما لا نص فيه، والإطلاق والعموم دليل في المسألة.

ويمكن أن يقال في جواب الأمدى ومن حذى حذوه: إن المراد بالنص مطلق بالدليل، والإطلاق والعام دليلان، ومع وجود الدليل لا موضوع للقياس حتى يكون حجة فيقدم عليه، إذ موضوعه ما لم يكن دليل شرعي.

على أنه إذا كانت أحاديث أهل البيت عليهم السلام حجة بنص حديث الثقلين، وآية التطهير، وغيرهما من الأدلة التي قد ثبتت سابقاً دلالتها على المدعى المذكور، وثبت

ص: ٢٧٩

١- (١). أصول الشاشي: ٨١٨٢.

٢- (٢). الإحكام: ٥٣٦/٢.

عند فقيه من أهل السنّة صحّحه الحديث المروى عنهم عليهم السّلام، كان عليه الأخذ بالحديث مكان الأخذ بالقياس؛ لعدم الموضوع للقياس بعد صحّحه الخبر، ولا عذر له في ترك التحريّ و التحقيق في الأحاديث المرويه عن أمير المؤمنين على بن أبي طالب وأولاده المعصومين عليهم السّلام.

قال عبدالوهاب خلاّف: مذهب جمهور علماء المسلمين أنّ القياس حجّه شرعيه على الأحكام العمليه، وأنّه في المرتبه الرابعه من الحجج الشرعيه، بحيث إذا لم يوجد في الواقعه حكم بنصّ أو إجماع، وثبت أنّها تساوى واقعته نُصّ على حكمها في علّه هذا الحكم، فإنّها تُقاس بها، ويحكم فيها بحكمها، ويكون هذا حكمها شرعاً ويسع المكلف اتّباعه و العمل به، وهؤلاء يطلق عليهم مثبتو القياس. (١)

### هل يعمل بالقياس قبل البحث عن المنصوص

\*لو فرض جواز التعبد بالقياس عقداً وشرعاً، وأنّه وقع التعبد به، هل يعمل به قبل البحث عن المنصوص؟ قيل: للمسأله أحوال:

أحدها: أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفه، فيمتنع قطعاً.

الثانيه: قبل طلب نصوص لا يعرفها مع احتمال الوجود، أو طلبها، فطريقه يقتضى جوازه. ومذهب الشافعي وأحمد وفقهاء الحديث لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنزله التيمّم - كما عرفت آنفاً - لا يعدل إليه إلا إذا غلب على ظنّه عدم الماء، وهذا معنى قول أحمد: وما تصنع بالقياس، وفي الحديث ما يغنيك عنه!!

الثالثه: أنّه ييأس من النصّ، ويغلب على ظنّه عدمه، فهانئنا يجوز قطعاً، ولكنّ القاضى عبدالجبار قال: لا يجوز له أن يقيس؛ لأنّه لا يقطع بثبوته. (٢)

ص: ٢٨٠

١- (١). علم اصول الفقه: ٦١. وراجع: أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١١٥.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣٠٣١/٤.

\*حكى ابن حزم عن أبي حنيفة: إنَّ الخبر المرسل و الضعيف أولى من القياس، ولا- يحلّ القياس مع وجوده، قال: والرواية عن الصاحب الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس.

وقال الشافعي: لا يجوز القياس مع نصّ القرآن أو خبر مسند صحيح، و أمّا عند عدمهما فإنّ القياس واجب في كلّ حكم.

بل حُكى عن أبي الفرج القاضى وأبى بكر الأبهري المالكيين: القياس أولى من خبر الواحد المسند و المرسل. (١)

نعم، قال ابن حزم فى جوابهما: وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قبول خبر الواحد قبلهما. يعنى هذا شاذ و نادر لا يعبأ به.

وُنسب إلى أحمد بن حنبل أنه يقول: إنَّ ضعيف الأثر خيرٌ من قوى النظر، وقيل فى الجواب عنه: هذه وهله من أحمد لا- تليق بمنصبه، فإنّ ضعيف الأثر لا يحتجّ به مطلقاً، و حاول بعض أئمّه الحنابلة المتأخرين (إبعاد) هذا الكلام منه (عنه)؛ بأنّ هذا ما حكاه عبدالله عن أبيه أحمد، و مراده بالضعيف غير ما اصطلاح عليه المتأخرون من قسم الصحيح و الحسن، بل عنده الحديث قسمان: صحيح و ضعيف، و الضعيف ما انحطّ عن درجه الصحيح و إن كان حسناً. (٢)

ونقل ابن قيم الجوزيه عن عبدالله بن أحمد بن حنبل قال: سمعت أبى يقول: لا- تكاد ترى أحداً نظر فى الرأى إلاّ- وفى قلبه دغل (أى فساد). وقال أيضاً: سمعت أبى يقول: الحديث الضعيف أحبُّ إلى من الرأى، فقال عبدالله: سألت أبى عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلاّ صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه، و أصحاب رأى، فتنزل به النازله، فقال أبى:

ص: ٢٨١

١- (١). راجع: البحر المحيط: ٣١/٤.

٢- (٢). المصدر: ٣١٣٢/٤.

يسأل أصحاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي. (١)

ثم قال ابن القيم: وأصحاب أبي حنيفة مجتمعون على أنّ مذهب أبي حنيفة أنّ ضعيف الحديث عنده أولى من القياس و الرأي، فتقديم الحديث الضعيف، وآثار الصحابة على القياس و الرأي قوله، وقول الإمام أحمد، إلى أن قال: والمقصود أنّ السلف جميعهم على ذمّ الرأي و القياس المخالف للكتاب و السنّه، وأنّه لا- يحلّ العمل به لا- فتياً ولا قضاءً، و أنّ الرأي الذي لا يعلم مخالفته للكتاب و السنّه ولا موافقته، فغاياته أن يسوغ العمل به عند الحاجة إليه من غير إلزام، ولا إنكار على من خالفه. (٢)

### تحریم العمل بالقياس حتّى مع عدم إمكان العمل بالنصّ

«القياس عند علماء الإماميه على قسمين كما سيأتي: منصوص العله، و هو ما ثبت حكمه بالسنّه فهو حجّه، وما عدا ذلك و هو مستنبط العله، ممّا حجب عن الناس التوصل إلى أسراره و عله الحقيقيه ولا سيما في مثل العبادات، والذي ذهب أهل البيت عليهم السلام إلى تحريمه، و هو المنقول عن جمله من الصحابه، وعن علماء الشيعة قاطباً إلاّ ابن الجنيد في أوائل أمره، وعن الشافعي في غير منضبط العله، وعن الظاهريه و النظاميه.

و قد شاع عن آل البيت عليهم السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، (٣) و«إنّ السنّه إذا قيست مُحقّق الدين»، (٤) وقال رسول الله صلّى الله عليه و آله:

«ستفترق امتي على ثلاثة و سبعين فرقه، أعظمهم فتنه على امتي أقوامٌ يقيمون الأمور برأيهم فضلوا و أضلّوا». (٥)

ص: ٢٨٢

١- (١). أعلام الموقعين: ٧٦/١.

٢- (٢). أعلام الموقعين: ٧٧/١.

٣- (٣). كمال الدين: ٣٢٤/١، ح ٩؛ بحار الأنوار: ٣٠٣/٢؛ فرائد الأصول: ٦٢/١، ٦١.

٤- (٤). وسائل الشيعة: ٢٥/١٨، ح ١٠.

٥- (٥). المحصول: ١١٣٩/٤؛ تاريخ بغداد: ٣٠٧٣٠٨/١٣؛ المستدرک للحاكم: ٤٣٠/٤؛ مجمع الزوائد: ١٨٢/١.

قال الحاكم: (هذا الحديث) صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه البزار و الطبراني في الكبير، ورجاله، رجال الصحيح.

وفي المقام روايات اخر حتى ادعى تواترها المعنوي، وسيأتي إن شاء الله ذكرها في محله.

والإنصاف محكم في أن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخّم للعلم، بل العلم، بأنّ القياس ليس ممّا يركن إليه في الدّين مع وجود الأمارات السّمعيه، فهو حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح ضروريّ البطلان في المذهب.

لكن يظهر من كلمات كاشف الغطاء في كشف الغطاء، ومن القوانين، الميل إلى إمكان منع دعوى كون حرمه العمل بالقياس ضرورياً في زمان الانسداد، حيث قال المحقّق كاشف الغطاء: الأدلّه إمّا أن تكون مثبتة لذاتها من غير جعل كالطرق المفيدة للعلم بالحكم من عقل أو نقل متواتر أو إجماع معنويين.. إلى أن قال: وإمّا أن تكون جعليه بحكم الشارع لا بمقتضى الذات.. إلى أن قال: وإمّا أن تكون ممّا انسدت فيه الطرق في معرفه الواجب مع العلم باشتغال الذّمّه وانسداد طريق الاحتياط، وهذا يجري في المجتهد إذا فقد الأدلّه، وفي غيره عند اضطراره لضروره بقاء التكليف وانسداد طريق العلم و الظنّ القائم مقامه، فيرجع كلّ منهما إلى الروايات الضعيفه، والشهره، وأقوال الموتى، والظنون المكتسبه، سوى ما دخل تحت القياس المردود، على أنّ القول به في مثل هذه الصوره غير بعيد. (١)

وحيث قال الفاضل القمّي: ويمكن أن يقال: إنّ في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبه إلى مقتضاه، فإنّنا نعلم بالضروره من المذهب حرمه العمل على مؤدّى القياس فيعلم أنّ حكم الله تعالى غيره، وإن لم يعلم أنّه أى شيء هو، فنفي تعيينه

ص: ٢٨٣

يرجع إلى سائر الأدلة و إن كان مؤديها عين مؤديه، فلي تأمل فإنه يمكن منع دعوى بداهه حرمه القياس حتى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلا به. (١)

وقال المحقق الآشثاني في البحر: فإنه كما ترى ظاهر في منع دعوى البداهه المذكوره في وجه التفصلي. (٢)

لكن ما ذكره هؤلاء الأعلام لا يخلو من منع؛ لأن المنساق من الأخبار هو ورودها في مقام التعريض بالعامه، حيث كانوا يستغنون بالعمل بالقياس عن الرجوع إلى حمّله علوم النبي صلى الله عليه و آله وهم الأئمه من أهل البيت عليهم السلام، إلا أن إطلاق الإجماعات المدّعه في كلماتهم شامل لحالتي الانفتاح والانسداد.

ص: ٢٨٤

---

١- (١). قوانين الأصول: ١/٤٤٨٤٤٩؛ بحر الفوائد: ٢٥٩؛ أوثق الوسائل: ١٩٠.

٢- (٢). بحر الفوائد: ٢٥٩.

الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى، ثم من سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله بصريح النصّ أو دلالتة، فإنّه لا سبيل إلى العمل بالرأى مع إمكان العمل بالنصّ، ولهذا إذا اشتبهت عليه القبلة، فأخبره واحداً عنها، لا يجوز له التحرّي. وعلى اعتبار أنّ العمل بالرأى دون العمل بالنصّ، قلنا: إنّ الشبهه بالمحلّ أقوى من الشبهه فى الظنّ.

قال الشافعى: القياس موضع ضروره؛ لأنّه لا يحلّ القياس و الخبر موجود، كما يكون التيمّم طهاره عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهاره إذا وجد الماء.

إذا كان القياس دليلاً- فيما لم يكن هناك دليل شرعى من الكتاب و السنّه و الإجماع، فكيف يخصّص به عموم الكتاب وإطلاقه؟ هذا مع أنّ موضوع القياس ما لا نصّ فيه، والإطلاق و العموم دليل فى المسأله.

ويمكن أن يقال فى جواب الآمدى: إنّ المراد بالنصّ مطلق الدليل، والإطلاق و العام دليلان، ومع وجود الدليل لا موضوع للقياس حتّى يكون حجّه فيقدّم عليه، إذ موضوعه ما لم يكن دليل شرعى. فإذا كانت أحاديث أهل البيت حجّه بنصّ حديث الثقلين وآيه التطهير وثبت عند فقيهه من أهل السنّه صحّه الحديث المروى عنهم عليهم السّلام، كان عليه الأخذ بالحديث مكان الأخذ بالقياس؛ لعدم الموضوع للقياس بعد صحّه الخبر، ولا عذر له فى ترك التحرّي فى الأحاديث المرويه عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب وأولاده المعصومين عليهم السّلام.

ثمّ لو فرض جواز التعبد بالقياس عقلاً و شرعاً، وأنّه وقع التعبد به، هل يعمل به قبل البحث عن المنصوص؟ للمسأله أحوال:

أحدها: أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفه، فيمتنع قطعاً.

الثانيه: قبل طلب نصوص لا يعرفها مع احتمال الوجود، ومذهب الشافعى وأحمد



وفقهاء الحديث لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنزلة التيمم.

الثالثة: أنه ييأس من النص، ويغلب على ظنه عدمه، فهاهنا يجوز قطعاً، ولكن القاضي عبد الجبار قال: لا يجوز له أن يقيس؛ لأنه لا يقطع بثبوتة.

عن أبي حنيفة أنه قال: الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس، ولا يحلّ القياس مع وجوده. وقال الشافعي: لا يجوز القياس مع نصّ القرآن أو خبر مسند صحيح، وأما عند عدمهما، فإنّ القياس واجب في كلّ حال. وعن بعض المالكيين: القياس أولى من خبر الواحد المسند والمرسل. ونسب إلى أحمد بن حنبل أنه يقول: إنّ ضعيف الأثر خيرٌ من قوى النظر، وحاول بعض أئمة الحنابلة المتأخرين إبعاد هذا الكلام عنه، بأنّ هذا ما حكاه عبد الله عن أبيه أحمد، ومراده بالضعيف غير ما اصطلاح عليه المتأخرون من قسم الصحيح والحسن، بل عنده الحديث قسماً: صحيح وضعيف، والضعيف ما انحطّ عن درجه الصحيح وإن كان حسناً.

قال ابن القيم: وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أنّ مذهب أبي حنيفة أنّ ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قوله، وقول أحمد. والمقصود أنّ السلف جميعهم على ذمّ الرأي والقياس المخالف للكتاب والسنة، وأنه لا يحلّ العمل به لا فتياً ولا قضاءً.

القياس عند علماء الإمامية على قسمين كما سيأتي: منصوص العله، وهو ما ثبت حكمه بالسنة فهو حجّه، وما عدا ذلك وهو مستنبت العله، ممّا حجب عن الناس التوصل إلى أسرارهِ وعلله الحقيقيه ولا سيما في مثل العبادات، والذي ذهب أهل البيت عليهم السلام إلى تحريمه، وهو المنقول عن جملة من الصحابه، وعن علماء الشيعة قاطبة إلا ابن الجنيد في أوائل أمره.

والإنصاف أنّ إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظنّ المتأخّم للعلم، بل العلم بأنّ القياس ليس ممّا يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات

السمعيه،فهو حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته،بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح ضرورى البطلان في المذهب.

لكن يظهر من كشف الغطاء و القوانين الميل إلى إمكان منع دعوى كون حرمه العمل بالقياس ضرورياً في زمان الانسداد،حيث قال في الكشف:على أنّ القول بالقياس في مثل هذه الصوره غير بعيد.وحيث قال في القوانين:فإنّهُ يمكن منع دعوى بداهه حرمه القياس حتّى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلّا به.

إنّ إطلاق الإجماعات المدّعاه في كلمات حَمَلَه علوم النبي صلى الله عليه و آله شامل لحالتي الانفتاح والانسداد.

١. ما هو الواجب على المجتهد عند طلب حكم الحادثة؟
٢. لماذا قال الشافعي: القياس موضع ضروره؟
٣. لماذا لا يمكن أن يخصّص بالقياس عموم الكتاب و السنّه؟
٤. أذكر أحوال المسأله لو فرض جواز التعبد بالقياس عقلاً و شرعاً.
٥. هل القياس مقدّم على الخبر المرسل و الضعيف أو بالعكس؟ أذكر رأى أبى حنيفه و الشافعي و أحمد بن حنبل فى ذلك.
٦. أذكر أقسام القياس عند الإماميه، و أيهما حجّه عندهم.
٧. أذكر تمايل كاشف الغطاء و الفاضل القمى عند انسداد باب العلم و الإيراد عليهما.

معنى آخر للقياس

\*\*ما ذكرناه إلى هنا فى القياس يرجع إلى القياس الذى يدخل فى ضمن ما يصلح للدليليه و هو الذى يدار عليه الحديث لدى المتأخرين.ولكن،هناك معنى آخر لمصطلح القياس شاع استعماله على ألسنه أهل الرأى قديماً،و هو مهجورٌ فى زماننا هذا،و هو:التماس العلل الواقعيه للأحكام الشرعيه من طريق العقل،وجعلها مقياساً لصحة النصوص الشرعيه،فما وافقها يحكم عليه أنه حكم الله الذى يؤخذ به،وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك.وعلى هذا اللون من المعنى تنزل التعبيرات الشائعه:إنّ هذا الحكم موافق للقياس،وذلك الحكم مخالف له.

ولقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركه فكريه واسعه النطاق على عهد الإمام الصادق عليه السّلام وبعض فقهاء عصره،وعلى هذا المعنى أيضاً دارت المناظره التاليه بين الإمام الصادق عليه السّلام وأبى حنيفه:روى أبو نعيم بسنده عن عمرو بن جميع:

دخلت على جعفر بن محمّد أنا وابن أبى ليلى وأبو حنيفه،فقال لابن أبى ليلى:من هذا معك؟قال:هذا رجلٌ له بصر ونفاذ فى أمر الدّين،قال:لعله يقيس أمر الدّين برأيه؟قال:نعم،قال:فقال جعفر لأبى حنيفه:ما اسمُك؟قال:نعمان،

إلى أن قال: فقال: يا نعمان حدّثني أبي عن جدّي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم قال: أوّل من قاس أمر الدّين برأيه إبليس، قال الله تعالى له اسيّد لآدم، فقال: أنا خيرٌ منه خلقتني من نار وخلقته من طين، فمن قاس الدّين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس؛ لأنّه اتّبعه بالقياس. ثمّ قال له جعفر- كما في روايه ابن شبرمه-: أيهما أعظم، قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس قال: فإنّ الله عزّ وجلّ قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلّا أربعة، ثمّ قال: أيهما أعظم، الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة؟ فكيف- ويحك- يقوم لك قياسك؟ أتق الله ولا تقس الدّين برأيك. (١)

فالقياس في هذه الروايه منصرف إلى هذا المعنى، وهو الذى تتخيل فيه العلل للأحكام، حيث إنّ إبليس تمرد على الأمر بالسجود؛ لأنّه على خلاف قياسه لتخيله أنّ الأمر بالسجود يقتضى أن يبتنى على أساس التفاضل العنصرى، ولأجل هذا خطأ الحكم الشرعى، لا اعتقاده بأنّه أفضل فى عنصره من آدم؛ لكونه مخلوقاً من نار و هو مخلوقٌ من طين.

قال العلّامة المحقّق السيد الحكيم: وهذه الروايه مع تتمّتها منصّبّه على الردع عن نوعى القياس، ثمّ قال: أقول: من هذا الاستشهاد (المذكور) ندرّك الردع عن النوع الثانى من القياس. (٢)

وعلى هذا المعنى تكون صحيحه أبان الآتيه منصّبّه فى ردعها على هذا النوع، بقريته تكذيبه للحديث، ونسبه مضمونه إلى الشيطان؛ لأنّه ورد على خلاف قياسه. والروايه أوردها الصدوق فى باب الديات عن أبان قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه، كم فيها؟ قال: عشره من الإبل، قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال:

ص: ٢٩٠

١- (١). حُليه الأولياء: ٣/١٩٦١٩٨؛ الأصول العامّه للفقّه المقارن: ٣٢٨٣٢٩؛ الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٣٢٢٤٣٣؛ وسائل الشيعه: ٢٩/١٨.

٢- (٢). الأصول العامّه: ٣٢٩. وراجع أيضاً: أصول الفقّه المقارن فيما لا نصّ فيه: ٩١٩٢؛ الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٣٢٢٤٣٤.

ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون إنَّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً مَمَّنْ قاله، ونقول: إنَّ الذى قاله شيطان. فقال عليه السَّلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله، إنَّ المرأه تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت التُّلث رجعت المرأه إلى النصف، يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، والسَّنه إذا قيست محقِّ الدين. (١)

إنَّما صار أبان إلى تخطئه الخبر الذى وصل إليه، حتَّى نسبته إلى الشيطان؛ لأجل أنَّه وجده خلاف ما حصَّله وأصله، وهو أنَّه كلما ازدادت الأصابع المقطوعه تزداد الديه، فلمَّ يسمع قوله: قطع أربعاً، قال: عشرون، قامت سورته، إذ وجده مخالفاً للأصل الأصيل عنده، فردعه الإمام: بأنَّ هذا هو حكم رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله، وأنَّ استنكارك قائم على الأخذ بالقياس، والسَّنه إذا قيست مُحَقِّقَ الدين، وأنَّى للعقول أن تصل إليها.

وفى هذه الروايه لم يكن فى المسأله خطاب يفهم منه الفحوى من جهه الأولويه تعديه الحكم إلى غير ما تضمَّنه الخطاب حتَّى يكون من باب مفهوم الموافقه، وإنَّما الذى وقع من أبان هو قياس مجرَّد لم يكن مستنده فيه إلاَّ جهه الأولويه، إذ تصوّر بمقتضى القاعده العقليه الحساييه أنَّ الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع، ولكنَّ أبان كان لا يدري أنَّ المرأه ديتها نصف ديه الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد، وهى مئه من الإبل. (٢)

وقال الأستاذ الحكيم: وهذا النوع هو الذى يشكّل الخطر على الدِّين؛ لفسحه المجال للتلاعب بالشريعة، ومسوخ أحكامها باسم مخالفه القياس، ومن الطبيعى أن يقف منه أهل البيت - وبخاصَّه الإمام الصادق الذى انتشر هذا النوع من القياس على عهدِه - موقفهم

ص: ٢٩١

---

١- (١). من لا يحضره الفقيه: ١١٩/٤ ح ٥٢٣٩؛ القوانين المحكمه: ٢٠٠/٣؛ أصول الفقه: ٤٢٨/٢؛ الأصول العامه: ٣٢٦؛ وسائل الشيعه: ٢٦٨/١٩ ح ١ باب ٤٤ من أبواب كتاب الديات، رواه المشايخ الثلاثة بأسانيد صحيحه.  
٢- (٢). راجع: أصول الفقه: ٤٢٨/٢؛ ٤٢٨/٢.

المعروف، والحق كما يقول الإمام: إنَّ السنَّة إذا قيسَت محقِّ الدين، و أنَّ مسرح العقل في إدراك علل الأحكام محدود جدًّا، ففتح الباب له على مصراعيه يشكِّل الخطر العظيم على الشريعة، وهذا هو معنى قول الإمام عليه السَّلام: «إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول»، (١) أي: ما ثبت أنَّه دين لا يمكن أن تدرك جميع علله العقول. والشقُّ الثاني من الرواية - ولعلَّها رواية أخرى، وهي التي تكفل ذكرها ابن شبرمه - منصب على تعجيز العقل عن التعرّف على علل الأحكام بعيداً عن الشرع، كما يتّضح من النقوض التي ذكرها الإمام عليه السَّلام، وهو الذي يناسب القياس بالمعنى الأوّل، ونظائر هذه الرواية كثيرة. (٢)

وممّا ذكرناه يظهر ضعف كلام المحدث البحراني، حيث قال: ويدلّ على عدم حجّيته (أي قياس الأولويه) من الأخبار ما رواه الصدوق في كتاب الديات عن أبان. (٣)

ولقد أجاد حيث أفاد المحدث الكبير الشيخ الحرّ العاملي: إنَّ القياس كان أوّل باعث على إنكار الشريعة ومقابلتها بالتكذيب، واستعمال الظنّ في مقابلة العلم، والعمل بالهوى والرأي، وفي ذلك مفسد لا تُحصى. (٤)

من تلك المفسد ما مثّلوا له بفتوى من أفتى أحد الملوك بأنّ كفّارته في إفطار شهر رمضان هو خصوص صيام شهرين متتابعين؛ لأنّه وجد أنّ المناسب مع تشريع الكفّارات ردع أصحابها عن التهاون في الإفطار العمدي، ومثل هذا الملك (الأندلسي الأموي) لا تهّمه بقيه خصال الكفّاره؛ لتوفّر عناصرها لديه، فيلزمه بالصيام أكثر مناسبة لتحقيق مظنّه الحكمة من التشريع، وهذا القاضي الأندلسي المستنبط تخيل أنّ الغاية الوحيدة من إيجاب الخصال هو تعذيب المفطر؛ لكي لا يعود إلى الإفطار، وهو لا

ص: ٢٩٢

١- (١). كمال الدين: ٣٢٤/١ ح ٩؛ بحار الأنوار: ٣٠٣/٢؛ فرائد الأصول: ٦١/١-٦٢.

٢- (٢). الأصول العامّة: ٣٢٩٣٣٠.

٣- (٣). الحدائق الناضرة: ٦٠/١.

٤- (٤). الفوائد الطوسية ٣٢: ٦ فائده.

يحصل إلا بإيجاب صيام شهرين متتابعين، فنفى التخيير، وأوجب عليه التعيين.

لكنه تصرف خاطئ، إذ ليس للعقول التماس العلل و الكشف عن واقعها ثم تطبيق النصوص عليها، فكأن العقل مشرع، له أن يقيد إطلاق النص دون أن يكون هناك اضطرار أو حرج أو ضرر، بل إن هناك مصلحة متخيلة يمكن أن تكون الغاية لأحد الأمرين:

١. ردع المتهاون في الإفطار العمدي.

٢. إطعام الفقراء وإشباع بطونهم أو كسوتهم. (١)

وبالجملة، بعض الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام تدلّ على حرمة العمل بالقياس من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحق السنّة؛ لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع، ولأنّ ما أحدثوه وأبدعوه من قبل أنفسهم، ومن جهة عقولهم القاصره عن بلوغ مصالح الأحكام المخفيه، يؤول إلى خراب الدين ومحو السنّه.

وفي ضوء ما ذكر، قال الشيخ الأعظم الأنصاري: فلا ريب أنّ بعض تلك الأخبار (المتواتره الوارده في حرمة العمل بالقياس) في مقابله معاصري الأئمّه صلوات الله عليهم من العامّه التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقا سوا واستحسنوا وضلّوا وأضلّوا، وإليهم أشار النبي صلى الله عليه وآله في بيان من يأتي من بعده من الأقوام فقال: «تعمل هذه الأئمّه برهه بالكتاب، وبرهه بالسنه، وبرهه بالقياس». (٢) وكذلك أشار أمير المؤمنين على بن أبي طالب صلوات الله عليه إلى اولئك، وحذّر منهم بقوله: «تفلّنت منهم الأحاديث أن يحفظوها، وأعتيهم السنّه أن يعوها، فعارضوا الدين بآرائهم». (٣)، (٤)

ص: ٢٩٣

١- (١). راجع: الأصول العامّه: ٣١٣؛ الوجيز: ٢٠٧؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٠٣١٠٤.

٢- (٢). بحار الأنوار: ٣٠٨/٢ ح ٤٨.

٣- (٣). بحار الأنوار: ٨٤/٢ ح ٩.

٤- (٤). فرائد الأصول: ٥١٨/١.



هناك معنى آخر للقياس شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً، وهو مهجورٌ في زماننا هذا، وهو: التماس العلل الواقعيه للأحكام الشرعيه من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحّ النصوص الشرعيه، فما وافقها يحكم عليه أنه حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك، وعلى هذا النوع من المعنى تنزل التعبيرات الشائعه: إنَّ هذا الحكم موافقٌ للقياس، وكذلك الحكم مخالفٌ له.

ولقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكرية واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق عليه السّلام وبعض فقهاء عصره، وعلى هذا المعنى أيضاً دارت المناظره بين الإمام الصادق عليه السّلام وأبي حنيفة.

وبناءً على هذا المعنى فإنَّ صحيحه أبان تكون منصبه على هذه النوع من القياس، بقريته تكذيبه للحديث، ونسبه مضمونه إلى الشيطان؛ لأنَّه ورد على خلاف قياسه، وهو أنه كلما ازدادت الأصابع المقطوعه تزداد السديه، فلمّا سمع قوله: قطع أربعاً، قال: عشرون، قامت سورتها، إذ وجده مخالفاً للأصل الأصيل عنده، فردعه الإمام: بأنَّ هذا هو حكم رسول الله صلّى الله عليه وآله، وأنَّ استنكارك قائم على الأخذ بالقياس، والسنة إذا قيست مُحَقِّقَ الدّين، وأنتى للعقول أن تصل إليها.

وهذا النوع من القياس هو الذى يشكّل الخطر على الدّين؛ لفسحه المجال للتلاعب بالشرعيه، ومسوخ أحكامها باسم مخالفه القياس؛ لأنَّ مسرح العقل فى إدراك علل الأحكام محدود جداً، ففتح الباب على مصراعيه يشكّل الخطر العظيم على الشرعيه، وهذا معنى قول الصادق عليه السّلام: «إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول»، يعنى ما ثبت أنه دينٌ لا يمكن أن تدرك جميع عله العقول. ولقد أجاد الشيخ الحرّ العاملى حيث قال: إنَّ القياس كان أوّل باعث على إنكار الشرعيه ومقابلتها بالتكذيب، واستعمال الظنّ فى

مقابله العلم، والعمل بالهوى والرأى، وفى ذلك مفاصد لا تُحصى.

ومن المفاصد ما أفتى به أحد الفقهاء أحد الملوك بأنّ كفّارته فى إفتار شهر رمضان هو خصوص صيام شهرين متتابعين، لأنّه وجد أنّ المناسب مع تشريع الكفّارات ردع أصحابها عن التهاون فى الإفطار العمدى، ومثل هذا الملك (الأندلسى الأموى) لا تهّمه بقيه خصال الكفّاره، لتوفّر عناصرها لديه، فالزامه بالصيام أكثر مناسبةً لتحقيق مظنّه الحكمة من التشريع.

لكنّه تصرّف خاطئ، إذ ليس للعقول التماس العلل والكشف عن واقعها ثمّ تطبيق النصوص عليها، فكأنّ العقل مشرّع، له أن يقيد إطلاق النصّ دون أن يكون هناك اضطرار أو حرج أو ضرر، بل إنّ هناك مصلحة متخيلة يمكن أن تكون الغايه لأحد الأمرين:

١. ردع المتهاون فى الإفطار العمدى.

٢. إطعام الفقراء وإشباع بطونهم أو كسوتهم.

إنّ القياس المذكور لمّا كان يستلزم الوقوع غالباً فى خلاف الواقع، ويؤول إلى خراب الدّين ومحو السنّه، فقد دلت بعض الأخبار الوارده عن أهل البيت عليهم السّلام على حرمة العمل به.

قال الشيخ الأعظم: فلا ريب أنّ بعض تلك الأخبار المتواتره الوارده فى حرمة العمل بالقياس فى مقابله معاصرى الأئمّه الأطهار عليهم السّلام، التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذى عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، ففاسوا واستحسنوا وضلّوا وأضلّوا، وإليهم أشار النّبى صلى الله عليه وآله بقوله: وبرهه بالقياس، أى: يعملون بالقياس. وسيأتى ذكر هذا الحديث فى محلّه إن شاء الله تعالى.

١. أذكر المعنى الآخر للقياس.

٢. ما هو المراد من القياس المذكور في مناظره الإمام الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة؟

٣. لماذا أصبحت صحيحة أبان بن تغلب منصبه على المعنى الآخر للقياس؟

٤. لماذا يشكّل هذا القياس خطراً على الدين؟

٥. لماذا تكون فتوى من أفتى أحد الملوك بأنّ كفّارته في إفطار شهر رمضان هو خصوص صيام شهرين متتابعين، من المفسد؟

٦. أذكر وجه كلام الشيخ الأعظم حيث قال: فلا ريب أنّ بعض تلك الأخبار المتواتره الوارده في حرمة العمل بالقياس في مقابله معاصري الأئمه الأطهار عليهم السلام من التاركين للثقلين.. الخ.

\*القياس الشرعى هو ترتب الحكم فى غير المنصوص عليه على معنى هو عله (١) لذلك الحكم فى المنصوص عليه. (٢)، (٣)

ص: ٢٩٧

١- (١). أى: إنَّ العله معنى ومفهوم وحيث لا تكون لفظه لا عموم لها إذ المعنى لا عموم له حقيقة؛ لأنه فى ذاته شىء واحد، ولكنه باعتبار حلوله فى محالّ متعدده يوصف بالعموم. اعلم أنّ القائلين بالقياس اختلفوا فى أنّ الحكم فى المنصوص عليه يثبت بعين النصّ أو بالعهه التى هى فى النصّ، قال مشايخ العراق بالأوّل؛ لأنّ العله وضعت للدلاله على ثبوته فى الفرع، ومشايخ سمرقند بالثانى، يعنى: الحكم يثبت بالعهه التى فى النصّ لا- بالنصّ، فمتى وجد مثله فى موضع آخر يتعدى إليه، وإنّما النصّ لمعرفته لا لثبوته، وهذا قول الشافعى، وتعريف المصنّف إشاره إلى القول الثانى. أحسن الحواشى: ٨٧. وستأتى الإشاره إلى قياس المعنى فى بيان أنواع القياس إن شاء الله تعالى.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٨٧٨٨.

٣- (٣). لمّا كان البحث عن حجّيه القياس وبيان شروط صحّته متأخراً، بل متوقّفاً على معرفه نفس القياس وتعريفه، لأنّ الطالب إذا لم يتصوّر موضوع البحث ولم يعرفه، يتعسّر عليه، بل يتعدّر أن يحيط بجميع مباحثه. لذا قدّمنا بحث تعريف القياس على الحجّيه وشروط صحّته، خلافاً لما وعدناه فى مقدمه الكتاب. باعتبار أنّ كتابنا على ترتيب اصول الشاشى، حيث إنّ الشاشى قدّم بحث الحجّيه على تعريف القياس.

القياس في اللّغه: تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتساويته به، ولذلك سمّي المكيال مقياساً، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساويه. (١) وقيل بمعنى التمثيل والتشبيه، يقال: هذا قياس هذا أي مثله، أو أنّ القياس مأخوذ من الإصابه، يقال: قست الشيء، إذا أصبته؛ لأنّ القياس يصاب به الحكم، وبالجملة تنوّعت آراء الأصوليين في حكاية معنى القياس لغه حتّى أنهاها بعض إلى السبعه. (٢)

القياس مصدر قايِس يقايِس من المفاعله على وزن كتاب من كاتب يكتب، لا- مصدر قاس يقيس من الثلاثي المجرد؛ لأنّ المساواه من الطرفين، ومصدر الثلاثي المجرد قيس. فعلى هذا يكون لكلّ من المصدرين المذكورين فعل يخصّه، فيكون الأوّل فعله رباعي أو ثلاثي مزيد، والثاني ثلاثي مجرد.

## تعريف القياس اصطلاحاً

و أمّا في الاصطلاح: فقد تنوّعت واختلفت آراء الأصوليين وعباراتهم في تعريف

ص: ٢٩٨

١- (١). وكقول أمير المؤمنين على عليه السّلام في نهج البلاغه: لا يقاس بآل محمّد صلى الله عليه وآله من هذه الأئمّه أحدٌ، ولا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً. هم أساس الدّين، وعماد اليقين. إليهم يفىء الغالى، وبهم يلحق التالى، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصيه و الوراثه، الآذن إذ رجع الحقّ إلى أهله، ونُقل إلى منتقله. نهج البلاغه، ضبط وفهرسه الدكتور صبحي الصالح: ٤٧، خطبه ٢.

٢- (٢). راجع: إرشاد الفحول: ٧٥/٢؛ الإحكام: ١٦٤/٣؛ المحصول: ١٠٧٢/٣-١٠٧٤ الحاشيه؛ البحر المحيط: ٤/٤؛ شرح المعالم: ٢٤٩/٢؛ الوجيز: ١٩٤؛ الأصول العامه للفقّه المقارن: ٣٠٣؛ قوانين الأصول: ج ٢ (مخطوط)؛ التلويح على التوضيح: ١١٢/٢؛ روضه الناظر: ١٦٠؛ مذكّره في اصول الفقّه: ٢٣١؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ١٢١؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٤٥؛ أصول الفقّه الإسلامى: ١/١؛ أصول السرخسى: ١٤٣/٢؛ كشف الأسرار: ٣/٣٩٥ وما بعدها.

القياس وذكروا له حدوداً، منها: القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس. (١)

ومنها: هو تعديه حكم الأصل إلى الفرع بعلة جامع بينهما. (٢)

ومنها: القياس هو عبارته عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لتساويهما في علة الحكم، فموضع الحكم المتفق عليه يسمى أصلاً، وموضع الحكم المختلف فيه يسمى فرعاً، والعلة هي الجامع الموجب لإثبات مثل حكم الأصل في الفرع. (٣)

ومنها: ما قاله في الوافية، وهو: إثبات الحكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة. (٤)

ومنها: ما حكاه في إرشاد الفحول عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة. (٥)

وقال ابن التلمساني: وأسدّ عبارته اعتمدها المتقدّمون واختارها المحققون عبارته القاضي، وكذلك قال الرازي: أسدّ ما قيل في هذا الباب تلخيصاً وجهان: الأوّل ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين منّا. (٦)

ص: ٢٩٩

١- (١). العمدة في أصول الفقه: ٦٤٧/٢؛ الذريعة: ٦٦٩/٢.

٢- (٢). تمهيد القواعد: ٢٥٧؛ تهذيب الأصول؛ نقلاً عن مفاتيح الأصول: ٦٥٨؛ أصول السرخسي: ١١٨/٢؛ أصول الفقه للخضري: ٢٨٩؛ التوضيح لمتن التنقيح: ١١٠/٢؛ المهارة الأصولية وأثرها: ١٢٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ٦٠٢٦٠٣/١.

٣- (٣). معارج الأصول: ١٨٢١٨٣؛ معالم الأصول: ٣١٣.

٤- (٤). الوافية: ٢٣٦؛ أصول الفقه الإسلامي: ٦٠٢/١.

٥- (٥). إرشاد الفحول: ٧٥/٢؛ شرح المعالم: ٢٥٠/٢؛ مفاتيح الأصول: ٦٥٩؛ الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٠٣-

٣٠٤؛ الإحكام: ١٦٧/٣؛ البحر المحيط: ٦/٤؛ المستصفي: ٢٧٨/٢؛ المهارة الأصولية وأثرها: ١٢٢.

٦- (٦). المحصول: ١٠٧١/٣.

وقال التفتازاني: وفي الشرع: مساواه الفرع للأصل في علّه حكمه أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم. (١)

وقال المقدسي: وهو في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما. (٢)

وقال الآمدي: وأمّا في اصطلاح الأصوليين فهو منقسم إلى قياس العكس وقياس الطرد، أمّا قياس العكس، فعباره عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره؛ لافتراقهما في علّه الحكم، وأمّا قياس الطرد، فقد قيل فيه عبارات غير مرضيه، منها: إنّه عباره عن إصابه الحقّ، وهو منتقض بإصابه الحقّ بالنصّ والإجماع، فإنّه على ما قيل: ليس بقياس.

ومنها: إنّه بذل الجهد في استخراج الحقّ، وهو أيضاً باطل بما ذكرناه في القول السابق ولأنّ بذل الجهد إنّما هو مبني عن حال القائس لا عن نفس القياس.

ومنها: القياس هو الدليل الموصل إلى الحقّ، وهو باطل بالنصّ والإجماع.

وقال أبو هاشم: إنّه عباره عن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه، وهو باطل من وجهين: الأول: إنّه غير جامع؛ لأنّه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته، فإنّه ليس بشيء، الثاني: إنّ حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع، فلا يكون قياساً، وإن كان بجامع فيكون قياساً وليس في لفظه ما يدلّ على الجامع، فكان لفظه عامّاً للقياس ولما ليس بقياس، إلى أن قال: والمختار في حدّ القياس أن يقال: إنّه عباره عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّه المستنبطه من حكم الأصل، ثمّ قال: وهذه العباره جامعته مانعه وافيه بالغرض، عربيّه

ص: ٣٠٠

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ١١٢/٢؛ الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٣٠٥؛ مسلم الثبوت: ٢/٤٥٠-٤٥١؛ وحكى عن زيده الأصول للشيخ البهائي؛ البحر المحيط: ٥/٤ وفيه أنّ الذي عليه المحققون، وهو: إنّه مساواه فرع لأصل في علّه الحكم أو زيادته... إلخ.

٢- (٢). روضه الناظر: ١٦١؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٥١/٢؛ مذكّره في اصول الفقّه: ٢٣١.

عمّا يعترضها من التشكيكات العارضة على ما تقدّم. (١)

ومنها: ما حكاه الرازي و الآمدي عن أبي الحسين البصري، وهو: إنّه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علّه الحكم عند المجتهد. (٢)

ثمّ قال الرازي: هو قريب، لكن الآمدي يقول: وقد أورد على نفسه في ذلك إشكالاً وأجاب عنه. أمّا الإشكال، فهو أنّ الفقهاء يسمّون قياس العكس قياساً، وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علّه الحكم، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علّه الحكم كما سبق آنفاً.

و أمّا الجواب، فحاصله أنّ تسميه قياس العكس قياساً إنّما كان بطريق المجاز؛ لفوات خاصّيه القياس فيه، وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة. ثمّ ذكر أنّ ما ذكره البصري من الحدّ مدخول من وجهين: الأوّل: إنّ قوله تحصيل حكم الأصل في الفرع مُشعر بتحصيل عين حكم الأصل في الفرع وهو ممتنع، فكان من حقّه أن يقول: مثل حكم الأصل في الفرع. الثاني: إنّ تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجته القياس، ونتيجته الشيء لا تكون هي نفس ذلك الشيء. (٣)

ومنها: ما ذهب إليه بعض كالمزحيلي، وهو: «إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علّه الحكم»، والمراد من الإلحاق: هو الكشف والإظهار، وليس المراد إثبات الحكم وإنشاءه؛ لأنّ الحكم ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه. (٤)

ص: ٣٠١

١- (١). الإحكام: ١٦٦١/٣؛ البحر المحيط: ٥/٤؛ صفوه الاختيار: ٢٨٧؛ منهاج الوصول: ٦٤٥.

٢- (٢). المحصول: ١٠٧٩/٣؛ الإحكام: ١٦٦٦/٣؛ البحر المحيط: ٥/٤؛ نزّهه خاطر: ١٥٢/٢؛ صفوه الاختيار: ٢٨٧.

٣- (٣). الإحكام: ١٦٦٧/٣.

٤- (٤). أصول الفقه الإسلامي: ٦٠٣/١؛ الوجيز: ١٩٤.



ومنها: ما اختاره الفخر الرازي، حيث قال: وأظهر من تعريف أبي الحسين البصري أن يقال: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علّة الحكم عند المثبت. (١)

نعم، يظهر من كلام الفخر الرازي في الباب الثالث في الفرع أنّ نظره في تعريف القياس هو ما ذهب إليه صدر الشريعة، حيث قال: وشرطه (أي الفرع) أن يوجد فيه مثل علّة الحكم في الأصل من غير تفاوت البتّة لا- في الماهية ولا- في الزيادة ولا- في النقصان؛ لأنّ القياس عبارة عن تعديده الحكم من محلّ إلى محلّ. (٢)

ومنها (القياس): أن يحكم للشئ على نظيره المشارك له في علّته الموجهة لحكمه. (٣)

ومنها ما قيل: هو مساواه الفرع للأصل في علّة حكمه، أو مساواه محلّ الآخر في علّة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللّغّه. (٤)

وقال الفاضل القمي في تعريفه: هو إجراء حكم الأصل في الفرع لجامع بينهما، وهو علّة ثبوت الحكم في الأصل. (٥)

وبعبارة أخرى يقال: هو إثبات حكم في محلّ بعلة؛ لثبوته في محلّ آخر بتلك العلة.

أقول: هذا التعريف الأخير خير التعريفات وأسدها وأتقنها، فالمحلّ الأول وهو المقيس يسمّى فرعاً، والمحلّ الثاني وهو المقيس عليه يسمّى أصلاً، والعلّة الجامعه والمشاركة بينهما تسمّى جامعاً أو قدراً مشتركاً، وفي الواقع أنّ القياس عمليه من القائس لغرض استنتاج حكم شرعي لمحلّ لم يرد فيه نصّ بحكمه الشرعي، إذ توجب هذه العمليه عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع. وهذه العمليه القياسيه هي نفس

ص: ٣٠٢

١- (١). المحصول: ١٠٧٩/٣.

٢- (٢). المحصول: ١٣٠٥١٣٠٦/٤.

٣- (٣). أصول الجصاص: ٢٠٠/٢.

٤- (٤). راجع: أصول الفقه للخضري: ٢٨٩؛ الوجيز: ١٩٤؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٤٥.

٥- (٥). قوانين الأصول: ج ٢ (مخطوط).

حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطى القائس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة أعطى له الحرمة.. وهكذا. وهذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل أو التعدية أو الاستواء أو التحصيل بمعنى أن يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل؛ للعلّة المشتركة بينهما، وكذلك فإن تلك المذكورات المشتته الألفاظ والمتحده المعنى (والتي هي من باب عباراتنا شتى وحسنك واحد) تكون دليلاً عند القائس على حكم الله في الفرع. (١)

وفي ضوء ما ذكرناه تعرف أنّ الدليل هو الإجراء والإثبات الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القائس، ونتيجة الدليل هو الحكم بأنّ الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل، فتكون هذه العملية من القائس دليلاً على حكم الشارع لأنها توجب اعتقاده اليقيني أو الظنّي بأنّ الشارع له هذا الحكم.

ويتّضح لك أيضاً أنّ الاعتراض على مثل هذا التعريف بأنّ الدليل - وهو الإثبات - نفسه نتيجة الدليل، في حين يجب أن يكون مغايراً للمستدلّ عليه، مندفع.

أمّا وجه الاندفاع، فقد اتّضح بذلك البيان، بأنّ الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القائس وحكمه (لا حكم الشارع) وهو الدليل، و أمّا المستدلّ عليه فهو حكم الشارع على الفرع، وإنّما حصل للقائس هذا الاستدلال؛ لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسيه التي أجراها.

ومن هذا البيان يظهر أنّ هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات.

و أمّا تعريف القياس بالمساواه بين الفرع والأصل في العلم أو نحو ذلك، فإنّه تعريف بمورد القياس، وليست المساواه قياساً. ولمزيد الأطلاع على ما أورد على

ص: ٣٠٣

---

١- (١). راجع: شرح المعالم: ١/١٠٦٨٠ المقدمه؛ المحصول: ٣/١٠٨١ هامش الصفحه.

تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني وأبي هاشم وأبي الحسين البصري بما ذكره الآمدي في الأحكام، والزر كشي في البحر، فراجعهما وغيرهما من كتب أعلام الأصوليين.

## أركان القياس

إنَّ الشاشي وإن لم يصرَّح بأركان القياس بعد تعريفه، لكنَّه أشار إلى اثنين منها، وهما الحكم والعلة، وإن أمكن أن يستفاد منه أيضاً الركن الثالث وهو الأصل من قوله: (المنصوص عليه) والركن الرابع وهو الفرع من لفظه: (غير المنصوص عليه)، فعلى هذا يستفاد من تعريفه أركان القياس وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

ولكنَّ بعض المحشِّين ذكروا أنَّ المصنِّف أشار، بل صرَّح بركن القياس، وهي العلة فقط، ويؤيده ما حكاه صدر الشريعة في التوضيح، عن فخر الإسلام في أصوله قوله: إنَّ العلة ركن القياس، والتعديده حكمه، فالركن ما يتقوم به الشيء، والحكم هو الأثر الثابت بالشيء، فالقياس هو تعيين أنَّ العلة في الأصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع، فإثبات الحكم في الفرع، وهو التعديده، نتيجته القياس والغرض منه. (١)

هذا منه إشاره إلى أنَّ القياس هو التعليل، أي: تبين أنَّ العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع، وإنَّ ما ذكره بعض المحشِّين غير سديد، إذ ليس المراد من ذكر العلة بيان ركن واحد من الأركان الأربعة، بل المراد منه توضيح ما يتحقَّق به المساواة في الخارج بالفعل، ويؤيده ما ذكره في مسلم الثبوت: وأمَّا قول أكثر الحنفية من أنَّ ركنه هو العلة المشتركة، فأرادوا به ما يتحقَّق المساواة في الخارج بالفعل لا أنَّها ركنٌ وحدها دون الأصل والفرع. (٢)

وحكى في كشف الأسرار عن الميزان أنَّ ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر

ص: ٣٠٤

١- (١). التوضيح لمتن التنقيح: ١١١/٢.

٢- (٢). مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت: ٤٥٣/٢.

فى ثبوت الحكم فى الأصل. (١)

و هذا الكلام منه مبنى أيضاً على أساس أنّ المراد بالركن جزء الشىء لا أن يراد بالركن نفس ماهية الشىء، وعلى معنى الأوّل ذهب جمعٌ من المحقّقين وقالوا: إنّ أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع، (٢) أو: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. (٣)

نعم، زاد بعض الناس من الزيديه ركناً خامساً و هو الشّبّه. (٤)

وقال فى إرشاد الفحول: لا بدّ من هذه الأربعة الأركان فى كلّ قياس، ومنهم من ترك التصريح بالحكم، وذهب الجمهور إلى أنّه لا يصحّ القياس إلّا بعد التصريح به.

قال ابن السمعاني: ذهب بعضهم إلى جواز القياس بغير أصل، قال: و هو من خلط الاجتهاد بالقياس، والصحيح أنّه لا بدّ من أصل؛ لأنّ الفروع لا تتفرّع إلّا عن أصول. انتهى. (٥)

ص: ٣٠٥

١- (١). كشف الأسرار: ٥٠٢/٣.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٩٣؛ المحصول: ١٠٧١/٣.

٣- (٣). راجع: الإحكام: ١٧١/٣؛ مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت: ٤٥٣/٢؛ كشف الأسرار: ٥٠٢/٣؛ أصول الفقه للخضري: ٢٩٣؛ المستصفي: ٤٣٥/٢؛ أصول الفقه للمظفر: ٤١٤/٢؛ إرشاد الفحول: ٨٨/٢؛ الوجيز: ١٩٥؛ الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٠٧؛ البحر المحيط: ٦٧/٤؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٤٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٠٥/١؛ معالم الأصول: ٣١٣.

٤- (٤). صفوه الاختيار: ٢٨٩.

٥- (٥). إرشاد الفحول: ٨٨/٢؛ البحر المحيط: ٦٧/٤.

القياس في اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخر وتساويته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساويه، قال أمير المؤمنين على عليه السلام: «لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد، ولا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً...».

وقيل: بمعنى التمثيل والتشبيه، يقال: هذا قياس هذا، أي: مثله.

القياس مصدر قايِس يقيِس من المفاعلة على وزن كتاب من كاتب يكاتب، لا- مصدر قاس يقيس من الثلاثي المجرد؛ لأنّ المساواة من الطرفين، ومصدر الثلاثي قيس.

و أما في الاصطلاح: فقد تنوّعت واختلفت آراء الأصوليين وعباراتهم في تعريف القياس وذكروا له حدوداً، منها: القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس، ومنها: هو تعديه حكم الأصل إلى الفرع بعلة جامع بينهما، ومنها: هو عبارته عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لتساويهما في علة الحكم، ومنها: إنه إثبات الحكم في محلّ بعلة لثبوتها في محلّ آخر بتلك العلة، ومنها: مساواة الفرع للأصل في علة حكمه، ومنها: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة، وقد قيل في هذا التعريف بأنه: أسدّ ما قيل في هذا الباب، واعتمد عليه المتقدّمون واختاره المحقّقون.

ومنها: ما قاله الآمدي: القياس الاصطلاحى عند الأصوليين منقسم إلى قياس العكس وقياس الطرد، أما قياس العكس، فعباره عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره؛ لافتراقهما في علة الحكم، و أما قياس الطرد، فقد قيل فيه عبارات غير مرضية. والمختار في حدّ القياس أن يقال: إنه عبارته عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطه من حكم الأصل، وهذه العبارة جامع مانعه وافية بالعرض، عريه عمّا

يعترضها من التشكيكات العارضة عليها.

ومنها: إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعى بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما فى عله الحكم، والمراد من الإلحاق هو الكشف و الإظهار، وليس المراد إثبات الحكم وإنشاءه؛ لأن الحكم ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه.

ومنها: هو إجراء حكم الأصل فى الفرع لجامع بينهما، وهو عله ثبوت الحكم فى الأصل. إلى غير ذلك مما ذكر فى المقام.

أقول: هذا التعريف الأخير خير التعريفات وأسدها، فإن القياس فى الواقع هو عمليه من القائس لغرض استنتاج حكم شرعى لمحلّ لم يرد فيه نصّ بحكمه الشرعى، إذ توجب هذه العمليه عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع، وهذه العمليه القياسيه هى نفس حمل الفرع على الأصل فى الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطى القائس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة أعطى له الحرمة وهكذا.

وفى ضوء ما ذكرناه تعرف أنّ الدليل هو الإجراء و الإثبات الذى هو نفس عمليه الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القائس.

ويتّضح لك أيضاً أنّ الاعتراض على مثل هذا التعريف بأنّ الدليل يجب أن يكون مغايراً للمستدلّ عليه، مندفع بأنّ الإثبات فى الحقيقه عمل القائس وحكمه، لا حكم الشارع و هو الدليل، و أمّا المستدلّ عليه فهو حكم الشارع على الفرع، و إنّما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العمليه القياسيه التى أجزاها.

و أمّا تعريف القياس بالمساواه بين الفرع و الأصل فى العله، فإنّه تعريفٌ بمورد القياس، وليست المساواه قياساً، وأورد على الباقلانى وأبى الحسين البصرى بما ذكره الآمدى، فراجع.

أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والعله، والحكم.

وقال فخر الإسلام: القياس هو التعليل، أى: تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع. و أما قول أكثر الحنفية: إن ركنه هو العلة المشتركة، فأرادوا به ما يتحقق المساواة في الخارج بالفعل لا أنها ركنٌ وحدها دون الأصل و الفرع. وهذا الكلام منه مبنى على أساس أن المراد بالركن جزء الشيء لا- أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء، وعلى معنى الأوّل ذهب جمّع من المحققين وقالوا: إن أركان القياس أربعة. نعم، زاد بعض الزيديه ركناً خامساً و هو: الشبه.

١. أذكر المعانى اللغويه للقياس.
٢. أذكر كيف يكون القياس مصدراً للفعل الثلاثى المجزّد أو المزيد.
٣. أذكر ثلاثه تعريفات من التعاريف الاصطلاحيه للقياس.
٤. أذكر خير التعاريف وأسدها عند المصنّف ودليل خيريته.
٥. لمّ يندفع الاعتراض الذى اورد على التعريف الأخير؟
٦. أذكر الإيراد على تعريف القياس بالمساواه بين الفرع و الأصل فى العله.
٧. أذكر أقسام القياس الاصطلاحى عند الآمدى مع توضيح تعاريفها، ثم بين المختار عنده.
٨. أذكر أركان القياس على رأى بعض الزيديه.





\*قال الزحيلي:الأصل عند الفقهاء،هو:محلّ الحكم الذى ثبت بالنصّ أو الإجماع،وعند المتكلمين،هو:النصّ الدالّ على الحكم؛لأنّه الذى بُنى عليه الحكم.والأصل:هو ما بُنى عليه غيره.وبناءً عليه،فالأصل عند الفقهاء فى مثال تحريم النبيذ قياساً على الخمر،هو الخمر الثابته حرمة؛لأنّ الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً إليه،و هذا يتحقّق فى نفس الخمر،وعند المتكلمين:هو النصّ الدالّ على تحريم الخمر؛لأنّه الذى بُنى عليه التحريم،والأصل-كما سبق-ما بُنى على غيره. (1)

وقال الآمدى:اختلف العلماء فى الأصل فى القياس..إلى أن قال:هل الأصل هو النصّ أو الخمر،أو الحكم الثابت فى الخمر،و هو التحريم،مع اتفاق الكلّ على أنّ العله فى الخمر-وهى الشدّه المطربه-ليست هى الأصل،فقال بعض المتكلمين:

ص: ٣١١

---

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٠٥٦٠٦؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/١٦٣. وراجع: البحر المحيط: ٤/٦٨٦٩، أصول الفقه للخضرى: ٢٩٣؛ المهذب: ١٩٦٩/٥؛ كشف الأسرار: ٣/٤٤٣.

الأصل هو النصّ الدالّ على تحريم الخمر، وقالت الفقهاء: الأصل إنّما هو الخمر الثابتة حرمة، وقال بعضهم: الأصل إنّما هو الحكم الثابت في الخمر؛ لأنّ الأصل ما انبنى عليه غيره، وكان العلم به موصلاً إلى العلم بغيره أو الظنّ، وهذه الخاصّيّة موجودة في حكم الخمر، فكان هو الأصل.

وقالوا في جواب المتكلّمين: ليس الأصل هو النصّ؛ لأنّ النصّ هو الطريق إلى العلم بالحكم، ولو تصوّر العلم بالحكم في الخمر من دون النصّ كان القياس ممكناً، ولأنّ لو كان النصّ هو الأصل، لكونه طريقاً إلى معرفه الحكم، لكان قول الراوى هو أصل القياس بطريق أولى؛ لكونه طريقاً إلى معرفه النصّ، وليس كذلك بالاتّفاق.

وليس الأصل أيضاً هو الخمر؛ لأنّه وقد يعلم الخمر، ولا يعلم أنّ الحرمة جارية فيه، ولا في الفرع، بخلاف ما إذا علم الحكم، فكان هو الأصل. ثمّ بعد تقرير كون النزاع في هذه المسألة لفظياً، قال: والأشبه أن يكون الأصل هو المحلّ، على ما قاله الفقهاء؛ لافتقار الحكم والنصّ إليه ضرورةً من غير عكس، فإنّ المحلّ غير مفتقر إلى النصّ ولا إلى الحكم. (١)

واختاره الزحيلي حيث استدلّ بما استدلّ عليه بعض الأعلام وأبو الحسن الآمدي في ترجيح قول الفقهاء، وهو أنّ الخمر أحقّ بتسميته أصلاً من غيره من النصّ أو الحكم. (٢)

قال الرازي بعد تضعيف قول الفقهاء والمتكلّمين: إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ لقول الفقهاء والمتكلّمين وجهاً أيضاً، لأنّه إذا ثبت أنّ الحكم الحاصل في محلّ الوفاق أصل، وثبت أنّ النصّ أصلٌ لذلك الحكم، فكان النصّ أصلاً لأصل الحكم المطلوب، وأصل الأصل أصل، فيجوز تسميه ذلك النصّ بالأصل على قول المتكلّمين. وأيضاً:

ص: ٣١٢

١- (١). الإحكام: ٣/١٧١١٧٢.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٠٦؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ١/١٦٣. وراجع: الوجيز: ١٩٥؛ البحر المحيط: ٤/٦٨؛ إرشاد

الفحول: ٢/٨٨٨٩.

فالحكم الذى هو الأصل محتاج إلى محلّه، فيكون محلّ الحكم أصلاً للأصل، فتجوز تسميته بالأصل أيضاً على ما هو قول الفقهاء. وهاهنا دقيقه، وهى: إنّ تسميه العلمه فى محلّ النزاع أصلاً أولى من تسميه محلّ الوفاق بذلك؛ لأنّ العلمه مؤثره فى الحكم، والمحلّ غير مؤثر فى الحكم، فجعل علمه الحكم أصلاً له أولى من جعل محلّ الحكم أصلاً له؛ لأنّ التعلّق الأوّل أقوى من الثانى. (١)

أقول: الحقّ هو ما ذهب إليه الفقهاء و المحققون من الأصوليين، فالأصل هو المشبّه به، ولا يكون ذلك إلا محلّ الحكم، لا نفس الحكم ولا دليله.

وقال المحقّق المظفر: الأصل: هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً. (٢) والمقيس عليه هو المحلّ الذى ثبت حكمه فى الشريعة، ونصّ على علته.

### المراد من الفرع

أمّا الفرع، فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه، أو محلّه؟

اختلفوا أيضاً فيه، فمن قال: بأنّ الأصل هو الحكم فى الخمر، قال: الفرع هو الحكم فى النبيذ. ومن قال: بأنّ الأصل هو المحلّ، قال: الفرع هو المحلّ و هو النبيذ.

والفرع عند الفقهاء وهم الذين رجح اصطلاحهم على المتكلمين وبعض من سبق كلامهم، هو المحلّ الذى لم يرد فيه نصّ ولا إجماع، و هو فى المثال السابق النبيذ. (٣)

وقال المحقّق المظفر: الفرع: هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً. (٤)

ص: ٣١٣

- 
- ١- (١). المحصول: ١٠٨٤١٠٨٦/٣.
  - ٢- (٢). أصول الفقه: ٤١٤/٢. وراجع: إرشاد الفحول: ٨٩/٢؛ الأصول العامه: ٣٠٧؛ المهذب: ١٩٦٩/٥؛ كشف الأسرار: ٤٤٣/٣.
  - ٣- (٣). راجع: الإحكام: ١٧٢/٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٠٦/١؛ إرشاد الفحول: ٨٩/٢؛ الوسيط فى أصول الفقه الإسلامى: ١٦٣/١؛ المهذب: ٢٠٠٣/٥؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٩٣؛ كشف الأسرار: ٤٤٣/٣.
  - ٤- (٤). أصول الفقه: ٤١٤/٢. وراجع: الأصول العامه ص ٣٠٧.

وقال الرازى: و أما الفرع، فهو عند الفقهاء: عبارته عن محلّ الخلاف، وعندنا: عبارته عن الحكم المطلوب إثباته؛ لأنّ محلّ الخلاف غير متفرّع على الأصل، بل الحكم المطلوب إثباته فيه هو المتفرّع عليه. (١)

لكنّه بعد ذكر نكته الدقيقة الآتية يختار مسلك الفقهاء فى الأصل و الفرع، حيث يقول: واعلم أنّا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم، و هو أنّ الأصل محلّ الوفاق، و الفرع محلّ الخلاف، لئلاّ نفتقر إلى تغيير مصطلحهم. (٢)

وقال الزركشى: الفرع هو الذى يراد ثبوت الحكم فيه، فقيّل: هو محلّ الحكم المختلف فيه، و هو قياس قول الفقهاء فى الأصل، و قيل: هو نفس الحكم الذى فى المحلّ، و هو قياس القول الثالث ثمّ، و القول الثالث هو ما حكاه عن الإمام فخر الدّين فى البحث عن الأصل حيث قال: و قال الإمام فخر الدّين: الأصل هو الحكم الثابت فى محلّ الوفاق باعتبار تفرّع العلّه عليه، و هو فرع فى محلّ الخلاف باعتبار تفرّعه عليه.

و قياس قول المتكلّمين فى الأصل أنّه النصّ أن يكون الفرع هنا هو العلّه، لكن لم يقل به أحد؛ لأنّها أصل فى الفرع و فرع فى الأصل، فلم يمكن جعلها فرعاً فى الفرع. (٣)

#### نكته دقيقة

وهى أنّ إطلاق لفظ الأصل على محلّ الوفاق أولى من إطلاق لفظ الفرع على محلّ الخلاف لأنّ محلّ الوفاق أصل للحكم الحاصل فيه، و الحكم الحاصل فيه أصل للقياس، فكان محلّ الوفاق أصل للقياس. و أمّا هاهنا فمحلّ الخلاف أصل للحكم المطلوب إثباته فيه، و ذلك الحكم فرع للقياس، فيكون محلّ الخلاف أصل

ص: ٣١٤

١- (١). المحصول: ١٠٨٦/٣.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). البحر المحيط: ٩٧/٤ و ٦٨.

فرع القياس، وإطلاق اسم الأصل على أصل أصل القياس أولى من إطلاق اسم الفرع على أصل الفرع. (١)

## المراد من العله

المراد من العله-على ما اخترناه من تعريف القياس-هي: الجبهه المشتركه بين الأصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم، وتسمى جامعاً، (٢) وعله الحكم هو الوصف الجامع على رأى بعض. (٣)

قال الزحيلي: العله هي الوصف الذي بُني عليه حكم الأصل، و هو في المثال الإسكار. (٤)

وقال الزركشي: العله هي شرط في صحه القياس ليجمع بها بين الأصل و الفرع، وقيل: من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعه.

وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القياسين من الحنفية وغيرهم إلى صحه القياس من غير عله إذا لاح بعض الشبه، وذهب جمهور القياسين من الفقهاء و المتكلمين إلى أنّ العله لا بد منها في القياس، وهي ركن القياس، ولا يقوم القياس إلا بها.

واختلفوا في المراد من العله على أقوال:

أحدها: أنّها المعرف للحكم أي: جعلت علماً على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم. قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية، وحكى أيضاً عن بعض الفقهاء، واختاره الرازي في المحصول.

ثانيها: أنّها الموجب للحكم، على معنى أنّ الشارع جعلها موجباً لذاتها، و هو قول الغزالي. وقال الهندي: و هو قريب لا بأس به، فالعه في تحريم النبيذ هي الشده المطربه

ص: ٣١٥

١- (١). راجع: المحصول: ١٠٨٦/٣؛ الإحكام: ١٧٢/٣.

٢- (٢). راجع: الأصول العامة: ٣٠٧؛ أصول الفقه: ٤١٤؛ إرشاد الفحول: ٨٩/٢.

٣- (٣). الإحكام: ١٧٢/٣؛ أصول الفقه للخضري: ٢٩٣؛ الوجيز: ١٩٥.

٤- (٤). أصول الفقه الإسلامي: ٦٠٦/١؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١٦٣/١.

كانت موجوده قبل تعلق التحريم بها، ولكنها علّه يجعل الشارع.

ثالثها: أنّها الموجه للحكم بذاتها، لا يجعل الله، وهو قول المعتزله بناءً على قاعدتهم التحسين و التقيح العقليين.

رابعها: أنّها الموجه بالعادة، اختاره فخر الدّين الرازي.

خامسها: الباعث على التشريع بمعنى: إنّّه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحه أن تكون مقصوده للشارع من شرع الحكم، اختاره الآمدي وابن الحاجب، ثمّ حُكي عن إلكيا الطبري قوله: العله في عرف الفقهاء الصفه التي يتعلّق الحكم الشرعي بها. (١)

وبالجملة، العله هي الركن الرابع من أركان القياس، بل هي أساس القياس ومرتكزه وركنه العظيم، والعله هي الوصف الموجود في الأصل، والذي من أجله شرّع الحكم فيه، وبناءً على وجوده في الفرع يراد تعديته أو إثباته أو تسويته بالأصل في هذا الحكم كالإسكار و هو عله الخمر، والعله من حيث كونها حكماً وضعياً هي الوصف الخارجي الذي يؤثّر في وجود الشيء، والعله من حيث كونها ركناً للقياس هي وصفٌ مشترك بين المقيس عليه و المقيس، يبتنى عليه حكم المقيس عليه، ولأجله يتعدّى منه إلى ما يقاس عليه.

### المراد من الحكم

و هو نوع الحكم الذي ثبت للأصل، ويراد إثباته للفرع. (٢)

وقيل: هو ثمره القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله. (٣)

ص: ٣١٦

١- (١). البحر المحيط: ١٠١١٠٣/٤؛ المحصول: ١١٦٩/٤؛ المهذب: ٢٠١٦/٥-٢٠٢٤.

٢- (٢). راجع: الأصول العامّة: ٣٠٧؛ أصول الفقه: ٤١٤/٢.

٣- (٣). راجع: إرشاد الفحول: ٨٩/٢؛ كشف الأسرار: ٥٠٢/٣.

حُكى عن ابن السمعاني و الشيخ أبى إسحاق فى اللّمع:الحكم ما تعلق بالعلّه فى التحليل و التحريم و الإسقاط، و هو أمّا مصرّحُ به، أو مُبهم. (١)

وبالجملة، حكم الأصل هو:الحكم الشرعى الذى ورد به النصّ فى الأصل، ويراد تعديته أو إثباته فى الفرع، و هو فى المثال المذكور حرمة الخمر، و أمّا الحكم الذى يثبت فى الفرع بالقياس، و هو فى المثال المذكور تحريم النيذ، فهو ثمره القياس. (٢)

### تنبيه

اختلف فى كون حكم الفرع- و هو تحريم النيذ- ركناً أو ثمره القياس، قال الآمدى: أمّا الأركان، فهى أربعة: الفرع المسمّى بصوره محلّ النزاع، وهى الواقعة التى يقصد تعديده حكمها إلى الفرع، والحكم الشرعى الخاصّ بالأصل، والعلّه الجامعه بين الأصل و الفرع، و أمّا ثمرته فحكم الفرع، فإنّه إذا تمّ القياس أنتج حكم الفرع، وليس حكم الفرع من أركان القياس، إذ الحكم فى الفرع متوقّف على صحّه القياس، فلو كان ركناً منه لتوقّف على نفسه، و هو محال. (٣)

وحكى الزحيلي عن الأسنوى: إنّ حكم الفرع فى القياس ركناً من أركان القياس، وليس ثمره له؛ لأنّ ثمره القياس هى العلم بحكم الفرع، لا نفس حكم الفرع. (٤)

ص: ٣١٧

١- (١). راجع: البحر المحيط: ٧٢/٤.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ٦٠٦/١؛ الوجيز: ١٩٥؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١٦٣/١؛ المهذب: ١٩٧١/٥.

٣- (٣). الإحكام: ١٧٣/٣. وراجع: المهذب: ١٩٦٥/٥؛ كشف الأسرار: ٥٠٢/٣؛ شرح التلويح: ١١٣/٢.

٤- (٤). أصول الفقه الإسلامى: ٦٠٦/١؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١٦٣/١.



الأصل عند الفقهاء القائلين بالقياس، هو: محل الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع، وعند المتكلمين، هو: النص الدال على الحكم؛ لأنه الذي بُني عليه الحكم، والأصل هو ما بُني عليه غيره. وبناءً عليه، فالأصل عند الفقهاء في مثال تحريم النبيذ قياساً على الخمر، هو الخمر الثابتة حرمة؛ لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً إليه، وهذا يتحقق في نفس الخمر، وعند المتكلمين هو النص الدال على تحريم الخمر؛ لأنه الذي بُني عليه التحريم.

قال الآمدي: هل الأصل هو النص، أو الخمر، أو الحكم الثابت في الخمر، وهو التحريم مع اتفاق الكل على أن العلة في الخمر - وهي الشدة المطربة - ليست هي الأصل، فقال بعض المتكلمين: الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر، وقالت الفقهاء: الأصل إنما هو الخمر الثابتة حرمة، وقال بعضهم: الأصل إنما هو الحكم الثابت في الخمر؛ لأن الأصل ما انبنى عليه غيره، وكان العلم به موصلاً إلى العلم بغيره أو الظن، وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر، فكان هو الأصل.

وقالوا في جواب المتكلمين: ليس الأصل هو النص؛ لأن النص هو الطريق إلى العلم بالحكم، ولو تصوّر العلم بالحكم في الخمر من دون النص كان القياس ممكناً، ولأنه لو كان النص هو الأصل، لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق أولى؛ لكونه طريقاً إلى معرفه النص، وليس كذلك بالاتفاق.

وليس الأصل أيضاً هو الخمر؛ لأنه قد يعلم الخمر، ولا يعلم أن الحرمة جارية فيه، ولا في الفرع، بخلاف ما إذا علم الحكم، فكان هو الأصل، ثم بعد تقرير كون النزاع لفظياً قال: والأشبه أن يكون الأصل هو المحل، على ما قاله الفقهاء؛ لافتقار الحكم والنص إليه ضرورة من غير عكس.

وقال الرازى: يجوز تسميه النصّ أصلاً على قول المتكلمين مجازاً، إذ النصّ أصل لحكم الحاصل فى محلّ الوفاق، والحكم الحاصل فى ذلك المحلّ أصل، فأصل الأصل أصل، وأيضاً: فالحكم الذى هو الأصل محتاج إلى محلّه، فىكون محلّ الحكم أصلاً للأصل، فتجوز تسميته بالأصل مجازاً على قول الفقهاء. ثمّ قال: وتسميه العله فى محلّ النزاع أصلاً أولى من تسميه محلّ الوفاق بذلك؛ لأنّ العله مؤثّره فى الحكم، والمحلّ غير مؤثّر فى الحكم، فجعل وعله الحكم أصلاً له أولى من جعل محلّ الحكم أصلاً له.

أقول: الحقّ هو ما ذهب إليه الفقهاء و المحقّقون من الأصوليين، فالأصل هو المشبّه به، ولا يكون ذلك إلا محلّ الحكم، لا نفس الحكم ولا دليله.

أمّا الفرع، فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه أو محلّه؟ اختلفوا فيه، فمن قال: بأنّ الأصل هو الحكم فى الخمر، قال: الفرع هو الحكم فى النبيذ، ومن قال: بأنّ الأصل هو المحلّ، قال: الفرع هو المحلّ وهو النبيذ.

والفرع عند الفقهاء، هو المحلّ الذى لم يرد فيه نصّ ولا إجماع، وقال المظفر: الفرع: هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً، وقال الرازى: الفرع عندنا: عبارته عن الحكم المطلوب إثباته؛ لأنّ محلّ الخلاف غير متفرّع على الأصل، بل الحكم المطلوب إثباته فيه هو المتفرّع عليه.

والمراد من العله، هى: الجهه المشتركه بين الأصل و الفرع التى اقتضت ثبوت الحكم، وتسمّى جامعاً، وعله الحكم هو الوصف الجامع على رأى بعض، يعنى: العله هى الوصف الذى بُنى عليه حكم الأصل، وهو فى المثال المذكور سابقاً الإسكار، وقال ابن السمعانى: ذهب بعض الحنفية وغيرهم إلى صحّه القياس من غير عله إذا لاح بعض الشبّه، ولكن ذهب جمهور القياسين إلى أنّ العله لا بدّ منها فى القياس، وهى ركن القياس، ولا يقوم القياس إلاّ بها.

واختلفوا فى المراد من العله على أقوال:

أحدها: أنَّها المعرّف للحكم أى: جعلت علماً على الحكم.

ثانيها: أنَّها الموجب للحكم، على معنى أنَّ الشارع جعلها موجبه لذاتها.

ثالثها: أنَّها الموجبه للحكم بذاتها، لا بجعل الله، و هو قول المعتزله.

رابعها: أنَّها الموجبه بالعادة.

خامسها: الباعث على التشريع بمعنى: إنَّه لا بدَّ أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحه لأن تكون مقصوده للشارع من شرع الحكم.

وبالجملة، العله هي الركن الرابع من أركان القياس، بل هي أساس القياس ومرتكزه وركنه العظيم، والعله هي الوصف الموجود في الأصل، والذي من أجله شرع الحكم فيه.

و أما المراد من الحكم، و هو نوع الحكم الذى ثبت للأصل، ويراد إثباته للفرع، وقيل: هو ثمره القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله، وبالجملة، حكم الأصل هو: الحكم الشرعى الذى ورد به النصّ فى الأصل، و ويراد تعديته أو إثباته فى الفرع، و هو فى المثال المذكور حرمه الخمر، و أما الحكم الذى يثبت فى الفرع بالقياس، و هو فى المثال المذكور تحريم النبيذ، فهو ثمره القياس.

اختلف فى كون حكم الفرع - و هو تحريم النبيذ - ركناً أو ثمره القياس، قال الآمدى: و أما ثمره القياس فحكم الفرع، فإنَّه إذا تم القياس أنتج حكم الفرع، وليس حكم الفرع من أركان القياس إذ الحكم فى الفرع متوقّف على صحّته القياس، فلو كان ركناً منه لتوقّف على نفسه و هو محال.

وحكى الزحيلي: إنَّ حكم الفرع فى القياس ركنٌ من أركان القياس، وليس ثمره له؛ لأنَّ ثمره القياس هي العلم بحكم الفرع، لا نفس حكم الفرع.

أقول: قد عرفت سابقاً معنى الركن، و هو الداخلى فى حقيقه الشىء المحقّق لماهيته، أو هو ما يتمّ به الشىء و هو داخلى فيه، فعلى هذا لا يكون حكم الفرع ركناً من أركان القياس.

١. ما هو المراد بالأصل عند الفقهاء و المتكلمين؟
٢. أذكر جواب الفقهاء عن المتكلمين.
٣. أذكر رأى الآمدى فى الأصل.
٤. لماذا تكون تسميه العله فى محلّ النزاع أصلاً أولى من تسميه محلّ الوفاق؟
٥. أذكر رأى المصنّف فى الأصل.
٦. ما هو الفرع؟ وضحّه بالمثال، واذكر رأى المحقّق المظفر و الإمام الرازى.
٧. ما هو المراد من العله؟ اذكر رأى بعض الحنفية وغيرهم، وهل يصحّ القياس من غير عله أم لا؟
٨. أذكر أقوال العلماء فى المراد من العله.
٩. ما هو المراد من الحكم؟
١٠. لماذا يكون حكم الفرع و هو التحريم مثلاً ركناً أو ثمره القياس؟
١١. لماذا لا يكون حكم الفرع ركناً من أركان القياس على رأى المصنّف؟



العلّة التي في القياس، مأخوذة من العله بكسر العين، فإنّها تأتي بمعنى المرض، يقال: اعتلّ العليل علّة صعبه، ولهذا سمّيت العله في القياس بهذا الاسم؛ لأنّها معنى يحلّ بالمحلّ فيتغير به حال المحلّ بلا اختيار. وتسمّى العله بالمناط، أي: مناط الحكم، وهو متعلّق الحكم من ناط، ينوط، نوطاً، أي: علّق، يعلّق، تعليقاً، فمناط الحكم إذا أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، فحكم الفرع متعلّق بتلك العله، فإن وجدت علّة حكم الأصل في الفرع، وجد مثل حكم الأصل للفرع، وإن انتفت العله انتفى الحكم.

وتسمّى أيضاً العله بالوصف المناسب الجامع بين الأصل و الفرع، وكذلك تسمّى العله بالمعنى الذي لأجله شرّع الحكم، وأيضاً تأتي بمعنى السبب، ولعلّ هذا هو المناسب للمعنى الاصطلاحى؛ لأنّ العله سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له. (١)

ص: ٣٢٣

---

١- (١). راجع: التعريفات: ٢٣٠؛ المهذب: ٣٩٩/١ و ٢٠١٥/٥؛ كشف الأسرار: ٣/٤٣٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ١٣١؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٤٦.

قال بعض المتكلمين: العلة و المعلوم إنهما من المعلومات الضرورية، لكن يقال: تبيينها: إذا استتبع شيء شيئاً آخر، فالأول علة و الثاني معلول، وبعبارة أخرى: إذا صدر شيء عن شيء إما استقلالاً أو بانضمام، فالثاني علة و الأول معلول. (١)

وعند الأصوليين لقد عُرِّف بتعاريف كثيرة، منها ما قاله في المهذب: هو الوصف المعرف للحكم، اختاره فخر الدين الرازي و البيضاوي و كثير من العلماء.

واعترض عليه، بأنه يلزم من هذا التعريف أنه لا فرق بين العلة و العلامة، حيث إنه يصدق على العلامة أنها معرّفة للحكم، وهي ليست علة.

ومنها ما قيل: إن العلة هو المؤثر أو الموجب للأحكام بجعل الله تعالى، ذهب إلى ذلك الغزالي وأكثر الحنفية.

ومنها ما قيل: العلة هو الباعث على الحكم، ذهب إليه ابن الحاجب و الأمدى. (٢)

وقال الشريف الجرجاني بعد تعريف العلة لغيره... وشرية: عبارة عما يجب الحكم به معه. (٣)

ومنها: هي ما شرع الحكم عنده تحقيقاً للمصلحة. (٤)

أقول: أكثر التعريفات المذكورة ترجع إلى تعريف مناط الحكم، إذ كل من عرف العلة بما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه، أو قيل: ما جعله الشارع علامة على الحكم، مثلاً. صرح الغزالي بقوله: لأن العلة الشرعية علامة و أماره لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع. (٥)

ص: ٣٢٤

١- (١). اللوامع الإلهية: ١٠٦؛ الحدود أو التعريفات لابن سينا: ٦٥؛ التعريفات للجرجاني: ٢٣٢.

٢- (٢). المهذب: ١/٣٩٩٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٤٦؛ المستصفى: ٢/٤٦٤؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢/١٣٢ وما بعدها؛ الأحكام: ٣/١٨٠؛ كشف الأسرار: ٣/٥٠١.

٣- (٣). التعريفات: ٢٣٠.

٤- (٤). أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٤٦؛ إرشاد الفحول: ٢/٩٢ وما بعدها.

٥- (٥). المستصفى: ٢/٤٦٤.

وقال الآمدى: والمختار أنه لا- بدّ وأن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث، أى: مشتمله على حكمه صالحه أن تكون مقصوده للشارع من شرع الحكم. (١)

ومن هذه التعاريف يعلم أنّ غرضهم من العلة ليس مدلولها الفلسفى، أعنى ما أوجبت معلولها لذاتها، ولم يتخلف عنها، وهى المؤلفه من المقتضى، والشرط، وعدم المانع، ومنه ما نقلناه عن الفاضل السيورى على ما قاله فى اللوامع الإلهيه.

والشاهد على ما ذكرناه ما ذكره الزحيلي قبل بيان مسالك العلة: وينبغى قبل شرح هذه الطرق أن اتبه إلى أنّها طرق لإثبات علة الأصل، فالعلة الشرعيه هى أماره الحكم ومعرفه له، وقد جعلها الشارع كذلك، فلا يمكن أن تكون أماره على التحليل أو التحريم بذاتها، بل لا- بدّ أن يعين الشارع الأماره التى تدلّ على الحكم (٢). نعم، فشير أبو بكر الرازى العلة بما ذكرناه من مدلولها العقلى، فليراجع. (٣)

وعند القائلين بالقياس بالعلة تُطلق عادةً على معنيين:

الأوّل: الحكمه الباعثه على تشريع الحكم من تحصيل مصلحه يراد تحقّقها، أو دفع مفسده ينبغى تجنّبها، مثل وصول المنفعه للمتعاقدين المترتب على إباحه البيع، وحفظ الأنساب المترتب على تحريم الزنا ووجوب الحدّ على فاعله، ومن الأمور الثابته المعلومه فى الشريعه الإسلاميه بالاستقراء أنّ الأحكام الشرعيه كلّها شرّعت لتحقيق مصالح العباد أمّا لجلب المنفعه لهم أو لدفع المفسده و الضرر عنهم. فعلى هذا، لا يوجد حكم شرعى إلاّ وكان الباعث عليه هو رعايه المصالح ودرء المفساد، ومن هذا البيان يعلم أنّ مقياس اعتبار المصلحه و المفسده هو تقدير الشارع الحكيم، وليس بحسب ما يتخيله الناس بحسب أهوائهم وأغراضهم.

ص: ٣٢٥

١- (١). الإحكام: ١٨٠/٣ و ٢٦٤. وراجع: الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ٢٠٥/١؛ التوضيح لمتن التنقيح: ١٣٤/٢.

٢- (٢). الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ٢٢١/١. وراجع: أصول الجصاص: ٢٠٠٢٠١/٢.

٣- (٣). أصول الجصاص: ١٩٩/٢.



الثاني: الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحه الناس، إِمَّا بجلب النفع لهم أو دفع الشرّ عنهم، ومعنى الوصف الظاهر أي: الصفه الواضحه التي يمكن إدراكها في المحلّ الذي ورد فيه الحكم، ومعنى المنضبط أي: الذي ينطبق على كلّ الأفراد على حدّ سواء، ومعنى مناسبه للحكم أي: الذي يكون ارتباط الحكم به محققاً لمصلحه العباد غالباً.

وعلى هذا، فتُطلق العَلَّة على كلّ من: الحكمة، والوصف الظاهر، إلّا- أنّ علماء الأصول خصّصوا اسم العَلَّة بالوصف الظاهر. و أمّا الحكمة، فهي ما يترتّب على الحكم من جلب مصلحه أو نفع أو دفع مفسده أو ضرر، وقَرَّر جمهور الأصوليين أنّ التعليل يكون بالوصف الظاهر المنضبط، سواءً أكان معقولاً كالحسن و القبح، أم محسوساً كالقتل و السرقة، ونظراً لخفاء حكمه التشريع وعدم انضباطها أحياناً قَرَّروا منع التعليل بالحكمه مطلقاً، سواءً أكانت خفيه أم ظاهره، منضبطه أم غير منضبطه، وعندئذ ينبنى الحكم على الوصف الظاهر المنضبط ويرتبط وجوده بوجوده وعدمه بعدمه، وهذا هو معنى قول الأصوليين: إنّ الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجوداً وعدمًا. (١)

### الفرق بين عله الحكم وحكمته

كثيراً ما يختلط على الفقيه عله الحكم مع حكمته، والعلّة كما عرفت هي ما يدور الحكم مدارها، والحكمه أعمّ من ذلك، وبيان آخر: لو كان الحكم دائراً مدار الشئ وجوداً وعدمًا فهو عله الحكم ومناطه كالإسكار بالنسبه إلى الخمر، و أمّا إذا كان الحكم أوسع ممّا ذكر في النصّ، أو استنبط، فهو من حكم الأحكام ومصالحه لا من

ص: ٣٢٤

---

١- (١). راجع: أصول الفقه الإسلامي: ١/١؛ ٤٦٧٦٥١؛ الوجيز: ٢٠٣ وما بعدها؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١/١؛ ٢٠٥٢٠٦؛ روضه الناظر: ١٩٤١٩٥؛ إرشاد الفحول: ٢/٩٢٩٦؛ نزّهه الخاطر: ٢/٢٠٦؛ المهذب: ٥/٢٣/١٧٢٠؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٦٩ و ٤٨٨؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢/١٣٤ وما بعدها.

مناطقته وملاكاته، وهذا ما سمّوه بالمناسب المؤثر، ويسمى القياسون القياس المبني عليه قياساً في معنى الأصل، ولعلّ من هذا القبيل قوله صلى الله عليه وآله في الهزة: «إنّها ليست بنجس، إنّها من الطّوافين عليكم و الطّوافات»، (١) فلو كان المفهوم من الرواية أنّ الطّواف على الحكم ويدور مدارها صحّ إلحاق الحشرات من الفأره وغيرها بها، وأمّا لو قلنا بأنّه حكمه الحكم لا علته، يتوقّف في الإلحاق.

والتفريق بين العله والحكمه يحصل بأحد الأمور التي يجب على الفقيه أن يميز بينهما:

منها: لو كان الحكم دائراً مدار شيء وجوداً وعدمًا، فهو عله الحكم ومناطه، ولذلك لو انقلب الخمر خلاً حلّ شربه.

ومنها: إذا لم يكن الحكم دائراً مدار ما يتوهم أنّه عله، بل كان أوسع منها فهي حكمه الحكم، مثلاً أنّه سبحانه وتعالى فرض على المطلّقه ترّبّص ثلاثة قروء بغية استعلام حالها من حيث الحمل وعدمه، وأضاف سبحانه بأنّها لو كانت حاملاً فعدّتها وضع حملها: **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** (٢)، وقال في آية اخرى: **وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**. (٣)

ومعلوم أنّ استعلام حال المطلّقه ليس ملاكاً للحكم، وعله لوجوب الاعتداد، وإنّما هو من حكم الحكم التي تلازمه في أكثر موارد، ولذلك لو علم حال المطلّقه وخلوّ رحمها عن الحمل بسبب غيبه زوجها عنها مدّه سنه، أو انكشفت حالها بواسطة الطرق العلميه الحديثه المفيده لليقين، فمع ذلك كلّه يجب عليها الاعتداد، وليس لها ترك الاعتداد بحجّه أنّ رحمها خال عن الحمل، فلا فائده في الاعتداد. (٤)

ص: ٣٢٧

١- (١). سنن الترمذى: ١٥٤/١ ح ٩٢ كتاب الطهارة.

٢- (٢). البقره: ٢٢٨.

٣- (٣). الطلاق: ٤.

٤- (٤). راجع: الوجيز: ٢٠٢٢٠٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/١: ٦٤٩٦٥١؛ الأحكام: ٣/١٨٣: ١٨٠.

أقول: وبالجملة، الحكمه هي المصلحه المقصوده للشارع من تشريع الحكم، أى: ما قصد إليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر، والفارق بينها وبين العله أن العله أخذ فيها قيد الانضباط، والحكمه لم يؤخذ فيها ذلك القيد، ولذا لم يجعلها الشارع أماره على حكمه، ولم يدر الحكم معها وجوداً وعدمًا بخلاف العله.

### فى بعض تقسيمات العله

العله تنقسم إلى عدّه تقسيمات باعتبارات وحيثيات مختلفه، ونحن نذكر هنا ما يلي منها:

الأول: تنقسم العله من حيث هي إلى قسمين:

القسم الأول: العله الشرعيه، وهي التي تصير عله بجعل جاعل مثل الإسكار فى الخمر حيث إن الإسكار موجودٌ فى الخمر قبل مجيء الشرع، ولكن الشارع عدّه عله لتحريم الخمر، وهكذا.

القسم الثانى: العله العقليه، وهي التي لا- تصير عله بجعل جاعل، بل بنفسها مثل الحركه من المتحرّك، فإنّ الحركه عله على كون المتحرّك متحرّكاً من جهه العقل.

الثانى: العله تنقسم من حيث ثبوتها إلى قسمين:

القسم الأول: العله المنصوصه، وهي ما ثبت بالنص، أى: ما نصّ الشارع عليها نصّاً صريحاً كقوله صلى الله عليه وآله: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»، (١) أو ما نصّ الشارع عليها نصّاً غير صريح كقوله صلى الله عليه وآله: «إنها ليست بنجس، إنّها من الطّوافين عليكم و الطّوافات». (٢)

القسم الثانى: العله المستنبطه، وهي ما ثبتت باجتهاد المجتهدين كتعليل تحريم الخمر بالإسكار، وتعليل وجوب القصاص على القاتل بالمحدّد بالقتل العمد العدوان، وهكذا.

ص: ٣٢٨

١- (١). صحيح البخارى: ١٥٤٤ ح ٦٢٤١؛ صحيح مسلم: ١٠١٥ ح ٥٦٠٣.

٢- (٢). سنن الترمذى: ١٥٤/١ ح ٩٢ كتاب الطهاره.

الثالث: العلة تنقسم من حيث لزوم الوصف أو عدم ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: الوصف اللازم، وهو الوصف المعلل به الذي يكون لازماً للموصوف لا ينفك عنه.

القسم الثاني: الوصف غير اللازم، وهو الوصف غير اللازم للموصوف، أي: ينفك عنه، وهو نوعان: الأول: الوصف الأصلي، وهو ما ثبت بمقتضى طبيعه و الخلقه، الثاني: الوصف الطارئ كإنقلاب العصير خمراً أو خلاً.

الرابع: العلة تنقسم من حيث تعديها وعدم ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: العلة المتعدية، وهي التي توجد في محالّ وفروع غير المحلّ المنصوص عليه كالإسكار يوجد في الأصل و هو الخمر، ويوجد في غيره كالنبيذ وأى مسكر.

القسم الثاني: العلة القاصرة، وهي التي لا توجد إلا في المحلّ المنصوص عليه، فلا تتجاوزهُ إلى غيره مثل السفر، حيث إنّه عله لقصر الصلاة بناءً على مذهب أهل السنّه، ولا يوجد في غيره.

أقول: بل السفر عله لوجوب الفطر و القصر.

تسمى العلة بالمناط أى: مناط الحكم، وهو متعلق الحكم، من ناظ ينوط نوطاً، أى، علق يعلق تعليقاً، فمناط الحكم إذا أضاف الشرع الحكم إليه، فحكم الفرع متعلق بتلك العلة، فإن وجدت علة حكم الأصل فى الفرع وجد مثل حكم الأصل للفرع، وإن انتفت العلة انتفى الحكم. وتسمى أيضاً العلة بالوصف المناسب الجامع بين الأصل و الفرع، وبالمعنى الذى لأجله يشترع الحكم، وبمعنى السبب، ولعل هذا هو المناسب للمعنى الاصطلاحي؛ لأن العلة سبب فى ثبوت الحكم فى الفرع المطلوب إثبات الحكم له.

قال بعض المتكلمين: إذا صدر شيء عن شيء إمّا استقلالاً أو بانضمام، فالثانى علة و الأول معلول، أو إذا استتبع شيء شيئاً آخر، فالأول علة و الثانى معلول.

و قد عرفت عند الأصوليين بتعاريف كثيرة، منها ما قاله فى المهدب: هو الوصف المعرف للحكم، واختاره بعض الأعلام كالبيضاوى و الرازى، واعترض عليه، بأنه يلزم من هذا التعريف أنه لا فرق بين العلة و العلامة، حيث إنه يصدق على العلامة أنها معرفه للحكم، وهى ليست علة، ومنها: إن العلة هو المؤثر أو الموجب للأحكام بجعل الله تعالى، ومنها: العلة هو الباعث على الحكم، وقال الشريف الجرجاني: وهى - العلة - شريعة: عبارته عما يجب الحكم به معه.

أقول: أكثر التعريفات المذكوره ترجع إلى تعريف مناط الحكم، إذ كل من عرف العلة بما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامه عليه، أو قيل: ما جعله الشارع علامه على الحكم، وما اختاره الأمدى من أنه لا بد وأن تكون العلة فى الأصل بمعنى الباعث، أى: مشتمله على حكمه صالحه مقصوده للشارع.

ومن هذه التعاريف يعلم أن غرضهم من العلة ليس مدلولها الفلسفى، والشاهد على ما ذكرناه تنبيه الزحيلي حيث قال: هذه الطرق طرق لإثبات علة الأصل، فالعلة

الشرعيه هي أماره الحكم ومعرفه له... إلخ.

وعند القائلين بالقياس العله تُطلق عادةً على معنيين:

الأول: الحكمه الباعثه على تشريع الحكم من تحصيل مصلحه يراد تحقّقها، أو دفع مفسده ينبغي تجنّبها، مثل حصول المنفعه للمتعاقدين المترتب إلى إباحه البيع. فعلى هذا، لا يوجد حكم شرعى إلاّ وكان الباعث عليه هو رعايه المصالح ودرء المفسد، ومن هذا البيان يعلم أنّ مقياس اعتبار المصلحه و المفسده هو تقدير الشارع الحكيم، وليس بحسب ما يتخيله الناس بحسب أهوائهم وأغراضهم.

الثاني: الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحه الناس، أمّا بجلب النفع لهم أو دفع الشرّ عنهم، ومعنى الوصف الظاهر أي: الصفه الواضحه التي يمكن إدراكها في المحلّ الذي ورد فيه الحكم.

فعلى هذا، تُطلق العله على كلّ من: الحكمه، والوصف الظاهر، إلاّ- أنّ علماء الأ-صول خصّصوا اسم العله بالوصف الظاهر. و أمّا الحكمه، فهي ما يترتب على الحكم من جلب مصلحه أو نفع أو دفع مفسده أو ضرر.

وكثيراً ما يختلط على الفقيه عله الحكم مع حكمته، فالأمر الذي يجب التوجه عليه معرفه الفرق بينهما. فالعله هي ما يدور الحكم مدارها، والحكمه أعمّ من ذلك. وبيان آخر: لو كان الحكم دائراً مدار الشىء وجوداً وعدمًا، فهو عله الحكم ومناطه، و أمّا إذا كان الحكم أوسع ممّا ذكر في النصّ أو استنبط، فهو من حكم الأحكام ومصالحه لا من مناطاته وملاكاتة، وهذا ما سمّوه بالمناسب المؤثر.

والتفريق بين العله و الحكمه يحصل بأحد أمرين:

أحدهما: لو كان الحكم دائراً مدار شىء وجوداً وعدمًا، فهو عله الحكم ومناطه.

ثانيهما: إذا لم يكن الحكم دائراً مدار ما يتوهم أنّه عله، بل كان أوسع منها فهي حكمه الحكم.

أقول:الحكمه هي المصلحه المقصوده للشارع من تشريع الحكم،والفارق بينها وبين العلمه أنّ العلمه اخذ فيها قيد الانضباط،والحكمه لم يؤخذ فيها ذلك القيد،ولذا لم يجعلها الشارع أماره على حكمه،ولم يدر الحكم معها وجوداً وعدمًا بخلاف العلمه.

والعلمه تنقسم إلى عدّه تقسيمات باعتبارات وحيثيات مختلفه:

الأول:تنقسم العلمه من حيث هي إلى قسمين:العلمه الشرعيه،وهي التي تصير علمه بجعل جاعل؛والعلمه العقليه،وهي التي لا تصير علمه بجعل جاعل،بل بنفسها مثل الحرکه من المتحرّك.

الثاني:تنقسم من حيث ثبوتها إلى قسمين:العلمه المنصوصه،وهي ما ثبت بالنصّ،أي:ما نصّ الشارع عليها نصّاً صريحاً أو نصّاً غير صريح؛والعلمه المستنبطه،وهي ما ثبتت باجتهاد المجتهدين كتعليل تحريم الخمر بالإسكار.

الثالث:تنقسم من حيث لزوم الوصف أو عدم ذلك إلى قسمين:الوصف اللازم،وهو الوصف المعلّل به الذي يكون لازماً للموصوف لا- ينفكّ عنه؛والوصف غير اللازم،وهو الوصف غير اللازم للموصوف،أي:ينفكّ عنه،وهو نوعان:الأول:الوصف الأصلي،وهو ما ثبت بمقتضى الطبيعه و الخلقه،الثاني:الوصف الطارئ كإنقلاب العصير خلاً.

الرابع:تنقسم من حيث تعدّيها وعدم ذلك إلى قسمين:العلمه المتعدّيه،وهي التي توجد في محالّ وفروع غير المحلّ المنصوص عليه كالإسكار يوجد في الأصل و هو الخمر،ويوجد في غيره كالنيذ وأى مسكر؛والعلمه القاصره،وهي التي لا- توجد إلا في المحلّ المنصوص،عليه فلا تتجاوزه إلى غيره مثل السفر،حيث إنّه علمه لقصر الصلاه بناءً على مذهب أهل السنّه،ولا يوجد في غيره.

أقول:بل السفر علمه لوجوب الإفطار و القصر.

١. أُذكر المعانى التى تسمى العله بها.
٢. أُذكر تعريف العله الذى ذكره بعض المتكلمين.
٣. أُذكر عدده من التعاريف التى ذكرها الأصوليون.
٤. لماذا ترجع أكثر التعريفات المذكوره إلى تعريف مناط الحكم؟
٥. على كم معنى تطلق العله عادة عند القائلين بالقياس؟ ثم وضح الحكمه الباعثه على تشريع الحكم.
٦. ما هى عله الحكم ومناطه؟
٧. بأى شىء يحصل التفريق بين العله و الحكمه؟
٨. أُذكر تقسيم العله من حيث هى.
٩. أُذكر تقسيم العله من حيث لزوم الوصف وعدمه.
١٠. أُذكر تقسيم العله من حيث تعددتها وعدمه.







محصنه فى الصلاة لا ينتقض به الوضوء، مع أنّ قذف المحصنه أعظم جنايه، فكيف ينتقض بالتهقه وهى دونه؟ فهذا قياس فى مقابله النصّ، و هو حديث الأعرابى الذى فى عينه سوء.

وكذلك إذا قلنا: جاز حجّ المرأة مع المحرم، فيجوز مع الأمينات، كان هذا قياساً بمقابله النصّ، و هو قوله عليه السّلام: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله و اليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثه أيام وليالها إلّا ومعها أبوها أو زوجها أو ذو رحم محرّم منها». (١)، (٢)

أقول: مراده من هذا الشرط هو أن لا يكون القياس الظنى الذى له شبه من الرأى معارضاً ومنافياً للنصّ الصحيح المعمول به كآلآيه و السنّه، إذ القياس فى مقابله النصّ باطل، و قد تقدّم فى مقدّمه البحث عن القياس.

### الشرط الثانى أن لا يتضمّن تغيير حكم من أحكام النصّ

\*قال الشاشى: الثانى: أن لا يتضمّن تغيير حكم من أحكام النصّ، ومثاله ما يقال: انبه شرط فى الوضوء بالقياس على التيمّم، فإنّ هذا يوجب تغيير آيه الوضوء من الإطلاق إلى التقييد، وكذلك إذا قلنا: الطواف بالبيت صلاه بالخبر، فيشترط له الطهاره وستر العوره كالصلاه، كان هذا قياساً يوجب تغيير نصّ الطواف من الإطلاق إلى التقييد. (٣)

قد سبق من المصنّف فى المطلق و المقيد أنّ المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه، فالزياده (أى التقييد) عليه بخبر الواحد و القياس لا يجوز، مثاله فى قوله

ص: ٣٣٦

١- (١). سنن أبى داود: ١٩١/٢ ح ١٧٢٦؛ صحيح مسلم: ٦٠٦ ح ٣٢٤٥٣٢٦١ باب سفر المرأة مع محرّم إلى حجّ وغيره؛ صحيح البخارى: ٣٢١ ح ١٠٨٦-١٠٨٨ باب فى كم يقصّر الصلاه؛ سنن الترمذى: ٤٩٢ ح ١١٦٩ باب ما جاء فى كراهيه أن تسافر المرأة وحدها.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٨٥. وراجع: أصول الفقه للخضرى: ٣٢٥؛ كشف الأسرار: ٤٤٤/٣؛ أصول الجصاص: ٣٥٣/٢.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٨٥٨٦. وراجع: المستصفى: ٤٣٩/٢؛ أصول السرخسى: ١٦٥/٢ وما بعدها؛ كشف الأسرار: ٤٤٥/٣.

تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ، (١) فالأمور به هو الغسل على الإطلاق، فلا يزداد عليه شرط النية، يعنى: إنَّ إطلاق آية الوضوء يقتضى حصول الوضوء بدون النية، وهذا القياس يقتضى عدمه عند عدم النية، ففيه إبطال إطلاق الآيه، ونسخه ونسخ النص لا يجوز بالقياس إجماعاً، (٢) وهكذا يقال فى توضيح مثال الثانى.

### الشرط الثالث أن لا يكون المعدى حكماً لا يعقل معناه

قال الشاشى: الثالث: أن لا يكون المعدى حكماً لا يعقل معناه، ومثال ما لا يعقل معناه فى حق جواز التوضؤ بنبيذ التمر، فإنه لو قال: جاز بغيره من الأنبذه بالقياس على نبيذ التمر، أو قال: لو شج فى صلاته أو احتلم، يبنى على صلاته بالقياس على ما إذا سبقه الحدث، لا يصح؛ لأنَّ الحكم فى الأصل لم يعقل معناه، فاستحال تعديته إلى الفرع. وبمثل هذا قال أصحاب الشافعى: قُلْتان نجستان إذا اجتمعتا صارتا طاهرتين، فإذا افترتا بقيتا على الطهاره بالقياس على ما إذا وقعت النجاسه فى القلّتين؛ لأنَّ الحكم لو ثبت فى الأصل كان غير معقول معناه. (٣)

أقول: إنَّ الحكم المعدى إلى الفرع الثابت بالكتاب و السنّه و الإجماع لا يكون حكماً غير معقول المعنى، وفيما ذكر إشاره إلى أنه لا يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس؛ لأنه إن اتّحدت العلّه بالقياسين، فذكر الواسطه ضائع، و إن لم تتحد بطل أحد القياسين؛ لا بتناؤه على غير العلّه التى اعتبرها الشارع فى الحكم.

و أمّا توضيح المثال المذكور، فقد روى أنه صلى الله عليه و آله توضأ بنبيذ التمر حين لم يجد الماء، وقال بعض الناس: يجوز التوضؤ بغيره من الأنبذه بالقياس على نبيذ التمر، (٤) وفيه:

ص: ٣٣٧

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). أحسن الحواشى: ٨٥.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٨٥-٨٦. وراجع: الوجيز: ١٩٨؛ كشف الأسرار: ٣/٥٠٩٥١٠؛ و زاد فيه: و هذا قول جمهور الفقهاء من السلف و الخلف.

٤- (٤). قال المحقّق فى المعتر، لا يجوز الوضوء بالنبيذ نياً كان أو مطبوخاً مع وجود الماء وعدمه، وحكى عن أبى حنيفه جواز الوضوء به مطبوخاً مع عدم الماء فى السفر، وادّعى أنّ عبد الله بن

إن جواز التوضي بنيذ التمر ثابت بالنص على خلاف القياس، وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره، بل يقتصر في مورد النص. وهكذا يوجه ما ذكره من الأمثلة الأخر، من قبيل: شح الرأس في الصلاة، والاحتلام فيها، وما قاله أصحاب الشافعي؛ لأن الحكم - وهو عدم النجاسة - لم يثبت في الأصل؛ لأجل ضعف الحديث واضطرابه، ولو ثبت في الأصل، كان معناه وعلته غير معقول؛ لأنه ليس له وجه يدرك عقلاً حتى يقاس عليه غيره. (١)

ص: ٣٣٨

---

١- (١). راجع: أحسن الحواشي: ٨٥-٨٦؛ تسهيل اصول الشاشي: ١٧١.

## الشرط الرابع أن يقع التعليل لحكم شرعى لا لأمر لغوى

قال الشاشى: الرابع: أن يقع التعليل لحكم شرعى لا لأمر لغوى، ومثاله فى قولهم: المطبوخ المنصّف (١) خمر؛ لأنّ الخمر إنّما كان خمرًا؛ لأنّته يخامر العقل، وغيره يخامر العقل أيضاً فيكون خمرًا بالقياس (يعنى فعلى هذا يجرى عليه أحكام، وعند الحنفيه هو ليس بخمر و إنّما الخمر النى من ماء العنب إذا صار مسكرًا بالغلين والاشتداد، وهو اسم خالص له باتّفاق أهل اللّغه، وحرّمته فوق حرّمه غيره من الأشربه المحرّمه)، والسارق إنّما كان سارقًا؛ لأنّته أخذ مال الغير بطريق الخفيه، وقد شاركه التباش فى هذا المعنى فيكون سارقًا بالقياس، وهذا قياس فى اللّغه مع اعترافه أنّ الاسم لم يوضع له فى اللّغه، والدليل على فساد هذا النوع من القياس أنّ العرب تسمّى الفرس (أدهم) لسواده، و(كُميتًا) لحرّمته ثمّ لا يطلق هذا الاسم على الزنجى و الثوب الأحمر، ولو جرت المقاييسه فى الأسامى اللّغويه لجاز ذلك لوجود العله، ولأنّ هذا يؤدّى إلى إبطال الأسباب الشرعيه؛ وذلك لأنّ الشرع جعل السرقة سببًا لنوع من الأحكام، فإذا علّقنا الحكم بما هو أعمّ من السرقة، وهو أخذ مال الغير على طريق الخفيه، تبين أنّ السبب كان فى الأصل معنى هو غير السرقة، وكذلك جعل شرب الخمر سببًا لنوع من الأحكام، فإذا علّقنا الحكم بأمر أعمّ من الخمر تبين أنّ الحكم كان فى الأصل متعلّقًا بغير الخمر. (٢)

لا- يقال: ما ذكره المصنّف من أنّه إذا علّقنا الحكم بما هو أعمّ من السرقة.. إلخ، منقوض بسائر الأقيسه؛ لأنّ الحكم لما تعدّى إلى الفرع تعلّق الحكم بأمر أعمّ من النصوص وغيره؛ وذلك لأنّ أثر القياس فى تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم لا فى إثبات أصله.

لأنّته يقال: فرق بين ما نحن فيه وبين الأقيسه الشرعيه وبين دلالات النصوص؛ لأنّ

ص: ٣٣٩

١- (١). المطبوخ المنصّف: هو ماء العنب الذى طبخ حتّى ذهب نصفه.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٨٧، ٨٥. وراجع: المستصفى: ٢/٤٣٦؛ أصول السرخسى: ٢/١٥٦ وما بعدها، كشف الأسرار: ٣/٤٥٩ و ٥٠٤.

فيما نحن فيه إثبات الاسم الأعمّ أولاً، ثم جعل الحكم الأعمّ من النصوص تبعاً لإثبات الاسم بخلاف سائر الأقيسه الشرعيه ودلالات النصوص، فإنها ليست تعديه الاسم، بل تعديه الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة مشتركة بينهما، فإثبات الحكم في النصوص بالنص وفي المقيس بالعله.

### الشرط الخامس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه

قال الشاشي: الخامس: أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، (١) ومثاله (٢) ما يقال: إعتاق الرقبة الكافره في كفاره اليمين و الظهار لا يجوز بالقياس على كفاره القتل، ولو جامع المظاهر في خلال الإطعام يستأنف الإطعام بالقياس على الصوم، ويجوز للمحصر أن يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع، والمتمتع إذا لم يصم في أيام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان. (٣)

وقال القاضي صدر الشريعه: اعلم أن للقياس أربعة شرائط:

أولها: أن لا يكون حكم الأصل أي المقيس عليه مخصوصاً به كشهاده خزيمه.

ثانيها: أن لا يكون حكم الأصل معدولاً عن القياس، وهو إما بأن لا يدركه العقل

ص: ٣٤٠

١- (١). لأنّ التعديه إن كانت على وفاق النصّ الذي في الفرع، فلا فائده في القياس؛ لأنّ النصّ يغني عنه، وإن كانت على خلافه، فهو باطل لمناقضته حكم النصّ.

٢- (٢). أي: مثال فوات الشرط الخامس، أنهم قالوا: لا يجوز إعتاق الرقبة الكافره في كفاره اليمين و الظهار بالقياس على كفاره القتل لقوله تعالى: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (النساء: ٩٢)، وعلى مبنى المصنّف، هذا القياس فاسد، لأنّ الرقبة في كفاره اليمين و الظهار غير مقيده بصفه الإيمان في النصّ مثل قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمْ تَوْعُظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (المجادله: ٣)؛ فكان موجب النصّ أجزاء مطلق الرقبة مؤمنه كانت أو كافره، فكان شرط الإيمان إبطال موجب النصّ و هو إطلاق الحكم. راجع: أحسن الحواشي: ٨٧؛ تسهيل اصول الشاشي: ١٧٣. وعلى مثل ما ذكرنا يوجه المثال الثاني و الثالث.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٨٥ و ٨٧. راجع: المستصفي: ٤٤٩/٢؛ أصول السرخسي: ١٩٢/٢ وما بعدها؛ كشف الأسرار: ٣/٤٤٤-٤٤٥.

كأعداد الركعات، أو يكون مستثنى عن سننه كأكل الناسى، فإنه ينافى ركن الصوم (يعنى: أكل الناسى مستثنى عن سنن القياس، وهو تحقّق الفطر من كلّ ما دخل فى الجوف، وإذا كان مستثنى عن سننه لا يصحّ القياس عليه، فلا يصحّ قياس الأكل خطأ على الأكل ناسياً).

ثالثها: وأن يكون المعدى حكماً شرعياً ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة؛ أى: الكتاب، والسنة، والإجماع من غير تغيير إلى فرع يكون نظيراً للأصل فى الحكم، ولا نصّ فى الفرع، والمراد نصّ دالّ على الحكم المعدى أو عدمه لا مطلق النصّ، فلا تثبت اللّغه بالقياس.

رابعها: أن لا يغير القياس حكم النصّ، فلا يصحّ شرطيه التمليك فى طعام الكفّاره قياساً على الكسوه؛ لأنها تغيير حكم قوله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ ، (١) وكذا شرط الإيمان فى كفّاره اليمين قياساً على كفّاره القتل يخالف إطلاق النصّ. (٢)

### خاتمه

ذكر الشوكانى أنّ للأصل شروطاً، وللعلة شروطاً آخر، وقال: ولا يكون القياس صحيحاً إلاّ بشروط اثني عشر لا بدّ من اعتبارها فى الأصل. ثمّ قال: ولها (أى: العلة) شروط أربعة وعشرون.. وبعد ذكر الشروط لهما، قال: وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطاً، والحقّ عدم اعتبارها، (٣) ومن طالبها فليراجع، ثمّ قال: وأما ما يشترط فى الفرع فأمر أربعه:

أحدها: مساواه علته لعلة الأصل. والثانى: مساواه حكمه لحكم الأصل. والثالث: أن لا يكون منصوصاً عليه. والرابع: أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل. (٤)

ص: ٣٤١

١- (١). المائدة: ٨٩.

٢- (٢). التوضيح لمتن التنقيح: ١٢١/٢ وما بعدها.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٨٩/٢ وما بعدها.

٤- (٤). إرشاد الفحول: ٩٧/٢.



وقد عرفت أنّ مجموع الشروط التي اعتبرها وذكرها العلامة الشوكاني لصحّته القياس تصير أربعين شرطاً.

نعم، ذكر عدّه من الأعلام أيضاً شروطاً لصحّته القياس، وقد تختلف كمّاً وكيفاً، فلتطلب من الكتب المطوّله ذات الصله. (١)

ص: ٣٤٢

---

١- (١). راجع: المستصفي: ٤٣٥/٢ وما بعدها؛ المهذب: ١٩٧٥/٥ وما بعدها؛ فواتح الرحموت: ٤٥٥/٢ وما بعدها؛ البحر المحيط: ٧٣/٤ و ٩٧ وما بعدهما؛ الوجيز: ١٩٧ وما بعدها؛ الإحكام: ١٧٣/٣ وما بعدها؛ أصول الجصّ: اص: ٣١٣٣١٤/٢؛ كشف الأسرار: ٤٤٣/٣ وما بعدها؛ أصول الفقه الإسلامي: ٦٣٣/١ وما بعدها؛ نزّهه الخاطر: ٢٠٠/٢ وما بعدها؛ روضه الناظر: ١٨١-١٨٤؛ أصول الفقه للخضري: ٢٩٣ و ٣١٩ وما بعدهما؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١٩١/١ وما بعدها؛ أصول السرخسي: ١٤٩١٥٠/٢.

قال الشاشي: شروط صحه القياس خمس:

أحدها: أن لا يكون في مقابله النص.

أقول: مراده من هذا الشرط هو أن لا يكون القياس الظني الذي له شبه من الرأي معارضاً ومنافياً للنص الصحيح المعمول به كالأية و السنه.

الثاني: أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص.

الثالث: أن لا يكون المعدى حكماً لا يعقل معناه.

أقول: يعنى إن الحكم المعدى إلى الفرع الثابت بالكتاب و السنه و الإجماع لا يكون حكماً غير معقول المعنى، وفيما ذكر إشاره إلى أنه لا يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس؛ لأنه إن اتحدت العله بالقياسين، فذكر الواسطه ضائع، و إن لم تتحد بطل أحد القياسين؛ لا بتناؤه على غير العله التي اعتبرها الشارع في الحكم.

الرابع: أن يقع التعليل لحكم شرعى لا لأمر لغوى، فإن الدليل على فساد القياس في الأسمى اللغويه أنه يؤدى إلى إبطال الأسباب الشرعيه؛ وذلك لأن الشرع جعل السرقة سبباً لنوع من الأحكام، فإذا علقنا الحكم بما هو أعم من السرقة، و هو أخذ مال الغير على طريق الخفيه، تبين أن السبب كان في الأصل معنى هو غير السرقة.

لا يقال: ما ذكره المصنف من أنه إذا علقنا الحكم بما هو أعم من السرقة منقوض بسائر الأقيسه؛ لأن الحكم لما تعدى إلى الفرع تعلق الحكم بأمر أعم من النص وغيره؛ وذلك لأن أثر القياس في تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم لا فى إثبات أصله.

لأنه يقال: فرق بين ما نحن فيه وبين الأقيسه الشرعيه وبين دلالات النصوص؛ لأن فيما نحن فيه إثبات الاسم الأعم أولاً، ثم جعل الحكم الأعم من النصوص تبعاً لإثبات الاسم بخلاف سائر الأقيسه الشرعيه ودلالات النصوص، فإنها ليست تعديه الاسم، بل

تعديه الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة مشتركة بينهما، وإثبات الحكم في النصوص بالنص وفي المقيس بالعله.

الخامس: أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه.

قال صدر الشريعة: للقياس أربعة شرائط: الأول: أن لا يكون حكم الأصل أى المقيس عليه مخصوصاً به كشهادة خزيمة. ثانيها: أن لا يكون حكم الأصل معدولاً عن القياس، وهو أمياً بأن لا يدركه العقل كأعداد الركعات، أو يكون مستثنى عن سننه كأكل الناسى. ثالثها: أن يكون المعدى حكماً شرعياً ثابتاً بالكتاب أو السننه أو الإجماع من غير تغيير إلى فرع يكون نظيراً للأصل فى الحكم، ولا نص فى الفرع. رابعها: أن لا يغير القياس حكم النص، فلا يصح شرطه التمليك فى طعام الكفار قياً على الكسوه؛ لأنها تغير حكم قوله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ .

وذكر الشوكانى أن للأصل شروطاً، ولعله شروطاً آخر، وقال: لا يكون القياس صحيحاً إلا بشروط اثني عشر لا بد من اعتبارها فى الأصل، ولعله شروط أربعة وعشرون، ثم قال: وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطاً، والحق عدم اعتبارها، ثم قال: وتعتبر فى الفرع أربعة شروط: أحدها: مساواه علته لعله الأصل. الثانى: مساواه حكمه لحكم الأصل. الثالث: أن لا يكون منصوصاً عليه. الرابع: أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل.

١. كم عدد الشروط التي ذكرها الشاشي لصحة القياس؟ اذكرها.
٢. ما هو المراد من مقابله النصّ؟
٣. وضح وبين الشرط الثالث.
٤. لماذا لا بدّ أن لا يقع التعليق لأمر لغويّ؟
٥. أذكر الفرق بين ما نحن فيه وبين الأقيسه الشرعيه، وبين دلالات النصوص.
٦. أذكر الشروط التي اعتبرها صدر الشريعه.
٧. كم شرطاً اعتبر العلامة الشوكاني لصحة القياس؟



### شروط العلة

نظراً لأهمّيه بعض شروط العلة نذكرها مستقلّة هنا، فنقول:

اشترط الأصوليون القائلون بالقياس في العلة أربعة وعشرين شرطاً، (١) منها ما هو متفقّ عليه، ومنها ما هو مختلفٌ فيه، وأهمّ هذه الشروط ومجمليها هي أن تكون العلة مناسبة للحكم، ظاهره، منضبطه، متعديه غير قاصره، مطّرده، لم يبلغ الشارع اعتبارها، وهذه الشروط مستمدّة من تتبع العلل المنصوص عليها، ومن تعريف العلة، ومن مقصود التعليل و هو تعديه الحكم إلى الفرع، ونكتفي هنا بشرح وتعريف بعضها:

١. أن تكون العلة وصفاً مناسباً للحكم، ومعنى المناسبه هو أن يغلب على ظنّ المجتهد أنّ الحكم حاصل عند ثبوتها من أجلها دون شيء سواها، وغلبه الظنّ تتوافر بملاحظه تحقّق الحكمه التشريعيه غالباً، وهي قد تقدّم عبارته عن جلب المصلحه أو النفع أو دفع المفسده أو الضرر، والمناسبه تثبت شرعاً أمّا بالتأثير في الحكم أو بالملائمه. (٢)

ص: ٣٤٧

---

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٥٢؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ١/٢١١؛ البحر المحيط: ٤/١١٩ وما بعدها؛ إرشاد الفحول: ٢/٩٣٩٥؛ الوجيز: ٢٠٦.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٥٢؛ الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٠٩؛ البحر المحيط: ٤/١١٩؛ المحصول: ٤/١٢١٤؛ إرشاد الفحول: ٢/٩٥.

ولكن قال الغزالي: ويجوز أن يكون (أى الوصف الجامع) مناسباً وغير مناسب أو متضمناً لمصلحه مناسبه. (١)

٢. أن تكون العلة ظاهره جليه، لأنه إذا كانت خفيه لم يمكن التحقق من وجودها أو عدم وجودها، وبالتالي لا يمكن إثبات الحكم بها فى الفرع؛ لأنّ العلة -على ما قيل- علامه على الحكم ومعرفه له، فإذا لم تكن ظاهره لم تصلح علامه ولا معرفه، ومعنى ظهور العلة أن تكون مدركه بحاسه من الحواس الظاهره، فإذا كان الوصف خفياً، فلا يصحّ التعليل به. (٢)

٣. أن تكون العلة وصفاً منضبطاً، أى: بأن تكون لها حقيقه معينه محدده لا -تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأفراد و الأحوال، أما الاختلاف اليسير فلا يؤبه له؛ لأنّ أساس القياس هو التساوى بين الفرع و الأصل فى عله الحكم، وهذا التساوى يلزم منه أن تكون العلة مضبوطة محدده لا تختلف باختلاف الحالات وإلاّ لم يتأت القياس؛ لعدم التساوى. (٣)

٤. أن تكون العلة متعديه وليست وصفاً قاصراً على الأصل، أى أن تكون وصفاً يمكن تحقّقه فى عدّه أفراد، ويمكن وجوده فى غير الأصل، إذ لو كانت العلة قاصره على الأصل لم يصحّ القياس؛ لأنّ قصور العلة يمنع تحقّقها فى الفرع، ومبنى القياس هو مشاركه الفرع للأصل فى عله الحكم، فإذا لم تتحقّق هذه المشاركه بسبب عدم تعدى العلة إلى غير الأصل وقصورها عليه، فلا يصحّ القياس، مثاله: لا يصحّ تعليل تحريم الخمر بأنّها عصير العنب المخمر؛ لأنّ هذه العلة لا توجد فى غير الخمر، بخلاف ما إذا عللنا بالإسكار، فإنّه يصحّ؛ لأنّه يوجد فيها وفى غيرها. (٤)

ص: ٣٤٨

- ١- (١). المستصفى: ٢/٤٦٣؛ روضه الناظر: ١٨٤؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٨٨.
- ٢- (٢). راجع: الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/٢١٣-٢١٤؛ الوجيز: ٢٠٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٥٤؛ الأصول العامه: ٣٠٨-٣٠٩؛ البحر المحيط: ٤/١٢١؛ المستصفى: ٢/٤٦٣؛ روضه الناظر: ١٨٤.
- ٣- (٣). راجع: الأصول العامه: ٣٠٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٥٥؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/٢١٤؛ البحر المحيط: ٤/١٢٠؛ الوجيز: ٢٠٥.
- ٤- (٤). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٥٦؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ١/٢١٥؛ الأصول العامه: ٣٠٩؛ الوجيز: ٢٠٧.

قال فى الإحكام: اتفق الكل على أن تعديه العله شرط فى صحه القياس، وعلى صحه العله القاصره، منصوبه كانت أو مجمعاً عليها، وإنما اختلفوا فى صحه العله القاصره إذا لم تكن منصوبه ولا مجمعاً عليها، وذلك كتعليق أصحاب الشافعى حرمه الربا فى النقدين بجوهريه الثمنيه، فذهب الشافعى وأصحابه وأحمد بن حنبل و القاضى أبو بكر الباقلانى و القاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى وأكثر الفقهاء و المتكلمين إلى صحتها، وذهب أبو حنيفه وأصحابه وأبو عبد الله البصرى و الكرخى إلى إبطالها، والمختار صحتها. (١)

وقال صدر الشريعه: ولا يجوز التعليق بالعه القاصره عندنا، وعند الشافعى يجوز، فإنه جعل عله الربا فى الذهب و الفضه الثمنيه، فهى مقتصره على الذهب و الفضه غير متعديه عنهما، إذ غير الحجرين لم يخلق ثمناً، والخلاف فيما إذا كانت العله مستنبطه، أما إذا كانت منصوبه، فيجوز عليتها اتفاقاً؛ لأن الحكم فى الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لا. (٢)

ويتضح لك أن معنى قصور العله هو أن لا توجد فى محل آخر - كما عرفت آنفاً - يقاس على الأصل، واختار ابن الهمام أن ليس بشرط؛ لأن معنى تعليق الحكم بعله قاصره على محله ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف، وهذا الظن لا يندفع بسبب القصور.

اعترض المانعون بأنه لا فائده من التعليق بالقاصر، إذ لا يوصل إلى تعديه الحكم الذى هو المقصود من القياس، وجوابه أن تعليق الأحكام ليست فائده منحصره فى تعديتها، بل هناك فائده اخرى وهى معرفه حكمه التشريع، وذكر فى المهذب فوائد اخر فلتراجع هناك.

واستدل المجوزون على جواز التعليق بالعه القاصره المستنبطه بأدله، منها:

ص: ٣٤٩

١- (١). الإحكام: ١٩٢/٣. وراجع: المحصول: ١٢٥٩/٤.

٢- (٢). التوضيح: ١٣٩/٢. وراجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٧٧؛ فواتح الرحموت: ٤٩٢/٢.



الأول: إنَّ العلة القاصره المستنبطه كالعلة القاصره المنصوص عليها أو المجمع عليها ولا- فرق، فإذا جاز التعليل بالعلة القاصره المنصوص عليها أو المجمع عليها، فكذلك إذا استنبطت فيجب أن تكون صحيحه.

الثاني: إذا كان الوصف القاصر مناسباً للحكم، والحكم ثابت على وفقه، فإنَّه يغلب على الظنَّ كونه علةً للحكم، أى: كونه معرّفًا للحكم، ولا معنى لصحّه العله إلا ذلك. (١)

ومن تأمّل في المسأله يجد أنّ الخلاف فيها لفظي، وأنَّه لا أثر له في الفروع الفقهيّه، حيث إنّ أصحاب المذهبين قد اتَّفقوا على المعنى، إذ المجوّزون أرادوا بالتعليل استخراج المناسب، فحكموا بصحّه التعليل، وأصحاب أبي حنيفه وبعض الشافعيه أرادوا بالتعليل القياس- وهذا اصطلاح أكثر الحنفيّه، والعلة القاصره ليست قياساً، بل هي إبداء حكمه للحكم الشرعي، فلم تكن تعليلاً.

وبيان آخر: إنّ من أجاز التعليل بها إنّما أراد استخراج المناسبه وإبداء الحكمه، وهذا لا يمنعه من لم يجز التعليل بها. ومراد من منع التعليل بها منع القياس و التعديه، وهذا لا يخالف فيه من أجاز التعليل بالعلة القاصره. (٢)

واتَّفق الأصوليون على أنّه يجوز تعليل الحكم العدمي، أى: السلبي بالوصف العدمي كتعليل عدم جواز تصرفات المجنون بعدم العقل، ويجوز أيضاً تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي، وهذا واضح مثل تعليل تحريم الخمر بالإسكار، واختلفوا في جواز كون العله حكماً شرعياً أو وصفاً عارضاً كالشدّه المطربه في الخمر، أو لازماً كالطعم في الأصناف الربويه أو الكيل فيها على اختلاف بين الحنفيّه و الشافعيّه، واختلفوا أيضاً في تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي على مذهبين:

أحدهما: لا يجوز، وهو ما اختاره ابن الحاجب؛ لأنّ الحكم الوجودي أمرٌ متميز،

ص: ٣٥٠

١- (١). المهذب: ٥/٢١٤٩٢١٥٢.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه للخضري: ٣٢٠؛ المهذب: ٥/٢١٥٢٢١٥٣.

والأمر العدمى غير متميز، (١) إذ لا- ميز فى الأعدام و الحال أنه يشترط فى العله أن تكون متميزه عمّا لا- يكون عله، فلا يصلح الوصف العدمى أن يكون عله.

وثانيهما: يجوز التعليل بالوصف العدمى، و هو رأى الأكثر، ومثلوا له بجواز ضرب السيد عبده لعدم امتثاله، وقالوا: إنَّ الضرب يوجد عند عدم الامتثال وينعدم عند عدمه؛ لأنه لا يضرب إذا امتثل.

أقول: يرد على القول الثانى بأنَّ الوصف العدمى لا- وجود له، فكيف يصير عله لأمر وجودى له الوجود، فالعدم لبطلانه وانتفاء شيءته لا يمكن أن يكون عله.

### طرق معرفة العله

قال بعض الأصوليين: إنَّ أهمَّ هذه الطرق هى: النص، والإجماع، والسبر و التقسيم، والمناسبه، وتنقيح المناط. وقال الرازى فى المحصول: الطرق الداله على عله الوصف فى الأصل عشره: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبه، والتأثير، والشبه، والدوران، والسبر و التقسيم، والطرء وتنقيح المناط، وأمور اخرى اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفه. (٢)

وقال الغزالى: فإذا تمهّدت هذه المقدمات فيرجع إلى المقصود، و هو بيان إثبات العله فى الطريق الثانى الذى هو القياس بالاتفاق، و هو ردّ فرع إلى أصل بعله جامع بينهما، و هذا القياس يحتاج إلى إثبات مقدمتين:

إحداهما: مثلاً أنّ عله تحريم الخمر الإسكار.

والثانيه: إنّ الإسكار موجودٌ فى النبيذ.

ص: ٣٥١

١- (١). التحقيق هو أنه لم يقل أحد من العقلاء بتمايز الأعدام مطلقاً، كما لم يقل أحدٌ منهم بعدم تمايزها مطلقاً، بل المتفق عليه أنّ الأعدام قد تتمايز وقد لا تتمايز، فإن اخذت مضافاً إلى الوجودات، فتكون متميزه، وإن اخذت بما هى أعدام من غير أن تكون مضافه إلى الوجودات، فلا تكون متميزه، فهذا مذهب الحكماء و المحقق الطوسى.

٢- (٢). المحصول: ١١٦٩/٤.

أما الثانيه: فيجوز أن تثبت بالحس، ودليل العقل، والعرف، وبدليل الشرع، وسائر أنواع الأدله.

و أما الأولى: فلا تثبت إلا بالأدله الشرعيه من الكتاب، والسنة، والإجماع أو نوع استدلال مستنبط، فإنّ كون الشده علامه التحريم وضع شرعي، كما أنّ نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه. وجمله الأدله الشرعيه ترجع إلى ألفاظ الكتاب و السنة والاجتماع والاستنباط. (1)

وقال التفتازاني في التلويح: لا شك أنّ كون الوصف الجامع علّه حكم خبري غير ضروري، فلا بدّ في إثباته من دليل، وله مسالك صحيحه ومسالك يتوهم صحتها، فلا بدّ من التعرّض لها ولما يتعلّق بكل منهما، فالمسالك الصحيحه ثلاثه: النص، والإجماع، والمناسبه. ثمّ النصّ إمّا صريح وهو ما دلّ بوضعه، وإمّا إيماء وهو أن يلزم من مدلول اللفظ، فالصريح له مراتب.. إلخ. (2)

أقول: إنّ هذه الطرق مسالك لإثبات علّه الأصل، وأمّا إثبات العلّه في الفرع فيكون إمّا بطريق الإدراك بالحس أو العقل أو العرف، مثال ما يدرك بالحس التطواف (3) الذي علّل الرسول صلى الله عليه وآله به الحكم بطهاره سور الهزّه، فقال: «إنّه ليس بنجس، إنّها من الطوافين عليكم و الطوافات».

إذ في نجاسه سورها مع كثره الطواف علينا حرج ومشقه، وهذه العلّه وهي التطواف متحقّقه في الفأر بوساطه الحس، فيحكم بطهاره سورها. (4)

ص: ٣٥٢

١- (١). المستصفى: ٣٧٢٣٧٣/٢. وراجع: روضه الناظر: ١٧٠؛ نزّهه الخاطر: ١٧٠/٢.

٢- (٢). التلويح على التوضيح: ١٤٥/٢.

٣- (٣). التطواف: إمّا مصدر من طاف يطوف طوفاً وطوفاً وطوفاناً وتطوفاً بمعنى دارّ حوله، أو مصدر من طوّف حول الشيء تطويفاً وتطوفاً، طاف وأكثر المشى حوله. أقرب الموارد: ٧٢٢/١.

٤- (٤). \*قال في المدارك: اختلف الأصحاب في سور الفأره، فقال الشيخ في النهايه في باب المياه: وإذا وقعت الفأره و الحيه في الآنيه وشربتا منها ثمّ خرجتا منها لم يكن به بأس، والأفضل ترك استعماله على كلّ حال. وقال في باب أحكام النجاسات: وإذا أصاب ثوب الإنسان كلب أو خنزير أو ثعلب أو أرنب أو فأره أو وزغه وكان رطباً وجب غسل الموضع الذي أصابه، وظاهر المصنّف في المعتمد عدم الكراهه. والمعتمد الطهاره وإن استحبّ غسل أثرها من الثوب. مدارك الأحكام: ١٣٦/١. وقال في المعتمد: الفرع التاسع: لا بأس بسور الفأره و الحيه، وكذا لو وقعتا في الماء و خرجتا، وقال في النهايه: الأفضل ترك استعماله. لنا روايه إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام، إنّ أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: «لا بأس بسور الفأره إذا شربت في الإناء أن يشرب منه ويتوضّأ». وسائل الشيعه: ١٧١/١ ح ٢ باب ٩ من أبواب الأسار؛ المعتمد: ١٠٠/١. وقال الشهيد: وفي سور ما لا يؤكل لحمه قول الشيخ (الطوسي) بالمنع، عدا ما لا يمكن التحرّز منه كالهزّه و الفأره و الحيه لمفهوم قول الصادق عليه السّلام: «كلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس بسوره». ويعارضه حديث الفضل ومرسله الوشاء، كان الصادق عليه السّلام يكره سور كلّ ما لا يؤكل لحمه. ولا

بأس بالهزه.. إلى أن قال: ويكره ما خرج منه الفأره و الوزغه- في الأصح- للحديث المذكور (عن الصادق عليه السلام يكره سؤر.. إلخ). والشيخان وأتباعهما حرّموه؛ لقول الكاظم عليه السلام في الفأره: «اغسل ما رأيت من أثرها، وللنزح من الوزغه، ويحملان على الندب، وكذا الحيه و الثعلب و الأرنب- في الأقوى- والأمر بغسل اليد منهما للندب. ذكرى الشيعة: ١٠٧/١- ١٠٨. وقال في الجواهر: الأسار كلها طاهره، عدا سؤر الكلب و الخنزير و الكافر، وفي نجاسه سؤر المسوخ تردّد للتردد في نجاستها.. إلى أن قال: نعم، ربما وقع الخلاف في نجاسه ذى السؤر كالمسوخ و ولد الزنا و المجبره و المجسّمه، بل غير المؤمن و المستضعف و اليهود و النصارى، ثم نقل عن السرائر قال: وما عدا الكلب و الخنزير كله طاهر في حال حياته بدلاله إجماع أصحابنا المنعقد على أنهم أجازوا شرب سؤرها و الوضوء منه، و هو الحجه بعد الأصل والاستصحاب و العموم مضافاً إلى الأخبار. جواهر الكلام: ٣٦٨/١؛ تذكره الفقهاء: ٣٩٤٠/١؛ الخلاف: ١٨٧/١.

ومثال ما يدرك بالعقل: الإسكار، فإنه علّه لتحريم الخمر، و هو يتحقّق في النبيذ بطريق العقل؛ لأنّ العقل هو الذي يفرّق بين الإغماء مثلاً وبين الشُّكر.

ومثال ما يدرك بالعرف: الكيل علّه عند الحنفية، أو الطعم عند الشافعية في تحريم الرِّبَا لتفاضل في بيع البرِّ بالبرِّ، وهذه العلّه متحقّقة في بيع الذرّه بالذرّه بطريق العرف، إذ العرف يقضى بأنّ الذرّه مكيل كما يكال البرِّ.

أقول: كلّ المباحث التي تعرّضنا لها إلى هنا كانت على رأى القائلين بالقياس فحسب.

ص: ٣٥٣

نظراً لأهميه بعض شروط العله نذكرها هنا مستقله، فنقول: اشترط الأصوليون القائلون بالقياس فى العله أربعة وعشرين شرطاً، منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، وأهم هذه الشروط: أن تكون العله مناسبه للحكم، ظاهره، منضبطه، متعديه غير قاصره، مطرده، لم يبلغ الشارع اعتبارها، وهذه الشروط مستمدّه من تتبع العلل المنصوص عليها، ومن تعريف العله، ومن مقصود التعليل و هو تعديه الحكم إلى الفرع، ونكتفى هنا بذكر أربعة منها:

- أن تكون العله وصفاً مناسباً للحكم، ومعنى المناسبه هو أن يغلب على ظنّ المجتهد أنّ الحكم حاصل عند ثبوتها من أجلها دون شىء سواها، وغلبه الظنّ تتوافر بملاحظه تحقق الحكمه التشريعيه غالباً.

- أن تكون العله ظاهره جليه؛ لأنه إذا كانت خفيه لم يمكن التحقق من وجودها أو عدم وجودها، وبالتالي لا يمكن إثبات الحكم بها فى الفرع؛ لأنّ العله علامه على الحكم ومعرفه له، ومعنى ظهور العله أن تكون مدركه بحاسه من الحواس الظاهره.

- أن تكون العله وصفاً منضبطاً، أى: بأن تكون لها حقيقه معينه محدده لا تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأفراد و الأحوال، أما الاختلاف اليسير فلا يؤبه له؛ لأنّ أساس القياس هو التساوى بين الفرع و الأصل فى عله الحكم، وهذا التساوى يلزم منه أن تكون العله مضبوطه محدده لا تختلف باختلاف الحالات، وإلا لم يتأت القياس؛ لعدم التساوى.

- أن تكون العله متعديه وليست وصفاً قاصراً على الأصل، أى: أن تكون وصفاً يمكن تحقّقه فى عدّه أفراد، ويمكن وجوده فى غير الأصل، إذ لو كانت العله قاصره على الأصل لم يصحّ القياس؛ لأنّ قصور العله يمنع تحقّقها فى الفرع.

قال فى الإحكام: اتفق الكلّ على أنّ تعديه العله شرطٌ فى صحّته القياس، وعلى

صَحَّه الْعَلَّة الْقَاصِرَه، مَنْصُوصَه كَانَتْ أَوْ مَجْمَعًا عَلَيْهَا، وَإِنَّمَا اِخْتَلَفُوا فِي صَحَّه الْعَلَّة الْقَاصِرَه إِذَا لَمْ تَكُنْ مَنْصُوصَه وَلَا مَجْمَعًا عَلَيْهَا.

وَقَالَ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ: وَلَا يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِالْعَلَّةِ الْقَاصِرَه عِنْدَنَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ، فَإِنَّهُ جَعَلَ عَلَّهُ الرَّبَا فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ الثَّمْنِيَّةِ، فَهِيَ مَقْتَصِرَةٌ عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ غَيْرِ مُتَعَدِّيَةٍ عَنْهُمَا، إِذْ غَيْرُ الْحَجَرَيْنِ لَمْ يَخْلُقْ ثَمَنًا، وَالْخِلَافُ فِيهَا إِذَا كَانَتْ مُسْتَنْبَطَةٌ، أَمَّا إِذَا كَانَتْ مَنْصُوصَةً، فَيَجُوزُ عَلَيْهَا اتِّفَاقًا.

اعْتَرَضَ الْمَانِعُونَ بِأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ مِنَ التَّعْلِيلِ بِالْقَاصِرِ، إِذْ لَا يُوَصَّلُ إِلَى تَعْدِيَةِ الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْقِيَاسِ. أُجِيبُ عَنْهُ بِأَنَّ تَعْلِيلَ الْأَحْكَامِ لَيْسَتْ فَائِدَتُهُ مَنْحَصِرَةٌ فِي تَعْدِيَتِهَا، بَلْ هُنَاكَ فَائِدَةٌ أُخْرَى وَهِيَ مَعْرِفَةُ حُكْمِهِ الشَّرِيعِيِّ.

وَاسْتَدَلَّ الْمَجُوزُونَ عَلَى جَوَازِ التَّعْلِيلِ بِالْعَلَّةِ الْقَاصِرَه الْمُسْتَنْبَطَه بِالْأَدْلَةِ التَّالِيَةِ:

الْأَوَّلُ: إِنَّ الْعَلَّةَ الْقَاصِرَه الْمُسْتَنْبَطَه كَالْعَلَّةِ الْقَاصِرَه الْمَنْصُوصَ عَلَيْهَا أَوْ الْمَجْمَعِ عَلَيْهَا وَلَا فَرْقَ.

الثَّانِي: إِذَا كَانَ الْوَصْفُ الْقَاصِرَ مَنَاسِبًا لِلْحُكْمِ، وَالْحُكْمُ ثَابِتًا عَلَى وَفْقِهِ، فَإِنَّهُ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ كَوْنَهُ عَلَّهُ لِلْحُكْمِ، أَيْ: كَوْنَهُ مَعْرُوفًا لِلْحُكْمِ، وَلَا مَعْنَى لَصَحَّه الْعَلَّةِ إِلَّا ذَلِكَ.

وَالْخِلَافُ فِي الْمَسْأَلَةِ لَفْظِي، حَيْثُ إِنَّهُ لَا أَثَرَ لَهُ فِي الْفُرُوعِ الْفَقْهِيَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّ مَرَادَ مَنْ أَجَازَ التَّعْلِيلَ بِهَا اسْتِخْرَاجَ الْمَنَاسِبَةِ وَإِبْدَاءَ الْحُكْمِ، وَهَذَا لَا يَمْنَعُهُ مِنْ لَمْ يَجْزِ التَّعْلِيلَ بِهَا. وَمَرَادُ مَنْ مَنَعَ التَّعْلِيلَ بِهَا مَنَعَ الْقِيَاسَ وَالتَّعْدِيَةَ، وَهَذَا لَا يَخَالِفُ فِيهِ مَنْ أَجَازَ التَّعْلِيلَ بِالْعَلَّةِ الْقَاصِرَه.

وَاتَّفَقَ الْأُصُولِيُّونَ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الْعَدْمِيِّ أَيْ: السَّلْبِيِّ بِالْوَصْفِ الْعَدْمِيِّ كَتَعْلِيلِ عَدَمِ جَوَازِ تَصَرُّفَاتِ الْمَجْنُونِ بِعَدَمِ الْعَقْلِ، وَيَجُوزُ أَيْضًا تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الْوُجُودِيِّ بِالْوَصْفِ الْوُجُودِيِّ، وَهَذَا وَاضِحٌ مِثْلُ تَعْلِيلِ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ بِالْإِسْكَارِ، وَاسْتَدَلُّوا فِي جَوَازِ كَوْنِ الْعَلَّةِ حُكْمًا شَرْعِيًّا أَوْ وَصْفًا عَارِضًا كَالشَّدَّةِ الْمَطْرَبَةِ فِي

الخمير، أو لازماً كالطعم في الأصناف الربويه أو الكيل فيها على اختلاف بين الحنفية و الشافعية، واختلفوا أيضاً في تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى على مذهبين:

أحدهما: أنه لا يجوز؛ لأنّ الحكم الوجودى أمرٌ متميز، والأمر العدمى غير متميز إذ لا ميز فى الأعدام و الحال أنّه يشترط فى العله أن تكون متميزه، عمّا لا يكون عله.

ثانيهما: أنه يجوز التعليل بالوصف العدمى، و هو رأى الأكثر، ومثّلوا له بجواز ضرب السيد عبده لعدم امتثاله، وقالوا إنّ الضرب يوجد عند عدم الامتثال.

أقول: يرد على القول الثانى بأنّ الوصف العدمى لا وجود له، فكيف يصير عله لأمر له الوجود، فالعدم لبطلانه وانتفاء شئيته لا يمكن أن يكون عله.

قال بعض الأصوليين: إنّ أهمّ هذه الطرق هى: النصّ، والإجماع، والسبر و التقسيم، والمناسبه، وتنقيح المناط. وقال الرازى: الطرق الداله على عله الوصف فى الأصل عشره. وقال الغزالى: و هذا القياس يحتاج إلى إثبات مقدّمين: إحداهما: مثلاً أنّ عله تحريم الخمر الإسكار. والثانيه أنّ الإسكار موجودٌ فى النبيذ.

أمّا الثانيه: فيجوز أن تثبت بالحسّ ودليل العقل و العرف وبدليل الشرع وسائر أنواع الأدله.

أمّا الأولى: فلا تثبت إلاّ بالأدله الشرعيه من الكتاب و السنّه و الإجماع أو نوع استدلال مستتبط، فإنّ كون الشدّه علامه التحريم وضع شرعى، كما أنّ نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه.

وقال التفتازانى: والمسالك الصحيحه ثلاثه: النصّ، والإجماع، والمناسبه، ثمّ النصّ إمّا صريح و إمّا إيماء، فالصريح له مراتب.

أقول: هذه الطرق مسالك لإثبات عله الأصل، و أمّا إثبات العله فى الفرع فيكون إمّا بطريق الإدراك بالحسّ أو العقل أو العرف.



١. أذكر أهم شروط العلة.

٢. ما هو معنى المناسبه؟

٣. لماذا لا بدّ من أن تكون العلة وصفاً منضبطاً؟

٤. لماذا لا بدّ من أن تكون العلة متعدّيه؟

٥. أذكر اعتراض المانعين من كون العلة قاصره، وجوابه.

٦. أذكر استدلال المجوّزين على جواز التعليل بالعله القاصره المستنبطه.

٧. لماذا يكون الخلاف في المسأله لفظياً؟

٨. لماذا لا يجوز تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى؟

٩. أذكر الإيراد الذى يرد على جواز التعليل بالوصف العدمى.

١٠. أذكر أهم طرق معرفه العله.

١١. أذكر طرق إثبات العله فى الفرع.



اعلم أنه لا يكتفى فى القياس بمجرّد وجود الجامع فى الأصل و الفرع، بل لا بدّ من دليل يشهد له فى الاعتبار، وقيل: إنّ الأصل فى النصوص التعليل عند العامّة، لكنّهم اتّفقوا على أنه لا يصحّ التعليل بجميع الأوصاف؛ لأنّه لا تأثير لكثير من الأوصاف فى الحكم، واتّفقوا أيضاً على أنه لا يصحّ بأى وصف شاء المستدلّ من غير دليل. فإذن، لا بدّ من دليل يعرف به كون الوصف الجامع مثلاً علّه.

وقال الزحيلي: لا يكفى لإجراء عمليه القياس مجرّد معرفه الوصف الجامع بين الأصل و الفرع، بل لا بدّ من دليل يدلّ على اعتبار هذا الوصف. (١)

أو يقال: وجود العلّه فى الأصل لا يثبت إلّا بالأدله الشرعيه؛ لأنّ كون الوصف علّه وضع شرعى كما أنّ الحكم كذلك، فلم يمكن إلّا بالدليل الشرعى، والأدله الشرعيه على اعتباره أمّا نصّ أو إجماع أو استنباط، وتُعرف الأدله المذكوره بما سمّوه مسالك العلّه، أو الطرق الداله على إثبات عليه الوصف.

ص: ٣٥٩

لمّا فرغ الشاشى من بيان شرائط القياس وتعريفه وركنه و هو العله، شرع فى بيان الأدله الشرعيه التى تتوقف معرفه العله عليها، فقال:

ثمّ إنّما يعرف كون المعنى عله بالكتاب وبالسنّه أو بالإجماع أو بالاجتهاد والاستنباط. (١)

فهذه ثلاثه أقسام: النصّ أو الإجماع أو الاستنباط، إذ الكتاب و السنّه داخلتان فى النصّ، والاستنباط عطف تفسير على الاجتهاد، فعلى هذا فهما داخلتان تحت عنوان الاستنباط أو المناسبه على ما سيأتى.

### الطريق الأول من القسم الأول: النصّ

\*قال الشاشى: فمثال العله المعلومه بالكتاب كثره الطواف، فإنّها جعلت عله لسقوط الحرج فى الاستئذان فى قوله تعالى: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ، (٢) ثمّ أسقط رسول الله عليه الصلاه و السلام حرج نجاسه سؤر الهزّه بحكم هذه العله، فقال عليه السّلام: «الهزّه ليست بنجسه فإنّها من الطّوافين عليكم و الطّوافات». (٣) فقاس أصحابنا جميع ما يسكن فى البيوت كالفأره و الحيه على الهزّه بعله الطواف، وكذلك قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ، (٤) بين الشرع أنّ الإفطار للمريض و المسافر لتيسير الأمر عليهم؛ ليتمكّنوا من تحقيق ما يترجّح فى نظرهم من الإتيان بوظيفه الوقت أو تأخيره إلى أيام اخر، وباعتبار هذا المعنى قال أبو حنيفه: المسافر إذا نوى فى أيام رمضان واجباً آخر يقع عن واجب آخر؛ لأنّه لمّا ثبت له الترخّص بما يرجع إلى مصالح بدنه، و هو الإفطار، فلأنّ يثبت له ذلك بما يرجع إلى مصالح دينه، و هو إخراج النفس عن عهده الواجب أولى. (٥)

ص: ٣٦٠

١- (١). أصول الشاشى: ٨٧٨٨.

٢- (٢). النور: ٥٨.

٣- (٣). سنن أبى داود: ٥٦٥٧/١ ح ٧٥ و ٧٦؛ سنن ابن ماجه: ١٤٢/١ ح ٣٦٧.

٤- (٤). البقره: ١٨٥.

٥- (٥). أصول الشاشى: ٨٨.

المراد بالنص: ما كانت دلالته على العلة ظاهره سواء أكانت الدلالة قاطعه أو ظاهره محتمله، فالنص القاطع: هو أن يرد النص دالاً على التعليل صراحةً بدون احتمال لغيره، وله ألفاظ كثيرة، منها: كى، لأجل، من أجل، إذن، لعله كذا، لسبب كذا، لمؤثر كذا، لموجب كذا.. ونحوها، ولذكر الأمثلة فليراجع إلى المطولات. و أما النص الظاهر: فهو ما دلّ على العلية مع احتمال غيرها احتمالاً مرجوحاً. (١)

قال الآمدي بعد تفسير النص بما يلي: و هو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنّة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغه، من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال، و هو قسمان:

الأول: ما صرح فيه بكون الوصف عله أو سبباً للحكم الفلاني، وذلك كما لو قال: العله كذا، أو السبب كذا.

القسم الثاني: ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام، وكى، والكاف، ومن و إن و الباء. (٢)

وذكر بعضهم: إن النص، و هو صريح، هو ما دلّ على العلية بالوضع، وله مراتب في الدلالة على العلية قوّة وضعفاً أعلاها «لأجل» إلخ. (٣)

والتفتازاني وغيره قسم النص على الصريح و هو ما دلّ بوضعه، وعلى الإيماء و هو أن يلزم من مدلول اللفظ. (٤)

ولكن قال الغزالي: إثبات العله بأدله نقلية إنما يستفاد من صريح النطق أو من

ص: ٣٤١

---

١- (١). راجع: المحصول: ١١٦١/٤؛ الوسيط: ٢٢٢٢٥/١؛ روضه الناظر: ١٧٠؛ نزّهه الخاطر: ١٧٠/٢؛ التوضيح: ١٤٤١٤٧/٢؛ البحر المحيط: ١٦٧١٧٧/٤؛ المهذب: ٢٠٢٧٢٠٣١/٥؛ شرح المعالم: ٣١٠/٢ وما بعدها.

٢- (٢). الإحكام: ٢٢٢/٣.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٥١٩/٢؛ أصول الفقه للخضري: ٣٢٥؛ التلويح على التوضيح: ١٤٥/٢.

٤- (٤). التلويح على التوضيح: ١٤٥/٢؛ روضه الناظر: ١٧٠؛ كشف الأسرار: ٥١٠/٣.

الإيماء أو من التنبيه على الأسباب، وهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأوّل: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل كقوله: لكذا أو لعلّه كذا أو لأجل كذا.. وما يجرى مجراه من صيغ التعليل، مثل قوله تعالى: كَيْ لَا يَكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَعْيَانِ مِنْكُمْ . (١)

الضرب الثاني: التنبيه و الإيماء على العله كقوله عليه السلام لما سُئِلَ عن الهزّه:

«إنّها من الطّوّافين عليكم أو الطّوّافات»،

فإنّه وإن لم يقل: لأنّها أو لأجل إنّها من الطّوّافين، لكن أوماً إلى التعليل؛ لأنّه لو لم يكن علّه لم يكن ذكر وصف الطّوّاف مفيداً، فإنّه لو قال: إنّها سوداء أو بيضاء، لم يكن منظوماً، إذ لم يرد التعليل.. إلى أن قال: فوجوه التنبيه لا تنضب.

الضرب الثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغه الجزاء و الشرط وبالفاء التي هي للتعقيب و التسبب كقوله عليه السلام:

«من أحيى أرضاً ميتة فهي له»، (٢) و«من بدّل دينه فاقتلوه». (٣)

إن قيل: هذه الوجوه المذكوره تدلّ على السبب، والعلّه دلالة قاطعه أو دلالة ظنيه.

قلنا: أمّا ما رتب على غيره بفاء الترتيب وصيغه الجزاء و الشرط، فيدلّ على أنّ المرتب عليه معتبر في الحكم لا محاله، فهو صريح في أصل الاعتبار، أمّا اعتباره بطريق كونه علّه، أو سبباً متضمناً للعلّه بطريق الملازمه و المجاوره، أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر، أو يفيد الحكم على تجرّده حتّى يعمّ الحكم المحال أو يضمّ إليه وصف آخر حتّى يختصّ ببعض المحال، فمطلق الإضافة من الألفاظ المذكوره ليس صريحاً فيها، ولكن قد يكون ظاهراً من وجه، ويحتمل غيره، وقد يكون متردداً

ص: ٣٤٢

١- (١). الحشر: ٧.

٢- (٢). سنن الترمذى: ٥٧٩ ح ١٣٧٨ و ١٣٧٩؛ سنن أبى داود: ٢٣٢/٣ ح ٣٠٧٣.

٣- (٣). سنن النسائى: ٩٤٩ ح ٤٠٤٥ و ٤٠٤٤.

بين وجهين فيتبع في موجب الأدله.

وإنما الثابت بالإيماء و التنبية كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز إغاؤه، مثال هذا قوله صلى الله عليه و آله:

«لا يقض القاضى و هو غضبان» (١)

و هو تنبيه على أن الغضب عله فى منع القضاء، لكن قد يتبين بالنظر أنه ليس عله لذاته، بل لما يتضمّنه من الدهشه المانع من استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع و الحاقن و المتألم، فيكون الغضب مناطاً لا لعينه، بل لمعنى يتضمّنه. (٢)

ملخص الكلام: قد يدلّ النصّ على أنّ وصفاً معيناً مثلاً عله للحكم الذى ورد فيه، فيكون ثبوت العله بالنصّ، وتسمى العله فى هذه الحاله بالمنصوص عليها، إلا أنّ دلالة النصّ على العله لا تكون دائماً صريحه، فقد تكون بالإيماء و الإشاره، و إذا كانت صريحه فقد تكون دلالتها على العله قطعيه أو ظنيه، والدلاله الصريحه القطعيه هى التى لا تحتمل غير العله، ويكون هذا بالصيغ و الألفاظ التى وضعت فى اللغه للتعليل، و قد تقدّم ذكرها. وبالطبع، الدلاله بالنصّ الصريح غير القطعى فى العليه هى التى تحتمل غيرها، ولكنّه احتمالٌ مرجوح لا يمنع من ظهور النصّ فيها، فتكون دلالتها على العليه صريحه ظنيه، و أمّا إذا كانت الدلاله على العله بالنصّ غير الصريح فى العله لكنّه يشير إلى العله ويتبّه عليها، وذلك بأن توجد قرينه تدلّ على العله، و من مظاهر هذا النوع مجيء جملة مؤكده ب(أنّ) بعد جملة جاءت مشتمله على الحكم، مثل قوله صلى الله عليه و آله جواباً لمن سأله عن سؤره الهّره:

«إنّه ليس بنجس إنّها من الطّوافين عليكم و الطّوافات».

أو بأن يقع الكلام موقع الجواب، أو بأن يقرن الوصف بالحكم، فهذا الاقتران يدلّ

ص: ٣٤٣

١- (١). المستصفى: ٢/٣٧٣٣٨٠.

٢- (٢). المصدر.

على أنّ الوصف الذى اقترن بالحكم هو علته، وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم: تعليق الحكم بالوصف، أو المشتق يؤذن بعليته.

(١)

### الطريق الثانى من القسم الأول: الإيماء و التنبيه

قال الشاشى: ومثال العله المعلومه بالسنة فى قوله عليه الصلاه و السلام: «ليس الوضوء على من نام قائماً أو قاعداً أو راکعاً أو ساجداً، إنما الوضوء على من نام مضطجعاً، فإنه إذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله». (٢) جعل استرخاء المفاصل عله، فتعدى الحكم بهذه العله إلى النوم مستنداً أو متكئاً إلى شىء لو ازيل عنه لسقط، كذلك يتعدى الحكم بهذه العله إلى الإغماء و الشكر. وكذلك قوله عليه السلام: «توضئى وصلئى و إن قطر الدم على الحصير قطراً فإنه دم عرق انفجر». (٣) جعل انفجار الدم عله، فتعدى الحكم بهذه العله إلى الفصد و الحجامة. (٤)

لكن المصنّف لمّا فرّق بين الكتاب و السنّه حيث قال: إنّما يعرف كون المعنى عله بالكتاب و بالسنّه أو بالإجماع أو بالاجتهاد والاستنباط، ولم يصرح فى كلامه بالنصّ أو التنبيه، ولذلك أوردنا بحث النصّ مفصّلاً كما عرفت. والآن نذكر بحث الإيماء و التنبيه، و إن أشرنا إليه حيث أوردنا كلام الغزالي، ونحن لمّا لم نفصل فى هذه البحوث بين الكتاب و السنّه، ذكرناها جملةً. وغير الصريح - و هو المعبر عنه بالإيماء و التنبيه - هو ترتيب الحكم على الوصف، فيفهم لغه أنّ الوصف عله لذلك الحكم، وإلا - كان هذا الترتيب مستبعداً من المتكلم العارف بمواقع التراكيب، و متى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم، وإلا كان عبثاً، و هو منزّه عنه. و من

ص: ٣٦٤

١- (١). راجع: إرشاد الفحول: ٩٨/٢ وما بعدها؛ الوجيز: ٢١٢ وما بعدها؛ البحر المحيط: ١٦٧/٤ وما بعدها؛ فواتح الرحموت: ٥١٩/٢ وما بعدها.

٢- (٢). سنن أبى داود: ٩٧/١ ح ٢٠٢؛ سنن الترمذى: ٤٩ ح ٧٧؛ سنن النسائى ح ٦٨٦.

٣- (٣). سنن ابن ماجه: ٢١٢/١ ح ٦٢٤؛ سنن أبى داود: ١٣٥/١ ح ٢٩٨.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٨٩.



الإيماء ما مثله الشاشي فإنّ قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«فإنّه إذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله»، يرمى إلى أنّ العله في وجوب الوضوء إنّما هي استرخاء المفاصل عند النوم مضطجعاً لا غيره من أنواع النوم.

وقال أبو بكر السرخسي: قوله عليه السلام: «إنّها دم عرق انفجر» استدلالٌ بعلّه مؤثّره في نقض الطهاره و هو أنّ الدم في نفسه نجس وبالانفجار يصل إلى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه، ووجوب التطهير لا يكون إلاّ بعد وجود ما يعدم الطهاره. (1)

والنصّ الذي يدلّ على العليه بطريق الإيماء، أي: الإشاره و التنبيه بواسطه قرينه تدلّ على ذلك، كأن يقع الحكم موقع الجواب، أو يقترن الحكم بالوصف، أو يفترق بين أمرين في الحكم بذكر الصفه، مثال الأوّل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «اعتق رقبه» للرجل الأعرابي الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه و آله وقال له: هلكتُ وأهلكت، فقال النبي: ما أهلكك؟ قال: وقعت امرأتى في نهار رمضان عامداً، فقال له عليه الصلاة و السلام: اعتق رقبه. فإنّه يدلّ على كون الوقاع عله للعتق.

ومثال الثاني: و هو افتراق الوصف بالحكم، إمّا بذكر وصف مناسب للحكم أو بترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب، فمثال ذكر الوصف المناسب قوله عليه السلام:

«لا- يقضى القاضى و هو غضبان»، فهذا الافتراق بين الوصف و الحكم يشعر بعلیه الوصف للحكم، و هو النهى عن القضاء؛ لأنّ الشارع ذكر هنا وصفاً مناسباً للحكم و هو الغضب، لما فيه من تشويش الفكر، واضطراب الحال، وشغل القلب.

و أمّا أمثله ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب، فهى إمّا من كلام الله سبحانه أو من كلام الرسول صلى الله عليه و آله أو من كلام الراوى عن الرسول، فالأوّل قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ، (2) وقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . (3)

ص: ٣٦٥

١- (١). أصول السرخسي: ١٨٧/٢. وراجع: كشف الأسرار: ٥١٠/٣.

٢- (٢). المائده: ٣٨.

٣- (٣). المائده: ٦.

والثاني مثل قوله عليه السلام: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، (١) وقوله عليه السلام:

«ليس الوضوء على من نام قائماً أو قاعداً أو راکعاً أو ساجداً، إنما الوضوء على من نام مضطجعاً فإنه إذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله».

فترتيب الحكم في هذه الأمثلة على الوصف يومئ أن الوصف فيها هو علة الحكم، إذ إن الفاء للتعقيب، وقد تقدم في مبحث حروف المعاني مفضلاً أن التعقيب من دون تراخ.

ومثال الثالث، وهو أن يفترق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر الصفه، فإنه يشعر بأن تلك الصفه هي علة التفرقه في الحكم حيث خصيها بالذكر دون غيرها، مثل قوله صلى الله عليه وآله: «القاتل لا يرث»، (٢) فالوصف - وهو القتل - قد ذكر معه أحد الحكمين، وهو عدم الإرث، ولم يذكر الحكم الآخر وهو ميراث من لم يقتل.

وقال الفخر الرازي: الفصل الثاني: في الإيماء، وهو على خمسة أنواع:

الأول: تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء، وهو على وجهين:

الأول: أن تدخل الفاء على حرف العلة، ويكون الحكم متقدماً كقوله عليه الصلاة والسلام في المُرْحَمِ الذي وقصت به ناقته:

«لا تقرّبوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مُلْتَبِئاً». (٣)

والثاني: أن تدخل الفاء على الحكم، وتكون العلة متقدّمة، وذلك أيضاً على وجهين:

أحدهما: أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا . (٤)

ص: ٣٦٦

١- (١). سنن أبي داود: ١٤٣/٣ ح ٣٠٧٦؛ سنن الترمذي: ٣٩٥/٥ ح ١٤٣٦.

٢- (٢). سنن الترمذي: ٨٣٧ ح ٢١٠٩؛ سنن ابن ماجه ح ٢٦٤٥؛ كتاب الديات باب القاتل لا يرث.

٣- (٣). صحيح مسلم: ٥٤٦ ح ٢٨٩٣؛ صحيح البخاري: ٣٦٠ ح ١٢٦٧.

٤- (٤). المائدة: ٣٨.

وثانیهما: أن تدخل علی روایه الراوی، کقول الراوی: وزنی ماعز فرجم. (١)، (٢)

ومعلومٌ أنّ ما نقله الشاشی: «فإنّه إذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله» و«فإنّه دم عرق» داخل فی الوجه الأول من کلام الرازی، و هو دخول الفاء علی حرف العله.

ولکن الآمدی فسّر الإیفاء و التنبیه بما یلی: و هو أن ینبغی التعلیل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن ینبغی اللفظ دالاً بوضعه علی التعلیل، و هو سته أقسام: القسم الأول ترتیب الحكم علی الموصوف بفاء التعقیب و التسبیب فی کلام الله أو رسوله أو الراوی عن الرسول.. إلخ. (٣)

ص: ٣٤٧

---

١- (١). صحیح مسلم: ٨٠٣ ح ٤٤٠٢؛ صحیح البخاری: ١٦٦١ ح ٦٨٢٤.

٢- (٢). المحصول: ١١٧١١٧٣/٤. وراجع: إرشاد الفحول: ١٠٢/٢ وما بعدها.

٣- (٣). الإحكام: ٢٢٤/٣ وما بعدها.

اعلم أنه لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل و الفرع، بل لا بد من دليل يشهد له في الاعتبار، واتفقوا على أنه لا يصح التعليل بجميع الأوصاف؛ لأنه لا- تأثير لكثير من الأوصاف في الحكم، واتفقوا أيضاً على أنه لا- يصح بأى وصف شاء المستدل من غير دليل. فإذاً، لا- بد من دليل يعرف به كون الوصف الجامع مثلاً- عله. والأدلة الشرعية على اعتباره أمّا نصّ أو إجماع أو استنباط، وتُعرف الأدلة المذكوره بما سمّوه مسالك العله أو الطرق الداله على إثبات عله الوصف.

قال الشاشي: إنّما يعرف كون المعنى عله بالكتاب وبالسنة أو بالإجماع أو بالاجتهاد والاستنباط، فهذه ثلاثه أقسام: النصّ أو الإجماع أو الاستنباط، إذ الكتاب و السنة داخلتان في النصّ، والاستنباط عطف تفسير على الاجتهاد.

وقال الشاشي: فمثال العله المعلومه بالكتاب كثره الطواف، فإنّها جعلت عله لسقوط الحرج في الاستئذان في قوله تعالى: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ، ثمّ أسقط رسول الله صلى الله عليه و آله حرج نجاسه سور الهرة بحكم هذه العله، فقال عليه السلام: «الهرّة ليست بنجسه فإنّها من الطوافين عليكم و الطوافات..» إلخ.

المراد بالنصّ: ما كانت دلالتة على العله ظاهره سواء أكانت الدلالة قاطعه أو ظاهره محتمله، فالنصّ القاطع: هو أن يرد النصّ دالاً على التعليل صراحةً بدون احتمال لغيره، وله ألفاظ كثيرة. و أمّا النصّ الظاهر: فهو ما دلّ على العليه مع احتمال غيرها احتمالاً مرجوحاً. وفي تفسير النصّ أقوال مختلفة لفظاً و متّفقه مآلاً.

نعم، قال الغزالي: إثبات العله بأدله نقلية إنّما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو من التنبيه على الأسباب، وهي ثلاثه أضرب: الصريح، والتنبيه و الإيماء على العله، والثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغه الجزاء و الشرط وبالفاء التي

هى للتعقيب و التسبيب، ثم استشكل وقال: إن قيل: هذه الوجوه المذكوره تدلّ على السبب، والعلة دلالة قاطعه أو دلالة ظنيه. قلنا: أمّا ما رتب على غيره بفاء الترتيب وصيغه الجزاء و الشرط، فيدلّ على أنّ المرتب عليه معتبر فى الحكم لا محاله، فهو صريح فى أصل الاعتبار، أمّا اعتباره بطريق كونه عله، أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمه، أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر، ومطلق الإضافه من الألفاظ المذكوره ليس صريحاً فيها، ولكن قد يكون ظاهراً من وجه، ويحتمل غيره. وإنما الثابت بالإيماء و التنبيه كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز إلغاؤه، مثال هذا قوله صلى الله عليه و آله: «لا يقض القاضى و هو غضبان»، و هو تنبيه على أنّ الغضب عله فى منع القضاء.

غير الصريح - و هو المعبر عنه بالإيماء و التنبيه - عباره عن ترتيب الحكم على الوصف، ومتى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم، وإلا كان عبثاً، و هو منزّه عنه. والنصّ الذى يدلّ على العليه بطريق الإيماء، أى: الإشاره و التنبيه بواسطه قرينه تدلّ على ذلك، كأن يقع الحكم موقع الجواب، أو يقترن الحكم بالوصف، أو يفرّق بين أمرين فى الحكم بذكر الصفه، مثل قوله صلى الله عليه و آله: «القاتل لا يرث»، فالوصف - و هو القتل - قد ذكر معه أحد الحكمين، و هو عدم الإرث، ولم يذكر الحكم الآخر و هو ميراث من لم يقتل.

وقال الرازى: الإيماء على خمسّه أنواع: الأوّل: تعليق الحكم على العله بحرف الفاء، و هو على وجهين: الأوّل: أن تدخل الفاء على حرف العله، ويكون الحكم متقدماً، والثانى: أن تدخل الفاء على الحكم، وتكون العله متقدّمه عكس الأوّل، وذلك أيضاً على وجهين: أحدهما: أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى: «فما قطعوا أيديهما»، وثانيهما: أن تدخل على روايه الراوى، مثل قوله: زنى ما عز فرجم.

ولكن الأمدى فسّر الإيماء و التنبيه بما يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل، و هو ستّه أقسام: ١. ترتيب الحكم على الموصوف بفاء التعقيب و التسبيب فى كلام الله ورسوله أو الراوى عن الرسول.

١. لماذا لا يصحّ التعليل بجميع الأوصاف؟

٢. لم لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل و الفرع؟

٣. ما هو المراد بالنصّ؟ اذكر الفرق بين النصّ القاطع و الظاهر.

٤. اذكر قول الغزالي في إثبات العله بأدله نقلية.

٥. ما هو المراد بالإيماء و التنبيه؟

٦. اذكر دلالة النصّ الذي يدلّ على العليه بطريق الإيماء.

٧. اذكر أنواع الإيماء التي ذكرها الرازي.

٨. اذكر تفسير الإيماء و التنبيه على رأى الآمدى.

قال الشاشى: ومثال العله المعلومه بالإجماع فيما قلنا: الصغر عله لولايه الأب فى حق الصغير، فيثبت الحكم فى حق الصغيره لوجود العله، والبلوغ عن عقل عله لزوال ولايه الأب فى حق الغلام، فيتعدى الحكم إلى الجاربه بهذه العله، وانفجار الدم عله لانتقاض الطهاره فى حق المستحاضه، فيتعدى الحكم إلى غيرها (١) لوجود العله. (٢)

الطريق الثالث من طرق إثبات العله، هو: الإجماع على أن وصفاً معيناً فى حكم شرعى هو عله لذلك الحكم، مثل: إجماع العلماء على أن الصغر عله فى الولايه الماليه على الصغير، فيقاس عليها الولايه فى التزويج، ومثل: الإجماع على أن امتزاج النسيين فى الأخ الشقيق (أى: قرابته من جهه الأب والأم) هو العله فى تقديمه على الأخ لأب فى الميراث، فيقاس عليه تقديمه على الأخ لأب فى الولايه على النفس، أو يقاس على

ص: ٣٧١

١- (١). المراد بغير المستحاضه، هو من به سلس البول أو الرعاف الدائم.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٨٩.

الميراث تقديم الأخ الشقيق على الأخ الأب في ولايه التزويج. (١)، (٢)

ولكمال الفهم نذكر ما أورده الأستاذ الحكيم في مبحث الإجماع حيث قال:

ولا يقع ذلك إلا إذا قام على معقد له معلل بعلة خاصه فهم منها الاطراد والاستقلال بالعليه، أو قام الإجماع على نفس العلة المطرده المستقله، يقول في القوانين المحكمه: التعدي من قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه». (٣) إلى وجوب غسل البدن و الإزالة عن المسجد، والمأكول و المشروب، وغيرها، إنما هو لأجل استفادته أن عله وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسه، ودليله الإجماع، فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهاره. (٤)

وقال الغزالي: القسم الثاني: في إثبات العله بالإجماع على كونها مؤثره في الحكم، مثاله قولهم: إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث، فينبغي أن يقدم في ولايه النكاح، فإن العله في الميراث التقديم بسبب امتزاج الأخواه، وهو المؤثر بالاتفاق، وكذلك قول بعضهم: الجهل بالمهر يفسد النكاح؛ لأنه جهل بعوض في معاوضه، فصار كالبيع، إذ الجهل مؤثر في الإفساد في البيع بالاتفاق، وكذلك نقول: يجب الضمان على السارق و إن قطع؛ لأنه مأل تلف تحت اليد العاديه، فيضمن كما في الغصب، وهذا الوصف هو المؤثر في الغصب اتفاقاً، وكذلك يقول الحنفى: الصغيره يولّى عليها قياساً لثيب الصغيره على البكره الصغيره، فالمطابه منقطعه عن إثبات عله الأصل؛ لأنها بالاتفاق مؤثره.

ص: ٣٧٢

١- (١). لا ولايه للأخ مطلقاً سواء كان للأبوين أو للأب أو للأم على الأخت عند علماء الشيعة في التزويج وغيره، وإنما الولايه للأب و إن علا ووصيه و الحاكم و المولى. منهاج الصالحين: ٢٩٤/٣.

٢- (٢). راجع: الوسيط في اصول الفقه الإسلامى: ٢٣٠/١؛ الوجيز: ٢١٤؛ البحر المحيط: ١٦٥/٤؛ التوضيح لمتن التنقيح: ١٤٧/٢؛ أصول الفقه للخضرى: ٣٢٥؛ المهذب: ٢٠٣/٥؛ الإحكام: ٢٢٢/٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٧٠٦٧١/١.

٣- (٣). وسائل الشيعة: ١٠٠٨/٢ ح ٢ و ٣.

٤- (٤). الأصول العامه للفقه المقارن: ٣١٨؛ القوانين المحكمه: ١٩١/٣.



ويبقى سؤال، وهو أن يقال: لِمَ قلتُم إذا أثر امتزاج الأَخَوَه في التقديم في الإرث، فينبغي أن يؤثر في النكاح، وإذا أثر الصغر في البكر، فهو يؤثر في الشيب؟ وهذا السؤال أمّا أن يوجّهه المجتهد إلى نفسه، أو يوجّهه المناظر في المناظره. أمّا المجتهد، فيدفعه بوجهين:

أحدهما: أن يعرف مناسبة المؤثر كالصغر، فإنه يسَلط الولي على التزويج للعجز، فنقول: الشيب كالِبكر في هذه المناسبه.

الثاني: أن يتبين أنه لا فارق بين الفرع و الأصل إلا كذا وكذا، ولا مدخل له في التأثير، فيكون هذا القياس تمامه بالتعرّض للجامع ونفى الفارق جميعاً، وإن ظهرت المناسبه استغنى عن التعرّض للفارق. (١)

### المناقشه في الإجماع

وقد نُوقش فيه بأنّ القائلين بالقياس ليسوا كلّ الأئمّه، ولا تقوم الحجّه بقولهم، ولا أثر لإجماع القائسين إلا أن يقدر رجوع منكرى القياس عن الإنكار، ثمّ يجمع الكافّه على علّه فتثبت حينئذٍ قطعاً. (٢)

ومعلومٌ أنّ هذا الاتفاق لم يقع أصلاً؛ لأنّ الإماميه و الظاهريه من المنكرين لحجّيه القياس إلى الآن.

نعم، قال الجويني لدفع هذا الإيراد: إنّ منكرى القياس ليسوا من علماء الأئمّه، ولا من حمَله الشريعه.

قال الشوكاني في ردّه: وهذا كلامٌ يقتضى من قائله العجب، فإنّ كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأئمّه من أبطل الباطلات وأقبح التعصّبات.

ثمّ قال في ردّ كلامه «والنصوص لا تنفي بعشر معشار الشريعه»: دعوى أنّ نصوص

ص: ٣٧٣

١- (١). المستصفى: ٢/٣٨٢، ٣٨٠. وراجع: روضه الناظر: ١٧٣؛ نزّهه الخاطر: ١٧٧/٢؛ كشف الأسرار: ٣/٥١٠.

٢- (٢). راجع: إرشاد الفحول: ٩٨/٢؛ البحر المحيط: ١٦٦/٤.

الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلا عمّن لم يعرف نصوص الشريعة حقّ المعرفة.

وحكى ابن السمعاني عن بعض أصحاب الشافعي أنّه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النصّ الذي أجمعوا عليه، وهذا يعود عند التحقيق إلى نفي كون الإجماع من مسالك العله. (١)

ثمّ قال الشوكاني: ثمّ القائلون بأنّ الإجماع من مسالك العله لا يشترطون فيه أن يكون قطعياً، بل يكتفون فيه بالإجماع الظنيّ، فزادوا هذا المسلك ضعفاً إلى ضعفه، (٢) ومنهم الخضري حيث قال: الإجماع في عصر من العصور على عليه الوصف، وإذا كان الإجماع قطعياً وطريق وصوله إلينا قطعياً ووجود العله في الفرع كذلك، ولم يكن هناك معارض، كان ثبوت الحكم في الفرع قطعياً، وإلاّ فهو ظنيّ، (٣) ومنهم الأنصاري في فواتح الرحموت. (٤)

### أنواع القياس باعتبار حكم المعدّي

\*قال الشاشي: ثمّ بعد ذلك نقول: القياس على نوعين:

أحدهما: أن يكون الحكم المعدّي من نوع الثابت في الأصل، والثاني: أن يكون من جنسه. (٥)

مثال الاتّحاد في النوع ما قلنا: إنّ الصغر عله لولايه الإنكاح في حقّ الغلام، فيثبت ولايه الإنكاح في حقّ الجارية لوجود العله فيها، وبه يثبت الحكم في الشيب الصغيره.

ص: ٣٧٤

١- (١). راجع: إرشاد الفحول: ٩٩/٢؛ البحر المحيط: ١٦٦/٤؛ الوجيز: ١٩٧/١٩٨؛ فواتح الرحموت: ٥١٩/٢.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٩٩/٢.

٣- (٣). أصول الفقه: ٣٢٥.

٤- (٤). فواتح الرحموت: ٥١٩/٢.

٥- (٥). المراد بالاتّحاد في النوع هو أن يكون حكم الفرع عين حكم الأصل، لكنّهما يتغيّران في المحلّ، كولايه الإنكاح في الجارية و الغلام، وكذلك نجاسه السور في المحلّين، في الهرة وسواكن البيوتات، والاتّحاد من حيث الجنس يعني: يشترك الحكمان من جهة المضاف ويختلفان في المضاف إليه، مثل: ولايه النفس، وولايه المال، ومثل: حرج الاستيذان، وحرج النجاسه.

وكذلك قلنا: الطواف علّه سقوط السؤر في سؤر الهزّه فيتعدّى الحكم إلى سؤر سواكن البيوت لوجود العله، وبلوغ الغلام عن عقل علّه زوال ولايه الإنكاح، فيزول الولايه عن الجاربه بحكم هذه العله.

ومثال الأتحاد في الجنس ما يقال: كثره الطواف علّه سقوط حرج الاستيدان في حقّ ما ملكت أيماننا، فيسقط حرج نجاسه السؤر بهذه العله، فإنّ هذا الحرج من جنس ذلك الحرج، لا من نوعه، وكذلك الصغر علّه ولايه التصرف للأب في المال، فيثبت ولايه التصرف في النفس بحكم هذه العله، وأنّ بلوغ الجاربه عن عقل علّه زوال ولايه الأب في المال، فيزول ولايته في حقّ النفس بهذه العله، ثمّ لا بدّ في هذا النوع من القياس من تجنيس العله، بأن نقول: إنّما يثبت ولايه الأب في مال الصغيره؛ لأنّها عاجزه عن التصرف بنفسها، فأثبت الشرع ولايه الأب كي لا يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك، وقد عجزت عن التصرف في نفسها، فوجب القول بولايه الأب عليها، وعلى هذا نظائره.

وحكم القياس الأوّل أن لا يبطل بالفرق؛ لأنّ الأصل مع الفرع لما اتّحدا في العله وجب اتّحادهما في الحكم، وإن افرقا في غير هذه العله. (١)

وحكم القياس الثاني فساده بممانعه التجنيس، والفرق الخاص، وهو بيان أنّ تأثير الصغر في ولايه التصرف في المال فوق تأثيره في ولايه التصرف في النفس. (٢)

### توضيح

إنّ حكم القياس، وهو ما يكون حكم الفرع والأصل متّحداً في النوع لا يبطل بمطلق الفرق بين المقيس والمقيس عليه، إذ لا يشترط في القياس الأتحاد في جميع الأوصاف، بل في البعض.

إن قيل: لا يلزم من الولايه في الغلام الولايه في الجاربه الثيب؛ لأنّ الثيب صارت لها قدره التصرفات بنفسها لزوال حيائها.

يقال: هذا لا يضرّ لثبوت الأتحاد بين الغلام والصغيره في العجز الثابت بالصغر،

ص: ٣٧٥

١- (١). أصول الشاشي: ٨٩٩١.

٢- (٢). المصدر: ٩١.

فيثبت الاتحاد في الحكم و هو ثبوت الولاية للأب مع وجود الافتراق بوصف آخر، فلا يبطل القياس.

ومراده من قوله: بممانعه التجنيس، هو أن يمنع السائل عموم العله وشمولها الأصل و الفرع، فلا- تؤثر في حكم الأصل، والفرق الخاص عطف على قوله: بممانعه التجنيس، يعنى فساد القياس الثاني بأحد أمرين: ممانعه التجنيس، والفرق الخاص. (1)

ص: ٣٧٤

---

١- (١). راجع: أحسن الحواشي: ٩٠٩١؛ تسهيل اصول الشاشي: ١٧٨.

قال الشاشي: ومثال العله المعلومه بالإجماع فيما قلنا: الصغر عله لولايه الأب في حق الصغير، فيثبت الحكم في حق الصغيره لوجود العله، والبلوغ عن عقل عله لزوال ولايه الأب في حق الغلام، فيتعدى الحكم إلى الجاربه بهذه العله.

الطريق الثالث من طرق إثبات العله، هو: الإجماع على أن وصفاً معيناً في حكم شرعي هو عله لذلك الحكم، مثل: إجماع العلماء على أن الصغر عله في الولايه الماليه على الصغير، فيقاس عليها الولايه في التزويج، وهكذا.

أورد على الإجماع: بأنه لا يقع ذلك إلا إذا قام على معقد له معلل بعله خاصه فهم منها الأطراد والاستقلال بالعليه، أو قام الإجماع على نفس العله المطرده المستقله.

وقال الغزالي: ويبقى سؤال، وهو أن يقال: لم قلتم إذا أثر امتزاج الأخوه في التقديم في الإرث، فينبغي أن يؤثر في النكاح، وإذا أثر الصغر في البكر، فهو يؤثر في الثيب؟ وهذا السؤال أمياً أن يوجهه المجتهد إلى نفسه، أو يوجهه المناظر في المناظره. أما المجتهد، فيدفعه بوجهين:

أحدهما: أن يعرف مناسبه المؤثر كالصغر، فإنه يسلط الولي على التزويج للعجز، فنقول: الثيب كالبكر في هذه المناسبه.

الثاني: أن يتبين أنه لا فارق بين الفرع و الأصل إلا كذا وكذا، ولا مدخل له في التأثير، فيكون هذا القياس تامه بالتعرض للجامع ونفى الفارق جميعاً، وإن ظهرت المناسبه استغنى عن التعرض للفارق.

ونوقش أيضاً في الإجماع بأن القائلين بالقياس ليسوا كل الأمه، ولا تقوم الحجّه بقولهم، ولا أثر لإجماع القائسين إلا أن يقدر رجوع منكرى القياس عن الإنكار، ثم يجمع الكافه على عله فتثبت حينئذ قطعاً، ومعلوم أن هذا الاتفاق لم يقع أصلاً؛ لأن

الإماميه و الظاهريه من المنكرين لحجّيه القياس. نعم، قال الجوينى فى دفع هذا الإيراد: إنّ منكرى القياس ليسوا من علماء الأئمّه، ولا من حمّله الشريعه.

و قد اجيب عنه: بأنّ هذا كلامٌ يقتضى من قائله العجب، فإنّ كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأئمّه من أبطل الباطلات وأقبح التعصّبات، مع أنّ قوله: «إنّ النصوص لا- تفى بعُشر معشار الشريعه»، دعوى لا- تصدر إلّا- عمّن لم يعرف نصوص الشريعه حقّ معرفتها، وسيأتى فى حجّيه القياس أنّ عمومات الأدلّه وإطلاقاتها تفى بكلّ حادثه تحدث، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله.

وحكى عن بعض أصحاب الشافعى أنّه لا- يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النصّ الذى أجمعوا عليه، وهذا الكلام منه يعود عند التحقيق إلى نفي كون الإجماع من مسالك العلّه.

قال الشاشى: القياس على نوعين: أحدهما: أن يكون الحكم المعدّى من نوع الثابت فى الأصل، والثانى: أن يكون من جنسه. مثال الاتّحاد فى النوع ما قلنا: إنّ الصغر علّه لولاية الإنكاح فى حقّ الغلام، فيثبت ولاية الإنكاح فى حقّ الجارىه لوجود العلّه فيها، وبه يثبت الحكم فى الثيب الصغيره. وبلوغ الغلام عن عقل علّه زوال ولاية الإنكاح، فيزول الولاية عن الجارىه بحكم هذه العلّه.

ومثال الاتّحاد فى الجنس ما يقال: كثره الطواف علّه سقوط حرج الاستيدان فى حقّ ما ملكت أيماننا، فيسقط حرج نجاسه السؤر بهذه العلّه، فإنّ هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه. ثمّ لا بدّ فى هذا النوع من القياس من تجنيس العلّه، بأن نقول: إنّما يثبت ولاية الأب فى مال الصغيره؛ لأنّها عاجزه عن التصرّف بنفسها، فأثبت الشرع ولاية الأب كى لا تتعطل مصالحها المتعلّقه بذلك، وقد عجزت عن التصرّف فى نفسها، فوجب القول بولاية الأب عليها، وعلى هذا نظائره.

إنّ حكم القياس، وهو ما يكون حكم الفرع و الأصل متّحداً فى النوع لا يبطل

بمطلق الفرق بين المقيس و المقيس عليه، إذ لا يشترط في القياس الاتّحاد في جميع الأوصاف، بل في البعض يكفي.

إن قيل: لا يلزم من الولايه في الغلام الولايه في الجاريه الثيب لأنّ الثيب؛ صارت لها قدره التصرفات بنفسها لزوال حيائها.

يقال: هذا لا يضرّ لثبوت الاتّحاد بين الغلام و الصغيره في العجز الثابت بالصغر، فيثبت الاتّحاد في الحكم و هو ثبوت الولايه للأب مع وجود الافتراق بوصف آخر، فلا يبطل القياس.

ص: ٣٧٩

١. وضح وبين كون الإجماع طريق إثبات العله.
٢. أذكر الإيراد على الإجماع بأنه لا يقع ذلك إلا إذا قام على معقد له...
٣. أذكر سؤال الغزالي وجوابه.
٤. أذكر المناقشه التي اوردت على الإجماع ودفعها.
٥. لماذا تكون دعوى: «إنّ النصوص لا تنفي بعشر معشار الشريعة» صدرت عمّن لم يعرف الشريعة حق معرفتها؟
٦. أذكر نوعي القياس طبقاً لما ذكره الشاشي.
٧. لماذا لا يبطل القياس بمطلق الفرق بين المقيس و المقيس عليه إذا كان الحكم المعدى من نوع الثابت في الأصل، وضح به بذكر المثال.



«قال الشاشى: وبيان القسم الثالث، و هو القياس بعّله مستنبطه بالرأى والاجتهاد ظاهر، وتحقيق ذلك: إذا وجدنا وصفاً مناسباً للحكم، و هو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتفاضه بالنظر إليه، و قد اقترن به الحكم فى موضع الإجماع، يضاف الحكم إليه للمناسبة لا لشهاده الشرع بكونه عّله، ونظيره إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً غلبَ على الظنّ أنّ الإعطاء لدفع حاجه الفقير، وتحصيل مصالح الثواب.

إذا عرف هذا، فنقول: إذا رأيت وصفاً مناسباً للحكم، و قد اقترن به الحكم فى موضع الإجماع، يغلب الظنّ بإضافه الحكم إلى ذلك الوصف، وغلبه الظنّ فى الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزله المسافر إذا غلبَ على ظنّه أنّ بقربه ماء، لم يجز له التيمّم، وعلى هذا مسائل التحرى.

وحكم هذا القياس أن يبطل بالفرق المناسب؛ لأنّ عنده يوجد مناسب سواه فى صوره الحكم، فلا يبقى الظنّ بإضافه الحكم إليه، فلا يثبت الحكم به؛ لأنّه كان بناءً على غلبه الظنّ، و قد بطل ذلك بالفرق. (1)

ص: ٣٨١

١- (١). قوله: وصفاً مناسباً للحكم، يعنى: إذا وجدنا وصفاً كالقدر و الجنس فى الأموال الربويه حيث جعلنا عّله للحرمة، مناسباً للحكم وذلك الوصف بحال يوجب ثبوت الحكم، و يقتضيه باعتبار النظر والالتفات إليه و إن لم يكن ذلك الوصف عّله فى الواقع. وقوله: وحكم هذا القياس أن يبطل بالفرق المناسب، يعنى: بالفرق بين الأصل و الفرع فى الوصف المناسب؛ لأنّ عند الفرق فى وصف مناسب للحكم يوجد وصف مناسب سواه يقتضى الحكم، فلا يبقى الظنّ بنسبه الحكم إلى الوصف الذى فيه فرق بين الأصل و الفرع، فلا يثبت الحكم بذلك الوصف؛ لأنّه كان عّله بغلبه الظنّ، و قد بطل ذلك بالفرق.

وعلى هذا كان العمل بالنوع الأول بمنزله الحكم بالشهادة بعد تزكيه الشاهد وتعديله، والنوع الثاني بمنزله الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكيه، والنوع الثالث بمنزله شهادة المستور. (١)

### تنبيه

قد تشبّه عدّه من الأحناف العمل بالقياس بالعمل بالبينات فى خصومات العباد، منهم الشاشى، وصدر الشريعة فى التوضيح، وفخر الإسلام فى اصوله حيث قال: وبيان ذلك أنّ الله تعالى كلّفنا العمل بالقياس بطريق وضعه (يعنى القياس) على مثال العمل بالبينات، فجعل الأصول (وهى النصوص أو الكتاب والسنة والإجماع) شهوداً، فهى شهود الله، ومعنى النصوص هو شهادتها، وهو العله الجامعه بين الفرع و الأصل، ولا بدّ من صلاحية الأصول، وهو كونها صالحه للتعليل كصلاحية الشهود بالحريه و العقل و البلوغ، ولا بدّ من صلاح الشهاده كصلاح شهاده الشاهد بلفظه الشهاده خاصه، وعدالته واستقامته للحكم المطلوب، فكذلك هذه الشهاده... إلخ.

وقال البخارى فى توضيح ما ذكر: أى: شهاده النصّ بأن يكون المعنى الدال على الحكم ملائماً أى: موافقاً لتعليل السلف غير خارج عن نهجهم، كما لا بدّ من صلاحية شهاده الشاهد بأن يشهد بلفظ خاصّ، وعداله لفظ الشهاده هى كونه صدقاً ومطابقه للحكم المطلوب من الشهاده وهى أن يكون موافقاً لدعوى المدعى. (٢)

وقال صدر الشريعة: وإذا وجدت الملائمه يصحّ العمل، ولا يجب عندنا، بل يجب

ص: ٣٨٢

١- (١). أصول الشاشى: ٩١٩٢.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٣٩٧/٣-٣٩٨ و ٥١٠٥١١. وراجع: نزّهه الخاطر: ١٩٢١٩٣/٢؛ أصول السرخسى: ١٤٤/٢.

إذا كانت مؤثره، فالملائمه كأهليه الشهاده، والتأثير كالعده، وعند بعض الشافعيه يجب العمل بالملائم بشرط شهاده الأصل، وهى أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه. (١)

### إثبات العله من طريق الاستنباط

و هو أنواع أهمها ما يلى:

النوع الأول: طريقه السبر و التقسيم، ويراد بالسبر فى الاصطلاح الاختبار و البحث، وبالتقسيم استعراض الأوصاف التى تصلح أن تكون عله فى الأصل و ترديد العله بينها.

وبيان آخر: التقسيم معناه جمع الأوصاف التى يظنّ عليتها فى الأصل و الترديد بينها.

وفى هذا المعنى قال الأستاذ النمله: السبر اصطلاحاً هو: اختبار الوصف فى صلاحيته وعدمها للتعليل به، والتقسيم اصطلاحاً هو: حصر الأوصاف المحتمل للتعليل بأن يقال: العله إما كذا أو كذا. (٢)

وخلاصه هذا المسلك أن المجتهد عليه أن يبحث فى الأوصاف الموجوده فى الأصل، ويستبعد ما لا- يصح أن يكون عله منها، ويستبقى ما هو عله حسب رجحان ظنه، وهاديه فى الاستبعاد والاستبقاء تحقق شروط العله، بحيث لا يستبقى إلا وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدداً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار.

وفى هذا الطريق تفاوت عقول المجتهدين فى مجالات الاستنباط، وتختلف اختلافاً كبيراً، وعلى سبيل المثال: نرى أن الحنفية رأوا المناسب فى تعليل التحريم فى الأموال الربويه القدر مع اتحاد الجنس، والشافعيه رأوه الطعم مع اتحاد الجنس،

ص: ٣٨٣

١- (١). التوضيح: ١٥١/٢. ١٥٠.

٢- (٢). المهذب: ٢٠٦٧/٥.

والمالكيه رأوه القوت والاذخار مع اتحاد الجنس. (١)

و هذا المسلك-أى السبر و التقسيم-قسمان:

أحدهما: أن يدور بين النفى و الإثبات، و هذا هو المنحصر.

والثانى: أن لا يكون كذلك، و هذا هو المنتشر.

فالأول: أن تنحصر الأوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها فى المقيس، وإبطال ما لا يصلح منها بدليله، وذلك الإبطال أما بكونه ملغى، أو وصفاً طردياً، أو يكون فيه نقض، أو كسر أو خفاء أو إضراب، فيتعين الباقي للعلية.

و قد يكون فى القطعيات كقولنا: العالم أمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، بطل أن يكون قديماً، فثبت أنه حادث. و قد يكون فى الظنّيات، نحو أن نقول فى قياس الذره على البرّ فى الربويه: بحثت عن أوصاف البرّ فما وجدت ثمّ ما يصلح للربويه فى بادئ الرأى إلّا الطعم، والقوت، والكيل، لكنّ الطعم و القوت لا يصلح لذلك بدليل كذا، فتعين الكيل.

وقال الفخر الرازى: و هذا الطريق عليه التعويل فى معرفه العلل العقلية، و قد يوجد فى الشرعيات، كما يقال: أجمعت الأمّه على أنّ ولايه الإيجاب معلله إمّا بالصغر و إمّا بالبكاره. والأول باطل، وإلّا لثبت الولايه فى الثيب الصغيره، لكنّها لا تثبت لقوله عليه الصلاه و السلام: الثيب أحقّ بنفسها من وليها، (٢) فتعين التعليل بالبكاره. (٣)

و أمّا الثانى: و هو المنتشر، فذلك بأن لا يدور بين النفى و الإثبات، أو دار ولكن كان الدليل على نفى عليه ما عدا الوصف المعين فيه ظنّياً.

ص: ٣٨٤

١- (١). علم اصول الفقه لخلاف نقلًا عن الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣١٨٣١٩؛ والوجيز: ٢١٥؛ الوسيط فى اصول الفقه الإسلامى: ٢٣٣/١.

٢- (٢). صحيح مسلم: ٦٣٩ ح ٣٤٦٢ و ٣٤٦٣؛ سنن أبى داود: ٣٢٠/٢ ح ٢٠٩٨ و ٢٠٩٩؛ سنن الترمذى: ٤٦٥ ح ١١٠٨؛ سنن ابن ماجه: ٥٩٧/٢ ح ١٨٧٠.

٣- (٣). المحصول: ١٢٢٤/٤؛ إرشاد الفحول: ١٠٤١٠٥/٢.

قال الرازي: و أما المنتشر فكما إذا لم ندع الإجماع، بل نقتصر على أن نقول: حرمه الربا في البرّ أما أن تكون معلله بالطعم أو الكيل أو القوت أو المال، والكلّ باطل إلا الطعم فيتعين التعليل به. (١)

اختلفوا في المنتشر على مذاهب:

الأول: إنه ليس بحجّه مطلقاً لا في القطعيات ولا في الظنيات.

الثاني: إنه حجّه في العمليات فقط؛ لأنه يثير غلبه الظنّ.

الثالث: إنه حجّه للناظر دون المناظر.

وقيل: التحقيق أن يقال: السبر و التقسيم يفيد العليه قطعاً إذا كان حصر الأوصاف التي يظنّ كونها عله قطعياً، حيث يرّد فيه بين النفي و الإثبات، وأيضاً إذا كان الدليل الدالّ على إلغاء ما عدا الباقي قطعياً كذلك، وهذا النوع حجّه في العقليات و الشرعيات. وما عدا ذلك يكون مفيداً للعليه ظناً كما إذا كان حصر الأوصاف أو الدليل الملغى ظنياً أو كان أحدهما ظنياً و الآخر قطعياً، وهذا النوع مختلفٌ فيه، فقال أكثر الشافعية: إنه حجّه على المتناظرين (المستدلّ و المعترض)؛ لأنه يفيد الظنّ، والعمل به واجبٌ. وذهب بعضهم إلى أنه حجّه على المستدلّ دون المعترض؛ لأنّ ظنّ العليه يدركه المستدلّ فقط، فظنّه لا يكون حجّه على خصمه ما دام لم يجد عنده الظنّ بالعليه. وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يكون حجّه عليهما؛ لأنّ الوصف الباقي بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما بطل غيره من الأوصاف؛ لأنّ عليه الباقي ثبتت بالظنّ، والظنّ قابلٌ للخطأ. (٢)

أقول: معلومٌ على ذوى البصائر أنّ التقسيم المذكور يؤول إلى تقسيم التقسيم دون

ص: ٣٨٥

١- (١). المحصول: ١٢٢٥/٤.

٢- (٢). راجع: روضه الناظر: ١٧٦؛ نزّهه الخاطر: ١٨٦/٢ وما بعدها؛ أصول الفقه للخضري: ٣٢٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٧١/١ وما بعدها؛ المحصول: ١٢٢٣/٤؛ إرشاد الفحول: ١٠٥١٠٦/٢؛ البحر المحييط: ٢٠٠/٤ وما بعدها؛ المهذب: ٢٠٧٠/٥ وما بعدها؛ الوسيط: ٢٣٣/١ وما بعدها؛ المستصفي: ٣٨٤٣٨٥/٢؛ فواتح الرحموت: ٥٢٥٥٢٧/٢؛ الأحكام: ٢٣٢/٣ وما بعدها؛ التلويح على التوضيح: ١٦١١٦٢/٢.

السبر؛ لأنَّ السبر هو اختبار المحلِّ هل فيه أوصاف أم لا، ثمَّ إذا أثبت أنَّ فيه أوصافاً، فإنَّه يحصر تلك الأوصاف ويقسِّمها، وفي ضوء هذا البيان قال البيضاوي ومَنْ تبعه: التقسيم الحاصر، وهو ما يكون دائراً بين النفي والإثبات، والتقسيم الذي ليس بحاصر، وهو المنتشر هو الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات. (١)

### طرق حذف الوصف غير الصالح للعليه

أولاً: الإلغاء، وهو أن يتبين المجتهد أنَّ الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في صورته بدون الوصف المحذوف، وحينئذٍ لا يكون للمحذوف تأثير في الحكم، مثاله اعتبار الحنفية الصغر سبباً لثبوت ولاية التزويج بدليل الأمر باستئذان البكر البالغه، وبدليل ثبوت الولاية على المال بالصغر، فمحلُّ هذا الحكم هو الصورة التي ثبت فيها الحكم بالوصف الذي أبقاه المجتهد، وهو الصغر دون الذي حذف كالبكاره وغيرها.

وثانياً: الطرد، وهو أن يكون الوصف الذي يحذفه المجتهد أمراً طردياً، يعني: ملغى ولم يعتبره الشارع، وهو نوعان: إمّا مطلقاً أى: ملغى عنده رأساً في الأحكام كلّها، وإمّا في الحكم المبحوث عنه.

وثالثاً: أن لا يظهر في ذهن الناظر للوصف الذي يراد حذفه مناسبة للحكم أو ما يوهم المناسبه، يعني: أن لا يقوم دليل على أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من أنواع الاعتبارات، وقيل: يكفي لمن يريد إثبات عدم مناسبة الوصف لحكم أن يقول: بحث فلم أجد له مناسبة للحكم، ولا يلزمه إقامة الدليل على عدم ظهور المناسبه؛ لأنَّ الفرض أن الباحث مجتهدٌ عادلٌ أهلٌ للنظر و البحث، فالظاهر صدقه، وأن الوصف غير مناسب، ويلزم منه حذفه، إذ لا طريق إلى معرفه عدم المناسبه إلا أخبار هذا المجتهد. (٢)

ص: ٣٨٦

١- (١). راجع: الوسيط في اصول الفقه الإسلامى: ٢٣١/١؛ المهذب: ٢٠٦٩/٥ وما بعدها.

٢- (٢). راجع: الوسيط في اصول الفقه الإسلامى: ٢٣٤/١-٢٣٥؛ أصول الفقه للخضرى: ٣٢٧-٣٢٨؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٧٤-٦٧٥؛ المهذب: ٢٠٧٥/٥-٢٠٧٦؛ الإحكام: ٣/٢٣٥-٢٣٦.

القسم الثالث: الاستنباط. قال الشاشي: القياس بعلمه مستنبطه بالرأى والاجتهاد ظاهر، وتحقيق ذلك: إذا وجدنا وصفاً مناسباً للحكم، وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر إليه، وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع، يضاف الحكم إليه للمناسبة لا لشهاده الشرع بكونه علمه، ونظيره إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً غلب على الظن أن الإعطاء لدفع حاجه الفقير، وتحصيل مصالح الثواب.

إذا عرف هذا، فنقول: إذا رأيت وصفاً مناسباً للحكم، وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع، يغلب الظن بإضافه الحكم إلى ذلك الوصف، وغلبه الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزله المسافر إذا غلب على ظنه أن يقربه ماءً لم يجز له التيمم، وعلى هذا مسائل التحري.

وحكم هذا القياس أن يبطل بالفرق المناسب؛ لأنّ عنده يوجد مناسب سواه في صوره الحكم، فلا يبقى الظن بإضافه الحكم إليه، فلا يثبت الحكم به؛ لأنه كان بناءً على غلبه الظن، وقد بطل ذلك بالفرق.

قد تشبهه عدّه من الأحناف العمل بالقياس بالعمل بالبيّنات في خصومات العباد، منهم الشاشي، وصدر الشريعة، وفخر الإسلام حيث قال: إنّ الله تعالى كلّفنا العمل بالقياس بطريق وضع القياس على مثال العمل بالبيّنات، فجعل الأصول شهوداً، فهي شهود الله، ومعنى النصوص هو شهادتها، وهو العلم الجامع بين الفرع والأصل، ولا بدّ من صلاحه الأصول، وهو كونها صالحه للتعليل كصلاحه الشهود بالحرية والعقل والبلوغ، ولا بدّ من صلاح الشهاده كصلاح الشاهد بلفظه الشهاده خاصّه، وعدالته واستقامته للحكم المطلوب، فكذلك هذه الشهاده.

أمّا إثبات العلم من طريق الاستنباط، فعلى أنواع، أهمّها ما يلي:

النوع الأول: طريقه السبر و التقسيم، ويراد بالسبر فى الاصطلاح الاختبار و البحث، وبالتقسيم استعراض الأوصاف التى تصلح أن تكون علّه فى الأصل و ترديد العلّه بينها.

وبيان آخر: التقسيم معناه جمع الأوصاف التى يظنّ علّيتها فى الأصل و الترديد بينها.

و خلاصه هذا المسلك أنّ المجتهد عليه أن يبحث فى الأوصاف الموجوده فى الأصل، ويستبعد ما لا يصحّ أن يكون علّه منها، ويستبقى ما هو علّه حسب رجحان ظنّه، وهاديه فى الاستبعاد والاستبقاء تحقّق شروط العلّه، بحيث لا يستبقى إلّا وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدّياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار.

فى ضوء ما ذكر، هذا الطريق يتفاوت بتفاوت عقول المجتهدين فى مجالات الاستنباط وتختلف اختلافاً كبيراً، فإنّ الحنفية رأوا المناسب فى تعليل التحريم فى الأموال الربويه القدر، والشافعية رأوه الطعم، والمالكيه رأوه القوت والادّخار، كلّهم يقيّدون اتحاد الجنس فيها.

و هذا المسلك قسمان:

أحدهما: أن يدور بين النفى و الإثبات، و هذا هو المنحصر.

والثانى: أن لا يكون كذلك، و هذا هو المنتشر.

نعم، إذا دار بين (النفى) والإثبات، فيكون الدليل على نفى عليه ما عدا الوصف المعين ظنياً.

واختلفوا فى المنتشر على مذاهب:

الأول: إنّه ليس بحجّه مطلقاً لا فى القطعيات ولا فى الظنيات.

الثانى: إنّه حجّه فى العمليات فقط.

الثالث: إنّه حجّه للناظر دون المناظر.

وقيل: التحقيق أن يقال: السبر و التقسيم يفيد العليه قطعاً إذا كان حصر الأوصاف التى يظنّ كونها علّه قطعياً حيث يردّد فيه بين النفى و الإثبات، وأيضاً إذا كان الدليل



الدالّ على إلغاء ما عدا الباقي قطعياً، وهذا النوع حجّه في العقلیات و الشرعیات. وما عدا ذلك يكون مفيداً للعلیه ظناً كما إذا كان حصر الأوصاف أو الدليل المغبی ظنياً أو كان أحدهما ظنياً و الآخر قطعياً، و هذا النوع مختلفٌ فيه.

أقول: معلومٌ على ذوی البصائر أنّ التقسیم المذكور يؤول إلى تقسیم التقسیم دون السبر، ولذا قال البيضاوی و من تبعه: التقسیم الحاصر، و هو ما يكون دائراً بين النفي و الإثبات، و التقسیم الذي ليس بحاصر، و هو المنتشر.

و أمّا طرق حذف الوصف غير الصالح للعلیه، فهي:

أولاً: الإلغاء. وثانياً: الطرد، و هو أن يكون الوصف الذي يحذفه المجتهد أمراً طردياً، یعنی: ملغى ولم يعتبره الشارع، و هو نوعان: إمّا مطلقاً، و إمّا في الحكم المبحوث عنه. وثالثاً: أن لا يظهر في ذهن الناظر للوصف الذي يراد حذفه مناسبه للحكم أو ما يوهم المناسبه.

١. أذكر تحقيق الشاشى فى القياس بعّله مستنبطه بالرأى والاجتهاد.
٢. ما هو حكم هذا القياس عند الشاشى؟
٣. أذكر تشبيه بعض الأحناف العمل بالقياس بالعمل بالبينات فى خصومات العباد.
٤. عزّف السبر و التقسيم واذكر خلاصه هذا المسلك.
٥. لماذا يختلف ويتفاوت هذا الطريق بتفاوت عقول المجتهدين فى مجالات الاستنباط؟
٦. أذكر التقسيم المنحصر و المنتشر، ثم اذكر المذاهب فى المنتشر.
٧. أذكر التحقيق المذكور فى السبر و التقسيم.
٨. أذكر طرق حذف الوصف غير الصالح للعليه.

إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم

\*النوع الثانى: إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم، كأن يقال مثلاً: إنَّ هذا الوصف فى الأصل هو الذى يناسب أن يكون مظهره لتحقيق الحكمه من هذا الحكم. وعليه، فيجب أن يكون هو العلة.

قال الغزالي: النوع الثانى من الاستنباط إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم، والاكتفاء بمجرد المناسبه فى إثبات الحكم مختلف فيه، وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا اضعف الحكم إليه انتظم، مثاله قولنا: حرمت الخمر؛ لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكليف، وهو مناسب، لا كقولنا: حرمت؛ لأنها تقذف بالزبد؛ أو لأنها تحفظ فى الدن (أى ما عظم من الروايقد و هو كهينه الحب)، فإن ذلك لا يناسب. (1)

فى معنى المناسبه

حكى الآمدى عن أبى زيد الدبوسى أنَّ المناسب عبارته عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول.

ص: ٣٩١

ثم قال: وما ذكره و إن كان موافقاً للوضع اللغوي، حيث يقال: هذا الشيء مناسب لهذا الشيء، أى: ملائم له، غير أن تفسير المناسب بهذا المعنى فيه تأمل، والحق في ذلك أن يقال: المناسب: عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواءً كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا، وسواءً كان ذلك المقصود جلب مصلحه أو دفع مفسده، وهو أيضاً غير خارج عن وضع اللغه لما بينه وبين الحكم من التعليق والارتباط، وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغه أن يقال إنه مناسب له. (١)

وقيل: المناسبه عند الأصوليين: أن يكون بين الوصف و الحكم ملائمه، بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحه مقصوده للشارع من جلب منفعه للناس أو دفع مفسده عنهم. (٢)

وقال في المحصول: الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين:

الأول: أنه المفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعه، وعن الإبقاء بدفع المضره؛ لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضره وإبقاؤه دفع للمضره، ثم هذا التحصيل و الإبقاء قد يكون معلوماً و قد يكون مظنوناً، وعلى التقديرين فأما أن يكون دينياً أو دنيوياً.

الثاني: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، فإنه يقال: هذه اللؤلؤه تناسب هذه اللؤلؤه في الجمع بينهما في سلك واحد متلائم، ثم قال: التعريف الأول قول من يعلل

ص: ٣٩٢

---

١- (١). الإحكام: ٢٣٧/٣. وراجع: الوسيط: ٢٣٧/١؛ البحر المحيط: ١٨٧/٤؛ المستصفى: ٦٣٦/١؛ منتهى السؤل: ٢١١.  
٢- (٢). راجع: المستصفى: ٦٣٦/١ و ٣٨٦/٢؛ فواتح الرحموت: ٤٦٩/٢ و ٥٢٧؛ إرشاد الفحول: ١٠٧/٢؛ روضه الناظر: ١٧٣؛ نزاهه الخاطر: ١٧٨/٢؛ المهذب: ٢٠٥٥/٥؛ التلويح على التوضيح: ١٤٨/٢؛ الوسيط: ٢٣٦/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٧٦/١؛ الوجيز: ٢٠٦؛ البحر المحيط: ١٨٦/٤.

أحكام الله تعالى بالحكم و المصالح، والتعريف الثانى قول من يأباه. (١)

وقد تسمى المناسبه بالأخاله؛ لأنّ الحكم بمناسبه الوصف يخال، أى: يظنّ أنّ الوصف علّه، وأيضاً تسمى: المصلحه والاستدلال ورعايه المقاصد، ويسمى استخراجها: «تخريج المناط»؛ لأنه إبداء مناط الحكم. (٢)

## هل المناسبه بذاتها مفيده للعليه

### اشاره

قال الحنفية و الشافعيه: إنّ المناسبه تكون مفيده للعليه إذا اعتبرها الشارع بنصّ أو إجماع كالمناسبات التى اعتبرها الشارع لحفظ المقاصد الكليه الضروريه الخمسه، وهى:

١. حفظ الدين، فإنّ الشارع شرّع لأجله القتل بالردّه و جهاد الكفار.

٢. حفظ النفس، و قد شرّع الشارع من أجله القصاص.

٣. حفظ العقل، الذى شرّع من أجله تحريم المسكرات.

٤. حفظ المال، الذى أوجب الشارع له حدّ السرقة و قطع الطريق، وإيجاب الضمان على المعتدى.

٥. حفظ النسل أو العرض، فإنّ الشارع صانته بتشريع تحريم الزنا وإيجاب الحدّ على مرتكبه. (٣)

وقال المالكيه و الحنابله: لا- يشترط اعتبار الشارع للمناسبه بنصّ أو إجماع حتى تكون مفيده للعليه، و إنّما يكفى مجرد إبداء المناسبه بين الحكم و الوصف مجرداً عن الدليل الذى يثبت هذه المناسبه، فكلّ ما يكون جالباً للمنفعه أو دافعاً للمضرّه يصلح

ص: ٣٩٣

١- (١). المحصول: ١١٨٨/١١٨٩/٤. وراجع: البحر المحيط: ١٨٦/٤؛ إرشاد الفحول: ١٠٦١٠٧/٢.

٢- (٢). راجع: البحر المحيط: ١٨٦/٤؛ المهذب: ٢٠٥٦/٥؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٧٦/١؛ إرشاد الفحول: ١٠٦/٢.

٣- (٣). الوسيط: ٢٣٨/١-٢٣٩؛ البحر المحيط: ١٨٨/١٨٩/٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٧٩/١؛ إرشاد الفحول: ١٠٨/٢؛ منتهى السؤل: ٢١٢.

عَلَهُ لِلْحَكْمِ؛ لِأَنَّ ظَنَّ الْعَلِيهِ قَدْ حَصَلَ، وَتَحَقَّقَ الظَّنُّ كَافٍ فِي وَجُوبِ الْعَمَلِ.

اعلم أنّ المناسبه قد تكون جليه حتى تنتهي إلى القطع كالضروريات، وقد تكون خفيه كالمعاني التي استنبطها الفقهاء، وليس لهم إلا مجرد احتمال اعتبار الشارع لها.

و هذا الخلاف المذكور استلزم تقسيم الوصف المناسب إلى ثلاثة أو أربعة أقسام بحسب اعتبار الشارع أو عدمه، (1) وهذه الأقسام هي: المناسب المؤثر، والملائم، والملغى، والمرسل.

وقال الزركشي في عله انقسام المناسبه إلى ثلاثة أقسام: لأنه أما أن يعلم أنّ الشارع اعتبره أو يعلم أنّه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما.

القسم الأول: ما علم اعتبار الشارع له، والمراد بالعلم، الرجحان، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه، لا التنقيص عليه، ولا الإيحاء إليه، وإلا لم تكن العله مستفاده (ومستنبطه) من المناسبه، وهو المراد بقولهم: شهد له أصل معين، وقال الغزالي: المعنى بشهادته أصل معين للوصف أنّه مستنبط منه من حيث إنّ الحكم اثبت شرعاً على وفقه.

القسم الثاني: ما علم إلغاء الشارع له، كما نقل عن بعضهم إيجاب الصوم ابتداءً في كفّاره من واقع في رمضان؛ لأنّ القصد منها الانزجار، وهو لا- ينزجر بالعتق، فهذا وان كان قياساً لكنّ الشارع ألغاه حيث أوجب الكفّاره مرتبه من غير فصل بين المكلفين، والقول به مخالف للنهي، فيكون باطلاً.

القسم الثالث: أن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من

ص: ٣٩٤

---

١- (١). راجع: الأصول العامّة: ٣١١؛ المستصفي: ١/٦٣٤ وما بعدها؛ الوجيز: ٢٠٨؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٠١؛ المحصول: ١١٩٣/٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٨٠؛ الوسيط: ١/٢٣٩؛ البحر المحييط: ٤/١٩٣؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٠؛ فواتح الرحموت: ٢/٤٧٥.

اصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمّى بالمصالح المرسله. (١) وسيأتي الكلام فيه.

والأصوليون اتفقوا على صحّة التعليل بالمناسب المعتبر، وعلى عدم صحّة التعليل بالمناسب الملغى، واختلفوا فى صحّة التعليل بالمناسب المرسل.

### ١. المناسب المؤثر

قال الآمدى: الوصف المناسب أمّا أن يكون معتبراً فى نظر الشارع أو لا يكون معتبراً، فإن كان معتبراً، فاعتباره أمّا أن يكون بنصّ أو إجماع أو بترتيب الحكم على وفقه فى صورته بنصّ أو إجماع، فإن كان معتبراً بنصّ أو إجماع، فيسمّى المؤثر. (٢)

والمؤثر: هو الوصف الذى دلّ الشارع على أنه اعتبره بعينه علّه للحكم ذاته، أى: للحكم الذى شرّعه بناءً عليه، أو هو الذى اعتبره الشارع علّه بأنّه وجوه الاعتبار، ودلّل صراحه أو إشارة على ذلك، وما دام الشارع دلّ على أنّ هذا المناسب هو علّه الحكم، فكأنّه دلّ على أنّ الحكم نشأ عنه، وأنه أثر من آثاره، ولهذا سمّاه الأصوليون المناسب المؤثر، وهو العله المنصوص عليها. (٣)

حكى السيد الحكيم عن خلاّف أنّه قال: لا- خلاّف بين العلماء فى بناء القياس على المناسب المؤثر، ويسمّون القياس بناءً عليه قياساً فى معنى الأصل. (٤)

ولكن دعوى عدم الخلاف مع خلاف ابن حزم وغيره غير صحيحه، فلذا قال فى الوجيز:

و هذا أعلى أنواع المناسب، ولا خلاف فى صحّة القياس عليه عند القائلين بالقياس. (٥)

ص: ٣٩٥

١- (١). البحر المحيط: ١٩٣/٤؛ إرشاد الفحول: ١١٠/٢؛ المستصفى: ١/٦٤٠ و ٦٤١.

٢- (٢). الإحكام: ٢٤٦/٣. وراجع: المستصفى: ٣٨٧/٢؛ منتهى السؤل: ٢١٣٢١٤.

٣- (٣). راجع: الوجيز: ٢٠٨؛ الأصول العامه: ٣١١؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، ١٠١.

٤- (٤). الأصول العامه للفقه المقارن: ٣١٢.

٥- (٥). الوجيز: ٢٠٨.

وهكذا وجه المحقق الحكيم كلام خلاف، فليراجع.

نعم، يرد عليه أنه لو كان محطّ النزاع هو هذا القسم، فهو ليس من القياس بشيء، فإنه إذا نصّ الشارع أو دلّ على أنّ الحكم نشأ عن هذا الوصف، وأنه أثّر من آثاره، فلا يبقى شكّ في أنّ الحكم يدور مداره من غير فرق بين الأصل و الفرع، بل لا أصل ولا فرع.

ص: ٣٩٤



إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم، كأن يقال مثلاً: إنَّ هذا الوصف في الأصل هو الذى يناسب أن يكون مظنه لتحقيق الحكمه من هذا الحكم. وعليه، فيجب أن يكون هو العلة.

قال الغزالي: الاكتفاء بمجرد المناسبه في إثبات الحكم مختلف فيه، وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا اضيف الحكم إليه انتظم، مثاله: حرمت الخمر؛ لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكليف، وهو مناسب، لا كقولنا: حرمت؛ لأنها تقذف بالزبد؛ أو لأنها تحفظ في الدن، فإن ذلك لا يناسب.

حكى الآمدى عن الدبوسى أن المناسب عبارته عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، ثم قال: وما ذكره وإن كان موافقاً للوضع اللغوى، غير أنه بهذا المعنى فيه تأميل، والحق في ذلك أن يقال: المناسب: عبارته عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحه أو دفع مفسده.

وقيل: المناسب عند الأصوليين: أن يكون بين الوصف و الحكم ملائمة، بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحه مقصوده للشارع من جلب منفعة للناس أو دفع مفسده عنهم. وقد تسمى المناسبه بالأخاله؛ لأنَّ الحكم بمناسبه الوصف يخال أى: يظن أن الوصف عله، وأيضاً تسمى بالمصلحه والاستدلال ورعايه المقاصد، ويسمى استخراجها: «تخريج المناط»؛ لأنه إبداء مناط الحكم.

قال الحنفية و الشافعية: إنَّ المناسبه تكون مفيده للعليه إذا اعتبرها الشارع بنص أو إجماع كالمناسبات التى اعتبرها الشارع لحفظ المقاصد الكليه الضروريه الخمسه، وهى:

١. حفظ الدين.

٢. حفظ النفس.

٣. حفظ العقل.

٤. حفظ المال.

٥. حفظ النسل أو العرض.

وقال المالكيه و الحنابله: لا يشترط اعتبار الشارع للمناسبة بنص أو إجماع حتى تكون مفيده للعليه، إنما يكفي مجرد إبداء المناسبه بين الحكم و الوصف مجرداً عن الدليل الذى يثبت هذه المناسبه، فكل ما يكون جالباً للمنفعه أو دافعاً للمضره يصلح علّه للحكم؛ لأنّ ظنّ العليه قد حصل، وتحقق الظنّ كاف في وجوب العمل.

اعلم أنّ المناسبه قد تكون جليه، وقد تكون خفيه.

الأوّل كالضروريات، والثانى كالمعاني التى استنبطها الفقهاء، وليس لهم إلاّ مجرد احتمال اعتبار الشارع لها، وهذا الخلاف استلزم تقسيم الوصف المناسب إلى ثلاثه أو أربعه أقسام بحسب اعتبار الشارع أو عدم اعتباره، وهذه الأقسام هى: المناسب المؤثر، والملائم، والملغى، والمرسل.

وقال الزركشى فى علّه الانقسام: إنه إما أن يعلم أنّ الشارع اعتبره، أو يعلم أنّه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما.

والأصوليون اتفقوا على صحّحه التعليل بالمناسب المعتبر، وعدم صحّحه التعليل بالمناسب الملغى، واختلفوا فى صحّحه التعليل بالمناسب المرسل.

المؤثر: هو الوصف الذى دلّ الشارع على أنّه اعتبره بعينه علّه للحكم ذاته، أى: للحكم الذى شرّعه بناءً عليه، أو هو الذى اعتبره الشارع علّه بأنّهم وجوه الاعتبار، ودلّل صراحه أو إشارة على ذلك، وما دام الشارع دلّ على أنّ هذا المناسب هو علّه الحكم، فكأنّه دلّ على أنّ الحكم نشأ عنه، وأنّه أثر من آثاره.

حكى السيد الحكيم عن خلاّف أنّه قال: لا- خلاّف بين العلماء فى بناء القياس على المناسب المؤثر، ويسمّون القياس بناءً عليه قياساً فى معنى الأصل، ولكن دعوى عدم

ص: ٣٩٨

الځلاف مع ځلاف ابن حزم وغيره غير صحيحه، فلذا قال في الوجيز: وهذا أعلى أنواع المناسب، ولا ځلاف في صحه القياس عليه عند القائلين بالقياس، وهكذا وجه المحقق الحكيم كلام ځلاف، فليراجع.

نعم، يرد عليه أنه لو كان محط النزاع هو هذا القسم، فهو ليس من القياس بشيء، فإنه إذا نص الشارع أو دل على أن الحكم نشأ عن هذا الوصف، وأنه أثر من آثاره، فلا يبقى شك في أن الحكم يدور مداره من غير فرق بين الأصل و الفرع، بل لا أصل ولا فرع.

ص: ٣٩٩

١. إثبات العله بإبداء مناسبتها للحكم، ما هو؟ عرّفه ووضّحه بذكر المثال.

٢. ما هو المراد بالمناسب على رأى الدبوسى و الآمدى؟

٣. أذكر بعض أسامى المناسبه، ولماذا سمّيت بالإخاله؟

٤. عند الحنفيه و الشافعيه بماذا تكون المناسبه مفيده للعليه؟ اذكر الضرورات الخمسه عندهم.

٥. عند المالكيه و الحنابله بماذا تكون المناسبه مفيده للعليه؟

٦. أذكر أقسام المناسب.

٧. عرّف المناسب المؤثّر.

٨. أذكر رأى خلاّف فى المناسب المؤثّر و الإيراد عليه.

٩. لماذا لا يكون القياس المبني على المناسب المؤثّر قياساً بشىء؟

#### ٢. المناسب الملائم

و هو الوصف الذى لم يقد دليل من الشارع على اعتباره بعينه عله لحكمه، و إنما قام دليل شرعى من نص أو إجماع على اعتباره بعينه عله لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه عله لعين الحكم، أو اعتبار جنسه عله لجنس الحكم، فإذا علل المجتهد حكماً شرعياً بهذا النوع من المناسب، يكون تعليله ملائماً لنهج الشارع فى التعليل وبناء الأحكام، فيكون التعليل سائغاً و القياس عليه صحيحاً على رأى أصحاب القياس.

ومثلاً للوصف الذى اعتبر الشارع عينه عله لجنس الحكم بثبوت الولايه للأب على تزويج ابنته البكر الصغيره، والعله فى هذا الحكم على رأى الحنفية هى الصغر لا- البكاره، محتجين بأن الشارع شهد لهذا الوصف بالاعتبار، حيث جعله عله للولايه على المال، وحيث إن هذه الولايه و الولايه على التزويج من جنس واحد و هو الولايه المطلقه، فكأن الشارع اعتبر الصغر عله لكل ما هو من جنس الولايه، أى: لجميع الأنواع، فيكون الصغر هو الوصف المناسب الذى انيط به الحكم بالولايه على تزويج الصغيره سواء أكانت بكرة أم ثيباً.

وللوصف الذى اعتبر الشارع جنسه عله لعين الحكم، جمع الصلاه فى اليوم المطير، عند من أخذ به كالإمام مالك، فالسنه وردت بجواز الجمع فى اليوم المطير ولكن لم تبيّن صراحه عله هذا الحكم، ولكن وجد أنّ الشارع اعتبر وصفاً من جنس هذا الوصف، أى: المطر عله لحكم الجمع وهو السفر؛ لأنّ كلاً من السفر والمطر جنس واحد، وهو كونه مظنه المشقه التى يناسبها التيسير والتخفيف عن المكلفين، وأنّ الحكم يباحه جمع الصلاه عند السفر هو عينه الوارد عند المطر، فاعتبار الشارع السفر عله لجمع الصلاتين تخفيفاً عن المسافر، يدلّ على اعتبار ما هو من جنسه - كالمطر - مبيحاً للتخفيف و الجمع بين الصلاتين، فيكون المطر عله الحكم بجواز الجمع، فيقاس عليه جواز الجمع فى حاله سقوط الثلج والبرد ونحو ذلك.

وللوصف الذى اعتبر الشارع جنسه عله لجنس الحكم الحيض فى إسقاط الصلاه عن الحائض، وذلك أنّ الحكم الشرعى هو أنّ الحائض لا تصوم ولا تصلّى فى أثناء حيضها، فإذا طهرت لزمها قضاء الصوم لا الصلاه، والعهه فى هذا الحكم أنّ إلزام الحائض إذا طهرت بقضاء الصلاه التى فاتتها مع تكرار أوقاتها حرّج ومشقه عليها، فأقام الشارع الحيض مقام هذه المشقه الناشئه عنه وجعله عله للحكم بعدم قضائها الصلاه. (١)

تنبيه: قال صدر الشريعه: إذا وجدت الملايمه يصحّ العمل ولا يجب عندنا، بل يجب إذا كانت مؤثّره، فالملايمه كأهليه الشهاده والتأثير كالعده، وعند بعض الشافعيه يجب العمل بالملائم بشرط شهاده الأصل، وهى أن يكون للحكم أصلٌ معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه. (٢)

ص: ٤٠٢

- 
- ١- (١). راجع: الأصول العامه: ٣١٢؛ كشف الأسرار: ٥١٢٥١٣/٣؛ التوضيح: ١٤٨/٢؛ الوجيز: ٢٠٩٢١١؛ منتهى السؤل: ٢١٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٨٢٦٨٦؛ الوسيط: ١/٢٤٢-٢٤٧؛ المهذب: ٥/٥٨٢٠٥٩؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٠١١٢؛ البحر المحيط: ٤/١٩٣-١٩٥؛ فواتح الرحموت، ٤٧٥؛ المحصول: ٤/١١٩٢١١٩٤؛ الأحكام: ٣/٢٤٧٢٤٨؛ المستصفى: ٢/٣٨٧٣٨٨.
- ٢- (٢). التوضيح: ١٥١/٢. وراجع: كشف الأسرار: ٥١٢/٣.

### ٣. المناسب الملغى

و هو الوصف الذى يظهر للمجتهد أنه محقق لمصلحه، ولكن ورد من الشارع من أحكام الفروع ما يدل على عدم اعتباره، وهذا لا- يصحّ التعليل به باتفاق الأصوليين، كما فى قول المتوهم إنّ اشتراك الابن مع البنت فى البنوة للمتوفى هو وصف مناسب للتسوية بينهما فى الميراث، فهذا محض وهم وليس هو بالمناسب؛ لأنّ الشارع ألغى مناسبته بالنصّ على أنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين، وهذا لا يجوز بناء الأحكام عليه؛ لأنّه خطأ وباطل قطعاً. (١)

### ٤. المناسب المرسل

و هو الوصف المناسب الذى لم يشهد له الشارع بالاعتبار ولا- بالإلغاء، ويسمى بالمناسب المرسل؛ لإرساله وإطلاقه عن الإلغاء والاعتبار.

وقال فى الوجيز: ولكن ترتيب الحكم على وفقه، أى: بناء الحكم عليه يحقق مصلحه تشهد لها عمومات الشريعة من حيث الجملة، فهو من حيث إنّّه يحقق مصلحه من جنس مصالح الشريعة يكون مناسباً، ومن حيث إنّّه خال عن دليل يشهد له بالاعتبار أو بالإلغاء، يكون مرسلًا. (٢)

ويسمى أيضاً بالمصلحه المرسله أو الاستصلاح كما سمّاه الغزالي.

واختلف فى حجّيته وجواز التعليل به، فقال الحنفية و الشافعية: لا يجوز التعليل به؛ لأنّه لم يقم دليل من الشرع على اعتباره، وحينئذٍ يجوز أن تكون العله غيره، لكننا لم نهتد إليه؛

ص: ٤٠٣

---

١- (١). راجع: الوجيز: ٢١١؛ الأصول العامه: ٣١٢٣١٣؛ منتهى السؤل: ٢١٤؛ إرشاد الفحول: ١١/٢؛ البحر المحيط: ١٩٤/٤؛ الإحكام: ٢٤٩/٣؛ المحصول: ١١٩٣/٤؛ المهذب: ٢٠٦٠/٥-٢٠٦١؛ الوسيط: ١/٢٤٠؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٨٠/١؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٠٢١٠٣.

٢- (٢). الوجيز: ٢١١.

فلا يصح بناء الحكم عليه من غير دليل، لقوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ . (١)

وقال المالكيه و الحنابله: يصح التعليل به؛ لأنّ الشارع لم يبلغ اعتباره، ويكفى للعمل به ما نراه من مناسبه للحكم؛ لأنّ الذي كلّفنا به فقط هو بذل الجهد، وحيث لم نصل إلّا إلى هذا، فإنّه قد حصل الظنّ بكونه علّه للحكم، ومتى تحقّق الظنّ وجب العمل به، أمّا احتمال كون العلّه وصفًا آخر لم ندر كه؛ فهو ممّا لا يعتدّ به. (٢)

### تنبيه

أقول: هذا داخل في البحث عن المصالح المرسله التي سيأتي البحث عنها، والقسم الأوّل-أى: المناسب المؤثّر-خارج عن محلّ النزاع، وهو عمل بالنصّ كما مرّت الإشارة إليه، وأنّ القسم الثاني مخدوش بعدم العلم بكون الصغر علّه تامّه، بل يحتمل أن يكون للبيكاره في النكاح مدخلية، وإن لم يكن كذلك في مورد المال، والقسم الثالث-أى المناسب الملغى-فهو من قبيل التماس العلل لصرف النصوص عليها، وهو محظور عقلاً وشرعاً.

### تنقيح المناط

اعتبر بعض الأصوليين كالبيضاوي وغيره من الشافعيه تنقيح المناط من مسالك العلّه، وليس بمسلك على رأى البعض الآخر منهم. (٣)

والتنقيح فى اللغه: التهذيب و التمييز و التخليص، يقال: كلامٌ منقّح، أى: لا حشو فيه، والمناط: العلّه، والمناط مصدر ميمى بمعنى اسم المكان، ومعناه اسم مكان الإناطه

ص: ٤٠٤

١- (١). الإسرائ: ٣٦.

٢- (٢). راجع: الوجيز: ٢١١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٨٩/١ وما بعدها؛ الأصول العامه: ٣٣؛ الوسيط: ٢٤٩/١ وما بعدها؛ المهذب: ٢٠٦٠/٥؛ المحصول: ١١٩٣/٤.

٣- (٣). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ٦٩١/١؛ الوجيز: ٢١٦؛ الوسيط: ٢٥٢/١؛ المهذب: ٢٠٨٠/٥.



والتعليق، وتسمى العلة مناطاً لربط الحكم بها وتعليقه عليها.

وفى اصطلاح الأصوليين يراد بتنقيح المناط: تهذيب العلة ممّا علّقَ بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية، وذلك بأن يرد النصّ مشتملاً على العلة مقترناً بها بعض الأوصاف التي لا علاقته لها بالحكم، ولا مدخل لها في العلية من غير أن يدلّ النصّ على العلة بعينها.

قال الآمدي: تنقيح المناط: هو النظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النصّ على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا دخل له في الاعتبار ممّا اقترن به من الأوصاف. (١)

مثاله: ما ورد في السُّنَّة من أنّ أعرابياً واقَعَ زوجته في نهار شهر رمضان عامداً، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وأخبره، فأمره بالكفّاره. (٢) وهذا الحديث يدلّ بطريق الإيماء على أنّ علة إيجاب الكفّاره على الأعرابي هي الوقاع، ولكن لم يدلّ على وصف معين أنّه هو العلة، فالنصّ اشتمل على العلة ولكنها غير مهذّبه ولا خالصة من الشوائب والأوصاف التي لا علاقته لها بالعلية، فيأتي ويخلص العلة الحقيقية ممّا اقترن بها أو علّقَ بها، مثل: كون المجمع أعرابياً، وأنّ الوقاع حصل في المدينة، وكون المجمع في شهر رمضان من تلك السنة بعينها، فيستبعد المجتهد هذه الأوصاف، ويصل بعد ذلك إلى أنّ الوقاع عمداً في نهار رمضان هو علة الحكم بوجوب الكفّاره، وهذا مذهب الشافعية والحنابلة في تنقيح علة هذا الحكم، فلا تجب الكفّاره عندهم على من أفطر عامداً بغير جماع. (٣)

و أمّا الحنفية و المالكية، فيزيدون على ما سبق إلغاء كون الذي وقع خصوص

ص: ٤٠٥

١- (١). الإحكام: ٢٦٤/٣.

٢- (٢). صحيح مسلم: ٤٩٦ ح ٢٥٩٠؛ صحيح البخاري: ٥١١ ح ١٩٣٦؛ صحيح الترمذي: ٣٢٢ ح ٧٢٤.

٣- (٣). راجع: الإحكام: ٢٦٤/٣؛ الوجيز: ٢١٦٢١٧؛ الأصول العامة: ٣١٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٩٢؛ المستصفي: ٢/٢٨٣؛ البحر المحيط: ٢٢٧/٤؛ إرشاد الفحول: ١١٨/٢؛ روضه الناظر: ١٦٢؛ نزّهه الخاطر: ٢/٢٢٣؛ التلويح على التوضيح: ٢/١٦٢١٦٣؛ الوسيط: ١/٢٥٢-٢٥٣؛ المهذب: ٥/٢٠٨٠ و ٢٠٨٤.

الوقاع، فقالوا: إن مثل الجماع كل مفطر، وهذه المماثلة تفهم بالتبادر، فتجب الكفارة بالإفطار في رمضان سواء أكان بجماع أم بأكل أم بشرب ونحوها من المفطرات، ويكون المؤثر في إيجاب الكفارة عند هؤلاء هو انتهاك حرمة رمضان بتناول المفطر عمداً، فيكون هو العلة في وجوب الكفارة. (١)

وقد عرفت أن أنظار (رؤى) المجتهدين تختلف أيضاً في تنقيح المناط، فقد يعتبر بعضهم أن هذا الوصف هو العلة، وقد يعتبر البعض الآخر وصفاً آخر هو العلة، فعلى هذا تختلف الأحكام باختلاف الأنظار (الرؤى).

## تذكره

ومما يلاحظ أن تنقيح المناط على التعريف المذكور شبيه بالسبر و التقسيم؛ لأن هناك في الواقع فرق بينهما، فإن تنقيح المناط يكون حيث دل نص على مناط الحكم، ولكنه غير مهذب ولا خالص مما لا دخل له في العلية، وأما السبر و التقسيم فيكون حيث لا يوجد نص أصلاً على مناط الحكم، ويراد به التوصل إلى معرفه العلة لا إلى تهذيبها من غيرها كما يكون في تنقيح المناط.

(٢)

وقال الغزالي: أقر به أكثر منكرى القياس، بل قال أبو حنيفة: لا قياس في الكفارات، وأثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالاً.

(٣)

وقال صدر الشريعة: وعلمائنا (أى: الأحناف) لم يعرضوا للسبر و التقسيم، وتنقيح المناط، فإنه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما إلى النص أو الإجماع أو المناسبه. (٤)

ص: ٤٠٦

١- (١). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٩٣؛ الوجيز: ٢١٧؛ الوسيط: ١/٢٥٣؛ المهذب: ٥/٢٠٨٠.

٢- (٢). راجع: المهذب: ٥/٢٠٨١؛ التلويح: ٢/١٦٢١٦٣؛ البحر المحيط: ٤/٢٢٩؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٨؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٩٣؛ الوسيط: ١/٢٥٤.

٣- (٣). المستصفى: ٢/٢٨٥؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٨؛ البحر المحيط: ٤/٢٢٧؛ أصول الفقه للخضرى: ٣٢٣.

٤- (٤). التوضيح لمتن التنقيح: ٢/١٦٢.

أمّا تنقيح المناط، فقد عرفت أنّه خاصّ بالعلل المنصوصه، ولا يوجد في العلل المستنبطه، وأنّه هو الاجتهاد في تعيين السبب الذي ناط الشارع الحكم به وأضافه إليه.

و أمّا تخريج المناط: فهو النظر والاجتهاد في استنباط الوصف المناسب للحكم الذي ورد به النصّ أو الإجماع ليجعل علّه للحكم، وذلك بأي طريق من طرق مسالك العلّه كالمناسبه أو السبر و التقسيم، فتخريج المناط خاصّ بالعلل المستنبطه، والتخريج هو الاستخراج أو الاستنباط، أو يقال: هو استنباط علّه الحكم التي لم يرد نصّ بها، ولم ينعقد إجماع عليها بالطرق التي يتوصّل بها إلى معرفه العلّه غير المنصوص عليها أو غير المجمع عليها.

وقال في الإحكام: و أمّا تخريج المناط: فهو النظر والاجتهاد في إثبات علّه الحكم الذي دلّ النصّ أو الإجماع عليه دون عليته، وذلك كالاكتفاء في إثبات كون الشدّه المطربه علّه لتحريم شرب الخمر، وكون القتل العمد العدوان علّه لوجوب القصاص في المحدث، (١) وكون الإسكار علّه لتحريم الخمر، وكون الصغر علّه الولايه في التزويج.. وغيرها ممّا ذكر من الأمثله.

(٢)

قال الزركشى: و هو مشتقّ من الإخراج، فكأنّه راجع إلى أنّ اللفظ لم يتعرّض للمناط بحال، فكأنّه مستورٌ اخرج بالبحث و النظر، كتعليل تحريم الرّبا بالطعم، فكأنّ المجتهد أخرج العلّه، ولهذا سُمّي تخريجاً. بخلاف التنقيح فإنّه لم يستخرج؛ لكونه مذكوراً في النصّ، بل نَقَحَ المنصوص وأخذ منه ما يصلح للعليه وترك ما لا يصلح.

إلى أن قال: والحاصل، إنّ بيان العلّه في الأصل: تخريج المناط، وإثباته في الفرع:

ص: ٤٠٧

١- (١). الإحكام: ٢٦٥/٣؛ البحر المحيط: ٢٢٨/٤؛ التلويح: ١٦٣/٢.

٢- (٢). راجع: أصول الفقّه الإسـلامى: ١/٦٩٤٦٩٥؛ الوجيز: ٢١٧؛ الوسيط: ١/٢٥٥؛ البحر

المحيط: ٢٢٨/٤؛ المهذب: ٥/٨٦٠٨٥٢؛ المستصفى: ٢/٢٨٥٢٨٧؛ روضه الناظر: ١٦٢.

تحقيق المناط، أى: إذا ظننا أو علمنا العلة ثم نظرنا وجودها فى الفرع ووطننا تحقيق المناط، فهو تحقيق المناط. (١)

وفى ضوء ما ذكر، علمت أنّ تخريج المناط هو الاجتهاد القياسى. وقال الغزالي: عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر، وطائفه من معتزله بغداد، وجميع الشيعة، والعلة المستنبطه أيضاً عندنا لا يجوز التحكّم بها. (٢)

ص: ٤٠٨

---

١- (١). البحر المحيط: ٢٢٨٢٢٩/٤.

٢- (٢). المستصفى: ٢٨٦/٢.

المُناسب الملائم: هو الوصف الذى لم يَقم دليل من الشارع على اعتباره بعينه علّة لحكمه، وإنّما قام دليل شرعى من نصّ أو إجماع على اعتباره بعينه علّة لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه علّة لعين الحكم، أو اعتبار جنسه علّة لجنس الحكم، فإذا علّل المجتهد حكماً شرعياً بهذا النوع من المناسب، سيكون ملائماً لنهج الشارع فى التعليل وبناء الأحكام، فيكون تعليله سائغاً و القياس عليه صحيحاً على رأى أصحاب القياس.

ومثّلوا للوصف الذى اعتبر الشارع عينه علّة لجنس الحكم بثبوت الولاية للأب على تزويج ابنته البكر الصغيره، والعلّة فى هذا الحكم على رأى الحنفية هى الصغر لا البكاره، وعلى رأى الشافعية فهى البكاره.

وللوصف الذى اعتبر الشارع جنسه علّة لعين الحكم، جمع الصلاه فى اليوم المطير عند من أخذ به كمالك، فالسنّه وردت بجواز الجمع فى اليوم المطير، ولكن لم تبين صراحه علّة هذا الحكم، ولكن وجد أنّ الشارع اعتبر وصفاً من جنس هذا الوصف أى: المطر علّة لحكم الجمع و هو السفر؛ لأنّ كلاً من السفر و المطر جنسٌ واحد، و هو كونه مظنه المشقه.

وللوصف الذى اعتبر الشارع جنسه علّة لجنس الحكم، الحيض فى إسقاط الصلاه عن الحائض، وذلك أنّ الحكم الشرعى هو أنّ الحائض لا تصوم ولا تُصلّى فى أثناء حيضها، فإذا طهرت لزمها قضاء الصوم دون الصلاه، والعلّة فى هذا الحكم أنّ إلزام الحائض إذا طهرت بقضاء الصلاه التى فاتتها مع تكرار أوقاتها حرجٌ ومشقه عليها.

قال صدر الشريعه: إذا وجدت الملائمه يصحّ العمل ولا يجب عندنا، بل يجب إذا كانت مؤثّره، وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهاده الأصل وهى أن يكون للحكم أصلٌ معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه.

المُناسب الملقى: و هو الوصف الذى يظهر للمجتهد أنّه محقّق لمصلحه، ولكن ورد من

الشارع من أحكام الفروع ما يدل على عدم اعتباره، وهذا لا يصح التعليل به باتفاق الأصوليين.

المناسب المرسل: هو الوصف المناسب الذي لم يشهد له الشارع بالاعتبار ولا- بالإلغاء، ويسمى بالمناسب المرسل؛ لإرساله وإطلاقه عن الإلغاء والاعتبار.

قال في الوجيز: بناء الحكم عليه يحقق مصلحه تشهد لها عمومات الشريعة من حيث الجملة، فهو من حيث إنه يحقق مصلحه من جنس مصالح الشريعة يكون مناسباً، ومن حيث إنه خال عن دليل يشهد له بالاعتبار أو الإلغاء، يكون مرسلًا. ويسمى أيضاً بالمصلحه المرسله أو الاستصلاح، واختلف في حجتيه وجواز التعليل به، فقال الحنفية و الشافعية: لا يجوز التعليل به؛ لأنه لم يتم دليل من الشرع على اعتباره. وقال المالكية و الحنابلة: يصح التعليل به؛ لأن الشارع لم يبلغ اعتباره، ويكفى للعمل به ما نراه من مناسبه للحكم؛ لأن الذي كلفنا به فقط هو بذل الجهد، وحيث لم نصل إلا إلى هذا، فإنه قد حصل الظن بكونه عله للحكم، ومتى تحقق الظن وجب العمل به.

أقول: هذا داخل في البحث عن المصالح المرسله التي سيأتى البحث عنها، فالقسم الأول (المناسب المؤثر) خارج عن محط النزاع، وهو عمل بالنص كما مرّت الإشارة إليه، والقسم الثاني (الملائم) مخدوش بعدم العلم بكون الصغر عله تامه، بل يحتمل أن يكون للبيكاره في النكاح مدخلية، وإن لم يكن كذلك في مورد المال، والقسم الثالث (الملغى) فهو من قبيل التماس العلل لصرف النصوص عليها، وهو محظور عقلاً وشرعاً.

اعتبر بعض الأصوليين كالبيضاوى وغيره تنقيح المناط من مسالك العله، وليس بمسلك على رأى البعض الآخر منهم، فالتنقيح فى اللغه: التهذيب و التمييز و التخليص، والمناط: العله، والمناط مصدر ميمى بمعنى اسم المكان، وتسمى العله مناطاً لربط الحكم بها وتعليقه عليها.

وفى اصطلاح الأصوليين يراد بتنقيح المناط: تهذيب العله ممّا عُلّقَ بها من الأوصاف التى لا- مدخل لها فى العليه. قال الآمدى: تنقيح المناط: هو النظر والاجتهاد فى تعيين ما دلّ النصّ على كونه عله من غير تعيين بحذف ما لا دخل له فى الاعتبار ممّا اقترن به من الأوصاف.

واعلم أنّ أنظار المجتهدين تختلف في تنقيح المناط، فعلى هذا تختلف الأحكام باختلاف الأنظار.

ومما يلاحظ أنّ تنقيح المناط على التعريف المذكور شبيهٌ بالسبر و التقسيم، لكن هناك في الواقع فرقٌ بينهما، فإنّ تنقيح المناط يكون حيث دلّ نصٌّ على مناط الحكم، ولكنّه غير مهذب ولا خالص ممّا لا دخل له في العليه، و أما السبر و التقسيم فيكون حيث لا يوجد نصٌّ أصلاً على مناط الحكم ويراد به التوصل إلى معرفه العله لا إلى تهذيبها من غيرها كما يكون في تنقيح المناط.

وقال صدر الشريعه: وعلمائنا-أى: الأحناف-لم يتعرّضوا للسبر و التقسيم و تنقيح المناط فإنّه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما إلى النصّ أو الإجماع أو المناسبه.

و أما الفرق بين تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، فقد عرفت أنّ تنقيح المناط خاصّ بالعلل المنصوصه، ولا يوجد في العلل المستنبطه، وأنّه هو الاجتهاد في تعيين السبب الذى ناط الشارع الحكم به وأضافه إليه.

وتخريج المناط: هو النظر والاجتهاد في استنباط الوصف المناسب للحكم الذى ورد به النصّ أو الإجماع ليجعل عله للحكم، وذلك بأى مسلك من مسالك العله، فتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطه، أو يقال: هو استنباط عله الحكم التى لم يرد نصّ بها، ولم ينعقد إجماع عليها بالطرق التى يتوصل بها إلى معرفه العله غير المنصوص عليها أو غير المُجمَع عليها.

وقال الزركشى: والحاصل، إنّ بيان العله في الأصل: تخريج المناط، وإثباته في الفرع: تحقيق المناط.

وفي ضوء ما ذكر علمت أنّ تخريج المناط هو الاجتهاد القياسى. وقال الغزالى: عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر، وطائفه من معتزله بغداد، وجميع الشيعه، والعله المستنبطه أيضاً عندنا لا يجوز التحكّم بها.

١. عرّف المناسب الملائم، ثم اذكر أنواع اعتباره من ناحيه الشارع، ووضّحه بذكر المثال.
٢. اذكر رأى الأحناف و الشافعيه فى العمل بالملائم.
٣. عرّف المناسب الملغى.
٤. عرّف المناسب المرسل، ولماذا سُمى بالمناسب المرسل؟
٥. لماذا لا يجوز التعليل بالمرسل عند الحنفيه و الشافعيه، ولماذا يصحّ التعليل به عند المالكيه و الحنابله؟
٦. لماذا يكون المناسب الملائم مخدوشاً؟
٧. اذكر تعريف التنقيح من حيث اللّغه وفى اصطلاح الأصوليين.
٨. اذكر الفرق بين تنقيح المناط و السبر و التقسيم.
٩. اذكر الفرق بين تنقيح المناط و تخريجه.



#### تحقيق المناط

و أمّا تحقيق المناط، فقال الآمدي: فهو النظر في معرفه وجود العله في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفه بنصّ أو إجماع أو استنباط. (١)

ومعلوم أنّ تحقيق المناط هو النظر في تحقّق العله الثابته بنصّ أو إجماع أو بأى مسلك في جزئيه أو واقعه غير التي ورد فيها النصّ، فأقامه الدليل على أنّ تلك العله موجوده في الفرع كما هي موجوده في الأصل يعتبر تحقيقاً للمناط، مثاله: النظر في تحقّق الإسكار-الذى هو عله في تحريم الخمر-في أى نبيذ آخر مصنوع من تمر أو شعير، وكتحقيق أنّ التّياش (و هو الذى يسرق الأكفان من القبور) يعتبر سارقاً لإقامه الحدّ عليه لوجود معنى السرقة منه. (٢)

حكى السيد المحقّق الحكيم عن المقدسى أنّه قسّم تحقيق المناط إلى نوعين:

ص: ٤١٣

١- (١). الإحكام: ٢٦٤/٣.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٩٤؛ إرشاد الفحول: ٢/١١٨؛ الوجيز: ٢١٨؛ البحر المحيط: ٤/٢٢٨.

الأول: أن تكون القاعده الكليه متفقاً عليها أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع، ومثل له بالاجتهاد في القبله، وهو معلومٌ بالنص، والاجتهاد إنما يكون في تشخيص القبله من بين الجهات، وكذلك تعيين الإمام، والعدل ومقدار الكفايات في النفقات ونحوها.

الثاني: ما عرف عله الحكم فيه بنص أو إجماع، فبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده، مثل قول النبي صلى الله عليه وآله في الهرة: «أنها ليست بنجس إناها من الطوائف عليكم و الطوائف، جعل الطوائف عله، فبين المجتهد باجتهاده وجود الطوائف في الحشرات من الفأره و الحيه وغيرها ليلحقها بالهرة في الطهاره، فهذا قياس جلي قد أقر به جماعه ممن ينكر القياس.

والأول من النوعين موضع اتفاق المسلمين على الأخذ به، إلا أن اعتباره من قبيل تحقيق المناط مما لا يعرف له وجه؛ لأنه لا يزيد على كونه اجتهاداً في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبروي، وليس هو اجتهاداً في تشخيص عله الأصل في الفرع لينتظم في هذا القسم، فعده قسماً من تحقيق المناط لا يبدو له وجه، ولقد استدرك بعد ذلك فنفي هذا القسم من تحقيق المناط عن القياس؛ لأن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه، والأنسب تعليقه بعدم انطباق مفهوم القياس عليه؛ لأن الاتفاق والاختلاف لا يغير من واقع الأشياء إذا كان مفهومها متسعاً له، ثم علل سر الاتفاق عليه فيما يبدو بأن هذا من ضروره كل شريعته؛ لأن التنصيص على عداله كل شخص و قدر كفايه الأشخاص لا يوجد. (1)

و كأن مراده أن جميع القضايا الشرعيه إنما وردت على سبيل القضايا الحقيقيه لا القضايا الخارجيه، فلا تتكفل بتشخيص وتعيين موضوعاتها خارجاً وإنما يترك تشخيص الموضوعات إلى المكلفين أنفسهم بالطرق و القواعد المجعوله من قبل الشارع لذلك، ومن

ص: ٤١٤

١- (١). الأصول العامه: ٣١٣٣١٤. وراجع: روضه الناظر: ١٦١١٦٢؛ المستصفي: ٢٨٠/٢-٢٨٣؛ المهذب: ٢٠٨٤/٥.

هنا قيل: إنَّ القضيّه لا تعين موضوعاتها خارجاً إذا كانت قضيّه حقيقيه، فالدليل الذي يأمرك بالصلاه خلف العادل لا يعين لك أن فلاناً مثلاً عادل أو غير عادل، وهذا من الواضحات.

## أقسام القياس

### أشاره

مبنى القياس عند القياسيين اشتراك الفرع مع الأصل في العله، إلا أنّ العله قد تكون في الفرع أقوى منها في الأصل، وهذا هو قياس الأولي، وقد تكون في الفرع مساويه لما في الأصل، وهذا هو القياس المساوي، وقد تكون في الفرع أضعف منها في الأصل، وهذا هو القياس الأدنى.

### القياس الأولي

أمّا قياس الأولي: فهو ما كانت عله الفرع أقوى منها في الأصل، فيكون ثبوت حكم الأصل للفرع أولى من ثبوته للأصل بطريق أولى، مثل: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء، فإنّ الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشده الإيذاء فيه. (١)

ذهب بعض الأصوليين كالحنفية إلى أنّ حرمه ضرب الوالد ثابتة بالنص لا بالقياس؛ لأنّ عله النصّ المحرّم للتأفيف هو الإيذاء وهو معنى واضح المفهوم لا يحتاج إلى استنباط، يعرفه كلّ من يعرف اللغه العربيّه، يعني: تثبت الحرمة في هذا النوع من القياس عند الحنفية بمفهوم الموافقه، ويسمّى عندهم بدلاله النصّ. (٢)

### القياس المساوي

وهو ما كانت العله التي بُني عليها الحكم في الأصل موجوده في الفرع بقدر ما هي متحقّقه في الأصل.

ص: ٤١٥

١- (١). راجع: الوجيز: ٢١٩؛ أصول الفقه الإسلامي: ٧٠٢/١.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامي: ٧٠٢/١؛ البحر المحيط: ٣٤/٤، الإحكام: ٣-٤/٤-٦٤ و ٢٦٩-٢٧٠.

وببيان آخر: هو ما كان الفرع فيه مساوياً للأصل في الحكم من غير ترجيح عليه، مثل قوله تعالى: فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِزْفٌ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ (١)، فَإِنَّ الْعَبْدَ يُقَاسُ عَلَى الْأَمَةِ فِي تَنْصِيفِ الْعُقُوبَةِ إِذَا ارْتَكَبَ مَا يُوْجِبُ الْحَدَّ بِالْجُلْدِ، ومثله قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع التلف في كل منهما، أو عله الحكم هي الاعتداء على مال اليتيم وإتلافه عليه بقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِفُونَ سِيعِيرًا ، (٢) إِنَّ إِحْرَاقَ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا يَسَاوِي وَاقْعَهُ النَّصَّ فِي الْعَلَّةِ، فيكون حكمه حكم أكله ظلماً في الحرمة.

## القياس الأدنى

و هو ما كان تحقق العلة في الفرع أضعف وأقل وضوحاً ممّا في الأصل، وإن كان الاثنان متساويين في تحقق أصل المعنى الذي به صار الوصف عله كالإسكار، فهو عله تحريم الخمر، ولكن قد يكون على نحو أضعف في نبيذ آخر، وإن كان للثنتين صفة الإسكار. وبيان آخر: هو أن يكون الفرع فيه أضعف في عله الحكم من الأصل، أي: إنّه أقل ارتباطاً بالحكم من الأصل، مثل قياس التفاح على البرّ بجامع الطعم في كلّ منهما، ليثبت فيه حرمة التفاضل كما ثبت في البرّ. (٣)

قال الزحيلي في وجه الأدونية: إنّ وجه الأدونية ليس في الحكم، ولا- كما قال بعضهم في أنّ العلة في الأصل تثبت على كلّ الاحتمالات المختلف فيها بين المذاهب، كعله تحريم الرّبّا، أهي الطعم أو الكيل أو الاقتيات و الإدّخار، فإنّ هذه الاحتمالات كلّها ثابتة في

ص: ٤١٦

١- (١). النساء: ٢٥.

٢- (٢). النساء: ١٠.

٣- (٣). راجع: أصول الفقه الإسلامي: ١/٧٠٢٧٠٣؛ الوجيز: ٢١٨٢١٩؛ الوسيط: ١/٢٦٢-٢٦٤

٢٦٤؛ المستصفي: ٢/٣٦٤٣٦٦؛ الإحكام: ٤/٢٦٩؛ المهذب: ٤/١٩٢٤١٩٢٥؛ نزّهه الخاطر: ٢/١٦٨؛ روضه الناظر: ١٦٩.

البر، أمّا في التفّاح، فلا- يثبت التحريم فيه إلاّ بناءً على كون العله هي الطعم كما قال الشافعي، وإنّما وجه الأدونيه هو بالنسبه لقوّه العله وضعفها، وحينئذٍ لا- يكون شرط العله و هو وجودها في الفرع بكمالها معناه وجود العله بذاتها، وإنّما ينبغى وجود قدر مشترك يحقّق المعنى المطلق لعله الأصل، بصرف النظر عن عوارضها ومشخصاتها في الزيادة و النقص. (١)

(وممّا ذكر ظهر أنّ) النوع الثالث، و هو القياس الأدنى، متفقٌ على كونه قياساً، و أمّا النوعان الأوّلان فإنّه مختلفٌ في كونه ما قياساً، فإنّ بعض العلماء كالحنفيه، وبعض علماء الشيعة لم يعتبروهما من القياس، بل من النصّ، واعتبرهما الشافعي من القياس في معنى الأصل. (٢)

وقال الغزالي: وقد اختلفوا في تسميه هذا (أى: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به) قياساً، وتبعد تسميته قياساً؛ لأنّه لا- يحتاج فيه إلى فكر واستنباط عله؛ ولأنّ المسكوت عنه هاهنا كأنّه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سمّاه قياساً اعترف بأنّه مقطوعٌ به، ولا مشاخّه في الأسامى. (٣)

### القياس الجلى

وينقسم القياس أيضاً باعتبار القوّه و التبادر إلى قياس جلى أو فى معنى الأصل، وإلى قياس خفى.

قال الآمدى: الجلى ما كانت العله فيه منصوصه أو غير منصوصه، غير أنّ الفارق بين الأصل و الفرع مقطوعٌ بنفى تأثيره. (٤)

ص: ٤١٧

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٧٠٣/١؛ الوسيط: ٢٦٤/١.

٢- (٢). راجع: الإحكام: ٢٦٩/٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ٧٠٣/١.

٣- (٣). المستصفى: ٣٦٤٣٦٥/٢.

٤- (٤). الإحكام: ٢٦٩/٤.

أو يقال: هو ما كانت العلة فيه منصوصه أو غير منصوصه، ولكن قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل و الفرع مثل: قياس الأمة على العبد فى سرايه العتق من البعض إلى الكل، فإنّ الفارق بينهما هو المذكوره والأنوثة، ومن المقطوع به أنّ هذا الفارق لا تأثير له شرعاً فى أحكام العتق، فلذا إنّ عتق الشريك لبعض الأمة المملوكه له ولشخص آخر يسرى على جميع الأمة، كما يسرى فى العبد، ومثل: قياس الضرب على التأفيف، فالقياس الجلى يشمل القياس المساوى والأولوى.

## القياس الخفى

و هو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل و الفرع إذا كانت العلة فيه مستنبطه من حكم الأصل، مثل: قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوانى لإثبات وجوب القصاص فى المثل، فإنّ الفارق بين المثل و المحدد لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع، بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً، ولذلك قال أبو حنيفه: لا يجب القصاص فى القتل بالمثل، (١) والقياس الخفى لا يشمل إلا قياس الأدنى. (٢)

قال فى المهذب: والقياس الأولى و المساوى يسميان بالقياس الجلى، وبالقياس القطعى، والقياس الأدنى قد يسمّى بالقياس الخفى وبالقياس الظنى، و هو المقصود بالقياس عند الإطلاق. (٣)

ولكن قال الزركشى: أمّا الجلى: فما علم من غير معاناه وفكر، والخفى: ما لا يتبين

ص: ٤١٨

١- (١). كتاب الخلاف: ١٦٠/٥ مسألة ١٨؛ بدايه المجتهد: ٣٩٠/٢؛ المغنى لابن قدامه و الشرح الكبير: ٣٢٣/٩-٣٢٤؛ الفقه على المذاهب الأربعة: ٢٧٥/٥.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسـلامى: ٧٠٣٧٠٤/١؛ البحر المحيى: ط: ٣٣٣٦/٤؛ إرشاد

الفحول: ١١٩/٢؛ الإحكام: ٢٦٩٢٧٠/٤؛ المستصفى: ٣٦٤٣٦٧/٢؛ المهذب: ١٩٢١١٩٢٢/٤؛ منتهى

السؤل: ٢١٨؛ الوسيط: ٢٦٤٢٦٥/١؛ فواتح الرحموت: ٥٥٥/٢.

٣- (٣). المهذب: ١٩٢٥/٤.

إلا- بإعمال فكر، ثم حُكي عن الماوردي و الرويانى أنهما قالوا:الجلى: ما يكون معناه فى الفرع زائداً على معنى الأصل،والخفى: ما يكون فى الفرع مساوياً لمعنى الأصل. (١)

### تبصره

قد جرى الحنفية على اصطلاح آخر فى القياس الجلى و القياس الخفى، فقالوا:القياس الجلى: هو القياس الظاهر الذى يتبادر إليه الذهن،وتسبق إليه الأفهام بسبب ظهور العله فيه.والقياس الخفى: هو الاستحسان،و هو القياس الذى خفيت علته لدقتها وبعدها عن الذهن،ويقع فى مقابله القياس الجلى. (٢)

ص: ٤١٩

---

١- (١). البحر المحيط: ٣٣/٤.

٢- (٢). التوضيح: ١٧١/٢؛ فواتح الرحموت: ٥٥٦/٢؛ كشف الأسرار: ٥٨٠/٣ و ٣/٤.

و أما تحقيق المناط: فهو النظر في معرفه وجود العله في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفه بنص أو إجماع أو استنباط، وإقامه الدليل على أن تلك العله موجوده في الفرع كما هي موجوده في الأصل يعتبر تحقيقاً للمناط، مثاله: النظر في تحقق الإسكار-الذى هو عله في تحريم الخمر-فى أى نبيذ آخر مصنوع من تمر أو شعير.

قال المقدسى: تحقيق المناط نوعان:

الأول: أن تكون القاعده الكليه متفقاً عليها أو منصوصاً عليها، ويجتهد فى تحقيقها فى الفرع.

الثانى: ما عرف علمه الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها فى الفرع باجتهاده، مثل قول النبى صلى الله عليه و آله: «الهزه ليست بنجس، إنها من الطوائف عليكم و الطوائف»، جعل الطواف عله، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف فى الحشرات، فهذا قياس جلى قد أقر به جماعه ممن ينكر القياس.

والأول من النوعين موضع وفاق المسلمين على الأخذ به، إلا أن اعتباره من قبيل تحقيق المناط مما لا يعرف له وجه؛ لأنه لا يزيد على كونه اجتهاداً فى مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبرى، وليس هو اجتهاداً فى تشخيص عله الأصل فى الفرع لينتظم فى هذا القسم، فعده قسماً من تحقيق المناط لا وجه له، ولقد استدرك بعد ذلك فنفى هذا القسم من تحقيق المناط عن القياس؛ لأن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه.

أقسام القياس: لقد عرفت أن مبنى القياس عند القائلين به هو اشتراك الفرع مع الأصل فى العله، إلا أن العله قد تكون فى الفرع أقوى منها فى الأصل، وهذا هو قياس الأولى، وقد تكون فى الفرع مساويه لما فى الأصل، وهذا هو القياس المساوى، وقد



تكون في الفرع أضعف منها في الأصل، وهذا هو القياس الأدنى.

أمّا قياس الأولي: فهو ما كانت علة الفرع أقوى منها في الأصل، فيكون ثبوت حكم الأصل للفرع أولى من ثبوته للأصل بطريق أولى، مثل: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء.

لكن ذهب الحنفية إلى أنّ حرمة ضرب الوالدين ثابتة بالنص لا بالقياس؛ لأنّ مفهوم الإيذاء الذي هو علة النصّ المحرّم للتأفيف واضح لا يحتاج إلى استنباط، يعنى: تثبت الحرمة في هذا النوع من القياس عند الحنفية بمفهوم الموافقه، ويسمى عندهم بدلاله النصّ.

وقياس المساوي: هو ما كانت العلة التي بُني عليها الحكم في الأصل موجوده في الفرع بقدر ما هي متحقّقه في الأصل.

وبيان آخر: هو ما كان الفرع فيه مساوياً للأصل في الحكم من غير ترجيح عليه، مثاله: قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع التلف في كلّ منهما.

و أمّا قياس الأدنى: فهو ما كان تحقّق العلة في الفرع أضعف وأقلّ وضوحاً ممّا في الأصل، وإن كان الاثنان متساويين في تحقّق أصل المعنى الذي به صار الوصف علة كالإسكار، فهو علة تحريم الخمر، ولكن قد يكون على نحو أضعف في نبيذ آخر وإن كان للاثنين صفة الإسكار.

قال الزحيلي: إنّ وجه الأدونية ليس في الحكم، ولا كما قال بعضهم في أنّ العلة في الأصل تثبت على كلّ الاحتمالات المختلّف فيها بين المذاهب كعلة الرّب، وإنّما وجه الأدونية هو بالنسبة لقوّه العلة وضعفها، وحينئذ لا يكون شرط العلة و هو وجودها في الفرع بكمالها معناه وجود العلة بذاتها، وإنّما ينبغي وجود قدر مشترك يحقّق المعنى المطلق لعلة الأصل، بصرف النظر عن عوارضها ومشخصاتها في الزيادة والنقصان.

القياس الجلي: هو ما كانت العلة فيه منصوصه أو غير منصوصه، غير أنّ الفارق بين

الأصل و الفرع مقطوعٌ بنفى تأثيره، مثل: قياس الأُمة على العبد فى سرايه العتق من البعض إلى الكلّ، فإنّ الفارق بينهما هو الذكوره والأنوثة، ومن المقطوع به أنّ هذا الفارق لا تأثير له شرعاً فى أحكام العتق، فالقياس الجلى يشمل القياس المساوى و الأولى.

القياس الخفى: و هو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل و الفرع إذا كانت العلة فيه مستنبطه من حكم الأصل، مثل: قياس القتل بالمتّقل على القتل بالمحدّد بجامع القتل العمد العدوانى؛ لإثبات وجوب القصاص فى المتّقل، فإنّ الفارق بين المتّقل و المحدّد لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع، بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً، والقياس الخفى لا يشمل إلاّ قياس الأدنى.

قال الزركشى: الجلى: ما عُلِمَ من غير معاناه وفكر، والخفى: ما لا يتبين إلاّ بإعمال فكر.

وقالت الحنفية: القياس الجلى: هو القياس الظاهر الذى يتبادر إليه الذهن، وتنسب إلى الأفهام بسبب ظهور العلة فيه، والخفى: هو الاستحسان، و هو الذى خفيت علة لدقتها وبعدها عن الذهن، ويقع فى مقابله القياس الجلى.

١. عرّف تحقيق المناط و المراد منه.
٢. أذكر أنواع تحقيق المناط على رأى المقدسى.
٣. لماذا لا يعرف وجهه لاعتبار النوع الأول عند المقدسى من قبيل تحقيق المناط؟
٤. أذكر أقسام القياس.
٥. لماذا ذهب الحنفية إلى أنّ حرمة ضرب الوالدين ثابتة بالنص لا بالقياس؟
٦. عرّف القياس المساوى.
٧. عرّف القياس الأدنى.
٨. أذكر وجه الأدونيه على رأى الزحيلي.
٩. عرّف القياس الجلى.
١٠. عرّف القياس الخفى.
١١. عرّف الجلى و الخفى على رأى الزركشى.
١٢. أذكر اصطلاح الحنفية فى القياس الجلى و الخفى ووضحهما على رأيهم.



\*\*القياس ينقسم إلى منصوص العله ومستنبطها، وقد مرّ البحث مفصلاً عن القياس المستنبط العله في الدرس الخامس والأربعين بعد المئة.

و أمّا الأوّل (منصوص العله): فهو عبارته عمياً إذا نصّ الشارع على عله الحكم وملا-كه على وجه علم أنّه عله الحكم التي يدور الحكم مدارها، لا حكمتها التي ربما يتخلف الحكم عنها.

أو يقال: إن فهم من النصّ على العله أنّ العله عامه على وجه لا اختصاص لها بالمعلّل الذي هو كالأصل في القياس، فلا شكّ في أنّ الحكم يكون عامّاً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرّم الخمر؛ لأنّه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ؛ لأنّه مسكر أيضاً. و أمّا إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعديده الحكم إلى الفرع إلاّ بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو؛ لأنّ لونه أسود، فإنّه لا يفهم منه أنّ كلّ ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصّه حلو، وفي الحقيقة أنّه بظهور النصّ في كون العله عامه ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصّاً بالمعلّل إلى كون موضوعه كلّ ما فيه العله،

فيكون الموضوع عامياً يشمل المعلّل وغيره، ويكون المعلّل من قبيل المثال للقاعده العامه، لا أنّ موضوع الحكم هو خصوص المعلّل ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العله المشتركه، حتّى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس كما في صورته الثانيه، أى: التي لم يفهم فيها عموم العله. (١)

وقال في القوانين: المنصوص العله: هو ما استُفيد عله الحكم من كلام الشارع قبلاً لما يستنبط من العقل سواء كان صريحاً ونصاً مصطلحاً بمعنى مقابل الظاهر كقوله: العله كذا، أو لأجل كذا، أو كان ظاهراً، مثل: دلالة التنبيه و الإيماء، ويمكن أن يراد به المعنى المقابل للظاهر، فيكون مقابلاً لدلاله التنبيه، كما يظهر من بعض علماء أهل السنه، فحيث لا بدّ من ذكر دلالة التنبيه على حده، (٢) وقد مرّ مفصلاً بحث التصريح و التنبيه.

### في حجه القياس المنصوص العله

\*قال في الإحكام: إذا نصّ الشارع على عله الحكم هل يكفي ذلك في تعديه الحكم بها إلى غير محلّ الحكم المنصوص دون ورود التعيد بالقياس بها؟ اختلفوا فيه؛ فقال أبو إسحاق الأسفرايني وأكثر أصحاب الشافعي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض أهل الظاهر: لا يكفي ذلك، وقال أحمد بن حنبل و النظام و القاساني و النهرواني وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة و الكرخي: يكفي ذلك في إثبات الحكم بها أين وجدت و إن لم يتعبد بالقياس بها.

وقال أبو عبدالله البصري: إن كانت العله المنصوص عليها علهً للتحريم و ترك الفعل، كان التنصيص عليها كافياً في تحريم الفعل بها أين وجدت، و إن كانت علهً لوجوب الفعل أو ندبه لم يكن ذلك كافياً في إيجاب الفعل بها، ولا في ندبه أين

ص: ٤٢٦

١- (١). راجع: أصول الفقه: ٢/٤٢٦؛ معارج الأصول: ١٨٣.

٢- (٢). القوانين المحكمه: ٣/١٨٣١٨٤.

وجدت دون ورود التعبد بالقياس؛ لأن من تصدق على فقير لفقره بدرهم لا يجب أن يتصدق على كل فقير، ومن أكل شيئاً من السكر؛ لأنه حلو، لا يجب عليه أن يأكل كل سكر، وهذا بخلاف من ترك أكل رمانه لحموضتها، فإنه يجب عليه أن يترك كل رمانه حامضه، والمختار هو القول الأول.. إلخ. (١)

وقال أبو إسحاق في التبصره: إذا حكم صاحب الشرع بحكم في عين ونص على علته، وجب إثبات الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة، وهو قول النظام والقاساني والنهرواني وغيرهم من نفاه القياس، وهو مذهب الكرخي، ومن أصحابنا من قال: لا يجوز إجراء العلة في كل موضع وجدت حتى يدل الدليل على ذلك، وهو قول البصري من أصحاب أبي حنيفة، لنا: هو أنه إذا قال: لا تأكل السكر؛ لأنه حلو، عقل منه تحريم كل ما هو حلو، وإذا قال: لا تأكل العسل؛ لأنه حار، عقل منه تحريم كل ما كان حاراً، ولهذا إذا سمع الناس ذلك من رجل، ثم لم يطرده أسرعوا إلى مناقضته، فدل على أن مقتضاه الطرد والجريان، ولأنه لو لم يقصد إثبات الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة، لم يفد ذكر التعليل شيئاً وصار لغواً. (٢)

وقال في المهذب: اختلف في أن التنصيص على العلة، هل يوجب الإلحاق عن طريق القياس أو عن طريق اللفظ والعموم؟ على مذهبين:

أحدهما: إن التنصيص على العلة يوجب الإلحاق عن طريق القياس فقط، وهو مذهب جمهور العلماء، وهو الحق عندي.

وثانيهما: إن التنصيص على العلة يوجب الإلحاق عن طريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس، وهو ما ذهب إليه النظام.

ص: ٤٢٧

١- (١). الإحكام: ٣/٣١٢٣١٣؛ منتهى السؤال: ٢٢٥٢٢٦.

٢- (٢). التبصره: ٤٣٦٤٣٧. وراجع: فواتح الرحموت: ٢/٥١٥؛ كشف الأسرار: ٣/٤٤٠ وما بعدها؛ البحر المحيط: ٤/٢٨٣٠؛ إرشاد الفحول: ٢/٧٩؛ التوضيح: ٢/١٣٧.

إلى أن قال: إنَّ الخلافَ هذا يمكن أن يكون لفظياً، ويمكن أن يكون معنوياً، فيكون الخلاف معنوياً؛ لأنَّ النظام قصد من كلامه أنَّ تحريم النبيذ ثبت عن طريق اللفظ والنص، والجمهور قصدوا أنَّ تحريم النبيذ ثبت عن طريق القياس، والفرق بين ما ثبت عن طريق اللفظ والنص وبين ما ثبت عن طريق القياس من وجهين:

الأول: إنَّ الحكم الثابت عن طريق عموم النص أقوى من الحكم الثابت عن طريق القياس.

الثاني: إنَّ الحكم الثابت عن طريق النص ينسخ وينسخ به، وأما الحكم الثابت عن طريق القياس، فلا ينسخ ولا ينسخ به. (١)

قال في نزهِه الخاطر: حاصل ما حكى المقدسى عن النظام هاهنا يرجع إلى إنكار القياس وذلك أنَّ العله إمَّا منصوص عليها وإمَّا مستنبطه. فأما الثانيه، فلا- اعتبار لها؛ لأنَّ الحكم يؤخذ حينئذٍ من المفهوم. وأما المنصوصه، فإنَّها توجب الإلحاق بطريق اللفظ و العموم كما تقول: رأيت مشفر زيد، فإنَّ أصل وضع المشفر للبعير ثم اطلق على كلِّ شفه بها غلظ وتدل، فإذا قيل: حرمت الخمر لشدتها، كان كلُّ شراب مشتدَّ يطلق عليه اسم الخمر مجازاً ويلحقه التحريم، وكان كما لو قيل: يحرم كلُّ مشتدَّ، وهذا إذا أنصفت تجده صحيحاً لا غبار عليه. (٢)

\*\*\*اختلف علماء الشيعة الإماميه في حجّيه منصوص العله، فمنعه المرتضى (٣) والشيخ الطوسى (٤) وأثبتته بعض.

وقال المحقق: فإن نصَّ الشارع على العله، وكان هناك شاهد حال يدلُّ على سقوط

ص: ٤٢٨

- ١- (١). المهذب: ١٩١٨١٩١٩/٤. وراجع: المستصفي: ٣٥٠/٢؛ روضه الناظر: ١٦٩؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٧١ وما بعدها؛ صفوه الاختيار: ٣٠٧٣٠٩.
- ٢- (٢). نزهِه الخاطر: ١٦٧/٢.
- ٣- (٣). الذريعة إلى اصول الشريعة: ٦٨٤/٢.
- ٤- (٤). العده في اصول الفقه: ٦٥٧/٢.



اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جاز تعديه الحكم، وكان ذلك برهاناً. (١)

قيل في توجيه كلامه: «شاهد حال» يمكن أن يراد منه ما يفيد القطع، ولكن عبارته الشرائع في مبحث الصلاة في ملك الغير تشهد بأنه يريد من شاهد الحال أعم مما يفيد الظن، حيث جعل من أفراد المأذون بشاهد الحال كما إذا كان هناك أماره تشهد له أن المالك لا يكره. (٢)

أقول: المراد من قوله: وكان ذلك برهاناً، يعني: وكان نصّ الشارع على العلة برهاناً وقياساً منطقياً، فيقال: هذا مسكر وكل مسكر حرام، فنقول: إن النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام فبتمّ الدليل.

و أمّا العلامة الحلّي فقال: الأقرب عندي أن الحكم المنصوص على علة متعدّد إلى كلّ ما علم ثبوت العلة فيه بالنصّ لا بالقياس. (٣)

وحكى صاحب المعالم عن العلامة ما استدللّ على كلامه المذكور بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفيه، والشرع كاشف عنها، فإذا نصّ على العلة عرفنا أنها الباعثه و الموجهه لذلك الحكم، فأين وجدت وجب وجود المعلول. ثمّ حكى عن المانعين الاحتجاج بأن قول الشارع: حرّمت الخمر لكونها مسكره، يحتمل أن تكون العلة هي الإسكار، وأن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلة، وإذا احتتمل الأمران لم يجز القياس، وأجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة، فإنّ تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقلية. (٤)

\*\*قال المحقّق المظفر: إنّ الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الأولى (أى: كون العلة

ص: ٤٢٩

١- (١). معارج الأصول: ١٨٥.

٢- (٢). القوانين المحكمه: ١٨٤/٣؛ شرايع الإسلام: ٥٦/١؛ تمهيد القواعد: ٢٥٧؛ مفاتيح الأصول: ٦٧٢٦٧٣.

٣- (٣). مبادئ الوصول: ٢١٨.

٤- (٤). معالم الأصول: ٣١٤. وراجع: الحدائق الناضرة: ٦٣/١.

عامّه على وجه لا اختصاص لها بالمعلّل) يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس فى شىء؛ ليكون القول بحجيه التعليل استثناءً من عمومات النهى عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام فى صحيحه ابن بزيع:

«ماء البئر واسع لا يفسده شىء... لأنّ له مادّه»، (١)

فإنّ المفهوم منه (أى: الظاهر منه) أنّ كلّ ماء له مادّه واسع لا يفسده شىء، وأمّا ماء البئر فإنّما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعده، فيشمل الموضوع بعمومه كلّاً من ماء البئر وماء الحّمّام وماء العيون وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذٌ بظهور العموم، والظهور حجّه.

هذا، وفى عين الوقت لمّا كنّا لا نستظهر من هذه الروايه شمول العله (لأنّ له مادّه) لكلّ ما له مادّه، وإن لم يكن ماءً مطلقاً، فإنّ الحكم - وهو الاعتصام من التنجس - لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذى له مادّه إلّا بالقياس، وهو ليس بحجّه. ومن هنا يتّضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العله و الأخذ بالقياس، فلا بدّ من التفرقه بينهما فى كلّ عله منصوصه؛ لئلا يقع الخلط بينهما. وبهذا البيان و التفریق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين فى حجّيه منصوص العله، فمن يراه حجّه يراه فيما إذا كان له ظهورٌ فى عموم العله، ومن لا يرى حجّيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً على نهج القياس. (٢)

نعم، ادّعى بعض الأعلام من المعاصرين إطباق مشايخ الإماميه على العمل بمنصوص العله، ثمّ قال: إذا كان استخراج الحكم غير متوقّف إلّا - على فهم النصّ بلا - حاجه إلى اجتهاد، فهو عمل بالظاهر، بخلاف ما إذا كان متوقّفًا وراء فهم النصّ إلى بذل جهد و الوقوف على المناط، ثمّ التسويه، ثمّ الحكم. (٣)

ص: ٤٣٠

١- (١). وسائل الشيعه: ١/١٢٦ ح ٦ الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢/٤٢٦٤٢٧.

٣- (٣). الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٣٩؛ أصول الفقه المقارن: ٩٨٩٩.

القياس ينقسم إلى منصوص العله ومستنبطها، فالأول عبارة عمياً إذا نصّ الشارع على عله الحكم وملاكه على وجه علم أنه عله الحكم التي يدور الحكم مدارها، لا حكمته التي ربما يتخلف الحكم عنها، أو يقال: إن فهم من النصّ على العله أن العله عامه على وجه لا اختصاص لها بالمعامل، فلا شكّ في أن الحكم يكون عامّاً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرّم الخمر؛ لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ؛ لأنه مُسكِرٌ أيضاً، وإلا فلا وجه لتعديده الحكم إلى الفرع.

حجّيه القياس المنصوص العله: اختلف في أن التنصيص على العله، هل يوجب الإلحاق عن طريق القياس أو عن طريق اللفظ و العموم؟ على مذهبين:

أحدهما: إن التنصيص على العله يوجب الإلحاق عن طريق القياس فقط، وهو مذهب جمهور علماء أهل السنّه.

وثانيهما: إن التنصيص على العله يوجب الإلحاق عن طريق اللفظ و العموم، لا بطريق القياس، وهو ما ذهب إليه النّظام، وأكثر علماء الإماميه.

قال في المهدّب: إنّ الخلاف هذا يمكن أن يكون لفظياً، ويمكن أن يكون معنوياً، ثمّ قال: فيكون الخلاف معنوياً؛ لأنّ النّظام قصد من كلامه أنّ تحريم النبيذ ثبت عن طريق اللفظ و النصّ، والجمهور قصدوا أنّ تحريم النبيذ ثبت عن طريق القياس.

والفرق بين ما ثبت عن طريق اللفظ و النصّ وبين ما ثبت عن طريق القياس من وجهين:

الأول: إنّ الحكم الثابت عن طريق عموم النصّ أقوى من الحكم الثابت عن طريق القياس.

الثاني: إنّ الحكم الثابت عن طريق النصّ ينسخ وينسخ به، وأمّا الحكم الثابت عن طريق القياس، فلا ينسخ ولا ينسخ به.

اختلف علماء الشيعة الإمامية في حججه منصوص العله؛ فمنعه المرتضى و الشيخ الطوسي، وأثبتته بعض.

وقال المحقق: إن نص الشارع على العله، وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العله في ثبوت الحكم، جاز تعديه الحكم، وكان ذلك برهاناً.

وقال العلامة الحلبي: الأقرب عندى أن الحكم المنصوص على علقته متعمد إلى كل ما علم ثبوت العله فيه بالنص لا بالقياس. فإن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفيه، والشرع كاشف عنها، فإذا نص على العله عرفنا أنها الباعثه و الموجهه لذلك الحكم، فأين وجدت وجب وجود المعلول.

واحتج المانعون بأن قول الشارع: حرمت الخمر لكونها مسكره، يحتمل أن تكون العله هي الإسكار، وأن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافه إلى الخمر معتبراً في العله، وإذا احتُمل الأمران لم يجز القياس. وأجيب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العله، فإن تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقلية.

وقال المحقق المظفر: إن الأخذ بالحكم في الفرع إذا كانت العله عامه على وجه لا اختصاص لها بالمعلول، يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء؛ ليكون القول بحججه التعليل استثناءً من عمومات النهى عن القياس، مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحه ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لأن له مادّه»، فإن الظاهر منه أن كل ماء له مادّه واسع لا يفسده شيء، وأما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعده، فيشمل الموضوع بعمومه كلاً من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حججه.

هذا، وفي عين الوقت لمّا كنا لا نستظهر من هذه الروايه شمول العله (لأن له مادّه) لكل ما له مادّه، وإن لم يكن ماءً مطلقاً، فإن الحكم - وهو الاعتصام من التنجس - لا

نعدّيه إلى الماء المضاف الذي له مادّه إلا بالقياس، وهو ليس بحجّه.

وبهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجّيه منصوص العله، فمن يراه حجّه يراه فيما إذا كان له ظهورٌ في عموم العله، ومن لا يرى حجّيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً على نهج القياس.

نعم، ادّعى بعض الأعلام من المعاصرين إطباق مشايخ الإماميه على العمل بمنصوص العله.

ص: ٤٣٣

١. ما هو المراد بالقياس المنصوص العله؟
٢. إن التنصيص على العله هل يوجب الإلحاق عن طريق القياس أو عن طريق اللفظ و العموم؟ وضح بذكر المثال.
٣. أذكر مذهب جمهور علماء أهل السنه في هذا الباب.
٤. لماذا يكون الخلاف المذكور معنوياً؟
٥. أذكر رأى العلامة الحللى فى المسأله المذكوره.
٦. أذكر احتجاج المانعين عن حجيه القياس المنصوص العله وجوابه.
٧. أذكر بيان المحقق المظفر أن الأخذ بالحكم فى الفرع يكون من باب الأخذ بظاهر العموم فى صحيحه ابن بزيع.
٨. أذكر كيفيه التوفيق بين المتنازعين فى حجيه منصوص العله.

قياس الأولويه

\*\*ذهب جمٌ غفير من علماء الإماميه إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ما كان منصوص العلمه، وقد عرفته في الدرس السابق، وقياس الأولويه؛ لأنّ القياس فيهما حجّه، ولكنّ المحدثّ البحراني و الفاضل التوني ذهبوا إلى عدم حجّيه قياس الأولويه، حيث يقول: ويدلّ على عدم حجّيته من الأخبار ما رواه الصدوق في كتاب الديات عن أبان، وما ورد من قول الصادق عليه السّلام لأبي حنيفه: «اتّق الله ولا تقس الدّين برأيك، فإنّ أوّل من قاس إبليس..» إلخ. (١)

أقول: قد سبق أنّه إذا كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوت الحكم في الأصل؛ لقوّه العله فيه بطريق النصّ، هو قياس الأولويه، وهو حجّه على الإطلاق، وهو أيضاً عملٌ بالنصّ لا بالقياس.

وقال المحقّق المظفّر: أمّا قياس الأولويه: فهو نفسه الذي يسمّى مفهوم الموافقه، وهو ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن

ص: ٤٣٥

١- (١). الحدائق الناضره: ١/٦٠٦٢؛ الوافيه: ٢٣٠. وراجع ذيل رقم (٤) في حاشيته.

كان الحكم فى المنطوق الوجوب مثلاً، كان فى المفهوم الوجوب أيضاً، وهكذا، وقد يسمّى هذا المفهوم فحوى الخطاب، ولا نزاع فى حجّيه مفهوم الموافقه بمعنى دلالة الأولويه على تعدّى الحكم إلى ما هو أولى فى علّه الحكم، نظير الاستدلال والاحتجاج بقوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (١)** الدال بالأولويه على النهى عن الشتم و الضرب ونحوهما، وقلنا فى بحث الدليل العقلى: إنّ هذا من الظواهر، فهو حجّه من أجل كونه ظاهراً من اللفظ لا من أجل كونه قياساً حتى يكون استثناءً من عموم النهى عن القياس، وإن أشبه القياس، ولذلك سمى بقياس الأولويه، والقياس الجلى.

ومن هنا، لا يفرض مفهوم الموافقه إلاّ- من حيث يكون للفظ ظهوراً بتعدّى الحكم إلى ما هو أولى فى علّه الحكم، كآيه التأيف المتقدّمه، ومنه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمراققه بطريق أولى، ويقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء: إذن الفحوى، ومنه الآيه الكريمة: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٢)** الدالّ بالأولويه على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة، أنا نقول ببطالان قياس الأولويه إذا كان الأخذ لمجرد الأولويه، و أمّا إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه، فهو حجّه من باب الظواهر، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل. (٣)

وقال الفاضل القمى: فحاصل الكلام فى القياس بطريق الأولى الذى يقول به الشيعة لا بدّ أن يكون قياس نصّ على علته أو نته عليها، ودفع احتمال مدخله خصوصيه الأصل فيها من جهه كون العله فى الفرع أقوى لا غير، فكلّ من ينكر من أصحابنا العمل بالمنصوص العله مثل السيد المرتضى تمسكاً باحتمال مدخله

ص: ٤٣٦

١- (١). الإسراء: ٢٣.

٢- (٢). الزلزله: ٧.

٣- (٣). أصول الفقه: ٢/٤٢٧٤٢٨. وراجع: تمهيد القواعد: ١٠٨١٠٩؛ الوافية: ٢٢٩٢٣٠؛ الأصول العامه: ٣١٧.



الخصوصية، لا بد أن يخصّص كلامه بما لو كان الفرع أولى بالحكم؛ لأنّ ذلك الاحتمال مندفع فيه حينئذٍ فتأمل، فإنّ ذلك أيضاً منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظه أشدّيه مناسبة خصوصيته للعلة لا مطلقاً.

ثمّ إنّ أصحابنا قد يتمسّكون في إلحاق حكم بالآخر باتّحاد الطريق بين المسألتين ويقولون: إنّه ليس بقياس، كما قال الشهيد الثاني في مسأله إلحاق الغائب و المجنون و الطفل إذا كانوا مدّعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهارى: إنّ ذلك من باب اتّحاد طريق المسألتين لا من باب القياس، ثمّ تنظر فيه. (١)

ومرادهم من اتّحاد الطريق أنّ دليلهما واحدٌ من جهة اشتمال دليل أحدهما على نصّ بالعلة أو تنبيهه عليها، بحيث يشمل الآخر، فيستفاد من النصّ الوارد في الميت أنّ العلة في وجوب اليمين هو أنّه لا- لسان له للجواب، ووجه النظر أنّ العلة إنّما يسلم حجّيتها إذا ثبت دلالة النصّ على استقلالها مطلقاً، وكذلك التنبيه إنّما يسلم إذا ثبت عدم الفارق بينهما، ويمكن أن يقال بالفرق هنا؛ لعدم رجوع الميت إلى الدّنيا، واحتمال رجوع هؤلاء إلى الدعوى كاملاً. (٢)

وقد وضّح جهه حجّيه القياس بطريق الأولى حيث قال: وبالجملة، القول بحجّيه القياس بطريق الأولى؛ أمّا من جهه محض كون العلة في الفرع آكد، وإن كان استنباط العلة من مثل الدوران و الترديد، فلا دليل على حجّيته أصلاً؛ أمّا من جهه الإجماع على كون الوصف عله مستقله أو غيره ممّا يفيد القطع، فلا- حاجه في الحجّيه إلى الأكديه في الفرع؛ و أمّا من جهه النصّ بالعلة في الأصل بأن يفهم منه كونها عله

ص: ٤٣٧

١- (١). مسالك الأفهام: ٣٧٠/٢؛ قال فيه: وذهب الأ- كثر إلى تعدّي الحكم إلى من ذكر لمشاركتهم في العلة المومي إليها في النصّ و هو أنّه ليس للمدّعى عليه لسانٌ يجيب به فيكون من باب منصوص العلة أو من باب اتّحاد طريق المسألتين، لا من باب الممنوع، ولأنّ الحكم في الأموال مبني على الاحتياط التام.

٢- (٢). القوانين المحكمه: ٢٠٥٢٠٦/٣. راجع: جواهر الكلام: ٢٠١٢٠٢/٤٠؛ مسالك الأفهام: ٣٦٩/٢-٣٧٠.

مستقله، فلا- حاحه فى الحجبه أيضاً إلى كونها فى الفرع أكد كسائر أفراد المنصوص العله، وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه؛ و أمياً من جهه المستفاد من النص هو العليه فى الجملة بمعنى: أننا نفهم منه أن العله مع الخصوصيه مثبتة للحكم ونشكك أن للخصوصيه مدخلية أم لا، ولم يكن تأمل فى استقلال العله إلا من جهه الخصوصيه، واحتمال مدخلية الأصل فى عليه العله لأجل مناسبه بينها وبين العله يقويها، وحينئذ يمكن أن يقال: إن الآكديه فى الفرع ينفى هذا الاحتمال، فإنه ينفى ما يتصور أشديه مناسبه العله للحكم فى الأصل، فينتفى الفارق رأساً على المفروض، ومن ذلك يعلم أن مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندرج ذلك تحت القياس الجلى، هو أن الخصوصيه لا مدخلية لها جزماً.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنه لا- يجوز الاعتماد على مجرد آكديه العله فى الفرع، بل إنما يجوز العمل به إذا كان فى النص تنبيه على العله وانتقال من الأصل إلى الفرع، وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق، وذكروا له أمثله، منها قوله تعالى: فلا تقل لهما أف (١) ومنها قوله تعالى: فمن يعمل مثقال ذره خيراً يره (٢) وقوله تعالى: ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك (٣) وهو الذى يقولون إنه تنبيه بالأدنى على الأعلى أو بالأعلى على الأدنى. (٤)

والمراد من قوله: التنبيه بالأدنى على الأعلى، هو: أن تجعل الأدنى عبارته عن الأقل مناسبه لترتب الحكم عليه، والأعلى عبارته عن الأكثر مناسبه، فإن العلماء اختلفوا فى أنه هل يشترط فى مفهوم الموافقه أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق

ص: ٤٣٨

- ١- (١). الإسراء: ٢٣.
- ٢- (٢). الزلزله: ٧.
- ٣- (٣). آل عمران: ٧٥.
- ٤- (٤). القوانين المحكمه: ١٩٨١٩٩/٣.

به أو لا يشترط ذلك بل تكفى المساواه؟

قالت الحنفية وبعض الشافعية كالغزالي و البيضاوى:لا يشترط كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق،بل تكفى المساواه بينهما،لكن يشترط فيه أن يكون المعنى فى المسكوت عنه أقلّ مناسبةً للحكم عن المنطوق به.

وقال جمهور العلماء:إنّه يشترط فى مفهوم الموافقه كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به،ولا يكتفى بمجرد التساوى فى الحكم بين المنطوق و المفهوم،فكيف بالأقلّ مناسبةً؟

ولأجل الاختلاف فى مدخله المناسبه،اختلفوا فى أنّ دلالة هذه الآيه على الأعلى هل هو من باب القياس الجلى أو المفهوم أو المنطوق؟

قال فى المعالم:ذهب العلّامة فى التهذيب وكثيرٍ من أهل السنه إلى أنّ تعديه الحكم فى تحريم التأنيف إلى أنواع الأذى الزائد عنه،من باب القياس،وسمّوه بالقياس الجلى. (1)

وقال الشوكانى:قيل:إنّ المنع من التأنيف منقول بالعرف عن موضوعه اللّغوى إلى المنع من أنواع الأذى،(وعليه ذهب المحقّق الحلى على ما حكاه عنه فى المعالم). (2)

وقيل:إنّه فهمٌ بالسياق و القرائن،وعليه المحقّقون من أهل هذا القول كالغزالي،وابن القشيري،والآمدي،وابن الحاجب،والدلاله عندهم مجازيه،من باب إطلاق الأخصّ وإراداه الأعمّ.

قال الماوردى:والجمهور على أنّ دلالته من جهه اللّغه لا من باب القياس.

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى:القول بمفهوم الموافقه من حيث الجمع مجعّ عليه. (3)

\*\*وقال بعض الأعيان من المعاصرين:إنّ قياس الأولويه حجّجه على الإطلاق،

ص: ٤٣٩

١- (١). معالم الأصول: ٣١٧٣١٨؛ القوانين المحكمه: ٣/١٩٩٢٠٠؛ مفاتيح الأصول: ٦٦٩.

٢- (٢). المصادر.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٣٤/٢؛ المهذب: ١٧٤٨/٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٦٢/١.

و هو أيضاً عملٌ بالنصّ لا بالقياس، وعلى فرض كونه قياساً، فهو حجّة عند الجميع، نظير الاحتجاج بقوله سبحانه: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ (١) على تحريم الضرب، ولا شكّ في وجوب الأخذ بهذا الحكم، لأنّه مدلولٌ عرفي يقف عليه كلّ من تدبّر في الآية. (٢)

وأنت تعلم ما قيل من أنّ القياس حجّة إذا حصل الظنّ بالعليه في مورد الحكم، هو في صورته إذا حصل القطع أو الظنّ الذي لم يدلّ دليل على بطلانه، كالمخصوص العله إذ لم يثبت جواز الاكتفاء بالظنّ مطلقاً، فلا بدّ أولاً من إثبات عله الحكم في الأصل في الجملة، ثمّ إبطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع، بحيث تصير العله قطعية في نفس الأمر أو قطعية العمل، ثمّ العمل عليه، وإلا فلا دليل على جواز العمل عليه و إن كان عليتها في الفرع أظهر وآكد.

وقال الشوكاني: فاعلم أنّ القياس المأخوذ به هو ما وقع النصّ على علته وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمّى ذلك قياساً، وقد قدّمنا أنّه من مفهوم الموافقه، ثمّ اعلم أنّ نفاء القياس لم يقولوا بإهدار كلّ ما يسمّى قياساً و إن كان منصوباً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته. (٣)

### هل دلالة مفهوم الموافقه دلالة قياسيه أو لفظيه

\*قال الشوكاني: اختلفوا في دلالة النصّ على مفهوم الموافقه، هل هي لفظيه أو قياسيه؟ على قولين، حكاهما الشافعي في الأمر، وظاهر كلامه ترجيح أنّه قياس، ونقله الهندي عن الأكثرين.

ص: ٤٤٠

١- (١). الإسرائ: ٢٣.

٢- (٢). الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٤١، ٤٤٠.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٢/٨٦٧.

وقال الصيرفي: ذهبت طائفه جلّه (سيدهم الشافعي) إلى أنّ هذا هو القياس الجلي.. إلى أن قال: وذهب المتكلمون بأسرهم (الأشعريه والمعتزله) إلى أنّه مستفاد من النطق وليس بقياس، وسمّاه الحنفية دلالة النصّ، وقال آخرون: ليس بقياس، ولا- يسمّى دلالة النصّ، لكنّ دلالاته لفظيه. (١)

\*\*قال المحقّق السيد سلطان العلماء (٢): إنّ صاحب المعالم بصدد بيان وجه الدلالة و التعديه، والظاهر أنّ وجه الدلالة على كونها من باب المفهوم، وفحواها الذي سمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقه، هو اللزوم العقلي و العرفي مثلاً بين تحريم التأفيف و تحريم سائر أنواع الأذى، فيكون دلالة التزام. (٣)

ص: ٤٤١

- ١- (١). إرشاد الفحول: ٣٤/٢. وراجع: التوضيح: ٢٤٦/١ و ٢٤٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٦٢/١؛ المهذب: ١٧٤٩١٧٥٢/٤.
- ٢- (٢). هو السيد الأجلّ الوزير الحسين ابن الميرزا رفيع الدّين محمّد ابن الأمير شجاع الدّين محمود الحسينى الآملى الإصبهاني، ينتهى نسبه إلى الأمير قوام الدّين المعروف بمير بزرك الوالى بماندران، كان عالماً محققاً مدققاً، وصاحب صداره الأعظم و العلماء. جمع إلى الشرف عزّ الجاه، ونال من خير الدّنيا و الآخره مرتجاه، جليل القدر، عظيم الشأن، والمشتهر أيضاً بخليفه السلطان، فوّض إليه فى زمان الشاه عباس الماضى الصفوى أمر الوزارة و الصداره، وصارت له مرتبه عظيمه عند السلطان حتّى اختاره لمصاهرته، فتزوّج ابنته، فزوّق أولاداً كثيراً، كلّهم فضلاء، أذكىاء. له تعليقات و حواش على كتب الفقه و الأصول، كلّها فى نهايه الدقه و المتان، منها: ١- الحاشيه على شرح اللمع، ٢- الحاشيه على معالم الأصول، ٣- الحاشيه على مختلف الشيعة، ٤- الحاشيه على زبده الأصول، ٥- الحاشيه على بعض أبواب كتاب من لا- يحضره الفقيه، ٦- تلخيص أخلاق الناصرى، ٧- رساله فى آداب الحجّ، وغيرها. كان من تلامذه الشيخ البهائى ووالده السيد محمّد الذى كان من أهل العلم و الفضل، والمولى الحاج محمود الرنانى. توفّى فى أيام الشاه عباس الثانى على وزارته فى مرجعه من فتح قندهار فى أشرف ماندران (بهشتر) سنه ١٠٦٤هـ و حُمِلَ من الأشرف إلى النجف الأشرف. الكنى و الألقاب: ٢/٢٨٧٢٨٨.
- ٣- (٣). معالم الأصول: ٣١٧، الحاشيه رقم ١.

وبالجملة، فالذى يقول إنه من باب القياس الجلى، لا بد أن يقول: يحصل من ملاحظه الفرع، أن الفارق الذى يتصور من جانب الأصل، و هو الخصوصيه، ملغى؛ لأنّ الفرع أشدّ مناسبه للحكم، فيتعدى إليه من هذه الجهه، والذى يقول: إنه من باب المفهوم الموافق، يقول: إنه دلالة التزاميه للفظ، ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب، والذى يقول: إنه منطوق، يقول: إنّ المنع من التأيف فى العرف حقيقه فى المنع عن الأذيه للتبادر.

ص: ٤٤٢

ذهب جَمٌّ غفير من علماء الإمامية إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ما كان منصوص العله وقياس الأولويه؛ لأنّ القياس فيهما حججه، ولكنّ المحدث البحراني و الفاضل التوني ذهبا إلى عدم حجيه قياس الأولويه. لكن عرفت سابقاً أنه حججه مطلقاً لأنه عملٌ بالنصّ لا بالقياس.

وقال المحقق المظفر: أمّا قياس الأولويه: فهو نفسه الذي يسمّى مفهوم الموافقه، وهو ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وقد يسمّى فحوى الخطاب، ولا- نزاع في حجيه مفهوم الموافقه بمعنى دلالة الأولويه على تعدّي الحكم إلى ما هو أولى في عله الحكم، نظير الاستدلال بقوله تعالى: فَلَا تَقْعَلْ لَّهُمَا أُفٍّ الدالّ بالأولويه على النهي عن الشتم و الضرب ونحوهما، وقد عرفت في الدليل العقلي أنّ هذا من الظواهر، فهو حججه من أجل كونه ظاهراً من اللفظ لا من أجل كونه قياساً.

ومن هنا، لا- يفرض مفهوم الموافقه إلّا- من حيث يكون للفظ ظهوراً بتعدّي الحكم إلى ما هو أولى في عله الحكم، كما يه التأليف. وبالجملة، نقول ببطلان قياس الأولويه إذا كان الأخذ لمجرد الأولويه، وأما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه، فهو حججه من باب الظواهر.

ثمّ إنّ أصحابنا قد يتمسكون في إلحاق حكم بالآخر باتّحاد الطريق بين المسألتين ويقولون: إنّه ليس بقياس، كما قال الشهيد الثاني في مسأله إلحاق الغائب و المجنون و الطفل إذا كانوا مدّعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهارى: إنّ ذلك من باب اتّحاد طريق المسألتين لا من باب القياس، ثمّ تنظر فيه. ومرادهم من اتّحاد الطريق أنّ دليلهما واحد من جهه اشتمال دليل أحدهما على نصّ بالعليه أو تنبيه عليها، بحيث

يشمل الآخر، فيستفاد من النصّ الوارد في الميت أنّ العله في وجوب اليمين هو أنه لا لسان له للجواب.

ووجه النظر، أنّ العله إنّما يسلم حجّيتها إذا ثبت دلالة النصّ على استقلالها مطلقاً، وكذلك التنبية بالعله إنّما يسلم إذا ثبت عدم الفارق بينهما، ولكن يمكن أن يقال هنا بالفرق؛ لعدم رجوع الميت إلى الدُّنيا، واحتمال رجوع هؤلاء (الطفل، والمجنون...) إلى الدعوى كاملاً بأن بلغ الصبي حدّ البلوغ، والمجنون حال الإفاقة.

وبالجمله، القول بحجّيه قياس الأولويه؛ أمّا من جهة محض كون العله في الفرع آكد، وإن كان استنباط العله من مثل الدوران و التريديد، فلا دليل على حجّيته أصلاً؛ و أمّا من جهة الإجماع على كون الوصف عله مستقلّه أو غيره ممّا يفيد القطع، فلا حاجه في الحجّيه إلى الآكديه في الفرع؛ و أمّا من جهة النصّ بالعليه في الأصل، فلا حاجه في الحجّيه أيضاً إلى كونها في الفرع آكد كسائر أفراد المنصوص العله، وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبية. فظهر أنّه لا يجوز الاعتماد على مجرّد آكديه العله في الفرع، بل إنّما يجوز العمل به إذا كان في النصّ تنبيه على العله وانتقال من الأصل إلى الفرع، وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق.

والمراد من التنبية بالأدنى على الأعلى، هو: أن تجعل الأدنى عباره عن الأقلّ مناسبة لترتب الحكم عليه، والأعلى عباره عن الأكثر مناسبة، واختلفوا في أنّه هل يشترط في مفهوم الموافقه أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به أو لا، بل تكفى المساواه؟ قالت الحنفية وبعض الشافعية كالبيضاوى والغزالي: لا يشترط كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، بل تكفى المساواه بينهما، لكن يشترط فيه أن يكون المعنى في المسكوت عنه أقلّ مناسبة للحكم عن المنطوق به.

وقال جمهور العلماء: أنّه يشترط في مفهوم الموافقه كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، ولا يكتفى بمجرّد التساوى في الحكم بين المنطوق



والمفهوم، فكيف بالأقلّ مناسبة؟ ولأجل الاختلاف المذكور، اختلفوا في أنّ دلاله هذه الآية (1) على الأعلى من باب القياس الجلى أو المفهوم أو المنطوق.

وقيل: إنّ القياس حجّج إذا حصل الظنّ بالعلية في مورد الحكم، هو في صورته إذا حصل القطع أو الظنّ الذى لم يدلّ دليل على بطلانه، كالمنصوص العله، إذ لم يثبت جواز الاكتفاء بالظنّ مطلقاً، فلا بدّ أولاً من إثبات عله الحكم فى الأصل فى الجملة ثمّ إبطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع، بحيث تصير العله قطعية فى نفس الأمر أو قطعية العمل، ثمّ العمل عليه، وإلا فلا دليل على جواز العمل عليه وإن كان عليتها فى الفرع أظهر وأكثر.

واختلفوا فى دلاله النصّ على مفهوم الموافقه، هل هى لفظيه أو قياسيه؟ على قولين.

قال سلطان العلماء: من يقول إنّ من باب القياس الجلى، لا بدّ أن يقول: يحصل من ملاحظه الفرع، أنّ الفارق الذى يتصوّر من جانب الأصل، وهو الخصوصيه ملغى؛ لأنّ الفرع أشدّ مناسبة للحكم، فيتعدّى إليه من هذه الجهه، والذى يقول: إنّ من باب المفهوم الموافق، يقول: إنّ دلاله التزاميه للفظ، ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب، والذى يقول: إنّ منطوق، يقول: إنّ المنع من التأفيف فى العرف حقيقه فى المنع عن الأذيه للتبادر.

ص: ٤٤٥

١- (١). فلا تقلّ لهما أفّ .

١. لماذا يكون القياس المنصوص العله وقياس الأولويه حججه عند علماء الإماميه؟

٢. أذكر رأى المحقق المظفر فى حججه قياس الأولويه، وضح به بذكر المثال.

٣. متى يكون قياس الأولويه باطلاً عند المحقق المظفر؟

٤. ما هو المراد من اتحاد الطريق؟

٥. أذكر وجه النظر فى كون الفرع المذكور من باب اتحاد الطريق.

٦. لا- يكون قياس الأولويه حججه إذا كان استنباط العلمه من باب الدوران و الترديد، وأيضاً من جهه النص بالعليه فى الأصل، وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه؟

٧. ما هو المراد من التنبيه بالأدنى على الأعلى؟

٨. هل يشترط فى مفهوم الموافقه أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به؟ وضح به بالمشال واذكر الأقوال التى ذكرت.

٩. فى أى صورته إذا حصل الظن بالعليه فى مورد الحكم يكون القياس حججه؟

١٠. أذكر تفصيل سلطان العلماء فى دلالة آيه التأفيف فى كونها من باب القياس الجلى أو مفهوم الموافقه أو المنطوق.

قال الرازى: اختلف الناس فى القياس الشرعى، فقالت طائفه: العقل يقتضى جواز التعبء به فى الجملة، وقالت طائفه: العقل يقتضى المنع من التعبء به.

والأولون قسمان: منهم من قال: وقع التعبء به، ومنهم من يقول: لم يقع، أما من اعترف بوقوع التعبء به، فقد اتفقوا على أن السمع دلّ عليه، ثم اختلفوا فى ثلاثه مواضع:

أحدها: هل فى العقل ما يدلّ عليه؟ فقال القفال منّا وأبو الحسين البصرى من المعتزله: العقل يدلّ على وجوب العمل به، وأما الباكون منّا ومن المعتزله فقد أنكروا ذلك.

وثانيها: إنّ أبا الحسين البصرى زعم أنّ دلاله الدلائل السمعيه عليه ظنيّه، والباكون قالوا: قطعيّه.

وثالثها: القاشانى و النهروانى ذهبا إلى العمل بالقياس فى صورتين: إحداهما: إذا كانت العلمه منصوصه بصريح اللفظ أو بإيمائه، والثانيه: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأيف، أما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الأقيسه.

و أمّا القائلون بأنّ التعيّد لم يقع به، فمنهم من قال: لم يوجد في السمع ما يدلّ على وقوع التعيّد به، فوجب الامتناع من العمل به، ومنهم من لم يفتح بذلك، بل تمسّك في نفيه بالكتاب و السنّه وإجماع الصحابه و العتره.. إلخ. (١)

نذكر هنا أحسن مقاله وأتمّها في المقام، وهي ما ذكره الزحيلي، حيث قال: و أمّا في الأمور الشرعيه، فاختلّفوا فيه على خمس مذهب:

١. مذهب الجمهور: و هو أنّ التعيّد بالقياس جائز عقلاً، و يجب العمل به شرعاً. قال ابن السبكي: القياس من الدّين؛ لأنّه مأثورٌ به لقوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ، (٢) إلّا أنّه عند أحمد بن حنبل يستعمل للضرورة. (٣)

٢. مذهب القفال الشاشي وأبي الحسين البصري من المعتزله: إنّ العقل مع الأدلّه النقليه تدلّ على وجوب العمل بالقياس، وستأتى الإشارة إليها.

٣. مذهب القاساني (٤) والنهرواني وداود الإصهاني: إنّ القياس يجب العمل به في صورتين، وفيما عداهما يحرم العمل به.

الأولى: أن تكون علّه الأصل منصوصه أمّا بصريح اللفظ أو بإيمائه، مثال الصريح قوله عليه السّلام بعد أن كان نهى الصحابه عن ادّخار لحوم الأضاحي:

«إنّما نهيتكم من أجل الدافه»، (٥)

ص: ٤٤٨

١- (١). المحصول: ١٠٨٧/١٠٨٩/٣. وراجع: المهذب: ١٨٤٣/٤ وما بعدها.

٢- (٢). الحشر: ٢.

٣- (٣). أعلام الموقعين: ٣٢/١.

٤- (٤). نسبة إلى قاسان بلده بتركستان، وأكثر الأصوليين يكتبونها القاشاني، قال في معجم البلدان: قاسان بالسّين المهمله وآخره نون وأهلها يقولون كاسان مدينه كانت عامره أهله كثيره الخيرات واسعه الساحات... بما وراء النهر في حدود بلاد الترك، خرّبت الآن بغلبه الترك عليها... إلى أن قال: قال الحازمي: وقاسان ناحيه بإصبهان ينسب إليها أيضاً. معجم البلدان: ٣٣٥/٤.

٥- (٥). الدافه: جماعه من الناس تنتقل من بلد إلى بلد طلباً للزاد. راجع: سنن أبي داود: ١٢٩/٣ ح ٢٨١٢؛ سنن النسائي: ١٠٤٢ ح ٤٤٣٨؛ صحيح مسلم: ٩٣١ ح ٥٠٧٦.

أى: بسبب ورود قوافل الأعراب على المدينة (والدافه: جماعه من الناس تنتقل من بلد إلى بلد طلباً للزاد)، ومثال الإيماء قوله عليه الصلاة والسلام حينما سُئل عن سؤر الهزّه:

«إنّها ليست بنجس، إنّما هي من الطّوافين عليكم و الطّوافات». (١)

الثانيه: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، مثاله: قياس ضرب الوالدين على التأفيف في الحرمة لعلّه جامع بينهما وهي الإيذاء المنصوص عليه بقوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ ، (٢) فإنّ الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدّه الإيذاء فيه، وهذا ما يسمّى بدلاله النصّ أو بفحوى الخطاب، ويلاحظ أنّ أصحاب هذا المذهب الثالث ممّن ينكرون الاحتجاج بالقياس، ويقولون: لا مدخل للعقل في هاتين الصورتين لا- في الإيجاب ولا- في التحريم، وإنّما العله فيهما ثابتة بيقين، فيكون الحكم في الفرع مقولاً بيقين، فيحصل الأمن من الخطأ وذلك بخلاف العله المستنبطه.

٤. مذهب الظاهريه، وبه قال الشوكاني: إنّ القياس جائز عقلاً، ولكن لم يرد في الشرع ما يدلّ على وجوب العمل بالقياس.

٥. مذهب الشيعة الإماميه و النظام من المعتزله في نقل عنه: إنّ التعبد بالقياس مستحيل عقلاً؛ لأنّه يترتب على اختلاف الأقيسه في نظر المجتهدين، لزوم اجتماع النقيضين، ويظهر أنّ مذهب النظام كالفاساني.

وخلصه هذه الآراء أنّها ترجع إلى مذهبين: مذهب الجمهور القائلين بأنّ القياس حجّه مطلقاً، ومذهب الشيعة و النظام و الظاهريه و جماعه من معتزله بغداد القائلين بأنّ القياس ليس بحجّه، إلّا- أنّ بعض هؤلاء يقول: إنّ امتناع حجّيته من جهه العقل، وبعضهم يقول: إنّ ذلك من جهه الشرع، والواقع أنّ هؤلاء منكرون للقياس. (٣)

ص: ٤٤٩

١- (١). سنن الترمذى: ٥٦ ح ٩٢؛ سنن أبي داود: ٥٦/١ ح ٧٥؛ سنن النسائي: ٢٦ ح ٦٨.

٢- (٢). الإسراء: ٢٣.

٣- (٣). الوسيط في اصول الفقه: ١/١٦٨١٤٤.

ولكن قال ابن التلمساني: أصول المذاهب في القياس ثلاثة:

الأول: أنه يمتنع التعبد به عقلاً، والقائلون بذلك اختلفوا؛ فمنهم من خص ذلك شرعياً، وهو النظام، وساعدنا على العمل بالقطعي منه والمنصوص على علمته، ومنهم من لم يخصه، وهم بعض المعتزلة والخوارج والرافضة إلا- الزيدية، ثم اختلف المانعون في مأخذ المنع: فمنهم من رده؛ لأنه لا- يفيد علماً ولا- ظناً في زعمه، ومنهم من سلم إفادته للظن وزعم أن التعبد به توريط في الجهالات، ومنهم من قال: الظن قبيح؛ لأنه ضد العلم المحكوم بحسنه، والقبيح لا يؤمر به.

المذهب الثاني: أنه لا- يمتنع التعبد به عقلاً، لكن لا- يجوز العمل به شرعاً، والقائلون بهذا أهل الظاهر كابن داود والقاساني والنهرواني، ثم اختلفوا في مأخذ ذلك، فمنهم من زعم أنه لا دليل على التعبد به فينتفى، ومنهم من نفاه لوجود النافي له من الكتاب والسنة والإجماع على زعمه، وساعدنا بعضهم على العمل بالقياس في معنى الأصل قطعاً.

المذهب الثالث: أنه جائز عقلاً وشرعاً، ويجب التعبد به شرعاً، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين على الجملة وإن اختلفوا في تفاصيل: منها: إن القفال وأبا الحسين يزعمان أن دلالة العقل عليه أيضاً، ومنها أن أبا الحسين يزعم أن دلالة السمع عليه ظنية، والحق أن بعض ما تمسكوا به كذلك. ومنها قول بعضهم: إنه لا يجري في الأسباب والموانع والشروط، ومنها قول بعض القدرية: لا يجري إلا في المنهيات دون المأمورات، ومنها قول الحنفية: إنه لا يجري في الحدود والكفارات والمقدرات ولا في الرخص. (١)

أقول: اقرأ من هذا المجلد حديث المفصل حتى تدرك مدى اختلاف العلماء في آرائهم ونظرياتهم، واختلافهم في نسبه بعض الآراء إلى أصحابها، فالمقدسى يعتبر أهل الظاهر من محيلى القياس عقلاً، بينما يعتبرهم الغزالي من مجوزيه عقلاً، ومانعيه شرعاً.

(٢)

ص: ٤٥٠

١- (١). شرح المعالم: ٢/٢٥٥٢٥٦.

٢- (٢). راجع: المستصفى: ٢/٢٨٩؛ المنحول: ٤٢٣؛ روضه الناظر: ١٦٢١٦٣؛ الأصول العامه: ٣٢١؛ شرح

المعالم: ٢/٢٥٥٢٥٦؛ التبصره: ٤٢٤؛ البحر المحيط: ٤/١٥ و ١٦.

نسب الغزالي وعدّه من أعيان علماء أهل السنّه- كالآمدى وعلاء الدّين البخارى وابن التلمسانى- إلى الشيعة الإماميه بقول مطلق القول باستحاله التعبد بالقياس عقلاً.

قال المحقق الحكيم: والشىء الذى لم أجده من هذه النسب فى حدود تتبعى، هو نسبه الإحاله العقليه بقول مطلق إلى الشيعة، وربما وجدوه فى بعض كتب الأصول الشيعيه كراى لصاحب الكتاب فاعتبروه رأى مذهب بأجمعه، ومن الأخطاء التى تكرر على ألسنه كثير من الباحثين، هو نسبه رأى إلى مجموع الشيعة لمجرد عثورهم على ذهاب مجتهد من مجتهديهم إليه، ناسين أنّ الشيعة قد فتحوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد، فأصبح كل مجتهد له رأيه الخاص، ولا يتحمل الآخرون تبعته. نعم، ما كان من ضروريات مذهبهم فإنّ الجميع يؤمنون به. (١)

أقول: هذا الشريف المرتضى يقول: والذى نذهب إليه أنّ القياس محظور فى الشريعه استعماله؛ لأنّ العباده لم ترد به، وإن كان العقل مجوّزاً ورود العباده باستعماله. (٢)

وقال السيد المرتضى فى رساله جوابات المسائل الموصليات الثالثه: وقد تجاوز قوم من شيوخنا فى إبطال القياس فى الشريعه والعمل بأخبار الآحاد أن قالوا: إنّه مستحيل من طريق العقول العباده بالقياس فى الأحكام، وأحالوا أيضاً من طريق العمل بأخبار الآحاد، وعوّلوا على أنّ العمل يجب أن يكون تابعاً للعلم، وإذا كان غير متيقّن فى القياس وأخبار الآحاد لم نجد العباده بها، والمذهب الصحيح هو غير هذا؛ لأنّ العقل لا يمنع من العباده بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل فى باب الصحه؛ لأنّ

ص: ٤٥١

١- (١). الأصول العامه: ٣٢٢-٣٢١.

٢- (٢). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٦٧٥/٢. وراجع: مفاتيح الأصول: ٦٦٦.

عبادته تعالى بذلك توجب العلم الذى لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له. (١)

ويردّد الشيخ الطوسى ما اختاره استاذهُ الشريف المرتضى، حيث يقول: والذى نذهب إليه و هو الذى اختاره المرتضى فى كتابه فى إبطال القياس: إنّ القياس محظورٌ استعماله فى الشريعة.. إلخ. (٢)

ويقول السيد أبو المكارم ابن زهره الحلبي: ويجوز من جهة العقل التعميد بالقياس فى الشرعيات؛ لأنّه يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفه الأحكام الشرعيه، ودليلاً عليها. (٣)

أقول: ومعلوم أنّ الذين ذهبوا إلى الإحالة عقلاً لا تختصّ أدلّتهم بالقياس، بل تعمّ جميع الطرق و الأمارات الظنيه؛ لو حده الملاك فيها، والشىء الذى لا أشكّ فيه هو أنّ المنع عن العمل بقسم من أقسام القياس يعدّ من ضروريات مذهب الشيعة الإماميه لتواتر أخبار أهل البيت فى الردع عن العمل به، (٤) لا أنّ العقل هو الذى يمنع التعميد به ويحيله، ولذلك احتاجوا إلى بذل الجهد فى توجيه ترك العمل به مع إفادته للظنّ على تقدير تماميه مقدمات دليل الانسداد المقتضيه للعمل بمطلق الظنّ، والشاهد على ما ذكرناه ما قاله الفاضل القمى: فإنّه يمكن منع دعوى بدهاه حرمة القياس حتّى فى موضع لا- سبيل إلى الحكم إلاّ به.. إلى أن قال: فإن قلت: ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل فى مثل القياس مثلاً أو غيره من الظنون التى لم يثبت حرمتها بالخصوص أيضاً، يدفعه منع بقاء التكليف حينئذٍ أيضاً. قلت: ما دلّ على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون أيضاً، ليس بأقوى دلالة وأشمل أفراداً وأوقاتاً ممّا دلّ على

ص: ٤٥٢

- 
- ١- (١). رسائل الشريف المرتضى: ٢٠٢/١.
  - ٢- (٢). العده فى اصول الفقه: ٦٥٢/٢ و ٦٦٥. وراجع: مفاتيح الأصول: ٦٦٦.
  - ٣- (٣). غنيه النزوع (الجوامع الفقيهيه): ٤٨٠.
  - ٤- (٤). راجع: أصول الفقه: ٤١٨/٢؛ معارج الأصول: ١٨٨؛ الفوائد الطوسيه: ٤١٠؛ معالم الأصول: ٣١٣؛ فرائد الأصول: ٥١٨/١؛ الأصول العامه: ٣٢٢؛ القوانين المحكمه: ١٧٩/٣.



بقاء التكليف إلى آخر الأبد، فغايه الأمر عدم الوجوب (يعنى عدم وجوب العمل بالقياس)، فما الدليل على الحرمة؟ (١)

وقال المحقق الآشثاني في توجيه كلامه: فإنه كما ترى ظاهر في منع دعوى البداهه المذكوره في وجه التفصّي، ومنع دعوى بداهه حرمة العمل به لا يلزم منع حصول العلم بالحرمة إلا بعد فرض انحصار الدليل العلمى فيه، كما يظهر من التوضيح الذى ذكره شيخنا الأعظم الأنصارى، ثم إنه على تقدير ظهور كلامه هذا فى إمكان منع قيام الدليل العلمى على الحرمة مطلقاً فى زمان الانسداد وفى مورد انحصار الدليل فيه، ليس مذهباً له بالقطع و اليقين، فإنّ كلماته فى هذا البحث وفى بحث الاجتهاد و التقليد وغيرهما تنادى بصراحتها بنهايه إلى حرمة العمل به فى كلّ زمان، وأنّه من المسلّمات عنده، وإنّما ذكر ما ذكره وجهاً فى المسأله لا اعتقاداً. (٢)

نعم، فى كشف الغطاء ما يظهر منه نفى التبعّد عن القول بحجّيته عند الاضطرار وانحصار الطريق فى مطلق الظنّ، حيث قال: وأما أن يكون ممّا انسدت فيه الطرق فى معرفه الواجب مع العلم باشتغال الذمّه وانسداد طريق الاحتياط، وهذا يجرى فى المجتهد إذا فقد الأدلّه لحصوله فى غير بلاد المسلمين مع فقد المرجع، وفى غيره عند اضطراره لضروره بقاء التكليف وانسداد طريق العلم و الظنّ القائم مقامه، فيرجع كلّ منهما إلى الروايات الضعيفه و الشهره وأقوال الموتى و الظنون المكتسبه سوى ما دخل تحت القياس المردود، على أنّ القول به فى مثل هذه الصوره غير بعيد، وما كان من الاضطرارى لا يدعى حجّه كما لا يسمّى الحرام كأكل الميتة مع ضروره مباحاً، انتهى. (٣)

ص: ٤٥٣

١- (١). القوانين المحكمه: ٢/٤٤٠-٤٤١؛ فرائد الأصول: ١/٥١٧٥٢٠؛ بحر الفوائد: ص ٢٥٩، ومن الطبع الجديد: ١٣/٤.

٢- (٢). بحر الفوائد: ٢٥٩، ومن الطبع الجديد: ١٣/٤.

٣- (٣). كشف الغطاء: ١/٣٨، البحث الرابع و الأربعون؛ بحر الفوائد: ٢٥٩.

وناقش الشيخ الأعمش الأنصاري فيما ذكره الفاضل القمي أولاً: بأن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخّر للعلم، بل العلم بأنّ القياس ليس ممّا يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعيه، فهو حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنّ المحكوم بحجّيته ضروري البطلان في المذهب، ثانياً: منع إفاده القياس للظنّ.. إلخ. (١)

ص: ٤٥٤

---

١- (١). فرائد الأصول: ١/٥٢١: ٥٢٠.

اختلف الناس فى التعبد بالقياس فى الشرعيات عقلاً، فقالت طائفه: العقل يقتضى جواز التعبد به فى الجملة، وقالت طائفه: العقل يقتضى المنع من التعبد به.

ثم القائلون بالجواز اختلفوا، فمنهم من قال: وقع التعبد به، ومنهم من يقول: لم يقع، والذين اعترفوا بوقوع التعبد به، فقد اتفقوا على أن السمع دلّ عليه، ثم اختلفوا فى مواضع، منها: هل فى العقل ما يدلّ عليه أم لا، وأنّ الدلائل السمعيه عليه ظنيّه أو قطعيّه؟ قال الزحيلي: اختلفوا فى الأمور الشرعيه على خمس مذهب:

١. مذهب الجمهور: وهو أنّ التعبد بالقياس جائز عقلاً، ويجب العمل به شرعاً. ٢. مذهب القفال الشاشى وأبى الحسين البصرى: إنّ العقل مع الأدلّه النقليه تدلّ على وجوب العمل بالقياس. ٣. مذهب القاسانى و النهروانى و داود: إنّ القياس يجب العمل به فى صورتين، وفيما عداهما يحرم العمل به. الأولى: أن تكون علّه الأصل منصوصه. الثانى: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، وهذا ما يسمّى بدلاله النصّ أو بفحوى الخطاب. ٤. مذهب الظاهريه، وبه قال الشوكانى، ومفاده: إنّ القياس جائز عقلاً، ولكن لم يرد فى الشرع ما يدلّ على وجوب العمل بالقياس. ٥. مذهب الشيعة الإماميه و النظام: إنّ التعبد بالقياس مستحيل عقلاً؛ لأنّه يترتب على اختلاف الأقيسه فى نظر المجتهدين، لزوم اجتماع النقيضين.

اختلف العلماء فى آرائهم ونظرياتهم، وفى نسبه بعض الآراء إلى أصحابها، مثلاً المقدسى يعتبر أهل الظاهر من مجبى القياس عقلاً بينما يعتبرهم الغزالى من مجوّزيه عقلاً ومانعيه شرعاً.

الغزالى وعدّه من أعيان علماء أهل السنّه قد نسبوا إلى الشيعة الإماميه - بدون استناد - بقول مطلق القول باستحاله التعبد بالقياس عقلاً.

قال الحكيم: والشئ الذي لم أجده من هذه النسب في حدود تتبعي، هو نسبة الإحالة العقلية بقول مطلق إلى الشيعة، وربما وجدوه في بعض كتب الأصول الشيعية كراى لصاحب الكتاب فاعتبروه راى مذهب بأجمعه، ومن الأخطاء التي تكررت على ألسنه كثير من الباحثين، هو نسبة راى إلى مجموع الشيعة لمجرد عثورهم على ذهاب مجتهد من مجتهديهم إليه، ناسين أن الشيعة قد فتحوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد، فأصبح كل مجتهد له راىه الخاص، ولا يتحمل الآخرون تبعته.

أقول: هذا الشريف المرتضى يقول: والذي نذهب إليه أن القياس محظور في الشريعة استعماله؛ لأن العباده لم ترد به، وإن كان العقل مجوزاً ورود العباده باستعماله.

وقال الشيخ الطوسى بمقاله استاذه الشريف المرتضى، وهذا السيد أبو المكارم ابن زهره الحلبي يقول: ويجوز من جهه العقل التعبد بالقياس في الشرعيات.

ومعلوم أن الذين ذهبوا إلى الإحالة عقلاً - لا - تختص أدلتهم بالقياس، بل تعم جميع الطرق و الأمارات الظنيه؛ لوحده الملايك فيها. نعم، إن المنع عن العمل بالقياس يعد من ضروريات مذهب الشيعة الإماميه لتواتر أخبار أهل البيت عليهم السلام في الردع عن العمل به، لا أن العقل هو الذي يمنع التعبد به ويحيله، ولذلك احتاجوا إلى بذل الجهد في توجيه ترك العمل به مع إفادته للظن على تقدير تماميه مقدمات دليل الانسداد المقتضيه للعمل بمطلق الظن، والشاهد على ما ذكرناه مقاله الفاضل القمى، حيث قال: فإنه يمكن منع دعوى بداهه حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل إلى الحكم إلا به.

وقال المحقق الآشثاني في توجيه كلامه: فإنه كما ترى ظاهر في منع دعوى البداهه المذكوره في وجه التفصى، ومنع دعوى بداهه حرمة العمل به لا يلزم منع حصول العلم بالحرمة إلا بعد فرض انحصار الدليل العلمى فيه كما يظهر من التوضيح الذى ذكره شيخنا الأعظم الأنصارى، ثم إنه على تقدير ظهور كلامه هذا فى إمكان منع قيام الدليل العلمى على الحرمة مطلقاً فى زمان الانسداد وفى مورد انحصار الدليل

فيه ليس مذهباً له بالقطع و اليقين، فإنّ كلماته في هذا البحث وغيره تنادى بصراحتها بذهابه إلى حرمة العمل به في كلّ زمان.

نعم، في كشف الغطاء ما يظهر منه نفى البعد عن القول بحجّيته عند الاضطرار وانحصار الطريق في مطلق الظنّ.

ناقش الشيخ الأعمش الأنصارى فيما ذكره الفاضل القمى أولاً: بأنّ إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظنّ المتأخّم للعلم، بل العلم بأنّ القياس ليس ممّا يركن إليه في الدّين مع وجود الأمارات السّمعيه، وثانياً: منع إفاده القياس للظنّ. ولو سلّم إفادته للظنّ، فهو ممّا قام الدليل على عدم حجّيته في مقابل الخبر الصحيح، فعلى هذا يكون العمل بالقياس المفيد للظنّ كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنّ ضرورى البطلان في المذهب.

ص: ٤٥٧

١. أذكر المذاهب الخمسه فى التعبد بالقياس فى الأمور الشرعية.

٢. لماذا تكون نسبة استحاله التعبد بالقياس عقلاً إلى الشيعة بلا استناد؟ أيد إجابتك بكلمات بعض أعيان الإماميه.

٣. لم لا تختص أدله القائلين بالإحاله عقلاً بالقياس؟

٤. لماذا احتاج علماء الإماميه إلى بذل الجهد فى توجيه ترك العمل بالقياس مع إفادته الظن على تقدير تماميه مقدمات الانسداد؟

٥. أذكر توجيه المحقق الآشتياني كلام الفاضل القمى.

٦. أذكر مناقشه الشيخ الأعظم الأنصارى فيما ذكره الفاضل القمى.

إلى الآن علمت أنّ محطّ البحث و النزاع في القياس عبارته عن أمرين:

١. التماس العلل الواقعيه للأحكام الشرعيه من طريق العقل، و هذا النوع من الاصطلاح في مورد القياس مهجور.

٢. تخريج المناط، و قد عرفت المسالك لمعرفة العله، و قد اعترف مثبتو القياس إلى أنّها غير مقطوعه غير مسلك السبر و التقسيم، وفيه خلافٌ كما عرفت سابقاً.

#### في حجیه القياس

\*القياس حجّه، معناه: إنّهُ دليلٌ وبرهان نصبه الشارع لمعرفة بعض الأحكام أو المراد، كما قال الرازي: إنّهُ إذا حصل للمجتهد ظنٌّ بأنّ حكم هذه الصوره مثل حكم تلك الصوره، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، و مكلف بأن يفتى به غيره.

اختلف القائلون بالقياس في أنّ دلاله السمع عليه قطعيه أو ظنيه، ذهب الأكثرون إلى الأوّل، و ذهب أبو الحسين و الأمدى و الرازي و الزركشي: إلى أنّ القياس ظنّي، نصّ عليه الشافعي في رساله، فقال: إنّهُ حقّ في الظاهر عند قائله لا عند العامه من

العلماء. قال الصيرفي: أراد أنه ليس حقاً في الظاهر حتى يلزم بظاهر الأدلة، ويجوز الخلاف فيه، ولو كان قطعياً لم يقع فيه خلاف، ثم قال: وممن أطلق ظنيّ القياس الإمامان الجويني و الرازي وغيرهما، وحينئذٍ فينتهض بالأدلة الظنيه، قال في البرهان: لا يفيد العلم وجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم عندها، والعلم بوجوبه مستند إلى أدله قاطعه، وأما قول من قال: الظاهر الدال على كون القياس حججه فإن كان بمجرد لا - يفيد إلا - الظن، ولكن اقترنت بها أمور مجموعها يفيد القطع، قلنا: هذا مجرد دعوى القطع في مواضع الظنون. (١)

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ طريقه الظنّ ليست ذاتيه لنقصان الكشف فيه، إذ رحم الظنّ الجهل، ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطه الجهل حتى يتخبّطوا فيه ويحكموا بما لا - يتحقّقون فيه، وعرفت أيضاً أنّ حجّيته ليست من اللوازم العقلية القهريه التي لا - تحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ولذلك احتجنا إلى الاستدلال عليه بالأدلة القطعيه شرعيه كانت أو عقليه، وهذه الأدلة إن تمت أخذنا بها، وإلا - فحسبنا من القطع بعدم الحجّيه عدم ثبوتها، إذ الشكّ فيها وحده كاف، بل مساوق للقطع بعدمها. ولهذا، فإنّ منكرى القياس لا - يحتاجون إلى التماس أدله على نفى القياس، بل لا يحتاجون إلى عرض الأدله وذكرها، بما فيها الأدله الرادعه وتقييمها وبيان مقدار صلوحها للدلاله.

وقال في إرشاد الفحول: وقد استدللّ المانعون من القياس بأدله عقليه ونقليه، ولا حاجه لهم إلى الاستدلال، فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين بها، وقد جاؤوا بأدله عقليه لا تقوم بها الحجّيه، فلا نطيل البحث بذكرها، و جاؤوا بأدله نقليه. (٢)

ص: ٤٦٠

- 
- ١- (١). البحر المحيط: ٢٥٢٦/٤. وإرشاد الفحول: ٧٨/٢؛ التلويح: ١١٤/٢؛ نزهه الخاطر: ١٥٧/٢؛ الإحكام: ٢٨٧/٤؛ روضه الناظر: ١٦٣؛ المحصول: ١٠٨٧/٣؛ منتهى السؤل: ٢٢١؛ المستصفى: ٢٩٩/٢؛ فواتح الرحموت: ٥٤٢/٢.
- ٢- (٢). إرشاد الفحول: ٧٩/٢.



وبالجملة، هي الأصل في الظنون الحجّية إلّا ما ورد المنع فيه أو الأصل عدم حجّية الظنّ إلّا ما قام الدليل على حجّيته، بل قلنا: إنّ الشكّ في الحجّية يساقط القطع بعدمها، فليراجع.

حكى الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني عن الأستاذ مصطفى شلبي أنّه صرّح بأنّ الموجود في ذهن المجتهد هو غلبه الظنّ بأنّهما متساويان في الحكم، والتساوي فيه فرع الظنّ بالتساوي في العله، وإلّا- فلو كان هناك علمٌ بالتساوي في العله التامه، لحصل العلم بالتساوي في الحكم، كما هو الحال في الحكم بحرمة النبيذ؛ للعلم بتساويه مع الخمر في العله، وعندئذ يسأل: ما هو الدليل على حجّية هذا الظنّ الذي يبنى عليه الفقه الإسلامي في مختلف الأبواب؟ (١)

وأيضاً عرفت: إنّ حجّية كلّ أماره تناط بالعلم، فالقياس كباقي الأمارات لا يكون حجّه إلّا في صورتين لا ثالث لهما: الأولى: أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعي.

الثانية: أن يقوم دليل قاطع على حجّيته إذا لم يكن بنفسه موجباً للعلم.

### هل القياس يوجب العلم؟

إنّ القياس نوعٌ من التمثيل المصطلح عليه في المنطق، وقد عُرّف بأنّه هو المؤلّف من قضايا تشتمل على بيان مشاركه جزئيّ بجزئيّ آخر في عله حكم له يثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئيّ.

وقال المحقّق المظفر: هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهه مشتركه بينهما. وبعبارة اخرى، هو: إثبات الحكم في جزئيّ لثبوتة في جزئيّ آخر مشابه له. (٢)

ص: ٤٦١

١- (١). أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١١٧.

٢- (٢). المنطق: ٣٠٥ وما بعدها.

وقال قطب الدّين: التمثيل حكمٌ واحد في جزئى لثبوتيه في جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمّونه قياساً، والجزئى الأوّل فرعاً، والثانى أصلاً، والمشارك عله وجامعاً. (١)

ثمّ قال: إنّ التمثيل على بساطته من الأدلّه التى لا- تفيد إلا- الاحتمال؛ لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدّه امور أن يتشابها من جميع الوجوه و الخصوصيات.. إلى أن قال: نعم، إذا قويت وجوه الشّبه بين الأصل و الفرع وكثرت، يقوى عندك الاحتمال حتّى يقرب من اليقين، ويكون ظناً. (٢)

غير أنّه يمكن أن نعلم أنّ الجامع أى: جهه المشابهه، عله تامّه لثبوت الحكم فى الأصل، وحينئذٍ نستنبط على نحو اليقين أنّ الحكم ثابت فى الفرع لوجود علته التامّه فيه؛ لأنّه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامّه، ويكون من القياس المنطقى البرهانى الذى يفيد اليقين، ولكن الشأن كلّه إنّما هو فى إثبات أنّ الجامع عله تامّه للحكم؛ لأنّه يحتاج إلى بحث وفحص، وليس من السهل الحصول عليه حتّى فى الأمور الطبيعیه، وقد سبق أنّ ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلى فيها، فلا تُعلم إلاّ من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذى نصّبه الله تعالى مبلغاً وهادياً؛ لأنّها امورٌ توقيفيه من وضع الشارع، كاللغات و العلامات و الإشارات التى لا تُعرّف إلاّ من قبل واضعيها، ولا تُدرّك بالنظر العقلى.

والخلاصه: إنّ القياس فى نفسه لا- يفيد العلم بالحكم؛ لأنّه لا- يتكفّل ثبوت الملازمه بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس، ويستثنى منه المنصوص العله، وقد علمت أنّ منصوص العله فى الحقيقه ليس من نوع القياس. (٣)

ص: ٤٦٢

١- (١). شرح الشمسيه: ١٧٧. وراجع: حاشيه ملاً محمّد الآملى فى نفس الصفحه.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه: ٢/٤١٤٤١٦؛ المنطق: ٣٠٦٣٠٧.

٣- (٣). راجع: أصول الفقه للمظفر: ٢/٤٢٦-٤٢٧.

وقال المحقق المظفر: ولأجل توضيح الموضوع نقول: إن الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسه، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي:

١. احتمال أن يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله تعالى بعلة أخرى غير ما ظنه القاييس، بل يحتمل على مذهب القائلين بالقياس أن لا يكون الحكم معللاً عند الله بشيء أصلاً؛ لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح و المفسد، وهذا من مفارقات آرائهم؛ فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، فكيف يؤكّدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعله التي يظنونها؟ بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢. احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما ظنه القاييس عله، بأن يكون المجموع منهما هو العله للحكم، لو فرض أن القاييس أصاب في أصل التعليل.

٣. احتمال أن يكون القاييس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العله الحقيقيه لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤. احتمال أن يكون ما ظنه القاييس علمه - إن كان مصيباً في ظنه - ليس هو الوصف المجرد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه، أعني: الأصل؛ لخصوصيه فيه، مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن عله موجب شرعاً في إفساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً؛ فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا - مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلى كل معاوضه، حتى في مثل الصلح المعاوضي و النكاح باعتبار أنه يتضمّن معنى المعاوضه عند البضع.

٥. احتمال أن تكون العله الحقيقيه لحكم المقيس عليه غير موجوده أو غير متوفّره بخصوصياتها في المقيس.

وكلّ هذه الاحتمالات لا بدّ من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها إلاّ الأدلّه السمعيه الوارده عن الشارع.

إن قيل: يمكن تحصيل العلم بالعلّه بطريق برهان السبر و التقسيم. (١)

فأقول: من شرط برهان السبر و التقسيم ليكون برهاناً حقيقياً أن تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمه الثنائيه التي تتردّد بين النفي و الإثبات، وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القاييس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا- أنّها مبنيه على الحصر العقلي المرّدّد بين النفي و الإثبات، و إذا كان الأمر كذلك فكلّ ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصوّرها أصلاً.

وعلى كلّ حال، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال، و إذا تنرّلنا فأكثر ما يحصل منه الظنّ، فرجع الأمر بالأخير إلى الظنّ، و إنّ الظنّ لا يُعنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً. (٢)

وفي الحقيقه أنّ القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظنّ، غير أنّهم يرون أنّ مثل هذا الظنّ حجّه.

(٣)

ثمّ بعد ثبوت أنّ القياس في حدّ ذاته لا- يفيد العلم، بل يفيد الظنّ، لا- بدّ من البحث عن الأدلّه التي اقيمت على حجّيه الظنّ الحاصل من القياس؛ ليكون من الظنون الخاصّه المستثناه من العمومات الدالّه على حرمة العمل بالظنّ كالخبر الواحد و الظواهر.

أمّا الإماميه وغيرهم من المنكرين للقياس، فهم في غنى عن هذا البحث؛ لأنّه يكفيهم في إبطال القياس إبطال ما تمسكوا به لإثبات حجّيته من الأدلّه، كما قال

ص: ٤٦٤

١- (١). شرح الشمسيه: ١٧٧.

٢- (٢). النجم: ٢٨، يونس: ٣٦.

٣- (٣). أصول الفقه: ٢/٤١٦٤١٨.

العلامة الشوكاني: لا يحتاج المانعون إلى الاستدلال، بل القيام في مقام المنع يكفيهم. (١)

على أنّ الإمامية ثبت لديهم على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السّلام عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس، فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وأما أهل السنّة القائلون بالقياس، فقد تمسّدوا بالكتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

ص: ٤٦٥

---

١- (١). إرشاد الفحول: ٧٩/٢.

القياس حججه، معناه: إنه دليل وبرهان نصبه الشارع لمعرفة بعض الأحكام، أو المراد- كما قال الرازي-: إنه إذا حصل للمجتهد ظن بأن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، ومكلف بأن يفتى به غيره.

اختلف القائلون في أن دلالة السمع عليه قطعيه أو ظنيه، ذهب الأكثرون إلى الأول، وذهب أبو الحسين البصري و الآمدي و الرازي و الزركشي إلى أن القياس حججه ظنيه، ونص عليها الشافعي في رساله.

أقول: عرفت سابقاً أن طريقه الظن ليست ذاتيه لنقصان الكشف فيه، إذ رحم الظن الجهل، ولا- صلاح للخلق في إقحامهم ورطه الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما لا- يتحققون فيه، وأيضاً عرفت أن حججه ليست من اللوازم العقليه القهريه التي لا- تحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ولذلك احتجنا إلى الاستدلال عليه بالأدلة القطعيه شرعيه كانت أو عقليه، وهذه الأدله إن تمت أخذنا بها، وإلا فنقطع بعدم الحججه، إذ الشك في الحججه وحده كاف، بل مساوق للقطع بعدمها. ولهذا، فإن منكرى القياس لا يحتاجون إلى التماس دليل على نفي القياس.

وقال الشوكاني: قد استدلل المانعون من القياس بأدله عقليه ونقليه، ولا- حاجه لهم إلى الاستدلال، فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين بها.

وبالجمله، هي الأصل في الظنون الحججه إلا ما ورد المنع فيه، أو الأصل عدم الحججه إلا ما دلّ الدليل عليه. وقد تفتنت في مبحث حججه الظن أن الأصل عدم حججه الظن إلا ما قام الدليل على حججه، وقد علمت أن حججه كل أماره تناط بالعلم، فالقياس كباقي الأمارات لا- يكون حججه إلا في صورتين لا ثالث لهما: الأولى: أن يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي، الثانيه: أن يقوم دليل قاطع على حججه إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم.

هل القياس يوجب العلم؟ إنَّ القياس نوعٌ من التمثيل المصطلح عليه في المنطق، وقد عرّف بأنه هو المؤلّف من قضايا تشتمل على بيان مشاركه جزئى بجزئى آخر فى علّه حكم له ليثبت ذلك الحكم فى ذلك الجزئى.

وقال المظفر: هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهه مشترك بينهما.

وقال قطب الدّين: التمثيل إثبات حكمٍ واحد فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمّونه قياساً، والجزئى الأوّل فرعاً، والثانى أصلاً، والمشارك علّه وجامعاً.

ثمّ قال المظفر: إنَّ التمثيل على بساطته من الأدلّه التى لا تفيد إلاّ الاحتمال؛ لأنّه لا يلزم من تشابه شئيين فى أمر، بل فى عدّه امور أن يتشابهها فى جميع الوجوه و الخصوصيات، غير أنّه يمكن أن نعلم أنّ الجامع أى: جهه المشابهه، علّه تامّه لثبوت الحكم فى الأصل، وحينئذٍ نستنبط على نحو اليقين أنّ الحكم ثابت فى الفرع لوجود العلّه التامّه فيه؛ لأنّه يستحيل تخلف المعلول عن علّته التامّه، ويكون من القياس المنطقى الذى يفيد اليقين، ولكن الشأن كلّهُ إنّما هو فى إثبات أنّ الجامع علّه تامّه للحكم؛ لأنّه يحتاج إلى بحث وفحص، وليس من السهل الحصول عليه حتّى فى الأمور الطبيعىه، وقد سبق أنّ ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلى فيها، فلا تُعلم إلاّ من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذى نصبه الله تعالى مبلغاً وهادياً؛ لأنّها امورٌ توقيفيه من وضع الشارع، كاللغات و العلامات و الإشارات التى لا تُعرّف إلاّ من قبل واضعيها، ولا تُدرَك بالنظر العقلى.

وللتوضيح قال المظفر: إنّ الاحتمالات الموجوده فى كلّ قياس خمسّه، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلاّ بورود النصّ من الشارع، والاحتمالات هى:

١. احتمال أن يكون الحكم فى الأصل معللاً عند الله تعالى بعلة أخرى غير ما ظنّه القاييس، بل يحتمل على مذهب القائلين بالقياس أن لا يكون الحكم معللاً عند الله بشيء أصلاً؛ لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معلّله بالمصالح و المفاسد.

٢. احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما ظنّه القاييس عله، بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم.

٣. احتمال أن يكون القاييس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل فى الحكم فى المقيس عليه.

٤. احتمال أن يكون ما ظنّه القاييس علمه- إن كان مصيباً فى ظنّه- ليس هو الوصف المجرد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه، أعنى: الأصل؛ لخصوصيه فيه.

٥. احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجوده أو غير متوقّره بخصوصياتها فى المقيس.

إن قيل: يمكن تحصيل العلم بالعله بطريق برهان السبر و التقسيم.

فأقول: من شرط برهان السبر و التقسيم ليكون برهاناً حقيقياً أن تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمه الثنائيه التى تتردد بين النفي و الإثبات، وما يذكر من الاحتمالات فى تعليل الحكم الشرعى لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القاييس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنيه على الحصر العقلى لجواز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً.

وعلى كلّ حال، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال، و إذا تنزّلنا فأكثر ما يحصل منه الظنّ، فرجع الأمر بالأخير إلى الظنّ الذى لا يغنى من الحقّ شيئاً.

ثمّ بعد ثبوت أنّ القياس فى حدّ ذاته لا- يفيد العلم، بل يفيد الظنّ، لا- بدّ من البحث عن الأدلّه التى اقيمت على حجّيه الظنّ الحاصل من القياس ليكون من الظنون الخاصّه.



١. ما معنى حججه القياس؟
٢. لماذا طريقيه الظنّ ليست ذاتيه؟
٣. لماذا احتجنا إلى الاستدلال على حججه الظنّ بالأدله القطعيه؟
٤. أذكر الأصل في حججه الظنون.
٥. أذكر تعريف التمثيل المنطقي أو القياس الأصولي.
٦. لماذا لا يفيد التمثل إلا الاحتمال؟
٧. أذكر الاحتمالات الخمسه الموجوده في القياس.
٨. لم لا يمكن تحصيل العلم بالعله بطريق برهان السبر و التقسيم؟



استدلّ القائلون بالقياس على حجيته و التعبد به بالكتاب و السنّه و الإجماع و المعقول.

أمّا الكتاب فقد استدلّوا بآيات عديده، لكننا نذكر في المقام أهمّ ما استدلّوا به من الآيات، منها:

### الآيه الأولى

قال أبو بكر السرخسى: فمن دلائل الكتاب قوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (١) حكى عن ثعلب قال: الاعتبار في اللغه، هو: ردّ حكم الشيء إلى نظيره، ومنه يسمّى الأصل الذى يردّ إليه النظائر: عبره، ومن ذلك قوله تعالى: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ (٢) والرجل يقول: اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب، أى: سوّيته به فى التقدير، و هذا هو حدّ القياس، فظهر أنّه مأمورٌ به بهذا النصّ. (٣)

ص: ٤٧١

١- (١). الحشر: ٢.

٢- (٢). آل عمران: ١٣.

٣- (٣). أصول السرخسى: ١٢٥/٢.

وقيل في تقريب الاستدلال بهذه الآية المباركة: قد ذكر الله تعالى هذا بعد بيانه لما جرى لبني النضير من نكال في الدنيا بسبب كفرهم وكيدهم للرسول صلى الله عليه وآله وللمؤمنين، ومعنى هذه الآية: تأملوا يا أصحاب العقول السليمة، واحذروا أن يصيبكم مثل ما أصابهم إن فعلتم مثل فعلهم، فإن سنه الله واحده تجرى على الجميع، وأن ما يجرى على شىء يجرى على نظيره، وليس معنى القياس إلا هذا.

وبعبارة اخرى، هي: إن الله تعالى أمرنا بالاعتبار، ومعنى الاعتبار هو العبور و المجاوزة والانتقال من الشىء إلى غيره، وما القياس إلا انتقال بالحكم من المقيس عليه إلى المقيس، ولما كان الاعتبار مأموراً به بنص هذه الآية، والقياس فرداً من أفراد الاعتبار، فيكون القياس مأموراً به، والمأمور به واجب، والواجب مشروع غير محظور، فيكون القياس حجة شرعية، ودليلاً معتبراً يلزم العمل بمقتضاه.

(١)

وقد اعترض على هذا الاستدلال بأن المراد بالاعتبار في الآية المباركة الاتعاض، فإن الاعتبار في اللغة بمعنى الاتعاض، ولأن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق هو هذا المعنى. وقال في المحصول: إنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي أنه معتبر. (٢)

ولأن الاتعاض هو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟ فالقياس الشرعي لا يناسب صدر الآية؛ لأن معنى الآية يصبح حينئذ: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فقيسوا مثلاً الذرة على البر في تحريم الزيادة الربويه، وفي هذا غايه الركاكه، وكلام الحكيم تعالى مصون منه. (٣)

ص: ٤٧٢

- ١- (١). راجع: الوجيز: ٢٢٠؛ شرح المعالم: ٢٥٧/٢ ومما بعدها؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٢٢؛ الوسيط: ١/١٨٠؛ المحصول: ٣/١٠٨٩١٠٩٠؛ روضه الناظر: ١٦٥؛ الإحكام: ٢٩١/٤؛ التوضيح وشرحه: ١١٦/٢؛ نزهه الخاطر: ٢/١٦٢١٦٣؛ كشف الأسرار: ٣/٤٠٧؛ أصول الجصاص: ٢/٢١٣.
- ٢- (٢). المحصول: ٣/١٠٩٠؛ العده في الأصول: ٢/٦٧٣٦٧٤.
- ٣- (٣). راجع: قوانين الأصول: ٣/١٨٢١٨٣؛ أصول الفقه: ٢/٤١٨؛ فواتح الرحموت: ٢/٥٤٣.

وقال ابن حزم فى كتابه إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل: ومحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولى الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا فى القرآن ولا فى الحديث أى شىء نقيس؟ ولا متى نقيس أو لا على أى نقيس؟ ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا وحرّم علينا أن نقيس ما لا نصّ فيه جملةً ولا نتعدّى حدوده. (١)

وقال الشوكانى: ويجاب عن الثانى (أى: الجواب الثانى الذى ذكره فى المحصول) بمنع وجود معنى المجاوزة فى الاتعاض، فإنّ من نظر فى شىء من المخلوقات فأتعظ به، لا يقال فيه إنّه متّصفٌ بالمجاوزة لا لغهً ولا شرعاً ولا عقلاً، وأيضاً يمنع وجود المجاوزة فى القياس الشرعى، وليس فى اللّغه ما يفيد ذلك البتّه، ولو كان القياس مأموراً به فى هذه الآيه لكونه فيه معنى الاعتبار؛ لكان كلّ اعتبار، أو عبور مأموراً به، واللّازم باطل، فالملزوم مثله.

وبيانه: إنّه لم يقل أحدٌ من المتشرّعين ولا من العقلاء: إنّه يجب على الإنسان أن يعبر من هذا المكان إلى هذا المكان أو يجرى دمع عينه، أو يعبر رؤيا الرأى، مع أنّ هذه الأمور أدخل فى معنى العبور والاعتبار من القياس الشرعى.

والحاصل: إنّ هذه الآيه لا تدلّ على القياس الشرعى، لا بمطابقه، ولا تضمّن، ولا التزام، ومن أطال الكلام فى الاستدلال بها على ذلك، فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته. (٢)

\*\*قال المحقّق الحكيم: ومع التنزّل وافترض مجىء الآيه لبيان هذا المعنى ولو بإطلاقها إلا أنّها وارده لجعل الحجّيه لأصل القياس كدليل، وأصل القياس لا ينبغى أن يكون موضعاً لنقاش جذرى، لما سبق أن قلنا: من أنّ حجّيته تقتضى أن تكون من

ص: ٤٧٣

١- (١). راجع: أصول الفقه للمظفر: ٤١٨/٢-٤١٩؛ الوسيط: ١٨١/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٢٣/١؛ المحصول: ١٠٩١/٣ وما بعدها؛ كشف الأسرار: ٤٠٧٤٠٨/٣.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨١/٢.

الضروريات العقلية، وإنما الخلاف الجذري في الطرق و المسالك الكاشفه عن توفّر العله في الأصل و الفرع، والدليل الوارد لجعل الحجّيه لأصل الدليل لا يتعرّض إلى طرق إثباته، فكما أنّ الأدلّه الدالّه على أنّ السنّه النبويه من مصادر التشريع لا تتكفل جعل الحجّيه لخبر الواحد الحاكي لها، بل نحتاج في الاستدلال عليه إلى أدلّه اخرى، فكذلك هنا. (١)

الآيه الثانيه

قوله تعالى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ . (٢)

\* وهذه الآيه هي التي استدللّ بها الشافعي على حجّيته، حيث قال: فهذا تمثيل الشيء بعدله، وقال تعالى: يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ، وأوجب المثل ولم يقل أي مثل، فوكّل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا، وأمرنا بالتوجه إلى القبله بالاستدلال، وقال: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ، انتهى. (٣)

قال الشوكاني في جواب هذا الاستدلال: ولا - يخفاك أنّ غايه ما في آيه الجزاء هو المجرىء بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلاً له موكول إلى العدلين، ومفوض إلى اجتهادهما، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعله جامع، وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبله، فليس فيه إلاّ إيجاب تحزّي الصواب في أمرها، وليس ذلك من القياس في شيء. (٤)

وأيضاً قيل: إنّ الشارع ترك لنا أمر تشخيص الموضوعات، إلاّ أنّه على وفق ما جعل لها الشارع أو العقل من الطرق، وكون القياس الظني من هذه الطرق كالبينه هو موضع الخلاف، والآيه أجنيه عن إثباته.

ص: ٤٧٤

١- (١). الأصول العامه: ٣٣٥.

٢- (٢). المائده: ٩٥.

٣- (٣). راجع: إرشاد الفحول: ٨١/٢؛ الأصول العامه: ٣٣٧.

٤- (٤). إرشاد الفحول: ٨١٨٢/٢.

ثم إن الشافعي لو أراد أن تشخيص صغريات الموضوع أو المتعلق من القياس موكول لنا، لا يعرف له وجه؛ لأن القياس بجميع تعاريفه لا ينطبق عليه، فتشخيص أن هذا مثل، أو أن هذه قبله بالطرق الاجتهادية إنما هو من تحقيق المناط بمعناه الأول، وقد قلنا: إنه ليس بقياس بالبرهان الذي سبق ذكره. (١)

الآية الثالثة

قوله تعالى: قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ . (٢)

\* قيل في تقريب دلالتها: إن الله عز وجل استدلل بالقياس على ما أنكره منكره البعث، فإن الله عز وجل قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أول مرة؛ لإقناع الجاحدين بأن من قدر على بدء خلق الشيء قادرٌ على أن يعيده، بل هذا أهون عليه، فهذا الاستدلال بالقياس إقرارٌ لحجية القياس وصحة الاستدلال به، وهو قياسٌ في الحسيات ولكنه يدل على أن النظر ونظيره يتساويان. (٣)

أجاب في إرشاد الفحول عنه: بمنع كون هذه الآية تدل على المطلوب، لا بمطابقه، ولا تضمن، ولا التزام، وغايه ما فيها الاستدلال بالأثر السابق على الأثر اللاحق، وكون المؤثر فيهما واحداً، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعله جامع بينهما. (٤)

\* وقال في الأصول العامة: إن هذه الآية لو كانت وارده لبيان الإقرار على حججه القياس لصح أن يعقب بمضمون هذا الإقرار، ولسلم الكلام كأن نقول: قل يحييها الذي أنشأها أول مرة، فقيسوا النبيذ على الخمر، والذره على البر. وهكذا، ولكم بعد

ص: ٤٧٥

١- (١). الأصول العامة: ٣٣٧.

٢- (٢). يس: ٧٨ و ٧٩.

٣- (٣). الأصول العامة: ٣٣٦.

٤- (٤). إرشاد الفحول: ٨٢/٢.

ذلك أن تقدروا قيمه هذا النوع من الكلام لو صدر من وجهه بلاغيه، وهل يتسع هذا النوع من الكلام لمثله؟!

ولو سلم ذلك جدلاً، فالآيه غايه ما تدلّ عليه هو مساواه النظر للنظير، أى: جعل الحجّيه لأصل القياس لا لمسالكه، والدليل الذى يتكفّل حجّيه الأصل لا يتكفّل بيان ما يتحقّق به. (١)

وأجيب أيضاً: بأنّ الآيه لا تدلّ على هذه المساواه بين النظيرين كمنظيرين فى آيه جهه كانت، كما أنّها ليست استدلالاً بالقياس، وإنما جاءت لرفع استغراب المُنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآيه أن تُثبت الملازمه بين القدره على إنشاء العظام وإيجادها لأوّل مرّه بلا- سابق وجود وبين القدره على إحيائها من جديد، بل القدره على الثانى أولى، وإذا ثبتت الملازمه، والمفروض أنّ الملازم (و هو القدره على إنشائها أوّل مرّه) موجودٌ مسلمٌ، فلا- بدّ أن يثبت اللازم- و هو القدره على إحيائها وهى رميم- وأين هذا من القياس؟

ولو صحّ أن يراد من الآيه القياس، فهو نوع قياس الأولويه المقطوعه، وأين هذا من قياس المساواه المطلوب إثبات حجّيته، و هو الذى يبتنى على ظنّ المساواه فى العله؟ (٢)

مع أنّ قول المستدلّ: إنّها تدلّ على أنّ النظر ونظيره يتساويان غير صحيح على إطلاقه، إذ غايه ما تدلّ عليه هى مساواه النظر للنظير فى الأمور المحسوسه التكوينيّه، فتعميمها للغير أعنى: الأمور الشرعيّه، لا يتمّ إلّا بضرب من القياس الظنّي، وحجّيه هذا القياس موضع البحث وموضوعه.

ص: ٤٧٦

١- (١). الأصول العامه: ٣٣٦.

٢- (٢). أصول الفقه للمظفر: ٤١٩/٢؛ أعلام الموقعين: ١٣٠/١.



قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ، (١) استدلل بهذه الآيه ابن تيميه.

\*وتقريره: إنَّ العدل هو التسويه، والقياس هو التسويه بين مثلين في الحكم، فيتناوله عموم الآيه. ويجاب عنه: بمنع كون الآيه دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه، ولو سلّمنا لكان ذلك في الأقيسه التي قام الدليل على نفى الفارق فيها، فإنّه لا تسويه إلا في الأمور المتوازنه، ولا توازن إلا عند القطع بنفى الفارق، لا في الأقيسه التي هي شعبه من شعب الرأى، ونوع من أنواع الظنون الزائفه و المردوده، وخصله من خصال الخيالات المختلفه. (٢)

\*ويمكن أن يقال: إنَّ هذه لو تمّت دلالتها على الأمر بالقياس بما أنّه عدل، فهى إنّما تدلّ على أصل القياس لا على مسالكه المظنونه. (٣)

وقال الغزالي: و قد تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات، وليست مرضيه؛ لأنّها ليست بمجرّدها نصوصاً صريحه إن لم تنضمّ إليها قرائن. (٤)

وقال الشيخ الطوسى: و هذه الآيات لا تخلو أن يكون المستدلّ بها يعتمدها فى جواز التعبد بالظنون أو فى وجوب التعبد بها: فإنّ كان الأوّل كان ذلك صحيحاً، وذلك ممّا قدّمنا جوازه، و إن أراد الثانى كان ذلك باطلاً؛ لأنّه ليس إذا ثبت التعبد فى شىء بغالب الظنّ ينبغى أن يحمل غيره عليه؛ لأنّ ذلك يصير قياساً، وكلامنا فى مسأله القياس، فكيف يستدلّ بالشىء على نفسه. (٥)

ص: ٤٧٧

١- (١). النحل: ٩٠.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨٢٨٣/٢.

٣- (٣). الأصول العامه: ٣٣٨.

٤- (٤). المستصفى: ٣٢٥/٢.

٥- (٥). العده فى الأصول: ٦٧٥٦٧٦/٢.

استدلّ القائلون بالقياس بالأدلة الأربعة (الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول) على حجيته و التّعبّد به.

أمّا الكتاب، فبآيات منها: الأولى: قوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ .

حكى عن ثعلب أنّه قال: الاعتبار في اللّغة، هو: ردّ حكم الشيء إلى نظيره، ومنه يسمّى الأصل الذي يردّ إليه النظائر: عبّرةً، ومنه قوله تعالى: إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ، والرجل يقول: اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب، أي: سوّيته به في التقدير، وهذا هو حدّ القياس، فظهر أنّه مأمورٌ به بهذا النصّ.

وقيل في تقريب الاستدلال بها: إنّ الله تعالى أمرنا بالاعتبار، ومعنى الاعتبار هو العبور و المجاوزة والانتقال من الشيء إلى غيره، وما القياس إلّا- انتقال بالحكم من المقيس عليه إلى المقيس، ولمّا كان الاعتبار مأموراً به بنصّ هذه الآية، والقياس فردٌ من أفراد الاعتبار، فيكون القياس مأموراً به، والمأمور به واجب، والواجب مشروع غير محظور، فيكون القياس حجّجاً شرعيه، ودليلاً معتبراً يلزم العمل بمقتضاه.

واعترض عليه: بأنّ المراد بالاعتبار الاتّعاظ، فإنّ الاعتبار في اللّغة بمعنى الاتّعاظ، ولأنّ المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق هو هذا المعنى، ولا- يقال لمن يستعمل القياس العقلي أنّه معتبر، ولأنّ الاتّعاظ هو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟ فالقياس الشرعي لا- يناسب صدر الآية، وهي لا- تدلّ على القياس الشرعي لا بمطابقه، ولا تضمّن، ولا التزام.

وقال المحقّق الحكيم: ومع التنزّل وافتراض مجيء الآية لبيان هذا المعنى ولو بإطلاقها إلّا أنّها وارده لجعل الحجّية لأصل القياس كدليل، وأصل القياس لا ينبغي أن يكون موضعاً لنقاش جذري، إذ حجّيته تقتضى أن تكون من الضروريات العقليه،

وإنما الخلاف الأساسي في الطرق و المسالك الكاشفه عن توفر العله في الأصل و الفرع، والدليل الوارد لجعل الحجيه لأصل الدليل لا يتعرّض إلى طرق إثباته.

الثانيه: قوله تعالى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ .

قال الشافعي في الاستدلال بهذه الآيه: هذا تمثيل الشيء بعدله، وقال تعالى: يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ، وأوجب المثل ولم يقل أى مثل، فوكل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا.

قال الشوكاني في جوابه: ولا يخفاك أنّ غايه ما في آيه الجزاء هو المجرى بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلاً له موكول إلى العدلين، ومفوض إلى اجتهادهما، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعله جامع.

وقيل أيضاً: إنّ الشارع ترك لنا أمر تشخيص الموضوعات، إلا أنه على وفق ما جعل لها الشارع أو العقل من الطرق، وكون القياس الظني من هذه الطرق كالبينه هو موضع الخلاف، والآيه أجنبيه عن إثباته.

ثم إنّ الشافعي لو أراد أنّ تشخيص صغريات الموضوع أو المتعلق من القياس موكول لنا، لا يعرف له وجه، لأن القياس بجميع تعاريفه لا ينطبق عليه، فتشخيص أنّ هذا مثل، أو أنّ هذه قبله بالطرق الاجتهاديه إنّما هو من تحقيق المناط بمعناه الأول، وأنه ليس بقياس.

الثالثه: قوله تعالى: قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ .

قيل في تقريب دلالتها: إنّ الله عزّ وجلّ استدللّ بالقياس على ما أنكره منكره البعث، فإنّ الله تعالى قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أول مره؛ لإقناع الجاحدين بأنّ من قدر على بدء خلق الشيء قادرٌ على أن يعيده، بل هذا أهون عليه، فهذا الاستدلال بالقياس إقرارٌ لحجيه القياس وصحّه الاستدلال به، وهو قياسٌ في الحسيات ولكنّه يدلّ على أنّ النظر ونظيره يتساويان.

أجاب في إرشاد الفحول عنه: بمنع كون هذه الآيه تدلّ على المطلوب، لا بمطابقه، ولا تضمّن، ولا التزام، وغايه ما فيها الاستدلال بالأثر السابق على الأثر اللاحق، وكون المؤثر فيهما واحداً، وذلك غير القياس الشرعى الذى هو إدراج فرع تحت أصل لعلّه جامعه بينهما.

وقال فى الأصول العامّة: إنّ هذه الآيه لو كانت وارده لبيان الإقرار على حجّيه القياس لصحّ أن يعقّب بمضمون هذا الإقرار، ولسلم الكلام كأن نقول: قلّ يحييها الذى أنشأها أوّل مرّه، فقيسوا النبيذ على الخمر، والذره على البرّ.. وهكذا، وهذا النوع من الكلام هل له قيمه من وجهه بلاغيه؟ ولو سلّم ذلك فغايه ما تدلّ عليه هذه الآيه هو مساواه النظر للنظير، أى: جعل الحجّيه لأصل القياس، لا لمسالكه، وأجيب أيضاً: بأنّ الآيه إنّما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، فأرادت الآيه أن تثبت الملازمه بين القدره على إنشاء العظام وإيجادها لأوّل مرّه بلا سابق وجود وبين القدره على إحياؤها من جديد، بل القدره على الثانى أولى، وأين هذا من القياس؟

ولو صحّ أن يراد من الآيه القياس، فهو نوع قياس الأولويه المقطوعه، وأين هذا من قياس المساواه المطلوب إثبات حجّيته، مع أنّ قول المستدلّ: «إنّها تدلّ على أنّ النظر ونظيره يتساويان» غير صحيح على إطلاقه، إذ غايه ما تدلّ عليه هى مساواه النظر للنظير فى الأمور المحسوسه التكوينيّه، فتعميمها للغير أعنى: الأمور الشرعيّه، لا يتمّ إلّا بضرب من القياس الظنّي، وحجّيه هذا القياس موضع البحث وموضوعه.

الرابعه: قوله تعالى: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**.

استدلّ بهذه الآيه ابن تيميه، وتقريره: إنّ العدل هو التسويه، والقياس هو التسويه بين مثلين فى الحكم، فيتناوله عموم الآيه.

ويجاب عنه: بمنع كون الآيه دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه، ولو سلّمنا لكان ذلك فى الأقيسه التى قام الدليل على نفى الفارق فيها، فإنّه لا تسويه إلّا فى

الأمر المتوازنه، ولا توازن إلا عند القطع بنفى الفارق، لا فى الأقيسه التى هى شعبه من شعب الرأى. ويمكن أن يقال: إن هذه لو تّمت دلالتها على الأمر بالقياس بما أنه عدل، فهى إنما تدلّ على أصل القياس لا على مسالكه المظنونه.

وقال الغزالي: و قد تمسّك القائلون بالقياس بهذه الآيات، وليست مرضيه؛ لأنها ليست بمجرّدها نصوصاً صريحه إن لم تنضمّ إليها قرائن.

وقال الشيخ الطوسى: إن كان المستدلّ بها يعتمدها فى جواز التعبد بالظنون كان ذلك صحيحاً، وذلك ممّا قدّمنا جوازه، وإن أراد وجوب التعبد بها كان ذلك باطلاً.

١. أذكر تقريب الاستدلال بقوله تعالى: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ عَلَى حَجِّهِ الْقِيَاسِ.
٢. أذكر الاعتراض على هذا الاستدلال.
٣. ما هو المتبادر إلى الفهم من الاعتبار عند الإطلاق؟
٤. أذكر استدلال الشافعي بقوله تعالى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ عَلَى حَجِّهِ الْقِيَاسِ.
٥. أذكر جواب الشوكاني عن استدلال الشافعي.
٦. لِمَ لَا يَكُونُ الْقِيَاسُ الظَّنِّي مِنْ طَرَفِ تَشْخِيسِ الْمَوْضُوعَاتِ؟
٧. أذكر تقريب الاستدلال بالآيه الكريمة: قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ... عَلَى حَجِّهِ الْقِيَاسِ.
٨. أذكر جواب صاحب إرشاد الفحول عن الاستدلال المذكور.
٩. وضح وبين قول القائل: بَأَنَّ الْآيَةَ إِنَّمَا جَاءَتْ لِرَفْعِ اسْتِغْرَابِ الْمُنْكَرِينَ لِلْبَعَثِ.
١٠. لِمَ لَا يَصَحُّ تَعْمِيمُ مَسَاوَاهِ النَّظِيرِ لِلنَّظِيرِ لِلْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ؟
١١. أذكر استدلال ابن تيميه بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ عَلَى حَجِّهِ الْقِيَاسِ.
١٢. أذكر الإيراد على هذا استدلال ابن تيميه، ولماذا لا تسويه في الأقيسه التي هي شعبه من الرأى؟

\*و أما ما استدلّ به من السنّه، فروايات متعدّده. قال ابن التلمساني: إنّها متظافره، (١) وقيل: أكثر من أن تحصى، وأشهر من أن تخفى، (٢) بل ادّعى بعضهم وصولها إلى حدّ التواتر المعنوي، (٣) منها:

### حديث معاذ بن جبل

قال في إرشاد الفحول: إنّهم قد استدلّوا لإثباته من السنّه بقوله صلى الله عليه وآله فيما أخرجه أحمد وأبو داود و الترمذى وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو-ابن أخى المغيره بن شعبه-قال: حدّثنا ناس من أصحاب معاذ، عن معاذ، قال:

لما بعثه النبي صلى الله عليه وآله إلى اليمن، قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال:

ص: ٤٨٣

١- (١). شرح المعالم: ٢/٢٥٩.

٢- (٢). راجع: أصول السرخسى: ٢/١٢٩؛ كشف الأسرار: ٣/٤١٠.

٣- (٣). راجع: الأحكام: ٤/٢٩٦؛ التلويح على التوضيح: ٢/١١٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٢٤؛ الوسيط: ١/١٨٢؛ كشف الأسرار: ٣/٤١٢؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٦١.

أقصى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله. (١)

قيل في تقريبه: إن رسول الله صلى الله عليه وآله أقر الاجتهاد بالرأى في طول النص بإقراره لاجتهاد معاذ، وهو شامل بإطلاقه للقياس، والقياس من الرأى. (٢)

ويرد عليه:

أولاً: من حيث السند، بما قاله الترمذى، وهو: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل. (٣)

وقيل: إن الحديث مرسل لا حجة فيه، بل قال في شرح المعالم: أطبق المحدّثون على أنّ هذا الحديث مرسل؛ (٤) لأنّ راويه وهو الحارث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة رواه عن أناس من أهل حمص، مع أنّ هذا الحديث ضعيف بجهالة الحارث بن عمرو، حيث نصّوا على أنّه مجهول، وبإغفال الراوى لذكر من أخذ عنهم الحديث من الناس من أصحاب معاذ. قال فى عون المعبود: وهذا الحديث أورده الجوزقانى فى الموضوعات (أى: الأحاديث الموضوعه والجعليه)، وقال: هذا حديث باطل رواه جماعه عن شعبة، وقد تصفّحت هذا الحديث فى أسانيد الكبار والصغار، وسألت من

ص: ٤٨٤

١- (١). إرشاد الفحول: ٨٣/٢؛ الأصول العامه: ٣٣٨-٣٣٩. وراجع أيضاً: سنن أبى داود: ٤١٠/٣ ح ٣٥٩٢-٣٥٩٣؛ سنن الترمذى: ٥٥٧ ح ١٣٢٧؛ مسند أحمد بن حنبل: ٣٠٣/٦ ح ٢١٥٠٢؛ الطبقات الكبرى: ٤٤٩٤٥٠/٢.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامى: ٦٢٥/١؛ الوجيز: ٢٢١؛ المحصول: ١٠٩٧/٣؛ إرشاد الفحول: ٨٣/٢؛ الأصول العامه: ٣٣٩؛ أصول الفقه للمظفر: ٤٢٠/٢؛ كشف الأسرار: ٤١١/٣؛ الإحكام: ٢٩٣/٤؛ أصول الجصاص: ٢٢٨/٢.

٣- (٣). سنن الترمذى: ٥٥٨ ح ١٣٢٨.

٤- (٤). شرح المعالم: ٢٦١/٢.



لقيته من أهل العلم بالنقل عنه، فلم أجد له طريقاً غير هذا، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة.

فإن قيل: إنَّ الفقهاء قاطبةً أوردوه واعتمدوا عليه، قيل: هذا طريقه، والخلف قلد فيه السلف، فإن أظهروا طريقاً غير هذا ممّا يثبت عند أهل النقل رجعتنا إلى قولهم، وهذا ممّا لا يمكنهم البتّه. (١)

\*لكن قال الغزالي: وهذا حديثٌ تلقّته الأئمّه بالقبول، ولم يظهر أحدٌ فيه طعنًا وإنكارًا، وما كان كذلك لا يقدر فيه كونه مرسلًا، بل لا يجب البحث عن إسناده، (٢) بل قال فخر الإسلام: وهذا نصٌّ صحيح. (٣)

ونقل الزحيلي عن التاريخ الكبير للبخاري أنّه قال: مرسل، إلاّ- أنّ عدم اتّصال إسناده لا يمنع صحّته؛ لأنّه مروى عن أصحاب معاذ، وهم كلّهم ثقات. (٤)

يقال: وفي قبائل هؤلاء قال الرازي: إنّه مرسل، والمرسل ليس بحجّه. سلّمنا أنّه ليس بمرسل، ولكنّه ورد في إثبات القياس والاجتهاد، وإنّه أصلٌ عظيم في الشرع، والدواعي تكون متوفّره على نقل ما هذا شأنه، وما يكون كذلك وجب بلوغه في الاشتهار إلى حدّ التواتر، فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّه ليس بحجّه. والحاصل أنّه مرسل، فوجب أن لا يكون حجّه عند الشافعي، (٥) وخبر غريب فيما يعمّ به البلوي، فلا يكون حجّه عند أصحاب أبي حنيفة، فكان الإجماع من الفريقين (الأحناف و الشافعية) منعقدًا على سقوط الاحتجاج. (٦)

ص: ٤٨٥

- ١- (١). هامش الأحكام السلطانية: ٤٦؛ الأصول العامّة: ٣٣٩؛ أصول الفقه: ٢/٤٢٠.
- ٢- (٢). المستصفى: ٢/٣٢٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٢٦٦٢٧؛ الوسيط: ١/١٨٥؛ روضه الناظر: ١٦٦؛ نزّهه الخاطر: ٢/١٦٣.
- ٣- (٣). كشف الأسرار: ٣/٤١١.
- ٤- (٤). الوسيط: ١/١٨٣، ذيل رقم ١؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٦٢٧.
- ٥- (٥). المحصول: ٣/١٠٩٨.
- ٦- (٦). كشف الأسرار: ٣/٤١١؛ المحصول: ٣/١٠٩٨؛ الأحكام: ٤/٢٩٦.

أقول: قد عرفت كلام الجوزقاني في إسناده، حتى إنه أوردته في الموضوعات، وأما ما قاله الغزالي من أنه «تلقتَه الأُمَّه بالقبول»، فقد خفى عليه أن الاستدلال على القياس به جعله مشهوراً وتصوّر أن الأُمَّه تلقتَه بالقبول، مع أن غير مثبتى القياس لم يقبلوه، بل بعضهم تأوله، وأن المثبتين للقياس لا يصلحون لتقوية حديث هذا سنده؛ لكونهم من المتأخرين، وأخذهم به لا يكشف عن قوّه في سنده خفيت علينا عادةً، وقد أوردوه كغيره من الأحاديث دليلاً على الأخذ بالقياس، فلو كان مجرد أخذهم به يوجب تقويته له، لكان حال ما أخذوا به من الأحاديث الضعيفه حاله في التقويه، وهو ما لم يدعوه لها على الإطلاق. (١)

ويؤيد ما ذكرناه بما قاله ابن حزم: وأما خبر معاذ، فإنه لا يحل الاحتجاج به؛ لسقوطه، وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو.

إلى أن قال: فذكر محمّد بن إسماعيل البخارى سند هذا الحديث وقال: ولا يعرف الحارث إلا بهذا، ولا يصحّ. هذا نصّ كلام البخارى في تاريخه الأوسط، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم. (٢)

علمت أن ما حكاه الزحيلي عن التاريخ الكبير للبخارى معارض بما حكاه ابن حزم عنه عن تاريخه الأوسط.

ومعارض أيضاً بما قاله الذهبي: الحارث بن عمرو، عن رجال، عن معاذ بحديث الاجتهاد، قال البخارى: لا يصحّ حديثه، قلت: تفرد به أبو عون (محمّد بن عبيدالله الثقفي) عن الحارث بن عمرو والثقفى ابن أخى المغيرة، وما روى عن الحارث غير أبى عون، وهو مجهول. (٣)

ص: ٤٨٦

١- (١). راجع: الأصول العامّة: ٣٣٩؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٣٤؛ العده في الأصول: ٧١٠/٢-٧١١.

٢- (٢). الإحكام: ٢٠٧/٥. وراجع: هامش جامع الأصول: ١٣٩/٨؛ تهذيب التهذيب: ١٥١١٥٢/٢ برقم ٢٥٩.

٣- (٣). ميزان الاعتدال: ٤٣٩/١ برقم ١٦٣٥.

وحكى ابن حجر عن أبي المعالى الجوينى أنه قال: إن هذا الحديث مخرج فى الصحيح، ثم قال فى ردّه: وهم فى ذلك. (١)

الكلام، الكلام فى ردّ كلام فخر الإسلام و البخارى حيث صحّح هذا الحديث!!

وقال السيد المرتضى و الشيخ الطوسى: على أنّ الأُصول لو ثبتت بأخبار الآحاد لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ؛ لأنّ رواته مجهولون، وقيل: رواه جماعه من أصحاب معاذ، ولم يذكرها. (٢)

وثانياً: من حيث الدلالة، فإنّ هذا الحديث غير وافى الدلالة على ما سبق لإثباته، لعدّه امور:

أولاً: لأنّ إقرار النبى صلى الله عليه و آله لمعاذ- لو صحّت الروايه- ربّما كان لخصوصيه يعرفها النبى صلى الله عليه و آله فيه تبعده عن الوقوع فى الخطأ ومجانبه الواقع، وإلاّ لما خوّل هذا التخويل المطلق فى استعمال الرأى، ومن عدم الاستفصال والاستفسار عن أقسام الرأى التى يستعملها فى مجالات اجتهاده مع كثره ما فى هذه الأقسام من الآراء التى سلّم عدم حجّيتها حتّى من قبل القائلين بالقياس، ندرك هذه الخصوصيه، ولا أقلّ من احتمالها.

وثانياً: إنّ القضاء منصبّ خطير معه الخطر إذ به تُصان الدماء و الأعراض و الأموال، كما به تُباح النواميس و الشؤون الخطيره، فهل يمكن أن يبعث النبى رجلاً- ويخوّله التصرف فى مهامّ الأمور بإعمال الرأى من دون أن يحدّده على وجه يصونه عن الخطأ ومجانبه الواقع؟ و هذا إن دلّ على شىء فإنّما يدلّ على أنّ المراد من الاجتهاد هو استخراج حكم الواقعه عن المصدرين بالتأمّل فيهما، لا- إعمال الرأى بأقسامه المختلفه التى ربما لا تمسّ الواقع غالباً. و هذا يكشف عن وجود خصوصيه فى معاذ تصدّه عن استعمال الرأى الخارج عن حدود الكتاب و السنّه، وإلاّ لما خوّل صلى الله عليه و آله أمر القضاء من

ص: ٤٨٧

١- (١). تهذيب التهذيب: ١٥٢/٢.

٢- (٢). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٧٧٣/٢؛ العدّه فى الأصول: ٧١٠٧١١/٢.

دون تحديده، ويشهد على ما ذكرنا ما حُكي من سيره معاذ، حيث إنّه لم يكن يجتهد برأيه في الأحكام، وإنّما كان يتوقّف حتّى يسأل النبي صلّى الله عليه وآله.

روى يحيى بن الحكم أنّ معاذاً قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله اصدّق أهل اليمن، وأمرني أن آخذ من البقر من كلّ ثلاثين تبيعاً، ومن كلّ أربعين مُسنّة، قال: فعرضوا على أن آخذ من الأربعين، فأبيت ذاك، وقلت لهم: حتّى أسأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك، فقدمت فأخبرت النبي صلّى الله عليه وآله، فأمرني أن آخذ من كلّ ثلاثين تبيعاً، ومن كلّ أربعين مُسنّة. (١)

فإذا كانت هذه سيرته، فكيف يقضى بالظنون والاعتبارات؟

وقد عرفت أنّ القضاء منصبٌ خطيرٌ لا يشغله إلاّ العارف بالكتاب والسنة، فالذي نصّبه النبي للقضاء، لا بدّ وأن يعلمه الكتاب والسنة أولاً، ثمّ يبعثه إلى القضاء وفصل الخصومات، وعلى هذا يكون السؤال بقوله: «فكيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ أمراً لغواً، وهذا يعرب عن أنّ الحديث لم ينقل على الوجه الصحيح.

قال الرازي: إنّ الحديث يقتضى أنّه سأله عمّا به يقضى بعد أن نصّبه للقضاء، وذلك لا يجوز؛ لأنّ جواز نصبه للقضاء مشروطٌ بصلاحيته للقضاء، وهذه الصلاحيه إنّما تثبت لو ثبت كونه عالماً بالشىء الذى يجب أن يقضى به، والشىء الذى لا يجب أن يقضى به. (٢)

وثالثاً: إنّ الاستدلال بهذا الحديث مبنى على مساواه الاجتهاد بالقياس، يعنى أنّ قوله:

«فإن لم تجد فى سنّه رسول الله ولا فى كتاب الله؟» يجب أن يحتمل على عمومته، وعلى أنّه لم (تجد) على كلّ حال، وإذا حُمّل على ذلك، فليس وراءه إلاّ الرجوع إلى القياس الذى يقولون به، بل لا يجب حمل الكلام على عمومته عند أكثر الإماميه على

ص: ٤٨٨

١- (١). مسند أحمد بن حنبل: ٣١٨/٦ ح ٢١٥٧٩.

٢- (٢). المحصول: ١١٠١/٣. وراجع: الأحكام: ٢٩٦/٤.

أنهم لا- يقولون بذلك؛ لأن الاجتهاد في كتاب الله وسنة رسوله حتى يتوصل إلى حكم الله عن طريقهما؛ لأن الأحكام على قسمين: قسم موجود في ظواهر الكتاب و السنة، ولا يحتاج إلى بذل الجهد، بل يعرفه كل من يعرف اللغه، وقسم منه غير موجود في ظواهره، لكن يمكن التوصل إليها عن طريقهما بالتدبر فيهما، وهذا هو الاجتهاد الدارج بين العلماء، وأين هذا من القياس الذي ورد فيه النص على حكم الأصل دون الفرع و القياس يبذل جهده ليجد فيهما التشابه حتى يسرى حكم الأصل إلى الفرع؟

قال السيد المرتضى و الشيخ الطوسي: لم يكن في هذا الخبر دلالة على حججه القياس؛ لأنه قال: أجتهد رأيي، ولم يقل في ماذا؟ ولا ينكر أن يكون معناه: أجتهد رأيي حتى أجد حكم الله تعالى في الحادثه من الكتاب و السنة، إذا كان في أحكام الله فيهما ما لا يتوصل إليه إلا بالاجتهاد، ولا يوجد في ظواهر النصوص، فادعائهم إن إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لعله يستخرجها القياس هو الاجتهاد زياده في الخبر بما لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تصحيحه. (1)

ورابعاً: إن الحديث معارضٌ بحديث آخر في نفس الواقعة، إذ جاء فيه:

«لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمرٌ فقف حتى تبينه أو تكتب إلى فيه». (2) وهي متصله السند، ولكن المتن غير ما جاء في الحديث، بل يغيره تماماً وينفي مقاله حماه القياس. وذكر ابن ماجه القزويني في هذا الباب أحاديث اخر تدل على لزوم الاجتناب من إعمال القياس، فليراجع.

وخامساً: إن روايه معاذ قد وردت مختلفه، فجاء في بعضها أنه لما قال: أجتهد رأيي، قال عليه السلام:

«لا أكتب إلى أكتب إليك»، وهذا يوجب أن يكون الأمر فيما لا يجده في الكتاب و السنة موقوفاً على ما يكتب إليه لا على اجتهاده. (3)

ص: ٤٨٩

١- (١). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٧٧٦/٢؛ العده في اصول الفقه: ٧١٢/٢.

٢- (٢). سنن ابن ماجه: ٤٣/١ ح ٥٥ باب اجتناب الرأي و القياس.

٣- (٣). راجع: الذريعه إلى اصول الشريعه: ٧٧٣٧٧٤/٢؛ العده في اصول الفقه: ٧١١/٢.

ولا أقلّ من تخصيص هذا الحديث بخروج الآراء الفاسده جمعاً بين الأدلّه على طريقه أخذ بعضهم بالجموع التبرّعيه، أو أخذاً بالضروره من أنّ هذا الحديث لم يبق على عمومته بالنسبه إلى كلّ رأى. (١)

\*\*\*قال أحمد بن يحيى بن المرتضى: وهذا الخبر هو أقوى ما يعتمد في الاحتجاج على التعبد بالقياس، لوجوه منها: إنّه قد ظهر إجماع الصحابه على العمل بالقياس، ولا بدّ لهم من مستند لإجماعهم يتّصل برسول الله، ولا مستند أوضح من هذا الخبر.

ومنها: إنّ الأئمة تلقّته بالقبول، ولم ينكره أحد، وإنّما اختلفوا في المراد به، فوجب كونه صحيحاً.

ومنها: إنّه روى من جهات كثيره، وطرق مختلفه، فمعناه متوافر وإن اختلف اللفظ.

قال أبو علي: يجوز أنّ الصحابه قالوا بالقياس، وأجمعوا لأجله، ولم يقطع أنّه عنه، وقوى أبو هاشم ذلك وبين أنّه إذا لم يظهر سوى هذا الحديث، فيجب أن يكون إطباقهم على القياس، وأجمعوا لأجله. (٢)

ص: ٤٩٠

---

١- (١). راجع: الذريعة إلى اصول الشريعة: ٧٧٣/٢ وما بعدها؛ العده في اصول الفقه: ٧٠٩/٢ وما بعدها؛ الأصول العامه: ٣٣٨ وما بعدها؛ أصول الفقه: ٤٢٠/٢؛ الإنصاف: ٤٦٤/٢ وما بعدها.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٦١، ٦٦٠؛ صفوه الاختيار: ٢٩٦، ٢٩٨.

و أما ما استُدلّ به من السنّة فروايات متعدّده متظافره، وقيل: أكثر من أن تحصى، وأشهر من أن تخفى، بل ادّعى بعضهم وصولها إلى حدّ التواتر المعنوي، منها: حديث معاذ بن جبل، قال: لَمَّا بعثه النبي صلى الله عليه و آله إلى اليمن، قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه و آله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله.

قيل في تقريبه: إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أقرّ الاجتهاد بالرأى في طول النصّ بإقراره لاجتهاد معاذ، والحديث شامل بإطلاقه للقياس، والقياس من الرأى.

ويرد عليه:

أولاً: من حيث السند، قول الترمذى: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتّصل.

وقيل: إنّ الحديث مرسل لا حجّه فيه، بل أطبق المحدّثون على إرساله، وقيل: هذا الحديث أورده الجوزقانى فى الموضوعات.

إن قيل: إنّ الفقهاء قاطبةً أورده واعتمدوا عليه، بل قال الغزالى: و هذا حديثٌ تلقّته الأئمّه بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعنًا وإنكارًا، وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلًا، وقال فخر الإسلام: و هذا نصّ صحيح.

يقال: وفى قبّال هؤلاء قال الرازى: إنّهُ مرسل، والمرسل ليس بحجّه. سلّمنا أنّه ليس بمرسل، ولكنّه ورد فى إثبات القياس والاجتهاد، وأنّه أصلٌ عظيم فى الشرع، وما يكون كذلك وجب بلوغه فى الاشتهار إلى حدّ التواتر، فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّه

ليس بحجّه، فوجب أن لا يكون حجّه عند الشافعي، وخبر غريب فيما يعمّ به البلوى، فلا يكون حجّه عند أصحاب أبي حنيفة، فكان الإجماع من الفريقين منعقداً على سقوط الاحتجاج به.

أقول: قد علمت كلام الجوزقاني في أنّه من الموضوعات، وأمّا ما قاله الغزالي «من أنّه تلقّته الأئمّه بالقبول»، فقد خفى عليه أنّ الاستدلال على القياس به جعله مشهوراً، وتصور أنّ الأئمّه تلقّته بالقبول، مع أنّ غير مثبتى القياس لم يقبلوه، بل بعض من القايسين تأوّلوه، وأنّ المثبتين للقياس لا يصلحون لتقوية حديث هذا سنده؛ لكونهم من المتأخرين.

وقاله ابن حزم: إنّ الحارث بن عمرو مجهول، وحكى الذهبي عن البخارى أنّ الحارث ابن عمرو لا يصحّ حديثه، وقال نفسه: إنّّه مجهول، وأيضاً قال السيد المرتضى و الشيخ الطوسى: إنّ رواه خبر معاذ مجهولون، هذا كان من حيث سنده.

وثانياً: من حيث الدلالة، فإنّ هذا الحديث غير وافى الدلالة على ما سبق لإثباته، لأمور:

أولاً: لأنّ إقرار النبي صلى الله عليه و آله لمعاذ - لو صحّت الروايه - ربّما كان لخصوصيه يعرفها النبي صلى الله عليه و آله فيه، وإلّا لما خوّله وأعطاه هذا التخويل المطلق فى استعمال الرأى، ومن عدم الاستفصال والاستفسار عن أقسام الرأى ندرك هذه الخصوصيه، ولا أقلّ من احتمالها.

وثانياً: إنّ القضاء منصبّ خطير معه الخطر، فهل يمكن أن يبعث النبي صلى الله عليه و آله رجلاً - ويخوّل له التصرف فى مهامّ الأمور بإعمال الرأى من دون أن يحدّده على وجه يصونه عن الخطأ؟ وهذا يكشف عن وجود خصوصيه فى معاذ، والشاهد على ما ذكرنا ما حكى من سيره معاذ، حيث إنّّه لم يكن يجتهد برأيه فى الأحكام، وإنّما كان يتوقّف حتّى يسأل النبي صلى الله عليه و آله.

روى يحيى بن الحكم أنّ معاذاً قال: بعثنى رسول الله صلى الله عليه و آله اصدق أهل اليمن، وأمرنى أن آخذ من البقر من كلّ ثلاثين تبيعاً، ومن كلّ أربعين مُسنّه، قال: فعرضوا على أن آخذ من الأربعين فأبيت ذاك، وقلت لهم: حتّى أسأل رسول الله صلى الله عليه و آله عن



ذلك، فقد مُتُّ فأخبرتُ النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله، فأمرني أن آخذ من كلِّ ثلاثين تبعاً، ومن كلِّ أربعين مسنَّة. فإذا كانت هذه سيرته، فكيف يقضى بالظنون والاعتبارات؟

وقد عرفت أنَّ القضاء منصبٌ خطيرٌ لا يشغله إلاَّ العارف بالكتاب و السنَّة، فالذي نصَّبه النبي للقضاء، لا بدَّ وأنَّ يعلمه الكتاب و السنَّة أولاً، ثمَّ يبعثه إلى القضاء، وعلى هذا يكون السؤال: «فكيف تصنع إن عرض لك قضاء؟... إلخ» أمراً لغواً، وهذا يعرب عن أنَّ الحديث لم ينقل على الوجه الصحيح، ويؤيد ذلك ما رواه الرازي في المحصول، فليراجع.

وثالثاً: إنَّ الاستدلال بهذا الحديث مبني على مساواة الاجتهاد بالقياس، يعني أنَّ قوله: «فإن لم تجد في سنَّة رسول الله ولا في كتاب الله» يجب أن يحتمل على عمومته، وعلى أنه لم تجد على كلِّ حال، وإذا حُمِّل على ذلك، فليس وراءه إلاَّ الرجوع إلى القياس الذي يقولون به، بل لا يجب حمل الكلام على عمومته عند أكثر الإمامية؛ لأنَّ الاجتهاد في كتاب الله و سنَّة رسوله حتَّى يتوصَّل إلى حكم الله عن طريقهما.

ورابعاً: إنَّ الحديث معارضٌ بحديث آخر في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: «لا تقضين ولا تفصلن إلاَّ بما تعلم، وإن أشكل عليك أمرٌ فقِف حتَّى تبينه أو تكتب إلى فيه»، وهي متصلة السند، ولكن المتن غير ما جاء في الحديث.

وخامساً: إنَّ روايه معاذ قد وردت مختلفه، فجاء في بعضها أنه لما قال: أجتهد رأيي، قال عليه السلام: «لا، أكتب إلى أكتب إليك»، وهذا يوجب أن يكون الأمر فيما لا يجده في الكتاب و السنَّة موقوفاً على ما يكتب إليه لا على اجتهاده.

ولا أقلَّ من تخصيص هذا الحديث بخروج الآراء الفاسده جمعاً بين الأدلَّة على طريقه أخذ بعضهم بالجموع التبرعية، أو أخذاً بالضرورة من أنَّ هذا الحديث لم يبق على عمومته بالنسبة إلى كلِّ رأى.

١. أذكر الإيرادات الواردة على سند حديث معاذ.
٢. أذكر المؤيدات التي ذكرها لتصحيح سند حديث معاذ.
٣. لم لا يكون حديث معاذ وافى الدلالة على ما سبق لإثباته؟
٤. لماذا يكون سؤال: «فكيف تصنع إن عرض لك قضاء.. إلخ» أمراً لغوياً؟
٥. وضح وبين الإيراد الثالث على حديث معاذ.
٦. أذكر الإيراد الرابع على حديث معاذ.
٧. لماذا لا بدّ من تخصيص هذا الحديث بخروج الآراء الفاسده؟

بعث معاذ وأبى موسى إلى اليمن قاضيين

قال فى الإحكام: وأيضاً ما روى عنه عليه السلام، أنه قال لمعاذ وأبى موسى الأشعري و قد أنفذهما إلى اليمن: «بِمَ تَقْضِيَانِ؟ فَقَالَا: إِنْ لَمْ نَجِدِ الْحُكْمَ فِي الْكِتَابِ وَلَا السُّنَّةِ قَسْنَا الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ، فَمَا كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ عَمَلْنَا بِهِ».

صرحا بالعمل بالقياس، والنبي صلى الله عليه و آله أقرهما عليه، فكان حجّه. (١)

قيل فى جوابه: الظاهر إنّ الحديث منقول بالمعنى حسب فهم الراوى، إذ لم نعثر على هذا النصّ فى الصحاح و المسانيد. نعم، أخرج أحمد عن أبى برده، عن أبى موسى أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله بعث معاذاً إلى اليمن وأبا موسى إلى اليمن، فأمرهما أن يعلمّا الناس القرآن، (٢) فالرواية مرسله (٣) أولاً، وإجابه الرجلين بجواب واحد فى زمان واحد

ص: ٤٩٥

١- (١). راجع: الإحكام: ٢٩٣/٤؛ المحصول: ١٠٩٦/٣؛ المعتمد: ٢٢٢/٢.

٢- (٢). مسند أحمد بن حنبل: ٥٤٠/٥ ح ١٩٠٥٠؛ الطبقات الكبرى: ٧٦/٣.

٣- (٣). لكن أسند ابن سعد عن أبى برده، عن أبيه، عن جدّه أنّ النبي صلى الله عليه و آله بعثه ومعاذ إلى اليمن، فعلى هذا لا يكون مرسلًا، بل يكون مسندًا.

بعيد ثانياً، واختصاصها بالقضاء ثالثاً، وتفويض أمر القضاء إلى رأى الرجلين بدون تحديد له، يلازم التهاون بالنواميس رابعاً، فلا محيص عن القول بوجود خصوصيه فيهما كانت تصدّهما عن الإفتاء بالرأى الذى ليس له جذرٌ فى الكتاب و السنّه.

مع أنّ الرجلين كان كلّ واحد منهما فى ناحيه، قال ابن سعد فى طبقاته: كان رسول الله صلى الله عليه و آله قد قسّم اليمن على خمسه رجال: خالد بن سعيد على صنعاء، والمهاجر بن أبى اميه على كنده، وزيد بن لبيد على حضرموت، ومعاذ بن جبل على الجند، وأبى موسى على زبيد وعدن الساحل. (١)

وظاهره يدلّ على أنّ إعزامهم لم يكن فى زمان واحد، ولو كان فلم لم يدخل سائرهما فى السؤال، وهذا يقوّى أنّ السؤال لم يكن فى وقت واحد، وأيضاً يؤيد ما ذكر ما فعله السرخسى، حيث فصل بين قوله صلى الله عليه و آله لمعاذ ولأبى موسى، فقال بعد ذكر حديث معاذ: وقال لأبى موسى حين وجهه إلى اليمن: أقض بكتاب الله، فإن لم تجد فبسنة رسول الله، فإن لم تجد فاجتهد رأيك. (٢)

ومع الغض عن ذلك كلّه وافترض تاميتها، فإن مقتضى لسانها جعل الحجّيه لأصل القياس لا لمسالكة المظنونه التى هى موضع النزاع.

#### الأحاديث المُشعره باستعمال النبي صلى الله عليه و آله للقياس

استدلّوا به أيضاً بما ثبت عن النبي صلى الله عليه و آله من القياسات؛ لأنّ عمله حجّه باعتباره سنّه واجبه الاتباع، والأحاديث التى ذكروها كثيره، ونحن نجتزئ بذكر بعض منها:

حديث الجاريه الخثعميه، أنّها قالت:

يا رسول الله إنّ أبى أدركته فريضه الحجّ شيخاً زماً لا يستطيع أن يحجّ، إن

ص: ٤٩٦

١- (١). الطبقات الكبرى: ١٤٠٣/٣؛ الوسيط: ١٨٢/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٢٤/١؛ حليه الأولياء: ٢٤٠/١ وما بعدها.

٢- (٢). أصول السرخسى: ١٣٠/٢.

حججتُ عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: رأيتِ لو كان على أبيك دينٌ ففضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحقّ بالقضاء. (١)

ووجه الاحتجاج أنه صلى الله عليه وآله ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس. (٢)

قال الغزالي: فهو تنبيهٌ على قياس دين الله تعالى على دين الخلق، ولا بدّ من قرينه تعرّف القصد أيضاً، إذ لو كان لتعلم القياس لقياس عليه السّلام الصوم والصلاة. (٣)

وقال ابن قيم الجوزية: فقرب الحكم من الحكم، وجعل دين الله سبحانه في وجوب القضاء أو في قبوله بمنزلة دين الآدمي، وألحق النظر بالنظير. (٤)

حديث عمر عن جابر بن عبد الله، عن عمر بن الخطاب، قال: هسشت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً قبلتُ وأنا صائم، فقال: «أرأيت لو تميمضت من الماء وأنت صائم؟» قلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «فمه»؛ (٥) أي: فماذا عليك؟ أي: حسبك هذا.

قال في أعلام الموقعين: ولولا أنّ حكم المثل حكم مثله، وأنّ المعاني والعلة مؤثّرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا، لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فدكره ليدلّ به على أنّ حكم النظير حكم مثله، وأنّ نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطاء كنسبه وضع الماء

ص: ٤٩٧

- ١- (١). صحيح البخاري: ٤٢٢ ح ١٥١٣؛ صحيح مسلم: ٦٠٥ ح ٣٢٣٨٥؛ سنن أبي داود: ٢٢١/٢ ح ١٨٠٩؛ سنن النسائي: ٦٤٢ ح ٢٦٣٧.
- ٢- (٢). راجع: الإحكام: ٢٩٤/٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ٦٢٥/١؛ الوسيط: ١٨٣/١؛ منتهى السؤل: ٢٢٢؛ الأصول العاقله: ٣٤٢؛ المنحول: ٤٢٨؛ روضه الناظر: ١٦٦.
- ٣- (٣). المستصفى: ٣٢٦/٢.
- ٤- (٤). أعلام الموقعين: ١٩٩/١.
- ٥- (٥). سنن أبي داود: ٤٢٦/٢ ح ٢٣٨٥؛ مسند أحمد بن حنبل: ٣٧٣٨/١ ح ١٣٩؛ وفي نسخه من المسند: «فقيم»؟ وفي نسخه أعلام الموقعين: «فصم».

فى الفم الذى هو وسيله إلى شربه، فكما أنّ هذا الأمر لا يضرّ، فكذلك الآخر. (١)

وقال السرخسى: و هذا تعليم المقياسه، فإنّ بالقبله يفتح طريق اقتضاء الشهوه، ولا يحصل بعينه اقتضاء الشهوه، كما أنّ بإدخال الماء فى الفم يفتح طريق الشرب، ولا يحصل به الشرب. (٢)

وقال الغزالي: فشبهه مقدّمه الوقاع بمقدّمه الشرب، لكنّه ليس بصريح إلاّ بقرينه، إذ يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسه، حيث ألحق مقدّمه الشىء بالشىء، فقال: إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص؛ لأنّه مقدّمته، فألحق المضمضه بالشرب. (٣)

حديث بيع الرطب بالتمر، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: أينقص الرطب إذا بيس؟ قالوا: نعم، فنهاه رسول الله صلّى الله عليه وآله عن ذلك. (٤)

قالوا فى الجواب عن هذه الأحاديث وما شابهها ممّا لم نذكرها:

١. قال الشوكانى: و هذه الأحاديث ثابتة فى دواوين الإسلام، وقد وقع منه صلى الله عليه وآله قياسات كثيره حتى صنّف الناصح الحنبلى (و هو عبدالرحمن بن نجم الدّين عبدالوهاب الحنبلى الدمشقى المتوفى سنة ٦٣٤هـ) جزءاً فى أقيسته صلى الله عليه وآله.

ويجاب على ذلك: بأنّ هذه الأقيسه صادرة عن الشارع المعصوم الذى يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه: إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى ، (٥) ويقول فى وجوب اتّباعه: وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ، (٦) وذلك خارج عن محلّ النزاع، فإنّ

ص: ٤٩٨

١- (١). أعلام الموقعين: ١/١٩٩.

٢- (٢). أصول السرخسى: ٢/١٣٠.

٣- (٣). المستصطفى: ٢/٤٢٦؛ المحصول: ٣/١١٠٤؛ الوسيط: ١/١٨٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٣٠.

٤- (٤). سنن أبى داود: ٣/٣٣٤؛ سنن النسائى: ١٠٦٢ ح ٤٥٥٤-٤٥٥٥؛ سنن ابن ماجه: ٣/٤٣ ح ٢٢٦٤؛ سنن الترمذى: ٥١٨ ح ١٢٢٥.

٥- (٥). النجم: ٤.

٦- (٦). الحشر: ٧.

القياس الذى كلامنا فيه إنما هو قياسٌ لم تثبت له العصمة، ولا- وجب أتباعه، ولا- كان كلامه وحيًا، بل من وجهه نفسه الأماره، ويعقله المغلوب بالخطأ. (١)

وقال ابن حزم فى الجواب عن حديث عمر: لو لم يكن فى إبطال القياس إلا- هذا الحديث لكفى؛ لأنَّ عمر ظنَّ أنَّ القبله تُفطر الصوم قياساً على الجماع، فأخبره صلى الله عليه و آله أنَّ الأشياء المماثلة و المتقاربه لا- تستوى أحكامها، و أنَّ المضمضه لا تُفطر، ولو تجاوز الماء الحلق عمداً لأفطر، و أنَّ الجماع يفطر، والقبله لا تفطر، و هذا هو إبطال القياس حقاً. (٢)

\* ٢. إنَّ هذه الأحاديث لو كانت واردة فى مقام جعل الحجية للقياس، فغايه ما يستفاد منها جعل الحجية لمثل أقيسته صلى الله عليه و آله ممّا كان معلوم العله لديه، كما هو مقتضى ما تلزم به رسالته من كونه لا- يعدو فى تشريعاته ما أمر بتبليغه من الأحكام، ومثل هذا العلم بالحكم لا يتوفّر إلاّ عند العلم بالعله فى الفرع، على أنَّ نسبه ما يصدر منه للقياس موقوفٌ على إمكان صدور الاجتهاد منه، أمّا إذا نفينا ذلك عنه، وقصرنا جميع تصرفاته على خصوص ما يتلقاه من الوحي كما قاله تعالى: **إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى** ، (٣) فتشبيه قياساتنا بقياساته وإثبات الحجية لها على هذا الأساس قياسٌ مع الفارق الكبير، و قد أشار عمر بن الخطاب إلى هذا الفارق فى بعض خطبه بقوله: «يا أيها الناس إنَّ الرأى إنَّما كان من رسول الله مصيباً؛ لأنَّ الله كان يريه، و إنَّما هو منَّا الرأى و التكلف»، (٤) ومع هذا الفارق كيف يمكن لنا أن نسرى الحكم إلى قياساتنا المظنونه، أليست صحه هذه التسويه إليها مبنيه على ضرب من القياس المظنون، و هو موضع الخلاف، والقياس المعلومه علته تعديداً أو وجداناً ممّا لا- ينبغى أن يكون موضعاً لخلاف، كما سبق الحديث فيه.

ص: ٤٩٩

١- (١). إرشاد الفحول: ٨٤٨٥/٢؛ الوسيط: ١٨٥/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٦٢٧/١؛ المستصفى: ٣٢٧/٢.

٢- (٢). الإحكام: ٤٠٩/٧؛ الإنصاف: ٤٧٤/٢.

٣- (٣). النجم: ٤.

٤- (٤). أعلام الموقعين: ٥٤/١.

٣. إنَّ هذه الأحاديث ليست من القياس فى شىء، فإنَّ روايه الخثعميه وارده فى تحقيق المناط يعنى من باب تطبيق الكبرى على صغراها، فالكبرى-وهى مطويه: «كلَّ دين يقضى»هى فى واقعها أعمّ من ديون الله وديون الآدميين، وقد طبّقها رسول الله صلى الله عليه وآله على دين الله لأبيها، فحكمم بلزوم القضاء، وأين هذا من القياس المصطلح؟ على أنا لو سلّمنا أنّه منه، فهو من قبيل قياس الأولويه بقريته قوله صلى الله عليه وآله: «فدين الله أحقّ بالقضاء»، أى: أولى بالقضاء، وهو ليس من القياس موضع النزاع فى شىء، كما مرَّ تحقيقه.

وبالجملة، إنّما المقصود من الحديث-على تقدير صحّته-تنبيه الخثعميه على تطبيق العام-وهو وجوب قضاء كلّ دين-على ما سألت عنه، إذ خفى عليها أنّ الحجّ ممّا يعدّ من الدّيون التى يجب قضاؤها عن الميت، ولا شكّ فى أنّ تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام؛ لأنّ الانطباق قهري، وليس هو من نوع القياس.

والجواب عن روايه بيع الرطب بالتمر، على تقدير صحّتها، هو ما يقال عن روايه الخثعميه، فإنّ المقصود منها التنبيه على تطبيق العام-وهو كلّ ما ينقص لا يجوز بيعه-على أحد مصاديقه الخفيه، وليس هو من القياس فى شىء. (١)

٤. إنّ هذه الأحاديث بجملتها معارضه بأحاديث اخر يفهم منها النهى عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب و السنّه، وسيأتى ذكرها.

ص: ٥٠٠

---

١- (١). راجع: الأصول العامّة: ٣٤٣٣٤٤؛ أصول الفقه للمظفر: ٢/٤٢٠؛ الإنصاف فى مسائل دامّ فيها الخلاف: ٢/٤٧٣ وما بعدها؛ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٣٨ وما بعدها؛ العده فى اصول الفقه: ٢/٧١٨؛ الذريعه إلى اصول الشريعه: ٢/٧٩٠ وما بعدها.



أما حديث بعث معاذ وأبى موسى قاضيين إلى اليمن، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال لمعاذ وأبى موسى الأشعري وقد أنفذهما إلى اليمن: «بِمَ تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم فى الكتاب ولا السنّة قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحقّ عملنا به».

قيل فى تقرّيبه: صرّحاً بالعمل بالقياس، والنبي صلى الله عليه وآله أقرّهما عليه، فكان حجّه. وقد اجيب عنه أولاً: بأنّ الظاهر أنّ الحديث منقولٌ بالمعنى حسب فهم الراوى، إذ لم نعر على هذا النصّ فى الصحاح و المسانيد، فالروايه مرسله. وثانياً: إجابة الرجلين بجواب واحد فى زمان واحد بعيد، وثالثاً: مخصوص بالقضاء، ورابعاً: تفويض أمر القضاء إلى رأى الرجلين بدون تحديد له، يلازم التهاون بالنواميس، فلا محيص عن القول بوجود خصوصيه فيهما كانت تصدّهما عن الإفتاء بالرأى الذى ليس له جذرٌ فى الكتاب والسنّة، مع أنّ الرجلين كان كلّ واحد منهما فى ناحيه.

قال ابن سعد فى طبقاته: قسّم رسول الله صلى الله عليه وآله اليمن على خمسهِ رجال، وظاهره يدلّ على أنّ إعزامهم لم يكن فى زمان واحد، ولو كان فلمّ لم يدخل سائرهما فى السؤال، وهذا يقوّى أنّ السؤال لم يكن فى وقت واحد، وأيضاً يؤيد ما ذكر ما فعله السرخسى حيث فضّل بين قوله صلى الله عليه وآله لمعاذ وأبى موسى، وقال بعد ذكر حديث معاذ: وقال لأبى موسى حين وجّهه إلى اليمن: اقض... إلخ، ومع الغضّ عن ذلك كلّه وافترض تماميتها، فإنّ مقتضى لسانها جعل الحجّيه لأصل القياس لا لمسالكة المظنونه التى هى موضع النزاع.

و أمّا ما ورد من الأحاديث المُشعر بعضها باستعمال النبي صلى الله عليه وآله للقياس: فقد استدّلوا أيضاً بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله من القياسات؛ لأنّ عمله حجّه باعتباره سنّه واجبه الاتّباع، والأحاديث التى ذكرها كثيره، منها: حديث الجاريه الخثعميه، ووجه الاحتجاج

أنه صلى الله عليه وآله ألحق دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء ونفعه و هو عين القياس.

قال الغزالي: فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق، ولا بد من قرينه تعرف القصد أيضاً، إذ لو كان لتعلم القياس لقياس عليه السلام الصوم و الصلاة.

ومنها: حديث عمر، قال في أعلام الموقّعين: ولولا أنّ حكم المثل حكم مثله، وأن المعاني و العلل مؤثره في الأحكام نفيًا وإثباتًا، لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فدكره ليدلّ به على أنّ حكم النظير حكم مثله، وأنّ نسبه القبلة التي هي وسيله إلى الوطء، كنسبه وضع الماء في الفم الذي هو وسيله إلى شربه، فكما أنّ هذا الأمر لا يضرّ، فكذلك الآخر.

وقال الغزالي: لكنّه ليس بصريح إلاّ بقرينه، إذ يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسه، حيث ألحق مقدّمه الشيء بالشيء، فقال: إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص؛ لأنّه مقدّمته، فألحق المضمضه بالشرب.

ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أينقص الرطب إذا يبس؟» قالوا: نعم، فنهاه رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك.

قالوا في الجواب عن هذه الأحاديث وما شابهها:

١. إنّ هذه الأحاديث ثابتة في دواوين الإسلام، وقد وقع منه صلى الله عليه وآله قياسات كثيرة، ولكن يجب على ذلك: بأنّ هذه الأقيسه صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه إنّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى، وذلك خارج عن محلّ النزاع، فإنّ القياس الذي كلامنا فيه إنّما هو قياسٌ لم تثبت له العصمه، ولا وجب أتباعه، ولا كان كلامه وحياً، بل من وجهه نفسه الأماره، وبعقله المغلوب بالخطأ.

٢. إنّ هذه الأحاديث لو كانت وارده في مقام جعل الحجّيه للقياس، فغايه ما يستفاد منها جعل الحجّيه لمثل أقيسته صلى الله عليه وآله و آله ممّا كان معلوم العلّه لديه، كما هو مقتضى ما تلزم به رسالته من كونه لا يعدو في تشريعاته ما أمر بتليغه من الأحكام، ومثل هذا العلم بالحكم لا يتوقّف إلاّ عند العلم بالعلّه في الفرع، أمّا إذا نفينا ذلك،

أى: صدور الاجتهاد منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وقصرنا جميع تصرفاته على خصوص ما يتلقاه من الوحي، فتشبيه قياساتنا بقياساته وإثبات الحجج لها على هذا الأساس قياس مع الفارق الكبير، وقد أشار عمر بن الخطاب إلى هذا الفارق في بعض خطبه.

٣. إنَّ هذه الأحاديث ليست من القياس في شيء، فإنَّ روايه الخثعميه وارده في تحقيق المناط يعنى من باب تطبيق الكبرى على صغرها، على أننا لو سلمنا أنه منه، فهو من قبيل قياس الأولويه بقريته قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «فدين الله أحقَّ بالقضاء».

وعليه، فالمقصود من الحديث-على تقدير صحته-تنبيه الخثعميه على تطبيق العام-و هو وجوب قضاء كلِّ دين-على ما سألت عنه، إذ خفي عليها أنَّ الحجج مميًا يعدد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، ولا-شكَّ في أنَّ تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام؛ لأنَّ الانطباق قهري، وليس هو من نوع القياس.

والجواب عن روايه بيع الرطب بالتمر، على تقدير صحتها، هو ما يقال عن روايه الخثعميه، فإنَّ المقصود منها التنبيه على تطبيق العام-و هو كلُّ ما ينقص لا يجوز بيعه-على أحد مصاديقه الخفيه، وليس هو من القياس في شيء.

٤. إنَّ هذه الأحاديث بجملتها معارضه بأحاديث اخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب و السنه.

١. أذكر تقريب الاستدلال بحديث معاذ وأبى موسى الأشعري و الجواب الأول عنه.
٢. أذكر بقيه الإيرادات التي ذكرناها فى المقام.
٣. أذكر استدلال القائلين بالقياس بالأحاديث المشعرة باستعمال النبي صلى الله عليه وآله القياس.
٤. وضح وجه الاحتجاج بحديث الخثعميه ثم بين كلام الغزالي فى المورد المذكور.
٥. أذكر بيان ابن قيم الجوزيه فى ذيل حديث عمر، ووضح كلام الغزالي.
٦. لماذا تكون هذه الأحاديث المذكوره خارجه عن محل النزاع؟
٧. أذكر الجواب الثانى عن هذه الأحاديث، ولماذا يكون القياس مع الفارق الكبير؟
٨. وضح وبين الجواب الثالث عن هذه الأحاديث، ولماذا تكون روايه الخثعميه وارده فى تحقيق المناط؟

دليل الإجماع

«استدلوا أيضاً بإجماع الصحابه على القياس. قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابه باستعماله، و هو قطعي، وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً، قرناً بعد قرن، عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين، و هذا من أقوى الأدله. (١)

وقال الغزالي: فيستدل على ذلك بإجماع الصحابه على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل واقعه وقعت لهم، ولم يجدوا فيها نصاً، و هذا مما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه. ثم نقل بعض الموارد بزعمه أنها من موارد إجماع الصحابه، فليراجع.

ثم قال: وما من مفت إلا و قد قال بالرأى، و من لم يقل، فلائنه أغناه غيره عن الاجتهاد، ولم يعترض عليهم في الرأى، فانهقد إجماع قاطع على جواز القول بالرأى. (٢)

ص: ٥٥٥

---

١- (١). راجع: إرشاد الفحول: ٨٥/٢؛ الإحكام: ٣٠٠/٤؛ أصول الجصّ اص: ٢٢٨٢٢٩/٢؛ أعلام الموقعين: ٢٠٥/١ وما بعدها؛ المهذب: ١٨٤٣١٨٤٤/٤.

٢- (٢). المستصفي: ٣٠٠/٢ و ٣٠٧؛ فواتح الرحموت: ٥٤٤/٢؛ المنحول: ٤٢٨.

وقال الرازي: المسلك الخامس: الإجماع، وهو الذي عوّل عليه جمهور الأصوليين. (١)

وقال صدر الشريعة وفخر الإسلام: وعمل الصحابة ومناظرتهم في القياس أشهر من أن يخفى. (٢)

وقال الزحيلي: إنّ الصحابة قد تكرر منهم القول بالقياس والعمل به من غير إنكار من أحد، فكان فعلهم إجماعاً منهم على أنّ القياس حجّة يجب العمل به، (٣) ثم ذكر أمثلة من أفعال وأقوال الصحابة.

وتقريب الاستدلال به، هو أنّ الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها، فقاموا بإلحاق المثل بالمثل بسبب جامع، والعادة تقتضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بالشئ لا يكون إلا بقاطع دالّ على العمل به.

وقيل في وجه كون الإجماع أقوى من الاستدلال بالكتاب والسنة هنا: هو أنّه لا يقبل النسخ، ولا يحتمل التأويل، بخلاف النصّ، وما لا يقبل النسخ يقدّم على ما يقبل. (٤)

وقيل أيضاً في توجيه اتّفاقهم أنّ أحاداً منهم أفتوا استناداً إلى القياس، وسكت الباقون فلم ينكروا عليهم، وسكوتهم يكون إجماعاً، أو أنّ بعضهم صرح بالأخذ بالرأى من دون نكير عليه.

يجب الاعتراف بأنّ بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى وأكثروا، بل حتّى فيما خالف النصّ تصرّفاً في الشريعة باجتهاداتهم، والإنصاف أنّ ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم.

ومن اجتهاداتهم قول أبي بكر في الكلاله: أقول فيها برأى، فإن يكن صواباً فمن

ص: ٥٠٦

١- (١). المحصول: ١١٠٦/٣؛ إرشاد الفحول: ٨٥/٢.

٢- (٢). التوضيح: ١١٩/٢؛ كشف الأسرار: ٤١٣/٣؛ أصول السرخسي: ١٣٢/٢.

٣- (٣). أصول الفقه الإسلامي: ٦٢٧/١؛ الوسيط: ١٨٦/١.

٤- (٤). المهذب: ١٨٤٣/٤.

الله، وإن يكن خطأً فمَنى، ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه.

ومنها أيضاً: حكمه أبى بكر بالرأى فى التسويه فى العطاء، حتّى قيل له: كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل فى الإسلام كرهاً؟ فقال أبو بكر: إنّما أسلموا لله، وأجورهم على الله، وإنّما الدُّنيا بلاغ. وحيث انتهت النوبه إلى عمر فرّق بينهم.

ومنها قول عمر: أقضى فى الجَدِّ برأى، وأقول منه برأى.

ومنها: ما روى عن عمر أنّه كتب إلى أبى موسى الأشعري: «اعرف الأشباه و الأمثال، ثمّ قس الأمور برأيك». (١)

ولم يرد فى روايه عن أحدهم لفظ القياس إلّا- فى رساله عمر إلى أبى موسى الأشعري، وهى رساله قال عنها ابن حزم: إنّها موضوعه مكذوبه عليه، وروايتها عبد الملك بن الوليد بن معدان، عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه، أو من هو مثله فى السقوط. (٢)

أقول: وبنظري القاصر، إنّ أحسن كلام قيل فى هذا المقام ما قاله التفتازانى، وهو قوله: إنّ عمل الصحابه دليلٌ على حجّيه القياس بوجهين:

أحدهما: إنّهُ ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابه العمل بالقياس عند عدم النصّ، وإن كانت تفاصيل ذلك آحاداً، والعهاده قاضيه بأنّ مثل ذلك لا يكون إلّا عن قاطع على كونه حجّه، وإن لم نعلمه بالتعيين.

ص: ٥٠٧

---

١- (١). راجع: الإحكام: ٣٠٠/٤ وما بعدها؛ المستصفى: ٣٠٠/٢ وما بعدها؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٢٧ وما بعدها؛ المحصول: ١١٠٦/٣ وما بعدها؛ كشف الأسرار: ٣/٤١٣ وما بعدها؛ الوجيز: ٢٢٢؛ شرح المعالم: ٢/٢٦٤٢٦٨؛ روضه الناظر: ١٦٣١٦٤؛ نزّهه الخاطر: ١٥٨/٢؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٥٨٦٦٠؛ صفوه الاختيار: ٣٠٠ وما بعدها؛ الوسيط: ١/١٨٦ وما بعدها؛ أعلام الموقعين: ١/٦٣؛ المهاره الأصوليه وأثرها: ١٤٧؛ أصول الجصاص: ٢/٢٢٩ وما بعدها.

٢- (٢). راجع: الأصول العامه: ٣٤٦؛ الوسيط: ١/١٨٦ هامش رقم ١؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٢٨ هامش رقم ١.

وثانيهما: إن عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير، وهذا وفاق وإجماع على حجيه القياس. (١)

## الاستشكال على الإجماع

قال الشوكاني: ويجب بمنع ثبوت هذا الإجماع، فإن المحتجّين بذلك إنما جاؤوا بروايات عن أفراد من الصحابه محصورين في غايه القلمه، فكيف يكون ذلك إجماعاً لجميعهم مع تفرّقهم في الأقطار، واختلافهم في كثير من المسائل، وردّ بعضهم على بعض، وإنكار بعضهم لما قاله البعض، كما ذلك معروف!؟

وبيانه: إنهم اختلفوا في الجّد مع الإخوه على أقوال معروفه، وأنكر بعضهم على بعض ما سلّكه من القياس في ذلك، وكذلك في مسأله الحرام (وهي قوله لزوجه أنت على حرام، فوقع الخلاف فيها) على أقوال، وأنكر بعضهم على بعض.. إلى أن قال: وهكذا وقع الإنكار من جماعه من الصحابه على من عمل بالرأى منهم، والقياس إن كان منه، فظاهر، وإن لم يكن منه، فقد أنكره منهم من أنكره، كما في المسائل التي ذكرناها. (٢)

وقال ابن التلمساني: من نقلتم عنه العمل به مع قلّتهم بالنسبه إلى من بقى من الصحابه، واحتمال حمل الرأى على غير القياس، مع تطرّق وجوه من النظر في هذه النصوص المخصوصه غير القياس: من تفسير لفظ، أو تمسّك بعموم ضعيف، أو نقل خفى أو مفهوم، أو استصحاب أصل، أو تمسّك برأى، أو أخذ المتيقّن في طرف الأعلى أو الأدنى، أو لازم نصّين، أو مناسب مرسل، أو استحسان، أو استقراء، أو

ص: ٥٠٨

١- (١). التلويح: ١١٩/٢.

٢- (٢). إرشاد الفحّاد الفحول: ٨٥٨٦/٢. وراجع: أصول الجصّ اص: ٢/٢٣٥٢٣٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٢٩؛ المستصفى: ٢/٣١١٣١٣؛ الإحكام: ٤/٣٠٤؛ المحصول: ٣/١١٢١١٢٢؛ روضه الناظر: ١٦٤؛ كشف الأسرار: ٣/٤١٤؛ شرح المعالم: ٢/٢٦٨٢٦٩.



تحقيق مناط إلى غير ذلك من وجوه الرأى غير القياس، فما نقلتموه عنهم معارض بما نقل عنهم من المنع بالعمل بالرأى. (١)

وقيل أيضاً: إنَّ الصحابه استعملوا القياس فى الوقائع التى لم يعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً- بها أو استهانةً بها؟ ربما كان بعض هذا أو كلّه من بعضهم، ولا شكَّ أنّ بعض الصحابه كانوا يفتون بالرأى ولكن لم يكن الرأى مساوفاً للعمل بالقياس، بل لعلهم اعتمدوا فيها على ضرب من الاستدلال والتأمل، ولو كان ديدنهم فى الإفتاء فى غير ما نصّ عليه على القياس؛ لبانّ وارتفع الخلاف. (٢)

\*\*\*النقاش فى هذا الإجماع واقع صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فبانكار وجود مثله عادةً؛ لأنّ مثل هذه الروايات- لو تمّت دلالتها على القياس- فإنّما هى صادرة من أفراد من الصحابه أمام أفراد، فكيف اجتمع عليها الباقون منهم واتّفقوا على فحواها؟

وبالجملة، إنَّ استعمال بعضهم للرأى- سواء كان مبنياً على القياس أو على غيره- لا يكشف عن موافقه الجميع كما حكى عن ابن حزم، حيث قال: أين وجدتم هذا الإجماع وقد علمتم أنّ الصحابه الوف لا تحفظ الفتيا عنهم فى أشخاص المسائل إلاّ عن مئة ونيف وثلاثين نفرًا، منهم سبعة مكثرين، وثلاثة عشر نفساً متوسّطون، والباقون مقلّون جداً تُروى عنهم المسألة والمسألان، حاشا المسائل التى تيقن إجماعهم عليها كالصلوات وصوم رمضان (من ضروريات الدّين، وأنّ الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع، فعلى هذا ليست من المسائل الإجماعية)، فأين الإجماع على القول بالرأى؟ (٣)

فاعلم أنّ الغرض ممّا ذكرناه إلى هنا أنّه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابه كأبى بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربّما من غيرهم، وإنّما الذى

ص: ٥٠٩

١- (١). شرح المعالم: ٢/٢٦٨.

٢- (٢). أصول الفقه للمظفر: ٢/٤٢٢؛ أصول الفقه المقارن: ١٥٣.

٣- (٣). أصول الفقه: ٢/٤٢٣.

ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققاً لإجماع الأمة أو الصحابه عليه.

ومن المعلوم أنّ ميادين الجهاد و البلدان المفتوحة و الثغور وغيرها أخذت كثيراً من الصحابه ولاءً وعملاً وجنداً وقادة، فكيف عرف اتّفاقهم على هذه المضامين حتّى كوّنوا إجماعاً؟ ومن هو الجامع لكلمتهم؟ وما يدرينا أنّ بعضهم سمع بشأن هذه الأحكام وأنكرها ولم يصل إلينا؟ ومجرد عدم العلم بإنكاره لعدم النقل لا يخلق لنا علماً بالعدم، وهو الذى يفيدنا فى الإجماع لتصحيح نسبة السكوت إليهم المستلزم للاطلاع وعدم الإنكار.

نعم، أقصى ما يقال فى هذا الصدد: إنّ الباقين سكتوا وسكوتهم إقرار فيتحقّق الإجماع، (١) على أنّ قول الصحابي ليس بحجّه ما لم يعلم استناده إلى الرسول صلّى الله عليه وآله، وقد عرفت سابقاً عدم حجّيته، فكيف يكون فعله حجّه؟ وستأتى الإشارة إلى نصوص من الصحابه على نفى القياس.

و أما المناقشه من حيث الكبرى، فبالمنع من حجّيه مثل هذا الإجماع، وذلك لأمر:

١. يقال: إنّ السكوت لا نسلم أنّه يحقّق الإجماع - وقد عرفت مفضّلاً - لأنه لو شكّل إجماعاً لا يدلّ على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار، ولا يدلّ على الموافقه على المصدر الذى كان قد اعتمده المفتى أو الحاكم بفتياه أو حكمه، وبخاصّه إذا كان هو نفسه غير جازم بسلامه مصدره، كقول أبى بكر: أقول فيها برأى، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمئى ومن الشيطان. (٢)

وقول عمر بن الخطّاب: قال سفيان الثورى بإسناده عن مسروق قال: هذا ما رأى عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمن عمر. (٣)

وقول ابن مسعود، قال ابن قيم الجوزيه: وصحّ عنه فى المفوضه (التفويض فى النكاح هو التزويج بلا - مهر) أنّه قال: أقول فيها برأى، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمئى

ص: ٥١٠

١- (١). راجع: أصول الفقه: ٤٢٣/٢؛ الأصول العامه: ٣٤٦؛ الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٤٨٠/٢.

٢- (٢). أعلام الموقعين: ٥٤/١.

٣- (٣). المصدر.

ومن الشيطان، والله ورسوله برىء منه، (١) إذ لو كانا عالمين بسلامه مصدرهما وصحته لقيام الدليل القطعي على حجيته لديهما لما صحَّ نسبه استنادهما إليه إلى الشيطان.

والدليل على ذلك أولاً: إنَّ السكوت في ذاته مجمل، وثانياً: إنَّ منشأ السكوت قد يكون هو المجامله أو الخوف أو الجهل بالمصدر أو الحكم الشرعي أو وجهه، أو الخجل أو عدم العناية ببيان الحقِّ أو غير هذه الاحتمالات التي لا دافع لها، وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحقِّ. (٢)

٢. إنَّ هذا الإجماع معارض -لو تمَّ- بإجماع مماثل على الخلاف كما ادَّعاه بعضهم. (٣) ويمكن تقريبه بمثل ما قربوا به ذلك الإجماع من أنَّ الصحابه أنكروا على العاملين بالرأى و القياس، وقد ثبت عن الخلفاء الأربعة وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبي موسى الأشعري وغيرهم تخطئه القول بالرأى.

حكى عن عمر بن الخطاب أنه قال: إياكم وأصحاب الرأى، فإنَّهم أعداء السنن، أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا. (٤)

وقال على عليه السلام: لو كان الدِّين بالرأى لكان أسفل الخفِّ أولى بالمسح من أعلاه. (٥)

وقال ابن مسعود: إذا قلتُم في دينكم بالقياس أحللتُم كثيراً ممَّا حرَّم الله، وحرَّمتُم كثيراً ممَّا حلَّ الله. (٦)

وقال ابن عباس: إياكم و المقاييس، فإنَّما عبَدتَّ الشمس و القمر بالمقاييس. (٧)

ثمَّ سكوت باقى الصحابه بنفس تقريبيهم السابق يكوّن إجماعاً على إبطاله.

ص: ٥١١

١- (١). أعلام الموقعين: ٥٧/١؛ المحلّي: ٦١/١.

٢- (٢). راجع: المستصفي: ٣١٦/٢؛ الأصول العامّة: ٣٤٧؛ أصول الفقه للمظفر: ٤٣٤/٢.

٣- (٣). راجع: المحلّي: ٥٩/١.

٤- (٤). أعلام الموقعين: ٥٥/١؛ الطرائف في معرفه المذاهب: ٥٢٥/٢؛ الإحكام: ٣٠٤/٤؛ حليه الأولياء: ٨/٣.

٥- (٥). أعلام الموقعين: ٥٨/١؛ الإحكام: ٣٠٤/٤.

٦- (٦). الإحكام: ٣٠٤/٤؛ المستصفي: ٣١٢/٢.

٧- (٧). الإحكام: ٣٠٤/٤؛ المستصفي: ٣١٢/٢؛ الطرائف في معرفه المذاهب: ٥٢٥/٢.

استدلوا بإجماع الصحابه على القياس، حتى قيل: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابه باستعماله، وهو قطعي، وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتها العمل بالقياس وهذا من أقوى الأدله.

وقال الزحيلي: إن الصحابه قد تكرر منهم القول بالقياس والعمل به من غير إنكار من أحد، فكان فعلهم إجماعاً منهم على أن القياس حجّه يجب العمل به.

وتقريب الاستدلال به، هو أن الصحابه اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها، فقاموا بإلحاق المثل بالمثل بسبب جامع، والعادة تقتضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابه على العمل بالشئ لا يكون إلا بقاطع دالّ على العمل به.

وقيل في وجه كون الإجماع أقوى من الاستدلال بالكتاب والسنة هنا: هو أنه لا يقبل النسخ، ولا يحتمل التأويل، بخلاف النصّ، وما لا يقبل النسخ يقدّم على ما يقبل.

وقيل في توجيه اتفاقهم أن أحاداً منهم أفتوا استناداً إلى القياس، وسكت الباقون فلم ينكروا عليهم، وسكوتهم يكون إجماعاً، أو أن بعضهم صرح بالأخذ بالرأى من دون نكير عليه.

يجب الاعتراف بأن بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأى وأكثروا، بل حتى فيما خالف النصّ تصرّفاً في الشريعة باجتهاداتهم، والإنصاف أن ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم، مثلاً. أن أبا بكر اجتهد برأيه في الكلامه وفي التسويه في العطاء، وعمر اجتهد برأيه في الجدّ وكتب إلى أبي موسى: «ثم قس الأمور برأيك».

ولم يرد في روايه عن أحدهم لفظ القياس إلا في رساله عمر إلى أبي موسى. وقال ابن حزم في شأنها: إنها رساله موضوعه مكذوبه عليه.

أقول: وأحسن كلام قيل في هذا المقام، قول التفتازاني: إنَّ عمل الصحابه دليلٌ على حجّيه القياس بوجهين:

أحدهما: إنّه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابه العمل بالقياس عند عدم النصّ، ومثل ذلك لا يكون إلا عن قاطع على كونه حجّجه، وإن لم نعلمه بالتعيين.

وثانيهما: إنَّ عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير، وهذا وفاقٌ وإجماعٌ على حجّيه القياس.

الاستشكال على الإجماع: قال الشوكاني: ويجاب بمنع ثبوت هذا الإجماع، فإنَّ المحتجّين بذلك إنّما جاؤوا بروايات عن أفراد من الصحابه محصورين في غايه القلّمه، فكيف يكون ذلك إجماعاً لجميعهم مع تفرّقهم في الأقطار، واختلافهم في كثير من المسائل، وردّ بعضهم على بعض، وإنكار بعضهم لما قاله البعض، كما ذلك معروف؟! فقد اختلفوا في الجدّ مع الإخوه على أقوال معروفه، وكذلك اختلفوا في مسأله الحرام، ووقع الإنكار من جماعه من الصحابه على من عمل بالرأى منهم، والقياس إن كان منه، فظاهر، وإن لم يكن منه، فقد أنكره من أنكره.

وقيل: إنَّ الصحابه استعملوا القياس في الوقائع التي لم تعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانهً بها؟ نعم، بعض الصحابه كانوا يفتون بالرأى، ولكن لم يكن الرأى مساوياً للعمل بالقياس، بل لعلهم اعتمدوا فيها على ضرب من الاستدلال والتأمّل.

النقاش في هذا الإجماع واقع صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فيإنكار وجود مثله عادةً؛ لأنّ هذه الروايات - لو تمّت دلالتها على القياس - فإنّما هي صادرة من أفراد من الصحابه أمام أفراد، فكيف اجتمع عليها الباقون منهم واتّفقوا على فحواها؟

فاعلم أنّ الغرض ممّا ذكرناه إلى هنا أنّه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابه كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، وربّما من غيرهم، وإنّما الذي

ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققاً لإجماع الأمة أو الصحابه عليه.

ومن المعلوم أنّ ميادين الجهاد و البلدان المفتوحه و الثغور وغيرها أخذت كثيراً من الصحابه، فكيف عرف اتّفاقهم على هذه المضامين حتّى كوّنوا إجماعاً؟ ومجرّد عدم العلم بإنكاره لعدم النقل لا يخلق لنا علماً بالعدم، وهو الذى يفيدنا فى الإجماع لتصحيح نسبه السكوت إليهم.

على أنّ قول الصحابى ليس بحجّه ما لم يعلم استناده إلى الرسول صلى الله عليه و آله كما عرفت سابقاً.

و أمّا من حيث الكبرى، فبالمنع من حجّيه مثل هذا الإجماع، وذلك لأمر:

١. يقال: إنّ السكوت لا نسلم أنّه يحقّق الإجماع؛ لأنه لو شكّل إجماعاً لا يدلّ على الإقرار إلّا من المعصوم بشروط الإقرار، ولا يدلّ على الموافقه على المصدر الذى كان قد اعتمده المفتى أو الحاكم بفتياه أو حكمه، وبخاصّه إذا كان هو نفسه غير جازم بسلامه مصدره، كقول أبى بكر وعمر بن الخطّاب وابن مسعود، والدليل على ذلك أولاً: إنّ السكوت فى ذاته مجمل، وثانياً: إنّ منشأ السكوت قد يكون هو المجامله أو الخوف أو الجهل بالمصدر أو الحكم الشرعى أو وجهه، أو الخجل أو غير هذه الاحتمالات التى لا دافع لها، وقد يجتمع فى شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحقّ.

٢. إنّ هذا الإجماع معارض - لو تمّ - بإجماع مماثل على الخلاف كما ادّعاه بعضهم. ويمكن تقريبه بمثل ما قربوا به ذلك الإجماع من أنّ الصحابه أنكروا على العاملين بالرأى و القياس، و قد ثبت عن الخلفاء الأربعة وابن عبّاس وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبى موسى وغيرهم تخطئه القول بالرأى، ثمّ سكوت باقى الصحابه بنفس تقريبيهم السابق يكوّن إجماعاً على إبطاله.

١. أذكر الاستدلال بالإجماع على حجّيه القياس.
٢. لماذا يكون الاستدلال بالإجماع أقوى من الاستدلال بالكتاب و السنّه؟
٣. أذكر الوجهين الذين ذكرهما التفتازاني في أنّ عمل الصحابه دليلٌ على حجّيه القياس.
٤. ما هو الدليل الذي ذكره الشوكاني على منع ثبوت هذا الإجماع؟
٥. لم لا يدلّ الاجتهاد بالرأى على القياس؟
٦. أذكر النقاش في هذا الإجماع صغروياً.
٧. لماذا لا يكون مثل إجماع الصحابه حجّه؟
٨. وضح كون هذا الإجماع معارضاً بإجماع مماثل له على الخلاف وبين وجه تقريب إجماع المعارض.





٣. قال الشوكاني: ولو سلّمنا ثبوت الإجماع لكان ذلك الإجماع إنّما هو على القياسات التي وقع النصّ على علّتها، والتي قطع فيها بنفى الفارق. فما الدليل على أنّهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير من الأصوليين، وأثبتوه بمسالكك تنقطع فيها أعناق الإبل، وتساقر فيها الأذهان حتّى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول حتّى تأتي بما ليس من الشريعة السمحة السهلة؟ وقد صحّ عنه صلى الله عليه و آله أنّه قال: «تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها». (١)، (٢).

٤. إنّ سكوت الباقيين غير مسلّم، ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا، إذ لا يتحقّق معه اتّفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد علمت بعض المنكرين من الصحابه الذين لهم شأن كبير في الفتيا؟

قال الآمدي: قولكم إنّّه لم يوجد من غيرهم نكير عليهم، لا- نسلم ذلك. وبيان وجود الإنكار ما روى عن أبي بكر في الكلاله، وأيضاً ما روى عن عمر- وقد مرّ

ص: ٥١٧

١- (١). سنن ابن ماجه: ٣٩/١ ح ٤٣ المقدمه؛ مسند أحمد بن حنبل: ١٠٩/٥ ح ١٦٦٩٢.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨٦/٢. وراجع: نزّهه الخاطر: ١٥٩١٦٠/٢.

ذكره-وما روى عن شريح، وأيضاً ما روى عن علي عليه السّلام أنّه قال لعمر في مسأله الجنين: «إن اجتهدوا، فقد أخطؤوا، وإن لم يجتهدوا، فقد غشوك». وما روى عن علي عليه السّلام وعثمان وابن عبّاس وابن مسعود ومسروق، حيث قال: لا- أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تزلّ قدمٌ بعد ثبوتها، وكان ابن سيرين يذمّ المقاييس ويقول: أوّل من قاس إبليس، ومع هذه الإنكارات من الصحابه و التابعين، فلا إجماع. (١)

وقال الزحيلي: واعترض على هذا الإجماع بأنّه غير ثابت أصلاً، فقد أنكر الصحابه العمل بالقياس وذمّوا الأخذ به، مثل ما نقل عن أبي بكر أنّه قال: أي سماء تظنّني وأي أرض تقلّني إذا قلتُ في كتاب الله برأى. وتقلّ نحوه عن عمر وعلي عليه السّلام وابن عبّاس وغيرهم. (٢)

وقد اجيب عن هذا الإيراد:

أولاً: بأنّ الذين نقل عنهم إنكار الرأى هم الذين نقل عنهم القول به، فلا بدّ من التوفيق بين النقلين، فيحمل ما نقل عنهم من أدلّه الجمهور على القياس الصحيح، ويحمل النقل المعارض على القياس الفاسد. (٣)

وثانياً: يجمع بينها بما قال الغزالي: ويحمل ما أنكروه على الرأى المخالف للنصّ، أو الرأى الصادر عن الجهّال الذي يصدر ممّن ليس أهلاً للاجتهد، أو وضع الرأى في غير محلّه، والرأى الفاسد الذي لا يشهد له أصل، ويرجع إلى محض الاستحسان، ووضع الشرع ابتداءً من غير نسخ على منوال سابق، وفي ألفاظ روايتهم ما يدلّ عليه، إذ قال: اتّخذ الناس رؤساء جهّالاً، وقال: لو قالوا بالرأى لحزّموا الحلال وأحلّوا الحرام،

ص: ٥١٨

١- (١) الإحكام: ٣٠٤/٤؛ ٣٠٤/٥. وراجع: المحصول: ١١٢/٣؛ ١١٢/٣؛ كشف الأسرار: ٤١٤/٣؛ شرح المعالم: ٢٦٨٢٧٠/٢؛ روضه

الناظر: ١٦٤؛ المستصفى: ٣١١/٢؛ أصول الجصاص: ٢٣٥/٢؛ أصول السرخسي: ١٣٢/٢.

٢- (٢) أصول الفقه الإسلامي: ٦٢٩/١؛ الوسيط: ١٨٨/١.

٣- (٣) راجع: أصول الفقه الإسلامي: ٦٣٠/١؛ الوسيط: ١٨٨/١.

فإذا القائلون بالقياس مقرّون يبطل أنواع من الرأى و القياس، والمُنكرُون للقياس لا يقرون بصحّه شيء منه أصلاً. (١)

وثالثاً: ثبت بالتواتر من جميع الصحابه الاجتهاد، والقول بالرأى، والسكوت عن القائلين به فى وقائع مشهوره كميراث الجدّ و الإخوه، وهكذا. وما لم يتواتر كذلك، فقد صحّ من آحاد الوقائع بروايات صحيحه لا ينكرها أحد من الأئمّه ما أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأى وعرف ذلك ضروره، وما نقلوه بخلافه، فأكثرها مقاطيع مرويه عن غير ثبت، وهى بعينها معارضه بروايه صحيحه عن صاحبها بنقيضه، فكيف يترك المعلوم ضروره بما ليس مثله؟ (٢)

أقول: أمّا كلام ابن عقيل الحنبلى و الغزالى و عبدالعزیز البخارى فى كشفه وأبى بكر الرازى: إنّه قد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابه باستعمال القياس، و هو قطعى، ولا شكّ فيه، فلا شبهه فى أنّ موارد مورّد الآحاد، وابتداء النقل فيها كان خاصّاً، ولا فرق بين مدّعى تواترها وبين مدّعى تواتر جميع أخبار الآحاد التى ظهرت بين الفقهاء وكثُر احتجاجهم بها فى كتبهم ومناظراتهم، وإن كان اصولها آحاداً، و أمّا التلقّى بالقبول، فإنّه غير مسلم؛ لأنّه لم يكن منهم فى هذه الأخبار من القبول إلّا ما كان منهم فى خبر الوضوء من مسّ الذّكر، وكقوله: «إنّ الأعمال بالنيات..»، وما شاكل ذلك من أخبار الآحاد.

فى ضوء ما ذكر، فقد ظهر أنّ هذه الأخبار التى ذكرها فى كتبهم الاستدلاليه لإثبات القياس، و أنّ الصحابه استعملوه ليست ممّا تجب به الحجّه، ولا تثبت بمثلها الأصول التى طريقها العلم، هذا أوّلاً.

وثانياً: قوله: «وما نقلوه بخلافه فأكثرها مقاطيع مرويه عن غير ثبت» معارض بما

ص: ٥١٩

- 
- ١- (١). راجع: المستصفى: ٣١٤/٢؛ الإحكام: ٣٠٨/٤؛ كشف الأسرار: ٤١٤/٣؛ روضه الناظر: ١٦٥؛ شرح المعالم: ٢٧٠/٢؛ التلويح: ١١٩/٢.
- ٢- (٢). راجع: المستصفى: ٣١٣/٢؛ كشف الأسرار: ٤١٤/٣.

ذكره بعضهم، مثلاً قال ابن قيم الجوزية: وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحّة. (١)

وأيضاً قال: وصحّ عنه (أى ابن مسعود) في المفوضه. (٢)

وقد نقل البخارى فى صحيحه حديث سهل بن حنيف فى ذمّ الرأى، (٣) وحديث عروه بن الزبير، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، (٤) وحديث زيد بن ثابت. (٥)

فهؤلاء من الصحابه يخرجون الرأى عن العلم ويذمونه، ويحذرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن اضطرّ منهم إليه أخبر أنه ظنّ، وأنه ليس على ثقته منه، وأنه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان، وأنّ الله ورسوله برىء منه، فهل تجد من أحد منهم قطّ أنه جعل رأى رجل بعينه ديناً تترك له السنن الثابته عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، ويبدع ويضلّل من خالفه إلى أتباع السنن؟ (٦)

قال ابن قيم الجوزية: الرأى فى الأصل مصدر رأى الشىء يراه رأياً، والعرب تفرّق بين مصادر فعل الرأى بحسب محالّها، فتقول: رأى كذا فى النوم رؤياً، ورآه فى اليقظه رؤيه، ورأى كذا- لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين- رأياً، ولكنهم خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الأمارات، فلا- يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه ممّا يحسّ به إنّه رآه، ولا- يقال أيضاً للأمر المعقول الذى لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات إنّه رأى؛ وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها. (٧)

ص: ٥٢٠

١- (١). أعلام الموقعين: ١/٥٥ و ٥٧.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). صحيح البخارى: ١٧٦٨/١٧٦٩ ح ٧٣٠٧-٧٣٠٨.

٤- (٤). المصدر.

٥- (٥). أعلام الموقعين: ١/٥٩.

٦- (٦). المصدر: ١/٦٠٦١.

٧- (٧). أعلام الموقعين: ١/٦٦.

قال المحقق السيد الحكيم: وهذه المناقشات إنما تحسن وتكون ذات جدوى إذا صحَّ صدور هذه الروايات على اختلافها في النفي و الإثبات من قبل أصحابها بهذه الألفاظ (الرأى، القياس) وبما لها من مداليل ومسالك وفق ما حدّدوها بعد أكثر من قرن، (١) بل قال ابن حزم فى المحلّى: إنّه بدعه حدث فى القرن الثانى ثمّ فشا وظهر فى القرن الثالث، وأوّل من توسّع فيه فى القرن الثانى أبو حنيفه، وقد نشط فى عصره، وأخذ به الشافعيه و المالكيه حتّى بالغ به جماعه فقدّموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردّوا الأحاديث بالقياس. ومن المعلوم أنّه كان الرأى و القياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه و التابعين، حتّى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعه الأخذ به فى القرن الثانى على يد أبى حنيفه وأصحابه.

ففى ضوء ما ذكرناه يتّضح إنكار كلّ من الأستاذ سخاو و الدكتور جولدتسيهر أن يكون القياس بمفهومه المحدّد لدى المتأخّرين كان مستعملاً لدى الصحابه.

وما قاله الدكتور محمّد يوسف موسى، و هو: «حقّاً أنّ الرأى فى هذه الفتره من فترات تاريخ الفقه الإسلامى، ليس هو القياس الذى عرف فيما بعد فى عصر الفقهاء وأصحاب المذاهب الأربعة المشهوره، ولكن الرأى الذى استعمله بعض الصحابه لا يبعد كثيراً عن هذا القياس إن لم يكنه، و إن كانوا لم يؤثّر عنهم فى العلّه ومسالكها، وسائر البحوث التى لا بدّ منها لاستعمال القياس شىء ممّا عرفناه فى عصر اولئك الفقهاء. (٢)

ولا يعرف كيف علم الدكتور موسى أنّ الرأى الذى استعملوه لا يبعد عن قياس المتأخّرين إن لم يكنه إذا كان لم يؤثّر عنهم شىء عن العلّه ومسالكها وسائر بحوثها؟ (٣)

ص: ٥٢١

١- (١). الأصول العامه: ٣٥٠.

٢- (٢). تاريخ الفقه الإسلامى لمحمّد يوسف موسى: ٢٩؛ الأصول العامه: ٣٥٠.

٣- (٣). الأصول العامه: ٣٥١.

فاعلم أنه لا شك أن بعض الصحابه كانوا يفتون بالرأى، ولكن لم يكن الرأى مساوفاً للعمل بالقياس، بل لعلمهم اعتمدوا فيها على ضرب من الاستدلال و التأمل.

قال ابن القيم: إن الرأى المذموم فى هذه الآثار عن النبى صلى الله عليه وآله وعن أصحابه و التابعين أنه القول فى أحكام شرائع الدين بالاستحسان و الظنون، وردّ الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردّها على اصولها، والنظر فى عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأى قبل أن ينزل، و فرّعت و شققت قبل أن تقع. (١)

و هذا التوجيه منه هو هوّن بما عرفته آنفاً.

ويمكن أن يقال فى ردّ التوفيق المذكور: بأنّ الذين نقلنا عنهم المنع من القياس هم الذين دللتهم على أنّهم كانوا عاملين به، إلا أنا نقلنا عنهم التصريح بالردّ و المنع على الإطلاق من غير تقييد بصوره خاصه، وأنتم ما نقلتم عنهم التصريح بالقول، بل رويتهم عنهم اموراً، ثمّ دللتهم بوجوه دقيقه غامضه على أنّ تلك الأمور دالّه على قولهم بالقياس، ومعلوم أنّ التصريح بالردّ أقوى ممّا ذكرتموه، فكان القول بالإنكار راجحاً.

ولو سلّم عدم الترجيح من هذا الوجه، لكن يحتمل أن يقال: إنّ بعضهم كان قائلاً بالقياس حين كان البعض الآخر منكراً له، ثمّ لما انقلب المنكر مقراً، انقلب المقرّ أيضاً مُنكراً، فعلى هذا التقدير لا يحصل الإجماع.

وعلى أنّ هذه الجموع كلّها جموعٌ تبرّعيه لا- تعتمد على ظهور عرفى يقتضيها، وكلّ جمع لا- يقتضيه الظاهر لا يسوغ الرجوع إليه، وإلا لما تعدّر جمع بين أمرين مختلفين.

والحقّ أنّ الجمع بين الأدلّه إذا لم يكن له ظاهر من نفس الأدلّه أو ما يحيط بها من أجواء وملابسات لا- يسوغ الركون إليه، ومجرد كونها منقوله عمّا نقلنا عنهم القول بالرأى و القياس لا يستدعى هذا النوع من الجموع، والقاعده تقتضى الحكم بالتساقط عند تحكّم المعارضه.

ص: ٥٢٢

ومع الغض عن تحكّم المعارضه، والأخذ بما ذكره من الجمع بينها، فإذا شككنا في حجّيه القياس الظنّي، فهل نتمكّن من إثباته بأحد الإجماعين المذكورين؟ وهل ذلك إلا من قبيل إثبات القضية لموضوعها، وهو ممّا تأباه جميع القضايا الحقيقيه؟

٥. ومع تسليم حجّيه هذا النوع من الإجماع، والتغاضى عن كلّ ما اورد عليه، إلا أنّ ما قام عليه الإجماع هو نفس القياس لا مسالكه المظنونه، إذ ليس فى هذه الفتاوى ما يشير إلى الأخذ بمسلك من هذه المسالك موضع الخلاف؛ ليصلح للتمسك به على إثباته، والإجماع كما هو التحقيق من الأدلّه اللببىه التى يقتصر فيها على القدر المتيقّن، إذ لا إطلاق أو عموم لها ليصحّ التمسك به، والقدر المتيقّن هو خصوص ما كان معلوم العله منه، فلا يصحّ التجاوز إلى غيره.

ص: ٥٢٣

٣. قال الشوكاني: ولو سلّمنا ثبوت الإجماع لكان ذلك الإجماع إنّما هو على القياسات التي وقع النصّ على علّتها، والتي قطع فيها بنفى الفارق. فما الدليل على أنّهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير من الأصوليين، وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل؟

٤. إنّ سكوت الباقيين غير مسلّم، ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا، إذ لا يتحقّق معه اتّفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد علمت بعض المنكرين من الصحابه الذين لهم شأن كبير في الفتيا؟

قال الآمدي: قولكم إنّّه لم يوجد من غيرهم نكير عليهم، لا نسلم ذلك. وبيان وجود الإنكار ما روى عن أبي بكر في الكلاله، وما روى عن عمر، وعن شريح، وعن علي عليه السّلام، وعن عثمان، وابن عبّاس، وابن مسعود، ومسروق، حيث قال: لا أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تزلّ قدم بعد ثبوتها، وكان ابن سيرين يذمّ المقاييس ويقول: أوّل من قاس إبليس، ومع هذه الإنكارات من الصحابه و التابعين، فلا إجماع.

و قد اجيب عن هذا الإيراد:

أولاً: بأنّ الذين نقل عنهم إنكار الرأى هم الذين نقل عنهم القول به، فلا بدّ من التوفيق بين النقلين، فيحمل ما نقل عنهم من أدلّه الجمهور على القياس الصحيح، ويحمل النقل المعارض على القياس الفاسد.

وثانياً: يجمع بينها بما قال الغزالي: ويحمل ما أنكروه على الرأى المخالف للنصّ، أو الرأى الصادر عن الجهال الذي يصدر ممّن ليس أهلاً للاجتهد، أو وضع الرأى في غير محلّه... إلخ.

وثالثاً: ثبت بالتواتر من جميع الصحابه الاجتهاد، والقول بالرأى، والسكوت عن القائلين به في وقائع مشهوره كميّرات الجدّ و الإخوه، وهكذا. وما لم يتواتر كذلك،



فقد صحّ من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا- ينكرها أحد من الأئمّه ما أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأى وعرف ذلك ضروره، وما نقلوه بخلافه، فأكثرها مقاطيع ومرويه عن غير ثبت، وهى بعينها معارضه بروايه صحيحة عن صاحبها بنقيضه، فكيف يترك المعلوم ضروره بما ليس مثله؟

أقول: أمّا كلام بعضهم: إنّه قد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابه باستعمال (القياس)، فلا شبهه فى أنّ موارد مورّد الآحاد، وابتداء النقل فيها كان خاصّاً، ولا فرق بين مدّعى تواترها وبين مدّعى تواتر جميع أخبار الآحاد التى ظهرت بين الفقهاء وكثُر احتجاجهم بها فى كتبهم.

و أمّا التلقّى بالقبول، فإنّه غير مسلم؛ لأنّه لم يكن منهم فى هذه الأخبار من القبول إلّا- ما كان منهم فى خبر الوضوء من مسّ الذّكر، وكقوله: «إنّ الأعمال بالنيات...»، وما شاكل ذلك من أخبار الآحاد.

فى ضوء ما ذكر، فقد ظهر أنّ هذه الأخبار التى ذكرها فى كتبهم الاستدلاليه لإثبات القياس، وأنّ الصحابه استعملوه ليست ممّا تجب به الحجّه، ولا تثبت بمثلها الأصول التى طريقها العلم، هذا أوّلاً.

وثانياً قوله: «وما نقلوه بخلافه فأكثرها مقاطيع ومرويه عن غير ثبت» معارض بما ذكره بعضهم، مثلاً قال ابن قيم الجوزيه: وأسانيد هذه الآثار عن عمر فى غايه الصحّه.

وأيضاً قال: وصحّ عنه (أى ابن مسعود) فى المفوضه.

وقد نقل البخارى فى صحيحه حديث سهل بن حنيف فى ذمّ الرأى، وحديث عروه بن الزبير، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وحديث زيد بن ثابت.

فهؤلاء من الصحابه يخرجون الرأى عن العلم ويذمّونه، ويحدّرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن اضطرّ منهم إليه أخبر أنّه ظنّ، وأنّه ليس على ثقّه منه، وأنّه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان، وأنّ الله ورسوله برىء منه.

قال المحقق السيد الحكيم: وهذه المناقشات إنما تحسن وتكون ذات جدوى إذا صحَّ صدور هذه الروايات على اختلافها في النفي والإثبات من قبيل أصحابها بهذه الألفاظ (الرأى و القياس) وبما لها من مداليل ومسالك وفق ما حدّدوها بعد أكثر من قرن، بل قال ابن حزم: إنّه بدعه حدث في القرن الثاني ثمّ فشا وظهر في القرن الثالث. ففي ضوء ما ذكرناه يتّضح إنكار كلّ من الأستاذ سخاو و الدكتور جولد تسيهر أن يكون القياس بمفهومه المحدّد لدى المتأخّرين كان مستعملاً لدى الصحابه.

فاعلم أنّه لا شكّ أنّ بعض الصحابه كانوا يفتون بالرأى، ولكن لم يكن الرأى مساوياً للعمل بالقياس، بل لعلمهم اعتمدوا فيها على ضرب من الاستدلال و التأمل.

قال ابن قيم الجوزيه: إنّ الرأى المذموم في هذه الآثار عن النبي صلى الله عليه و آله وعن أصحابه و التابعين إنّهُ القول في أحكام شرائع الدّين بالاستحسان و الظنون، وردّ الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردّها على اصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأى قبل أن ينزل، و فرّعت و شقّقت قبل أن تقع. و هذا التوجيه منه مو هوّن بما عرفته آنفاً.

ويمكن أن يقال في ردّ التوفيق المذكور: بأنّ الذين نقلنا عنهم المنع من القياس هم الذين دلّتم على أنّهم كانوا عاملين به، إلاّ أنا نقلنا عنهم التصريح بالردّ و المنع على الإطلاق من غير تقييد بصوره خاصّه، وأنتم ما نقلتم عنهم التصريح بالقول، بل روّيتم عنهم اموراً، ثمّ دلّتم بوجوه دقيقه غامضه على أنّ تلك الأمور دالّه على قولهم بالقياس، ومعلوم أنّ التصريح بالردّ أقوى ممّا ذكرتموه، فكان القول بالإنكار راجحاً.

ولو سلّم عدم الترجيح من هذا الوجه، لكنّ يحتمل أن يقال: إنّ بعضهم كان قائلاً بالقياس حين كان البعض الآخر منكراً له ثمّ لما انقلب المنكر مقراً انقلب المقرّ أيضاً مُنكراً، فعلى هذا التقدير لا يحصل الإجماع.

وعلى أنّ هذه الجموع كلّها جموعٌ تبرّعيه لا- تعتمد على ظهور عرفي يقتضيها، وكلّ جمع لا- يقتضيه الظاهر لا يسوغ الرجوع إليه، وإلاّ لما تعدّر جمع بين أمرين مختلفين.

والحقّ أنّ الجمع بين الأدلّة إذا لم يكن له ظاهر من نفس الأدلّة أو ما يحيط بها من أجواء وملايسات لا- يسوغ الركون إليه، ومجرّد كونها منقولة عمّا نقلنا عنهم القول بالرأى و القياس لا يستدعى هذا النوع من الجموع، بل القاعده تقتضى الحكم بالتساقت عند تحكّم المعارضه.

ومع الغضّ عن تحكّم المعارضه، والأخذ بما ذكره من الجمع بينها، فإذا شككنا فى حجّيه القياس الظنى، فهل نتمكّن من إثباته بأحد الإجماعين المذكورين؟ وهل ذلك إلاّ من قبيل إثبات القضية لموضوعها، وهو ممّا تأباه جميع القضايا الحقيقيه؟

٥. ومع تسليم حجّيه هذا النوع من الإجماع، والتغاضى عن كلّ ما اورد عليه، إلاّ أنّ ما قام عليه الإجماع هو نفس القياس لا مسالكه المظنونه، إذ ليس فى هذه الفتاوى ما يشير إلى الأخذ بمسلك من هذه المسالك موضع الخلاف ليصلح للتمسّك به على إثباته، والإجماع كما هو التحقيق من الأدلّة اللببه التى يقتصر فيها على القدر المتيقّن، إذ لا إطلاق أو عموم لها ليصحّ التمسّك به، والقدر المتيقّن هو خصوص ما كان معلوم العلّه منه، فلا يصحّ التجاوز إلى غيره.

١. لماذا لا يكون سكوت الباقيين غير مسلم؟ وضح بذكر المثال.

٢. أذكر الجواب عن هذا الإيراد (سكوت الباقيين) وكيفيه الجمع بين نقل إنكار الرأى و القول به منهم.

٣. أذكر الجواب الثالث عن إيراد سكوت الباقيين.

٤. لِمَ لا يكون الفرق بين مدعى التواتر المعنوى عن الصحابه باستعمال القياس وبين مدعى تواتر جميع أخبار الآحاد؟

٥. لماذا يكون التلقى بالقبول غير مسلم؟

٦. لماذا لا يكون فتوى بعض الصحابه بالرأى مساوفاً للعمل بالقياس؟

٧. وضح وبين الإيراد على التوفيق المذكور بين نقلهم المنع من القياس و العمل به.

٨. لماذا يكون القول بالإنكار راجحاً؟

٩. لِمَ لا يعتمد على هذه الجموع كلها؟

١٠. إذا شككنا فى حجّيه القياس الظنى، فلمَ لا نتمكّن من إثباته بأحد الإجماعين المذكورين؟

١١. ومع تسليم حجّيه هذا النوع من الإجماع، والتغاضى عن كلّ ما اورد عليه، لا يصلح التمسك به على إثبات القياس بالمسلك الذى هو موضع خلاف.

من المعلوم أنّ أكثر الباحثين عن القياس لم يذكروا دليلاً عقلياً على حجّيته.

قال الشيخ الطوسي: الذاهبون إلى القول بالقياس في الشرع فريقان: أحدهما: يوجب العمل به عقلاً، وهم الشذاذ. (١)

\*وقال الرازي في المحصول: فقال القفال منّا، وأبو الحسين البصري من المعتزلة: العقل يدلّ على وجوب العمل به، ثمّ قال: فهذا

تفصيل المذاهب، والذي نذهب إليه و هو قول الجمهور من علماء الصحابه و التابعين: إنّ القياس حجّج في الشرع. (٢)

و هو بمعنى: إنّ الدليل العقلي المحض دلّ على أنّ القياس أمرٌ ثابت لا- يتصوّر انتفاؤه، وإلى هذا ذهب أبو الحسين البصري

المعتزلي و القفال الشاشي الشافعي، (٣) وهذا

ص: ٥٢٩

١- (١). العده في اصول الفقه: ٦٦٩/٢.

٢- (٢). المحصول: ١٠٨٨/٣-١٠٨٩. وراجع: شرح المعالم: ٢٥٦/٢.

٣- (٣). هو أبو بكر محمّد بن علي بن إسماعيل، الشاشي، القفال الكبير، أحد أعلام الشافعيه وأئمّه المسلمين، ولد سنه ٢٩١. سمع

من أبي بكر بن خزيمة ومحمّد بن جرير وأبي القاسم البغوي وغيرهم. قال الحلّمي: كان شيخنا القفال أعلم من لقيته من علماء

عصره. وقال الشيرازي: و هو

المذهب مبني على القول بوجوب فعل الصلاح و الأصلح على الله تعالى، و هذا المبني و بناؤه ظاهر بالنسبه لأبي الحسين؛ لأنه معتزلي، و أمّا بالنظر إلى القفّال، و هو من فقهاء أهل السنّه، فوجهه أنّه كان قائلاً- بالأ-عتزال في أوّل أمره ثمّ رجع إلى مذهب الأشعري كما في طبقات الشافعيه للسبكي نقلاً عن الحافظ ابن عساكر.

\*\*\*قال ابن المرتضى: الأ-كثر من الأ-صوليين قد ورد التعيّد بالقياس، ثمّ اختلفوا في طريق وروده، فقال الأ-كثر من متأخري أصحابنا: إنّه ورد عقلاً و سماعاً، أي: عرفنا أنا متعبّدون به بالعقل و بالسمع.

قال أبو الحسين: والذى تبين أنّ العقل يدلّ على التعيّد به، و هو أنّا إذا ظننا بأماره شرعيه علّه حكم الأصل ثمّ علمنا بالعقل، أو بالحسّ ثبوتها في شيء آخر، فإنّ العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلّه، مثال ذلك: إذا علمنا بطريق شرعي أنّ قبح شرب الخمر يحصل عند شدّتها، و ينتفي عند انتفاء شدّتها، كان ذلك أماره تفيّد الظنّ بكون شدّتها هي علّه تحريمها، فنعلم بالعقل و جوب قياس النييد على الخمر، حيث حصل فيه مثل شدّه الخمر، و إنّما قلنا إنّ ذلك يعلم بالعقل؛ لأنّ العقل يقضى بقبح فعل قامت فيه أماره المضرّه، و قد علمنا ضروره أنّ أماره المضرّه قد قامت في النييد، فكان الإقدام عليه كالجلوس تحت حائط و قد قامت فيه أماره السقوط، فهذا تحقيق دلالة العقل على و جوب القياس. (1)

و قد ذكر جملة منهم للدليل العقلي و جوهاً:

### الوجه الأوّل: و حده المناط تقتضى و حده الحكم

\*قال الزحيلي: إنّ أحكام الشارع معلّله معقوله المعنى، ولها مقاصد، فالله سبحانه

ص: ٥٣٠

---

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٥٥؛ المعتمد: ٧٠٧/٢؛ صفوه الاختيار: ٢٩٤.

لم يشرّع حكماً إلا لمصلحه، ومصالح العباد هي الغايه المقصوده من تشريع الأحكام، فإذا غلب على ظنّ المجتهد أنّ حكم الأصل معلّل بعلة، وتحققت المقاصد و العلل في غير موضع النصّ أى: في الفرع، فيثبت الحكم المقرّر في النصّ فيما لا نصّ فيه في أغلب الظنّ عند المجتهد، والعمل بالظنّ أمرٌ واجب؛ لأنّ من الحكمه و العداله أن تتساوى الوقائع في الحكم عند تساويها في المعنى تحقيقاً للمصلحه التي هي مقصود الشارع من التشريع. (١)

وقال خلاف: إنّ الله سبحانه ما شرّع حكماً إلا لمصلحه، وإنّ مصالح العباد هي الغايه المقصوده من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعه المسكوت عنها الواقعه المنصوص عليها في عله الحكم التي هي مظنه المصلحه، قضت الحكمه و العداله بتساويهما في الحكم تحقيقاً للمصلحه التي هي مقصود الشارع من التشريع. (٢)

اورد عليه

أولاً: إنّ ما ذكره من أنّه سبحانه ما شرّع حكماً إلا لمصلحه، وأنّ مصالح العباد هي الغايه المقصوده من تشريع الأحكام مبني على القول بأنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفساد، والمذهب الأشعري يردّ ذلك كما يردّ كون فعله سبحانه معللاً بالأغراض، ومن أفعاله تعالى هو تشريعه، فالاستدلال مبني على قول العدليه القائلين بالتحسين و التقييح أولاً، وعلى تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد ثانياً، وإلاّ فأى ملزم للشارع المقدّس بحكم العقل أن لا- يخالف بين الحكمين ما دام لا- يؤمن العقل بحسن أو قبح عقليين.

ودعوى اتّفاق غير العدليه من المسلمين مع العدليه في أنّ أحكامه تعالى لا تصدر إلاّ عن مصلحه أو مفسده، لا تجدى في تميم حكم العقل ما دام هو لا يلزم بذلك ولا يؤمن به.

ص: ٥٣١

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٣٠؛ شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٣٨؛ الوسيط: ١/١٨٨.

٢- (٢). مصادر التشريع: ٣٤٣٥؛ الأصول العامه: ٣٥١؛ الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٨٣؛ أصول الفقه المقارن: ١٤٤ نقلاً عن مصادر التشريع.

وثانياً: إنَّ الكبرى مسلَّمة، وهي أنَّ أحكام الشرع تابعه للمصالح و المفاسد، و إنَّما الشَّأن في إمكان وقوف الإنسان على مناطه الأحكام وعللها على وجه لا يخالف الواقع.

وثالثاً: لو سلَّم إمكان وقوف العقل على مناطه الأحكام، فموضع المفارقة في هذا الدليل حتَّى على مبني العدليه هو ما ذكره في العله من كونها مظنه المصلحه، فالعقل لا يحكم بالمساواه بين الفرع وأصله في الحكم إذا لم يدرك المساواه بينهما في العله المحققه للمصلحه، لا التي هي مظنه تحقيقها، وما هي علاقته ظنون المجتهدين بأحكام الله تعالى الواقعيه ليتقيد بها الشارع المقدس في مقامات الجعل و التشريع، وبخاصه على مبني من ينكر التصويب؟

ورابعاً: إذا كان مبني ثبوت الحكم فيما لا نص فيه غلبه الظن عند المجتهد، فيحتمل أن تكون العله عند الله تعالى غير ما ظنه المجتهد بالقياس، إذ يحتمل أن تكون خصوصيه المورد دخيله في ثبوت الحكم، ولو افترضنا أنَّ القاييس أصاب في أصل التعليل، ولكن من أين يعلم أنها تمام العله؟ فإنَّه يجوز أن تكون جزء العله، وهناك جزء آخر منضم إليه في الواقع ولم يصل القاييس إليه، مثال ذلك: إنَّ الجاريه تحت العبد إذا اعتقت، فلها الخيار إن شاءت مكثت مع زوجها، وإن شاءت فارقته أخذاً بالسنة، حيث إنَّ بريده كانت تحت عبد، فلما اعتقت، قال لها رسول الله صلَّى الله عليه و آله:

«اختارى فإن شئت أن تمكى تحت هذا العبد و إن شئت أن تفارقيه». (1)

ص: ٥٣٢

١- (١). الكافي: ٤٨٧/٥ ح ٥؛ سنن الترمذى: ٤٨٧ ح ١١٥٤ و ١١٥٥؛ صحيح البخارى: ١٣٥٦ ح ٥٢٧٩؛ سنن أبى داود: ٣٧٠/٢ ح ٢٢٣٣؛ صحيح مسلم: ٦٩٨ ح ٣٧٥٩ وما بعدها. قال أبو عيسى الترمذى: وهكذا روى عن ابن عمر، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، وقالوا: إذا كانت الأمه تحت الحر فاعتقت، فلا خيار لها، و إنَّما يكون لها الخيار إذا اعتقت وكانت تحت عبد، و هو قول الشافعى، وأحمد، وإسحاق. وروى أبو عوانه هذا الحديث عن الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشه في قصه بريده، قال الأسود: وكان زوجها حراً، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من التابعين ومن بعدهم، و هو



ثم إنَّ الحنفيه قالت: بأنَّ الجارِيه تحت الحرِّ إذا اعتقت لها الخيار كالمُعْتَقه تحت العبد، لاشتراكهما في كونهما جاريتين اعتقتا، ولكن من أين نعلم أنَّ الانعتاق تمام المناط للحكم؟ فلعلَّ كونها تحت العبد وافتقاده المماثله جزء العله. فما لم نقطع بالمناط وعلَّه الحكم لا يمكن إسراء الحكم، وهذا هو الذي دعا الشيعة الإماميه إلى منع العمل بالقياس شرعاً.

### **الوجه الثاني: النصوص متناهيه و الوقائع غير محدوده**

قال الشهرستاني ومن تبعه: أنا نعلم قطعاً و يقيناً أنَّ الحوادث و الوقائع في العبادات

ص: ٥٣٣

والتصرّفات ممّا لا- يقبل الحصر و العدّ، ونعلم قطعاً أنّه لم يرد في كلّ حادثه نصّ ولا يتصوّر ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهيه وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي، علم قطعاً أنّ الاجتهاد و القياس واجب الاعتبار، حتّى يكون بصدد كلّ حادثه اجتهاد.

(١)

وبيان آخر: نعلم قطعاً أنّ الحوادث لا- نهايه لها، وأيضاً نعلم أنّه لم يرد النصّ في جميع الحوادث لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي. إذن، فلا بدّ من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو إلاّ القياس.

و قد استشكل عليه

أولاً: بأنّ الله تعالى قد أكمل لهذه الأمّة دينها: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (٢) و أنّ رسوله صلى الله عليه و آله قال:

«تركتكم على الواضحه ليلها كنهارها». (٣)

ثمّ لا- يخفى على ذى لبّ صحيح، وفهم صالح أنّ في عمومات الكتاب و السنّه ومطلقاتها وخصوص نصوصهما ما يفى بكلّ حادثه تحدث، ويقوم بيان كلّ نازله تنزل، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله. (٤)

ويمكن أن يقال: نعم، إنّ الحوادث الجزئيه غير متناهيه، ولكن لا يجب في كلّ حادثه جزئيه أن يرد نصّ من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في أحد

ص: ٥٣٤

١- (١). راجع: المنحول: ٤٢٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ٦٣١/١؛ الوسيط: ١٨٩/١؛ مصادر التشريع الإسلامي: ٣٥؛ أصول الفقه للمظفر: ٤٢٥/٢؛ الأصول العامه: ٣٥٣؛ الوجيز: ٢٢٣؛ الإحكام: ٢٩٠/٤؛ إرشاد الفحول: ٨٧/٢؛ روضه الناظر: ١٦٣؛ المستصفى: ٢٩٧/٢؛ نزّهه الخاطر: ١٥٦١٥٧/٢؛ شرح المعالم: ٢٧٠/٢؛ البحر المحيط: ١١/٤.

٢- (٢). المائده: ١٠٣.

٣- (٣). سنن ابن ماجه: ٣٩/١ ح ٤٣ المقدمه.

٤- (٤). راجع: إرشاد الفحول: ٨٧/٢؛ شرح المعالم: ٢٧١/٢؛ المستصفى: ٢٩٧/٢؛ نزّهه الخاطر: ١٥٦١٥٧/٢.

العمومات، والأمر العامه محدوده متناهيه لا يمتنع ضبطها، ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. (١)

وقال فى الأصول العامه: ولكن الكلام فى تماميه الدعوى الثانيه، وهى دعوى أنّ ما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى، وذلك أنّ الذى لا يتناهى هى الجزئيات لا المفاهيم الكليه، والجزئيات يمكن ضبطها بواسطه كلياتها، وقضايا الشريعه إنّما تعرّض للمفاهيم الكليه غالباً، وهى كافيه فى ضبط جزئيات ما يجد من أحداث، وبخاصّه إذا ضمّ إليها ما يكتشفه العقل من أحكام الشرع على نحو القطع، وما جعل لها من الطرق و الأمارات والأصول المؤمّنه يعنى عن اعتبار القياس بطرقه المظنونه. (٢)

وثانياً: إنّ المستدلّ اتّخذ المدعى دليلاً وقال: والقياس هو المصدر التشريعى الذى يساير الوقائع المتجدّده، مع أنّ الكلام فى أنّ القياس هل هو مصدر تشريعى حتّى تأخذ به فى مسيرته مع الوقائع المتجدّده أو لا؟ ومجرّد كونه يساير الأحداث لا يكون دليلاً على كونه حجّه. يعنى: إنّ حكم العقل هذا لو تمّ فهو لا يشير ولا يعين القياس المظنون، فكيف يكون حجّه فيه؟ لأنّ تعيينه أو غيره ممّا يحتاج إلى مقدّمات اخرى وهى مفقوده فى الدليل، فعلى هذا يكون العمل بالقياس تشريعاً وبدعاً وإدخالاً فى الدين ما لم يعلم كونه منه، مع إمكان الخروج من المأزق بروايات أهل البيت عليهم السّلام، والعمومات و الإطلاقات كما أشار إليها العلّامه الشوكانى، وقد عرفتها آنفاً. (٣)

وثالثاً: إنّّه ادعى أنّ إثبات ما لا نهايه له بالمتناهى محال، وعنى بالمتناهى نصوص

ص: ٥٣٥

١- (١). أصول الفقه للمظفر: ٢/٤٢٥.

٢- (٢). الأصول العامه: ٣٥٣٣٥٤.

٣- (٣). راجع: الأصول العامه: ٣٥٤؛ أصول الفقه المقارن: ١٤٧؛ الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف: ٢/٤٨٥؛ شرح المعالم: ٢/٢٧١.

الكتاب و السنه، وادعى دفع المحذور من ذلك بزيادة القياس، وزياده واحد على المتناهي لا تصيره غير متناه. (١)

### الوجه الثالث: الفطره السليمه وبداءه العقول تقتضى العمل بالقياس

قال الزحيلي: إن الفطره السليمه وبدائه العقول تقتضى العمل بالقياس، فمن منع من فعل؛ لأن فيه أكلاً لأموال الناس بالباطل، أو لأن فيه ظلماً لغيره واعتداءً على حق الآخرين، فإنه يقيس على هذا الفعل كل أمر فيه عدوان أو ظلم، والناس في كل زمن يعرفون أن ما جرى على أحد المثليين يجرى على الآخر حيث لا فرق بينهما. (٢)

و هذا الدليل بعد الغض عمّا فيه من الخلط بين الفطره السليمه وحكم العقل وبناء العقلاء لا يتعرض إلى أكثر من حججه أصل القياس لا طرقة المظنونه، وحججه أصل القياس لا تقبل المناقشه كما علمت سابقاً.

هذا مضافاً إلى أن من الواضح أنه لا تلازم بين حرمه شيء و حرمه ما ظن وجود علته فيه إن لم تكن موجوده واقعا؛ لأن الظن بالعله لا يسرى إلى الواقع فيغيره عمّا هو عليه. (٣)

### الوجه الرابع: حصول الظن من القياس و العمل به واجب

يحصل من القياس الظن بالحكم، فإذا لم نعمل به يلزمنا العمل بما يقابله و هو الوهم، وقال ابن قدامه المقدسى: ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين. (٤)

وفيه: أنه لا يجوز العمل بالظن المطلق ما لم يثبت من الشرع حججه مثل خبر

ص: ٥٣٦

١- (١). شرح المعالم: ٢/٢٧١.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ١/٦٣١؛ الوسيط: ١/١٩٠.

٣- (٣). راجع: الأصول العامه: ٣٥٤؛ العده فى الأصول: ٢/٦٧٢؛ الذريعه إلى اصول الشريعه: ٢/٧٠٣٧٠٤.

٤- (٤). روضه الناظر: ١٦٣؛ مذكّره فى اصول الفقه: ٢٣٣؛ نزّهه الخاطر: ٢/١٥٧.

الواحد، وظواهر الكتاب، ولا يعمل بما يقابله من الوهم، بل يعمل بما دلّ عليه العقل، وتسالم عليه العقلاء من البراءة في موردها أو الاحتياط في مورده.

وقال في نزّه الخاطر: إنّما يجوز العمل بالظنّ في المسائل العمليه وهى الفروع، وأمّا هنا فهو إثبات أصل من الأصول، فليس للظنّ في إثباتها مجال لفرط الاهتمام فيها. (1) وقد علمت في مبحث حجّيه الظنّ أنّه لا بدّ من العلم في حجّيته أو الدليل الذى ينتهى إليه، فتأمل.

ص: ٥٣٧

---

١- (١). نزّه الخاطر: ١٥٧/٢.

من المعلوم أنّ أكثر الباحثين عن القياس لم يذكروا دليلاً عقلياً على حججته.

قال الرازي: قال القفال متياً، وأبو الحسين البصرى من المعتزلة: العقل يدلّ على وجوب العمل به، والذي نذهب إليه و هو قول الجمهور: إنّ القياس حجّج في الشرع، بمعنى: إنّ الدليل العقلي المحض دلّ على أنّ القياس أمرٌ ثابت لا يتصوّر انتفاؤه، وإلى هذا ذهب أبو الحسين المعتزلي و القفال الشافعي.

وقال بعض الزيدية: والذي تبين أنّ العقل يدلّ على التعمد به، و هو أنا إذا ظننا بأماره شرعيه علّه حكم الأصل ثمّ علمنا بالعقل أو بالحسّ ثبوتها في شيء آخر، فإنّ العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلّه، و إنّما قلنا إنّ ذلك يعلم بالعقل؛ لأنّ العقل يقضى بقبح فعل قامت فيه أماره المضرّه، و قد علمنا ضرورة أنّ أماره المضرّه قد قامت في النيذ، فكان الإقدام عليه كالجلوس تحت حائط، و قد قامت فيه أماره السقوط، فهذا تحقيق دلالة العقل على وجوب القياس.

و قد ذكروا للدليل العقلي وجوهاً، هي:

الوجه الأوّل: وحده المناط تقتضى وحده الحكم. قال الزحيلي: إنّ أحكام الشارع معلّله معقوله المعنى، ولها مقاصد، فالله سبحانه لم يشرّع حكماً إلاّ لمصلحه، ومصالح العباد هي الغايه المقصوده من تشريع الأحكام. وقال خلاف: فإذا ساوت الواقعه المسكوت عنها الواقعه المنصوص عليها في علّه الحكم التي هي مظنّه المصلحه، قضت الحكمة و العداله بتساويهما في الحكم تحقيقاً للمصلحه التي هي مقصود الشارع من التشريع.

أورد عليه

أولاً: إنّ ما ذكر من أنّه سبحانه ما شرّع حكماً إلاّ لمصلحه، و أنّ مصالح العباد هي

ص: ٥٣٨

الغايه المقصوده من تشريع الأحكام مبنى على القول بأن الأحكام تابعه للمصالح و المفسد، والمذهب الأشعري يرد ذلك كما يرد فعله سبحانه معللاً بالأغراض، ومن أفعاله تعالى هو تشريعه، فالاستدلال مبنى على قول العدليه القائلين بالتحسين و التقيح أولاً، وعلى تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد ثانياً.

وثانياً: إنَّ الكبرى مسلّمه، وهى أنّ أحكام الشرع تابعه للمصالح و المفسد، و إنّما الشأن فى إمكان وقوف الإنسان على مناطه الأحكام وعللها على وجه لا يخالف الواقع.

وثالثاً: لو سلّم إمكان وقوف العقل على مناطه الأحكام، فموضع المفارقة فى هذا الدليل حتّى على مبنى العدليه هو ما ذكر فى العله من كونها مظنه المصلحه، فالعقل لا يحكم بالمساواه بين الفرع وأصله فى الحكم إذا لم يدرك المساواه بينهما فى العله المحقّقه للمصلحه، لا التى هى مظنه تحقيقها.

ورابعاً: إذا كان مبنى ثبوت الحكم فيما لا نصّ فيه غلبه الظنّ عند المجتهد، فيحتمل أن تكون العله عند الله تعالى غير ما ظنّه المجتهد بالقياس، إذ يحتمل أن تكون خصوصيه المورد دخيله فى ثبوت الحكم، وأيضاً يحتمل أن تكون جزء العله، وهناك جزء آخر منضمّ إليه فى الواقع ولم يصل القاييس إليه.

الوجه الثانى: النصوص متناهيه و الوقائع غير محدوده. قال الشهرستانى و من تبعه: أنّا نعلم قطعاً و يقيناً أنّ الحوادث و الوقائع فى العبادات و التصرفات ممّا لا يقبل الحصر و العدّ، و نعلم قطعاً أنّه لم يرد فى كلّ حادثه نصّ ولا يتصوّر ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهيه، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أنّ الاجتهاد و القياس واجب الاعتبار، حتّى يكون بصدد كلّ حادثه اجتهاد.

و قد استشكل عليه

أولاً: بأنّ الله تعالى قد أكمل لهذه الأئمه دينها، ولا يخفى على ذى لبّ صحيح، وفهم صالح أنّ فى عمومات الكتاب و السنّه ومطلقاتهما و خصوص نصوصهما ما يفى

بكلّ حادثه تحدث، ويمكن أن يقال: نعم، إنّ الحوادث الجزئيه غير متناهيه، ولكن لا يجب في كلّ حادثه جزئيه أن يرد نصّ من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات، والأمر العامّه محدوده متناهيه لا يمتنع ضبطها، ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. وقضايا الشريعة إنّما تتعرّض للمفاهيم الكليه غالباً، وهي كافيه في ضبط جزئيات ما يجدّ من أحداث، وبخاصّه إذا ضمّ إليها ما يكتشفه العقل من أحكام الشرع على نحو القطع، وما جعل لها من الطرق و الأمارات والأصول المؤمّنه يغني عن اعتبار القياس بطرقه المظنونه.

وثانياً: إنّ المستدلّ اتخذ المدعى دليلاً وقال: والقياس هو المصدر التشريعي الذي يساير الوقائع المتجدّده، مع أنّ الكلام في أنّ القياس هل هو مصدر تشريعي حتّى تأخذ به في مسيرته مع الوقائع المتجدّده أو لا؟ ومجرّد كونه يساير الأحداث لا يكون دليلاً على كونه حجّه، يعني: إنّ حكم العقل هذا لو تمّ فهو لا يشير ولا يعين القياس المظنون، فكيف يكون حجّه فيه؟ لأنّ تعيينه أو غيره ممّا يحتاج إلى مقدّمات اخرى وهي مفقوده في الدليل، فعلى هذا يكون العمل بالقياس تشريعاً وبدعاً.

وثالثاً: إنّ ادّعى أنّ إثبات ما لا - نهايه له بالمتناهي محال، ثمّ ادّعى دفع المحذور من ذلك بزياده القياس، وزياده واحد على المتناهي لا تصيره غير متناه.

الوجه الثالث: الفطره السليمه وبيداه العقول تقتضى العمل بالقياس. قال الزحيلي: إنّ الفطره السليمه وبيداه العقول تقتضى العمل بالقياس، فمن منع من فعل؛ لأنّ فيه أكلاً - لأموال الناس بالباطل، أو لأنّ فيه ظلماً لغيره واعتداءً على حقّ الآخرين، فإنّه يقيس على هذا الفعل كلّ أمر فيه عدوانٌ أو ظلم.

و هذا الدليل بعد الغضّ عمّا فيه من الخلط بين الفطره السليمه وحكم العقل وبناء العقلاء لا يتعرّض إلى أكثر من حجّيه أصل القياس لا طرقه المظنونه، هذا مضافاً إلى أنّ من الواضح أنّه لا تلازم بين حرمه شيء و حرمه ما ظنّ وجود علّتها فيه إن لم تكن



موجوده واقعاً لأنّ الظنّ بالعلّة لا يسرى إلى الواقع فيغيره عمّا هو عليه.

الوجه الرابع: حصول الظنّ من القياس و العمل به واجب. يحصل من القياس الظنّ بالحكم، فإذا لم نعمل به يلزمنا العمل بما يقابله و هو الوهم، وقال ابن قدامه المقدسى: أنّنا نستفيد بالقياس ظنّاً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظنّ الراجح متعين، وفيه: أنّه لا يجوز العمل بالظنّ المطلق ما لم يثبت من الشرع حجّيته مثل خبر الواحد، وظواهر الكتاب، ولا يعمل بما يقابله من الوهم، بل يعمل بما دلّ عليه العقل، وتسالم عليه العقلاء من البراءة في موردها أو الاحتياط في مورده.

وقال في نزّه الخاطر: و أمّا هنا فهو إثبات أصل من الأصول، فليس للظنّ في إثباتها مجال لفرط الاهتمام فيها.

ص: ٥٤١

١. ما هو معنى أنّ العقل يدلّ على وجوب العمل بالقياس؟
٢. وضح وبين تقرير وحده المناط لحجيه القياس.
٣. أذكر الإيراد الأول على وحده المناط تقتضى وحده الحكم.
٤. أذكر الإيراد الثالث على وحده المناط.
٥. وضح قول الشهرستاني: النصوص متناهيه و الوقائع غير محدوده.
٦. أذكر الاستشكال الأول على قول الشهرستاني ومن تبعه.
٧. وضح الاستشكال: «إنّ المستدلّ اتخذ المدعى دليلاً».
٨. بين ووضح الاستدلال بالفطره السليمه وبداءه العقول على حجيه القياس.
٩. أذكر الإيراد على الاستدلال بالفطره السليمه وبداءه العقول.
١٠. أذكر الوجه الرابع على حجيه القياس و الإيراد عليه.

القول فى ردّ القياس

لقد علمت أنّ الأدلّة التى اقيمت على حجّيه القياس ليست صالحه قاطعه للنزاع، ولا مفيده للعلم بأنّ الشارع جعل القياس حجّيه فيما لا- نصّ فيه. ولا بدّ من التنبيه على نكته جديره بالتأمّل فيها، وهى أنّه إذا كان للقياس فى الشريعة المقدّسه هذه المنزله فى التشريع بحيث يكون مدركاً من مدارك التشريع الإسلامى، فلماذا لم يقع فى إطار البيان الصريح من النبى صلى الله عليه و آله كما وقع قول الثقة أو حجّيه البينه فى إطاره؟

وحيث عرفت أنّ جميع ما ذكره مثبتو القياس من الأدلّة لا تنهض بإثبات الحجّيه له، فنبقى نحن و الشكّ فى حجّيته، والشكّ فى الحجّيه كاف للقطع بعدمها، إذ الأصل عدم حجّيه الظنّ إلّا ما خرج وثبت بالدليل العلمى.

وفى ضوء ما ذكرناه إلى الآن نرى عدم الحاجه إلى عرض أدلّه نفاه القياس ومناقشتها، وقد تفتّنت فى صدر مباحث الحجّيه من العلّامه الشوكانى إلى عدم الحاجه إليها، حيث قال: وقد استدللّ المانعون من القياس بأدلّه عقلية ونقلية، ولا حاجه لهم إلى الاستدلال، فالقيام فى مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين بها. (١)

ص: ٥٤٣

## ليس في الشرع دليلٌ يجوز استعمال القياس

من المعلوم أنه إذا ثبت جواز العبادة بالقياس من جهة العقل، فثبوت العبادة به يحتاج إلى دليل شرعي، وقد علمنا أنه ليس في الشرع دليلٌ على أن القياس دين الله تعالى يجوز استعماله، لا من جهة الكتاب، ولا من جهة السنّة المتواتر بها، ولا الإجماع، ولا العقل.

أما بيان الملازمه، فلأنّ التكليف يستدعي وجود دلاله، وإلا لكان التكليف به من دون دلاله عليه تكليفاً بما لا سبيل إلى العلم به، وهو تكليفٌ بالمحال، وأما بطلان اللازم فبالاستقراء. (١)

قال ابن زهره في بيان الملازمه: وإذا ثبت ذلك وكان القياس يفتقر ثبوت التعبد بالعمل به في الأحكام الشرعية إلى دليل شرعي كسائر الأصول الشرعية؛ لأنّ التعبد بجميع ذلك يتبع المصلحه، ولم نجد في الشرع ما يدلّ على ذلك، ووجب نفيه. (٢)

ومعلومٌ أنّ هذا الاستدلال وما شابهه ينتج بعد ردّ الأدلّة التي اقيمت على حجّيه القياس وإلا فلا.

## إجماع الإماميه بل ضروره المذهب على ترك العمل بالقياس

أطبق أصحابنا الإماميه على منع العمل بالمستنبطه، وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم، بل منعه يعدّ من ضروريات المذهب. (٣)

ولكن قال المحقّق الكركي بعد تعريفه القياس بتعديده الحكم من المنطوق إلى

ص: ٥٤٤

١- (١). راجع: العده في الأصول: ٢/٦٦٥؛ معارج الأصول: ١٨٨؛ مفاتيح الأصول: ٦٥٩؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢/٦٩٧.

٢- (٢). غنية النزوع (الجوامع الفقيهيه): ٤٨١.

٣- (٣). راجع: معالم الدين: ٣١٣؛ الوافيه: ٢٣٦؛ رساله القياس للوحيد البهبهاني (الرسائل الأصوليه): ٣١٢؛ أصول الاستنباط: ٢٥٩.

المسكوت: وقد وقع فيه الخلاف، فمتمدّموا أصحابنا لا يعملون بشيء منه، والمتأخرون عملوا بما نصّ على عله حكم الأصل إمّا بنصّ أو إيماء على ما تقرّر في الأصول. (١)

وقال الشيخ الطوسي: وأقوى ما اعتُمد في ذلك إجماع الطائفة المحقّقه، وقد ثبت أنّ إجماعهم حجّه؛ لأنّه يشتمل على قول معصوم لا يجوز عليه الخطأ، وقد علمنا أنّهم عليهم السّلام مجمعون على إبطال القياس، والمنع من استعماله، وليس لأحد أن يعارض هذا الإجماع لمن يذهب إلى مذهب الزيدية و المعتزله من أهل البيت وقال مع ذلك بالقياس؛ لأنّ هؤلاء لا اعتبار بمثلهم؛ لأنّ من خالف في الأصول الخلاف الذي يوجب التكفير أو التفسيق، لا يدخل قوله في جملة من يعتبر إجماعهم ويجعله حجّه؛ لأنّنا قد بينا أنّ كلّ من علمنا أنّه ليس بإمام، فإنّنا لا نعتدّ بخلافه، ونرجع إلى الفرقة الأخرى التي نعلم كون الإمام في جملتهم. (٢)

وقال العلامة الحليّ: ذهب الأصحاب كافّه، عدا ابن الجنيد من قدمائنا في أوّل أمره، وبعض العامّه إلى حرمة العمل به. (٣) و أمّا ادّعاء ضروره المذهب:

قال في المعالم: وبالجملة، فمنعه (أي العمل بالقياس) يعدّ من ضروريات المذهب. (٤)

وقال في الفوائد المدنيّه: إنّ بطلانه صار من ضروريات مذهبنا؛ لتواتر الأخبار عن الأئمّه الأطهار بذلك. (٥)

وقال الشريف المرتضى: حتّى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضروراً

ص: ٥٤٥

١- (١). رسائل المحقّق الكركي (رساله طريق استنباط الأحكام): ٤٩/٣.

٢- (٢). العده في اصول الفقه: ٦٦٦٦٦٧/٢. وراجع: الذريعه إلى اصول الشريعه: ٦٩٧/٢.

٣- (٣). القوانين المحكمه: ١٧٩/٣؛ الوافي: ٢٣٦.

٤- (٤). معالم الدّين: ٣١٣.

٥- (٥). الفوائد المدنيّه: ٢٦٩؛ تاريخ حصر الاجتهاد: ٤٠.

منهم وغير مشكوك فيه من المذاهب. (١)

وقال الفاضل القمّي: فنحن نثبت أولاً- حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالإجماع وضروره والأخبار المتواتره.

(٢)

وقد ادعى جملة من العلماء إجماع العتره الطاهره عليهم السّلام على المنع من العمل به، وتواتره عنهم صلوات الله عليهم، مثلاً قال المحقّق في المعارج: ونقل عن أهل البيت عليهم السّلام المنع منه متواتراً نقلاً ينقطع به العذر. (٣)

وقال العلامة في المبادئ: ولم يزل أهل البيت عليهم السّلام ينكرون العمل بالقياس، ويذمّون العامل به، وإجماع العتره حجّه. (٤)

وحكى السيد المجاهد في المفاتيح عن تهذيب الأصول ونهايه الوصول للعلامة الحلّي ومنيه اللّيب للسيد العميدى (٥) إجماع أهل البيت عليهم السّلام على المنع من العمل بالقياس.

وقال العلامة في نهج الحقّ: قد أجمع أهل البيت عليهم السّلام على المنع من العمل بالقياس،

ص: ٥٤٦

١- (١). رسائل الشريف المرتضى: ٢٠٣/١.

٢- (٢). القوانين المحكمه: ١٨١/٣.

٣- (٣). معارج الأصول: ١٨٨؛ أصول الاستنباط: ٢٦٢.

٤- (٤). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢١٦.

٥- (٥). العميدى، هو السيد عبدالمطلب ابن السيد مجد الدين أبى الفوارس محمّد بن أبى الحسن على فخر الدّين، العالم الفاضل الجليل، الأديب، الشاعر، النّسابة ابن محمّد بن أحمد بن على الأعرج، المنتهى نسبه إلى عبيدالله الأعرج ابن الحسين ابن الإمام زين العابدين عليه السّلام. كان سيداً جليلاً القدر، رفيع المنزله، عظيم الشأن، عالى الهمة، وافر الحرمة، كريم الأخلاق، عالماً، عاملاً، فاضلاً، فقيهاً، محدثاً، مدرّساً بتحقيق وتدقيق، كانت امّيه بنت الشيخ سديد الدّين و الد العلامة الحلّي، يعنى: كان ابن اخت العلامة له مصنّفات مشهوره، أكثرها شروح وتعليق على كتب خاله العلامة، منها: منيه اللّيب فى شرح التهذيب، كنز الفوائد فى حلّ مشكلات القواعد، تبصره الطالبين فى شرح نهج المسترشدين، وغير ذلك، وُلِدَ ليله النصف من شعبان ٦٨١هـ فى الحلّه وتوفّى ليله الاثنين ١٠ شعبان بيغداد سنه ٧٥٤هـ وحُمِلَ إلى المشهد الغروى. الكنى والألقاب: ٤٤٦/٢.

وذمّ العامل به، (١) وفي النهاية: لنا إجماع العتره عليهم السّلام، فإنّا نعلم بالضروره أنّ مذهب الصادق و الباقر و الكاظم وأولادهم عليهم السّلام إنكار القياس وذمّه، والمنع من العمل به، كما أنّنا نعلم المذاهب المنقوله عن الشافعي وأبي حنيفه وغيرهما، وقد تقدّم أنّ إجماع العتره حجّه.. إلخ. (٢)

### الأخبار الكثيره المتواتره على عدم جواز العمل بالقياس

قال المحدّث الحرّ العاملي: والنصوص المتواتره التي يضيق عنها المقام دالّه على ذلك، وهي تزيد على ألف حديث منقوله في أكثر من مئه كتاب من الكتب المُعتمده المشهوره بين الإماميه الآن، وقد جمعناها في أوائل كتاب القضاء من وسائل الشيعه، وذكرنا ما يؤيدها في خاتمه ذلك الكتاب، ولا يظهر لها معارض عند التأمل. (٣)

أقول: وأمّا الأخبار الوارده في المنع عن العمل بالقياس، فلا- تأمّل في أنّها دالّه على المنع من العمل به مطلقاً، ولا بدّ من معرفه مرادهم عليهم السّلام من لفظ القياس في تلك الأخبار حتّى يحكم عليه بالمنع من العمل به.

وغير خفى على من تتبّع تلك الأخبار وتأمّل فيها أنّ مرادهم من القياس هو الأمر الذي أحدثه القائل بحجّيته، يعنى: إلحاق فرع بأصل جامع على سبيل النظر والاجتهاد، لا- ما كان مفهوماً من كلام الشارع بحيث يفهمه ويعرفه أهل العرف، وكلّ من يعرف اللّغه، ولم يكن من المُحدّثات، ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والاجتهاد والاستنباط، فيكثر فيه القيل و القال، والنزاع و الجدل، وتضطرب فيه الآراء، وتتشتت لديه الأهواء.

ص: ٥٤٧

١- (١). مفاتيح الأصول: ٦٦٤؛ نهج الحقّ: ٤٠٣؛ إحقاق الحقّ: ٣١٠/٢.

٢- (٢). المصادر نفسها.

٣- (٣). الفوائد الطوسيه: ٤٣٧، فائده ٩٢.

١. عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقه أعظمها فتنه قومٌ يقيسون الدين برأيهم، يحرمون به ما أحلَّ الله ويحلون ما حرم الله». (١)

قال الحاكم: هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال الهيثمي في المجمع: (٢) رواه البزار والطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح. نعم، حكى الخطيب البغدادي عن يحيى بن معين أنه قال: ليس لهذا الحديث أصل. (٣)

وقال ابن القيم: وهؤلاء كلهم أئمة ثقات حفاظ إلا - جرير بن عثمان، فإنه كان منحرفاً عن علي عليه السلام، ومع هذا فاحتج به البخاري في صحيحه، وقد روى عنه أنه تبرأ مما نسب إليه من الانحراف عن علي عليه السلام، ونعيم بن حماد إمام جليل، وكان سيفاً على الجهمية، روى عنه البخاري في صحيحه. (٤)

٢. ما نقله البيضاوي و الرازي و الغزالي وغيرهم عنه صلى الله عليه وآله أنه قال:

«تعمل هذه الأمة برهه بالكتاب، وبرهه بالسنة، وبرهه بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا». (٥)

٣. ما نقله ابن القيم حيث قال: والرسول صلى الله عليه وآله لم يدع أمة إلى القياس قط، بل قد صح عنه أنه أنكر على عمر وأسامه محض القياس في شأن الحلتين اللتين أرسل بهما إليهما فلبسها اسامه قياساً للبس على التملك والانتفاع والبيع وكسوتها لغيره،

ص: ٥٤٨

١- (١). المستدرک علی الصحیحین: ٢٩٥٧/٨ ح ٨٣٢٥؛ مجمع الزوائد: ١٧٩/١؛ تاريخ بغداد: ٣٠٨/١٣؛ المحصول: ١١٣٩/٤؛ أعلام الموقعين: ٥٣/١ و ٢٥٠؛ المستصفي: ٣٣١/٢؛ جامع أحاديث الشيعة: ٣٢٨/١؛ مستدرک الوسائل: ٢٥٧/١٧ ح ٢١٢٧٤؛ الطرائف في معرفه المذاهب: ٥٢٥/٢.

٢- (٢). مجمع الزوائد: ١٨٢/١.

٣- (٣). تاريخ بغداد: ٣٠٧/١٣.

٤- (٤). أعلام الموقعين: ٢٥٠/١؛ عوالي اللآلي: ٦٤/٤ ح ١٨؛ الجامع الصغير للسيوطي: ١٣٢/١.

٥- (٥). مجمع الزوائد: ١٨٢/١؛ المحصول: ١١٣٨/٤؛ المستصفي: ٣٣١/٢.



وردّها عمر قياساً لتملّكها على لبسها، فأسامه أباح، وعمر حرّم قياساً، فأبطل رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ واحد من القياسين.. إلخ. (١)

٤. النصوص الواردة عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله من طريق عترته الطاهرة عليهم السلام، قال جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الحكم بالرأى والقياس، قال:

«إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إبْلِيسَ، وَمَنْ حَكَمَ فِي شَيْءٍ مِنْ دِينِ اللَّهِ بِرَأْيِهِ خَرَجَ مِنْ دِينِ اللَّهِ.» (٢)

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ، فَإِنَّهُمْ أَعْيَتَهُمُ السُّنَنُ أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِرَأْيِهِمْ فَأَحَلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَحَرَّمُوا مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا.» (٣)

وقال على بن موسى الرضا عليه السلام: إن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي، وَمَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي، وَمَا عَلِيَ دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي..» إلخ. (٤)

وقال الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«مَنْ عَمِلَ بِالْقِيَاسِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَالْمُحَكَّمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ.» (٥)

### نصوص أهل البيت عليهم السلام في ردّ القياس

وقد نقل في التراث القيم جامع أحاديث الشيعة عن أهل بيت النبي الكريم عترته الطاهرة عليهم السلام قريباً من ١٥٦ حديثاً، وفي وسائل الشيعة حدود ٥٢ حديثاً فقط في باب ٦

ص: ٥٤٩

١- (١). أعلام الموقعين: ١/٢٤٩.

٢- (٢). جامع أحاديث الشيعة: ١/٣٤٢ ح ٣٧؛ مستدرک الوسائل: ١٧/٢٥٣٢٥٤ ح ٢١٢٦٦؛ حليه الأولياء: ٣/١٩٧.

٣- (٣). جامع أحاديث الشيعة: ١/٣٥٨ ح ٦٨؛ عوالي اللآلي: ٤/٦٥ ح ٢١؛ مستدرک الوسائل: ١٧/٢٥٦ ح ٢١٢٧٢.

٤- (٤). جامع أحاديث الشيعة: ١/٣٢٨ ح ٨؛ أمالي الصدوق: ١٥ ح ٣؛ التوحيد: ٣٨ ح ٢٣.

٥- (٥). عوالي اللآلي: ٤/٧٥ ح ٦٠؛ بحار الأنوار: ٢/١١٨ ح ٢٤ وص ١٢١ ح ٣٦.

من أبواب صفات القاضي، ونحن نذكر هنا بعضاً منها تيمناً وتبرّكاً بكلامهم عليهم السّلام، لعلّ الله تعالى يزيدنا شرفاً وعزاً في الدّنيا والآخرة، وكرامه لسفرنا هذا.

قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

«من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التّباس، ومن دان الله بالرأى لم يزل دهره في ارتماس». (١)

وقال عليه السّلام:

«لو كان الدّين بالقياس لكان باطن الرجل أولى بالمسح من ظاهرها». (٢)

وقال على بن الحسين زين العابدين عليه السّلام:

«إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة ولا يصاب إلّا بالتسليم». (٣)

وقال أبو جعفر الباقر عليه السّلام:

«من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم، فقد ضادّ الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم». (٤)

وقال أبو الحسن موسى عليه السّلام:

«مالكم و القياس! إنّ الله لا يسئل كيف أحلّ وكيف حرّم». (٥)

محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام:

إنّ قوماً من أصحابنا قد تفقّهوا وأصابوا علماً ورووا أحاديث، فيردّ عليهم الشّيء فيقولون فيه برأيهم، فقال: «لا، وهل هلك من مضى إلّا بهذا وأشباهه». (٦)

ص: ٥٥٠

١- (١). جامع أحاديث الشيعة: ٣٢٦/١ ح ٥٨/١؛ الكافي: ٥٨/١ ح ١٧.

٢- (٢). جامع أحاديث الشيعة: ٣٣٣/١ ح ٢٨؛ مستدرک الوسائل: ٢٦٤/١٧ ح ٢١٢٩٧ وص ٢٦٧.

٣- (٣). جامع أحاديث الشيعة: ٣٣٣-٣٣٤ ح ٣٠؛ كمال الدّين: ٣٢٤/١ ح ٩.

٤- (٤). جامع أحاديث الشيعة: ٣٢٦/١ ح ٥٨/١؛ الكافي: ٥٨/١ ح ١٧.

٥- (٥). جامع أحاديث الشيعة: ٣٢٧/١ ح ٥؛ الكافي: ٥٧/١ ح ١٦؛ المحاسن: ٢١٤.

٦- (٦). جامع أحاديث الشيعة: ٣٣٢/١ ح ٢٢؛ مستدرک الوسائل: ٢٦٣/١٧؛ المحاسن: ٢١٢ ح ٨٨.

ومناظره الصادق عليه السّلام مع أبي حنيفة، وكان عليه السّلام ينهاه عن القياس، ويشدّد الإنكار عليه ويقول: «بلغنى أنك تقيس الدّين برأيك، لا تفعل فإنّ أوّل من قاس إبليس». (١)

ويحدّثنا أبو نعيم بإسناده عن عمرو بن جميع قال:

دخلت على جعفر بن محمّد أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، وعن عبدالله بن شبرمه قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمّد، فقال لابن أبي ليلى: «مِنَ هذا معك؟» قال: هذا رجلٌ له بصرٌّ ونفاذٌ في أمر الدّين، قال: «لعلّه يقيس أمر الدّين برأيه؟» قال: نعم... إلخ. (٢)

عن سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السّلام:

إنّ من عندنا مميّن يتفقّه يقولون: يرد علينا ما لا نعرفه في كتاب الله ولا في السنّه، نقول فيه برأينا، فقال أبو عبدالله عليه السّلام: «كذبوا، ليس شيء إلا وقد جاء في الكتاب، وجاءت فيه السنّه». (٣)

عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السّلام:

ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّه (نبيه)، فننظر فيها؟ قال: «لا، أمّا أنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله عزّ وجلّ». (٤)

فراجع صدر هذا الدرس تجد مقدار الروايات المروية عنهم عليهم السّلام.

ص: ٥٥١

١- (١). الإمام الصادق و المذاهب الأربعة: ٣١٦/١؛ جامع أحاديث الشيعة: ٣٤٤/١.

٢- (٢). حليه الأولياء: ١٩٦١٩٧/٣؛ الإمام الصادق و المذاهب الأربعة: ٣١٦/١؛ جامع أحاديث الشيعة: ٣٤٤٣٤٥/١؛ تاريخ حصر الاجتهاد: ٣٦٣٩.

٣- (٣). جامع أحاديث الشيعة: ٣٣٢/١ ح ٢٤؛ الاختصاص: ٢٨١.

٤- (٤). جامع أحاديث الشيعة: ٣٣٢/١ ح ٢٥؛ الكافي: ٥٦/١ ح ١١.

لقد علمت أنّ الأدلّه التي اقيمت على حجّيه القياس ليست صالحه قاطعه للنزاع وللمفيدة للعلم بأنّ الشارع جعل القياس حجّيه فيما لا- نصّ فيه. وحيث عرفت أنّ جميع ما ذكره مثبتو القياس من الأدلّه لا- تنهض بإثبات الحجّيه له، فنبقى نحن والشكّ في حجّيته، والشكّ في الحجّيه كاف للقطع بعدمها، إذ الأصل عدم حجّيه الظنّ إلّا ما خرج وثبت بالدليل العلمي. وفي ضوء ما ذكرناه نرى عدم الحاجة إلى عرض أدلّه نفاه القياس ومناقشتها.

ليس في الشرع دليلٌ على أنّه يجوز استعمال القياس، ومن المعلوم أنّه إذا ثبت جواز العباده بالقياس من جهه العقل، فثبوت العباده به يحتاج إلى دليل شرعي، وقد علمنا أنّه ليس في الشرع دليلٌ على أنّ القياس دين الله تعالى يجوز استعماله، لا- من جهه الكتاب، ولا السنّه المتواتر بها، ولا الإجماع، ولا العقل، أمّا بيان الملازمه، فلا أنّ التكليف يستدعي وجود دلاله، وإلّا لكان التكليف به من دون دلاله عليه تكليفاً بما لا سبيل إلى العلم به، وهو تكليفٌ بالمُحال، وأمّا بطلان اللازم فبالاستقراء.

إنّ إجماع الإماميه بل ضروره المذهب على ترك العمل بالقياس، فقد أطبق أصحابنا الإماميه على منع العمل بالمستنبطه، وحكي إجماعهم فيه غير واحد منهم، بل منعه يعدّ من ضروريات المذهب.

ولكن قال المحقّق الكركي: وقد وقع فيه الخلاف، فمتقدّموا أصحابنا لا يعملون بشيء منه، والمتأخرون عملوا بما نصّ على علّه حكم الأصل أمّا بنصّ أو إيماء على ما تقرّر في الأصول. قال الشيخ الطوسي: وأقوى ما اعتمد في ذلك إجماع الطائفه المحقّقه، وقد ثبت أنّ إجماعهم حجّيه، وقال العلّامه الحلّي: ذهب الأصحاب كافّه، عدا ابن الجنيد من قدمائنا في أوّل أمره، وبعض العامّه إلى حرمة العمل به. وقال في المعالم

والفوائد المدنية: إنَّ منعه وبطلانه يعدُّ من ضروريات المذهب. وقال الشريف المرتضى: حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورةً منهم وغير مشكوك فيه من المذاهب.

وقد ادعى جملة من العلماء إجماع العترة الطاهرة عليهم السَّلام على المنع من العمل به، وتواتره عنهم صلوات الله عليهم، فقال في المعارج: ونقل عن أهل البيت المنع منه متواتراً نقلاً ينقطع به العذر. وحكى السيد المجاهد في المفاتيح عن تهذيب الأصول ونهايه الوصول ومنه اللبيب ونهج الحق: إجماع أهل البيت عليهم السَّلام على المنع من العمل بالقياس، وذمَّ العامل به.

ثم الأخبار الكثيره بل المتواتره على عدم جواز العمل بالقياس، فقال المحدث الحرّ العاملي: والنصوص المتواتره التي يضيق عنها المقام دالّه على ذلك، وهي تزيد على ألف حديث منقوله في أكثر من مئة كتاب من الكتب المعتمده المشهوره بين الإماميه الآين، وغير خفى على من تتبع تلك الأخبار وتأمل فيها أنّ مرادهم من القياس هو الأمر الذي أحدثه القائل بحجّيته، يعنى: إلحاق فرع بأصل جامع على سبيل النظر والاجتهاد، لا ما كان مفهوماً من كلام الشارع بحيث يفهمه ويعرفه أهل العرف، وكلّ من يعرف اللغه، ولم يكن من المحدثات، ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والاجتهاد والاستنباط، فيكثر فيه القيل والقال، والنزاع والجدال، وتضطرب فيه الآراء، وتشتت لديه الأهواء.

وهناك روايات وردت عن النبي صلى الله عليه وآله في ردّ القياس، مثل: ما روى عن عوف بن مالك الأشجعي، حيث قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال الهيثمي في المجمع: رواه البزار والطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح. نعم، حكى الخطيب البغدادي عن يحيى بن معين أنه قال: ليس لهذا الحديث أصل، وفي قبالة قال ابن قيم الجوزية: وهؤلاء كلّهم أئمة ثقات حفاظ إلا جرير بن

عثمان، فإنه كان منحرفاً عن علي عليه السّلام، ومع هذا فاحتجّ به البخارى فى صحيحه. ومثل ما نقله البيضاوى و الرازى و الغزالى وغيرهم عنه صلى الله عليه و آله أنه قال: «تعمل هذه الأُمَّه برههً بالكتاب، وبرههً بالسّنه، وبرههً بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا».

وورد أيضاً عن طريق العتره الطاهره عن النبى صلى الله عليه و آله أنه نهى عن الحكم بالرأى و القياس، وقال: «إنّ أوّل مَنْ قاس إبليس، ومن حكم فى شىء من دين الله برأيه خرج من دين الله». وقال: «إياكم وأصحاب الرأى، فإنّهم أعتبهم السّنن أن يحفظوها فقالوا فى الحلال و الحرام برأيهم فأحلّوا ما حرّم الله و حرّموا ما أحلّ الله فضلّوا وأضلّوا». وغيرها من الأحاديث المرويّه فى الوسائل وجامع الأحاديث، وغيرهما.

و قد نُقل عن أهل بيت النبى الكريم العتره الطاهره عليهم السّلام فى جامع أحاديث الشيعة قريبٌ من ١٥٦ حديثاً، وفى وسائل الشيعة حدود ٥٢ حديثاً فقط فى باب ٦ من أبواب صفات القاضى، فليراجع. قال الباقر عليه السّلام: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله حيث أحلّ و حرّم فيما لا يعلم».

وراجع مناظره الإمام الصادق عليه السّلام مع أبى حنيفه.

١. لماذا إذا ثبت جواز العبادة بالقياس من جهة العقل، فثبتت العبادة به يحتاج إلى دليل شرعى؟
٢. وضح إجماع الإماميه و العتره الطاهره على المنع من العمل بالقياس.
٣. وضح كلام الحرّ العاملى فى النصوص المتواتره الدالّه على عدم جواز العمل بالقياس.
٤. أذكر روايه عوف بن مالك الأشجعى، وما ذكر فى سندها.
٥. أذكر بعض ما ورد عن طريق العتره الطاهره عن النبى صلى الله عليه و آله فى النهى عن الحكم بالرأى و القياس.
٦. أذكر مناظره الإمام الصادق عليه السّلام مع أبى حنيفه فى القياس.





لا بدّ من إيراد شبهات فيها فوائد جّمه للمشتغلين بالدرس و التدريس وللمنتهين، فنقول:

### التنبيه الأوّل حكى صاحب الكبريت الأحمر عن بعضهم أنّ القياس والاجتهاد واحد

«قال الزركشى: وحكى صاحب الكبريت الأحمر عن بعضهم أنّ القياس والاجتهاد واحد، لحديث معاذ «أجتهد رأيي»، والمراد منه القياس بالإجماع. وقال إلكيا: يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنّه فى الأصل بذل المجهود فى طلب الحقّ سواء طلب من النصّ أو القياس. وقد قال الشافعى فى رساله: إنّ القياس الاجتهاد، وظاهر ذلك لا يستقيم، فإنّ الاجتهاد أعمّ من القياس، والقياس أخصّ (١)؛ لأنّ القياس يفتقر إلى الاجتهاد و هو من مقدّماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأنّ الاجتهاد يكون بالنظر فى العمومات وسائر طرق الأدلّه، وليس ذلك بقياس.

«ولكن قال المحقق السيد رضا الصدر: قد اشتهر بين اخواننا أهل السنّه إطلاق

ص: ٥٥٧

---

١- (١). البحر المحيط: ٩/٤. وراجع: المستصفى: ٢/٢٧٩، صفوه الاختيار: ٢٩٠-٢٩١، منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٧٦٢.

الاجتهاد على استخراج الحكم الشرعى بالرأى أو القياس أو الاستحسان.

قال الأستاذ محمّد معروف الدواليبي: فإذا عرضت قضية وليس فى أحكام الكتاب و السنّه و الإجماع نصّ عليها، فإنّ الكتاب و السنّه قد اعترفا كما مرّ سابقاً بالاجتهاد كأصل رابع من اصول الشريعة، فقد جاء فى الكتاب قوله تعالى: **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**، (١) وجاء أيضاً قوله تعالى: **كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**، (٢) وقوله تعالى: **كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**. (٣) واحتجّ من السنّه بحديث معاذ بن جبل. (٤)

ولقد اورد عليه:

بأنّه لم يدرك بوجود أى اعتراف فى هذه الآيات الكريمة بأنّ الاجتهاد أصل رابع من اصول الشريعة الإسلاميه، فإنّ الخطاب فى الآيه الأولى يختصّ بنفس الرسول ولا يشترك معه غيره، وأنّ قوله تعالى: **بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ** ظاهر فى أنّ حكمه بين الناس إنّما يكون بما أنزل الله إليه من الكتاب، كما يشهد بذلك صدر الآيه الكريمة. و أمّا الآيتان الأخيرتان، فهما تفيدان مطلوبيه التفكّر و التعلّل فى الآيات، فهما ترشدان إلى الأصل الأوّل من اصول الشريعة و هو القرآن الكريم، وأين هما من الدلالة على أصل رابع؟ (٥)

قال ابن منظور وابن الأثير الجزرى: الاجتهاد بذل الوسع فى طلب الأمر، و هو افتعال من الجهد الطاقه، والمراد به هاهنا (أى فى حديث معاذ) ردّ القضية التى تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب و السنّه، ولم يرد الرأى الذى رآه من قبل نفسه

ص: ٥٥٨

- ١- (١). النساء: ١٠٥.
- ٢- (٢). يونس: ٢٤.
- ٣- (٣). الروم: ٢٨.
- ٤- (٤). المدخل إلى علم اصول الفقه: ٥٣؛ الاجتهاد و التقليد: ٢٥؛ معالم المدرستين: ٣٦٢/٢-٣٦٣.
- ٥- (٥). الاجتهاد و التقليد: ٢٥٢٦.

من غير حمل على كتاب أو سنه. (١)

وفيه: إنَّ صحَّه إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم بالرأى بحسب اللغه محلّ تأمّل من جهه كونه أمراً سهلاً، فإنّ المعبر في مفهوم الاجتهاد كون المطلوب فيه ذا كلفه ومشقّه.

وقال أهل اللغه في معنى الاجتهاد: هو بذل الوسع و الطاقه في طلب الأمر ليلبغ مجهوده ويصل إلى نهايته. (٢)

وقال الغزالي: الاجتهاد عباره عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلاّ فيما فيه كلفه وجهد، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحا، ولا يقال: اجتهد في حمل خردله. (٣)

وقيل: إنَّ المتبادر من الاجتهاد في القرن الأوّل من الاجتهاد هو بذل الجهد، أعنى ما ذكره ابن الأثير وابن منظور، وهو المعنى اللغوي المذكور، ثمّ تطوّر مدلول الاجتهاد لدى المسلمين وأصبح يدلّ على اصطلاحهم، وحديث معاذ وغيره أيضاً استعمل في معناه اللغوي. (٤)

مضافاً على ذلك أنّ في استخراج الحكم الشرعي بالرأى تناقضٌ خفي، إذ الحكم الشرعي هو الذي صدرَ من جانب الله تعالى، و أمّا الحكم الذي استُخرج بالرأى فقد صدرَ عن صاحب الرأى و هو غير الله تعالى، كما قال الجرجاني في شرح المواقف: إنّه عليه السلام لم ينصّ على كثير من الأحكام الشرعيه، بل و كلّها إلى آراء المجتهدين. (٥)

ص: ٥٥٩

١- (١). لسان العرب: ٣٩٧/٢؛ جامع الأصول: ١٤٠/٨.

٢- (٢). المصباح المنير: ١٣٧/١؛ لسان العرب: ٣٩٧/٢.

٣- (٣). المستصفي: ٥١٠/٢. وراجع: التعريفات للجرجاني: ٦٦.

٤- (٤). معالم المدرستين: ٢٨/٢ و ٣٦٧؛ دائره معارف القرن العشرين: ٢٣٦/٣.

٥- (٥). شرح المواقف: ٣٩٠/٨.

و أما حديث معاذ، فقد مرّ سابقاً البحث حول سنده، و أما متنه ففيه دلالات توجب الرّيب في صحّته أيضاً:

الدلالة الأولى: هذا الاصطلاح في الاجتهاد أمرٌ حادث بعد النبي صلى الله عليه و آله ولم يعهد في حياته المقدّسه إطلاق الاجتهاد على هذا المعنى.

الثانية: يلزم من هذا القول نقص في دين الإسلام، إذ فيه تصريح بعدم وجود أحكام في الكتاب و السنّه.

الثالثة: يلزم منه اعتراف الرسول صلى الله عليه و آله بنقص فيما جاء به، و تصريحه بذلك.

الرابعة: يلزم منه كون معاذ عالماً بجميع ما في الكتاب، وجميع ما في السنّه، ولم يعرف في الصحابه رجلٌ يكون عالماً بجميع الكتاب و السنّه، سوى من جعله الرسول عدلاً للكتاب في نصّ حديث الثقلين و قد مرّ البحث سابقاً في مبحث حجّيه سنّه أهل البيت عليهم السّلام، فراجع.

الخامسة: يلزم منه انتهاء نزول القرآن و انتهاء السنّه النبويه في وقت إرسال معاذ إلى اليمن، و ذلك باطل؛ لأنّهما انتهيا بوفاه الرسول صلى الله عليه و آله.

السادسة: يلزم منه جعل جميع أصحاب الرأى أصحاب تشريع، و جعل تشريعاتهم عدلاً لتشريعات الكتاب و السنّه، و عليه لا يبقى للدين حدّ.

السابعة: يلزم منه اختصاص الحكم في باب القضاء بالشبهه الحكميه مع أنّ أكثر الأفضيه يرجع إلى اختلاف الخصمين في الموضوعات حال اتّفاقهما في الحكم، بل يلزم منه عدم تمييز معاذ بين الشبهه في الحكم و الشبهه في الموضوع.

الثامنة: إن سأل سائل معاذاً: إذا حضرت واقعه و لم تعرف حكمها، لماذا لم تؤجّل القضاء حتّى تكتب إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و تسأل الحكم منه صلى الله عليه و آله ثمّ تقضى بها؟ فلا- أدرى ما هو جواب معاذ؟ و أى شيء كان يمنع معاذاً من المكاتبه؟ و أى مانع كان

للنبي الكريم صلى الله عليه وآله من إرشاد معاذ إلى ذلك؟

فالذي يظهر من جميع ذلك أنّ النصّ المذكور موضوع على لسان معاذ، كما مرّ سابقاً هذا الاحتمال، وأنّ الوضع كان بعد وفاه الرسول صلى الله عليه وآله بشهادة القرآن الحكيم، فإنّ فيه دلالات وإشعارات على حرمة الاجتهاد بالرأى، وإليك قوله تعالى: فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعِيرٍ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (١)

وفى القرآن أيضاً دلالات وإشارات على حرمة الرجوع والتعبد إلى الذين يجتهدون بأرائهم، وإليك قوله تعالى: إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢)

إنّ اتّخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله تعالى هو التعبد بتشريعاتهم، والعمل بها كما جاء فى التفسير.

قال ابن قيم الجوزية: فقد روى عن حذيفه وغيره قال: لم يعبدوهم من دون الله، ولكنهم أحلّوا لهم وحرّموا عليهم فاتبعوهم.

وقال أبو البخترى فى قوله عزّ وجلّ: إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، قال: أما أنّهم لو أمرّوهم أن يعبدوهم من دون الله ما أطاعوهم، ولكنهم أمرّوهم فجعلوا حلال الله حرامه وحرامه حلاله فأطاعوهم، فكانت تلك الربوبية. (٣)

### **التنبيه الثانى فإنّ القياس ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ، فيكون قبيحاً**

قال العلامة الحلّى فى نهج الحقّ وكشف الصدق: فإنّ القياس ارتكاب لطريق لا

ص: ٥٦١

١- (١). القصص: ٥٠.

٢- (٢). التوبة: ٣١.

٣- (٣). أعلام الموقعين: ٢/١٩١، ١٩٠؛ الاجتهاد والتقليد: ٢٦٣١.

يؤمن معه الخطأ، فيكون قبيحاً، ولأنه يؤدي إلى الاختلاف، فإن كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علمه غير علم الآخر، فتختلف أحكام الله تعالى وتضطرب، ولا يبقى لها ضابط، وقد قال الله تعالى: وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا . (١)، (٢)

ولمزيد الأطلاع نذكر كلام الشاطبي: الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثرت الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك، والدليل عليه أمور أحدها أدله القرآن، ثم ذكر آيات من القرآن الكريم إلى أن قال:

الثالث: إنه لو كان في الشريعة مساع للخلاف لأدّى إلى تكليف ما لا- يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما، وفرضناهما مقصودين معاً للشارع، فأما أن يقال: إن المكلف مطلوب بمقتضاهما أو لا، أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح؛ فالأول: يقتضى (افعل) (لا- تفعل) لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا- يطاق، والثاني: باطل؛ لأنه خلاف الفرض، وكذلك الثالث إذ كان الفرض توجه الطلب بهما، فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدّم. (٣)

وقد ورد عن السبط الشهيد الحسين بن علي عليه السلام ما يرشد إلى ذلك، وهو قوله عليه السلام لنافع بن الأزرق (٤) رأس الخوارج الأزارقة:

ص: ٥٦٢

١- (١). النساء: ٨٢.

٢- (٢). نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠٣. وراجع: مبادئ الوصول: ٢١٦؛ الطوائف في معرفه مذاهب الطوائف: ٥٢٤/٢؛ معالم المدرستين: ٣٦٥٣٦٦/٢.

٣- (٣). الموافقات: ٧٠/٤-٧١. وراجع: دائره معارف القرن العشرين: ٢٣٨/٣ و ٢٣٩.

٤- (٤). أبو راشد نافع بن أزرق الحنفي، خرج بالبصره وتصرف كور الأهواز، وفارس، وكرمان في أيام حكمه عبدالله بن الزبير، وهو أول من أحدث الخلاف بين الخوارج، وأحدث البراءه من القعهه و المحنه، والأزارقه تقول: كل كبيره كفر، وأن الدار دار كفر يعنون دار مخالفهم، وأن كل مرتكب معصيه كبيره ففي النار خالداً مخلداً، ويكفرون علياً عليه السلام في التحكيم، ويكفرون

«يا نافع من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الالتباس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً في الاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل...» الخبر. ١

### **التنبيه الثالث إن ردّ الفرع إلى الأصل، واستخراج حكم الواقعة من الأصول الكليه ليس إفتاءً بالرأى**

إنّ ردّ الفرع إلى الأصل، واستخراج حكم الواقعة من الأصول الكليه ليس إفتاءً بالرأى، وإنّما هو إفتاءً بالدليل بالكتاب و السنّه، غايه الأمر أنّ الكتاب أدلى و السنّه أشارت إلى القاعده، والمجتهد يستخرج حكم الواقعة الجزئيه من الضوابط الكليه، و هذا هو الاجتهاد الصحيح الذى هو رمز بقاء الشريعة، و أنّ الإفتاء بالمقاييس الظنيه التى لم تثبت حجّيتها بدليل قاطع هو الإفتاء بالرأى، والصحابه بعد رحيل النبى الكريم إذا لم يجدوا فى الواقعة المستجدّه دليلاً من الكتاب و السنّه أفتوا بتلك المقاييس، و ربّما تشاوروا فأخذوا بالراجح من الآراء، و من المعلوم أنّ الإفتاء بهذا النوع من الرأى ليس إفتاءً بحكم الله سبحانه. ٢

### **التنبيه الرابع المعروف عن الأشاعره هو أنّ أفعاله تعالى ليست معلّله بالأغراض**

المعروف عن الأشاعره هو أنّ أفعاله تعالى ليست معلّله بالأغراض، واحتجّوا لذلك بأنّه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنّه

لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح من عدمه، وهو معنى الاستكمال. (١)

فإذا كان فعله عارياً عن الغرض يكون تشريعه الذى هو أيضاً من أفعاله تعالى خالياً عنه.

وفيه أولاً: إن الاستدلال ضعيف، لأن الاستكمال بالغرض إنما يلزم إذا كان الغرض عائداً إليه سبحانه وتعالى، لا إذا كان تفضلاً على العباد واستصلاحاً لأحوالهم.

وثانياً: يلزم منه إبطال القياس وذلك أن القياس إنما يصح بعد ثبوت العلل واستعمالها، فإن ادعى واحد منهم أن ثبوت العلل إنما يحتاج فيه إلى غلبه الظن دون القطع، قيل له: إذا ثبت ما تدعون من استحاله التعليل على الله تعالى، كيف يبقى مجال الظن أو غيره؟ وهذا لا جواب لهم عنه إلا بإبطال القياس، أو جواز التعليل على الله تعالى. (٢)

وثالثاً: إن كل فعل لا يقع لغرض، فإنه عبث، والعبث قبيح، والله تعالى يستحيل منه القبيح. (٣)

ورابعاً: إن النقل صريح بكونه تعالى لا يفعل إلا لغرض، كقوله تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٤) وقوله تعالى: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (٥) وقوله تعالى: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ. (٦)

ص: ٥٦٤

١- (١). شرح المواقف: ٢٢٤/٨؛ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٨؛ اللوامع الإلهية: ٢٢١.

٢- (٢). راجع: الطرائف فى معرفه المذاهب: ٥٢٥/٢؛ الإنصاف: ٤١٨/٢.

٣- (٣). كشف المراد: ٢٣٨؛ اللوامع الإلهية: ٢٢١.

٤- (٤). الذاريات: ٥٦.

٥- (٥). المؤمنون: ١١٥.

٦- (٦). الدخان: ٣٨.



التنبيه الأول: حكي الزركشي عن بعضهم أنّ القياس والاجتهاد واحد، لحديث معاذ «أجتهد رأيي»، والمراد منه القياس بالإجماع. وقال إلكيا: يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل بذل المجهود في طلب الحقّ سواء طلب من النصّ أو القياس. وقول الشافعي: لا- يستقيم، فإنّ الاجتهاد أعمّ من القياس، والقياس أخصّ؛ لأنّ القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدّماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأنّ الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلّه، وليس ذلك بقياس.

وقال المحقّق السيد الصدر: قد اشتهر بين اخواننا أهل السنّه إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم الشرعي بالرأى أو القياس أو الاستحسان، ثمّ نقل كلام الأستاذ محمّد معروف الدواليبي، ثمّ أورد عليه، بأنّه لم يدرك بوجود أى اعتراف في هذه الآيات الكريمه بأنّ الاجتهاد أصلٌ رابع من اصول الشريعة الإسلاميه، فإنّ الخطاب في الآيه الأولى يختصّ بنفس الرسول، وأنّ قوله تعالى: بما أراك الله ظاهر في أنّ حكمه بين الناس إنّما يكون بما أنزل الله إليه من الكتاب كما يشهد بذلك صدر الآيه الكريمه. وأمّا الآيتان الأخيرتان، فهما تفيضان مطلوبيه التفكير والتعقل، فهما ترشدان إلى الأصل الأوّل وهو القرآن الكريم، وأين هما من الدلاله على أصل رابع؟

وفيه: إنّ صحّحه إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم بالرأى بحسب اللغه محلّ تأمل من جهه كونه أمراً سهلاً، فإنّ المعتمد في مفهوم الاجتهاد كون المطلوب فيه ذا كلفه ومشقّه، ولا- يستعمل إلاّ فيما فيه كلفه وجهد فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحا، ولا يقال: اجتهد في حمل خردله.

مضافاً على ذلك أنّ في استخراج الحكم الشرعي بالرأى تناقضٌ خفي، إذ الحكم الشرعي هو الذي صدرَ من جانب الله تعالى، وأمّا الحكم الذي استخرج بالرأى فقد

صدرَ عن صاحب الرأى و هو غير الله تعالى، والشاهد على ذلك تعبير الجرجاني، حيث قال: إنه عليه السلام لم ينص على كثير من الأحكام الشرعيه، بل وكلها إلى آراء المجتهدين.

و أما حديث معاذ، ففي متنه دلالات توجب الرّيب فى صحّته أيضاً:

الدلالة الأولى: هذا الاصطلاح فى الاجتهاد أمرٌ حادث بعد النبى صلى الله عليه وآله، الثانى: يلزم من هذا القول نقص فى دين الإسلام، إذ فيه تصريح بعدم وجود أحكام فى الكتاب و السنّه. الثالثه: يلزم منه اعتراف الرسول صلى الله عليه وآله بنقص فيما جاء به، وتصريحه بذلك. الرابعه: يلزم منه كون معاذ عالماً بجميع ما فى الكتاب و السنّه، ولم يعرّف فى الصحابه رجلٌ يكون كذلك سوى من جعله الرسول عدلاً للكتاب فى نصّ حديث الثقلين، الخامسه: يلزم منه انتهاء نزول القرآن وانتهاء السنّه النبويه فى وقت إرسال معاذ إلى اليمن. السادسه: يلزم منه جعل جميع أصحاب الرأى أصحاب تشريع، وجعل تشريعاتهم عدلاً لتشريعات الكتاب و السنّه، وعليه لا يبقى للدين حدّ. السابعه: يلزم منه اختصاص الحكم فى باب القضاء بالشبهه الحكميه مع أنّ أكثر الأفضيه يرجع إلى اختلاف الخصمين فى الموضوعات، بل يلزم منه عدم تمييز معاذ بين الشبهه فى الحكم و الشبهه فى الموضوع. الثامنه: إن سأل سائل معاذاً: إذا حضرت واقعه ولم تعرف حكمها، لماذا لم تؤجّل القضاء حتّى تكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وتسال الحكم منه صلى الله عليه وآله ثم تقضى بها؟ فلا- أدرى ما هو جواب معاذ؟ وأى شىء كان يمنع معاذاً من المكاتبه؟ وأى مانع كان للنبي الكريم صلى الله عليه وآله من إرشاد معاذ إلى ذلك؟

فالذى يظهر من جميع ذلك أنّ النصّ المذكور موضوع على لسان معاذ، وأنّ الوضع كان بعد وفاه الرسول صلى الله عليه وآله بشهادته القرآن الحكيم، فإنّ فيه دلالات وإشعارات على حرمه الاجتهاد بالرأى، مثل قوله تعالى فى سوره القصص الآيه ٥٠، وسوره التوبه الآيه ٣١، فإنّ اتّخاذهم أبحارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله تعالى هو التّعبد بتشريعاتهم، والعمل بها كما جاء فى التفسير.

التنبيه الثانى: قال العلامة الحلّى فى نهج الحقّ: فإنّ القياس ارتكاب لطريق لا- يؤمن معه الخطأ، فيكون قبيحاً، ولأنّه يؤدّى إلى الاختلاف، فإنّ كلّ واحد من المجتهدين قد يستنبط علمه غير علم الآخر، فتختلف أحكام الله تعالى وتضطرب، ولا يبقى لها ضابط. وقال الشاطبى: إنّه لو كان فى الشريعة مساع للخلاف لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق.

وقد ورد عن السبط الشهيد الحسين بن على عليه السّلام ما يرشد إلى ذلك، قال: «يا نافع من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر فى الالتباس..» إلخ.

التنبيه الثالث: إنّ ردّ الفرع إلى الأصل واستخراج حكم الواقعة من الأصول الكليه ليس إفتاءً بالرأى، وإنّما هو إفتاءً بالدليل بالكتاب والسّنّه، غاية الأمر أنّ الكتاب أدلى و السّنّه أشارت إلى القاعده، والمجتهد يستخرج حكم الواقعة الجزئيه من الضوابط الكليه، وهذا هو الاجتهاد الصحيح الذى هو رمز بقاء الشريعة، وأنّ الإفتاء بالمقاييس الظنيه التى لم تثبت حجّيتها بدليل قاطع هو الإفتاء بالرأى.

التنبيه الرابع: المعروف عن الأشاعره هو أنّ أفعاله تعالى ليست معلّله بالأغراض، واحتجّوا لذلك بأنّه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنّه لا- يصلح غرضاً للفاعل إلّا- ما هو أصلح من عدمه، وهو معنى الاستكمال، فإذا كان فعله عارياً عن الغرض يكون تشريعه الذى هو أيضاً من أفعاله تعالى خالياً عنه.

وفيه أولاً: إنّ الاستدلال ضعيف؛ لأنّ الاستكمال بالغرض إنّما يلزم إذا كان الغرض عائداً إليه سبحانه وتعالى، لا إذا كان تفضّلاً على العباد واستصلاحاً لأحوالهم.

وثانياً: يلزم منه إبطال القياس، وذلك أنّ القياس إنّما يصحّ بعد ثبوت العلل واستعمالها.

وثالثاً: يلزم منه صدور القبيح عنه تعالى، وهو يستحيل منه، إذ إنّ كلّ فعل لا يقع لغرض، فإنّه عبث، والعبث قبيح.

ورابعاً: إنّ النقل صريح بكونه تعالى لا- يفعل إلّا- لغرض، كقوله تعالى فى سورة الذاريات الآيه ٥٦، وسوره المؤمنون الآيه ١١٥، وسوره الدخان الآيه ٣٨.

١. لماذا يمتاز القياس عن الاجتهاد؟
٢. لِمَ لا تدلّ الآيات التي ذكرها الدواليبي على كون القياس والاجتهاد أصلً رابع من اصول الشريعة؟
٣. لماذا تكون صحّه إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم بالرأى بحسب اللّغه محلّ تأمل؟
٤. وضح كون استخراج الحكم الشرعى بالرأى تناقضاً خفياً.
٥. أذكر بعض الدلالات التي توجب الريب فى صحّه حديث معاذ.
٦. لماذا يلزم من حديث معاذ انتهاء نزول القرآن و السنّه النبويه فى وقت إرسال معاذ إلى اليمن؟
٧. وضح قول العلامة الحلّى فى نهج الحقّ.
٨. بين الاجتهاد الصحيح الذى هو رمز بقاء الشريعة، ولمّ لا يكون الإفتاء بالمقاييس من الاجتهاد الصحيح؟
٩. وضح استدلال الأشاعره على أنّ أفعاله تعالى ليست معلّله بالأغراض؟
١٠. أذكر الإيراد الأوّل و الثالث على استدلال الأشاعره.
١١. لِمَ يلزم من الاستدلال المذكور إبطال القياس؟
١٢. أذكر الدليل النقلى على كون أفعاله تعالى معلّله بالأغراض.

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](http://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 اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكترونى : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان

# الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

